



N12<519784349 021

N12<46234768 021



UBTÜBINGEN



1. Jahrgang, Heft 1/1985

Vierteljahresschrift für das
Gesamtgebiet der katholischen Theologie

Forum Katholische Theologie

Herausgegeben von
Leo Scheffczyk, Kurt Krenn und
Anton Ziegenaus

unter Mitwirkung von
W. Brandmüller, Augsburg · Th. Maas-Ewerd, Eichstätt
J. Rief, Regensburg · Ph. Schäfer, Passau
M. Seybold, Eichstätt · O. Wahl, Benediktbeuern

2A 6462

UB Tübingen

02. OKT 1985

Pattloch

INHALTSVERZEICHNIS

ABHANDLUNGEN

Anton Ziegenaus, <i>Die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel im Spannungsfeld heutiger theologischer Strömungen</i>	1
Marian Jaworski, <i>Der christozentrische Humanismus von Johannes Paul II.</i>	20
Josef Seifert, <i>Gott und die Sittlichkeit innerweltlichen Handelns</i>	27

BEITRÄGE UND BERICHTE

Ernst Wenisch, <i>Erneuerung der Philosophie</i>	48
Margot Schmidt, <i>Fragen der Gattung, Form und Rhetorik im christlich-syrischen Schrifttum</i>	53
Alexander Sand, <i>Das Evangelium des Matthäus, das Evangelium der Kirche</i>	61

BUCHBESPRECHUNGEN

<i>Systematische und Biblische Theologie</i>	68
<i>Historische und Praktische Theologie</i>	72
<i>Allgemeine theologische Themen</i>	75

Forum Katholische Theologie erscheint vierteljährlich
im Paul Pattloch Verlag, 8750 Aschaffenburg, Goldbacher Straße 6

Anschriften der Herausgeber:

Prof. Dr. Leo Scheffczyk, Dall'Armstraße 3a, 8000 München 19
Prof. Dr. Kurt Krenn, Universitätsstraße 31, 8400 Regensburg
Prof. DDr. Anton Ziegenaus, Universitätsstraße 10, 89 Augsburg

Beiträge und Korrespondenz an L. Scheffczyk, Besprechungsexemplare und Rezensionen an K. Krenn und A. Ziegenaus.

Die Zeitschrift kann beim Verlag und bei allen Buchhandlungen bestellt werden. Jahresabonnement 42,- DM. Preis des Einzelheftes 12,- DM. Die Herausgeber sind verantwortlich für die nichtgezeichneten Beiträge. Nachdrucke nur mit Genehmigung der Schriftleitung. Die eingesandten Neuerscheinungen und Neuauflagen werden im Anhang der Zeitschrift verzeichnet. Eine Besprechung der unaufgefordert eingesandten Schriften erfolgt nach Tunlichkeit. Rücksendung nur, wenn Rückporto beigefügt wird.

Gesamtherstellung: Druckhaus Goldammer, 8533 Scheinfeld/Mfr.
ISSN 0178-1626

1

Vierteljahresschrift für das
Gesamtgebiet der katholischen Theologie

Forum Katholische Theologie

Inhaltsverzeichnis
des ersten Jahrgangs (1985)



Pattloch

394 95

ABHANDLUNGEN

Jaworski, Marian, <i>Der christozentrische Humanismus von Johannes Paul II.</i>	20
Krenn, Kurt, <i>Das Verhältnis von instrumenteller und wesentlicher Vernunft als das Problem der Metaphysik in der Theologie. Ein Beitrag zum Studium der Philosophie im Theologiestudium</i>	264
Kruse, Heinz, <i>Eheverzicht im Neuen Testament und in der Frühkirche</i>	94
Lobkowitz, Nikolaus, <i>Die Europäische Bedeutung der Heiligen Cyrill und Methodius. Zur Enzyklika »Slavorum Apostoli«</i>	241
Mayer, Cornelius, <i>Prinzipien der Hermeneutik Augustins und daraus sich ergebende Probleme</i>	197
Neuhaus, Gerd, <i>Die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe. Rahners These vor der Herausforderung durch Feuerbach</i>	176
Ratzinger, Joseph, <i>Zum Sinn des Sonntags</i>	161
Rief, Josef, <i>Elemente der Gewissensbildung</i>	286
Scheffczyk, Leo, <i>Der moderne Mensch und die christliche Heilsbotschaft</i>	81
Seifert, Josef, <i>Gott und die Sittlichkeit innerweltlichen Handelns. Kritische philosophische Reflexionen über den Einfluß anthropomorpher und agnostischer Gottesvorstellungen auf Ethik und Moraltheologie</i>	27
Vilar, Johannes, <i>Forschen und Machen der Genetik: In-Vitro-Fertilisation unter medizinisch-ethischem Aspekt</i>	117
Ziegenaus, Anton, <i>Die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel im Spannungsfeld heutiger theologischer Strömungen. Die Frage nach der Rezeption des Dogmas</i>	1



BEITRÄGE UND BERICHTE

Auda, Joseph, <i>Das Ringen um die Gestaltung des Herrentages</i>	212
Breid, Franz, <i>Landpastorale Perspektiven</i>	140
Govaert, L., u. Scheffczyk, L., <i>Wahrheit und Wirklichkeit des Glaubens bei J. H. Newman. Ein Newman-Symposium in Rom</i>	222

2
ZF 6462

Piegsa, Joachim, <i>Der ethische Relativismus</i>	150
Sand, Alexander, <i>Das Evangelium des Matthäus, das Evangelium der Kirche</i>	61
Scheffczyk, Leo, <i>Zur Frage der Integration von Humanwissenschaften und Theologie</i>	304
Simonis, Walter, <i>Kleine Glosse zum Dogma der päpstlichen Unfehlbarkeit</i>	227
Schmidt, Margot, <i>Fragen der Gattung, Form und Rhetorik im christlich-syrischen Schrifttum. IV. Symposium Syriacum in Groningen/Osterhesselen vom 9.–13. September 1984</i>	53
Wenisch, Ernst, <i>Erneuerung der Philosophie: Aufgabe des christlichen Philosophen heute</i>	48

BUCHBESPRECHUNGEN

Albrecht, Barbara: <i>Jesus-Frau-Kirche (M. Hauke)</i>	231
Arnold, Fritz: <i>Der Glaube, der dich heilt. Zur therapeutischen Dimension des christlichen Glaubens (B. Stubenrauch)</i>	73
Blasig, Winfried: <i>Christ im Jahr 2000 (L. Scheffczyk)</i>	234
Breid, Franz: <i>Landpastoral im Kontext der Entwurzelung (J. Enichlmayr)</i>	233
Emme, Dietrich: <i>Martin Luther. Seine Jugend- und Studienzeit 1483–1505 (J. Meyer)</i>	72
Gnilka, Joachim: <i>Der Kolosserbrief; Ders.: Der Philemonbrief (G. Ghiberti)</i>	68
Goritschewa, Tatjana: <i>Von Gott zu reden ist gefährlich (B. Haneke)</i>	75
Hopko, Thomas (Hrsg.): <i>Woman and the Priesthood</i>	231
Kautzky, Rudolf: <i>Sein Programm. Neutestamentliche Texte – neu (A. Ziegenaus)</i>	312
Köster, H. M., u. Probst M. (Hrsg.): <i>Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch (B. Stubenrauch)</i>	76
Kuhn, Helmut: <i>Die Kirche im Zeitalter der Kulturrevolution (L. Scheffczyk)</i>	237

Laubier, Patrick de: <i>Das soziale Denken der katholischen Kirche</i> (J. Giers)	69
Laun, Andreas: »Das Gewissen – Oberste Norm sittlichen Handelns« (B. Haneke)	311
Lauter, Werner: <i>Wegweiser zur Hildegard-Literatur Bd. II</i> (M. Schmid)	72
Llamas, P.E. (Hrsg.): <i>Fundamentos teológicos de la Piedad Mariana</i> (A. Ziegenaus)	70
Marx, Gerhard: <i>Glaube, Werke und Sakramente im Dienste der Rechtfertigung in den Schriften von Berthold Pürstinger, Bischof von Chiemsee</i> (L. Hödl)	155
Marx, Werner: <i>Gibt es auf Erden ein Maß? Grundbestimmungen einer nichtmetaphysischen Ethik</i> (M. Holzleitner)	238
Neuer, Werner: <i>Mann und Frau in christlicher Sicht</i> (M. Hauke)	230
Rodriguez, Pedro: <i>Iglesias Particulares Y Prelatures personales</i> (R. Schunck)	313
Rogge, J. – G. Schille (Hrsg.): <i>Frühkatholizismus im ökumenischen Gespräch</i> (A. Ziegenaus)	154
Rovira, German (Hrsg.): <i>Der Widerschein des Ewigen Lichtes</i> (F. Courth)	160
Ruster, Thomas: <i>Sakramentales Verstehen. Ein Beitrag zum theologischen Wahrheitsverständnis und zugleich ein Gespräch mit Eugen Biser und Ernst Fuchs</i> (F. Courth)	158
Saranyana, José I.: <i>Historía de la filosofía medieval</i> (L. J. Elders)	
Schütz, Joseph (Hrsg.): <i>Die Lehrer der Slawen Kyrill und Method. Die Lebensbeschreibung zweier Missionare</i> (G. Welzel)	
Ziegenaus, A., Courth, F., Schäfer Ph. (Hrsg.): <i>Veritati Catholicae. Festschrift für Leo Scheffczyk zum 65. Geburtstag</i> (A. M. Kothgasser)	
Zielinsky, Zygmunt (Hrsg.): <i>Zycie religijne w Polsce pod okupacja hitlerowska 1939–1945 (Das religiöse Leben in Polen unter der Hitler-Okkupation 1939–1945)</i> (A. W. Ziegler)	235

Die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel im Spannungsfeld heutiger theologischer Strömungen

Die Frage nach der Rezeption des Dogmas

Von Anton Ziegenaus, Augsburg

Die Dogmen von der Unbefleckten Empfängnis Mariens und von ihrer leiblichen Aufnahme in den Himmel werden zu den latreutischen gezählt. Damit ist gemeint, daß der Grund für die jeweilige Definition nicht in der Notwendigkeit lag, einen langen, heftig geführten und die Einheit der Kirche bedrohenden Streit durch eine lehramtliche Entscheidung zu schlichten, wie es etwa bei den großen altkirchlichen Konzilien oder beim Konzil von Trient der Fall war; vielmehr läßt sich zeigen, daß innerhalb der Kirche über Jahrhunderte hinweg immer stärker der Ruf nach der Definition dieser schon längst fast allgemein geglaubten Wahrheiten laut wurde und die Bitte immer eindringlicher an die Päpste herangetragen wurde. Die beiden Definitionen betrafen also weniger eine innerkirchliche Kontroverse als die Förderung gläubiger Frömmigkeit in der Verherrlichung Gottes und seines Sohnes, der seiner Mutter als erster Anteil an der vollen Erlösung gewährt hat.

Diese latreutische Absicht geht klar aus dem Definitionstext der Apostolischen Konstitution *Munificentissimus Deus* hervor¹:

»Nachdem Wir nun immer und immer inständig zu Gott gefleht und den Geist der Wahrheit angerufen haben, verkündigen, erklären und definieren Wir zur Verherrlichung des Allmächtigen Gottes, dessen ganz besonderes Wohlwollen über der Jungfrau Maria gewaltet hat, zur Ehre seines Sohnes, des unsterblichen Königs der Ewigkeit, des Siegers über Sünde und Tod, zur Mehrung der Herrlichkeit der erhabenen Gottesmutter, zur Freude und zum Jubel der ganzen Kirche, in Kraft der Vollmacht Unseres Herrn Jesus Christus, der heiligen Apostel Petrus und Paulus und Unserer eigenen Vollmacht, daß es ein von Gott geoffenbartes Dogma ist: Die unbefleckte, immerwährend jungfräuliche Gottesmutter Maria ist, nachdem sie ihren irdischen Lebenslauf vollendet hatte, mit Leib und Seele zur himmlischen Herrlichkeit aufgenommen worden.«

¹ AAS 42 (1950) 770; Übersetzung in: R. Graber, Die marianischen Weltrundschreiben der Päpste in den letzten hundert Jahren, Würzburg 1954, 200.

Diese Verherrlichung Gottes, die an Maria schon jetzt die erlösende Wirkung des Todes und der Auferstehung Jesu Christi voll aufscheinen läßt, bedeutet zugleich eine lichtvolle Stärkung des Menschen auf seinem Lebensweg. Die Gläubigen mögen, wie Pius XII. kurz vor dem angeführten Abschnitt erklärt, durch die Betrachtung Mariens, die für alle Glieder des Mystischen Leibes Jesu Christi das Herz einer Mutter hat, in der Einheit dieses Leibes zusammenwachsen, den Wert des menschlichen Lebens und das erhabene Ziel, zu dem der Mensch nach Leib und Seele bestimmt ist, erkennen und so die Irrlehren des Materialismus und die Verderbnis der Sitten überwinden. Von dieser Erwartung her dürfte die gläubige Betrachtung der Assumptio Mariae heute noch gewichtiger sein als 1950: Nach dem schrecklichen Weltkrieg war die Achtung vor dem menschlichen Leben noch stärker als in der leichtfertigen Abtreibungsmentalität der achtziger Jahre; das Wissen um die ewige Berufung des Menschen ist in unserer säkularisierten Welt noch mehr gesunken; die Sexualisierung des Lebens, die Verbreitung der Pornographie und Brutalität, besonders in der sog. Videoszene, aber auch die rein technische Betrachtung der leib-seelischen Vollzüge, etwa der Zeugung (man denke nur an künstliche Befruchtung und Genmanipulation), rauben das Gespür für die Größe des menschlichen Leibes.

Das Dogma von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel hätte also zusehends an Aktualität gewinnen müssen. Stattdessen scheint, so zeigt wohl ein Blick auf das Glaubensleben der Christen, die Bedeutung dieses Dogmas sogar im kirchlichen Raum vergessen zu sein. Viele Gründe lassen sich für diese mangelnde Berücksichtigung anführen, etwa die wachsende Säkularisierung, die marianische Leisetreterei in den letzten zwanzig Jahren oder ökumenische Rücksicht. Vor allem scheint der christologische Kern und Hintergrund jeder mariologischen Aussage brüchig geworden zu sein. Ohne ewige Gottessohnschaft verliert die Gottesmutterchaft und die bleibende Jungfräulichkeit jeden Sinn, ohne die leibliche Auferstehung Jesu, etwa bei der Reduktion der Osterbotschaft auf die Aussage, daß Jesus weiterlebt, ist von vornherein die Bedeutung der Assumptio Mariae eingengt.

In dieser Abhandlung sollen aber nicht diese christologischen Weichenstellungen in der modernen Theologie und ihre Bedeutung für das Mariengeheimnis thematisiert werden. Hier soll in einem engeren Rahmen und in einer strengeren Konzentration auf die leibliche Aufnahme Mariens dargelegt werden, daß dieser Glaubenssatz schon seit seiner lehramtlichen Definition eine mehrdeutige Auslegung erfuhr; dadurch wurde ohne Zweifel die Aussagekraft dieses Dogmas stark geschwächt. Diese Untersuchung wird zudem zeigen, daß nicht nur das Verständnis des Dogmas durch verschiedene Strömungen innerhalb der modernen Theologie beeinflusst wurde, sondern daß auch die Definition und die Versuche, dieses Dogma zurechtzuinterpretieren, diese latenten Strömungen bewußt machen. Es handelt sich also um einen wechselseitigen Einfluß und um die Geschichte der echten oder nur scheinbaren Rezeption dieses Dogmas. Der Rückblick über diese Rezeptionsgeschichte wird somit zeigen, daß die Definition zur Krisis moderner Strömungen wurde. Über die beabsichtigte latreutische Relevanz hinaus führte sie

ZA² 6462

auch zur Klärung kontroverser Positionen. Diese wurden zwar 1950 noch nicht offen ausgetragen, waren aber schon latent virulent und wurden durch die Definition betroffen.

I. *Die Infragestellung des heilsgeschichtlichen Privilegs Mariens*

Auf eine theologische Grundlegung des Glaubenssatzes von der leiblichen Aufnahme Mariens darf hier verzichtet werden. Nur in aller Kürze seien folgende Momente rekapituliert: Eine explizite Aussage der Hl. Schrift fehlt. Aber auch die Traditionslinie läßt sich nicht bis in die ersten Jahrhunderte zurückverfolgen. Erst im 7. Jahrhundert ist diese Auffassung eindeutig belegt, dann aber in einer überraschenden Häufigkeit². Da aber jeder Glaubenssatz in der Offenbarung enthalten sein muß, die mit dem »Tod des letzten Apostels« abgeschlossen ist, läßt sich nur von einem impliziten Enthaltenseins der Assumptio Mariae in der Offenbarung sprechen.

Der theologische Erkenntnisweg der Kirche setzt einmal bei der Gottesmutterchaft ein: Wenn Mutterschaft nicht nur ein biologisches, sondern ein gesamt-menschliches, personales Ereignis ist, hat Maria mit ihrer Bereitschaft dazu einen wesentlichen Beitrag zur Inkarnation und damit auch zur Erlösung von Sünde und Tod geleistet. Zudem steht Marias Leben in enger Beziehung zu dem ihres Sohnes. Deshalb konnte die Mutter zwar in Gleichförmigkeit mit ihrem Sohn den Tod erleiden, aber ihr Leib, der zur Überwindung von Sünde und Tod mitgewirkt hat, sollte nicht der Macht des Todes, so wie die übrigen Menschen, ausgeliefert sein, sondern vor ihnen der Auferweckung gewürdigt werden. Aber ebenso wurde die bleibende Virginität für die Grundlegung der Assumptio herangezogen: Aus der leiblichen Unversehrtheit der Jungfrau wurde gefolgert, daß geziemenderweise ihr Leib auch unverwest blieb. Schließlich legt die Immaculata Conceptio die Assumptio nahe: Das allgemeine Gesetz, daß aus der Sünde der Tod folgt (vgl. Gen 2, 17; Röm 5, 12; Jak 1, 15), gilt nicht für die Sündelose. Die neue Eva, wie Maria schon seit Justin († um 165) und Irenäus († 202) gepriesen wurde, konnte als »Ursache des Heils« (Irenäus) nicht in der Unheilskette von Sünde und Tod stehen³. Wenn sie in Gleichförmigkeit mit dem Sohn trotzdem den Tod erlitt, so legt dieser Gesichtspunkt gerade auch die Gleichförmigkeit in der Auferweckung nahe. Johannes Damascenus († 749) arbeitet folgende Konvenienzgründe heraus⁴:

»Es ziemte sich, daß diejenige, die den Gott-Logos in ihrem Schoß beherbergt hatte, in die Wohnstatt ihres Sohnes aufgenommen werde, und wie der Herr gesagt hatte, 'ich muß in dem sein, was meines Vaters ist', so ziemte es sich, daß die Mutter in den Königsgemächern des Sohnes verweile im Hause des Herrn, in den Hallen unseres Gottes (Ps 131,1). Es ziemte

² Vgl. G. Söll, Mariologie (HdD, III, 4), Freiburg u. a. 1978, 112 ff; 144 ff.

³ Vgl. ebd. 34 ff.

⁴ PG 96, 741, 721; vgl. Söll, a. a. O., 128

sich, daß diejenige, die bei ihrer Niederkunft die Jungfräulichkeit unverletzt bewahrt hatte, auch bei ihrem Tod dem Leibe nach unverwest erhalten werde... Es ziemte sich, daß diejenige, die ihren Sohn am Kreuze hängen sah und die Schmerzen, denen sie bei der Geburt entgangen war, wie ein Schwert im Herzen aufnahm, ihn beim Vater sitzen sehe.« – »Denn deine Seele ist nicht in die Unterwelt hinabgestiegen, dein Fleisch sah nicht die Verwesung. Dein unbefleckter und ganz makelloser Leib verblieb nicht in der Erde, du thronst vielmehr im himmlischen Königreich als die Königin, die Herrin, die Herrscherin, die Gottesmutter, die wahrhaft aufgenommene Gottesgebäerin«.

Die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel resultiert letztlich aus dem mariologischen Fundamentaldogma der jungfräulichen Gottesmutterchaft und setzt erkenntnismäßig die drei übrigen Mariendogmen voraus. Bei diesen handelt es sich eindeutig um ein Privileg, das Maria und nur ihr in Hinblick auf die Menschwerdung des Gottessohnes gewährt wurde. Wegen des Zusammenhangs der Assumptio mit diesen Dogmen kann auch diese nur ein marianisches Privileg zum Gegenstand haben.

In der Definitionszyklika spricht Pius XII. eindeutig davon: Gott hat von Ewigkeit her mit der Fülle des Wohlgefallens sein Augenmerk auf Maria gerichtet und den »Ratschluß seiner Vorsehung so verwirklicht, daß die Ehrenvorzüge und Vorrechte, die er ihr in unermeßlicher Freigebigkeit hat zuteil werden lassen, in vollkommener Harmonie zusammenklingen. Um diese unermeßliche Freigebigkeit und vollendete Harmonie der Gnaden vorzüge Marias hat die Kirche jederzeit gewußt und sie im Laufe der Jahrhunderte mehr und mehr zu erfassen gesucht; in unseren Tagen aber ist es der Ehrenvorzug der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel, der in ganz besonders klarem Licht hervortritt (nostra tamen aetate privilegium illud corporeae in Caelum Assumptionis Deiparae Virginis Mariae clariore luce profecto enituit⁵)«. Dieselbe Zyklika bringt die Aufnahme Marias mit den anderen ihr verliehenen Privilegien in Verbindung und nennt schließlich, mit dem Gallikanischen Sakramentar, diesen Gnadenvorzug ein »Unaussprechliches Geheimnis, umso preiswürdiger, je einzigartiger es innerhalb der Menschheit durch die Aufnahme der Jungfrau ist« (quanto est inter homines assumptione Virginis singulare⁶).

Gerade dieser von der Ezyklika hervorgehobene »einzigartige« Vorzug, der sich schon aus dem mariologischen Fundamentalprinzip der Gottesmutterchaft ergibt, wird nun häufig in Frage gestellt. Erwähnt sei in diesem Zusammenhang ein 1956 erschienener Artikel von Otto Karrer⁷. Karrer versteht seinen Beitrag als Korreferat und Kontrastentwurf zu Y. B. Trémel: Der Mensch zwischen Tod und Auferstehung nach dem Neuen Testament⁸. Das spätere Alte Testament und die Zeit Jesu hat, wie Trémel aufweist, ausgeprägte Vorstellungen vom Zwischenstand, d. h. über das Leben zwischen Tod und universaler Auferweckung am Tag Jahwes. Schon dieser Zustand bedeutet Heil und ist erstrebenswert, auch wenn die Auferweckung noch aussteht: So gelangt eben in dem bekannten Gleichnis Lazarus in den »Schoß Abrahams«, während der reiche Prasser in der anderen Scheolkammer

⁵ Graber, a.a.O., 188; lat.: AAS, a. a. O., 754.

⁶ Graber, a. a. O., 192; AAS, a. a. O., 759.

⁷ Über unsterbliche Seele und Auferstehung, in: Anima, 332–336; erwähnt sei noch Karrers Beitrag: Das neue Dogma und die Bibel, in: Neue Zürcher Zeitung vom 26. Nov. 1950.

⁸ Ebd., 313–331.

Qualen erleidet, dem Schächer wird das Paradies verheißen. Gott ist ein Gott der Lebenden: »in ihm leben alle« (Lk 20, 38). Für Paulus ist der Tod ein »Gewinn«, weil er »mit Christus sein wird« (Phil 1, 20 ff.). Karrer stellt Trémel die Auffassung entgegen, daß das neutestamentliche Denken von der Auferstehung Jesu und der Hoffnung, beim Herrn zu sein, geprägt sei. »Damit ist eine neue Grundstimmung im Gegensatz zur Vorzeit, auch gegenüber der Vorstellung von der 'Seele im Paradies', intoniert⁹. Die Erwartung, von Christi Auferstehung bestimmt, richte sich auf die Vollendung des Menschen in der Einheit von verklärtem Leib und Seele. Unter Berufung auf die Auferweckung vieler Leiber entschlafener Heiliger bei Mt 27, 52 f vertritt Karrer nun die Auffassung, daß es zwar einen Zwischen- und Läuterungszustand gebe, aber wenigstens eine »Vorhut der Heiligen – nach Gottes freier Zuteilung –« in der Endvollendung bei Christus lebt. Die Auferstehung ist nicht ausschließlich an den Tag des Herrn am Ende der Welt gebunden

In diesem Zusammenhang fragt nun Karrer: »Was ist der Sinn des marianischen Dogmas? Ist etwa deshalb, weil die Aufnahme der seligen Mutter Christi als besonderes 'Privileg' erklärt wird, die biblische Grundauffassung von der Auferstehung der Heiligen bei Mt 27... auf Maria – als die einzige, die beim Herrn in der Vollendung sei – beschränkt?«¹⁰ Die Definitionsbulle stelle eine solche Behauptung nicht auf. Karrer schließt deshalb: In der Endvollendung »wird man die in Christus vollendeten und mit ihm 'Thronenden' sehen dürfen: mit Maria 'viele' Heilige des Alten und Neuen Bundes, also vor allem aus dem Chor der Apostel und Märtyrer, dazu die unbestimmt vielen, die zur Reife der Liebe gelangten und durch ihre heilsgeschichtliche Erwählung zur 'Vorhut in der Verklärung des Alls' mit dem auferstandenen Herrn berufen wurden«¹¹. Zum Zustand voller Seligkeit gehört auch der Leib, und diese ist auch vor der allgemeinen Auferstehung bei vielen schon verwirklicht.

Um dieselbe Zeit äußerte sich auch Karl Rahner »Zum Sinn des Assumpta Dogmas«¹². Rahner setzt diesen Glaubenssatz in Bezug mit verschiedenen Artikeln des Apostolikums. Zunächst mit dem Bekenntnis der Geburt aus Maria, der Jungfrau. In der theologischen Ausfaltung der personal angenommenen Mutterschaft der zweiten Eva sieht Rahner auch die Assumptio enthalten. Dann aber bringt er die Aufnahme Mariens auch mit dem Abstieg ins Totenreich in Beziehung. Der Sinn dieses Abstiegs war die endgültige Besiegung des Todes und die Erlösung von Toten, »die 'schon jetzt' die Endgültigkeit des vollen Sieges über Tod und Sünde teilen«¹³, d. h. sie sind auferstanden. Dabei äußert Rahner, in Anlehnung an einen Gedanken von P. Althaus, die Auffassung, daß Gemeinschaft Leiblichkeit als die Äußerlichkeit des Geistes voraussetze und der auferstandene Herr ohne Mitauferstandene »einsam« und kontakunfähig gewesen wäre: »Wenn... die Auf-

⁹ A.a.O., 332.

¹⁰ Ebd., 334.

¹¹ Ebd., 335.

¹² In: *Schriften z. Theologie I*, Einsiedeln u. a. 1958, 239–252; der Artikel erschien ursprünglich in der *Schweizer Rundschau* 1951.

¹³ A.a.O., 243.

erstehung eigentlich kein individuelles Ereignis sein kann, weil 'Leiblichkeit' (ob verklärt oder nicht) eben die Äußerlichkeit des Geistes ist, die der Geist sich in der Materie erwirkt, um offen für andere zu sein, und die darum notwendig eine Gemeinschaft leibhaftiger Art mit einem leibhaftigen Du (und nicht nur mit dem Geist Gottes) einschließt, dann 'kann' der Menschensohn gar nicht allein auferstanden sein. Was sollte eigentlich eine verklärte Leiblichkeit (wenn wir sie ernst nehmen und sie nicht verspiritualisieren zu einem Ausdruck seiner ewigen 'Gottesgemeinschaft') bis zum 'Jüngsten Tag', wenn sie unterdessen in einer absoluten Einsamkeit wäre, die eben für die (obzwar verklärte) Leiblichkeit undenkbar ist?« Erst dann beruft sich Rahner auf die bei Mt 27, 52 f bezeugte Auferstehung von Heiligen als »positives Zeugnis der Schrift für das, was wir eigentlich schon an sich erwarten müssen, wenn wirklich das endgültige Heil schon unrückgängig begründet, der Tod schon besiegt ist und ein Mensch, für den es nie gut ist allein zu sein, in die Vollendung seines ganzen Wesens eingegangen ist«¹⁴. Mt 27, 52 f kann also kein mythologisches Einsprengsel sein. Viele Väter, die in der Definitionsbulle als Zeugen für die Assumptio angeführt sind, denken bei dieser Schriftstelle an eine volle Auferstehung.

Allerdings vertritt Rahner in dieser Abhandlung nicht die später zu besprechende Auffassung, daß mit dem Eintritt ins Jenseits alle Zeitlichkeit ende und somit alle Verstorbenen schon der Auferstehung teilhaftig sind. Die Tatsache der Inkarnation und der Eintritt der Verklärung macht »eine zeitlich qualifizierbare Aussage über einen Jenseitigen sinnvoll«. Deshalb kann trotz der schon eingetretenen Auferstehung Christi und anderer diese Aussage noch nicht von allen Verstorbenen gemacht werden. In Bezug auf die Assumptio Mariae besagen dann diese Überlegungen: »Wenn und insofern dieser Unterschied in der Aussage des 'Zeitpunktes' des Besitzes des Auferstehungsleibes im Falle Christi und der vielen noch nicht auferstandenen Toten sinnvoll und berechtigt ist, kann er auch im Falle Marias nicht sinnlos sein, etwa weil die Transzendenz Gottes und der Ewigkeit des geretteten Menschen angeblich gleich unmittelbar an *jeden* Punkt unserer Zeit grenze«¹⁵.

Der Glaubenssatz von der leiblichen Aufnahme Mariens besagt deshalb kein exklusives Privileg in dem Sinn, daß es nur ihr zuteil geworden wäre. Um ein Privileg der Heiligen Jungfrau handelt es sich nur »insofern...als sie durch ihre Gottesmutterchaft und ihre einmalige heilsgeschichtliche Stellung ein besonderes 'Recht' auf diese Aufnahme hat,...auch insofern...als der Zeitabstand zwischen Tod und Verklärung des Leibes bei Maria doch offenbar kürzer gedacht werden muß als bei jenen 'Heiligen' von Mt 27, 52 f, die die Verwesung geschaut hatten«. Dabei wird sogar dieser Unterschied noch dadurch verkleinert, daß vor Christus die Auferstehung anderer nicht möglich war. Der letzte ein Privileg begründender Unterschied liegt darin, daß wir im Gegensatz zu den vielen Auferweckten nur

¹⁴ Ebd., 244.

¹⁵ Ebd., 249.

Maria »mit Namen nennen können«¹⁶. Der Sinn des »neuen« Dogmas liegt also in der »Verdeutlichung der schon jetzt bestehenden Heilssituation«¹⁷.

Eine genauere Analyse zeigt, daß sich nach Rahners Sicht die Assumptio letztlich nicht aus der heilsgeschichtlichen Singularität Marias herleitet; sie hat kein Privileg, was die Sache betrifft. Könnte man in diesem theologischen Rahmen nicht auch eine assumptio Pauli entwickeln bzw. aller Kanonisierten, so daß wir von mehreren den Namen kennen würden? Spricht Rahner wenigstens noch vom Privileg, so wird es ausdrücklich von D. Flanagan¹⁸ geleugnet. Am bisherigen Verständnis der Definition kritisiert Flanagan die isolierte Betrachtung des Privilegs Marias; von einem Privileg sage aber der Wortlaut der Definition nichts. Flanagan beruft sich ebenfalls auf Mt 27, 52 f und verlangt, diese verengte Perspektive zu weiten: Das Dogma unterstreiche anthropologisch die Einheit des Menschen, so daß es wie bei Maria auch bei den übrigen Menschen keinen Zwischenzustand geben kann; das Dogma besage eschatologisch die Auferstehung im Tod, und ekklesiologisch sei Maria nur persönliches Modell für die Heilsgemeinde in ihrem Endzustand. »Aufgenommen in den Himmel, verkörpert Maria in ihrer eigenen Person die Kirche der Herrlichkeit, deren vollendeter und personaler Ausdruck sie selbst ist«. Maria »drückt dabei aus, was diese (= die himmlische) Kirche ist, und nicht, was sie sein wird«.

Der Problembereich um die Auferstehung im Tod sei jetzt noch zurückgestellt. Alle drei Theologen bestreiten letztlich den Privilegcharakter der Assumptio, wobei Flanagan die gesamte Enzyklika nicht aufmerksam gelesen zu haben scheint. Diese und auch der theologische Zusammenhang zwischen der Assumptio und den übrigen marianischen Wahrheiten sprechen eindeutig für den Privilegcharakter. Eine Mariologie, die auf dem Fundamentaldogma der Gottesmutterchaft gründet, muß Maria eine singuläre, nicht auf die Ebene übriger Menschen zurückstufbare Stellung zuerkennen. Wer Mariens Aufnahme mit Mt 27, 52 f begründet, reduziert die Mariologie auf Anthropologie. Diese Entwicklung wird den Kenner der modernen Theologie insofern nicht überraschen, als doch auch die Christologie auf diese Ebene reduziert wird.

Durch dieses Privileg, das selbstverständlich nicht der Leistung eines Menschen, sondern der gnadenhaften Erwählung zur Mutter des Herrn entspringt, wird Maria nicht von dem Menschen weg in die weite Ferne entrückt, sondern wird gerade durch diese Singularität strahlendes Zeichen der Hoffnung auf die Erlösung. Im Falle der Auferstehung vieler Heiliger des Alten und erst recht des Neuen Bundes würde gerade dieses besondere Hoffnungszeichen fehlen. Aus dieser Singularität der Mariengestalt kann jedoch nicht gefolgert werden, daß der Assumptio nur eine private Bedeutung für Maria zukomme, vielmehr liegt ihre personale Bedeutung gerade in ihrer heilsgeschichtlich einmaligen und daher exponierten Rolle.

¹⁶ Zum Ganzen vgl. ebd., 250 f.

¹⁷ Ebd., 252.

¹⁸ Eschatologie und Aufnahme Marias in den Himmel, in: Concilium 5 (1969) 60–66.

Wie überzeugend wirkt übrigens die Berufung auf Mt 27, 52 f? Karrer und Rahner berufen sich auf eine Untersuchung von H. Zeller: *Corpora sanctorum*. Eine Studie zu Mt 27, 52–53¹⁹; diese belegt, daß viele Traditionszeugen hier eine endgültige Auferstehung annehmen. Doch drängt sich die Frage nach der Beweiskräftigkeit solcher Belege auf: Einmal kannte diese alte Exegese nicht die heute wohl berechnete Unterscheidung zwischen historischer und theologischer Aussage. Ist sie tatsächlich im historischen Sinn zu verstehen oder soll sie nicht die mit dem Kreuzestod Jesu erwirkte Erlösung unterstreichen? Aber sogar wenn hier eine endgültige Auferstehung im Sinn eines echten (in Analogie zur Auferstehung Christi wohl »transempirischen«), den Leib betreffenden Ereignisses anzunehmen wäre, käme dieser Stelle nur eine Bedeutung gegen den protestantischen Christozentrismus in dem Sinn zu, daß nur Jesus und bisher niemand außer ihm der Auferstehung teilhaft geworden sei, eine Bedeutung also zur Abwehr von Einwänden, aber nicht zur positiven Begründung der *Assumptio Mariae*.

Im übrigen darf bezweifelt werden, ob der Abstieg Jesu in das Totenreich und die Heimführung der Gerechten des Alten Bundes als endgültige Auferstehung zu verstehen ist oder nur als Ein-beim-Herrn-Sein-Dürfen. Im Falle der endgültigen Auferstehung wären, entgegen Mt 11, 11, diese Gerechten des Alten Bundes den Heiligen des Neuen Bundes, von denen wenigstens die Tradition annahm, daß ihnen die Auferweckung noch bevorstehe, heilsgeschichtlich und in Hinblick auf die persönliche Vollendung vorgezogen. »Mit-Christus-zu-sein« (Phil 1, 23) bezieht sich auf den Zwischenzustand²⁰, so daß Paulus schlechter gestellt wäre.

Warum aber war man so stark bestrebt, die Auferstehung noch vieler anderer nachzuweisen? Der Grund liegt in der Schwierigkeit, vor der protestantischen Theologie einen Glaubenssatz nachzuweisen, für den ein eindeutiger biblischer Beleg fehlt²¹. Diese Ausführungen machen aber deutlich, daß der biblizistische Ansatz, der nicht von einem impliziten Enthaltensein der *Assumptio* in der Offenbarung ausgeht – wie es die katholische Theologie bei diesem Dogma tut –, nicht ausreicht, den Gehalt der Definition einzuholen. Bei der Rezeption dieses Dogmas spielt die Frage um die theologische Erkenntnislehre eine wichtige Rolle²².

¹⁹ Zschr. f. kath. Theologie 71 (1949) 385–465. – Was die Dogmatisierung betrifft, so spricht der eigentliche Definitionstext nicht vom Privileg Mariens in Bezug auf die *Assumptio*, wohl aber der Kontext der Enzyklika. (Vgl. dazu Pozo, FN 23, a. a. O., 186: *La razón de privilegio implica que ésta no es la suerte común de los justos al morir, pero no excluye otros casos privilegiados excepcionales posibles*). Im Fall der Annahme einiger Privilegierter wäre die *Assumptio Mariae* nicht ein »Normfall«, sondern ein spezielles und exponiertes Privileg. Die *Assumptio Mariae* ist anders zu begründen und zu bewerten als die bei Mt 27, 52 f genannte Auferstehung der Gerechten. Diese wurde übrigens nie theologisch und schon gar nicht lehramtlich thematisiert.

²⁰ Vgl. J. Schmid: LThK X, 1017; vgl. J. Gnilka, Der Philipperbrief, Freiburg u. a. 1968, 73 ff; 81–93; 88: Paulus »erwartet die Christusgemeinschaft schon nach dem Tod und die Auferweckung des Leibes am Tag der Parusie.«

²¹ Vgl. O. Semmelroth, Antwort auf Frage und Einwurf, in: *Das neue Dogma in Widerstreit* (Hrsg. O. Semmelroth), Würzburg 1951, 29.

²² Ausführlich dazu: H. Lais, Die theologischen Grundlagen für die Dogmatisierung der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel, Dillingen 1953.

II. *Die Aufnahme Mariens angesichts einer einphasigen Eschatologie*

O. Karrer und K. Rahner vertreten in den genannten Abhandlungen noch nicht die Auferstehung im Tod. Sie stellen nur die Allgemeingültigkeit der Auferstehung aller am Tag der Parusie in Frage; es gebe eben Ausnahmen, möglicherweise sogar sehr viele. Die Tendenz ihrer Argumentation (Betonung der Einheit des Menschen, starke Reserven gegen den Zwischenzustand, Kommunikationsnot der *anima separata*: »Einsamkeit« des auferstandenen Herrn) weist jedoch in die Richtung der Leugnung des Zwischenzustandes und der Auffassung, die Auferstehung ereigne sich jeweils im Tod. Flanagan zieht diese Tendenzen voll durch. Dieser Zusammenhang soll nun näher beleuchtet werden.

In der protestantischen Theologie machte sich, vielen Wurzeln entsprossend, seit dem Ersten Weltkrieg die Sicht einer einphasigen Eschatologie breit; bei ihr fehlt der Zwischenzustand²³. Die hebräische Anthropologie, so wird argumentiert, sehe den Menschen als Einheit, so daß mit dem Leib der ganze Mensch sterbe, während die hellenistische Sicht den Menschen dualistisch in Leib und Seele aufspalte und zudem leib- und auferstehungsfeindlich sei. Die Unsterblichkeit der Seele stehe im unvereinbaren Gegensatz zur Auferstehung der Toten²⁴. Diese Ablehnung der Unsterblichkeit der Seele wird durch den Platonismus der Aufklärungszeit noch verstärkt. Diese spricht sehr selbstbewußt vom Göttlichen und Unsterblichen im Menschen. Gerade die Neubesinnung auf die lutherische Rechtfertigungslehre bei P. Althaus mußte an dieser selbstmächtigen Unsterblichkeitsauffassung Anstoß nehmen²⁵.

C. Stange und P. Althaus vertreten deshalb die sog. Ganztodtheorie: Der Mensch stirbt mit dem Tod ganz, nach Leib und Seele, und wird erst bei der Parusie wieder auferweckt²⁶. Mit der Ausnahme eines Zwischenzustandes werde dagegen auseinandergerissen, was als Einheit zusammengehört: Leib und Seele, der einzelne und die Gemeinschaft, individuelle Seligkeit und universale Herrschaft Gottes, das Schicksal und die Geschichte des einzelnen und die der Welt.

Nur in aller Kürze kann zur Ganztodtheorie Stellung bezogen werden: Unsterblichkeit muß noch nicht Heil bedeuten, wie es die optimistische, das Gericht bagatellisierende Aufklärungstheologie annahm, sondern ist sogar die Voraussetzung für die mögliche ewige Verdammnis. Zudem ist ohne Seele als Kontinuität

²³ Literatur: A. Ahlbrecht, Unsterblichkeit der Seele. Voraussetzungen und methodische Vorentscheidungen für ihre Leugnung in der ev. Theologie, in: *Theol. d. Gegenwart* 7 (1964) 27–32; ders., Die bestimmenden Grundmotive der Diskussion über die Unsterblichkeit der Seele in der ev. Theologie, in: *Catholica* 17 (1963) 3 ff.; A. Ziegenaus, Auferstehung im Tod: Das geeignetere Denkmodell?, in: *MThZ* 28 (1977) 109–132. – C. Pozo, El dogma de la ascensión en la nueva eschatología, in: *Mariología in Crisis? Los Dogmas Marianos y su Revisión Teológica*, Estudios Marianos, Vol. XLII, Barcelona 1978.

²⁴ Von S. 20: In diesem gegensätzlichen Verständnis hat O. Cullmann den Titel gewählt: *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten*, Stuttgart 1962.

²⁵ Vgl. Ziegenaus, a. a. O., 112.

²⁶ Vgl. Althaus, *Die Letzten Dinge*, Gütersloh 1961, 141 ff.

und Träger der Identität die Gleichheit des Auferweckten mit dem irdischen Individuum und ebenfalls das Gericht schwer erklärbar, denn der Ganztod postuliert eine Ganzauferweckung; ein ganz neuer Mensch ist aber ein anderer. Was ferner die von Althaus kritisierte Trennung des wesentlich Zusammengehörenden betrifft, läßt sich eben nicht leugnen, daß wenigstens mit der Auferstehung Jesu eine solche Trennung zwischen individuellem und Gemeinschaft bzw. Geschichte eingetreten ist. Letztlich kann die Ganztodauffassung zum dezidierten Materialismus rein denkerisch keinen Unterschied angeben: Im Namen der Offenbarung müßte jeder religiöse Glaube an ein Fortleben als Wunschdenken abgetan werden.

Diese denkerischen und theologischen Schwierigkeiten, aber auch die angesichts eines offenen Grabes bedrückende Bewußtseinslage der Ganztodtheorie²⁷ machen zweifellos die Konzeption von der Auferstehung im Tod sympathischer. Nach dieser Theorie stirbt zwar jeder zu einem verschiedenen Zeitpunkt auf der Linie der Geschichte, alle aber stehen gleichzeitig auf. Insofern fallen auch in dieser Sicht der Zwischenzustand und Zwischenzeit weg.

Diese Konzeption scheint K. Barth als erster entwickelt zu haben²⁸. Nach ihm geschieht in der Zeit nur, was in der Ewigkeit Gottes immer schon ist. Die Ewigkeit ist jedem Punkt der Geschichte gleich nahe; deshalb kann auch die jenseits der Zeit sich ereignende Auferstehung in jedem zeitlichen Tod geschehen.

E. Brunner²⁹ nimmt ein Sein beim Herrn unmittelbar nach dem Tod an; damit erkennt er aber noch keinen Zwischenzustand in der Weise der unsterblichen Seele an, denn damit würde der Tod verharmlost. Phil 1, 23 und 3, 20 ff gelten jedoch nicht als Widerspruch, denn das zeitlich Auseinanderliegende ist unter der Perspektive der Ewigkeit nicht getrennt. Das Kommen zum Herrn nach dem Tod und die Parusie koinzidieren. Diese Konzeption besagt die Auferstehung im Tod.

Diese Theorie fand Ende der sechziger Jahre schnelle Aufnahme in verschiedene katholische eschatologische Abhandlungen³⁰. Andere lehnten ursprünglich diese Konzeption ab, wandten sich ihr aber später zu³¹, während wieder andere sich im

²⁷ Althaus gab übrigens seinen Widerstand gegen die Unsterblichkeitsauffassung auf: Retraktionen zur Eschatologie, in: Theol. Lit. Zeitung 75 (1950) 253–260. Althaus gibt zu, daß »eine Affinität der Philosophie und der biblischen Gewißheit von der Unsterblichkeit« gegeben sei. Das NT bekämpfte »nirgends den Gedanken eines Fortlebens der Person und nimmt nirgends in dieser Sache gegen das griechische Denken Stellung. Im Gegenteil...setzt es die Fortdauer der Person über den Tod hinaus selbstverständlich voraus«. – »Die christliche Theologie hat...nicht gegen die 'Unsterblichkeit' als solche zu kämpfen. Das Ärgernis, das wir mit diesem Kampf in der letzten Zeit gegeben haben, ist nicht das des Evangeliums!«

²⁸ Vgl. Pozo, a. a. O., 178 ff; H. Wohlgschaft, Hoffnung angesichts des Todes. Das Todesproblem bei Karl Barth und in der zeitgenössischen Theologie des deutschen Sprachraums, München u. a. 1977, 53 ff.

²⁹ Vgl. Dogmatik II, Zürich ²1960, 73 ff; 429; 438 ff.

³⁰ Vgl. Chr. Schütz im : Neuen Glaubensbuch, hrsg. v. J. Feiner und L. Vischer, Freiburg ²1973, 542: »Die individuelle Auferstehung von den Toten erfolgt mit und in dem Tod«; G. Greshake – G. Lohfink, Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit, Freiburg ⁴1982; W. Breuning, MySal V, Zürich u. a. 881 ff (Zustimmung mit Vorbehalt).

³¹ So K. Rahner (Beleg später) und wohl auch M. Schmaus (vgl. Der Glaube der Kirche II, München 1970, 734–746; ferner 773 ff).

Verlauf ihrer theologischen Entwicklung von ihr abwandten³². Wer einmal das jeweilige Pro und Contra und den Frontenwechsel und dann die Konsequenzen der Konzeption der Auferstehung im Tod für das Dogma der Assumptio bedenkt, wird verstehen, daß dieses Dogma stark an Eindeutigkeit und damit auch an Bedeutung im Glaubensleben verlieren mußte.

Eine Darstellung der Auferstehung im Tode – und damit auch eine Auseinandersetzung mit ihr erweist sich insofern als ziemlich schwierig, als die einzelnen Vertreter selber nicht immer (oder noch nicht) ihre Position geklärt haben und weil sie unter sich in vielen Punkten divergieren. In Hinblick auf die gebotene Kürze können deshalb hier nur die Problemfelder skizziert werden.

Ein Problem liegt einmal in der »Zeit«-Frage: Nach der Auffassung mancher steht der irdischen Zeit nur die Ewigkeit gegenüber. Aber ist diese, im strengen Sinn verstanden³³, nicht ausschließlich Gott vorbehalten und deshalb dem zeitlichen Geschöpf unzugänglich? Deshalb werden, z.T. in Rückgriff auf philosophische Spekulationen, vermittelnde Begriffe eingeführt, wie das *aevum* oder die »verklärte Zeit«, in der die gesamte zeitliche Existenz zusammengefaßt ist und der Mensch zu einer wirklichen Identifikation mit sich gelangt³⁴. Aber, so läßt sich trotz der zugegebenerweise letztlich undurchdringbaren Thematik – mit K. Rahner, in dem oben besprochenen Beitrag³⁵ – fragen: Machen nicht die Inkarnation und der Eintritt der Verklärung »eine zeitlich qualifizierbare Aussage über einen Jenseitigen sinnvoll«? Gibt es nicht in Jesus Christus das Bewußtsein von *ante vel post* (*incarnationem, resurrectionem* und deshalb auch *secundum adventum*)?

Eine Klärung des Zeitbegriffs muß berücksichtigen, daß »Zeit« nicht nur physisch-intensiv verstanden werden kann. Die Tatsache, daß auch dem verklärten Jesus Christus »Zeit« (zwar nicht im irdischen Sinn, aber auch nicht als Ewigkeit) nicht fremd ist, mahnt zur Vorsicht, »Zeit« etwa im Sinn Kants nur als rein subjektive, aber allgemeingültige Anschauungsform aufzufassen, mit dem Ergebnis, daß sie letztlich völlig verflüchtigt und entleert wird.

Bei K. Barth werden tatsächlich die Zeit und die Heilsgeschichte nur Bedingung zum Ablauf des innertrinitarisch ewig Festgelegten, analog zu einem Film, in dem getreu die Anweisungen des Drehbuchs ausgeführt werden. R. Bultmann entwertet ebenfalls Zeit und Geschichte; er entmythologisiert die heilsgeschichtlichen Tatsachen und interpretiert sie existential. Von Bedeutung bleibt letztlich nur die Betroffenheit im Augenblick. Mit der Rede von der »verklärten Zeit« scheint ebenfalls eine existentielle Verkürzung vorgenommen zu werden, denn »Verklärung« bezieht sich nicht auf das Wesen der Zeit, sondern auf ihre Qualität, auf ihre

³² Vgl. J. Ratzinger, der zeitweise (nämlich in: Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München 1969, die A. i. T. lehrte, aber sie dann mit wachsender Entschiedenheit ablehnt, so: »Jenseits des Todes«, in: Int. kath. Zeitschr. 1 (1972) 231–244; »Eschatologie«, Regensburg 1978).

³³ Boethius, *Philosophiae consolatio* I, 5: *Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*.

³⁴ Vgl. G. Lohfink, in: G. Greshake – G. Lohfink, 54–70.

³⁵ Vgl. FN 15.

Tiefe bzw. Erfüllung. Hier sind die theologischen Heilstatsachen stärker bei der Behandlung der Zeit-Problematik zu berücksichtigen.

Die Spannung zwischen Zeit und Ewigkeit führt schließlich zu einer Dynamisierung der himmlischen Vollendung. Natürlich sind die Vorstellungen von »Ruhe«, »Ewiger Frieden« usw. gefährlich, wenn sie nicht analog, sondern kategorial verstanden werden; das gleiche gilt aber auch von Vorstellungen wie »Leben«, oder »Fortschreiten«. Deshalb erscheint es bedenklich, wenn L. Boros³⁶ sagt: »Unsere Ewigkeit wird... ein immerwährendes Hineinschreiten in Gott sein. Alles Statische geht im Himmel in eine grenzenlose, sich in die Unendlichkeit fortzuehende Dynamik über... Vollendung ist ewige Wandlung, Zustand, endloser ungebrochener Lebendigkeit«. Um der Gefahr zu begegnen, die Zukunft wiederum nur als rein zeitlichen Prozeß zu verstehen, schlägt G. Lohfink³⁷ vor, dieses ständige Vorwärtslaufen durch eine Art – dialektisch gleichzeitiges – sammelndes Stillstehen zu vertiefen³⁸. Er schreibt dann: »Die mit Recht geforderte Dynamik himmlischer Vollendung, der Weg von 'Herrlichkeit zu Herrlichkeit', darf also nicht so beschrieben werden als resultiere er aus einem Zustand, der zunächst einmal zu erreichen ist, sondern es muß deutlich gemacht werden, daß er nichts anderes ist als das 'ständige' Eintreten in die Vollendung selbst, die dann freilich in diesem Eintreten auch immer schon erreicht ist«.

Die Theologie muß bei ihren Aussagen über die Eschata vorsichtig sein; sie lassen sich nicht auf unsere Vorstellungen und Begriffe bringen. Doch scheint auch Lohfinks Vorschlag nicht den theologischen Postulaten zu genügen. Zwar will er der totalen Dynamisierung des ewigen Lebens bei Boros dadurch wehren, daß er in die Bewegung des Fortschreitens sistierende Momente einlegt, doch bleibt er trotz der Dialektik dieses Fortschreitens dem Modell des dauernden Suchens und Findens verhaftet: Es gibt eigentlich keine Vollendung in dem Sinn Augustins, daß der auf Gott hin geschaffene und deshalb in diesem Leben immer unerfüllt-unruhige Mensch seine Ruhe in Gott findet. Vollendung bedeutet nach diesem Konzept nur dauerndes Vollendetwerden, der Vollendung inhäriert der Stimulus der Nichtvollendung: Daraus wird klar, daß es sich nicht um eine echte Vollendung handelt. Man muß sich fragen, ob ein dauerndes Suchen und Finden, ein ständiges Fortschreiten, wobei mit der Steigerung des Genusses gleicherweise der Hunger danach wachsen müßte, letztlich nicht doch enttäuscht und anekelt. Nach dem Tode, so scheint es, geht das Suchen und Finden dieses Lebens weiter, nur mit dem Unterschied, daß man nicht mehr aus der auf Gott hin angelegten Richtung fallen kann. Das biblische »Beim Herrn sein«, das »Paradies«, der »Schoß Abrahams« impliziert dagegen ein Geborgen- und Erfüllt-Sein in der Gemeinschaft mit Gott, die allerdings etwas anderes als Stillstand und Langeweile ist. Der Pilger ist ans Ziel gekommen und muß nicht mehr weiterlaufen³⁹.

³⁶ Der neue Himmel und die neue Erde, in: V. Schurr – B. Häring, Christus vor uns, Bergen-Enkheim 1966, 21.

³⁷ A.a.O., 69 f.

³⁸ So verstehe ich Lohfink.

Einen weiteren Problemkreis stellen die Fragen nach dem Zwischenzustand und dem Begriff von »Seele« dar. Gegen diesen Begriff wird eingewandt, er sei dualistisch – leibfeindlich, platonisch und widerspreche der biblischen Einheitsauffassung vom Menschen. Wegen dieser ganzheitlichen Sicht könne auch die Vorstellung von einem leiblosen Zwischenzustand nicht akzeptiert werden. Ein Kenner der Theologiegeschichte weiß, daß hier ein nie befriedigend gelöstes Problem vorliegt, doch hielt die traditionelle Theologie am Zwischenzustand fest; andererseits wirft auch die Theorie von der Auferstehung im Tode viele, sogar größere Probleme auf.

Da von ihren Befürwortern ähnliche Argumente gegen Zwischenzustand und unsterbliche Seele vorgebracht werden, wie von den Vertretern der Ganztodtheorie, ist einmal die Frage nach der Kontinuität und Identität der Person zu stellen: Wenn der ganze Mensch im Tode endet, ist die Auferstehung im Tod zwar bewußtseinsmäßig (weil es unmittelbar weitergeht) sympathischer, im Prinzip treffen aber alle gegen die Ganztodauffassung genannten Einwände zu. Erkennt man aber die Seele als Kontinuitätsträger an, ist es im Prinzip ebenfalls gleich, ob zwischen dem »Wechsel« vom irdischen zum verklärten, im Tod anerschaffenen Leib ein »Augenblick« oder eine lange Zwischenzeit steht. Im übrigen sei betont, daß die traditionelle Lehre von der unsterblichen Seele nicht dualistisch-leibfeindlich ist, sondern im Grunde nur diese Kontinuität wahren will.

In bezug auf den Zwischenzustand sei nur in Kürze, aber eindringlich betont, daß das späte Judentum und das Neue Testament ganz klar ein solches Zwischen⁴⁰ kennen, etwa mit den Bezeichnungen »Schloß Abrahams«, »Paradies« oder auch mit dem paulinischen »bei-Christus-Sein« (Phil 1, 23). Aber auch der Gegensatz zwischen griechischem und hebräischem Denken scheint künstlich übertrieben, er schwindet beträchtlich, wenn man die Auffassung von Psyche (z. B. bei Homer), bzw. »Nepesch« im 8. Jh. vergleicht (jeweils Bezeichnung für den ganzen Menschen; Glaube an ein Weiterleben im Schattenreich) und die Auffassungen in späteren Jahrhunderten vergleicht⁴¹. Das Judentum hat, nicht primär aufgrund des hellenistischen Einflusses, sondern aus eigenem theologischen Antrieb Vorstellungen entwickelt, um das Zwischen bis zur Auferstehung am Tag Jahwes zu überbrücken. Das Neue Testament bindet die allgemeine Auferstehung klar an die Wiederkunft Christi am Ende der Welt. Das wird schon aus der frühesten Schrift

³⁹ Zur Klärung dieses, wegen der Verhülltheit der Eschata sicher nicht einfachen Themas, sei noch gefragt, ob hinter dieser Glorifizierung des Wegcharakters nicht ein anderes Menschenbild steht. Vgl. Lessings bekanntes Wort: »Nicht die Wahrheit, in deren Besitz irgendein Mensch ist oder zu sein vermeint, sondern die aufrichtige Mühe, die er angewandt hat, hinter die Wahrheit zu kommen, macht den Wert des Menschen. ...Der Besitz macht ruhig, träge, stolz –

Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze, mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte und spräche zu mir: 'Wähle!' Ich fiel ihm mit Demut in seine Linke und sagte: 'Vater', gib! die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein!«

⁴⁰ Mehr dazu in der Untersuchung von Trémel; ferner J. Jeremias, in: ThWNT I, 148 f u. V, 766 ff.

⁴¹ Ausführlich dazu: C. Pozo, *Teología del Más Allá*, Madrid 1981, 198 ff.

der Kirche deutlich: Im Falle der Auferstehung im Tode wäre die Frage der Thessalonicher (1 Thess 4, 13 ff) und die Antwort des Apostels unverständlich⁴². Die Bibel kennt also einen Tag Jahwes bzw. des Herrn, an dem die allgemeine Auferstehung geschieht, eine Zwischenzeit und einen Zwischenzustand.

Die Auferstehung im Tod entspricht also den biblischen Daten nicht, wie die Gegner von Endauferstehung und Zwischenzustand mit ihrem Hinweis auf das ganzheitliche Menschenbild der Bibel vorgeben. Vor allem wird aber diese Theorie bei der Frage nach der Identität vom Erden- und Auferstehungsleib unklar. Zu dieser Thematik seien zunächst einige grundsätzliche Anmerkungen gemacht: Das christliche Altertum hielt trotz aller heidnischen Einwände fast einmütig an der materiellen Identität fest. In den letzten Jahrhunderten fand dagegen das Modell des Durandus von St. Pourçain († 1334) verbreitete Zustimmung, wonach sich die Seele als *forma corporis* bei der Auferstehung aus beliebigen Materieteilen ihre individuelle Leibgestalt aufbaue. Dadurch sei die Identität des Leibes gewahrt, zumal die materielle Identität aufgrund des Stoffwechsels schon in diesem Leben nie voll bestehe. Wer dieser These anhängt, muß aber folgende Einschränkungen bedenken:

1. Die Identität zwischen dem Leib des Gekreuzigten und dem des Auferweckten, wobei das leere Grab hier vorausgesetzt wird⁴³.
2. Die Reliquien; nach J. Ratzinger⁴⁴ zwingt »die ganze kirchliche (doktrinale und liturgische) Tradition..., daß die Auferstehung an den Reliquien des alten Erdenleibes nicht vorbeigeht«, wobei der Schwerpunkt durchaus auf der Einheit der leibgestaltenden Seele ruhe.
3. Die Verklärung des Erdenleibes der bei der Parusie noch Lebenden. Nach Phil 3, 20 f »erwarten wir... den Herrn Jesu Christus. Er wird unseren armseligen Leib umgestalten, daß er teilhabe an der Gestalt seines verherrlichten Leibes.«

Die Auferstehung im Tod ist grundsätzlich nur vom Standpunkt einer formellen Identität im Sinn des Durandus denkbar. Falls man diese Einschränkungen nicht einfachhin oder teilweise (Reliquien, Lebende bei Parusie) außer acht läßt, wird die Auferstehung Christi uminterpretiert. M. Schmaus, der im christologischen Teil klar die Auferweckung als Wiederbelebung zu einer neuen, zu einer vergeistigten Existenzweise, als Durchdringung des »toten Leibes«, als »Verwandlung« versteht⁴⁵, führt im eschatologischen Abschnitt⁴⁶ in Hinblick auf die Auferstehung im Tod aus: »Jesus Christus spielt eine Sonderrolle, so daß von seiner Auferstehung aus zwar in bezug auf das Faktum der leiblichen Verklärung aller Menschen

⁴² Vgl. Pozo, *El dogma...*, a. a. O., 178.

⁴³ Vgl. dazu: F. Mußner, *Die Auferstehung Jesu*, München 1969; dort S. 131, Zitat von G. Lohfink: »Die Urgemeinde... konnte gar nicht verkünden, Jesu sei auferstanden, wenn sie nicht gewußt hätte, daß sein Grab tatsächlich leer war.« H. Schlier, *Über die Auferstehung Jesu Christi*, Einsiedeln ³1970 (S. 20 Hinweis auf Apg 13, 37: »Der aber, der auferweckt wurde, schaute keine Verwesung«); W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz ³1976, 149; L. Scheffczyk, *Auferstehung. Prinzip christlichen Glaubens*, Einsiedeln 1976, 116 ff.

⁴⁴ LThK ²I, 1053.

⁴⁵ *Glaube der Kirche*, I, 471.

⁴⁶ *Ebd.* II, 745.

überhaupt, nicht aber in bezug auf deren Zeit argumentiert werden kann«. Die Sonderrolle Jesu bestünde demnach darin, daß er einen Zwischenzustand erlebte, nämlich in der Zeit zwischen seinem Tod am Kreuz und der Verklärung seines toten Leibes, und er als einziger nicht im Tod auferstanden wäre. Vor allem aber wird durch diesen Sonderrollencharakter die fundamental maßgebliche Funktion der Auferstehung Christi und ihre eschatologische Aussagekraft arg beschnitten. Schmaus scheint diese Schwierigkeit zu bemerken, weshalb er auf die häufige Meinung verweist, daß die Auferstehung nicht aus dem Grab erfolgte. Aber dann wäre das Faktum der leiblichen Verklärung nicht mehr zu begründen. Wenn die Auferstehung Christi, so muß man sagen, als maßgeblich für die gesamte Theologie zu gelten hat und »am dritten Tag«, also *nach*⁴⁷ dem Tod, erfolgte und den Leichnam Jesu erfaßte, ist die These von der Auferstehung im Tod unhaltbar und sowohl ein Zwischenzustand als auch (in Abwehr jeder Gnosis) eine echte Verklärung irdischer leiblicher Wirklichkeit anzunehmen.

G. Greshake schreibt zu diesem Thema: »Wenn das Grab 'leer' war (was eine historische Frage ist, die ich geneigt bin, positiv zu beantworten), so ist es Zeichen der Auferstehung, nicht wesenhaftes Konkomitans«⁴⁸. Greshake nimmt also ein leeres Grab an. Aber das Leerwerden des Grabes gehört nicht notwendigerweise zum Auferstehungsereignis, sondern ist nur ein Zeichen dafür. Was ist aber dann bei dem Leerwerden des Grabes mit dem Leichnam Jesu selber – von der Zeichenbedeutung für uns abgesehen – geschehen? Für die Auferstehung Jesu scheint er nicht von wesenhafter Bedeutung gewesen zu sein. Die Bedeutung des Leibes, in dem Gottes Sohn Mensch wurde und gelitten hat, wird theologisch zu niedrig bewertet.

Wenn die Auferstehung im Tod geschehen soll, besteht die Notwendigkeit, ein Geschehen am toten Leib Jesu als nicht wesentlich für die Auferstehung auszugeben. Dabei scheint »Auferstehung im Tod« bei manchen Autoren nur zu besagen, daß nicht eine die abstrakte, Welt und Geschichte abstreifende Seele weiterlebt, sondern die menschliche Person, der die Biographie eingepägt bleibt⁴⁹. Die »erhoffte Zukunft betrifft... nicht eine Seele, die nun auswandert aus der Welt, sondern sie betrifft eine Person, in deren konkreter Prägung Welt für immer eingeschrieben, geborgen, aufgehoben ist..., weil also Leib, Welt, Geschichte im Tod nicht abgestreift werden..., kann und muß die Hoffnung auf die Überschreitung der Todesgrenze als Auferstehung des ganzen Menschen und nicht als Unzerstörbarkeit der Seele bezeichnet werden«. Bereits, wie hier unscharf formuliert wird, die *Hoffnung* auf Überschreitung der Todesgrenze, nicht erst diese Überschreitung selber heißt Auferstehung i. T.! Diese Hoffnung ist im traditionellen Rahmen schon im Zwischenzustand erfüllt.

⁴⁷ Da die Auferstehung im Tod die Verklärung der leiblich-materiellen Wirklichkeit nicht mehr begründen kann, kann sie in die Nähe zur Gnosis geraten; vgl. A. Grillmeier, *Mit ihm und in ihm*, Freiburg u. a. 1975, 82: »Im übrigen war es ein gnostisches Anliegen, die Aufnahme in den Himmel (sogar) vom Kreuze aus erfolgen zu lassen, um die Lehre von der Auferstehung des Fleisches Christi und der Gläubigen ausschalten zu können! Ebenso wenig konnte man den Descensus brauchen«.

⁴⁸ A. a. O., 180.

⁴⁹ Vgl. G. Greshake, *Stärker als der Tod*, Mainz 1976, 69 f.

Greshakes Anliegen, wie es sich aus dem Zusammenhang seiner Ausführungen ergibt, ist verständlich: Er wendet sich im Grunde gegen die Vorstellung einer leiblosen Seele, wie er sie versteht. Er postuliert deshalb schon für die traditionelle Zwischenzeit eine »Leiblichkeit«. Nur der Folgerung ist zu widersprechen, daß mit dem Tod schon die Vollendung eintritt und deshalb ein späterer Auferstehungsleib überflüssig wird.

Auch L. Boros⁵⁰ geht von dieser Schwierigkeit aus: Der Mensch ist eine wesenhafte Einheit von Leib und Seele, der Zustand einer *anima separata* ist daher »zutiefst unnatürlich«. Deshalb kann die Seele im Tod nicht leibfrei werden, sondern tritt in einen metaempirischen Bezug zur Stofflichkeit dort, wo »im zentralen Mutterboden« »alle raumzeitlichen Dinge zusammengeknüpft« sind. Deshalb fragt Boros: »Warum könnte im Tod nicht zugleich die Auferstehung stattfinden? Boros hält aber hier noch an der 'Endzeitlichkeit' der Auferstehung insofern fest, als die endzeitliche Verklärung des Weltalls, des Wesensraumes für die auferstandenen Leiber, noch aussteht.

Diese Ausführungen über die einphasige Eschatologie sollen nun in bezug zur *Assumptio Mariae* gebracht werden. Zwischen Eschatologie und *Assumptio* herrscht nicht nur ein sachlicher Zusammenhang, sondern eine gegenseitige Abhängigkeit. In der katholischen Theologie hat O. Karrer als erster bei der Interpretation des neuen Dogmas schon 1950⁵¹ darauf hingewiesen, daß »der Tod ein Übergang von der raumzeitlichen Dimension in eine andere Dimension ist, von der wir keine Vorstellung haben.« Eindeutiger wurde von Karrer dieser Aspekt in dem 1956 veröffentlichten Beitrag herausgehoben. So konnte W. Breuning⁵² feststellen: »Erstmalig tauchte der Gedanke (an die Auferstehung i. T.) im Zusammenhang um die Diskussion des *Assumptio* Dogmas auf.« Umgekehrt geriet auch die Interpretation dieses Dogmas allmählich in den starken Sog der Theorie von der Auferstehung im Tod. Als Beispiel sei M. Schmaus⁵³ zitiert: »Ein etwaiger Hinweis auf die leibliche Verklärung Marias... ist kein Gegenargument (gegen die Auferstehung i. T.), als ob man sagen könnte, wenn die Verklärung Marias in besonderer Weise als Glaubensinhalt herausgestellt werde, so sei dies ein Zeichen dafür, daß Maria zuteil geworden sei, was den übrigen nicht zuteil geworden sei. Man könnte ebensogut sagen, daß hier an einem herausragenden Beispiel offenbar wird, wohin der Heilsweg führt, zur Ermutigung für alle anderen.« Das Dogma verliert also ihren Ausnahme- oder Privilegcharakter und soll im Grunde nur etwas Allgemein-

⁵⁰ Meditationen über den Tod, Gericht, Fegfeuer, Himmel und Auferstehung, in: *Lebendiges Zeugnis* (Mai 1963), 18 ff.

⁵¹ Vgl. FN 7.

⁵² A. a. O., 883

⁵³ *Glaube der Kirche II*, a. a. O., 745. – In dieser Abhandlung wurde bei M. Schmaus immer die zweibändige *Dogmatik* von 1969/70 benützt. In ihr wird die *Assumptio Mariae* im mariologischen Teil mit einer halben Seite (S. 685) abgehandelt. Dagegen wird in der 2. Auflage (St. Ottilien 1982) der Mariengestalt ein eigener Teil-Band gewidmet. Dort wird die *Assumptio* ausführlich behandelt, und zwar völlig im traditionellen Sinn. Jedoch erfolgt S. 287 ein Verweis auf die mit der Auferstehung i. T. zusammenhängenden Fragen. Kann man aus der Ausführlichkeit der Darlegung der *Assumptio* schließen, daß Schmaus sich mehr der traditionellen Auffassung zuwendet, ohne ihr freilich voll zuzustimmen?

gültiges ins Bewußtsein heben. In Hinblick auf Schwierigkeiten der evangelischen Theologie mit diesem Dogma verweist K. Rahner⁵⁴ auf die Vorstellung, daß sich die Vollendung im Tod ereigne. Deshalb sei nicht einzusehen, weshalb die Vollendung Marias in Anbetracht ihrer besonderen heilsgeschichtlichen Stellung »der Grundsubstanz des Christentums widersprechen müsse... Die Grundsubstanz, das sachlich damit Gemeinte also ist eine durchaus gemeinchristliche Selbstverständlichkeit.«

Dagegen sei zunächst eingewandt, »daß kein Dogma über eine 'gemeinchristliche Selbstverständlichkeit' ergeht«⁵⁵. Ferner sei daran erinnert, daß die *Assumptio* eindeutig ein Privileg Mariens und deshalb nicht allgemeine Aussage ist, und zwar sowohl nach dem Wortlaut von *Munificentissimus Deus* als auch und vor allem wegen des Begründungszusammenhangs mit den übrigen Mariendogmen. Des weiteren kann man fragen, ob der Zweck des Dogmas, wenn es nur die Auferstehung unterstreichen soll, nicht ebenfalls erfüllt wird, wenn man von einer *assumptio Pauli oder Petri* spricht? C. Pozo⁵⁶ gibt zu bedenken, daß im Fall der allgemeinen Auferstehung im Tod die Definition von 1950 nur die Heiligsprechung Mariens bedeutete. Ironisch spricht Pozo dann von »einem außerordentlich überraschenden Phänomen«, daß die Kirche viel weniger bedeutende Heilige schon früher kanonisiert habe, bei Maria aber so lange gewartet habe und daß schließlich diese Kanonisation soviel Wirbel hervorrief.

Im übrigen bleiben die Vertreter dieser Theorie die Antwort auf die Frage schuldig, welche Sache denn durch diese Definition unterstrichen werden soll; sie selber harmonieren bei weitem nicht in allen Punkten: Die Divergenzen betreffen die Frage nach der Vollendung (Ist Maria vollendet oder nur unrückgängig auf dem Weg dazu?), nach der Koinzidenz von individueller und allgemeiner Eschatologie⁵⁷, die exakte Bedeutung von »Auferstehung i. T.« (Erhält die Seele nach dem Durandus-Modell unmittelbar »nach« dem Tod den individuellen, endgültigen Leib oder bedeutet A. i. T. lediglich, daß nicht eine Seele – gleichsam als platonische Idee ohne Welt und Geschichte – weiterbesteht, sondern ein konkretes Individuum mit geschichtlicher Prägung? Letzteres nahm aber die traditionelle Theologie bereits für jeden der *visio beatifica* Teilhaftigen vor der allgemeinen Auferstehung an) und vor allem die »Zwangseinordnung« der Auferstehung Christi in dieses Korsett (Ist er im Tod auferstanden, wie die Gnostiker annahmen, und wohin kam dann der Leichnam Jesu bei dem – von den Vertretern nicht

⁵⁴ Grundkurs des Glaubens, Freiburg u. a. 1975, 375. – Nach der Fertigstellung des Manuskripts ist das »Handbuch für Marienkunde« (hrsg. v. W. Beinert u. H. Petri, Regensburg 1984) erschienen. Der Vf. des dogmatischen Traktats (W. Beinert) vertritt wohl die allgemeine Auferstehung im Tod, ohne aber das marianische Privileg im Sinn des endzeitlichen Vorereignisses formell zu leugnen. Wir stehen somit vor dem kuriosen Fall, daß die Kirche eine Wahrheit definiert hat, aber letztlich offen bliebe, was damit gemeint ist. Welchen Sinn haben dann noch Definition und Verkündigung?

⁵⁵ L. Scheffczyk, Marias Aufnahme in den Himmel, in: *Praedica Verbum* 84 (1974–1979) 310.

⁵⁶ El dogma... 187.

⁵⁷ Z. B. wirft mir Greshake (Naherwartung... 162) vor, ihn »fälschlicherweise in einen Topf mit jenen Autoren zu werfen, die individuelle und universale Eschatologie aufgrund des Wegfalls des Zeitfaktors koinzidieren lassen«. Die Vertreter der A. i. T. divergieren also in diesem Punkt.

geleugneten – Leerwerden des Grabes, oder ist er erst beim Leerwerden des Grabes auferstanden, so daß Jesus eine Sonderrolle zukommt?). Pius XII. hätte also eine Selbstverständlichkeit definiert, über die allerdings großer Dissens besteht! Dieser Dissens bei der Interpretation des Modells der Auferstehung i. T. wird bei seiner Übertragung auf die Assumptio Mariae völlig außer acht gelassen.

Die Theorie von der Auferstehung i. T. entspringt einer philosophischen Spekulation (Zeit, Materie); dagegen ist nichts einzuwenden, nur sollten bestimmte philosophische Gedankengänge nicht zum bestimmenden Faktor werden, zumal auch diese Theoreme sogar unter den Vertretern der A. i. T. umstritten sind. Die Theologie dagegen ist zentral geprägt vom Christusereignis, nämlich von seiner Inkarnation, ferner von seinem Tod und seiner Auferstehung (die zwar eine innere Einheit bilden, aber nicht zusammenfallen) und seiner zweiten Wiederkunft. Von dieser »Zeit« in Jesus Christus her erscheinen auch »Zeit«-Aussagen über den Tod hinaus als sinnvoll; die Theorie von der Zeitlosigkeit ist nicht haltbar. Ferner wird durch Inkarnation und Auferstehung auch der Leib samt seiner materiellen Grundlage nicht nur aufgewertet, sondern Mitursache zur Überwindung des Todes. Die Auferstehungstexte deutend, kommt deshalb die theologische Reflektion zu dem Schluß, daß der Leib Jesu als Instrument zur Überwindung des Todes nicht selber im Tod zerfallen durfte. Wenn somit die Auferstehung nicht am Leichnam Jesu vorbeigeht, ist auch für ihn eine Zwischenzeit anzunehmen. Der christologischen Zentrierung der Theologie entspricht auch der neutestamentliche Bindung der allgemeinen Auferstehung an das zweite Kommen Christi. Insofern ist ein Zwischenzustand, der übrigens biblisch gut bezeugt ist, anzunehmen, auch wenn damit theologische und anthropologische Fragen ungeklärt und offen bleiben. Aber die Auferstehung im Tod wirft noch größere Probleme auf. Das Neue Testament setzt also andere, christologisch zentrierte Schwerpunkte.

Von der allgemeinen Eschatologie her kann und muß die Assumptio Mariae als Privileg verstanden werden. Auch Paul VI. bekennt in der Sollemnis Professio fidei⁵⁸, daß Maria in antecessum den Zustand aller Gerechten empfangen hat.

Zwei Fragen sind noch zu klären: M. Schmaus⁵⁹ wirft die Frage auf, ob für die Assumptio auch das Durandus-Modell herangezogen werden könne. Er schließt seine Ausführungen mit der These: »Ob sie gilt oder nicht, auf keinen Fall würde etwa die Feststellung eines Mariengrabes das Dogma gefährden«. Dem steht Ratzingers zitierte These gegenüber, daß die Auferstehung an den »Reliquien« des Erdenleibs nicht vorbeigehe. Eine christozentrische Theologie muß natürlich zugeben, daß im Falle eines nicht leeren Grabes, d. h., wenn die Auferstehung an den »Reliquien« Jesu vorbeigegangen wäre, dasselbe auf alle Reliquien zuträfe⁶⁰. Wenn aber Jesu Leichnam verklärt wurde, liegt dasselbe für Maria wegen ihrer Nähe zu Jesus nahe. Auch Maria, die neue Eva, hat in ihrem Leib zu Inkarnation und Erlösung, d. h. zur Überwindung von Sünde und Tod, mitgewirkt. Wie oben schon erwähnt wurde, hat die Tradition ferner aus der leiblichen Unversehrtheit der

⁵⁸ AAS 60 (1969) 438 ff, Nr. 15.

⁵⁹ »Aufnahme Marias in den Himmel«, in: LThK² I, 1068–1072.

Jungfrau auf die Unverweslichkeit ihres Leibes geschlossen. Der Hochachtung dieses Leibes entspricht deshalb seine Verklärung. Mit dem Dogma der Assumptio ist m. E. die Existenz von sterblichen Überresten Marias nicht vereinbar⁶¹. Da das Mariengeheimnis Ausfluß und Widerstrahl des Christusgeheimnisses ist, muß zwischen dem Sohn und der Mutter eine Gleichförmigkeit bestehen.

Die dritte Einschränkung des Durandus-Modells bleibt noch zu besprechen: Die Identität von irdischem und verklärtem Leib bei denen, die die Parusie erleben. Bekanntlich ließ es Pius XII. bei der Definition bewußt offen, ob Maria gestorben oder – etwa nach dem Beispiel des Elias – in den Himmel aufgenommen wurde⁶². Es blieb also offen, ob die Assumptio deshalb ein eschatologisches Vorereignis ist, weil Maria vor der allgemeinen Auferstehung auferweckt wurde oder weil die Verwandlung der bei der Parusie noch Lebenden vorgezogen wurde. Die grundsätzlichen Positionen zwischen Mortalisten und Immortalisten sollen hier weder aufgegriffen noch zu einer Klärung gebracht werden⁶³. Ob man nun einen physischen Tod Marias annimmt – was aufgrund ihrer Nähe zu Christus und aufgrund der Tradition wohl näher liegt – oder ihr Stehen unter dem Kreuz als dem physischen Sterben gleichwertig anerkennt: Gerade dieser Aspekt würde die Identität des Leibes und die Vorwegnahme der Eschatologie bei der Assumptio Mariae unterstreichen. Im Falle der Entrückung (ohne Tod) kann die Assumptio keine »gemeinchristliche Selbstverständlichkeit« sein.

Die Geschichte um die Rezeption des Assumpta-Dogmas wurde zu einer Geschichte des Kampfes um das rechte Verständnis. Das latreutischen Motiven entsprungene Dogma zwingt zur inhaltlichen Klärung von Glaubensfragen. Wer die Geschichte der Theologie kennt – man denke nur an Ephesus und Chalcedon –, wird über diese christologische und soteriologische Funktion des Mariengeheimnisses nicht überrascht sein.

⁶⁰ J. Auer, (Auferstehung des Fleisches, in: MThZ 26 [1975] 17–37) schließt in seinem »Versuch« von der allgemeinen Auferstehung auf die Christi – was theologisch wohl einen Fehlansatz darstellt. Auer nimmt aber ein leeres Grab an. Die Identität zwischen dem Leichnam Jesu und dem Leib des verklärten Herrn ist nach Auer nicht unter dem Aspekt der Auferstehung, sondern nur zur Bezeugung der »Verwandlung dieser Welt in eine neue Welt« nötig. Von der Auferstehung allein her wird also ein Ergreifen der sterblichen Überreste überflüssig. Auer lehnt daher eine Berücksichtigung der Reliquien bei der Auferstehung ab und erklärt den Totenkult tiefenpsychologisch (a. a. O., 34 ff). Allerdings ist zu fragen, warum denn diese Verwandlung beim Leichnam Jesu demonstriert wird, wenn bei allen übrigen Fällen die Verklärung an den sterblichen Überresten vorbeigehen darf.

⁶¹ Vgl. Pozo, *El dogma...* 187.

⁶² Diese These vertrat M. Jugie, *La mort et l'assumption de la Sainte Vierge*, Città del Vaticano 1944.

⁶³ Dabei sei erwähnt, daß der immortalistische Standpunkt auch heute verschiedene Verteidiger findet; so etwa: Tibor Gallus, *Der Rosenkranz. Theologie der Muttergottes*, Klagenfurt 1978, 86: »Als die Stunde kam, da ihr Sohn sie mit Leib und Seele holte, wurde ihr Leib verwandelt wie der Leib Jesu bei der Verklärung, 'ihr Antlitz glänzte wie die Sonne, ihr Kleid war weißer als der Schnee', und sie war nicht mehr auf Erden«. Gallus (vgl. S. 65) geht vom Schweigen der Tradition über ein Grab Mariens aus und findet die Angaben über den Tod Mariens bei Pseudo-Dionysius und der phantasievollen Transituslegende nicht überzeugend.

Der christozentrische Humanismus von Johannes Paul II.

Von Marian Jaworski, Kraków

I. Die Möglichkeit und Notwendigkeit, den Humanismus mit der christlichen Botschaft zu vereinbaren

In seinem Krakauer Vortrag vom 17. 5. 1984 unter dem Titel »Wie das theologische Bewußtsein in der Kirche von Johannes Paul II. gestaltet und umgestaltet wird«, hat Prof. Kurt Krenn aus Regensburg u. a. die Frage formuliert, die sich ein jeder stellen muß, der die Gegenwart kennt und einem der Grundprinzipien, einer der Grundlagen der Lehre von Johannes Paul II. begegnet. Die Frage lautet: »Wie vermochte Johannes Paul II. in der Zeit des Atheismus, der Emanzipation, der Säkularisierung, des willkürlichen Individualismus und der Abwendung von der Religion den Menschen in den Mittelpunkt der Theologie zu stellen? Wird durch die Hinwendung zum Humanismus die totale Trennung des Menschen von Gott nicht eher gefestigt?« Diese Trennung hat ihre Anfänge in der Aufklärungsphilosophie des XVIII. Jahrhunderts und in der Französischen Revolution; ihre krasse Gestaltung erreichte sie bei Feuerbach, Nietzsche und Sartre. War nicht die Fixierung aller Maßstäbe am Menschen geradezu der Weg, jegliche Kultur, jegliches Denken und sogar die Naturwissenschaften und die Technik in einem radikalen Immanentismus zu bestärken? Ist nicht gerade die Besorgtheit um den Menschen daran schuld, daß unser Wirklichkeits- und Fortschrittsbewußtsein jetzt nur noch die »inneren Grenzen« des Systems anerkennt, daß es der Sprache und der geistigen Kultur geradezu verwehrt ist, über etwas Transzendentes und Göttliches zu sprechen, daß ein totaler Agnostizismus bezüglich Gottes zur allgemeinen Mode unserer Zeit wurde? Wenn wir die Geschichte des westlichen Humanismus seit seinen Anfängen in der Renaissance betrachten, unterliegt es keinem Zweifel, daß alles darauf hinweist, daß der gegenwärtige Atheismus der westlichen Welt damit in Verbindung steht. Wie vom hervorragenden zeitgenössischen belgischen Philosophen Albert Dondeyne bemerkt wurde, ist die Dialektik des gegenwärtigen Atheismus in den Existenzbeschreibungen des Menschen zu suchen. Hat J.P. Sartre (und er war nicht der einzige) nicht direkt die Alternative formuliert: Entweder der Mensch als Freiheit – oder Gott? »Ich habe sehr wohl Verständnis dafür,« – schrieb vor vielen Jahren J. Maritain – »daß für manche ein echter Humanismus der Definition nach nur antireligiös sein kann«. ¹

¹ Jacques Maritain, Christlicher Humanismus. Politische und geistige Fragen einer neuen Christenheit. Heidelberg 1950,4.

Bevor wir jedoch die Frage beantworten, wie Johannes Paul II. gerade in einer Zeit des Atheismus den Menschen ins Zentrum seiner Lehre rücken konnte, um damit ein Erfordernis unserer Zeit zu erfüllen, sei dies festgehalten: Wie man im Mittelalter im Rahmen der damaligen Kenntnisse der Welt, die in der Aristotelischen Philosophie wurzelten, die theologische Lehre mit dieser Philosophie konfrontieren mußte, damit die Theologie nicht in der Leere schwebte, so ist es in unserer Zeit zu einer Notwendigkeit geworden, die christliche Überlieferung mit jener Auffassung des Menschen zu konfrontieren, die er heute von sich selbst hat. Heute ist es vielleicht notwendig, sich noch mehr der Offenbarung zuzuwenden, um dem Menschen zu helfen, sich selbst in seiner Wirklichkeit zu begreifen.

Auf diese zwei Notwendigkeiten – sich einerseits dem Menschen und andererseits der Offenbarung zuzuwenden – hatte man schon früher vielfach aufmerksam gemacht. Es war vor allem das II. Vatikanum in seiner Pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute. Das Hauptziel dieser Konstitution liegt nach einem der hervorragenden zeitgenössischen Theologen, H.de Lubac, in zwei Worten: »Christliche Anthropologie«.

Mit Recht ist von K. Rahner u. a. festgestellt worden, daß Begriffe wie »Vergöttlichung« und »Gottes-Kindschaft« auf die Anthropologie bezogen werden müssen, wenn sie für uns etwas Wirkliches bedeuten sollen und wenn damit keine Begriffspoesie betrieben werden soll. Der Heilige Vater Johannes Paul II. mußte den Menschen ins Zentrum seiner Lehre rücken, damit der Inhalt des Evangeliums den richtigen Sinn erfährt und die Selbst-Verständlichkeit des Evangeliums zugleich am besten erläutert wird.

Wenn wir die Notwendigkeit für eine Verknüpfung der Glaubenslehre mit der Lehre über den Menschen annehmen, so können wir die Frage zu beantworten versuchen, warum Johannes Paul II. den Menschen ins Zentrum seiner Lehre stellen und sich sogar – wie es von Prof. Krenn angedeutet wird – auf die Person als auf das Grundprinzip der Theologie beziehen kann.

Um diese Frage beantworten zu können, ist zu bemerken, daß die Parallelität der Anschauungen zwischen der Neuzeit und der Gegenwart bezüglich des Humanismusproblems nicht eo ipso bedeutet, daß das Wesen des Humanismus an sich antireligiös ist und er somit notwendig zur Antinomie »Entweder Gott oder Mensch« führt. Verstehen wir einmal mit J. Maritain unter Humanismus, daß er »seinem Wesen nach dahin neigt, den Menschen wahrhaft menschlicher zu machen und seine angeborene Größe dadurch zu bekunden, daß er ihn an allem teilhaben läßt, was in Natur und Geschichte seiner Bereicherung zu dienen vermag (durch Verdichtung der Welt im Menschen, wie es Scheler ungefähr ausdrückt, und durch Ausweitung des Menschen zur Welt). Der Humanismus fordert vom Menschen, daß er sowohl die in ihm enthaltenen Möglichkeiten, seine schöpferischen Kräfte und sein geistiges Leben entwickelt und auch daran arbeitet, aus den Kräften der physischen Welt Werkzeuge seiner Freiheit zu machen«.² Meiner Ansicht nach ist diese Definition weder falsch noch unvollständig, denn die Folge einer solchen

² J. Maritain, 2.

Auffassung ist, daß der Humanismus nicht an sich Gott und die Religion als eine Beziehung des Menschen zu Gott ausschließt. Es ist vielmehr eine gewisse Art von Humanismus, die in ihrer Definition des Menschen dessen Relation zur absoluten Transzendenz negiert, oder anders gesagt – nach J. Maritain: Es ist dies dann der anthropozentrische Humanismus.

Ganz allgemein läßt sich also zwischen einem theozentrischen und anthropozentrischen Humanismus unterscheiden. »Die erste Art von Humanismus erkennt an, daß Gott der Mittelpunkt des Menschen ist und schließt die christliche Auffassung vom sündigen und erlösten Menschen ebenso ein wie die christliche Auffassung von Gnade und Freiheit, an deren Ursprünge wir erinnert haben.

Die zweite Art von Humanismus glaubt, daß der Mensch selber die Mitte des Menschen und also aller Dinge ist und schließt eine naturalistische Auffassung des Menschen und der Freiheit ein.«³

Auf diese Weise führt uns die Frage bezüglich des Humanismus und seiner Arten zur Frage, wer denn der Mensch ist, und zu der Aufforderung des Sokrates: erkenne dich selbst.

Wenn wir einen radikalen Trennungsstrich ziehen, so können wir feststellen, daß die verschiedenen Formen des atheistischen Humanismus den Menschen in einem radikalen Immanentismus einschränken – ohne Unterschied, ob es sich um einen Immanentismus des Subjekts oder um den der Welt der Dinge handelt. Es gibt dabei verschiedene Unterarten: den atheistischen existentiellen Humanismus, den Szientismus, den Marxismus.

Die christliche Botschaft hat ein anderes Menschenbild: Der Mensch überschreitet in seinem Wesen – womit an die großen Denker des Altertums angeknüpft wird⁴ – die Grenzen dessen, was immanent und innerweltlich ist. Durch sein Wesen ist er offen, das heißt, auf die absolute Transzendenz bezogen. Diese Relation zur Transzendenz – dies also, daß der Mensch sich selbst, immanentistisch verstanden, überschreitet – wird in jener christlichen Idee ausgedrückt, die den Menschen als Gottes Abbild bezeichnet.⁵ Wobei zu bedenken ist, worin diese Gottesähnlichkeit beruht: z. B. im freien Willen bei Bernhard von Clairvaux oder in der Vernunft bei Augustinus.

³ J. Maritain, 22f.

⁴ Dem Menschen nur den Menschen zum Ziel zu setzen – behauptet Aristoteles – ist der Verrat am Menschen und sein Unglück, denn hinsichtlich des höheren Teils seiner Natur, den der Geist bildet, ist der Mensch für etwas Höheres bestimmt als bloß für ein rein menschliches Leben.

⁵ Ohne Rücksicht darauf, unter welchem Aspekt der Mensch von einem christlichen Philosophen betrachtet wird, wird er in der Schlußfolgerung auf Gott bezogen oder ihm untergeordnet... Diese Gottebenbildlichkeit, die innerhalb weniger Verse (Gen 1, 26f.) dreimal festgestellt wird und durch den Schöpfungsakt in die Natur des Menschen eingeprägt wurde, entscheidet über die innere Struktur seines Seins. Vergleiche dazu die Aussage des Thomas von Aquin: »...imago Dei attenditur in anima secundum quod fertur, vel nata est ferri in Deum...« (Summa theol. 1q93, 8c). E. Gilson fügt hinzu, daß Bonaventura das Problem noch direkter angeht und die Übereinstimmung des Gottesbildes im Menschen mit dem ihm zustehenden Privileg zeigt. So ist der Mensch für ihn durch den Intellekt und den Willen in einer direkten Beziehung zu Gott (vgl. 2 Sent. 16, 1, 1, Concl. prob. 1).

II. Die Lehre von Johannes Paul II.: Das Personsein des Menschen als Gottes Abbild

Johannes Paul II. geht tief auf die Offenbarung der Schrift und die Lehre der Kirche ein, vor allem auf das II. Vatikanum, und entwickelt sie auf seine eigene Weise weiter. Der Mensch ist Gottes Abbild (vgl. *Redemptor hominis* [= R. H.] Nr. 9), dessen Offenbarung in der Geschichte der Erlösung immer vollständiger wird.

Auf diese Weise wird Gott allein zum Maß der Größe und Würde des Menschen, Gott, dessen Abbild er ist. Je getreuer das Abbild sein Urbild wiedergibt, desto mehr wird es es selbst. Ist also der Gott der christlichen Offenbarung ein personaler Gott, an sich und für sich, und zugleich die *communio* dieser göttlichen Personalität, so ist der Mensch, als Person für sich selbst, von Gott berufen.

Der Mensch – und nur er – ist »das einzige Geschöpf auf Erden, das Gott um seiner selbst willen gewollt hat« (R.H. 13), »die sichtbare Welt wurde von Gott für den Menschen geschaffen« – und fügen wir hinzu – der Mensch wurde auf die *communio* mit dem personalen Gott und auf den anderen Menschen bezogen. Das Personsein des Menschen ist der ganze Sinn des Menschen. Wir tun hier zweifellos einen Schritt weiter in der Thematisierung und Präzisierung der Interpretationen der Ähnlichkeit zwischen dem Menschen und Gott als jene Interpretationen, die diese Ähnlichkeit in der Vernunft oder im Willen des Menschen erblicken. Die Ähnlichkeit wurzelt nun darin, daß Gott Person ist und daß er den Menschen als Person berufen hat.

Was bedeutet diese Konzeption gegenüber dem immanentistischen und zugleich atheistischen Humanismus in Theorie und Praxis?

1. Der Mensch läßt sich nicht auf ein Resultat der Kollektivprozesse, der Produktionsprozesse reduzieren. Man muß den integralen Menschen in der ganzen Wahrheit seiner geistig-leiblichen Subjektivität sehen, die mit der personalen Transzendenz verbunden ist.

2. Dieser Mensch als Person, als jemand, der einzig und einmalig ist, wird um seiner selbst willen gewollt. Gott selbst will ihn so. »Man muß den Menschen seinetwegen und nicht aus irgendeinem anderen Motiv oder Grund bejahen, einzig und allein seinetwegen. Mehr noch: Man muß den Menschen lieben, weil er Mensch ist. Man muß die Liebe zum Menschen fordern wegen seiner besonderen Würde, die er besitzt.«⁶

3. Die Bestätigung des Menschen als Person wiederum und seiner Transzendenz ist die Begründung für die religiöse Bindung und ist die Verneinung des Atheismus.

Die ewige Aufforderung und Versuchung des Menschen »Ihr werdet sein wie Gott« erhält in dieser Konzeption des Menschen als Person ihre besondere Interpretation. Die Konjunktion »wie« deutet auf eine gewisse Ähnlichkeit, Angleichung hin. Sie verleiht dem Menschen auch ein gewisses Maß – nach Gottes

⁶ Ansprache von Johannes Paul II. an den Exekutivrat der UNESCO in Paris am 2. Juni 1980, Nr. 9, in: *Predigten und Ansprachen von Johannes Paul II. bei seiner Pilgerfahrt nach Frankreich*. Hrsg.: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 21), 101.

Art. Während der Mensch für den atheistischen Humanismus der Schöpfer seiner selbst in der unbestimmten Richtung immanenter Kräfte sein muß, ist dagegen in der biblischen Konzeption das »Gottesmaß« in seinem Dasein enthalten, insofern er eine Person ist und als Person auf Gott als Person bezogen wird. Dies ist der Mensch als Gottes Schöpfung. Indem das Christentum dieses Menschsein affirmiert und die besondere Mühe der Kirche darin besteht, das Menschenleben auf Erden menschenwürdig zu machen (R.H. 13), verkündet das Christentum, formulieren wir es nach Maritain, den theozentrischen Humanismus. Gott ist nämlich das Endziel und das Maß von allem, also auch vom Menschen. Wir können jedoch die Bezeichnung »theozentrisch« weglassen und allein vom Humanismus als jenem Humanismus sprechen, der den Menschen zum Ziel hat und ihn für das Maß hält. Es muß jedoch der Mensch in seiner Ganzheit begriffen sein, der Mensch, das Abbild Gottes. Es ist der Mensch, der in sich und durch sich das Urbild entdeckt und in der Definition seiner selbst die personale Beziehung zu Gott findet.

III. Der christozentrische Humanismus von Johannes Paul II.

Was bedeutet in diesem Kontext der christozentrische Humanismus von Johannes Paul II.? Seinen Inhalt machen viele Momente aus.

Zum ersten: Christus ist die *conditio sine qua non* des authentischen Humanismus. Christus tut nämlich dem Menschen selbst das Menschsein völlig kund und zeigt ihm seine ursprüngliche Größe. Und wenn der Mensch die Wahrheit des Menschen, wie wir früher gesagt haben: sein eigenes Maß in sich trägt, das erst ausgemessen werden muß und nicht auf die Welt der Dinge oder der historischen Geschehnisse reduziert werden soll, so ist Christus das einzige Maß des Menschen als der Erstgeborene aller Schöpfung. Johannes Paul II. beruft sich hier auf das II. Vatikanum. Worauf beruht die Offenbarung? Worin wurzelt das *Novum* und zugleich das *Continuum* in bezug auf die Wahrheit der Schöpfung des Menschen nach Gottes Bild? Christus ist der neue Adam. Diese Feststellung führt uns zur Frage: Welche Beziehung besteht zwischen dem neuen und dem ersten Adam? Es geht nicht um die einfache »Wiederholung« des Schöpfungsaktes des Menschen, denn »Adam, der erste Mensch, war das Vorausbild des zukünftigen (Röm 5,14), nämlich Christi des Herrn« (R. H. 8). Daher gilt: »In der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe tut Christus, der neue Adam, dem Menschen das Menschsein voll kund und zeigt ihm seine Berufung« (R.H. 8). Christus ist auf eine völlig neue und vollkommene Art und Weise der, »der das Bild des unsichtbaren Gottes ist« (Kol. 1, 15, R.H. 8).

Zum zweiten: Christus, der Erlöser, gibt dem Menschen sein volles Menschsein zurück. Sartre's Fehler in der Interpretation des Christentums, der ihn zum Atheismus führte, beruht darin, daß er die Relation zwischen dem Menschen und Gott als die Relation: Sklave – Herr oder Objekt – Subjekt verstand. Nach R.H. jedoch schickt der göttliche Vater seinen Sohn, um sein Werk der Schaffung des

Menschen zu bestätigen, er will den Menschen nur um des Menschen willen. Die Gnade der Erlösung gibt dem Menschen den Menschen zurück, indem der Mensch von jenem Joch befreit wird, das im Verfallensein an die Sünde und im Tod wurzelt, also im Verlust des Für-sich-seins; die Erlösung bedeutet also die Wiederherstellung der Gotteskindschaft und die Neubestätigung des Menschen. In diesem Kontext können wir die Worte des Papstes besser verstehen: »Welchen Wert muß der Mensch in den Augen des Schöpfers haben, wenn '...er verdient hat, einen solchen und so großen Erlöser zu haben', wenn 'Gott seinen Sohn hingegeben hat', damit er, der Mensch, 'nicht verloren geht, sondern das ewige Leben hat'.« (R.H. 10). Und dieses tiefe Staunen über den Wert und die Würde des Menschen nennt sich Evangelium, also Gute Botschaft, und wird auch Christentum genannt.

Dies entscheidet über die Botschaft der Kirche in der Welt und – vielleicht sogar im besonderen – in der heutigen Welt. Diese Verwunderung und zugleich Überzeugung, diese Sicherheit, die in ihrer tiefen Wurzel die Sicherheit des Glaubens ist – die aber auf verborgene Weise eine jede Gestalt des wirklichen Humanismus belebt – werden mit Christus aufs engste verbunden. Dies zeigt zugleich die Stellung des Erlösers und, wenn man so sagen darf, sein »besonderes Bürgerrecht in der Geschichte des Menschen und der Menschheit« (R. H. 10).

Das wahre Menschsein – also auch der wahre Humanismus – kann sich nur durch Christus, den Erlöser, realisieren. Daher bemerkt der schon anfangs zitierte Prof. Krenn richtig: Johannes Paul II. zeichnet mit theologischer Konsequenz die Prinzipien eines ganz neuen Humanismus: der Erlöser ist der vollkommenste und der wahre Mensch; der erlöste Mensch wird in Christus bestätigt und findet sich selbst als Mensch wieder; der erlösende Dienst der Kirche soll gewissermaßen die ganze Wahrheit des Menschseins ausmessen. Die Erlösung bewirkt nicht nur die gehorsame Liebe und Unterordnung des Menschen Gott gegenüber; die Erlösung ist zugleich die unerläßliche, von Christus gestellte Aufforderung zum wahren Menschsein. Somit wird die Erlösung gewissermaßen zu einem verborgenen Zentrum und zum Impuls all dessen, was zum wahren Menschsein führt. Wenn also das wahre Menschsein zu den notwendigen Kompetenzen des Erlösers gehört, so besitzt Christus gewissermaßen ein »besonderes Bürgerrecht in der Geschichte des Menschen und der Menschheit« (R.H. 10). Die Wissenschaft und die Kultur, die Politik und der Fortschritt, die Geschichte und die Entwicklung, die Welt und die Menschheit machen nicht allein mit ihren spezifischen Resultaten die Wirklichkeit der Geschichte aus. Gerade das, was in der Erlösung die Notwendigkeit des wahren Menschseins ist, wird zum Impuls und zu einem Ordnungsprinzip der ganzen Welt und der Menschheitsgeschichte. Somit ist das tiefste Grundgesetz aller Kultur und Geschichte nicht das »Entwerfen«, sondern das »Wiederfinden des wahren Menschen«.

Zum dritten: der christozentrische Humanismus von Johannes Paul II. ist auf seine Art und Weise die Bestätigung des Menschen als einer Person, also des Seins für sich als eines einzigen und einmaligen.

Dieser Humanismus überschreitet nicht nur das Menschenbild Platons, in dem nicht der einzelne Mensch zählt, auch wenn er Sokrates wäre, sondern auch die

allgemeine Idee der Gesellschaft, an der der einzelne teilhat. Dieser Humanismus geht auch über jegliche kollektivistische Konzeption des Menschen hinaus, die ihn als Einzelperson weder verteidigen noch affirmieren kann.

In der christozentrischen Konzeption des Humanismus dagegen geht es nicht um einen »abstrakten«, sondern um einen »konkreten«, »geschichtlichen« Menschen. Es geht um »jeden Menschen – jeder ist nämlich vom Geheimnis der Erlösung betroffen und mit jedem hat sich Christus für immer verbunden« (R.H. 13).

Daher sagt der Heilige Vater an einer anderen Stelle, mit Berufung auf den Brief an die Galater (3,28): »ihr seid nämlich alle 'einer' (also die Einzelperson, das Subjekt, das zählt) in Christus Jesus«. Auf diese Weise unterstreicht und entwickelt Johannes Paul II. die Lehre des II. Vatikanums, die in »Gaudium et spes« (Nr. 76) enthalten ist, wo gesagt wird, daß die Kirche »Zeichen und Schutz der Transzendenz der menschlichen Person ist«.

IV. Alle Wege der Kirche führen zum Menschen

Der christozentrische Humanismus von Johannes Paul II. ist nicht bloß eine Theorie. Er ist die Aufforderung, eine Mission fortzusetzen: Christus der Welt zu zeigen, jedem Menschen dazu zu verhelfen, sich in Ihm wiederzufinden.

Denn, »in Christus und durch Christus hat sich Gott der Menschheit vollkommen geoffenbart und sich ihr endgültig genähert. Gleichzeitig hat der Mensch in Christus und durch Christus ein volles Wissen um seine Würde, um seine Erhebung, um den transzendenten Wert des eigenen Menschseins und um den Sinn seiner Existenz erworben« (R.H. 11). So sollen die Christen schon jetzt vereint sein »in der Verkündigung des Geheimnisses Christi, im Aufzeigen der göttlichen und zugleich menschlichen Dimension der Erlösung, in dem mit unermüdlicher Ausdauer geführten Kampf für jene Würde, die jeder Mensch in Christus erreicht hat und beständig erreichen kann. Es ist die Würde der gnadenhaften Gotteskindschaft und zugleich die Würde der inneren Wahrheit des Menschseins, das – wenn dieses im allgemeinen Bewußtsein der heutigen Welt schon eine solche grundlegende Bedeutung erhalten hat – für uns noch bedeutsamer wird im Lichte jener Wahrheit, die er ist: Jesus Christus« (R.H. 11).

Gott und die Sittlichkeit innerweltlichen Handelns

Kritische philosophische Reflexionen über den Einfluß
anthropomorpher und agnostischer Gottesvorstellungen
auf Ethik und Moralthologie

Von Josef Seifert, *The International Academy of Philosophy, Irving, Texas*

Es geht in diesem Beitrag um eine grundsätzliche Frage der Ethik und zugleich der Metaphysik, nämlich um die Frage nach dem Verhältnis zwischen Gott und Moral, bzw. um den Einfluß wahrer und falscher Gottesbilder auf Ethik und Moralthologie.

Diese Frage, obgleich von zeitloser Bedeutung, besitzt angesichts der gegenwärtigen Diskussion über die sogenannte »teleologische Ethik« eine besondere Relevanz, die etwa in dem Aufsatz von Josef Fuchs: »Das Gottesbild und die Moral innerweltlichen Handelns«¹ deutlich hervortritt. Eine knappe Wiedergabe des Hauptinhalts dieses Aufsatzes und Andeutung der durch ihn aufgeworfenen Fragen und in ihm implizierten Konsequenzen soll als Einführung in unser Problem dienen.

I. Einführung

1. Liegt der klassischen Moralthologie und Ethik ein »anthropomorphes Gottesbild« zugrunde?

Fuchs behandelt die grundlegende Frage des Einflusses des jeweiligen Gottesbildes auf Ethik und Moralthologie. Er fragt nach dem Verhältnis zwischen Metaphysik (philosophischer und dogmatischer Theologie) und Ethik. Dabei erhebt er einen sehr ernsten Vorwurf gegen jüngere kirchenamtliche Dokumente Papst Johannes Pauls II. und der Glaubenskongregation sowie gegen die moralthologischen Ausführungen Tettamanzis und Caffarras, ja implizit gegen die gesamte ethische und moralthologische Tradition. Worin besteht dieser Vorwurf? Darin, daß alle diese ethischen Ansätze sich eines anthropomorphen oder, da es kein anderes gäbe, eines »über-anthropomorphen Gottesbildes« schuldig machten. Ein solches falsch anthropomorphes Gottesbild sieht Fuchs insbesondere in zwei Grundgedanken, die den besagten kirchlichen Dokumenten und theologischen Ausführungen gemeinsam sind, verkörpert, nämlich einmal in dem des Gebieter-Gottes,

¹ J. Fuchs SJ. »Das Gottesbild und die Moral innerweltlichen Handelns«. Stimmen der Zeit Bd. 202 Jg. 109 H 6 (Juni 1984). 363–382 (im folgenden abgek.: Fuchs).

sodann in jenem des Herrscher-Gottes². Im Laufe seiner Ausführungen fügt er dazu noch die Idee des Schöpfers, der unmittelbar in die Welt eingreife und die Seele (Person) des Menschen schaffe, als eine dritte anthropomorphe Vorstellung.

*a) Der »Gebietter-Gott« als anthropomorphe Vorstellung,
von der die Ethik und Moraltheologie sich befreien müsse*

Das erste Bild des Gebietter-Gottes, zumindest in seinen über-anthropomorphen Verunstaltungen, liege den Reden von göttlichen Geboten und Gesetzen, sowie den Auffassungen zugrunde, daß es keine »Gradualität des Gesetzes« und daß es innerweltliche Handlungen gäbe, die ein »intrinsic malum« darstellten. Die Vorstellung des Gebietter-Gottes, in ihrer über-anthropomorphen Interpretation, soll besagen, daß Gott in dem Sinn als Herr verstanden wird, daß er gleichsam von außerhalb der Welt her Gebote in die kategoriale Welt hineinreicht und den Menschen verpflichtet, seine Wirklichkeit gemäß eben diesen ihm zugereichten Geboten zu gestalten und zur Entfaltung zu bringen: Der Mensch nimmt die Gebote entgegen und führt sie in gewissenhaftem und liebendem Gehorsam aus³.

Fuchs legt nahe, daß trotz aller Versicherungen deontologischer Ethiker, daß sie die ethischen Normen und Gesetze aus der »Natur des Menschen« oder aus der »Wahrheit über den Menschen« ablösen, sich dies nicht wirklich aufrechterhalten ließe, da die Nichttheisten jene Forderungen nicht erblickten, die sich doch nach Meinung der Deontologen aus einem Betrachten der immanenten Natur der Welt ergeben sollen. Vielmehr zeige sich bei genauerem Zusehen, daß den von einer deontologischen Ethik behaupteten Geboten eine nicht-transzendente, also »kategoriale« Auffassung Gottes, die diesen in der Welt und mit und neben dem Menschen wirkend und ihm gebietend ansetze, zugrundeläge. Diese Gebote würden von der anthropomorph konzipierten Gottheit gleichsam von einem immanent gefaßten »Außen« zur Welt dem in dieser befindlichen Menschen zugereicht und interferierten mit dessen autonom-vernünftiger Weltgestaltung.

Eine transzendente Gottesvorstellung, wie Fuchs sie befürwortet, entlasse die säkulare Welt ganz in sich selbst und interferiere nicht mit der »menschlichen Weltbewältigung«, die jedem Menschen gleichermaßen aufgegeben sei. Nur in einem transzendenten Sinn werde hier Gott als »Gebietter« verstanden, nicht so, als kämen göttliche Gebote, die sich nicht einfach aus der immanenten Betrachtung der Welt und der Handlungskonsequenzen ergeben, konkret in der Welt als ein »zusätzlicher Faktor« vor.

Eine rein immanente Weltbetrachtung, die sich vom Anthropomorphismus des falsch verstandenen Gebietter-Gottes befreie, führe dann zu einer rein teleologischen Normenbegründung, die sich aus der vernünftigen und verantwortlichen Betrachtung der Welt und der Konsequenzen menschlichen Handelns ergäbe. Eine solche teleologische Ethik verlasse den Gedanken eines starren Naturrechts und

² Siehe ebd., 364 ff., 373 ff.

³ Ebd., 364.

göttlichen Gebots, meint Fuchs, und akzeptiere die Tatsache, daß innerweltliches, menschliches Handeln ausschließlich konkret auf Grund einer Betrachtung der Handlungskonsequenzen im Licht des Prinzips der Güterabwägung erfolgen solle⁴.

Die Behauptung eines starren statischen »Naturrechts«, das immer und überall gültige Normen (ut in omnibus) aus der menschlichen Natur ableiten wolle, widerspreche außerdem dem flexibleren evolutionistischen Menschenbild, das heute zu akzeptieren sei und von dem her einige wenige starre Wesensgesetze, Wesensnormen oder überhistorisch und übersituationär gültige Normen als undifferenziert abgelehnt werden müßten⁵.

*b) Vorwurf gegen eine sich im Sittlichen manifestierende
Herrschafts- oder Rechtsstellung Gottes als Anthropomorphismus*

Das zweite Merkmal eines anthropomorphen Gottesbildes, das Bild des Herrscher-Gottes, mache sich insbesondere darin geltend,

daß Gott oft in dem Sinn als Herr verstanden wird, daß er – obgleich transzendent – in die kategoriale Welt der Menschen hineingreift und *in dieser Welt durch Forderung und Wirksamwerden sich partikuläre Rechte innerhalb unserer Menschenwelt reserviert oder auch sie uns Menschen delegiert*⁶.

Von dieser angeblich über-anthropomorphen Gottesvorstellung hinge auch die Meinung ab, Gott allein sei Herr über Leben und Tod; Euthanasie, Freitod, Abtreibung usf. seien deshalb absolut unsittlich.

*c) Die Idee unmittelbarer Wirksamkeit Gottes in der Welt –
z. B. als Schöpfer jeder einzelnen Seele – sei anthropomorph*

An dieser Stelle führt Fuchs eine dritte von ihm als anthropomorph erachtete Auffassung über Gott ein, unter deren Voraussetzung Fuchs selbst geneigt zu sein scheint, den Gedanken der sich in innerweltlicher Sittlichkeit konkret manifestierenden Herrschaftsrechte Gottes über Leben und Tod akzeptabel zu finden, nämlich die kreationistische These, nach der der neue Mensch nicht aus einem evolutiven Prozeß hervorgehe, innerhalb dessen auch die geistige Person (»Seele«) des Menschen aus den Sekundarursachen (etwa in Form der von Rahner angenommenen »Selbsttranszendenz« derselben) zu erklären sei. Vielmehr stelle nach diesem anthropomorphen theistischen Gottesbild, das etwa auch Papst Johannes

⁴ Zu dieser von B. Schüller, F. Böckle, A. Auer, J. Fuchs und vielen anderen Autoren vertretenen Auffassung vgl. z. B. B. Schüller, *Die Begründung sittlicher Urteile, Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie*. 2. erw. Aufl. (Düsseldorf, 1980). Unter den kritischen Studien über diese Auffassung sei hier nur Andreas Laun, *Das Gewissen, Oberste Norm sittlichen Handelns* (Innsbruck – Wien, 1984) zitiert und neben C. Caffarra und D. Tettamanzi, T. Styczeń, G. Grisez, J. Finnis und R. Spaemann als einige prominente Kritiker dieser Auffassung genannt. Für eine Diskussion und Angabe anderer Literatur siehe J. Seifert, »Absolute moral Obligations towards finite Goods.« *Anthropos* I, 1 (Rom, April 1985).

⁵ Fuchs, 371–373.

⁶ Ebd., 373.

Paul II. und der Theologe Caffarra in ihrer Begründung der wesenhaften Unsittlichkeit der Antikonzeption zugrundelegen, der Zeugungsakt eine Kooperation des Ehepaars mit Gott dar, innerhalb derer Gott allein die »Beseelung« und Schöpfung der personalen Geistseele aus dem Nichts bewirken könne. Daraus ergäbe sich dann das absolute Verdikt gegen Antikonzeption. Dieses setze eben eine Gottesvorstellung voraus, gemäß der Gott, der die menschliche Seele unmittelbar erschaffe, auch ein alleiniges Recht über Leben und Tod besitze. Fuchs meint nun, dieser Auffassung entsprechend »wäre das Wirken Gottes innerweltliche (also 'kategoriale') Ursache *neben* der (gleichfalls kategorialen) Ursächlichkeit der Eltern«⁷. Jeder Gedanke eines solchen unmittelbaren Hineinwirkens Gottes in die Welt müsse nun als anthropomorph verworfen werden.

*2. Die Forderung der teleologischen Ethik nach einem:
»transzendenten« – oder agnostischen? – Gottesbild,
wissenschaftlicheren – oder deistischen? – Weltbild,
gottebenbildlicheren – oder materialistisch-anthropozentrischen? –
Menschenbild*

Mit welcher Gottesvorstellung ersetzt nun Fuchs die angeblich über-anthropomorphe, die er in der Kirche und Tradition findet? Was Gott wirklich und an sich ist, wissen wir nach dieser Auffassung, so scheint es, überhaupt nicht, wohl kaum mehr als wir nach der Fuchs Auffassung in wichtigen Punkten zugrundeliegenden Kantischen Philosophie den Inhalt des transzendenten Subjekts kennen. Der radikale Agnostizismus in Bezug auf Gott, den Fuchs zu implizieren scheint, wird angedeutet, indem Fuchs öfters den Begriff eines Absoluten oder eines Geheimnisses einführt, von dem er sagt, daß wir es Gott nennen, so als ob dieses absolute Geheimnis nicht objektiv und an sich Gott wäre, sondern nur vom Christen, Atheisten oder Vertreter anderer Religionen verschieden genannt werde.

Erhalten aber damit nicht alle Aussagen über Gott bloß den Charakter von Symbolen für ein absolut unaussagbar »Umgrenzendes«? So hat etwa Jaspers das Absolute bezeichnet und es als jenseits aller Gegensätze inklusive dessen zwischen Sein und Nichtsein gefaßt. Fuchs legt nahe, daß jedes Gottesbild, das Gott überhaupt bestimmte und bestimmbar Eigenschaften zuspricht, schon »anthropomorph« oder »über-anthropomorph« sei. Die Kritik am Bild des Gebieter-Gottes und Herrscher-Gottes wären dann nur Teile einer viel umfassenderen und radikaleren Kritik am klassischen Gottesbegriff, die Fuchs letztlich intendieren würde. Darauf deuten Äußerungen wie die folgenden hin:

Wir wissen um das uns gründende und uns tragende Geheimnis – wir nennen es Gott... auch die Rede der uns geschenkten Offenbarung ergeht an uns in menschlicher Sprache und Vorstellung, ja sogar in der Sprache und Vorstellung einer bestimmten Epoche und Kultur der Menschheit – also nicht in überzeitlicher Sprache.

⁷ Ebd., 378.

Alles Sprechen von Gott ist – weil es unser Sprechen ist – notwendig anthropomorph und entsprechend symbolhaft... Der geschichtliche Hintergrund unseres heutigen Sprechens vom göttlichen Geheimnis ist ein extrem anthropomorphes und mythologisierendes Sprechen von Gott. Es kommt stark vom Alten Testament her... (und) setzt sich teilweise im Neuen Testament und durch manche christlichen Jahrhunderte fort⁸.

Nicht nur der in dieser Stelle anklingende historische und kulturelle Relativismus, der alles menschliche Reden über Gott auf den Menschen, ja auf besondere geschichtliche und historische Bewußtseinslagen zu relativieren scheint, führt zu einem Agnostizismus in bezug auf Gott. Auch der Vorwurf, alles menschliche Denken und Reden über Gott sei notwendig anthropomorph, heißt ja letztlich nicht mehr und nicht weniger als, daß wir absolut nichts darüber wissen, was Gott in sich selber ist. Könnte aber dann Gott nicht ebensogut nichts sein, was wir kaum ausschließen dürften, da wir ja keine reine Vollkommenheit erkennen würden, die Gott in sich selber zukäme, nicht einmal das Sein selbst?

Welches Weltbild entspricht einem solchen Gottesbild? Fuchs schlägt, wie Karl Rahner vor ihm, eine vom alten Deismus verschiedene moderne Form des Deismus vor, der gemäß Gott zwar Ursache der Welt sei, »aber er ist innerweltliche Ursache nur *durch geschaffene Zweitursachen*, wie die heutige Theologie gemeinhin annimmt⁹.

Diese These stellt nicht nur die unmittelbare Schöpfung neuer geistiger Personen (Seelen) und jede andere Form unmittelbaren Eingreifens Gottes in die Welt, sondern auch – obzwar dies nur in letzter Konsequenz und gegen die erklärte Intention Rahners und Fuchs geschieht – den Sinn von Schöpfung überhaupt, und ihrer Fortdauer im »*concursus divinus*«, in Frage. Denn gerade Schöpfung im klassischen Sinn schließt ein radikales, freies, unmittelbares und *beständiges* Einwirken Gottes in die Welt ein, das jedes weitere personale – und irreführenderweise von Fuchs und Rahner als »innerweltlich« bezeichnete – unmittelbare Einwirken Gottes auf die Welt metaphysisch begründet und verständlich macht. Deshalb muß wohl »Schöpfung« von Fuchs oder Rahner, vermutlich in einem kantisch-transzendentalen Sinn, gänzlich neu interpretiert werden, wenn sie als Gegensatz, anstatt als intelligibler Grund, weiteren schöpferischen, providentiellen oder in anderer Weise direkten Eingreifens der Erstursache in die Welt gefaßt werden soll.

Direkt jedoch wird der Anthropomorphismus-Vorwurf von Fuchs nicht gegen das unmittelbare göttliche, schöpferische Hervorbringen und Erhalten der Welt gerichtet, sondern dahingehend verstanden, daß jede Form eines gegenwärtigen unmittelbaren Eingreifens Gottes in die Welt ausgeschlossen sei. Der Mensch finde sich daher in einer radikal säkularisierten, immanenten und Gott-losen Welt, wie sie insbesondere Rahner und Metz, wohl nicht ohne Einfluß Kants und Bultmanns, als Wirkung des Christentums, das Welt-immanente Götter verbannt, gesehen haben. Alles Geschehen in dieser Welt müsse rein natürlich-historisch erklärt werden, die Entstehung des Menschen durch Evolution, usf.

⁸ Ebd., 379.

⁹ Ebd., 378. Siehe auch P. Overhage – K. Rahner. Das Problem der Hominisation (Freiburg, 1961).

Gott kann unter diesen Voraussetzungen nur als radikal transzendenter, geheimnisvoller und letztlich durchaus unbekannter »transzendentaler Weltgrund« gefaßt werden. Welches Menschenbild entspricht nun diesem Gottes- und Weltbild?

Es folgt daraus ein Menschenbild, das dem eines radikalen, materialistischen Evolutionismus bemerkenswert nahekommt, da der Mensch, entsprechend einem solchen Gottes- und Weltbild, Produkt der Materie und biologischer Evolution sein muß. Daß daran auch die übrigens in ihrem Sinn äußerst unklare Rahnersche These von der »Selbsttranszendenz der Sekundärursachen« nichts Wesentliches ändern kann, zeigt sich insbesondere aus dem prometheischen Menschenbild, das Fuchs aus dieser Theologie und philosophischen Kosmologie folgert. Die Ausführungen von Fuchs kulminieren in seiner These, daß das herkömmliche Menschenbild, das er bei Caffarra und anderen vermutet, ein »nicht gottebenbildliches Menschenbild« sei, vermutlich seiner Meinung nach eine Auswirkung des »extrem anthropomorphen« Gottesbildes. Dieses Menschenbild, das Gott als souveränen Herrn über Leben und Tod ansieht und ihm absolute Rechte über innerweltliche Bereiche wie das Leben, sowie die Urheberchaft von Geboten und die gebietende Anwesenheit in allen sittlichen Verpflichtungen zuschreibt, verkenne, daß gerade das wirklich zum Wesen des Menschen gehöre, was Atheisten, wie etwa Nietzsche (der im Grunde nur ein »über-anthropomorphes Gottesbild« abgelehnt hätte) im Ideal des Übermenschen, ihm zuschreiben wollten: nämlich das Recht auf Souveränität der Weltgestaltung, Normenschöpfung und Autonomie des Gewissens. Auf diesen Aspekt der rein teleologischen Ethik ist Laun in einer wichtigen kritischen Studie eingegangen¹⁰.

II. Kritische Reflexionen

1. Radikale Konsequenzen und Widersprüche der Behauptung des Anthropomorphismus in allem menschlichen Denken über Gott: Notwendige Unterscheidungen und Klarstellungen

a) Was heißt »Anthropomorphismus«?

Kriterien der Unterscheidung zwischen anthropomorphen und nicht-anthropomorphen Gottesbildern

Um den vollen Inhalt der These, alles menschliche Reden und Denken über Gott sei anthropomorph, und das Ausmaß ihrer Konsequenzen zu bestimmen und kritisch zu untersuchen, muß man zunächst einen klaren Begriff von Anthropomorphismus zugrundelegen. Unter »anthropomorphen Reden« oder Vorstellungen über Gott verstehen wir solche, in denen Gott Attribute beigelegt werden, die als solche im Menschen und der Welt vorkommen, aber objektiv *nicht* in Gott sind. Wenn etwas der Vorsokratiker Xenophanes die griechischen Gottesvorstellungen kritisiert, weil sie Gott weiße Hautfarbe und verschiedene Verbrechen zuschreiben, so kritisiert er eine falsche Rede- und Vorstellungsweise von Gott. Wenn er

¹⁰ Siehe A. Laun, *Das Gewissen*.

und Platon (im II. Buch der *Politeia*) hingegen Gott, Gutheit, Geist usf. zuschreiben, so meinen sie selbstverständlich, daß diese Attribute nicht anthropomorph sind, sondern in einem objektiven metaphysischen Sinne Gott tatsächlich zukommen.

Zwar verstehen wir auch ihrer Meinung nach diese objektiven göttlichen Eigenschaften nur in einer menschlichen, begrenzten Weise, aber deshalb sei es keineswegs der Fall, daß die Aussage, daß Gott diese Attribute besitze, »anthropomorph« sei. Ohne uns hier auf die Frage der Korrektheit dieser historischen Interpretation einzulassen, soll jedenfalls die Unterscheidung zwischen anthropomorpher und nicht-anthropomorpher Prädikation Gottes im folgenden diskutiert werden. Läßt sich ein menschlich-begrenztes Verstehen Gottes von anthropomorphem Denken über Gott abgrenzen?

Anthropomorphismus liegt nicht darin begründet, daß der Mensch ein erkanntes Attribut Gottes nur in menschlicher und nicht in göttlich-allumfassender Erkenntnis erkennt, was selbstverständlich ist, sondern vielmehr darin, daß das erkannte Attribut selbst eine wesenhaft begrenzte Vollkommenheit ist und deshalb nicht selbst dem absoluten Sein zugeschrieben werden darf. So sind alle Spezies und Genus der Tier- und Pflanzenwelt, die menschliche oder angelische Natur, Zeitlichkeit oder die schrittweise diskursive Denkweise des Menschen in sich begrenzt. Wir sehen ein, daß diese Dinge, wie auch Materialität, notwendig unvollkommen und metaphysisch begrenzt sind.

Daher wäre es anthropomorph, wenn wir solche Attribute Gott zuschrieben. Denn sie können dem absolut-unendlichen Gott, über den hinaus nichts Größeres möglich ist oder auch nur gedacht werden kann, unmöglich zukommen. Wesenhaft begrenzte (menschliche) Attribute den Göttern zugeschrieben zu haben bildet eben den radikalen Anthropomorphismus der griechischen Götterwelt.

Andere Eigenschaften hingegen, wie das Sein als solches, Wirklichkeit, Leben, aber auch Personalität, Erkenntnis, Glück, können als nicht wesenhaft begrenzt eingesehen werden. Es müßte durch jeweils unmittelbare Einsicht und aus dem Widerspruch der Leugnung reiner Perfektionen evident gemacht werden, daß es etwas unmöglich ist, vollkommener als Seiendes zu sein, ohne selbst zu sein, vollkommener als »gut«, ohne selbst gut zu sein, vollkommener als ein bewußt sich selbst besitzendes personales Sein, ohne sich selbst bewußt in personaler Weise zu besitzen.¹¹

Ja noch mehr, es kann erkannt werden, daß die »ratio formalis« (Duns Scotus), das reine Wesen dieser Attribute absolute Unendlichkeit erlaubt, und daß es absolut gesprochen besser ist, diese Attribute zu besitzen als sie nicht zu besitzen, ja daß sie erst wahrhaft Weisheit, Erkenntnis, Sein, usf., also sie »selber« sind, wenn sie unbegrenzt sind. Wenn wir deshalb diese Attribute Gott zusprechen, sagen wir nicht bloß etwas objektiv Wahres und nicht-Anthropomorphes aus,

¹¹ Von den klassischen und mittelalterlichen Philosophen hat wohl Duns Scotus das Wesen der reinen Vollkommenheiten am tiefsten erforscht. Vgl. eine ausführliche phänomenologisch-metaphysische Untersuchung reiner Vollkommenheiten in Josef Seifert. *Verso una Fondazione fenomenologica della metafisica classica*, Ricerche di Metafisica, ed. Giovanni Reale, III (Mailand, 1986). Kap. V.

sondern es ist viel wahrer, wenn wir das einsichtig erfaßte Grundwesen reiner Vollkommenheiten dem absoluten Sein zuschreiben als wenn wir reine Vollkommenheiten von endlichen Seienden aussagen, sodaß man sogar sagen kann:

Das, was Sein, Erkenntnis, Weisheit, Gerechtigkeit, Macht, Freiheit, Glück usf. ihrer »ratio formalis« nach sind, kommt ausschließlich Gott zu. Er allein IST wahrhaft, lebt wahrhaftig, ist weise, erkennt und weiß wirklich, ist im vollsten Sinne frei und selig und einfach das Sein, nicht als ob diese Attribute in der Welt überhaupt nicht existieren, doch in dem Sinne, daß sie in ihrer begrenzten Form nur unvollkommen und nicht wahrhaft das sind, was wir als ihr Wesen und ihre »ratio formalis« erfassen. Sie sind sogar nicht nur *in* Gott wirklich, sondern dieser *ist* diese reine Vollkommenheiten selbst, ist *das* Sein, *die* Gerechtigkeit, *die* Weisheit, *die* Seligkeit selbst.

Also nicht nur das, was die reinen Vollkommenheiten in sich sind, sondern auch das *was* wir von ihnen verstehen und was Sein, Erkenntnis, usf. in ihrer von unserem Erkennen unabhängigen Wesensnatur, die wir jedoch als solche verstehen, sind, kommt Gott objektiv und wirklich zu. Auf dieser Erkenntnis, daß eben gerade nicht alle menschlichen Reden über Gott anthropomorph sind, beruht die eben erörterte anselmische Unterscheidung¹² zwischen reinen und gemischten Vollkommenheiten und die Einsicht Anselms, daß die reinen Vollkommenheiten eben deshalb wirklich und buchstäblich in Gott sind, weil sie zu besitzen (wie insbesondere Duns Scotus tiefsinnig ausführte) absolut besser ist als sie nicht zu besitzen bzw. als eine mit ihnen inkompatible Natur zu haben und weil sie Unendlichkeit zulassen¹³. Damit unterscheiden sich die nicht-anthropomorphen Attribute Gottes von anthropomorphen, die Gott in menschlich allzumenschlicher Redeweise das zuschreiben, was er nicht wirklich besitzt.

Dennoch können auch wesenhaft begrenzte Eigenschaften Gott legitimerweise zugesprochen werden, dann aber nur in einem symbolisch-analogen Sinn, der eine besondere Bedeutung supereminenter und analoger Prädikation einschließt. Wenn solche Eigenschaften wie Bereuen, Ändern der Entschlüsse, Spaziergehen im Garten, Gott zugeschrieben werden, wie im Alten Testament oder in den Gleichnissen Jesu, dann sind sie metaphorisch zu verstehen, indem in einer korrekten Interpretation die reinen, durch die Gleichnisse hindurch intendierten Vollkommenheiten (etwa die Barmherzigkeit oder Gerechtigkeit Gottes) von den gemischten Perfektionen selbst, die in metaphorischen Reden auftreten, getrennt werden müssen, etwa vom Kommen in den Weinberg, vom Anhören menschlicher Reden und dem dadurch erst erfolgenden Lernen der Wahrheit usf.

Der Wert und die Möglichkeit aller Gotteserkenntnis, sogar der metaphorischen, hängt also von der Erkennbarkeit jener Vollkommenheiten ab, die Gott objektiv und in einem nicht-anthropomorphen Sinne zukommen.

Von diesen Einsichten und dem evidenten Unterschied zwischen reinen und gemischten Vollkommenheiten, sowie von einer präzisen Unterscheidung zwi-

¹² Siehe Anselm von Canterbury. Monologion. Kap. XV.

¹³ Duns Scotus weist auch nach, daß alle reinen Vollkommenheiten mit einander verträglich und irreduzibel einfach (simpliciter simplex) sein müssen. Siehe die in Anm. 11 zitierte Arbeit.

schen anthropomorphen Aussagen (wesenhaft endlicher Attribute) vom Absoluten und menschlich-begrenzten, doch wahren, Verstehen einer reinen Vollkommenheit, sowie von der zentralen Unterscheidung zwischen *Begrenzung* und *Abgrenzung*¹⁴, her gewinnen wir die nötigen Kriterien, um anthropomorphe von nicht-anthropomorphen Theologien und Gottesbildern klar abzugrenzen.

*b) Die These, alle Aussagen über Gott seien anthropomorph
als Agnostizismus*

Wenn dies so ist, muß jetzt die Frage erhoben werden, ob nicht die von Fuchs an die Stelle dieser klassischen Gotteslehre gestellte Rede von »absoluter Transzendenz«, über die von uns nichts Inhaltliches erkannt werden kann, einen radikalen Agnostizismus impliziert. Schließt nicht ein solcher Agnostizismus in bezug auf Gott zugleich einen Widerspruch zur von Fuchs geübten, jedoch nur durch die Erkenntnis reiner Vollkommenheiten möglichen, Kritik am (Johannes Paul II. und Caffarra zugeschriebenen) Anthropomorphismus sowie auch zu den von Fuchs noch zugelassenen Äußerungen über Gott ein? Fällt nicht mit diesem Sinn der Transzendenz Gottes, auf die sich kein Begriff (keine Kategorie) menschlichen Denkens objektiv anwenden läßt, viel mehr als bloß die absoluten Normen und der Begriff eines »intrinsic malum«?

Denn daß überhaupt kein Gott existiert oder daß er nicht, wenn er ist, total unerkennbar ist, kann ausschließlich dann ausgeschlossen werden, wenn wir von Gott transzendente Proprietäten und reine Vollkommenheiten aussagen können, die ihm wahrhaft, ja die ihm allein in ihrer unendlichen Form, in der Sein, Erkennen, Seligkeit, usf. erst sie selber sind, zukommen. Ja, selbst sinnvolle metaphorische (und in diesem vageren Sinn anthropomorphe) Redeweisen über Gott und jede Kritik am Anthropomorphismus im Namen eines »transzendenten Gottesbildes« sind nur sinnvoll, wenn es auch reine Perfektionen gibt, die Gott im wörtlichen Sinne zugesprochen werden dürfen, wenn es etwa objektiv so ist, daß Gott existiert, lebt, personal ist, erkennt, usf.

¹⁴ Für eine tiefere Untersuchung des Unterschiedes zwischen wesenhaft begrenzten und reinen Vollkommenheiten und der Gotteslehre Rahners wäre es sehr wichtig, diesen entscheidenden Unterschied herauszuarbeiten. Dies würde einen eigenen Aufsatz nötig machen, da man zunächst absolute Unendlichkeit als reine Vollkommenheit allen Arten endlicher Unendlichkeit von Zahlen, Raum usf. gegenüberstellen müßte, die ontisch und axiologisch begrenzt sind und überhaupt von jener absoluten Unendlichkeit verschiedene Wesensprädikate besitzen. Sodann müßte man zeigen, daß zwar jedes endliche Wesen begrenzt ist, daß dies aber nicht daherrührt, daß es ein Wesen und nicht reines *esse* ohne Wesen (Gilson) hat, sondern darin, daß die betreffenden Wesen begrenzt sind. Wenn auch schlechthin *jedes* bestimmte Wesen in sich und gegenüber anderen Wesen abgegrenzt ist, ist es deshalb doch nicht notwendig *begrenzt*. Gerade diese unbegründete Identifizierung von Wesensabgegrenztheit und Begrenzung scheinen auch K. Rahner und J. Fuchs vorauszusetzen und aus diesem Grund die Allumfassendheit Gottes nur dadurch zu wahren, daß sie bestimmte (als kategorial erachtete) transzendente Attribute und Inhalte Gottes (sowie seine kausale Einwirkung auf Welt und personale Bezogenheit auf je einzelne Personen) leugnen und für Begrenzungen halten.

Für eine kritische Auseinandersetzung mit dieser These siehe J. Seifert, »Esse, Essence, and Infinity: A Dialogue with Existential Thomism.« *The New Scholasticism*. LVIII, 1, Winter 1984, pp. 84–98.

Damit folgt aus der These des anthropomorphen Charakters *jeder* menschlichen Rede von Gott nicht nur der alte Deismus, sondern ein radikalerer Agnostizismus über Gott, der sich nicht mehr mit irgendeinem objektiven Erkenntnisanspruch vom Atheismus und erst recht nicht vom Agnostizismus abgrenzen kann und für den alle Aussagen über Gott nicht bloß symbolhaften Wert haben, sondern möglicherweise überhaupt total irreführend sein könnten, wenn es nämlich keinerlei reine Attribute gäbe, die Gott tatsächlich zukommen und denen die »anthropomorphen« ähnlich wären. Nur wenn dies der Fall ist, läßt sich der Wert symbolisch-gleichnishafter Redeweisen über Gott behaupten. Analogie kann also Fuchs von seiner These her, daß alle Aussagen über Gott anthropomorph seien, zumindest dann nicht begründen, wenn er mit einem präzisen Begriff von »anthropomorph« arbeitet.

*c) Innere und äußere Widersprüche der Gründung der
Moraltheologie auf ein radikal neues Welt- und Menschenbild*

Betrachten wir nun die tiefgreifenden Umwälzungen von einem klassischen und christlichen Menschenbild zu einem »modernen« und deterministischen, die sich aus der von Fuchs und Rahner nahegelegten Vorstellung einer rein säkularen immanenten Welt und eines radikal »transzendenten« Gottes, dem kein nicht-anthropomorphes objektives Attribut zugesprochen werden darf und der in die »kategoriale« Welt nicht unmittelbar hineinwirkt, zwangsläufig ergeben. Denn aus einer solchen Konzeption folgt etwa, daß die menschliche Person aus evolutionären biologischen Prozessen hervorgeht, wie der Materialismus behauptet, auch wenn diese transzendental von Gott abhängen. Wie läßt sich aber unter dieser Voraussetzung die Autonomie und Freiheit der Person, die die Geistigkeit und Substantialität ihrer Seele voraussetzt, begründen¹⁵? Wie läßt sich aus dieser Auffassung die geistige Erkenntnis einer objektiven Wirklichkeit und Wahrheit erklären, wenn Erkenntnis bloßes Produkt von evolutiv entstandenen Gehirnprozessen ist und damit inhaltlich von materiellen Prozessen und Naturgesetzen kausal bestimmt ist und nicht in rational-geistiger Abhängigkeit von der objektiven Intelligibilität ihrer Gegenstände geformt sein kann? Wie läßt sich erst recht die Erkenntnis übergeschichtlicher Wahrheiten rechtfertigen und begründen, wenn der Mensch nicht entweder, wie Platon meint, ewig als geistiges Wesen existiert, oder von einer Geistperson des Schöpfers unmittelbar geschaffen ist? Wenn jedoch objektive Wahrheitserkenntnis und Freiheit fallen, fällt damit personale Verantwortung, Ethik überhaupt, Geistigkeit der Person, Unsterblichkeit, Gewißheit in der Erkenntnis objektiver Wahrheit usf.¹⁶ Dann ist es in der Tat auch schwer, ja

¹⁵ Siehe dazu J. Seifert, *Leib und Seele. Ein Beitrag zur philosophischen Anthropologie* (Salzburg, 1973); ders., *Das Leib-Seele-Problem in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion* (Darmstadt, 1979).

¹⁶ Dies ist so aus zwei Gründen: einmal, weil ohne objektive Wahrheitserkenntnis diese Wirklichkeiten nicht erkannt werden können, sodann, weil Sittlichkeit, Unsterblichkeit usf. in ihrem Sinn das Fundament objektiver Wirklichkeitserkenntnis und Werterkenntnis voraussetzen.

unmöglich zu begründen, wie eine übergeschichtlich gültige Natur des Menschen als Grund sittlicher Forderungen erkannt werden soll, und erst recht, wie sich aus der Kooperation zwischen göttlicher und menschlicher Tätigkeit im Hervorgehen neuer menschlicher Personen eine Basis für das Verbot der Kontrazeption finden lassen soll.

Daraus folgen aber auch innere und äußere Widersprüche einer solchen Position: äußere, weil Fuchs und Rahner die meisten dieser mit ihrer Grundposition hinfälligen Inhalte an anderer Stelle voraussetzen; innere, weil die Geistigkeit und Objektivität der Wahrheitserkenntnis und die Erkenntnis zeitlos gültiger logischer und anderer Wesensgesetze von jeder Position notwendig vorausgesetzt werden.

Zugleich folgt unter der Voraussetzung der beschriebenen Position ein radikal historisches Menschenbild, dessen transzendenter, gott-ebenbildlicher Bezug nur noch Kraft eines Widerspruchs behauptet werden kann.

Neben diesen philosophischen (erkenntnistheoretischen, anthropologischen, ethischen und epistemologischen) Konsequenzen und Widersprüchen folgt aus der Fassung Gottes als radikale Transzendenz und aus der Leugnung jedes unmittelbaren Eingreifens Gottes in die Welt (als Ausdruck eines »anthropomorphen Gottesbildes«) auch, daß die theologischen Grundbegriffe sinnlos werden. Denn mit Schöpfung setzt ja gewiß »im Anfang« ein unmittelbares Einwirken Gottes auf die Welt ein, und setzt notwendig voraus, daß Gott beständig in der Welt, und also nicht ausschließlich durch »Zweitursachen«, sondern unmittelbar wirkt. Dies gilt besonders von der unmittelbaren Schöpfung der Engel und der menschlichen Seele. Mit der These einer Welt, in der ausschließlich Sekundärursachen unmittelbar wirken, müssen ferner auch Erlösung und Gnadenwirkungen der Sakramente, die Gründung und göttliche Leitung der Kirche, die Inspiration der Schrift und damit die Grundinhalte des Glaubens fallen. Denn wie soll deren Annahme begründet werden, wenn es kein freies und unmittelbares Eingreifen Gottes in die geschichtliche Welt gibt?

Auch der von K. Rahner und P. Overhage in *Das Problem der Hominisation* (ebd. III 2a) implizierte Ausweg aus dieser Schwierigkeit, daß nämlich ein unmittelbares Eingreifen Gottes in die Welt ausschließlich für die Sphäre der Übernatur reserviert sei (und deshalb seine Behauptung für die Natur den Unterschied zwischen Natur und Übernatur einebnen würde), stellt eher einen glatten Widerspruch als eine Lösung dieser Probleme dar. Denn wie soll, erstens, in der Ordnung der Übernatur das möglich sein, was aus ganz prinzipiellen Gründen (der absoluten Transzendenz Gottes) und allgemein ausgeschlossen wurde, nämlich ein unmittelbares Eingreifen Gottes in die Welt? Wie kann einerseits (ebd. III 3a) behauptet werden, Gott »wirke *alles* durch Zweitursachen«, und andererseits ein unmittelbares Eingreifen im Reich der Übernatur festgehalten werden? Zweitens schließt ein unmittelbares göttliches Eingreifen in die Ordnung der Übernatur (Wunder, Inkarnation, Wirkung der Gnade im Leben und den Taten der Menschen usw.) auch eine unmittelbare Einwirkung auf die Ordnung der Natur ein (durch Heilung, leibliche Auferstehung, leibliche Handlungen usw.); dies läßt sich also unmöglich mit dem

Prinzip vereinbaren, daß Gott auf die Natur und Geschichte ausschließlich durch Sekundärsachen wirke. Ein solcher radikaler Dualismus zwischen Natur und Übernatur ist auch aus rein philosophischen Gründen unhaltbar.

Unter der Voraussetzung, daß der Mensch in seiner Totalität Produkt der materiellen Sekundärursachen sei, die kraft der ihnen innewohnenden Potenzen mehr zu geben vermögen als in ihnen ist, muß ferner auch die Geistigkeit der Person in Frage gestellt werden. Denn wie soll die wesenhaft teilbare und ausgedehnte Materie aus sich eine einfache, unteilbare, geistige Substanz hervorbringen? Dies kann wohl unmöglich durch die »Selbsttranszendenz« der materiellen Sekundärursachen erklärt werden. Aus diesem Grund, wie aus einer Reihe expliziter Bemerkungen Rahners über Geist und Materie, liegt nahe, daß Rahner und Overhage den Geist als eine Art Epiphänomen der Materie ansehen.

Mit der Behauptung von Fuchs und Rahner, daß auch die menschliche Seele Produkt der Sekundärursachen und (durch Selbst-Transzendenz erklärten) evolutiven Höherentwicklung des Lebens sei, fallen mit der geistigen Substantialität der Seele (Person) auch personale Freiheit und Verantwortung. Wie soll ein Produkt evolutiver biologischer Prozesse ernsthaft als frei bezeichnet werden? Wird jedoch die Unfreiheit der Person – als unausweichliche Folge des evolutionären Entstehens der ganzen Person aus einer immanenten Entwicklung der Materie und des nicht-personalen Lebens – impliziert, fallen ferner auch Sünde, Erlösung, Rechtfertigung, Verantwortung, Gericht, die Letzten Dinge.

Darf man jedoch annehmen, daß die Vertreter der teleologischen Ethik und eines radikal säkularen Weltbildes all diese Inhalte der menschlichen philosophischen Erkenntnis und der Offenbarung leugnen oder radikal umdeuten wollen?

Dies soll hier keineswegs behauptet werden, ja wir finden bei diesen Autoren (zumindest verbal, aber gewiß auch der Intention nach) die Versicherung des Gegenteils; es soll vielmehr nur festgestellt werden, daß sich diese Konsequenzen objektiv aus der These von Fuchs, über Gott seien ausschließlich anthropomorphe Aussagen möglich und die Vorstellung einer unmittelbaren Schöpfung der Seele durch Gott sei überanthropomorph, ergeben. Wenn die diskutierten Konsequenzen und Widersprüche nicht aus dieser Position folgen sollen, müssen deren Grundpositionen radikal revidiert oder zurückgezogen werden.

2. Kritische Prüfung der These, das Gottesbild des Gebierter-Gottes, Herr-Gottes und Schöpfer-Gottes sei anthropomorph

Aus dem Ergebnis des vorhergehenden Abschnitts folgt bereits, daß keineswegs alles Reden oder Denken über Gott »anthropomorph« ist. Dies soll nun gerade an jenen Beispielen erhärtet werden, die Fuchs zur Illustration seiner These heranzieht.

a) *Anthropomorphe und nicht-anthropomorphe
Elemente im Gedanken des Gebieter-Gottes*

Es ist ohne Zweifel wahr, daß der Gedanke des Gebieter-Gottes leicht anthropomorphe Elemente enthält. Dies zeigt sich zunächst an jener positivistischen Idee, die Fuchs in erster Linie und völlig zu Recht angreift, nämlich der Idee, daß die göttlichen Geboten einerseits völlig von außen an die Dinge herangetragen würden im Sinne rein willkürlicher positiver Satzungen und daß, andererseits, ethische Erkenntnis ausschließlich durch einen Glaubensakt möglich sei, also fideistisch gedeutet werden müsse. Ebenso anthropomorph ist die Meinung, daß vernünftiges sittliches Handeln ausschließlich durch die starre Anwendung der uns durch die Schrift mitgeteilten positiven Gebote, unabhängig von allem natürlichen Erkennen und unbeschadet aller konkreten Situationen und Umstände möglich sei. In derartigen Vorstellungen liegen gewiß infantile und anthropomorphe Projektionen: Gottes als des Vaters eines Kleinkindes, das nichts versteht, und dem alles von außen vorgeschrieben werden muß: eines diktatorischen Willkürherrschers, der ohne Rücksicht auf die konkrete Realität gebietet, und ähnliche menschlich-allzumenschliche Vorstellungen. Von solchen Vorstellungen hat man sich in der Tat als von falschen anthropomorphen Elementen zu befreien. Auch darin geben wir Fuchs völlig recht, daß nicht nur die Umstände und Situationen, die die Tugend der Klugheit beachten muß, sondern auch die allgemeinen ethischen Wesensgesetze selbst unerhört viele sind und sich nicht auf ein paar enge Regeln reduzieren lassen.

Sehr wir Fuchs in dieser seiner Analyse und Kritik folgen, so wenig können wir seiner eigenen Lösung des Anthropomorphismusproblems beipflichten.

Fuchs scheint nämlich nahezulegen, daß ein nicht-fideistisches Nachdenken über die Welt, wie sie uns gegeben ist, uns niemals zur Erkenntnis einer Wesensnatur des Menschen und der Dinge zu führen vermöchte, von der her in autonom-vernünftiger Weise, d. h. ohne Rekurs auf positive göttliche Satzungen, absolute sittliche Imperative erkannt werden könnten, die wesentlich gute innerweltliche Akte vorschrieben und wesentlich schlechte ausschlossen. Vielmehr führe ein wirklich ehrlicher Gebrauch menschlicher Vernunft dazu, nebst gewaltsam in menschliche Weltgestaltung und Selbstverfügung eingreifenden göttlichen Gesetzen auch absolut und ut in omnibus gültige Forderungen abzulehnen. Es sei uns nur eine flexible, evolutionär-elastische Natur des Menschen und die Abhängigkeit der sittlichen Qualität innerweltlicher Handlungen von deren Konsequenzen gegeben. Daher sei der natürlichen Vernunft eine rationale Erkenntnis sittlicher Forderungen in bezug auf innerweltliches Handeln ausschließlich durch Betrachtungen der Konsequenzen und Anwendung des Prinzips der Güterabwägung zugänglich. Die »deontische« Ethik verfare folglich in reinem fideistischen Festhalten an menschlich gesprochen unintelligiblen »Gesetzen«, die der Atheist nicht einsehen könne und deren Irrationalität, durch die die souveräne Selbstverfügungsgewalt des Menschen gefährdet werde, eine Zusammenarbeit zwischen Theisten und Atheisten unnötig erschwere.

Außer dem natürlichen Vernunft nicht Gegebensein absoluter Forderungen und »in sich unsittlicher Handlungen« gäbe es auch keine natürliche Gegebenheit Gottes als Herrn und Gebieters.

Diese Thesen widersprechen nun schlechtweg der elementarsten sittlichen Erfahrung und der metaphysischen Erkenntnis der natürlichen Vernunft. Wenn der Mensch auf die Stimme seines Gewissens lauscht und mit den sittlichen Gegebenheiten moralischer Verantwortung und Schuld konfrontiert ist, sieht und erfährt er, daß in sittlichen Forderungen ein kategorisches Sollen, und damit auch, in Hinblick auf die Kontingenz des sittlichen Subjekts und seine mögliche Abweichung von absoluten sittlichen Gebührensbeziehungen, ein objektiver Gebotcharakter, liegt. Ohne diesen zu begreifen, kann man das Sittliche überhaupt nicht in seiner phänomenologisch zugänglichen Eigenart und Wesensstruktur erfahren und erfassen. Dieses etwa von Newman¹⁷ so tief analysierte Datum ist gerade eine Begegnung mit einem personalen und absolut seienden Herrn und Richter des Gewissens und der endlichen Person, vor der er sich zu verantworten hat. Es ist evident, wie auch Kant trotz seiner immanentistischen Verzerrung dieser Tatsache sah, daß gerade keine Projektion menschlicher Personen ausreicht, um den Gott, der als Richter oder Lohner sittlich guter Taten erfaßt wird, zu erklären. Denn dieser ist sowohl in der sittlichen Grunderfahrung selbst als auch in der metaphysischen Reflexion auf die Kontingenz des Menschen einerseits und die Unendlichkeit der Vollkommenheit Gottes in seiner Allmacht, Allwissenheit und Allgüte andererseits, als der *einzig mögliche* metaphysische Adressat letzter sittlicher Verantwortung und als der einzige legitime Lohner und Bestrafer für rein sittliche Verdienste und Schuld erkennbar. Also geht es beim Gedanken Gottes als supremen sittlichen Herrn und Gebieters, ja als Personifizierung der sittlichen Weltordnung, um das Gegenteil von anthropomorpher Übertragung menschlicher Attribute auf eine Götterwelt, sondern vielmehr um eine Einsicht in exklusiv göttliche Eigenschaften, wie sie sich niemals aus einer Steigerung menschlicher Qualitäten ergeben könnten.

Auch enthüllt sich gerade aus dem erkennbaren Wesen endlicher Güter und der sittlichen Bejahung, die sie in nicht-willkürlicher Weise fordern, ein personaler Urgrund und Gebieter, der uns in dieser Forderung ruft. Gerade in Relation zum absoluten Du erwacht das Selbst¹⁸. Der nicht-anthropomorphe Gegenstand dieser Erfahrung ist metaphysisch-ethischer Einsicht zugänglich.

¹⁷ Siehe J. H. C. Newman, *The Grammar of Assent*. 2nd Printing (New York, 1958), 303 ff.

¹⁸ Die falsche Auffassung, die etwa für Kants Begriff des ethischen Autonomismus entscheidend ist und der zufolge jede außerhalb des Menschen liegende Quelle sittlichen Sollens den Menschen seiner selbst entfremdet und einer ethischen Heteronomie unterwirft, wird anscheinend von Fuchs in einem neuen, Kant fernliegenden, Sinn gedeutet. Während Kant überhaupt jede Quelle sittlichen Sollens außer dem formalen Prinzip des selbstgegebenen kategorischen Imperativs (also auch das Gut des Menschen) für unfähig hält, die sittliche Integrität und Autonomie der Moral zu wahren, sieht Fuchs eine solche Gefährdung nur in der Abhängigkeit des Menschen von einem Gott oder Gut außerhalb der Welt und seiner selbst. (Wir sehen bei dieser Bemerkung über den ethischen Formalismus Kants von jenen Formulierungen ab, die den sittlichen Imperativ auf die Person und die ihr um ihrer selbst willen gebührende Achtung sowie auf ihren von Neigung unabhängigen »absoluten Wert« gründen, weil dort

In dieser reinen Erkenntnis Gottes als Herrn und Gebieter liegt also keinerlei Anthropomorphismus noch ein Positivismus, der die sittlichen Gebote in eine positive Setzung göttlichen Willens verlegen würde.

Es darf jedoch auch nicht als anthropomorphe Fehldeutung abgelehnt werden, daß Gott, wenn er als personales Wesen erfaßt wird (was sich etwa auch daraus begründen läßt, daß die Wirkursache eines *freien* und *geistigen* endlichen Wesens ausschließlich eine freie und personale Erstursache sein kann), die Autorität besitzt, kraft seiner höchsten Autorität positive Gebote zu erlassen, und deshalb etwa wirklich Abraham positive Befehle erteilt haben kann.

Ja gerade die Erkenntnis der unendlichen Vollkommenheit und Absolutheit Gottes läßt uns sowohl seine Autorität, positive Gebote zu geben, erkennen als auch die anthropomorphen Vorstellungen zurückweisen, die die göttliche Autorität mit einer diktatorischen Willkürherrschaft oder seine metaphysische und notwendige Verbindung mit den dem Wesen endlicher Güter entspringenden sittlichen Forderungen mit der Beziehung eines positiven Gesetzgebers zu positiven Geboten verwechseln.

*b) Anthropomorph und nicht-anthropomorph verstandene
Gottesherrschaft und unmittelbares schöpferisches Eingreifen*

Aus dem Gesagten ergibt sich bereits, daß gewiß jede anthropomorphe Vorstellung, derzufolge Gott willkürlich Herrschaftsbereiche für sich aussondert, um mit der rationalen Weltgestaltung des Menschen zu konkurrieren, falsch ist. Doch kann es keineswegs überzeugen, wenn Fuchs jeden Gedanken Gottes als Herrscher und als Herrn über Leben und Tod als Anthropomorphismus brandmarkt und verwirft. Es geht hier nicht um Anthropomorphismus, sondern um echte, sich am Gegebenen ausweisende Analogie, sogar Analogie per eminentiam.

Wenn schon der Mensch, der ein bestimmtes Amt bekleidet, und durch seine Natur anderen vorgesetzt ist (wie die Eltern den Kindern), auf Grund geringfügiger Überlegenheiten und Verschiedenheiten von anderen Menschen, Autorität und

Kant – in Gegensatz zu seinem Formalismus – eine personalistische und materiale Wertethik... wie sie auch für Wojtyłas Ethik bestimmend wurde, entwirft).

Im angegebenen anthropozentrischen Sinn deutet Fuchs das Wort des Thomas von Aquin, daß der Mensch nur sündige, wenn er seinem eigenen Gut schade. Dabei wird verkannt, was Kierkegaard tief ausführte in seinen Reflexionen über das *Selbst* der Person, das ausschließlich aus ihrem Gottesverhältnis erwache, daß gerade das Gefordertsein von objektiven Gütern und Werten eine einzigartige Transzendenz und zugleich ein Erwachen der Person als Person möglich macht. Diese Erkenntnis steht im Zentrum der Philosophie Hildebrands und auch Wojtyłas, der in dem Akt freier Selbstschenkung einer Person an die andere, weil diese um ihrer selbst willen Liebe verdient, die Vollendung der Selbstfindung der Person erblickt. Damit wäre auch die Liebe zu Gott und der Gehorsam Ihm gegenüber, wenn deren axiologische Quelle in ethisch-metaphysischer Erkenntnis angeeignet wird, in keiner Weise eine Entfremdung der Person, sondern vielmehr deren tiefste Selbstfindung und superabundante Erfüllung, indem durch das »sich Verlieren der Seele« und das »zuerst die Gerechtigkeit Suchen« die Seele gewonnen und alle eigene Erfüllung »dazugegeben« wird.

¹⁹ Siehe die Apostolische Exhortatio von Johannes Paul II., *Familiaris Consortio*, und besonders: »Il Papa ai Sacerdoti Partecipanti al Seminario di Studio su 'La Procreazione Responsabile'« *L'Osservatore Romano* 18. X. 1984, die Stelle:

gewisse exklusive Rechte besitzt, um wieviel mehr, wenn auch in einem radikal verschiedenen Sinn, muß die absolute göttliche Person exklusive Rechte besitzen, etwa jenes des sittlichen Richterseins. So ist gerade der Gedanke, aus dem heraus der platonische Sokrates die wesenhafte Unsittlichkeit des Selbstmordes behauptet hat, daß nämlich der Mensch von einem Gott ins Leben und an seine Stelle gesandt wurde und diese seine Mission aus eigenen Stücken zu verlassen nicht das Recht besitzt, keineswegs anthropomorph.

Ebensowenig ist der metaphysische Sachverhalt, aus dem Papst Johannes Paul II., Caffarra und andere Autoren¹⁹ eine Quelle der Unsittlichkeit von Abtreibung, Euthanasie oder auch Kontrazeption ableiten, daß nämlich ausschließlich Gott eine endliche Person (menschliche Seele) erschaffen kann, ein Anthropomorphismus, sondern dessen gerades Gegenteil. Denn das Verstehen des unendlichen Unterschieds zwischen Gott als absolutem Sein und endlicher Welt, sowie die Einsicht in die geistige, substantielle Einfachheit der Person, erlauben die Erkenntnis, daß die hervorbringende Ursache einer Person keine Sekundärursache sein kann. Daher liegt gerade im Gedanken Rahners einer Selbsttranszendenz weltlicher Ursachen, die schöpferisch-ausreichender Grund einer neuen Person sein sollen, eine mythologisierende und anthropomorphe Verfälschung der theonomen und theomorphen Ursächlichkeit, die allein eine geistige Person hervorbringen und die ausschließlich dem absolut-göttlichen Wesen zugesprochen werden darf.

Der Kreationismus läßt sich auch philosophisch begründen und ist das genaue Gegenteil einer anthropomorphen Erklärung des Ursprungs der Seele, wie hier nicht näher ausgeführt werden kann²⁰.

»Am Ursprung jeder menschlichen Person steht ein schöpferischer Akt Gottes: kein Mensch beginnt durch Zufall zu existieren: er ist immer die Frucht (il termine) der schöpferischen Liebe Gottes. Von dieser fundamentalen Wahrheit des Glaubens und der Vernunft rührt es her, daß die der menschlichen Sexualität eingeschriebene Fähigkeit zur Prokreation – ihrer tiefsten Wahrheit nach – eine Mit-Wirkung mit der Schöpfermacht Gottes ist. Von dieser Wahrheit her ist es auch bedingt, daß Mann und Frau über diese prokreative Potenz nicht Richter und Herren sind, sind sie doch berufen, in und durch sie an der schöpferischen Entscheidung Gottes teilzuhaben.«

(S. 3, meine Übersetzung des italienischen Textes). Siehe auch ebd., S. 4, die Stelle:

»(In der Praktik der Kontrazeption) maßen sie (Mann und Frau) sich eine Macht und ein Recht an, die nur Gott zugehören: nämlich das Recht, *in letzter Instanz* zu entscheiden, ob eine menschliche Person existieren soll. Sie schreiben es sich zu, nicht mehr Mitwirkende an Gottes Schöpfermacht, sondern die letzte Instanz (Autorität) über die Quellen menschlichen Lebens zu sein. In dieser Perspektive zeigt es sich, daß die Kontrazeption, objektiv, als so tief unsittlich beurteilt werden muß, daß sie *niemals, aus keinem Grunde*, berechtigt sein kann.«

Siehe auch Caffarra's Interpretation dieses Textes, in: »Diritti di Dio e bene dell' uomo«, in: *L'Osservatore Romano*, 1. 10. 1983. Dort interpretiert Caffarra den Akt der Kontrazeption als objektive Absage an die Wahrheit, daß Gott (durch einen seiner besonderen personalen Liebe zu Personen und sich in einem *unmittelbaren* schöpferischen Eingreifen manifestierenden Akt) der Schöpfer der menschlichen Person ist. Caffarra deutet Kontrazeption auch als Ausschließen Gottes aus dem »Raum«, den Gott selbst sich beim fruchtbaren ehelichen Akt für seine Schöpferat reserviert hat. Er führt aus, daß der Antikonzeption eine Mentalität, bzw. eine Metaphysik und philosophische Anthropologie, zugrundeliege, der gemäß der Mensch von sich aus neue Menschen hervorbringt und Gott damit nichts zu tun hat.

²⁰ Siehe die in Anm. 15 zitierten Arbeiten.

c) Die nicht-anthropomorphe Evidenz des »intrinsic malum«
in innerweltlichen Handlungen

Ebenso ließe sich zeigen, daß es zum objektiven Datum natürlicher Sittlichkeit gehört, daß Akte, und zwar auch solche, deren Gegenstand endliche Güter sind, existieren, die von ihrem Wesen her und unter allen Umständen unsittlich (*intrinsic malum*) oder auch geboten sind.

Dabei geht es auch nicht an, diese Akte nur auf die Evidenz der Existenz eines personalen Gottes zurückzuführen und mit Fuchs zu meinen, diese in sich selbst schlechten Akte müßten aufgegeben werden, sobald anthropomorphe oder überhaupt theistische Gottesbilder fallengelassen würden. Zwar gibt es wirklich solche Akte, wie den des Nichtzerreißen des Bandes, das menschliche Zeugung innigst mit göttlicher Schöpfertätigkeit verbindet (wobei es irrelevant ist, ob sich die Schöpfung der Person im Augenblick der Konzeption oder später ereignet), die erst dann einsichtig werden, wenn die Existenz und besondere Wirksamkeit Gottes in der Welt und beim Entstehen von Personen erkannt wird.

(Da übrigens diese Erkenntnis weder anthropomorpher Irrtum noch rein positiv geoffenbart, sondern eine metaphysisch-philosophische ist, liegt im Aufdecken ihrer theistischen Voraussetzungen selbstverständlich keine Widerlegung weder dieser Erkenntnis selbst noch der Position, daß die Unsittlichkeit der Antikonzeption der *lex naturalis* zugehört und nicht aus dem Glauben oder gar fideistisch-positiv begründet zu werden braucht.)

Es gibt jedoch auch viele andere Beispiele von Akten, deren Objekt endliche Güter sind und die doch von ihrem innersten Wesen und in intelligibler Weise absolut unsittlich sind, ohne daß dabei Gottes unmittelbares Schöpferwirken oder überhaupt Gott vorausgesetzt zu werden brauchte.

Nur aus diesem Grunde kann übrigens in der sittlichen Mißachtung endlicher sittlich relevanter Güter in anonymer und einem atheistischen Handlungssubjekt nicht notwendig bekannter Weise auch eine objektive Ablehnung des absoluten Gutes liegen, dem alle endlichen Güter, insbesondere die sittlich relevanten, analog sind.

So ist schon der Akt der Ehrfurcht und liebenden Bejahung der Person wesentlich und immer gefordert. Aus der Endlichkeit des Aktobjektes, dem keine absolute Unterordnung im Sinne der Anbetung gebührt, kann nicht abgeleitet werden, daß es nicht im moralischen Sinne absolut und unbedingt gefordert sei, einer endlichen Person die ihr als Person gebührende Achtung und Liebe zu erweisen. Daraus folgt, daß Ehrfurchtslosigkeit, Mißgunst, Scheelsucht, Lieblosigkeit, Grausamkeit, Indifferenz und Gleichgültigkeit, Hartherzigkeit *intrinsic mala* sind, sowohl, insofern sie Momente der bösen Fundamentaloption sind, als auch wenn sie die kategoriale Struktur von Einzelhaltungen besitzen.

Es leuchtet gleichfalls ein, daß die ungerechte Verurteilung eines Unschuldigen, die Empfehlung unsittlicher Taten und Haltungen, Pornographie und vieles andere in sich und absolut sittlich verwerfliche äußere innerweltliche Handlungen sind, die

sich niemals aus den Konsequenzen rechtfertigen lassen. Denn wenn man nicht einem unhaltbaren Dualismus des Auseinanderreißen äußerer leiblicher Handlungen und innerer Haltungen zum Opfer fallen will, muß man erkennen, daß solche äußeren Handlungen absolut mit der sittlich guten Grundstellung zu Gott und Nächstem und mit den sittlichen Einzeltugenden unverträglich sind.

Daß all dies nicht eine Funktion anthropomorpher Gottesbilder ist, läßt sich gerade daraus erkennen, daß etwa Sokrates die Einsicht in das intrinsece malum, das in manchen Handlungen liegt, zum evidenterweise berechtigten Anlaß dafür nimmt, die griechische Religion überhaupt und insbesondere die anthropomorphen Götter zu kritisieren. Gerade weil ihnen in sich schlechte Handlungen und Haltungen zugeschrieben werden, sieht Sokrates, wie Heraklit vor ihm, ohne jede Berufung auf eine positive Religion, und gerade in Ablehnung anthropomorpher Gottesbilder, daß jede in sich Böses tuende Gottheit eine falsche Fiktion sein muß, weil es aus der wesenhaften Unsittlichkeit dieser Akte und dem absoluten Gutsein der Gottheit einleuchtet, daß Gott jene Akte nicht begehen kann.²¹ Zu behaupten, diese Erkenntnis entspringe einer anthropomorphen Gottesvorstellung, erweist sich also als haltlos.

3. Richtig und falsch verstandene Autonomie in der Grundlegung der Ethik

Aus dem eben Gesagten ergibt sich auch bereits die recht zu verstehende Autonomie der Ethik. Philosophische Ethik und auch die Moraltheologie können nämlich nicht auf einem blinden Glauben auf göttliche Offenbarung beruhen, da ja die Annahme der Offenbarung bereits elementare ethische Einsichten in Gutheit, Gerechtigkeit usf. voraussetzt. Ohne solche autonome ethische Erkenntnisse wäre göttliche Offenbarung von Aberglauben selbst der schlimmsten Art nicht zu unterscheiden. Die entscheidenden ethischen Sachverhalte zeigen sich also vom menschlicher evidenten Erkenntnis zugänglichen Wesen der Sachen selbst her und werden nicht im von Fuchs zurecht kritisierten positivistischen Extrinsezismus der Vorstellung eines von außen befehlenden Gebieter-Gottes in diese hineinprojiziert.

Doch ergibt sich vom Gesagten her ebenfalls, daß eine autonomistische Ethik im Sinne der von uns kritisch untersuchten Position, die Gott für radikal unerkennbar hält und agnostisch eine »rein weltliche Welt« behauptet, in der die Kontingenz und Geschaffenheit jeder einzelnen menschlichen Person durch unmittelbare göttliche Kausalität als anthropomorpher Mythos bezeichnet und die sittliche Relevanz der Kontingenz der Person abgelehnt wird, eine falsche Autonomie proklamiert. Dasselbe gilt für eine Ethik, die die vielfachen positiven Beziehungen zwischen sittlichem Sein des Menschen und Gott leugnet oder eine Indifferenz des »Geheimnisses, das wir Gott nennen« gegenüber menschlicher Moral behauptet.

²¹ Siehe Platon, Eutyphron, Politeia II, Apologie.

Hier sei nur noch einmal hervorgehoben, daß jene Rolle in der Begründung sittlicher Forderungen, die durch die unendliche Gutheit und Herrschaft Gottes grundlegt wird, radikal von derjenigen verschieden ist, die der ethische Positivismus voraussetzt, demnach sittliche Forderungen bloß willkürliche Satzungen von außen kommender göttlicher Autorität wären.

4. Der Mensch – Ebenbild eines extrinsezistischen Gebieter-Gottes? Zerstörung des gottebenbildlichen Charakters in der rein teleologischen Ethik trotz Behauptung des Gegenteils

Es kann schließlich nur überraschen, Fuchs behaupten zu sehen, daß der Mensch gerade dadurch gottebenbildlich sei, daß nun *er* jener von Fuchs selbst in Gott zurecht als äußerlich und unwürdig zurückgewiesenen Urheberchaft sittlicher Normen entspricht, deren Kritik den Ausgangspunkt des Aufsatzes von Fuchs bildet. Diese widersprüchliche Konklusion ist jedoch nicht zufällig.

Denn, da sich nach Auffassung der teleologischen Ethik einerseits aus keiner objektiven Wesensnatur des Menschen sittliche Normen gewinnen lassen, müssen diese durch ein schöpferisch gedeutetes Gewissen gesetzt werden, und da andererseits die unendlichen zukünftigen Folgen menschlichen Handelns niemals auch nur mit Wahrscheinlichkeit vorhergesehen werden können, muß die teleologische Ethik mit einer radikal voluntaristischen Auffassung enden, die die in Gott abgelehnte Willkürherrschaft auf den Menschen überträgt. Dieser Position gemäß schafft der Mensch sittliche Normen und findet sie nicht, bringt sie in einem Willensakt hervor, der nicht aus einem rezeptiv-erkennenden Eingehen auf die Eigenart der Welt hervorwächst. Diesen Aspekt der teleologischen Ethik hat Laun scharfsinnig analysiert und kritisiert.²²

Hier sei nur noch einmal ausdrücklich auf den inneren Widerspruch hingewiesen, der zwischen dieser Position und dem Ausgangspunkt der Fragestellung von Fuchs liegt. Denn dieser bestand darin, daß es unwürdig sei, daß Gott »von außen Gebote an die Welt heranreiche«. Gerade diesem legitimen Anliegen der teleologischen Ethik, das durch deren eigene Konklusionen verraten wird, versucht eine tief in rezeptivobjektiver Wirklichkeits- und Werterkenntnis begründete Ethik, wie Johannes Paul II. und Caffarra sie vertreten, gerecht zu werden.

Auch in anderen Hinsichten wird die rein teleologische Ethik ihrem Anspruch kaum gerecht, die Gottebenbildlichkeit der endlichen Person ernst zu nehmen. Diese beruht ja gerade, wie Platon, Thomas von Aquin, Bonaventura und Duns Scotus besonders hervorhoben, in der Teilhabe der endlichen Person am unendli-

²² Siehe A. Laun, Das Gewissen.

chen Gott. Gerade diese wird jedoch in verschiedenen entscheidenden Schritten von der dargelegten Position in Frage gestellt²³:

Da ist erstens die Leugnung objektiver und überhistorischer Wahrheiten und Prinzipien, ohne deren Erkenntnis der Mensch nach Bonaventura gar nicht Person wäre. Da ist ferner die Reduktion der Person auf ein endliches und kalkulierbares Objekt, das nach Handlungswirkungen verrechnet werden kann und, dem keine absolut geforderten Haltungen und Handlungen entsprechen, die kategorisch (*ut in omnibus*) und nicht in hypothetischer Abhängigkeit von Handlungswirkungen gefordert sind. Gerade in ihrer sittlich-metaphysischen und axiologischen Unantastbarkeit jedoch liegt eine der hervorragenden Manifestationen der Gottebenbildlichkeit der menschlichen Person. Ferner stellt die diskutierte Position auch die Erkennbarkeit der Attribute und reinen Vollkommenheiten des göttlichen Seins in Frage, auf deren Erkenntnis erst der reale anthropologisch-religiöse und sittliche Bezug des Menschen auf Gott und die Gottebenbildlichkeit der endlichen Person beruhen können. Weiterhin liegt in der inneren Erkenntnis der Begründung sittlicher Forderungen in den Dingen selbst und ihren Werten sowie in der freien Bejahung absolut und unter allen Umständen zu respektierender Güter eine Gottähnlichkeit und Ewigkeitsdimension der Person begründet, die durch eine radikale Historizität und Situationsgebundenheit, in der kein inhaltlich bestimmbarer Akt absolut gut oder schlecht wäre, aufgelöst wäre.

Hier sei auf eine spezifisch moraltheologische Konsequenz der kritisierten Auffassung hingewiesen. Sie stellt nämlich auch jene spezifisch durch Christus geoffenbarte Gottebenbildlichkeit des Menschen in Frage, die sich daraus ergibt, daß dem Gottmenschen »selbst all das getan wird«, was der endlichen Person getan wird, und unser Verhalten zu dieser daher wesentlich mit unserer Stellung zu Gott verknüpft ist. Dieser Bezug der »innerweltlichen« Handlungen auf Gott geschieht nicht in bloß akzidenteller Weise durch ihre Wirkungen, sondern dadurch, daß sie wesentlich mit einer der endlichen Person gebührenden oder sie mißachtenden Stellungnahme verknüpft sind und sich *eo ipso* auch für oder wider Gott, dem nicht nur die endliche Person ähnlich, sondern der auch seinerseits mit ihr solidarisch ist, entscheiden. In dieser Dimension des Sittlichen ist eine einzigartige Gottebenbildlichkeit des Menschen in sittlicher und axiologischer Hinsicht begründet, deren klare Herausstellung und zugleich völlig neue, in Christus erfolgte, tiefere Offenbarung gerade zum Kern der Christlichen Offenbarung gehört.

²³ Zur klassischen Darlegung des *imago Dei* Charakters der Person, siehe insbesondere Augustinus, De Trinitate, VII–XV. Duns Scotus, Ordinatio, I, 3; Bonaventura, Quaestiones Disputatae de Scientia Christi, q. 4; Thomas v. Aquin, Summa Theologica, Ia q. 3,1,2; q. 4,3; q. 35, 2, 3; q. 91, 4, 1; q. 93, 1. c.

Bonaventura beruft sich (ebd., q. IV. c) auf Augustinus (De Trinitate XIV, XV), der sagt, daß auch die Gottlosen noch von dem Licht unwandelbarer Wahrheit, von dem sie sich abwendeten, in gewisser Weise berührt werden. Dann schreibt er den bemerkenswerten Satz:

»Quod autem mens nostra in certitudinali cognitione aliquo modo attingat illas regulas et incommutabiles rationes, requirit necessario *nobilitas cognitionis et dignitas cognoscentis*.«

Sogar der Teufel müsse – Kraft seines Personseins und als Bedingung selbst des Bösen – unwandelbare und überhistorisch-ewige, notwendige Wahrheiten erkennen.

Kehren wir zur philosophischen Eben der Diskussion zurück. Es liegt gerade in der geistigen Substantialität der Seele und Person, die ihr unmittelbares Hervorgehen aus göttlicher Erstursächlichkeit erheischt und nicht durch Sekundärursachen erklärbar ist, die metaphysische Verankerung der Absolutheit und Gottähnlichkeit sowie der Unreduzierbarkeit jeder einzelnen Person und jedes »Visage« auf anonyme biologisch-genetische Prozesse und konsequentialistische Kalküle. Durch ihre Lehre von der »Selbsttranszendenz der Sekundärursachen« (und zwar spezifisch biologischer evolutiver Gesetze) unterminiert die erörterte Auffassung auch das ontologische Fundament der Personwürde des Menschen.

In der erwähnten und in anderen Hinsichten greift die in diesem Beitrag kritisch untersuchte Theorie die Grundlage der Gottebenbildlichkeit der endlichen Person an, obwohl sie dieselbe tiefer zu begründen beansprucht.

Schluß

Die kritischen Überlegungen dieses Aufsatzes haben kein höheres Ziel als die Wahrheitserkenntnis und einen dieser dienenden Dialog zu fördern. Was immer darin von der Gegenseite als ungerecht oder falsch erkannt wird, möge freimütig widerlegt werden. Nur wenn die Auseinandersetzung über die Grundlegung der Ethik sachlich und in aller Offenheit geführt wird, mag sie Aussicht haben, der fortschreitenden ethischen Erkenntnis aller Teilnehmer am Dialog zu dienen.

Vielleicht läßt sich primär nicht von kritischen Auseinandersetzungen und Anregungen zum Dialog zwischen Vertretern einer teleologischen und jenen einer klassisch-deontischen Ethik, sondern gerade auch von den zentralen gemeinsamen Anliegen her eine Annäherung der verschiedenen Positionen an die Wahrheit und damit an einander erreichen, obwohl diese beiden Positionen in ihrer jetzigen Form innerhalb der Ethik und Moraltheologie radikale Gegensätze darstellen, von denen ebensowenig schönfärberisch Abstriche gemacht als die Hoffnung auf eine *unitas* in der Wahrheit fallen gelassen werden darf. Was sind diese gemeinsamen Grundanliegen?

Die teleologischen Ethiker, wie deren Kritiker, versuchen, die Würde der menschlichen Person und ihre wahre Gottebenbildlichkeit zu begründen. Beide suchen die Autonomie der Ethik in einer nicht der Welt äußerlichen Grundlegung sittlicher Normen zu wahren und den Pharisäismus sowie die Oberflächlichkeit eines blossen Legalismus und ethischen Positivismus zu vermeiden.

Möge in dem kritischen Dialog und dem Versuch, diesen und anderen bedeutsamen gemeinsamen Anliegen Rechnung zu tragen, nicht logische oder sprachliche Schärfe, sondern allein die Überzeugungskraft der »Sachen selbst« wirken, und deren eigene Intelligibilität mehr und mehr zum Durchbruch kommen, so daß der ethischen Wahrheitsfindung und insbesondere der Erkenntnis der Eigenart und Fundierung sittlicher Normen und deren metaphysischer Fundamente gedient werde.

Erneuerung der Philosophie: Aufgabe des christlichen Philosophen heute

Von Ernst Wenisch, Salzburg

Der Frage nachzugehen, welchen Beitrag der christliche Philosoph heute zur Erneuerung der Philosophie leisten könne, war ein Symposium gewidmet, das im September 1984 von der Fürst Franz Josef von Liechtenstein-Stiftung gemeinsam mit der International Academy of Philosophy, Dallas, im Fürstentum veranstaltet wurde. Es galt zu zeigen, daß Philosophie nicht nur in sich, sondern gleicherweise für die Gegebenheit göttlicher Offenbarung als dem Objekt des Glaubens von größter Bedeutung sei, und daß angesichts der gewaltigen Krise, in der das Glaubensleben wie die Theologie unserer Zeit befangen sind, der tiefgreifende Zusammenhang mit der philosophischen Krise der Gegenwart, die eine Krise des Menschen ist, gesehen werden müsse. Die Erneuerung der Philosophie sei daher eine der vordringlichsten Aufgaben der christlichen Gemeinschaft, und Prinz Nikolaus von Liechtenstein, der Präsident der Stiftung und engagierte Organisator der Tagung, begründete seine Initiative ausdrücklich mit der ins 4. Jahrhundert zurückreichenden christlichen Tradition des kleinen, nicht nur wirtschaftlich aufstrebenden Landes. Das vielschichtige Problem, das in seiner fundamentalen Bedeutung noch viel zu wenig Beachtung findet, wurde aus mehreren Perspektiven untersucht und von den Teilnehmern, die aus 14 europäischen und überseeischen Ländern kamen, diskutiert.

Zunächst ging es darum, die der Philosophie eigentümliche Erkenntnisweise von ihren ideologischen Deformationen abzugrenzen. Nikolaus Lobkowicz, Präsident der Universität Eichstätt, der die wissenschaftliche Leitung der Tagung übernommen hatte, eröffnete sie mit einem Vortrag über die Aufgabe der Philosophie angesichts der zeitgenössischen Ideologien. Er unterschied zwei Ideologiebegriffe: der eine sei als »unehrliche Theorie«, aus willkürlich, meist politisch motivierten Vorannahmen hervorgehend, abzuweisen; der andere, weiter gefaßte, beinhalte eine grundlegend mangelhafte und einseitige Wirklichkeitsschau, die dessen ungeachtet einen Absolutheitsanspruch erhebe, wie das insbesondere bei Hegel der Fall sei; ein Anspruch, dem Lobkowicz eine gewisse Bescheidenheit und Demut als menschliche und philosophische Grundtugend entgegenhielt. Insbesondere dem christlichen Philosophen stehe zu, seine Grenzen wahrzuhaben und sich vor allem von totalitären Wissensansprüchen freizuhalten, die den Respekt vor

jenen Seinssphären vermissen lassen, die nicht dem natürlichen Verstand und, als Mysterium, nur dem Glauben zugänglich sind. Hingegen sei es eine dringende Aufgabe, die subjektivistischen und relativistischen Strömungen der Gegenwartsphilosophie zu überwinden, indem Wirklichkeit als gegeben und erkennbar dargestellt wird. Darin traf sich Lobkowicz mit den Thesen des Gründers und Co-Direktors der Internationalen Akademie, Josef Seifert, der das in seine subjektive Denk- und Vorstellungswelt nicht eingeschlossene, vielmehr sein Selbst überschreitende Denkvermögen des Menschen betonte, welches die natürliche, unabdingbare Voraussetzung jedes Glaubensaktes als eines Annehmens der Offenbarung sei. Der Glaube setzte zwar nicht eine explizite Philosophie voraus, wohl aber die Annahme der Wahrheiten, die natürlicherweise erkennbar sind und von der Philosophie ausdrücklich erforscht werden: so die Möglichkeit objektiver Wahrheitserkenntnis. Ohne das einzusehen, verliere der Akt des Glaubens und des Glaubensbekenntnisses seinen Sinn. Jede Deutung der Wahrheit in einem pragmatistischen oder existential-ontologischen Sinn, demzufolge der Glaube nicht objektive Aussagen über Wirkliches meine, sondern nur einem subjektiven Existential oder Bedürfnis des Menschen entspreche, verfälsche den Glauben in seiner Wurzel. Ähnliches gelte für die Deutung der Wahrheit als bloße Kohärenz von Urteilen. Auch der die Eigenständigkeit der menschlichen Vernunft leugnende Fideismus unterminiere den Glauben. Hinsichtlich der Wege, Glaubenswissen philosophisch zu fundieren, ging Seifert auf acht Versionen des Pluralismusbegriffes ein, die Karl Rahner in verschiedenen Stadien seines Schaffens formuliert hat. In einer subtil differenzierenden Analyse gelangte der Vortragende einerseits zur Anerkennung der positiven Erträge der wissenschaftlichen und philosophischen Denkentwicklung unserer Zeit, die von der Theologie zu berücksichtigen seien, andererseits zu klaren Abgrenzungen gegenüber den Systemen, die sich bei kritischer Prüfung nicht als tragfähig erweisen, eine der göttlichen Botschaft konforme Lehre zu unterbauen, oder als unverträglich mit deren authentischem Gehalt abzulehnen sind.

Carlo Caffarra, Präsident des Istituto Giovanni Paolo II der Lateranuniversität, deckte die ethische Seite des auf einem erkenntnis-theoretischen Realismus beruhenden Wahrheitsverständnisses auf, indem er über die »im Chaos der modernen Philosophie« aufgelöste Grundbindung des Menschen an eine vorgegebene Wirklichkeit und ihre Wahrheit sprach: es enthülle sich ein radikaler Subjektivismus, in dem der Mensch zum Maß aller Dinge werde, die Ursünde, die mit dem Verhältnis zur Offenbarung auch die Philosophie selbst zerstöre. Die sittlich inspirierte Antwort des erkennenden Subjekts sei »die Bekehrung zum Sein« in allen seinen, bis ins letzte reichenden, Dimensionen. Tadeusz Styczeń, der Nachfolger Karol Wojtyłas auf dem Lehrstuhl für Ethik an der Lubliner Universität, ging noch einen Schritt weiter, indem er den in vielen theologischen Auffassungen verborgenen »anonymen Atheismus« aufdeckte. In gewissen Fragen verstehen die einen den Menschen in einem rein biologistischen Sinn und ziehen ihn auf die Stufe des Tiers hinab, während die anderen ihn zu einem quasi göttlichen Status erheben,

ethische Erkenntnis und Gewissen als kreativ deuten und den Menschen als autonom normenschöpfendes Wesen interpretieren.

Diese Erörterungen aktualisierten in die Antike zurückreichende Fragestellungen, und es war nicht zufällig, daß auf dem liechtensteinischen Symposium die gesamte abendländische Tradition beschworen wurde. Man ging dabei bis zu den Griechen zurück, und Seifert erwähnte, daß an manchen philosophischen Positionen des Hellenismus mit Recht Kritik geübt werde, während John Crosby (Dallas) darlegte, daß etwa der Personbegriff erst dank dem Einfluß der christlichen Botschaft Eingang in die Philosophie gefunden habe. Michael Healy (Dallas) steuerte einen wertvollen Beitrag zu dieser Diskussion durch die Herausarbeitung der die Zeiten überdauernden Wirkung der sokratischen Methode bei. Dieser Teil der Veranstaltung stand fühlbar im Zeichen des Gedenkens an den Mailänder Philosophiehistoriker Giovanni Reale, der krankheitsbedingt am Erscheinen verhindert war, so daß die vorgesehene Ehrung, die Verleihung des von der Internationalen Akademie inaugurierten Aletheia-Preises, durch Prinz Nikolaus in absentia erfolgen mußte. Josef Seifert würdigte in seiner Laudatio Reales große Verdienste, seine erstrangigen Leistungen vor allem auf dem Gebiet der Geschichte der antiken Philosophie und der dabei angewandten Methode gegenseitiger Durchdringung eigener Problemsicht mit historischer Darstellung im Sinne des Husserl'schen »Zurück zu den Sachen selbst«, das auch die Gesamtlinie der Akademie bestimmt. Damit war der weite Bogen der Wirkungsgeschichte griechischen Denkens gespannt, und Wolfgang Waldstein (Salzburg) hob den ungeheuren Einfluß hervor, den die griechische Philosophie besonders auch auf das römische Rechtsdenken ausgeübt hat, das in Europa und über den europäischen Raum hinaus bis heute nachwirkt. So standen auch die originellen Ausführungen von John Finnis von der Universität Oxford in dieser Tradition. Der bekannte Rechtsethiker wies den Objektivitätsanspruch der Moral für das Rechtsleben nach und verteidigte ihn in scharfsinnigen Analysen gegen Einwände, mit denen versucht wird, ein auf objektive Werte gerichtetes Sollen mit logischen Argumenten zu widerlegen. Gegen einen Relativismus, der sich auf die Unterschiede der moralischen Kultur in verschiedenen Ländern beruft, verwies er aufgrund seiner vergleichenden Studien auf den erstaunlich weit verbreiteten Konsens in wesentlichen Fragen, und vor allem darauf, daß es im Wesen des Sittlichen liege, ethische Gesetzmäßigkeiten als an personale Bedingungen ihrer Anerkennung gebunden zu zeigen, statt sie angesichts faktischer Verhaltensdifferenzen zu leugnen.

Der Beitrag I.M. Bochenskis (Fribourg) provozierte eine Auseinandersetzung über die Frage, ob spezifisch christliche Philosophie möglich oder bloße Weltanschauung sei. Als Vertreter der analytischen Philosophie zog er die Legitimation einer synthetischen Philosophie, die Werturteile einschließt, in Zweifel, räumte im Lauf der Aussprache jedoch ein, daß beispielsweise die klassische Metaphysik eines Aristoteles in ihren Wahrheit beanspruchenden Aussagen, die sich auf ethische und allgemein axiologische (Wert-) Gesetzmäßigkeiten beziehen, nicht als irrational zu bewerten sei. Ein großes Plädoyer für die Philosophie, und im besonderen für die klassische Metaphysik, hielt der als profunder Thomaskenner

hochangesehene Jesuit P. Joseph de Finance von der Gregoriana, Rom, der die Notwendigkeit philosophischer Erkenntnis für die »Reifung« theologischen und glaubensmäßigen Wissens aufwies. Um etwa die Attribute Gottes recht zu verstehen, dürfe die Bibel weder buchstäblich genommen, noch in ihren Aussagen agnostizistisch als jenseits aller menschlichen Begreifbarkeit liegend interpretiert werden. Nur mit Hilfe des Analogiebegriffs und anderer, auf der Anerkennung vorgegebener Wirklichkeit beruhender, Begriffe sei jene Schärfe des Denkens zu erlangen, die den Glaubenden in den Stand setze, die göttliche Botschaft in adäquate Sprachform und damit zur Reife ihres Erfassens zu bringen.

Aus der Fülle der übrigen Beiträge seien die Darlegungen dreier Naturwissenschaftler ausgewählt. Der weltbekannte Pariser Physiologe und Genetiker Jérôme Lejeune sprach über »Genetik und Intelligenz«. Er kritisierte vor allem den Evolutionismus von Marx – Engels und Jacques Monod. Weder die Hypothese, der Mensch sei »durch Zufall und Notwendigkeit« aus einer geistlosen materiellen Welt entstanden, noch die Annahme, der Materie selbst einwohnende Gesetze hätten den Menschen notwendig hervorgebracht, wie Engels meinte, seien mit der Wirklichkeit, die der Genetiker Tag für Tag beobachtet, vereinbar. Die einfachsten physiologischen Vorgänge, wie sie etwa in der Seh Wahrnehmung und den damit verbundenen physiologischen Vorgängen im Auge und Gehirn beobachtbar seien, verblüfften stets aufs neue durch die Tatsache, daß diese Vorgänge nach strikten mathematisch-geometrischen Gesetzmäßigkeiten stattfinden, die intelligibel, von den Mathematikern jedoch erst nach einem langen wissenschaftsgeschichtlichen Prozeß allmählich erkannt worden seien. Der Forscher müsse hierin ein beredetes Zeugnis für die Existenz eines höchst intelligenten Urhebers dieser Gesetze und des Ursprungs des Menschen durch göttliche Schöpfung und nicht durch das Spiel des Zufalls mit notwendigen, jedoch rein materiellen Gesetzmäßigkeiten erblicken. Der Wiener Naturwissenschaftler und Philosoph Alfred Locker beurteilt die reduktionistischen, biologistischen Interpretationen menschlichen Erkennens, wie sie uns insbesondere aus der universal-evolutionistischen Deutung von Konrad Lorenz entgegneten, als unhaltbar. Es handle sich um ein konstruktivistisches Konzept, das aus wissenschaftlichen Ergebnissen Fehlschlüsse zieht und sich damit als Ideologie entpuppt. Akte des Urteilens, des begrifflichen Erfassens von Denkgegenständen, der Einsicht in notwendige und apriorische Sachverhalte seien aus der Perspektive, die aus einem solchen Menschenbild hervorgeht, unerklärbar. Zu einer eindrucksvollen Begegnung kam es durch den Vortrag von Sir John Eccles, dessen Beiträge zur Gehirnphysiologie mit dem Nobelpreis ausgezeichnet worden sind. Er führte aus, daß gerade im Licht der modernsten Gehirnforschungen weder die physiologischen Gehirnfunktionen noch das Faktum des menschlichen Bewußtseins erklärt werden können, ohne eine menschliche Seele anzunehmen, die unmittelbar von Gott erschaffen ist. Vor allem die innere Einheit des Bewußtseins, die fundamentalste aller Gegebenheiten, deute auf ein absolut unersetzliches und einzigartiges Seiendes, das wir selbst sind. Jeder von uns, sagte er, besitzt eine solche einzigartige Individualität, die durch immense Komplexität der Gehirnprozesse und durch die genetischen Codes, deren Wiederholbarkeit nicht absolut

auszuschließen ist, nicht hinreichend erklärt werden kann, während der Gedanke einer Wiederholung der Individualität einer einzigartigen menschlichen Person in der Tat absolut auszuschließen ist.

Damit war von naturwissenschaftlicher Seite der Weg freigegeben, eine Anthropologie zu entwickeln, die nicht deterministisch konzipiert ist und nicht in einem unaufhebbaren Widerspruch steht zu einer Sicht des Menschen, die ihn als personales Wesen würdigt und ihm damit das Recht zuerkennt, modo philosophico über das nachzudenken, was seinen Geist im Grunde bewegt, und sich dabei vom Licht der Offenbarung inspirieren zu lassen.

Die Dokumentation des Kongresses, die Gelegenheit bieten soll, sich mit den dort vorgetragenen Gedanken kritisch auseinanderzusetzen, wird im Druck erscheinen.

Fragen der Gattung, Form und Rhetorik im christlich-syrischen Schrifttum

IV. Symposium Syriacum in Groningen/Osterhesselen vom 9.–13.
September 1984

Von Margot Schmidt, Eichstätt

Das IV. Symposium Syriacum, Rijksuniversiteit Groningen-Osterhesselen/Holland vom 9.–13. September 1984, stand unter dem Rahmenthema: Literarische Gattung, Form und Rhetorik in der syrisch-christlichen Literatur. Die zahlreichen Beiträge dokumentierten eindrücklich nicht nur die Verflechtung mit der hellenistisch-abendländischen Kultur, sondern auch die Bedeutung dieser Forschungen für die einzelnen theologischen Disziplinen.

Für die Bibelwissenschaft, im engeren Sinne für die Textgeschichte des NT, ist nach Barbara Aland/Münster, der kritische Apparat der Harklensis, der zeitlich spätesten Übersetzung des NT ins Syrische aus dem Jahre 616, für die Textgeschichte des griechischen NT von erheblicher Bedeutung. Die der Forschung nach wie vor Rätsel aufgebenden Randglossen und Worte im Text, die mit kritischen »aristarchischen« Zeichen versehen sind, bündelte Frau Aland zu der entscheidenden Frage, woher der Übersetzer das Material zu seinen Glossen und Notizen nahm. In mit Akribie vorgetragener Analyse deutete sie die kritischen Zeichen bzw. die Versetzung von Lesarten an den Rand als Mittel zur Athetierung von Varianten. Ferner konnte überaus wahrscheinlich gemacht werden, daß das so athetierte Material nicht aus einzelnen, im ganzen unrekonstruierbaren griechischen Handschriften stammt, zu denen der Übersetzer Zugang gehabt hätte, sondern aus syrischer Tradition, wie es sich beispielsweise in den reichen neutestamentlichen Zitaten der syrischen Kirchenväter niedergeschlagen hat. Damit sind bedeutungsvolle Konsequenzen insbesondere für die bekannten und wichtigen Randnotizen in der Apostelgeschichte angedeutet, die Frau Aland weiter zu verfolgen versprach. Mit den verschiedenen literarischen Formen, die P. Yousif/Rom, für den Diatessaron-Kommentar von Ephräm herausstellt, wie wörtliche und geistliche Schrifterklärung in Verbindung mit theologischen Aussagen und einer meist gegen die Arianer gerichteten Polemik, homiletische Formen, Partien geistlicher Meditation und kurze Kommentare in Form eines Targums, stellt er zwar nicht die Einheit des Werkes in Frage, glaubt aber, daß der Text Retuschen erfahren haben kann, ja daß sogar die beiden letzten Kapitel von einem anderen Autor ergänzt worden sein könnten. P. Féghaly, Beyrouth/Libanon, bemüht sich um eine Differenzierung gegenüber der Feststellung, daß Ephräm in seinem Genesiskommentar unter dem Einfluß der Targume stünde. Zunächst zeigt er eine gewisse

Anzahl von Annäherungen zwischen dem Targum und Ephräms Kommentar im Hinblick auf Methode, Gedankengut und Argumentationsweise auf. Dann verweist er auf dessen Lesung des AT im Lichte des NT und insistiert vor allem auf Ephräms Kommentar zu Gen 49 mit der wörtlichen und geistlichen Interpretation. In einem 3. Teil entfaltet *Féghaly* die Aktualität des biblischen Textes im Lichte der Zeitgeschehnisse des 4. Jh. und kommt zu dem Ergebnis, daß Ephräm den Inhalt aus christlicher Sicht nach einer Tradition erklärt, deren konstitutive Elemente wahrscheinlich auf alte palästinensische Quellen zurückgehen. Frau Corrie *Molenberg*, Groningen/Holland, stellte ein Handbuch aus dem 8. Jh. »Fragen und Antworten« von Išochar Nun als Vertreter einer Gattung vor, das Abdišo (10. Jh.) als ein 2bändiges Werk kennt. Dieses Werk, das Fragen und Antworten an den ganzen biblischen Text stellt, ist in drei Teilen in der Hs. Cambr. Add. 2017 viz. überliefert. Es lassen sich nur Spuren syrischer Vorläufer erkennen, z. B. in Išcōdās Kommentar, 9. Jh. Das Handbuch von Išochar hat einige gemeinsame Merkmale mit anderen »Frage- und Antwortbüchern«. Es enthält einige »klassische« Fragen und Antworten, wie sie sich in griechischen und lateinischen Werken dieser Gattung vom 4. Jh. an finden, obwohl die Antworten verschieden sind. Mit zeitgenössischen exegetischen Werken teilt es den Charakter einer Kompilation. Ebenfalls enthält es Spuren aus der christlichen Apologetik. Dies läßt sich am Inhalt einzelner Fragen und Antworten erkennen so wie am größeren Interesse für die Genesis. Dieses größere Interesse stammt nach Frau *Molenberg* eher aus einer apologetischen Absicht als aus mangelndem Interesse für die Auslegung dieses Buches, wie es Bardy den Autoren der christlichen Bücher der »Fragen und Antworten« vorwirft. Erik ten *Napel*, Nijenrode/Holland, weist in seinen »Bemerkungen über die syrische 'Hexaëmeron-Literatur'« auf den Unterschied zwischen dem monophysitischen und nestorianischen Hexaëmeron hin. Die literarische Form des Hexaëmeron wurde bereits unter dem Einfluß des Origenes von Philo und den Kappadokieren definiert. Das monophysitische Hexaëmeron ist aus byzantinisch gefärbter Umgebung, wo die kappadokischen Schriften sowohl großen theologischen als auch literarischen Einfluß besaßen, vom profanen und wissenschaftlich-kulturellen Erbe geprägt.

Das nestorianische Hexaëmeron übernahm ursprünglich viel zögernder diese weltlichen Themen, wahrscheinlich aufgrund seiner tiefer verwurzelten Abhängigkeit von Theodor von Mopsuestia, der gegenüber westlicher Tradition gewarnt hatte. Dennoch befaßten sich nestorianische Schulen aus exegetischen Gründen schon bald mit der profanen Tradition und wurden später hierfür sogar empfänglicher, als sie sich der Tatsache bewußt wurden, daß ihre eigene Tradition nur gefestigt werden könne, wenn sie sich selbst unentbehrlich machten. So kam es dazu, daß das monophysitische Hexaëmeron von größerem theologischen, speziell christologischem Gewicht ist. Hier wurden die profanen Gesichtspunkte immer den biblisch-exegetischen Aspekten untergeordnet. In beiden Fällen jedoch wird die Form eines Hexaëmeron in keiner Weise berührt. Th. *Hurst*, Baltimore/USA, stellt »Briefabhandlungen« als ein apologetisches Mittel heraus. Das erste Abassidenjahrhundert war für die christliche Ostkirche eine Periode großer Spannung.

Der Islam machte unter den Nichtarabern bemerkenswerte Fortschritte. Diese Bedrohung brachte eine Anzahl christlicher Apologeten hervor, unter denen der nestorianische Patriarch, Thimoteos I. (727–823) einer der berühmtesten war. Hurst zeigte die antimoslemische Apologetik des 34. Briefes von Thimoteos I., vor allem im Hinblick auf das Verständnis der traditionellen Titel des (Gottes)Knechtes, die in der Koraninterpretation angefochten sind. Zum besseren Verständnis der Judenpolemik bei Ephräm dem Syrer gibt R. *Darling*, Washington/USA, folgendes zu bedenken: man müsse ein hiermit verwandtes Anliegen Ephräms sehen, um seine sehr harte Judenpolemik richtig einzuschätzen, wenn er die Juden als »Götzendienen«, »Kreuziger« und »Ungläubige« bezeichnet. Der Begriff : *cammā--d-men-cammē*: »Das Volk der Völker« wurde benutzt, um hervorzuheben, daß alle Völker, die kultivierten oder barbarischen, zur Kirche gehörten; daß das Heilsgeheimnis auch für jene Völker gilt, die vom Alten Bund ausgeschlossen waren; daß die Chronologie der Völker eine Vorbereitung auf das Heil hin wäre. Alle drei Aspekte dienten als Argument zu Gunsten der Großkirche des Reiches und gegen die Schattenkirchen der Arianer, Manichäer und Juden. Für die Entwicklung der syrischen Theologie zwischen Ephräm († 272) und Philoxenos von Mabbug († 523) ist nach J. *Martikainen*, Göttingen, die Datierung der Schriften des Johannes von Apamea (ca. 420–450) aufschlußreich. In dem noch nicht publizierten Kohelet-Kommentar beschreibt Johannes seine hellenistisch geprägte Bildungsideale: Die Ordnung der Form des schönen Wortes, eine zusammenhängende Behandlung des Themas und eine anziehende Darstellungsweise. So ist die theologische Darbietung seiner Schriften eine Weiterentwicklung des Ephrämschen Erbes, was u. a. aus der Terminologie ersichtlich wird sowie aus dem heilsgeschichtlichen Dreistufenschema. Diese Kriterien ermöglichen es, die Linie von den Ephrämschen Ansätzen bis hin zu Philoxenos zu skizzieren. A. *De Halleux*, Löwen/Belgien, berichtet über seine erste Sondierung von syrischen Kommentaren der »Reden« des Gregor von Nazianz, die sich in drei Hss. des Brit. Museums befinden, nachdem er die syrische Fassung von Gregors »Reden« (II. Symposium Nazianzenum = Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, N.F. II,2, Paderborn, speziell die Taufhomelie (Le Muséon, Bd. 95,1982) eingehend studiert hatte. Diese Kommentare haben die Form einer Scholie, von denen zwei mit einem Florilegium biblischer, patristischer und klassischer Zitate verbunden sind, die genauer untersucht werden müßten. Die Aussagen der Scholien in den Marginalien der Hss. in der Version des Paulus von Edessa (623/24) und seiner Revisionen sollten ebenfalls untersucht werden. Obgleich die drei Kommentare untereinander verschieden sind, spiegeln sie die gleiche hermeneutische Tradition wieder, die des Athanasius von Bolad, des Benjamin von Edessa und seines Schülers Daniel, Autoren rabbinisch-abendländischer Herkunft des 8. und 9. Jh., das heißt, Autoren aus einer hellenistisch orientierten Schule, die uns wahrscheinlich Zugang zu verlorenen griechischen Quellen erschließen könnten. Die nähere Ausführung hierüber erscheinen in: Le Muséon 1985. Zur Gattung der syrischen 'Didaskalie' stellt G. *Schöllgen*, Bonn, fest, daß, von wenigen Ausnahmen abgesehen (bes. Connolly), die aus dem 3. Jh. stammende syrische 'Didaskalie' der Gattung »Kirchenordnung«

zugewiesen und dann als »eine ziemlich vollständige Zusammenfassung des im 3. Jh. geltenden Kirchenrechts« (Plöchl) verstanden wird. Dieser Meinung widerspricht Schöllgen und zeigt auf, daß breite Bereiche des institutionellen Lebens der Gemeinde, z.B. Eucharistiefeier, Taufe, Zulassung zum Katechumenat gar nicht oder nur in Randbereichen geregelt sind. Stattdessen werden in 21 grob geordneten Themenabschnitten Einzelfragen erörtert, deren gemeinsamer Nenner Probleme und Mißstände im Gemeindeleben sind; alles, was unumstritten ist, wird dagegen nicht behandelt. Formal sei die Schrift daher nicht ein corpus von Geboten und Verboten, die nur 1/10 des Umfanges der Schrift ausmachen. Da vielmehr die im predigtartigen Stil vorgetragene Lehr- und Mahnrede überwiegt, ist sie nach Schöllgen als eine pastorale Mahn- und Lehrschrift zu aktuellen und latenten Fragen und Mißständen in den Gemeinden des 3. Jh. im Gewande einer Apostellehre anzusehen. P. J. Cheiko, Rom, zeigt für die beiden Homilien (ca. 459) des Isaak von Antiochien über die Eroberung von Bat Hur durch die Araber, wie politische Ereignisse in einen besonderen theologischen Rahmen gestellt werden. Sie sind zugleich in religionshistorischer Hinsicht aufschlußreich, da der Autor berichtet, wie in Bet Hur, einem Grenzort zwischen den zwei wichtigen Metropolen Edessa und Nisibis, noch pagane Kulte der Araber, Perser, Qadišäer, Chaldäer und anderer Völker herrschten. A. Suermann, Bonn, skizziert ausgewählte syrische Apokalypsen des 7. Jh., die des Pseudo Ephräm, des Pseudo Methodius und des Pseudo Johannes. Ausgehend von einer syrischen Reichsideologie, die der byzantinischen sehr nahe steht, ist in diesen Apokalypsen die Interpretation der Gegenwart vorrangig und nicht eine Deutung über das Ende der Welt und das Jenseits. Die Eroberungen der Araber bedeuten den Zerfall des Endreiches von Rom, mit dessen Zerfall das Weltende beginnt. Die Araber werden als Vorläufer des Antichristen betrachtet. Auch die Bibel dient als Quelle für eine Gegenwartsinterpretation. Aussagen über Ismael werden direkt auf die Araber übertragen, so daß der Referent zusammenfaßt, mittels der historischen Prognose können biblische Berichte zu Deutungen der Gegenwart werden. Die Ausführungen stützen sich auf dessen noch unveröffentlichte Dissertation: Die geschichtstheologische Reaktion auf die einfallenden Muslims in der edessenischen Apokalyptik des 7. Jahrhunderts, Bonn 1984. F. J. Martinez, Madrid/Spanien, ergänzt in seinem Beitrag: 'Die Welt des Pseudo Methodius' diese Aussage, wenn er betont, daß die erhaltenen syrischen Apokalypsen aus dem 7. Jh. oder jünger fast alle »historischen Apokalypsen« sind mit einem bestimmten historischen Interesse als Antwort auf eine zeitgeschichtliche Krise. So antwortet die Apokalypse des Ps. Methodius auf die moslemische Invasion mit der wiederaufgenommenen Tradition der Frage der Reichsnachfolge. Die von der Forschung oft übergangene syrische Apokalyptik verdiente aufgrund ihres eigentümlichen Charakters mehr Beachtung. Eschatologische Fragen schneidet auch der Beitrag von J. H. Corbett, Toronto/Canada, an unter dem Thema: Die paulinische Tradition bei Aphraat, dessen 'Demonstrationes' eine urchristliche Tradition in einzigartiger Abhängigkeit von Paulus bewahren. Von besonderer Bedeutung sind die 'Demonstrationes' VI, VII und VIII, die eng verbunden sind mit dem Thema: die durch die Treue zum Bund bewirkte

Verwandlung sichert die Auferstehung des Leibes. In seiner von Paulus inspirierten Lehre über die Auferstehung schein eine sehr alte Tradition vorzuliegen, die den gängigen Auslegungstraditionen in der griechisch-römischen Kirche oder denen unter den Gnostikern vorzuziehen sei. Aphraats bedeutender Beitrag für unser Paulus-Verständnis sei die Darlegung der Beziehungen zwischen Bund, Keuschheit und Auferstehung, eine Lehre, die Aphraat wahrscheinlich über das altsyrische neutestamentliche Targum zugeflossen ist. *D. J. Lane*, Yorkshire/England, stellt Šubhalmarans »Buch der Gaben« als eine Abhandlung über monastische, cönobitische und Eremitenleben vor, das vom Metropolit von Karka de Bêt Šeluk im 7. Jh. verfaßt worden ist. Dieses Buch sei bisher von Nau in der *Patrologia Orientalis* IX (1913) und von A. Baumstark, *Geschichte der syr. Literatur*, S. 133, nicht adäquat beschrieben worden. Es handelt sich nicht um drei, sondern um fünf Teile und enthält 13 Kapitel mit Ratschlägen, 22 akrostische Kapitel über die Weisheit, 4 Kanon und eine ausgedehnte Abhandlung über Christus als Bräutigam und die Kirche als Braut mit dem trinitarischen Glaubensbekenntnis. Es veranschaulicht das zyklische Erfassen eines Gegenstandes, eine Form, die dem syrischen Christentum vertrauter ist als dem abendländischen, so daß in Wirklichkeit hier eine Anthologie vorliegt, die biblische, liturgische und patristische Referenzen aufgreift und Anspielungen auf Tugenden und Gebräuche bietet, die Bestandteile der hervorragenden Tugend sind, die Christus in der Demut lehrte und verkörperte. *R. A. Kitchen*, Northampton, Massachusetts/USA, modifiziert die Auffassung von Robin Scrogg, daß der ‚Liber Graduum‘, eine anonyme Sammlung von 30 syrischen memrē aus dem späten 4. Jh., die soziologische Charakterisierung einer Sekte sei, indem er das Werk auf seine eigentümlichen Züge hin befragt mit dem Ergebnis, daß hinter dem Text vielmehr die Funktion eines Kanons oder die eines Handbuches der Frömmigkeit für das Gemeinschaftsleben zum Ausdruck kommt.

Für die *Liturgie* aufschlußreich ist die sorgfältig belegte Formanalyse von *S. Brock*, Oxford, über »Dramatische, dialogische Gedichte«. Brock unterscheidet diese Dichtungen in fünffacher Weise: 1. Der formale Dialog in Form alternierender Stanzen als einer alten mesopotamischen Gattung. 2. Streitgespräche, bei denen die Teilnehmer nicht mehr in alternierenden Stanzen sprechen. 3. Eine knappe Rahmenerzählung wird hinzugefügt. 4. Der Dialog erhält mehr die Form einer Rahmenerzählung. 5. Homiletisches wird noch hinzugefügt. Die Typen 1 und 3 zeigen Stanzenform wie madrāshē und sogyāthā, während die Typen 2,4 und 5 couplets (memrē) sind. Der abschließende Vergleich mit ähnlichen griechischen dramatischen Dialogen aus frühen Kontakia legte nahe, daß Paul Maas recht hatte, als er meinte, daß die madrāshā und nicht die memrā die syrische Versform ist, welche sehr wahrscheinlich die frühesten Kontakia inspiriert hat. Liturgiebezogen ist auch das Thema von *G. Rouwhorst*, Utrecht/Holland: Das Frühlingsmotiv in den Osterhymnen Ephrāms. Dessen ausführliche poetische Beschreibung des Frühlingsmonats Nisan, in dem die Kirche das Osterfest feiert, hat nach Rouwhorst sehr genaue Parallelen bei einigen nichtsyrischen Autoren wie bei Pseudo Hyppolytus, Pseudo Chrysostomos in seiner VI. Osterhomilie, bei Eusebios von Cäsarea in 'De

sollemnitae paschalis' und bei Gregor von Nazianz in seiner Homilie für den »Neuen Sonntag«. Die deutlichen Parallelen verleiten zu dem Schluß, daß die genannten Texte auf eine gemeinsame Vorlage zurückgehen könnten, etwa auf einen »Kanon« mit Frühlingsmotiven, was die spätbyzantinische 'Anthologia byzantina' nahelegt, die ein dem Meleagros von Gandara zugeschriebenes Frühlingsgedicht enthält, das ungefähr alle Frühlingsmotive der erwähnten Autoren einschließlich denen bei Ephräm enthält; und da sich in der jüdischen Literatur hierüber keine Spuren finden, sollte man die Herkunft dieses »Kanon« weiterhin in der hellenistischen Welt suchen. Wahrscheinlich habe die Verbreitung eines solchen hellenistischen »Kanon« mit Frühlingsmotiven innerhalb des syrischen Christentums bis nach Nisibis und Edessa mit dem Ausschlag für die Entscheidung des Konzils von Nicäa gegeben, daß Ostern nicht vor dem Frühlingsäquinoktium, also immer nur im Frühling gefeiert werden sollte. Einen bemerkenswerten Fund für die Marienliturgie gab E. R. Hambye S. ., Delhi/Indien, bekannt. Der Referent entdeckte jüngst in Kerala/Indien ein von 1761 stammendes Gebetbuch oder Rituale, das dem Metropolit Paulos Mar Philoxenos gehört und von ihm noch verwendet wird. Neben zwei sehr alten Gebeten aus dem 5. und 6. Jh. ist u. a. am beachtenswertesten eine Art Muttergottes-Litanei, p. 83–97, mit 45 Anrufungen. Die Durchforschung aller syr. Kataloge des Abendlandes, außer denen des Brit. Museums, ergaben, daß sich bisher keine derartige Muttergottes-Litanei auffinden ließ. Ein Vergleich mit dem Hymnos Akathistos der byzantinischen Liturgie und mit der Laurentianischen Litanei ergaben keinerlei Verwandtschaft, ausgenommen einiger weniger Marientitel, die der allgemeinen Marienfrömmigkeit angehören. Hambye folgert hieraus, bevor nicht weitere Informationen bekannt werden, zeigt dieses »Anrufen der Muttergottes«, daß diese Litaneiform nicht nur ein ursprüngliches Produkt der westsyrischen Kirche ist, sondern eine absolute Ausnahme bildet. Die Schrift auf dem Silbereinband der Handschrift verweist auf einen westsyrischen Ursprung, der Schreiber jedoch dürfte seine Arbeit in Kerala getan haben.

Eine Reihe von Vorträgen widmen sich im engeren Sinne dem Thema der Rhetorik, die den Einfluß der griechischen Bildung erhellen. I. W. Watt, South Glamorgan/England, zeigt die nahe Verwandtschaft der rhetorischen Figuren in dem einzig dastehenden Werk 'Über die rhetorischen Wissenschaften' des Mönches Anton von Tagrit aus dem Jahre 825 mit der griechischen Rhetorik. Seiner Definition von »Figur«: »gbülyā« im 5. Buch entspricht als terminus technicus »shēma«, ähnlich die 5 Arten von gbülyā, von denen einige in der Progymnastica der griechischen Rhetorik erscheinen. Daraus könne man einen indirekten Einfluß dieser Handbücher auf Anton schließen. Ferner beweise die armenische 'Progymnastica' des Moses Khoreratsi, daß die griechischen rhetorischen Schriften den Orient tatsächlich erreicht haben und kann als Bestätigung für den Einfluß der progymnastischen Formen auf die syrische Rhetorik angesehen werden. Sehr eindrücklich skizzierte A. Böhlig, Tübingen, wie die 30 memrē des 'Liber Graduum' als Rede nach dem Schema der griechisch-lateinischen Rhetorik aufgebaut sind. Von den drei Genera der antiken Rhetorik wurde hier das genus deliberativum als Vorbild für die Sermones angesehen. Es stellt den namensgebenden

Musterfall dar, der, eigentlich für die politische Rede gebraucht, nunmehr für die theologische Diskussion angewandt wird. Im Gegensatz zur Politik werden aber nicht *quaestiones finitae*, sondern *infiniteae*, »allgemeine Probleme« behandelt, die bereits Cicero den Philosophen zuweist. Die Frage nach dem »Ja« oder »Nein« wird zu der nach dem »Besser«, das dann das »utile« wird. Der Komplikationsgrad des Problems entspricht der *quaestio comparativa*. Für die Entscheidung über die Zukunft sind auch Vergangenheit und Gegenwart, die Personen des AT und NT sowie die gegenwärtigen Probleme der Kirche als *exempla* zu vergleichen. Der rhetorische Charakter wurde an den drei Sermones 12, 19, 23 dargestellt. In ihnen sollen wie in der Politik so auch in den kirchlichen Problemen Tatsachen und Emotion in das rechte Verhältnis gesetzt werden, so daß der Leser zur richtigen Entscheidung hingeführt wird. Grundsätzliche Fragen der Rhetorik und des Stils behandelte *F. Rilliet-Maillard*, Rom, an den Homilien des Jakob von Sarugh, 5. Jh. Bei der Analyse der 'Schatzhöhle' stellte *Ri Su-Min*, Quebec/Canada, die Frage nach den Textauslassungen in den orientalischen Hss. In den abendländischen Hss. vermutete man eher einen späteren Einschub, denn dem corpus des Textes scheint offensichtlich die namentliche Quelle zu fehlen, auch läßt die charakteristische Ausdrucksweise der Einfügung erkennen, direkt von einer bekannten namentlichen Quelle inspiriert worden zu sein. Eine neue Ausgabe des syr. Textes der 'Schatzhöhle' mit französischer Übersetzung soll in Kürze erscheinen. *M. Breydy*, Witten/Herdecke, verglich das syr. Fragment aus dem Brief des Gregor von Nyssa an den Mönch Philippus mit einer lat. Übersetzung, die Kardinal G. Mercati 1939 veröffentlicht hatte (s. G. Mercati, *Codici latini Pico-Grimani*... *Studi e Testi* 75, S. 194–196). Die Übereinstimmung beider Rezensionen beweist in den einzelnen Varianten die Abhängigkeit des lateinischen Textes von einer früheren syrischen Version. Diese ist in der maronitischen Hs. noch korrekter zu lesen. Als erste Schlußfolgerung ergibt sich die Authentizität des Briefes, der in der Briefsammlung von Gregor nicht aufgenommen wurde. Die exklusive Überlieferung des Briefes ist den Maroniten zu verdanken, die ähnliche Werke der Kappadokier in der Bibliothek von St. Maron aufbewahrt hatten. Ausführliche Darlegungen über die Bewertung syrischer Fragmente, z. B. aus dem 'Symbolum fidei' des Amphilochius von Ikonium finden sich in 'Parole de l'Orient' XI, 1983, S. 349–362 und aus dem vermißten 'Peri arkon' des Basilius, demnächst in 'Oriens Christianus'.

Auf dem Gebiet der *Hagiographie* kontrastierte *A. N. Palmer*, Cambridge, zwei Heiligenleben: Elijah über Johannes von Tella (538) und Joseph über Theodosios von Amida (698) und begründete den Unterschied nicht ausschließlich mit den anderen historischen Umständen der Abfassung, sondern auch mit dem unterschiedlichen Bildungsstand. Die von Elijah verfaßte Vita kennzeichnet einen ausgeprägten Sinn für Proportion und klassische Beschränkung in der Beschreibung menschlicher Integrität ohne jede Wunderkraft. Dem weniger gebildeten Joseph war es nicht gegeben, die Vita aus seiner Erinnerung selbst zu verfassen. Von ihm besitzen wir offensichtlich die getreue Nachschrift eines Berichtes von einem ungebildeten Verfasser, nach Palmer ein seltenes und wertvolles histori-

sches Zeugnis, da wir gewöhnt sind, durch die Schriften einer gebildeten Oberschicht das Denken des Volkes herauslesen zu müssen.

Beide Texte jedoch sind für ihre Gattung atypisch, da sie das geläufige Modell der Hagiographie nicht übernehmen, die dahin verstanden werden könnte, daß sie in Richtung auf eine Mitte hin sowohl für den Gebildeten als auch Nichtgebildeten annehmbar war. Die extremen Formen in der Darstellungsweise der beiden 'Leben' zeigt, welch unterschiedliche Denkweise beide Autoren an ihre Aufgabe heranführt, die Größe zu verstehen, welche die Hagiographie beschreibt. Eine Textedition über das 'Leben' von Theodotos von Amida wird von *Palmer* und *S. Brock* gemeinsam vorbereitet.

Bei der Menge und immer größer werdenden Zahl der Vorträge konnten nicht alle aufgeführt werden. Die gesamten Beiträge erscheinen in den *Orientalia Christiana Analecta*, Rom.

Das nächste Symposium syriacum findet 1988 in Löwen/Belgien unter dem Rahmenthema 'Typologie' statt.

Das Evangelium des Matthäus, das Evangelium der Kirche*

Von Alexander Sand, Bochum

I. Hinführung zur Frage

1. Von den uns vorliegenden vier Evangelien hat jedes seine besondere theologische Eigenart: Dies zeigt sich am je unterschiedlichen Gemeindeverständnis, an der je verschiedenen Aussage über Heil und Erlösung, vor allem aber auch in der Vielgestalt der Hoheitstitel, Aussagen und Vorstellungen, die über Jesus von Nazareth überliefert wurden; am auffallendsten ist bekanntlich die christologische Deutung im vierten, im Joh-Evangelium. Doch dürfen bei allen Unterschieden die Gemeinsamkeiten nicht übersehen werden. So stimmen die Synoptiker zunächst darin überein, daß sie miteinander in literarischem Zusammenhang stehen und auf gemeinsame vorliterarische Traditionen zurückgreifen, die zu einem guten Teil ihren sogenannten »Sitz im Leben« in der Lehr- und Verkündigungstätigkeit des historischen Jesus haben.

Und dennoch bestehen auch zwischen Mk, Mt und Lk erhebliche Interpretationsunterschiede, was die Person Jesu, seine Lehre und sein Werk, aber auch sein Leiden und Sterben betrifft. Vor allem aber bestehen erhebliche Differenzen dort, wo die drei Synoptiker versuchten, die »Sache Jesu« nach dessen Tod und Auferweckung neu zu reflektieren, theologisch weiterzuentwickeln und der völlig neuen, nachösterlichen Gemeindesituation anzupassen. Im folgenden soll nur das Mt-Evangelium näher untersucht werden, und zwar unter der Fragestellung: Wie kam es, daß gerade dieses Evangelium zum Evangelium der Kirche wurde?

2. Es ist allgemein bekannt, daß das Mt-Evangelium das am häufigsten kommentierte, am weitesten verbreitete und am liebsten gelesene Evangelium war und immer noch ist. Dafür muß es Gründe geben, und zwar Gründe, die diese herausragende Bedeutung durch Jahrhunderte bis in die Gegenwart sicherten und garantierten.

In einem Kurzreferat können verständlicherweise nur einige wenige Gesichtspunkte aufgezeigt werden; manches wird nur angedeutet, vieles muß ungesagt bleiben. Doch gibt es einige deutlich zutage tretende Kriterien, die erkennen lassen, warum gerade dieses Evangelium zum »Buch der Kirche« werden konnte.

*Vortrag am 19. 11. 84 im »Haus der Freunde« der Ruhruniversität Bochum
anläßlich des 60. Geburtstages von Prof. Dr. Ludwig Hödl.

II. Äußere Kriterien für die Bedeutung dieses Evangeliums

1. Zunächst ist die Frage zu stellen: Gibt es vielleicht äußere Kriterien für die herausragende Bedeutung des Mt? Von der Entstehungsgeschichte des christlichen Kanons ist auf unsere Frage keine sichere Antwort zu erhalten.

a) Die drei synoptischen Evangelien (also Mk, Mt und Lk) werden in den frühesten Kanonverzeichnissen stets gemeinsam angeführt, und zwar immer zu Beginn der Aufzählung der in einem »Kanon«, also in einem Normenkatalog angeführten christlichen Schriften.

b) Anders ist es mit dem Johannesevangelium. Aufgrund seiner christologischen Besonderheit, vor allem seiner ekklesiologischen Eigenart, fand es nur mit einiger Mühe Aufnahme in den christlichen Schriftenkanon. Die stark esoterisch geprägte Gemeindeform, d.h. die starke Abgrenzung von der heidnischen Umwelt und die betonte Abhebung vom Judentum, dürfte der Hauptgrund dafür gewesen sein, daß in manchen frühchristlichen Gemeinden dieses Ev. abgelehnt wurde. Doch betont bereits Irenäus (um 180), daß der Logos, der die Welt gebildet, der Kirche das Evangelium in einer vierfachen Gestalt gegeben habe; die vier Schriften des Mt, Mk, Lk und Joh wurden schon relativ früh als das eine und einzige Evangelium bezeichnet (vgl. auch das »Diatessaron« Tatians um 170–180).

c) Auffallend ist jedoch, daß bei der Erwähnung der drei Synoptiker Matthäus fast immer (eine Ausnahme macht eigentlich nur das Papiaszeugnis) an erster Stelle genannt wird. Dies kann seinen Grund darin haben, daß man hinter Matthäus ein aramäisches Urevangelium vermutete, das dann – historisch gesehen – das älteste literarische Evangelienzeugnis darstellen würde (vgl. dazu das Zeugnis des Papias bei Eusebius HE). Doch kommt man in dieser Frage über Vermutungen nicht hinaus, und das sogenannte Papias-»Zeugnis« kann so und auch anders interpretiert werden.

Andererseits ist die Erwähnung des Mt-Evangeliums an erster Stelle auffallend; so ist nicht ganz von der Hand zu weisen, daß die Erstnennung im Kanon bereits auf eine Bevorzugung des Mt-Evangeliums hinweist (vgl. Jakobusbrief, Zwölfapostellehre und das apokryphe, gnostisch-koptische Thomas-Evangelium).

2. Die Zeugnisse der apostolischen Väter sind unter Vorbehalt zu gebrauchen, da es nicht immer möglich ist, sicher festzustellen, ob angebliche Schriftzitate wirkliche Zitate sind oder einfach nur Anspielungen bzw. Reminiszenzen eines gemeinsamen Überlieferungsstromes. Andererseits räumen die frühen Apologeten, dann vor allem die lange Tradition der Kirchenväter eindeutig dem Mt-Evangelium einen gewissen Vorrang ein. So schreibt etwa Justin der Märtyrer in seiner Apologie (I 14–19) in Anlehnung an die Bergrede des Matthäus: »Wir dürfen also nicht Widerstand leisten, und er (Jesus) hat keineswegs gewollt, daß wir es den Bösen nachtun; er hat uns vielmehr ermahnt, durch Geduld und Sanftmut alle von der Schande und von der Lust am Schlechten abzubringen«. Geht also eine gewisse Bevorzugung des Mt.-Evangeliums schon bis in die Mitte des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts zurück, so wird die dominierende Stellung dieses Evangeliums

unübersehbar und endgültig deutlich in den großen Kommentarwerken eines Origenes (zu Beginn des dritten nachchristlichen Jahrhunderts), eines Chrysostomus (Ende des 4. Jahrhunderts) und eines Hieronymus (etwa zur gleichen Zeit).

Dennoch sind die genannten äußeren Kriterien keineswegs zwingend. Da wir uns also bezüglich der historischen Zeugnisse über die Priorität, d.h. Bevorzugung des Mt-Evangeliums auf etwas unsicherem Boden befinden, ist es notwendig, nach inneren, also dem Evangelium selbst eigentümlichen Gründen zu fragen, die bestimmend waren, daß gerade dieses Evangelium zum Kirchenbuch schlechthin geworden ist. Dabei gehe ich kurz auf folgende Punkte ein:

1. die literarische Besonderheit des Evangeliums;
2. die Gemeinde-Theologie und die Gesetzesfrage;
3. die Zeit der Kirche als Zeit der Bewährung;
4. die Eschatologie.
5. Zum Schluß soll ein kurzes Wort über die »Bergrede« (Kap. 5–7) die Ausführungen abschließen.

III. Innere Kriterien für die Bevorzugung des Matthäus-Evangeliums in der Kirche

1. Die literarische Besonderheit des Mt-Evangeliums

- a) Mt schreibt kein Evangelium im eigentlichen Sinne. Zwar bezeichnet er – in Anbindung an die ihm vorliegende Überlieferung – die Botschaft Jesu einige Male als frohe Kunde, frohe Botschaft. Er selbst jedoch nennt sein Werk schlicht ein »Buch« (1,1), und zwar ein Buch über die Geschichte und das Schicksal Jesu, des Sohnes Davids, des Sohnes Abrahams und des Sohnes Josefs. Schon darin zeigt sich seine katechetische Absicht: Er will der Gemeinde ein Handbuch, eine Haus- und Gemeindeordnung, kurz: einen Katechismus im besten Sinne des Wortes übergeben, mit dessen Hilfe sie die Geschichte als Heilsgeschichte deuten und im praktischen Lebensvollzug bewältigen kann. Zwar wird in der Exegese häufig nur Kap. 18 als »Hausordnung« oder »Gemeindeordnung« bezeichnet; in Wahrheit jedoch ist das ganze Evangelium eine »Didache«, eine Lehre, also ein Lehr- und Unterweisungsbuch. Die redaktionelle Zusammenfassung dieser Lehre in fünf großen Blöcken, den sogenannten »Redekompositionen«, ist das Werk eines Theologen, der didaktisch erfahren und pastoral klug Akzente setzt, welche den Lesern unübersehbar seine spezifische Intention signalisieren: Die Botschaft vom Reich der Himmel ist feste Tradition, ist anvertrautes Gut, das in der Gemeinde bewahrt, festgehalten und befolgt werden muß.
- b) Die matth. Lehrmethode ist rabbinisch geprägt: Das Wort, die Unterweisung, die Didache also, steht im Vordergrund; der Erzählstoff wird zurückgedrängt, um die Bedeutung des Wortes nicht zu schmälern. Die zahlreichen Verweise auf die Schrift, also auf Gesetz und Propheten (auf Tora und Nebiim), dienen

keineswegs der Absicht – wie immer wieder vermutet wurde und vereinzelt heute noch angenommen wird –, Jesus als den neuen Mose vorzustellen, sondern stehen ganz im Dienst der heilsgeschichtlichen Konzeption, Jesus als den verheißenen Messias Israels auszuweisen und Jesu Predigt als die gültige Offenbarung des Vaterwillens zu legitimieren. Die in der judenchristlich geprägten Gemeinde bekannten Schriften des AT sind also tragendes Element seiner Gemeindeordnung (vgl. die »Erfüllungszitate«).

Aber auch sonst bedient sich Mt rabbinischer Lehrmethoden: Wiederholungen und Dubletten (also Doppelberichte), die Bevorzugung bestimmter Zahlenschemata, vor allem die Anordnung wichtiger Aussagen in Dreiergruppen u. a. verraten eindeutig sein katechetisches Interesse. Man erkennt dabei deutlich die Intention des Evangelisten, eindringlich und einprägsam, d. h. ermunternd, ermahrend, aber auch warnend die Botschaft Jesu seiner Gemeinde als ein kostbares Gut anzuvertrauen.

2. Die Gemeindeftheologie des Mt-Evangeliums und die Gesetzesfrage

Die Gemeinde um das Mt-Evangelium ist noch sehr stark der jüdischen Tradition verbunden und von der jüdischen Tradition geprägt; jüdische Frömmigkeit, aber auch jüdische Kultur sind ein fester Bestandteil dieser Gemeinde. Für jeden frommen Juden aber stellte sich grundsätzlich die Frage, wie ein Mensch in seinem Leben den Willen Gottes erfüllen kann, um vor Gott ein Gerechter zu sein. Es ist im Grunde die Frage, die als ernstes »Problem« jeden Menschen bewegt, der sein Heil nicht durch »Selbstverwirklichung« zu erreichen versucht, sondern allein durch Gehorsam gegenüber einem sich offenbarenden Gott. M.E. hat Mt dieses »Problem« unter allen neutestamentlichen Theologen am besten gelöst.

a) Die Tora, das Gesetz des Mose und der nachmosaischen »Gesetz«-geber, behält nach der festen Überzeugung des Mt ihre Gültigkeit auch für seine Gemeinde (vgl. Mt 5,17–19, die Antithesen [5,21–48] und die red. Bearbeitung der Streitgespräche).

Freilich versteht er die Tora nicht als, um mit Paulus zu sprechen, »toten Buchstaben«, also nicht als einen kasuistisch in starre Formen geprägten Kodex. Vielmehr wird die Tora im Mt-Evangelium auf ihre Mitte hin befragt, wird gleichsam von ihren vielen Einzelvorschriften »los«-gemacht und konzentriert auf das allein Wichtige: »Gottesliebe und Nächstenliebe«. Die »goldene Regel«, das Gebot der Feindesliebe und die Forderung der zwei Liebesgebote bestimmen das Leben in der Gemeinde und der Gemeinde in der Welt. Daran – so sagt Mt – hängen das Gesetz und die Propheten. Daß es darüber zu Auseinandersetzungen zwischen Mt-Gemeinde und den orthodoxen Juden der pharisäischen Gruppe kommen konnte, braucht im vorliegenden Zusammenhang nicht weiter ausgeführt zu werden.

b) Mit dem eben Gesagten hängt eng zusammen, daß Mt an der Überzeugung festhält: Israel ist das auserwählte Volk und bleibt es auch weiterhin. Die Gemeinde des Matthäus versteht sich keineswegs als das neue Israel, auch nicht als das wahre Israel. Aber Israel, repräsentiert in den Erben der Tradition

Israels, d. h. im Judentum der neutestamentlichen Zeit, ist – und dies meint im wesentlichen die matthäische Interpretation des Todes Jesu – schuldig geworden, weil es seinen Messias, nämlich Jesus von Nazareth, nicht nur nicht erkannt und angenommen, sondern sogar getötet hat. Indem Mt Jesus (und seine Jünger) in die Tradition des Verfolgungsschicksals der atl. Propheten hineinstellt, gelingt es ihm, die Schuld Israels als ein Voll-Machen der Schuld der Väter an den Propheten darzustellen. Dennoch hält Mt an der Überzeugung fest: Israel bleibt das auserwählte Volk, jetzt allerdings unter der Last der Schuld stehend, welche das Judentum zur Zeit Jesu auf sich geladen hat. Für die Mt-Gemeinde aber wird damit das schuldige Israel zu einem eindringlich warnenden Beispiel (Kap. 23).

3. Die Zeit der Kirche als Zeit der Bewährung

Ein Problem, vor dem eigentlich alle ntl. Gemeindevorsteher und Theologen standen, scheint mir ebenfalls von Mt am besten gelöst worden zu sein: die Deutung des Todes Jesu. Der Tod Jesu mußte von seiner kleinen Jüngerschar zunächst als sein Scheitern angesehen werden; die Ansage, daß das Königtum Gottes nahe herangekommen sei, und die Erwartung, daß das Reich der Himmel jetzt anbreche, hatten sich nicht erfüllt. Erst durch die Ostererfahrungen in Galiläa, wohin die Jünger geflohen waren, konnte der sogenannte »Ostergraben« überbrückt werden. Doch nun ergab sich eine völlig neue Situation: Die Gemeinden mußten sich für eine christliche Existenz auf längere Zeit in einer weltlichen Welt einrichten. Dafür aber hatten sie von Jesus keine Anweisung erhalten. Jetzt mußten die Gemeinden selbst und vor allem ihre Leiter und Vorsteher versuchen, die Reich-Gottes-Predigt Jesu diesen neuen Verhältnissen »anzupassen«. Wir kennen die verschiedenen Versuche: etwa die des Paulus, der den Parusiegedanken entwickelte, oder die des Johannes, der seine Gemeinde in einem streng esoterischen Kreis von der Außenwelt abgeschirmt hat, oder auch die der Gemeinden um die Pastoralbriefe, die sich mit einer »bürgerlichen Moral« zu helfen versuchten.

Zur Bewältigung dieser neu entstandenen Situation wählt Mt einen Weg, der wieder wesentlich dazu beitrug, daß seine Gemeindeordnung zum Buch der Kirche werden konnte. Aus der apokalyptischen Überlieferung übernimmt er die Zwei-Äonenlehre: Es gibt einen alten, bösen Äon, der in unbestimmter Zukunft von einem kommenden, guten Äon abgelöst wird. Neu bei Mt aber ist, daß er nun nicht – wie in der jüdischen Apokalyptik – eine strenge historische Zäsur annimmt, z. B. das Christusereignis. Vielmehr: Nach Ostern laufen in seiner heilsgeschichtlichen Konzeption alter und neuer Äon nebeneinander her, ja sind direkt miteinander verwoben. D. h. dann in der theologischen Reflexion des Mt: Gottes Gerechtigkeit ist zwar gekommen, aber die dämonische Macht des Bösen hat ihre Kraft noch nicht verloren; oder in einem matthäischen Bild: Der Tempelvorhang ist zwar zerissen und hat den Zugang ins Allerheiligste allen Menschen eröffnet, aber das endgültige Eintreten steht noch aus.

Damit aber wird die Zeit der Gemeinde zu einer Zeit der Bewährung. Und damit wird das Evangelium des Matthäus zu einem Lesebuch, das Trost und Hilfe

spenden will, diese Zeit der Bewährung zu bestehen, bis zu dem Zeitpunkt, da bei einem Endgericht das Gute endgültig offenbar wird und von dem Bösen unterschieden werden kann. Das Evangelium des Mt ist also ein Lehr- und Trostbuch für Gemeinden, die noch in der Spannung zwischen altem und neuem Äon leben, und die sich bewähren müssen, bis bei der Vollendung der Welt der alte Äon endgültig vom neuen abgelöst wird.

4. Die Eschatologie des Mt-Evangeliums

Bereits zu Punkt 3 wurden einige Dinge angesprochen, welche die Zukunftsperspektive des Mt-Ev. betreffen: Die Gemeinde ist eine durch Ermüdung und Kleinglaube im Inneren und durch Bedrängnis und Verfolgung von außen angefochtene Gemeinde. Für die Eschatologie des Mt bedeutet dies: Mit Christus ist noch nicht das Ende des alten, bösen Äons gekommen, sondern eigentlich erst – wenn man so sagen darf – die Wende der Weltzeit. Diese Wende aber hat die Gläubigen noch nicht aus der persönlichen Verantwortung entlassen. Ganz im Gegenteil: Die Wende drängt nun die Gemeinde, sich in dieser Zeit stets neu zu bewähren. Sein Buch schreibt deshalb Mt nicht zuletzt in der Absicht, dabei zu helfen, den rechten Weg zu zeigen, auf Irrwege hinzuweisen, die Gefahr der Unachtsamkeit und leichtsinniger Sorglosigkeit aufzudecken. Denn – so sagt er der Gemeinde – vor der Vollendung des Kosmos, dieser Welt also, muß erst das Gericht kommen, bei dem das Gute und das Böse aufgedeckt und die Guten von den Bösen getrennt werden. Doch vollzieht sich dieses End-Gericht schon jetzt in der Gemeinde, wenn sie entweder ermüdet im Festhalten und im Tun der Botschaft Jesu oder aber standhaft bleibt bei der Erfüllung des Auftrages: »Macht zu Jüngern alle Völker, indem ihr sie lehrt, alles festzuhalten, was ich euch aufgetragen habe«.

5. Zum letzten Punkt

Nach dem Gesagten könnte der Eindruck entstehen, daß die inneren Kriterien fast mit zwingender Notwendigkeit den Prozeß ermöglichten, das Mt-Ev. zum Lehr- und Glaubensbuch der Kirche werden zu lassen. Dem ist aber nicht so, wie ein Blick auf die »Bergrede« zeigt. Mit einem gewissen Recht hat man die Bergpredigt als das Herzstück des Mt-Ev. bezeichnet. Und doch gehören gerade diese drei Kapitel m. E. zu den schwierigsten Texten des NT. Zum einen wird dies bestätigt durch die Auslegungsgeschichte dieser Redekomposition. Vielleicht schon seit den ntl. Spätschriften, aber sicher seit Marcion bis in die Gegenwart wurde immer wieder versucht, den eigentlichen »Sinn« dieser von Mt geformten Jesusrede zu erkennen. Ich muß nicht auf die zahlreichen Lösungsversuche und Interpretationsvorschläge eingehen, die im Laufe der Geschichte vorgetragen wurden. Und ich will auch nicht auf die z. T. peinliche Kontroverse eingehen, die in jüngster Zeit die Bergpredigt in das Gestrüpp der politischen Diskussion gezogen hat.

Nur soviel sei gesagt: Die Bergpredigt – und mit ihr das ganze Mt-Ev. – muß gelesen werden unter der Voraussetzung, daß man weiß: Hier wurde und wird versucht, das Verhältnis Gottes zu den Menschen neu zu bestimmen. D. h.: Das Thema der Bergpredigt ist ein genuin religiöses. Daraus ergibt sich aber, daß

Bergrede und Mt-Ev. gelesen werden müssen mit der Bereitschaft, zu hören, was der Text selbst sagt, nicht jedoch, was man vom Text oder gar von bestimmten Textstücken für sich erwartet. Wer aber so den Text liest, erkennt bald, daß er unbequem ist, daß er Fragen beantwortet, indem er neue Fragen aufwirft. Er wird einsehen müssen, daß es hier nicht um Lösungsvorschläge für gegenwärtige Probleme, ethische Handlungsanweisungen für politisches Verhalten u. ä. geht. Es geht – um mit Mt zu sprechen – einzig und allein um das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit. Weil Mt diese Botschaft in die Gestalt eines Katechismus gefaßt hat, muß die Bergpredigt und mit ihr das ganze Ev. immer wieder gelesen, gehört, repetiert und meditiert werden. Erst dann – so meine ich – wird der Sinn gerade dieses Evangeliums einsichtig: Es will christlichen Gemeinden sagen, was nach Gottes Willen sein soll, aber in der von der Sünde gezeichneten und vergewaltigten Welt nicht ist. Daß sich dann aus dieser Einsicht konkrete Verhaltensweisen ergeben können, ja müssen, steht außer Frage. Aber wichtig ist stets und vor allem das Bekenntnis zu der Aussage, die Mt zu Beginn seines Ev. fast zu einem Motto gemacht hat: Du sollst ihm den Namen Jesus, Jehoschua, Jahwe rettet, geben; »denn er wird sein Volk aus seinen Sünden erlösen«.

IV. Schluß

Dies waren einige Gedanken, die eine Antwort geben wollten auf die Frage, warum das Mt-Ev. zum Buch der Kirche geworden ist. Ich habe Schwerpunkte gesetzt und damit das Risiko der Unvollständigkeit, ja vielleicht sogar das einer gewissen Unklarheit auf mich genommen. Aber ich hoffe dennoch, daß es mir in etwa gelungen ist, die entscheidenden inneren Gründe für diese kirchengeschichtlich bedeutsame Entwicklung aufzuzeigen. Um es abschließend noch einmal pointiert zu sagen: Der wesentliche Grund liegt darin, daß hier ein Gemeindevorsteher die Kraft und den Mut hatte, an der atl. Tradition konsequent festzuhalten, gleichzeitig jedoch die durch Christus bestimmte, neue Situation zu erkennen und zu deuten, ohne jedoch die Möglichkeit künftiger theologischer Reflexion und Adaption auszuschließen.

Systematische und Biblische Theologie

J. Gnilka, *Der Kolosserbrief* (HThKNT, X/1), Freiburg – Basel – Wien 1980. 272 S. – Ln. DM 74,-

J. Gnilka, *Der Philemonbrief* (HThKNT, X/4), Freiburg – Basel – Wien 1982. 112 S. – Ln. DM 32,-

Der Professor für ntl. Exegese am Fachbereich Katholische Theologie der Universität München hat außer den Kommentaren des ersten (*Das Evangelium nach Markus*: zwei große Bände im EKK) und des letzten Evangeliums (*Johannes-evangelium*: ein Band in der Neuen Echter Bibel, NT) das anspruchsvolle Programm eines Kommentars aller Briefe der Gefangenschaft zu Ende gebracht: HThKNT X/1 (Kolosserbrief) 1980; X/2 (Epheserbrief) 1971; X/3 (Philippenerbrief) 1968; X/4 (Philemonbrief) 1982. In den zwei letzt erschienen Bänden ist das gewöhnliche Schema der ersteren weitergeführt worden: Literatur, Einleitung, Auslegung, Exkurse. Die Literatur hat sich auf das Spezifische unserer Briefe beschränkt und so sind nicht nur die Texte (Quellen und Übersetzungen) sondern auch die allgemeinen Hilfsmittel ausgefallen. Man ist aber dankbar für die gute Übersicht der alten und neuen Kommentare und die Auswahl der übrigen (hauptsächlich deutschen und englischen) Literatur.

Die Einleitung führt die vertretenen Ansichten der früheren Kommentare Gnilkas fort. Die chronologische Folge der Gefangenschaftsbriefe sieht an erster Stelle Philemon (aus einer Gefängnishaft, die weder in Rom noch in Caesarea am Meer stattgefunden hat sondern früher, in Ephesos an einen Adressaten, der entweder in Kolossä oder in Hierapolis oder Laodikeia wohnt), »um die Mitte der 50er Jahre oder deren ersten Hälfte«; bald danach Philipper A (aus einer bzw. derselben Kerkerhaft ebenfalls in Ephesos), 55/56; dann Philipper B (aus Korinth: vgl. App 20,2f.), 56/57. Der Kolosser- u. Epheserbrief sind »deuteronyme Schriften« (»in Anlehnung an die eingebürgerten Begriffe Deuteropaulinismus, deuteropaulinisch«: Kol. 23), wobei man den Namen der wirklichen Verfasser wohl kaum möglich bestimmen kann (für Kolosser ist Timotheus, der als Mitabsender in anderen Briefen erscheint, als möglicher Verfasser mit Sympathie gesehen), während für Abfassungsort u. -zeit etliche Hinweise gesammelt werden können: So ist für Kolosser als Ort »am ehesten Ephesos, wo man auch den Sitz der Paulus-Schule vermutet hat«, empfohlen und als Zeit ca. das Jahr 70, als »der Autor das letzte Leiden und Martyrium des Apostels«

noch vor Augen gehabt hat; für Epheser dagegen, der aus der gleichen Paulus-Schule stammt (und als Verfasser einen Judenchristen gehabt haben soll) und Kol hervorstechend teilweise als Vorlage benutzte, ist als Ort Ephesos selbst und als Zeit die Jahre Ende 80 Anfang 90 angegeben. Besonders sind die letzten Seiten der Einleitung zum Kolosserbrief, wo die Frage der Deuteronymität bzw. Pseudonymität oder Pseudoepigraphie noch einmal gründlich erörtert wird: Der von Speyer und Aland stammende Hinweis auf das Prophetisch-Inspiratorische ist nicht zufriedenstellend, Gnilka plädiert vielmehr für einen ekklesiologischen Horizont, in dem der anonyme Autor unter dem Namen des Apostels paulinische Traditionen aufgreift und vorträgt, während die Kirche (zunächst die Lokalkirche) die Übereinstimmung mit ihrer Tradition in dem literarischen Produkt erkannte. Die sich immer deutlicher bildende Mehrheit der Forscher, die die Pseudonymität von Kol und Eph behaupten, ist natürlich Einladung zu einer tiefen Besinnung über die Kraft ihrer Beweise; die Argumente in sich sind noch nicht so eindeutig, daß man die Frage der Verfasserschaft dieser Briefe als für endgültig gelöst erklären kann.

Im Kolosserkommentar wird der Aufbau so identifiziert: Eröffnung (1,1–8); 1. Grundlegung: Das apostolische und universale Evangelium (1,9–29); 2. Kampf gegen die Irrlehre (2,1–19); 3. Weisung oder Paränese: Die Verwirklichung des neuen Lebens (2,20–46); Ausleitung: Persönliches (4,7–18). Fünf theologische Themen werden in der Einleitung beschrieben: Christus (»Die Christologie ist die Mitte des Briefes!« [11]), die Kirche, die Eschatologie, die Paränese, die Häresie. Letzterer ist aber ein Exkurs gewidmet (S. 163–170): »Religionssoziologisch ist die kolossische Häresie als Sekte einzustufen« und »zur aggressiven Form zu zählen«, religionsgeschichtlich gehört sie zu den naturhaft-mythischen Religionen (mit eigenem Kult), wobei Christus nur primus inter pares ist, und das Heil wird erreicht, wenn man den Aufstieg der Seele durch den Vollzug zahlreicher Einzelgebote gesichert hat. Die anderen zwei Exkurse behandeln die theologiegeschichtliche Bedeutung des Christusliedes, Kol 1,15–20 (S. 77–87: Die Christuslehre, die Versöhnungslehre und die kosmische Christologie: VV 15–16; 17–18a; 18b–20) und die Haustafeln (S. 205–216: »Die Kolosser hatten ein gestörtes Weltverhältnis. Es ergäbe sich somit auch für die Haustafeln unseres Briefes, daß nicht eine antirevolutionäre Stimmung Pate stand, son-

dern der banale Alltag«). Die Kommentierung des laufenden Textes hat eine dreifache Entwicklung: Für jede Perikope werden I Analyse, II Kommentar (nach den einzelnen Versen), III Zusammenfassung angeboten (die gleiche Einteilung ist auch für den Philemonbrief gewählt). Der ausgedehnte Kommentar ist sicher sehr ausführlich und trägt trotzdem die Merkmale der Gnika-Kommentare, knapp und fast nüchtern, die den Leser einladen, selbst theologische Konsequenzen zu ziehen und gedankliche Entwicklungen zu bauen. Bekanntlich hat ein Bibelkommentar ein verschieden deutbares Programm und andere können anderes ausarbeiten, aber der Münchner Neutestamentler bietet auch diesmal durch eine einfache Darlegung (die auf überspitzte stil- und literarkritische Bemerkungen verzichtet) ein ausgezeichnetes Werkzeug an, das für Studenten und Lehrer zuverlässig und nützlich ist.

Fast noch engagierter wirkt der Kommentar zum Philemonbrief, wo die Grundsätze der christlichen Menschenwürde in Bezug auf das Problem der Sklaverei behandelt werden. Die Struktur des Briefes zeigt diese Teilung: 1. Das Präskript (1–3), 2. Das Prooemium (4–7), 3. Das Argument (8–16), 4. Der Epilog (17–22), 5. Das Postskript (23–25). »Der Briefstil bestimmt Anfang und Ende, die Mittel der Rhetorik das Briefkorpus« (9). »Es ist ein apostolischer Brief, gerichtet an einen Hausvorstand und seine Hausgemeinde, der sich zur Erreichung seines Zweckes die Mittel der Rhetorik nicht versagt hat«.

Die Kürze des paulinischen Textes hat dem Ausleger eine größere Freiheit in der Beschreibung ermöglicht, so daß man einen längeren und leichteren Text lesen kann, reich an Einzelheiten und mit großer Anteilnahme. Zwei Exkurse sind ebenso lang wie der Kommentar: Haus, Familie und Hausgemeinde (S. 17–33); Die Sklaven in der Antike und im frühen Christentum (S. 54–81). Nicht nur Zeugnisse aus der Antike sondern auch wohlthuende Bemerkungen über das Wesen und die heutige Lage der Kirche kommen dem Leser im ersten Exkurs entgegen, während der zweite eine sehr artikulierte Beschreibung der Rechtslage und der Geschichte der Sklaverei in der klassischen Antike darlegt, die das Nachschlagen vieler Einzelwerke erspart.

Giuseppe Ghiberti, Turin

Laubier, Patrick de: Das soziale Denken der katholischen Kirche. Ein geschichtliches Ideal von Leo XIII. zu Johannes Paul II. Deutsche Übersetzung Hans Grossrieder. Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz 1982. 8°, 261 S. Preis nicht mitgeteilt.

Das aus dem Französischen übersetzte Werk des Genfer Soziologen de Laubier will nicht eine

geschichtliche und systematische Darstellung der kirchlichen Soziallehre und ihrer Lösungen zu sozial- und wirtschaftspolitischen Fragen bieten, sondern spürt die Ideen und Wertvorstellungen auf, die das soziale Denken der Kirche seit Leo XIII. bestimmen. Vf. sieht in den Ideen zugleich ein »Ideal«, das sich auf dem Hintergrund der gesellschaftlichen und geistesgeschichtlichen Entwicklung ausgeprägt hat und unter Berücksichtigung sich wandelnder sozialer Verhältnisse in analoger Weise seine wirksame Kraft erweist.

In drei Abschnitten entwickelt Vf. Grundlegung und Ausgestaltung der sittlich-gesellschaftlichen Werte, die für die soziale Botschaft der Päpste charakteristisch sind. In breiter Weise werden die Dokumente Leos XIII. behandelt und ein theozentrischer Humanismus aufgedeckt, der für die Soziallehre gültig blieb. Allerdings ist zu beachten, daß der eigentlich soziale Gehalt der Botschaft trotz der Universalität des Ansatzes sich in seinen praktischen Anwendungen auf das europäische Gebiet, soweit es sich in einer politischen und wirtschaftlichen Entwicklung befand, beschränkt.

Wenn Vf. von einem »christlichen Plan« in einer Krisenzeit während der Pontifikate der Pius-Päpste spricht, so sieht er diesen in dem Bemühen um »Vergeistigung der Politik« durch Pius XI. wie der »Vergeistigung des wirtschaftlichen und sozialen Lebens« durch Pius XII. Vergeistigung meint »Verchristlichung« oder die Beachtung christlicher Wertvorstellungen in einer Zeit, die sich im Säkularisierungsprozeß eindeutig formulierten christlichen Werten entzieht. Ist für Pius XI. noch der Gedanke des »Königtums Christi« beherrschend, so basiert die Botschaft Pius XII. auf einer naturrechtlichen Ordnung, die in ihrem Bezug auf den Schöpfer der Natur als gottgewollte Ordnung erscheint.

Ein sehr dynamisches Element kündigt sich an in der von Paul VI. geforderten »Kultur der Liebe«, der Vf. besondere Aufmerksamkeit schenkt. Sicher kann man hierin einen neuen Ansatz zur Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens sehen, der zwar sehr weit ist, aber somit auch Raum läßt für eine differenzierte Sicht der gesellschaftlichen, völkischen und wirtschaftlichen Bedingungen und Erfordernisse. Unter diesem Gesichtspunkt einer »Kultur der Liebe«, die auf der Beachtung der Menschenrechte basiert, werden die Äußerungen Johannes XXIII., Pauls VI. und des gegenwärtigen Papstes bis zu seinem Rundschreiben über die menschliche Arbeit vorgelegt.

Es ist ein Verdienst der vorgelegten Studie, sich den tragenden Ideen des sozialen Denkens der Kirche zu widmen, und so eine wertvolle Ergänzung zu Darlegungen zur sozialen Lehre der Kirche zu bieten. Es erhebt sich allerdings die Frage,

warum die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* des Zweiten Vatikanischen Konzils eine nur sehr untergeordnete Beachtung findet. Vf. sieht zwar in ihr eine »theo-anthropozentrische Synthese«, meint aber, daß die »Darlegung des Zeugnisses der Kirche über Christus und den Menschen in 'der Welt dieser Zeit'« sich dem Ziel seiner Untersuchung über das soziale Denken der Kirche, wie es in den päpstlichen Dokumenten zum Ausdruck kommt, entzieht oder nichts Entscheidendes bietet. Das Resümee: »Die literarische Gattung einer von Tausenden von Bischöfen unterzeichneten Konzilskonstitution war übrigens keineswegs für Nachforschungen geeignet, die durch die päpstlichen Lehren nicht vorbereitet gewesen wären« (148) scheint – sprachlich und sachlich – unverständlich. Das soziale Denken der Kirchen kann wohl nicht allein auf dem geistesgeschichtlichen Hintergrund erfaßt werden, sondern bedarf gerade auch der Beachtung theologischer Grundaussagen, die insbesondere auch das Kirchenverständnis selbst und seine Wandlungen im Laufe eines Jahrhunderts betreffen.

Vf. spricht des öfteren von der »literarischen Gattung« der von ihm behandelten Dokumente. Hiermit bietet er einen Hinweis, der in der Soziallehre aufgenommen werden sollte, um das geistige und gesellschaftliche Umfeld und damit auch die Frage der Verbindlichkeit der Aussagen differenzierter erkennen zu lassen.

Joachim Giers, München

Llamas, P. E. (Hrsg.): Fundamentos teológicos de la Piedad Mariana – Sevilla y Andalucía, un testimonio, in: Estudios Marianos XLVIII, Salamanca 1983, 603 S. – brosch., Preis nicht mitgeteilt.

Der Band umfaßt die Beiträge anlässlich der 38. Studienwoche, die von der spanischen Mariol. Gesellschaft 1982 in Sevilla abgehalten wurde. Die Tagung war, dem Thema (Piedad Mariana) entsprechend, bewußt in einen marianischen Rahmen eingebettet. Das Gesamtprogramm ist S. 587–593 abgedruckt. G. Rovira Tarazona eröffnet die Reihe der Beiträge (19–64) mit einer biblischen Grundlegung der Marienverehrung. Vf. verfährt dabei weniger exegetisch (historisch-kritisch die einzelnen Stellen analysierend), sondern typologisch: Die Schrift wird durch das Auge der Tradition im Blick auf die heilsgeschichtliche Stellung Mariens gesichtet.

Ildefonso de la Inmaculada handelt im Anschluß von der »Gottesmutterchaft Mariens als dem Fundament marianischer Frömmigkeit«

(65–84); Vf. schreitet ekklesiologisch von der Mutter des Hauptes zur Mutter der Kirche fort und zeigt besonders die Entwicklung marianischer Frömmigkeit in der Väterzeit. Mit Recht betont Vf., daß Mutterschaft nicht im biologischen Ereignis aufgeht. Allerdings scheint ein immakulatistischer Ansatz (S. 68: Gott »liebt sie nicht, weil er sie zur Mutter erwählt, sondern macht sie zur Mutter, weil er sie liebt«) die Gottermutterchaft als mariologische Mitte aus dem Auge zu verlieren.

Von »der geistlichen Mutterschaft Mariens und die marianische Frömmigkeit« handelt M. Iñera (85–128). Der geistlichen Mutterschaft, begründet aus der Mutterschaft des Erlösers, wird die kindliche Verehrung in den verschiedensten Formen gegenübergestellt. Eine insgesamt reichhaltige Abhandlung. J. Ordóñez Márquez führt die Thematik mit seinem Beitrag über »Mariens Mutterschaft und Fürbitte« (129–104) fort. In seinem gehaltvollen Beitrag sieht er Maria als die Aufgipfelung der alttestamentlichen Mittlergestalten (Propheten, Priester, König); durch die Geburt des Erlösers (deszendente Vermittlung) und ihr Stehen unter dem Kreuz (aszendente Linie; Mutter der Erlösten) wirkt sie in gleicher Hinsicht wie ihr Sohn, aber auf verschiedener Ebene prophetisch, priesterlich und königlich. Mit dem Beitrag: *Maria, Asunta y Reina, exigencia permanente de piedad y devoción*, führt M. Garrido Boñano die Thematik weiter (165–192). In der Volksfrömmigkeit ist die Verehrung der Königin früher als die der Assumpta und durchzieht in Frömmigkeit und Kunst alle marianischen Geheimnisse (z. B. die königlich-würdevolle Haltung Mariens bei der Verkündigung); sie gründet in der Mutterschaft und in der Mitwirkung bei der Erlösung. Diese Verehrung wird an konkreten Beispielen erläutert. Über »Maria im Bewußtsein des christlichen Volkes« handelt dann (193–214) Folgado Flórez: Gerade in der Marienfrömmigkeit äußert sich gegen einen elitären Intellektualismus das kollektive Bewußtsein des Volkes.

»Die missionarische Dimension marianischer Volksfrömmigkeit« stellt J. Esquerda Bifet dar (217–234): Die Inkulturation des Glaubens als Ziel der Evangelisation wird erst in einer theologisch kritisch begleiteten Volksfrömmigkeit erreicht. Aus der Tradition und dem Puebla-Dokument wird belegt, wie Maria Modell und Werkzeug kirchlicher Mutterschaft ist. C. Pozo erklärt in: *Maria, Madre nuestra, y piedad mariana* (235–248) »Maria als Königin« in Rückgriff auf 1 Kön 1, 15 ff u. 2, 19 von der fürbittenden Funktion der Königsmutter, dann vom Gedanken der neuen Eva und von der Proklamation zur Mutter

der Jünger (Joh 19, 26 f) her. Laurentino M. Herrán wendet sich einem ganz speziellen Thema zu: Pastoral de los Santuarios Marianos sobre la base de la religiosidad, en las enseñanzas de Juan Pablo II (249–280): Dieser anregende zitatenreiche (Wiederholungen sind allerdings überflüssig: vgl. 269 u. 273 f) Beitrag gilt der Inkulturation des Evangeliums, dem wechselseitigen Bezug von Volkscharakter und christlichem Glauben. Die Volksfrömmigkeit bedarf zwar immer der Läuterung, ist aber als Glaube der Einfachen, Armen, Kranken und Sünder nichts Minderwertiges: Inkulturation ist erst gelungen, wenn das Volk erfaßt, aber auch durch den Glauben gehoben wird. In den großen marianischen Heiligtümern sieht der Papst Stätten der Durchdringung von Glaube und Kultur, an denen durch Verkündigung, Gebet, Eucharistie und Bußsakrament unter der Führung der Gottesmutter Inkarnation wird. E. Llamas führt die Thematik unter einem anderen Aspekt fort: Confradías marianas religiosidad popular: Significado, Renovación, Servicio y Misión (281–301 f). Vf. handelt von den Vorschlägen und Wegen zur Erneuerung der Bruderschaften als marianischen Zentren. Luis Díez Merino untersucht in seinem Beitrag: »El Protoevangelio: Promesa del Redentor – Corredentora. Gen 3, 14–15 en la interpretación judaica«, (303–366) in profunder Weise die verschiedenen Deutungen und Textvarianten des Protoevangeliums in der jüdischen Tradition (Deutung auf Israel oder den Messias; innergeschichtlicher oder endzeitlicher Kampf usw.); ferner werden die Gedanken hinein bis ins Neue Testament, in die Qumranschriften und die alte jüdische Literatur verfolgt: Die messianisch-protoevangelische Interpretation von Gen 3, 14 f beginnt, gegen J. Michel, nicht erst bei Irenäus, sondern bedeutend früher. – »La espiritualidad mariana y sus etapas« untersucht J. Colomina Torner (367–388): Er verbindet marianische Mystik mit der von Theresia von Avila. Wiederum einer Heiligengestalt wendet sich Pedro de Anasagasti zu: Principios teológicos de la piedad mariana de San Francisco de Asis (389–417); neben der marianischen Frömmigkeit des hl. Franz wird seine Stellung zu den einzelnen mariologischen Wahrheiten dargelegt. G. Calvo de Laredo (419–441). Dieser einflußreiche (Theresia, Joh. v. Kreuz) Mystiker des 16. Jhs. verinnerlicht bei *compasión* nicht nur das Leid Mariens am Leiden ihres Sohnes, sondern auch das Leiden Jesu an dem Mit-Leid der Mutter. In dieser Gegenseitigkeit mitleidender Liebe wird Maria Miterlöserin, obwohl dieser Ausdruck bei Bernardino fehlt: Eine beachtliche Perspektive, die sich bei theologischer Behutsamkeit als fruchtbar erweist.

Nach diesem Sohn Sevillas wird, dem Tagungs-ort des Kongresses entsprechend, noch mehr die Frömmigkeit Sevillas und Andalusiens dargelegt: R. Martín Cartaya referiert über *Devoción mariana, signo permanente del cofrade sevillano* (445–453). Die *Iconografía mariana hispalense en la época de Murillo* (455–467) wird von José Hernández Díaz dargestellt. Zuerst werden die literarischen Quellen für die Malerei aufgezählt, dann die Vielfalt der einzelnen Darstellungen in ihrer Zuordnung zu den jeweiligen marianischen Wahrheiten. Eine ausgezeichnete Information über die literarischen Hintergründe der Marienbilder und ihre Symbolik. L. F. Mateo Seco handelt dann über: *Piedad popular mariana en Sevilla durante los siglos XVII y XVIII* (469–500). Auf dem Hintergrund der profanen Geschichte (Größe der Stadt, sittlicher Niedergang, Überschwemmungen, Epidemien, Erdbeben von Lissabon) bietet Mateo Seco ein anschauliches Bild über die marianische Volksfrömmigkeit (*Immaculata, Maria Pastora, Schutzfrau; marianische Umzüge*) und analysiert dann marianische Predigtzyklen. Über: *Sevilla, Teresa de Jesús y la Virgen María* (501–510) referiert J. Bengochea. M. J. Carrasco und J. M. González stellen dar: *Una mariología completa en la Escultura onubense* (511–532): Nach einzelnen marianischen Themen geordnet wird eine umfangreiche Aufzählung und Schilderung der Mariendarstellungen geboten. Schließlich dokumentiert J. Vázquez Janeiro in seinem Beitrag: *Andalucía por la Inmaculada, en 1732* (533–579). Diese Dokumentation ist nicht nur in dogmen-geschichtlicher Hinsicht bedeutungsvoll, sondern auch wegen der Genesis dieses ersten »Plebiszits«: Auf den Wunsch des spanischen Königs, die *Inmaculata Conceptio* zu definieren, verlangte der Papst auch die Stellungnahme des Königreiches. Unterblieb damals die Definition wegen des Schweigens Frankreichs? Welche Ekklesiologie prägt dieses Verfahren?

Dieser 48. Bd. der *Estudios Marianos* mit seinen Beiträgen zur Mariologie und zur marianischen Frömmigkeit zeugt einmal von der im internationalen Vergleich einmaligen Aktivität der spanischen Mariologischen Gesellschaft, dann vom Reichtum der Mariengestalt für Theologie und Volksfrömmigkeit und schließlich von der kritischen und vermittelnden Funktion dieser Gestalt in Hinblick auf die Qualität der Frömmigkeit (Zusammengehörigkeit von inkarnatorischer Deszendenz und redemptorischer Aszendenz; Echtheit der Inkulturation). Es ist zu bedauern, daß im deutschen Raum – wohl wegen der Sprachbarrieren – diese Schriften zu wenig bekannt sind.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Historische und Praktische Theologie

Wegweiser zur Hildegard-Literatur Bd. II 1970–1982 von Dr. Werner Lauter, Alzey 1984, 96 S.

Die neue Hildegardbibliographie als Fortsetzung der vom gleichen Autor 1970 erstmals erstellten Bibliographie ist ein nützliches und daher dankenswertes Hilfsmittel, um damit die neu entfachte Diskussion um diese singuläre Gestalt des christlichen Abendlandes voranzubringen. Die ersten 184 Nrn. (S. 9–26) bringen Nachträge von älterem, dort nicht verzeichnetem Schrifttum, daran schließt sich die von 1970–1982 erschienene Literatur an, wo auch im Druck befindliche und inzwischen bis 1984 erschienene Arbeiten vermerkt sind, so daß W. Lauter mit großer Umsicht die stattliche Zahl von 792 Nummern erreicht hat. Wenn zwar längst nicht alle aufgeführten Titel für die Forschung von unmittelbarer Bedeutung sind und nach dem Vorwort ausdrücklich von einer kritischen Sichtung abgesehen wurde, so zeigt doch dieser Umfang, der besonders, wie ersichtlich, durch das Hildegard-Jubiläums-Jahr 1979 sprunghaft angewachsen ist, in welchem Maße die hl. Hildegard ins allgemeine öffentliche Bewußtsein getreten ist und welche Ansatzpunkte sich für den Theologen ergeben. Aus den vielen Titeln soll neben den vor allem medizinisch und philosophisch-ethisch ausgerichteten Arbeiten des bekannten Hildegardforschers und Übersetzers Heinrich Schipperges (s. Register) und den scharfsinnigen Beobachtungen von Christel Meier in ihren verschiedenen Studien von 1972–1981 (Nr. 425–432) die unter Nr. 315 aufgeführte Neuerscheinung von Peter Dronke, *Women Writers of the Middle Ages. A Critical Study of Texts. From Perpetua (+ 203) to Marguerita Porete* (1310), Cambridge 1984, 338 S. deswegen besonders hervorgehoben werden, weil Dronke bisher unvollständige oder ganz unbekannte Texte vorlegt (S. 231–264); z.B. 12 Briefe aus den bisher 56 unbekanntenen Briefen der Berliner Hs. Lat. Qu 674 (S. 256–64), die neue Einsichten in Hildegards Leben, in ihre Arbeits- und Denkweise vermitteln. Dronke weist auf ihr intelligentes Konzept der *Symphonia* hin, welches ihr ermöglicht, das Materielle mit dem Immateriellen, das Irdische mit dem Himmlischen zu verbinden; er vergleicht sie hierin mit den von Avicenna vertretenen zwei Vorstellungsmodellen. Es wäre zu wünschen, daß neben Philologen, Historikern und Literaturwissenschaftlern nun auch die theologische Forschung sich dem viel-

schichtigen und vielgestaltigen Werk Hildegards mehr zuwendet, die ihre Zeitgenossen so beeindruckte, daß diese sie nicht nur den Patriarchen des alten Testaments, sondern auch dem geist erfüllten Apostel Johannes an die Seite stellten (*Vita I, 61*).

Als Nachtrag sind folgende Neuerscheinungen zu erwähnen: Elisabeth Gössmann, Hildegard von Bingen, in: *Gestalten der Kirchengeschichte*, hrsg. von M. Greschat, Bd. 3, Mittelalter, Stuttgart 1983, S. 224–237. Dieselbe: Hildegard von Bingen, in: *Was Philosophinnen denken*, hrsg. von Halina Bendkowski und Brigitte Weishaupt, Zürich 1983, S. 191–203. Dieselbe: Maß und Zahlangabe bei Hildegard von Bingen, in: *Miscellanea Mediaevalia Bd. 16/2*, Berlin-New York 1984, S. 294–309. In diesem Beitrag kommt sehr schön Hildegards ungemein bewegliches, ganzheitliches Denken unter dem Prinzip der proportionalen Analogie im Rahmen ihrer Mikro-Makrokosmos Thematik ins Blickfeld, die bei ihr viel stärker und eigenwilliger ausgeprägt ist als bei anderen, z.B. in der Schule von Chartres, bei Bernhard von Silvestris u.a. Dieselbe: Das Menschenbild der Hildegard von Bingen und Elisabeth von Schönau vor dem Hintergrund der frühscholastischen Anthropologie, in: *Frauenmystik im Mittelalter*, Stuttgart 1984. Von der Rezension wird voraussichtlich 1985 ein Hildegard Buch erscheinen unter dem Titel: »Nulla sine mensura est« (Hildegard, Lib. Div. Operum I, Visio IV n. 33).

Margot Schmid, Eichstätt

Emme, Dietrich: Martin Luther. Seine Jugend- und Studienzeit 1483–1505. Eine dokumentarische Darstellung. Selbstverlag des Vf., Bonn 1982, 301 S., Kart., DM 69,-.

Mit aner kennenswerthem Fleiß und beachtlicher Akribie hat der Vf. die Jugend- und Studienjahre Luthers rekonstruiert. Dabei ging es nicht nur um eine Sammlung der Fakten (eine ausführliche Chronologie findet sich im Anhang), sondern auch um eine Veranschaulichung des wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Hintergrundes (S. 9). Letztlich sollte die Frage geklärt werden, warum Luther 1505 in das Erfurter Kloster der Augustiner-Eremiten eintrat. Die Antwort der vorliegenden Arbeit, nämlich daß Luther sich zu diesem Schritt entschloß, weil er einen Studienkameraden im Zweikampf getötet habe, ist so neu

nicht, wie der Vf. wohl annimmt: m. W. findet sich das schon früh in der konfessionellen Polemik. Diese Position wissenschaftlich zu begründen ist dem Vf. m. E. nicht gelungen.

Versucht man die Gründe dafür zu benennen, so wäre vor allem auf den unangemessenen Umgang mit Lutherziten hinzuweisen (z. B. S. 10, 60). Der Vf. geht sehr unbefangen mit autobiographischen Äußerungen Luthers um. Aber gerade dessen Rückblicke in den Tischreden sind von einem Ingrim gegen die eigene katholische Vergangenheit (vor allem gegen das Papsttum) belebt; und je später diese Rückblicke, desto weniger sind sie die zutreffende Wiedergabe dessen, was Luther in seiner katholischen Zeit erlebt hatte. Diese Beobachtung verböte von selbst eine allzu einlinige Interpretation der Äußerungen Luthers, in denen er davon spricht, daß er nur gedungen bzw. gezwungen Mönch geworden sei (S. 7, 10, 112, 160 u. a.). Überdies zeigt die Interpretation ein mangelndes Verständnis für Luthers religiöse Krise und seelische Not: Luthers 'Höllenangst' hat nichts mit konkret begangenen Todsünden (so S. 160) zu tun.

Was die beabsichtigte Erhellung des soziokulturellen Hintergrundes angeht, so ist dem Vf. im großen und ganzen bei aller Weite und Breite der Schilderung eine keineswegs langweilige Darstellung gelungen. Die Schilderung des Schul- und Universitätswesens sowie des Lebens der Studenten und die Einblicke in das Buchwesen und in die Bibliotheken vor Ort sind farbig und informativ. Wenig zielführend erscheinen die Ausführungen zur Bekehrung Pauli (hier wären auch noch einige theologische Fragezeichen anzubringen) und zur Epilepsie.

So liebevoll historische Fakten gesammelt wurden, so ungenau (und zuweilen auch dürftig) ist auf weite Strecken die Rekonstruktion der geistigen Zusammenhänge geraten, und das gerade auch in Punkten, die für das Verständnis der Reformation entscheidend sind. Dies dürfte auf die verwendete Sekundärliteratur und deren mangelnde kritische Durchdringung zurückzuführen sein: Ob der 1864 ff erschienenen 'Allgemeinen Deutschen Realenzyklopädie für die gebildeten Stände' eine sachgemäße Zusammenfassung des Hexenglaubens und Hexenwahns zu entnehmen ist (S. 105 ff), ist wirklich mehr als fraglich. Schlicht unverständig sind die Pauschalurteile zum Lehrbetrieb der Universität, zum Universalienstreit (S. 229 ff) und zur Aristotelesrezeption (S. 130 f, 196 ff). Unkompetent ist die Auskunft und Zusammenfassung zur Bedeutung der thomistischen Lehre (an Hand von Foerster, *Leben in der Gotik*, 1969), der neben einigen historischen

Daten nur zu entnehmen ist, daß sich aus diesem System ein autoritäres Herrschaftsinstrument der Kirche entwickelte, »die nun mit Vernunftgründen jeder Neuerung entgegentreten konnte« (S. 216). Auch zu den »Brüdern des gemeinsamen Lebens« wäre gerade im Hinblick auf das geistige und spirituelle Klima Zutreffenderes und Weiterführenderes zu sagen gewesen, als daß sie als Gegenbewegung zum Verfall des Mönchtums entstanden seien (S. 73). Und es ist überraschend zu erfahren, daß Luther seine eifrige Bibellektüre im Kloster zur Überraschung aller fortsetzte (was auf einen triftigen Grund schließen lasse) (S. 237), wo doch gerade die Regel der Augustiner-Eremiten den Angehörigen dieses Ordens eine eifrige Bibellektüre befahl.

Es ist schade, daß der Vf. sich zu sehr auf die Frage konzentrierte, warum Luther ins Kloster eingetreten ist. So bedeutsam diese Frage ist, es wären noch andere Fragen von Interesse gewesen, etwa nach der Veranlagung Luthers, nach einer Umgestaltung seines Wesens im Laufe der Zeit, nach den Wurzeln seines Selbst- und Sendungsbewußtseins, nach der Grundlegung seiner Theologie. Luthers Äußerungen zeigen z. T. große Schwankungen (bis hin zum offenen Widerspruch), was es schwierig macht, ihnen das zu entnehmen, was für Luther aufs Ganze gesehen das Entscheidende war. Eine Analyse und Biographie der Jugendjahre Luthers hätte gerade hierzu wichtige Fingerzeige geben können.

So sehr man das vermissen mag, so un schön auch gewisse Mängel sein mögen, so ist doch dem Vf. zweifellos ein interessantes und farbiges Kulturbild (zusätzlich zu einer Luther-Chronologie) zu verdanken, wenn auch letztlich eines ohne klärende Ausblicke auf die Reformation.

Johannes Meyer, Regensburg

Arnold, Fritz: Der Glaube, der dich heilt. Zur therapeutischen Dimension des christlichen Glaubens (Reihe engagement). Pustet-Verlag, Regensburg 1983, 145 S., Kart., DM 14,80.

Der Auskunft auf der Buchrückseite zufolge versteht sich die »Reihe engagement« als ein Hilfsangebot in Fragen christlich existentieller Lebensgestaltung und spiritueller Glaubensverwirklichung. Mit einem ausdrücklichen Verweis auf diese Absicht legt Fritz Arnold seine Arbeit vor, die eine ganzheitliche Sichtweise des christlichen Glaubens auszuloten versucht. Nach der im theologischen Denken allenthalben neu entdeckten und vielfach beteuerten Einheit von Körper, See-

le und Geist, möchte der Autor eine konkrete Anleitung geben, diese Einheit in der alltäglich gelebten Spiritualität zum Tragen kommen zu lassen. Glaube als Heilung, Glaube als umfassende Lebenswirklichkeit, Glaube in seinen therapeutischen Möglichkeiten – um all diese Dimensionen geht es in diesem Buch, das bewußt die menschliche Leiblichkeit in innere Beziehung zum Heilsereignis setzen will. So führt der Gedankengang von einer spiritualisierenden Glaubensdeutung, die der Autor nach eigenem Bekenntnis zunächst bevorzugt hat, weg zu einer ganzheitlich als Heilung erfahrenen Glaubenssicht. Der erste Teil des Buches spürt die Ursachen auf, die zum Verlust der Sehweise des Menschen als Ganzheit geführt haben. Arnold sieht sie in der Trennung der verschiedenen anthropologischen Wissenschaften ebenso gegeben, wie im Verhalten der Theologie, die den Glaubensbezug auf das rein Geistig-seelische reduziert hat. Mit kurzen Hinweisen auf die Bedeutung psychosomatischer Krankheiten und auf Einsichten des Logotherapeuten V. E. Frankl werden in anschaulicher Weise die Zusammenhänge zwischen Sinn bzw. Glaubensverlust und leiblichen Krankheiten aufgezeigt, die sich auch auf falsche Gottes- und Menschenbilder zurückführen lassen. Eine Grundfeststellung läßt sich in etwa so beschreiben: die unbedingte Gottesliebe anzunehmen und sich ihr zu stellen heißt den Grundstein zu legen für die leibliche Wirkung des Glaubens. Dieser Gedanke ist der rote Faden des Buches, auf den der Autor von jeweils anderen Aspekten her immer wieder zurückkommt. Die Theologiegeschichte muß sich einige Vorwürfe gefallen lassen, da vor allem in der Bewertung der Sakramente eine Ausklammerung der therapeutischen Dimension stattgefunden habe.

In einer Betrachtung über Sinn und Entwicklung der Krankensalbung zeichnet der Autor den Prozeß nach, der von der anfänglich heilenden Intention des Sakraments zum rein seelisch verstandenen Sterbesakrament, von dem als Heil und Heilung empfundenen Glauben zur geistigen Lehre geführt hat. Im Blick auf das Buch Hiob und das Wirken Jesu selbst eröffnet sich für ihn der Glaube als Absage an jedes Leid, als Einbeziehung der Körperlichkeit in das Heilbringen und Heilwollen Gottes. Leid im Sinne des Kreuzes entsteht im Kampf gegen das Leid, der ein Kampf gegen die Sünde ist. Von daher ist eine falsche Leidglorifizierung ebenso abgewiesen wie eine Unterbewertung des Leibes zugunsten des Geistes, die in falscher Askese besteht. Vielleicht sei an dieser Stelle angemerkt, daß der Autor etwas zu negativ die Askese beurteilt, die gerade

innerhalb einer ganzheitlichen Sichtweise des Glaubens ihre positive Sinnegebung hat.

Das Buch Hiob steht im Mittelpunkt einer Betrachtung, die das Problem des Leids, den »Fels des Atheismus« (S. 46), im Denken des alttestamentlich glaubenden und auf Gott vertrauenden Menschen näher besieht. Danach ist das eigentlich Erregende dies, daß der Beter alle Seiten seines Lebens (vor allem die negativen) vor Gott tragen kann; mehr noch, daß er, wie Hiob, sein Leid zur schreienden Gottesanklage machen darf. Ergebnis der spirituell recht ansprechenden Analyse ist die Betonung eines Gottes, der mit dem Leidenden solidarisch ist. Es versteht sich von selbst, daß diese Erkenntnis den entscheidenden Weg in Richtung einer geistlich-körperlichen Sicht des Glaubens weist. Die paränetische Folgerung lautet so für den Christen, in der Nachfolge Jesu stehend, die heilende Kraft des Glaubens weiterzugeben.

Sehr interessant sind die Überlegungen des Autors zum biblischen Wunderverständnis, die das vorgängig Besprochene näher präzisieren. Vom Verständnis der heutigen Naturwissenschaft, die nur bei der Durchbrechung des empirischen Kausalzusammenhangs von einem Wunder spricht, kommt Arnold über das evolutive Wunderverständnis (Wunder als Überhöhung der Natur) zur biblisch-theologischen Bedeutung des wunderbaren Ereignisses. Die Benennung als »Zeichen« trägt in sich höchste theologische Dichte, es verweist auf das angebrochene Heil durch die Gotesherrschaft, das in allen Bereichen zum Durchbruch kommt. Der theologischen Aussage entspricht die anthropologische: die liebende Nähe Jesu, seine Ermutigung zur Selbstbegegnung schenkt im Glauben Heil, und der Glaube therapiert den ganzen Menschen. Das Wunder führt zum Glauben, der Glaube aber ermöglicht Wunder im tiefsten Sinn, ermöglicht das Gesundenwollen im Wissen um Gottes Dasein. »Die Wunderberichte sind daher eigentlich Glaubensgeschichten« (S. 94).

Im letzten Kapitel des Bandes stellt Arnold praktische Möglichkeiten vor, die im Alltag zur heilenden Begegnung mit dem Glauben führen können. Das Vertrauen zu Gott und der Wille, sich von ihm heilen zu lassen, führen, so seine Konzeption, in das Gebet und die Meditation, die zuallererst diese Haltungen vertiefen. Der Beter kann sich so vollkommen und vorbehaltlos Gott öffnen und sich vor ihm zur Sprache bringen. Durch diese seine Öffnung aber erfährt er die Möglichkeit heilender Hilfe im Glauben, da Gott als der bedingungslos Liebende erfahren wird. Etwas überraschend erscheint bei der Bespre-

chung der Meditation, daß Arnold Erkenntnisse von E. Kübler-Ross über den Sterbevorgang auf den meditativen Reifungsprozeß überträgt. Innerhalb seiner spirituellen (nicht spiritualisierenden!) Auslegung und geschickten Aufbereitung des Heilungsprozesses im Glauben kann diese Übertragung durchaus überzeugen.

Neben dem Gebet und der Meditation wird auch der Wert der Sakramente und der (ignatianischen) Exerzitien unter dem Aspekt der Heilung hervorgehoben. Vor allem für die Sakramente möchte der Autor die heilende Dimension betont wissen, weil in ihnen der Glaubende Christus

direkt begegnen könne und im Vertrauen zu ihm gesunden soll. Mit einer Preisung auf die für jeden erfahrbare Heilkraft der Liebe, der »angewandten Logotherapie« (Franklzitat auf S. 129), um deren Einbau in die Verkündigung die Kirche sich sinnfällig mühen sollte, findet das Buch seinen Abschluß. Das Werk Arnolds bietet sicherlich einen ernstzunehmenden Beitrag zur spirituellen Problematik der Leibhaftigkeit des Glaubens, die es gewiß mehr zu beachten gilt. Urbestand des Glaubens war sie ja, wie Arnold anhand seiner bibelnahen Überlegungen und dogmatischen Hinweise gezeigt hat, immer!

Bertram Stubenrauch, Regensburg

Allgemeine theologische Themen

Goritschewa, Tatjana: Von Gott zu reden ist gefährlich. Herder-Verlag, Freiburg 1984, 127 S., Kart., DM 14,80.

Über ein schmales, schön zu lesendes Buch sei hier berichtet, dessen ein wenig plakative Beteiligung nicht von der Lektüre abschrecken sollte. Die Autorin, Tatjana Goritschewa (Jahrgang 1947), ehemals Angehörige der Leningrader Intelligentsia, wurde im Juli 1980 ihrer Heimat verwiesen, weil sie – als Neubekehrte aus der gebildeten Schicht – den staatlichen Behörden zu gefährlich wurde. Vor die Alternative Sibirien oder der Westen gestellt, entschied sie sich schweren Herzens, Rußland wohl für immer zu verlassen. Seitdem sucht sie nun in den Kirchen des freien Westens, was sie in der unterdrückten Kirche zu Hause hinter sich lassen mußte. Ein Schlüsselsatz ziemlich zu Ende des Bändchens lautet: »Es war einfach, die armselige, verfolgte und weinende Kirche zu lieben. Ich versuche jetzt, die wohlbehaltene und selbstzufriedene Kirche zu lieben, die in allem dem entgegengesetzt ist, was sich als die ursprüngliche Idee der Kirche erweist« (S. 119). Dies als platte Kritik an den »reichen« Kirchen der westlichen Wohlstandsgesellschaft zu verstehen, ginge völlig fehl, der Gedanke reicht weit tiefer. Um den zitierten Satz richtig verstehen und einordnen zu können, ist ein Blick auf die Vita der Goritschewa vonnöten, die sie in ihrem Buch schildert.

Es beeindruckt, welch langen Weg mit geradezu labyrinthischen Etappen diese ehemalige Atheistin zurückgelegt hat, um vom einstigen Hochgefühl einer durch und durch autonomistischen, selbstzufriedenen Intellektualität zur De-

mut der einfachen Pilgerin vor Gott zu finden – und so ein weit authentischeres (weil gnadengeschenktes) Hochgefühl zu erlangen. Etappen ihres verschlungenen Weges waren eine blendende schulische und akademische Karriere, die zu allen Hoffnungen hinsichtlich späterer Partei- und Führungsposten Anlaß gab, dann der Einstieg in die Philosophie, die schließliche Anerkennung, die man ihr in den intellektuellen Kreisen Leningrads zollte. Im Rückblick auf diese Zeit beschreibt sie sich als »konsequente und zornige Existentialistin« (S. 23); wir erfahren von ihrem Hang zu Ironie und Ästhetizismus, von ihrer Koketterie mit dem Nihilismus (dies übrigens schon immer eine besondere Neigung russischer Intellektueller!), von ihrem Gefallen an Absurditäten und Unwägbarkeiten. Mit Nietzsche hielt sie sich selber für einen geistigen Aristokraten und berichtet freimütig von ihrer »Tendenz zu immer größerer Selbstüberhebung und -zerstörung« (S. 23).

Zu all diesem kam schließlich ein (zunächst eher spielerisches) Interesse für östliche Lebenslehren und – verbunden damit – die Befassung mit Yoga-Praktiken. Immerhin öffnete sich nun für sie ein neues Feld unbekannter Erfahrungen, durch die der elfenbeinerne Turm ihrer trotzigen Intellektualität und ihres Agnostizismus erschüttert, wenn auch noch nicht endgültig zerstört wurde: »Yoga machte mir nur die Welt des Absoluten zugänglich, ließ mein geistiges Auge eine neue vertikale Dimension des Seins wahrnehmen und zerstörte meinen intellektuellen Hochmut. Aber Yoga konnte mich nicht von mir selbst befreien« (S. 25). Ihre eigentliche »Neugeburt« erlebte die Goritschewa, da sie einmal – gewiß zufällig – im Zuge dieser Yoga-Übungen als Man-

tra (d.i. eine Art meditationsgerechte Ritualformel) das »Vater unser« zu lesen bekam.

Sie schreibt: »Ich begann, es als Mantra vor mich hinzusagen, ausdruckslos und automatisch. Ich sprach es so etwa sechsmal, und dann wurde ich plötzlich vollständig umgekrempelt. Ich begriff – nicht etwa mit meinem lächerlichen Verstand, sondern mit meinem ganzen Wesen –, daß Er existiert. Er, der lebendige, persönliche Gott, der mich und alle Kreatur liebt, der die Welt geschaffen hat, der aus Liebe Mensch wurde, der gekreuzigte und auferstandene Gott!« (S. 27)

Mit dieser Neugeburt, die die Goritschewa – zum Schrecken ihrer Eltern, mancher Freunde und der Behörden ohnedies – in den Schoß der orthodoxen Kirche führt, beginnen alsbald die Verfolgungen durch den KGB, die endlosen Verhöre und Nachstellungen, die Diskriminierungen und Bedrohungen, die dann schließlich mit ihrer Ausweisung enden. Doch fühlte sie sich in all diesem Leid – und, wie sie immer wieder betont, in dieser neuen und eigentlichen Freude – nicht allein: »Alles geschah vor zehn Jahren, als der Prozeß erst seinen Anfang nahm, ein Prozeß, den man heute als 'russische religiöse Renaissance' bezeichnen könnte« (S. 34).

Diese Neubekehrten im sowjetischen Rußland unserer Tage, unter ihnen viele junge Intellektuelle, schonen sich nicht in ihrer Umkehr, in ihren Reuebekenntnissen und ihrem neugewonnenen Lebensernst. Und sie treffen dabei auf ebenso einfühlsame wie strenge Priester und Starzen, sie werden von der Kirche als schon verloren geglaubte Kinder angenommen und lernen bereitwillig, ja begierig, sich in die Riten des orthodoxen Glaubenslebens einzufügen; nicht zuletzt die Verehrung der alten Ikonen schauen sie jenen frommen, ehrwürdigen Mütterchen ab, die sie ehemals mitleidig belächelten. Dabei fordern diese »neuen Menschen« von sich selber einen »Maximalismus der christlichen Verkündigung: Es lohnte sich nur wegen der Dinge zu leben, für die man sterben wollte und konnte. Wir lernten unerbittlich zu sein hinsichtlich unserer Sünden, und wir lernten, die Wurzel der Unreinheit selbst zu vernichten« (S. 36 f.).

Dieser und womöglich noch manch anderer Satz in dem Buch mag dem wohltemperierten christlichen Gemüt hierzulande vielleicht zu wenig moderat klingen; doch sollte man bedenken, daß der hier dargestellte und vorgelebte Radikalismus des Glaubens aus der Unmittelbarkeit eines liebenden Lebens in und mit der Kirche genährt wird. Darin liegt auch – mit Verlaub – das »Ur-Katholische« im Denken dieser orthodoxen Christin.

Genau dies mag die Quintessenz des Büchleins der Goritschewa sein. Man sollte ihren Erfahrungsbericht daher vielleicht nicht in erster Linie zur Information über das Glaubensleben (die orthodoxe Kirche) in der heutigen Sowjetunion lesen, sondern als eine Frage an uns »westliche« Christen, für die eine gewisse kritische und distanzierte Haltung zur Kirche mittlerweile eine *Art conditio sine qua non* authentischen Christseins geworden zu sein scheint. Und schließlich: viele von ihren Schwierigkeiten mit der hiesigen Kirche, die die Autorin im Schlußkapitel beschreibt und beklagt, mögen mit der Tendenz eines stark horizontalisierenden – d.h. nur mehr oder überwiegend auf mitmenschliche Gemeinschaft und »Solidarität« abhebenden – Denkens im westlichen Christentum zu tun haben. Dies steht nun etwa mit dem Ansatz der »Theologien der Befreiung« neuerdings wieder zur Diskussion, wobei man gerade diese Aufgeregtheit im Kontext einer Zeit sehen sollte, in der das »soziale Gewissen« immer wacher und stärker, das Sündenbewußtsein der Christen hingegen immer schwächer wird.

Das Wort »Befreiung« taucht auch bei Tatjana Goritschewa einmal auf, wenn sie schreibt, ungeachtet aller Unterdrückung, Verfolgung und äußeren Schwierigkeiten, sei unter den Gläubigen »Heiterkeit der herrschende Grundton (gewesen B. H.); Heiterkeit, die einhergeht mit der Befreiung; Heiterkeit, die uns unverwundbar gemacht hat. Rußland geht heute durch den neunten Kreis der Hölle, und gleichzeitig leben in ihm die glücklichsten Menschen auf der Welt« (S. 18).

Burkhard Haneke, München

Köster, Heinrich M. und Probst, Manfred (Hrsg.): Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch. Beiträge zur Theologie der Sendung (= Glaube, Wissen, Wirken. Beiträge zur Theologie und verwandten Gebieten. Herausgegeben von der Theologischen Hochschule der Pallottiner, Vallendar am Rhein; Bd. 6). Lahn-Verlag, Limburg 1982, 120 S., Kart., DM 16, 80.

In der Reihe theologischer Beiträge der Pallottiner Hochschule in Vallendar am Rhein beschäftigt sich der sechste Band mit den Grundfragen einer Theologie der Sendung. Die acht Autoren, alleamt Dozenten an der Vallendarer Hochschule, legen Ergebnisse einer gemeinsam veranstalteten Ringvorlesung dar, die das Thema »Sendung« von den verschiedensten theologischen Blickwinkeln aus aufzubereiten versucht hatte. Die Wichtigkeit einer ganzheitlich und interdisziplinär fundierten Durchdringung einer Theologie der Sen-

dung unterstreicht der Rekurs der Herausgeber auf die bleibende Aktualität eines »Urgesteins« der biblischen Botschaft, das durch das zweite Vaticanum und die gegenwärtige Situation der Säkularisierung besondere Bedeutung erhält (Vorwort).

Die innere und zugleich umfassende Dimension in der Sendung der Kirche eröffnet vom dogmatischen Gesichtspunkt her der Beitrag von F. Courth. Ein dreifacher Schritt, der durch den Aufweis zweier Extrempositionen zu einer vermittelnden Aussage führt, erörtert die Grundproblematik: Wird auf der einen Seite die Sendung der Kirche als ein abgeschlossenes und geschichtlich nicht tangiertes Heilsangebot umschrieben, das Ausschließlichkeit fordert, so behauptet eine radikal horizontale Theologie, die Kirche könne ihrem Wesen nur als Vorreiterin sozialer und struktureller Befreiungsformen gerecht werden. Der Autor spürt die Schwachstellen beider Positionen auf und verweist auf eine Grundaussage des Konzils, welche die Kirche als das »Volk Gottes« versteht. Diese Qualifizierung begreift in sich das Moment der Geschichtlichkeit – ein Volk ist innerhalb der Geschichte unterwegs und somit für sie mitverantwortlich –, transzendiert die Geschichte jedoch durch eine theozentrisch vertiefte Sehweise, die in ihrer spirituellen Konkretion in Gebet und Caritas aufscheint.

Die Frage nach den biblischen Grundlagen einer Theologie der Sendung stellen K. Heinen und A. Weiser. Analysen am alttestamentlichen Text erhellen die theologische Bedeutung der Sendung in ihrer legitimierenden und darüber hinaus personal bindenden Dimension. Heinen fragt auch danach, ob der Gedanke einer kollektiven Sendung des Volkes Israel aus der Theologie des AT zu erheben sei. Nach der Prüfung einiger Theologumena, die alle in Bezug zum »Volk« Israel stehen, wird diese Frage mit ja beantwortet. Im neutestamentlichen Schrifttum sieht A. Weiser eine grundlegende personale Komponente in der Sendung Jesu begründet, der seine eigene Sendung schon im irdischen Leben durch die Setzung der Zwölf als seine Schicksalsgemeinschaft weitergegeben habe. Diese wichtige Sicht der Beauftragung durch den historischen Jesus, die von selbst zur nochmaligen Sendung seitens des Auferstandenen hindrängt, entläßt sodann die ganze pneumatologische, ekklesiologische und missionarische Sinnggebung der »Sendung« in der Verkündigung der Hoffnung. Eine eigene Untersuchung handelt von Sendungsaussagen über Jesus in ihren vor- und nachösterlichen Bedeutungsspektren sowie ihren im NT rezipierten Interpretationsmustern. Man darf durchaus dafür dankbar

sein, daß die Zusammengehörigkeit von Christologie und Pneumatologie in diesen biblischen Traktaten im Blick auf ekklesiologische Fragestellungen deutlich ausgesprochen wird.

Der Kirchenhistoriker O. Rieg verfolgt unter dem Aspekt »Sendung« das Verhältnis von Klerus und Laien innerhalb der Kirchengeschichte. Mit seiner Darstellung immer neu und verschiedenartig versuchter Verwirklichungen christlicher Sendung erarbeitet er einen einprägsamen Überblick über die gerade auch in diesem Punkt äußerst wechselvolle Geschichte. Sie wird bis in die Gegenwart herauf subtil gedeutet.

Den wohl umfangreichsten Teil des Buches bilden Explikationen der Theologie der Sendung, wie sie sich aus dem Verständnis des zweiten Vaticanums ergeben. Anhand der Konzilstexte entfaltet H. Socha ein Sendungsverständnis der Kirche, indem er aus einer trinitarischen und christologischen Zentrierung heraus die zweifache Sendung der Kirche durch den Fleischgewordenen und den Geist im Anschluß an die oben erwähnten exegetischen Einsichten noch einmal betont. Einer so verstandenen Ekklesiologie (Kirche als Universalsakrament) folgt unmittelbar die missionarische Ausrichtung der Kirche, eine Grundgestimmtheit, die W. Hering in einem eigenen Ausblick auf die konkrete Anwendung der kirchlichen Mission bespricht. Wichtig ist sein Aufweis, wonach die eigentliche »activitas missionalis« (S. 77), trotz ihrer Spezifika in die Gesamtsendung der Kirche eingebunden bleibt.

Sein Beitrag bietet außerdem Informationen über das Konzilsdekret »Evangelii nuntiandi« sowie über manche Kompromißlösungen, die auf verschiedene theologische Strömungen während des Konzils zurückzuführen sind. Mit der Frage nach Sinn und Bedeutung der Mission verbindet sich die Problematik der Weltverantwortung des Christen überhaupt. So erläutert aus der Sicht der christlichen Gesellschaftslehre H. Hamm Möglichkeiten und Aufgaben eines auch der Welt gegenüber verantworteten Sendungsauftrags. Von Impulsen des Ordensgründers Vinzenz Pallotti ausgehend, die das Konzil mit einer etwas erweiterten Akzentuierung übernommen hat, sieht er das Ziel des christlichen Weltauftrags in einer zu erstrebenden Einheit von Glaube und Leben begründet. Eine derartige Ausrichtung würde nach Hamm notwendig zur Kritik der »zeitlichen Ordnung« (S. 63) führen, dieser aber dennoch ihren Eigenwert belassen. Das Ja Gottes zu Welt, Mensch und Ordnung beauftrage zum Apostolat für die Welt, der gegen Mißbräuche der zeitlichen Ordnung auf eine endgültige Vollendung der Welt verweise.

Auch kirchenrechtliche Überlegungen gehören zu einer allseitig betrachteten theologischen Fragestellung. H. Socha referiert aus dem inzwischen in Kraft getretenen neuen Kirchenrecht die zum Thema einschlägigen Bestimmungen. Einige Beispiele: Besonderheiten der jeweiligen Dienste von Klerikern und Laien, den Weltdienst der Laien im allgemeinen sowie deren Mitwirkung bei der Kirchenleitung. Entscheidend bleibt die auch rechtlich festgeschriebene Sendung zum gemeinsamen Dienst aller Gläubigen, welche sich in verschiedenen Weisen ausdrückt.

Die Ausführungen des Bandes werden mit dem Beitrag des Fundamentaltheologen P. Eisenkopf, der den Auftrag der Kirche anhand der Aussagen Papst Johannes Pauls II. darstellt, beschlossen. Bekanntlich schöpfen die Überlegungen des Pap-

stes aus dem Geist des Konzils, werden allerdings mehr von einem anthropologischen Grundansatz her entwickelt. Themen wie Menschenrechte, soziale Gerechtigkeit und Frieden werden dadurch tief in die Theologie eingebunden. Die Grundaussage des letzten Beitrags trifft sich mit den Ausführungen des Dogmatikers, so daß sich der Kreis schließen kann: Die Sendung der Kirche hat zweifachen Charakter, sie soll den Glauben verkünden und darin im Hinweis auf ein ewiges Ziel die Welt in wahrer Humanität gestalten.

Zwar bringt das Buch im wesentlichen nichts Neues, bietet aber einen prägnanten und informativen Überblick über das Wesen einer Theologie der Sendung. Dies liegt wohl auch in der Intention der Herausgeber.

Bertram Stubenrauch, Regensburg

Alfred Läßle
Deutschland, deine Wallfahrtsorte



Das farbige Panorama der deutschen Wallfahrtsorte. Über 60 Pilgerstätten werden in Wort und Bild vorgestellt: Entstehung, Geschichte und heutige Form der Wallfahrt und des Ortes; kunstgeschichtliche Bedeutung; Rundgang durch den heiligen Bereich; alle Texte werden ergänzt durch herrliche Farbfotos. In einem Kurzlexikon werden weitere 100 Wallfahrtsorte aufgeführt.

176 Seiten, 135 Farb.-, 28 s/w-Abbildungen
Format 21 × 29 cm, gebunden DM 34,-

Pattloch

PAUL PATTLOCH VERLAG GMBH & CO. KG
POSTFACH 549
TELEX: 4 188 517, TELEFON: 06021/21187
8750 ASCHAFFENBURG

DIE BIBEL

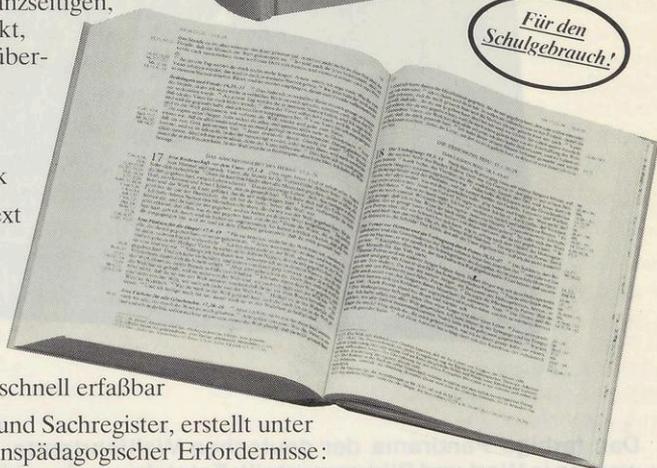
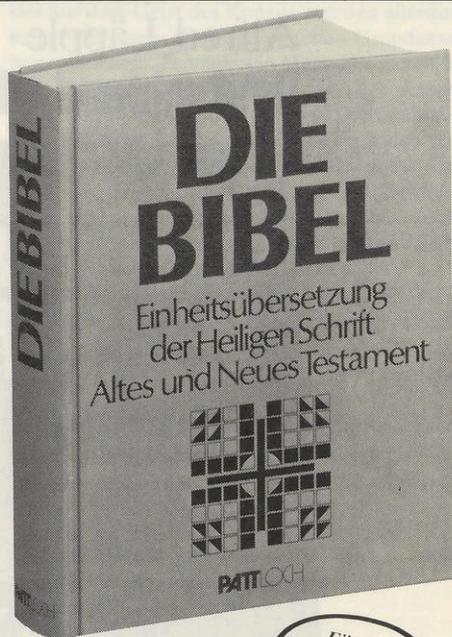
Einheitsübersetzung
der Heiligen Schrift
Altes und Neues Testament

Vorzüge die entscheiden:

- übersichtlich und gut lesbar, da wie ein normales Buch im ganzseitigen, einspaltigen Text gedruckt, deutlich gegliedert und übersichtlich gestaltet
- auch kleinere Kapitel erscheinen mit eigener Überschrift im Fettdruck
- für den gesamten Bibeltext wurde ein leicht lesbares Schriftbild gewählt
- sämtliche Querverweise (über 10000) stehen am Rande des Textes – sie sind daher auffällig und schnell erfaßbar
- umfangreicher Anhang und Sachregister, erstellt unter Berücksichtigung religionspädagogischer Erfordernisse: Namens- und Begriffserläuterungen, Zeittafel zur Geschichte der Bibel, Feiertagskalender der biblischen Zeit, Maße, Gewichte und Münzen im Heiligen Land, . . .
- strapazierfähige Ausstattung, 1440 Seiten Text, 8 ganzseitige Farbkarten, Format 17,4 x 22 cm

Broschierte Ausgabe: DM 13,80 (Best.-Nr.: 06020)

Gebundene Ausgabe: DM 15,80 (Best.-Nr.: 06021)



Pattloch

PAUL PATTLOCH VERLAG GMBH & CO. KG
POSTFACH 549
GOLDBACHER STRASSE 6/X
8750 ASCHAFFENBURG

Der moderne Mensch und die christliche Heilsbotschaft

Von Leo Scheffczyk, München

Die christliche Heilsbotschaft, der Kern des Christentums als einer Erlösungsreligion, gehört zu dem Neuen und Einzigartigen, das Jesus Christus der Menschheit brachte. Diesem Neuen gegenüber war nach der apokryphen Spätschrift des »Kerygma Petri« »die Weise der Griechen und Juden alt«¹. Die Christen dagegen, die aus dem Geist der neuen Wahrheit lebten, verstanden sich als das »dritte Geschlecht«, d. h. als die endgültige, endzeitliche Menschheit.

Trotzdem war auch unter ihnen die Erkenntnis dieses Neuen und das Festhalten an der Erlösungswahrheit nicht gänzlich problemlos und unangefochten. Im 2. Petrusbrief ist uns das merkwürdige Eingeständnis erhalten, das gewissen Spöttern in den Mund gelegt wird und das die angebliche Wirkungslosigkeit der christlichen Heilsbotschaft kritisiert: »Wo bleibt denn seine verheißene Ankunft? Seit die Väter entschlafen sind, ist alles geblieben, wie es seit Anfang der Schöpfung war« (2 Petr 3, 4). Ähnlich spöttisch äußerten sich später Celsus im 2. Jh. und Porphyrius im 3. Jh.². Diese Linie der Kritik am christlichen Erlösungsglauben führt über die Gnosis des Altertums, die dualistischen Sekten des Mittelalters, über Renaissance und Aufklärung bis zu den nichtchristlichen Weltanschauungen des 19. und 20. Jahrhunderts. Darum ist die Feststellung realistisch, daß der Widerstand gegen die christliche Heilsbotschaft in ähnlicher Weise eine Konstante der Weltgeschichte darstellt wie das weltgeschichtliche Ferment des Evangeliums selbst.

Und dennoch ist der Eindruck unabweislich, daß auf dem Felde der Neuzeit, die man gelegentlich schon als nachchristliche Epoche bezeichnet hat, der Charakter dieses Antagonismus zwischen der christlichen Erlösungsbotschaft und dem natürlichen Denken des Menschen ein anderer geworden ist, daß er einen entschiedene-

* Beitrag zum Congresso internazionale: La Sapienza della Croce oggi, Rom, Februar 1984.

¹ E. v. Dobschütz, Das Kerygma Petri: TU 11,1, 1938, 21.

² Vgl. W. Nestle, Die Haupteinwände des antiken Denkens gegen das Christentum: Griechische Studien, Stuttgart 1948, 597 ff.

ren, extremeren Charakter angenommen hat, wie ihn etwa H. de Lubac in seinem Werk »Le drame de l'humanisme athée« beschreibt³.

Aber es zeigt sich hier auch in einer merkwürdigen Dialektik das andere Phänomen, nämlich die Öffnung für die Wahrheit von der Erlösung, die Sehnsucht nach einer allumfassenden Befreiung und nach Heilung von Welt und Mensch. Die Situation ist durch eine Vielheit von Motiven, von Antrieben und Tendenzen gekennzeichnet, die neben vielem Gegensätzlichen zur christlichen Heilsbotschaft auch Annäherungen an sie erbringen und gewisse, manchmal nur indirekte und verfremdete Anklänge an sie erkennen lassen. Das muß bei einer Diagnose der modernen Welt und der geistigen Verfassung des Menschen in ihr beachtet werden.

1. Zur Bestimmung der Modernität des Menschengestes

Der Begriff des Modernen (»modernus«), der etwa seit der Karolingerzeit jeweils zum Ausdruck des eigenen Selbstbewußtseins einer Epoche genommen wurde⁴, ist an sich ein rein formaler Gegensatzbegriff, der weder den Gehalt noch die Individualität und Besonderheit einer Zeit erkennen läßt. Darum verlangt der Begriff eine inhaltliche Erfüllung und Anreicherung. Dies ist aber kein leichtes Unternehmen, was Fr. Engels richtig erkannte, wenn er einmal schrieb, daß »das Moderne« niemals in den Begriff erhoben werden könne⁵. So muß man sich auch heute mit Umschreibungen begnügen. Sie haben freilich insofern eine gewisse Sicherheit, als sie in der Diskussion allgemeine Anerkennung gefunden haben. Das gilt z. B. von dem hier immer an erster Stelle genannten Moment der »Säkularisierung« als einem Strukturelement des modernen Geistes. Nach dem deutschen Theologen Fr. Gogarten bedeutet Säkularisierung das »Freisein des Menschen der Welt gegenüber und das Herrsein über sie«⁶. Das »Freisein von der Welt« zeigt sich vor allem darin, daß der Mensch die Weltelemente nicht mehr religiös verehrt, sie nicht mehr als divinisiert ansieht⁷. So kann der Autor die »Säkularisierung« sogar als ein positives Strukturelement der Moderne anerkennen, das sich aus dem christlichen Schöpfungsgedanken ergab⁸. Aber Gogarten mußte diese abstrakte Theorie ergänzen, indem er der legitimen »Säkularisierung« den illegitimen Säkularismus gegenüberstellte, der die Welt als das Eine und das Ganze der Wirklichkeit versteht und zu den utopischen Heilslehren der Neuzeit geführt hat⁹.

³ H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris 1963.

⁴ E. Gössmann, *Antiqui und Moderni im Mittelalter. Eine geschichtliche Standortbestimmung* (Veröffentlichungen des Grabmann – Institutes 23) München 1974, 13.

⁵ Ebda., 9.

⁶ Fr. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart 1958, 98; vgl. auch H. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt a.M. 1982.

⁷ Fr. Gogarten, a. a. O., 89.

⁸ Ebda., 94 f.

⁹ Ebda., 134–148.

Tatsache ist, daß sich in der abendländischen Welt der zuletzt genannte Säkularismus durchgesetzt und eine zweite Struktur freigesetzt hat, die dem modernen Bewußtsein eine noch bestimmtere Prägung verleiht: es ist der Autonomiegedanke, das Wissen um die Autonomie des Menschen in der Welt und gegenüber Gott. Einen ersten Schritt auf diesem Wege tat die Renaissance, wenn sie die Subjektivität, die »Persönlichkeit« des Menschen als höchsten Wert erhob. Diesen Vorgang, der philosophisch schon bei Descartes beginnt, hat G. Krüger auf die Formel gebracht: »Das Selbstbewußtsein konstituiert sich aller göttlichen Allmacht zum Trotz«. Auch wo Gott noch als Träger und Garant menschlicher Subjektivität in Geltung belassen wurde (wie bei Descartes) oder wo er als Idee oder Postulat der Sittlichkeit anerkannt wurde (wie bei Kant), trieb die Kraft dieses Prinzips zu immer negativeren Konsequenzen.

So kam es zur Annahme einer in sich geschlossenen Natur, welche die Welt nicht mehr als Schöpfung begreift, sondern sie wie G. Bruno mit Unendlichkeit ausstattet und indirekt mit dem Göttlichen identifiziert. Auf die Geschichte übertragen, ereignet sich bei G. Vico etwas Ähnliches, nämlich die Ersetzung der Vorsehung durch die Geschichte. Schon angesichts dieser Absetzung des Schöpfungs- und Vorsehungsglaubens darf die Frage gestellt werden: Kann es ohne Schöpfungsglauben einen Glauben an die Erlösung geben? Das ist durchaus unwahrscheinlich. Was es dann noch geben kann, ist eine Verbesserung der Schöpfung und ihre Entwicklung aus dem Zustand des Unvollendetseins zum Zustand der Vollendung.

Auf erkenntnistheoretischem Gebiet wirkte sich die Autonomie des Subjekts aus als transzendente Rückbindung aller Wahrheit und des Erkennens der Wahrheit an das menschliche Bewußtsein. Nach der Hegelschen Philosophie kommt so im Bewußtsein des Menschen auch Gott erst zu sich selbst. Diese erkenntnismäßige Einstellung erbrachte faktisch den Verlust wirklicher Transzendenz und objektiver bleibender Wahrheit.

In strenger Konsequenz ergab sich aus der Autonomisierung auch ein weiteres, relativ eigenständiges Strukturprinzip der modernen Geistesverfassung, welches man als »Immanentisierung« bezeichnen kann. Diese wirkte sich besonders auf das Verhältnis des Menschen zur Religion und zum Übernatürlichen aus. Schon Kant forderte auf Grund dieses Prinzips, daß »Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« bleiben und auf äußere Verrichtungen und besondere Dienste verzichten müsse. So konnte er sagen: »Alles, was außer dem guten Lebenswandel der Mensch noch zu tun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes«¹⁰. Alle Veräußerlichung der moralischen Gesinnung in Statuten, in Zeremonien und Riten wie im historischen und positiven Kirchenglauben wird als Surrogat des einzig gültigen moralischen Gottesdienstes ausgegeben, das der Vernunftmoral widerspricht. Damit schwindet die Bedeutung des Geschichtlichen und des Kultischen, des Mysteriums und des Symbols. Auch hier erhebt sich die Frage, wie bei einer solchen immanentistischen

¹⁰ J. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (hrsg. von K. Vorländer, Phil. Bibl. Bd. 45) Leipzig ⁵1950, 191.

Grundeinstellung gegenüber der Religion noch eine Wahrheit vom Geheimnis der Erlösung angenommen werden kann. Sie hat in einem immanentistischen System eigentlich keinen Platz, zumal mit ihm alles Kirchlich-Institutionelle, alle Vergegenwärtigung des Heils im Kultischen und im Sakralen abgelehnt wird.

Diese Immanentisierung des Religiösen wie des gesamten menschlichen Lebensgefühls ist im 20. Jahrhundert vom Existentialismus weitergeführt worden. Sie hat in der existentialistischen Theologie protestantischer und teilweise auch katholischer Provenienz auf neutestamentlichem Boden zu einer Ablehnung der Heilstatsachen als Geschehnissen einer anderen Wirklichkeit geführt. Für den Bultmannschüler H. Braun liegt das Ergebnis der modernen historisch-kritischen Einstellung des Menschengesistes in dem Postulat von der »unaufgebbaren Einheit der Wirklichkeit«¹¹. Eine Zweiteilung der Wirklichkeit in eine diesseitige und jenseitige, in eine natürliche und übernatürliche »ruiniert den Begriff redlichen Erkennens«¹². Für ihn ist die Wirklichkeit nur eine, nämlich der Bereich, »innerhalb (dessen) wir mit kausalen Abläufen rechnen«¹³. Es ist der Bereich, der »zu einem Teil erforscht ist, weil er den uns bekannten oder in Zukunft erkennbaren Gesetzen unterliegt«¹⁴. In diesen Bereich gehen keine Heilstatsachen ein. Folglich kann nach H. Braun Heil oder Erlösung nicht in einer objektiven, geschichtlichen, aus der Transzendenz kommenden Tat geschehen, sondern allein »auf dem profanen Boden rechter Mitmenschlichkeit«¹⁵. Dementsprechend wird in der Gegenwart auch die Heilsfrage des Menschen von der anthropologischen Theologie umformuliert. Sie heißt nicht mehr in der Diktion Luthers: »Wie kriege ich einen gnädigen Gott«, sondern »Wie kriege ich einen gnädigen Mitmenschen«.

Der Terminus vom »profanen Boden rechter Mitmenschlichkeit« lenkt bereits auch die Aufmerksamkeit auf eine letzte Struktur des Zeitbewußtseins, die sich aus dem Immanentismus ergibt. Die Säkularisierung stellt sich nämlich, am religiös-sakramentalen Charakter der Kirche gemessen, als Profanisierung dar. Diese moderne Profanität ist nur die Entfaltung des Kernes des Autonomismus in Bezug auf den Anspruch des Religiösen, der auf das Heilige und das Sakrale tendiert. Profanität umschreibt jene Geisteshaltung, welche die religiöse Bindung des Daseins abstreift und den Sinn des Daseins in diesem selbst sehen, aber auch in einer gewissen Weltfrömmigkeit verehren möchte. Sie setzt an die Stelle Gottes die Menschheit, an die Stelle des Gottesdienstes die Arbeit und an die Stelle des Strebens nach dem Heiligen das Streben nach dem Fortschritt. Dabei kam es, wie besonders das Beispiel Auguste Comtes († 1857) zeigt, sogar zu einer Verbindung zwischen empiristischem Positivismus und Mystik in einer Art von Soziolatrie, bei welcher die Menschheit selbst Gegenstand der Verehrung und des kultischen Dienstes wird. Im deutschen Raum hat E. Spranger auf das Phänomen der seit der

¹¹ H. Braun, Die Heilstatsachen im Neuen Testament: Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt, Tübingen ³1971, 304.

¹² Ebda., 303.

¹³ Ebda., 303.

¹⁴ Ebda., 303.

¹⁵ H. Braun, Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments: a. a. O., 336.

Goethezeit immer wieder virulenten »Weltfrömmigkeit« hingewiesen, von dem er jedoch zugleich auch feststellte, daß es an drei Gegebenheiten scheitern müsse: an dem Vorhandensein von Schuld, von Leid und von Tod¹⁶.

So endet die Umschreibung der modernen Geistesituation, die hier unter den vier zusammenhängenden Aspekten gedeutet werden sollte, merkwürdigerweise mit einem Ausblick auf die Aporetik aller dieser Entwürfe, die als solche dem christlichen Erlösungsglauben fremd oder feindlich gegenüberstehen. Die Zeichnung dieser aus dem Autonomiegedanken erwachsenen Verfassung des modernen Geistes ist zugegebenermaßen negativ gehalten. Sie ist von der Überzeugung getragen, daß der Weg des neuzeitlichen Denkens zur immer eindeutigeren Autonomieerklärung des Menschen führte, die dem christlichen Menschen- und Weltverständnis im Wesen zuwiderläuft. Damit soll nicht geleugnet werden, daß diese Entwicklung für die Erkenntnis von Mensch und Welt nicht auch Positives erbrachte. Ebenso wenig ist damit verneint, daß in dieser Gegenbewegung zum christlichen Glauben jeder Bezug zur Erlösungswahrheit verlorengegangen sei. Es fällt z. B. auf und verdient Beachtung, daß I. Kant in der Schrift über »Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft«, Überlegungen der traditionellen Geschichtsphilosophie aufnehmend, den Gedanken von einer gefallenen Menschennatur und einer Erlösung wieder anklingen läßt. Er bringt nämlich zum Ausdruck, daß die Vernunft um den Mangel an eigener Gerechtigkeit weiß und daß es nicht gänzlich in ihrem Vermögen steht, diesen Mangel zu beheben. Aber sie darf hoffen und in dem Gedanken Trost finden, daß die »höchste Weisheit« diesen Mangel ergänzen wird (hier gebraucht Kant sogar das Wort von der »Erlösung«)¹⁷. Nur muß der Mensch diesen Gedanken als Geheimnis stehen lassen und aus ihm kein Wissen, keinen dogmatischen Glauben und kein kirchliches Gesetz machen. Hier deutet sich der Widerstand des autonomen Geistes an, der nicht gegen den Erlösungsgedanken an sich und in frontaler Gegenbewegung angeht, sich wohl aber gegen die Festlegung dieses Gedankens und gegen seine kirchliche Vermittlung oder gegen seine Dogmatisierung wendet, die wiederum ein Ausdrück eines veräußerlichten Gottesdienstes sein müßte.

An diesem Punkte zeigt sich auch etwas von der Ambivalenz des Autonomiegedankens, der offenbar in voller Reinheit und Strenge gar nicht festgehalten werden kann, sondern an sich selbst eine Grenze erfährt.

2. Die Ambivalenz der modernen Geistesverfassung mit Bezug auf die Erlösungswahrheit

Wenn das Denken des Glaubens heute auf die Suche nach positiven Ansätzen, nach Entsprechungen und Anklängen des Erlösungsgedankens geht, dann ist es dabei von zwei Grundüberzeugungen geleitet: einmal von dem aus dem Glauben

¹⁶ E. Spranger, *Weltfrömmigkeit*, Leipzig 1942, 9 ff; vgl. auch L. Scheffczyk, *Christliche Weltfrömmigkeit?*, Essen 1964.

¹⁷ J. Kant, a. a. O., 192.

kommenden Wissen, daß die Menschheit von Christus erlöst wurde und dieses Ereignis in der Welt jedes Menschen Spuren hinterläßt; und ferner von der mehr philosophisch-anthropologischen Überzeugung, daß es menschliche Wesenskonstanten gibt, die zeitunabhängig sind, und daß die menschliche Grundsituation das Merkmal des Uneigentlichen, des Nichtidentischen, des Gespaltenen und eben des zu Erlösenden immer an sich trägt.

Unter Führung dieser beiden Gedanken ist der Aufweis durchaus möglich, daß selbst im entschiedensten modernen Widerspruch zur christlichen Erlösungswahrheit eine Anknüpfung sichtbar wird. Zwar hat vor einiger Zeit J. Habermas behauptet, daß in der modernen industriellen Gesellschaft »zum ersten Mal der Verlust der Erlösungshoffnung und Gnadenerwartung als ein allgemeines Phänomen«¹⁸ festzustellen sei. Differenzierter geurteilt, darf man jedoch sagen: Wie alle großen Religionen von einer allgemeinen Erlösungssehnsucht leben, so sind auch die Philosophien und Weltanschauungen der Neuzeit nicht ohne Zusammenhang mit einem gewissen allgemeinen Erlösungsgedanken, der als Befreiung des Menschen, als Aufhebung des Übels und als Überwindung der Daseinsnot artikuliert wird. Es ist, genauer beobachtet, nicht so, daß die Erlösungsidee der modernen Menschheit gänzlich entschwunden wäre. Man kann nur sagen, daß sie im Prozeß der Säkularisierung, der Autonomisierung und Immanentisierung selbst säkularisiert und immanentisiert wurde.

Das läßt sich besonders an Beispielen der Geistesgeschichte des 19. Jh. zeigen, von der man nicht zu Unrecht gesagt hat, daß sie nicht wenig vom christlichen Erlösungsgedanken beeinflußt war¹⁹. So kann die Philosophie G.W. Fr. Hegels († 1831) als Auslegung eines gewaltigen Versöhnungsprozesses gedacht werden, der in der Gottheit selbst beginnt und in der Selbstentäußerung Gottes auch die Welt und den Menschen einbezieht, so daß dieser die Entfremdung überwindet und zur Identität findet, wobei freilich die geschichtliche Gestalt des Erlösers zurücktritt²⁰. Es ist eine Erlösung in der Form der geistigen Erhebung des Endlichen zum Unendlichen auf dem Wege des spekulativen Denkens.

Ein Keim des Hegelschen Erlösungsgedankens, der auf die Aufhebung der Entfremdung des Menschen zielt, findet sich auch bei K. Marx und im genuinen Marxismus, freilich hier gänzlich umgestülpt und auf eine rein materialistische und ökonomische Form gebracht. Man hat immer darum gewußt, daß Marx' Gedanken über die Entfremdung des Menschen als Naturwesen und als Gesellschaftswesen nicht nur theologische Spuren an sich tragen, sondern daß auf dem ganzen Denksystem der Schein eines utopischen Messianismus liegt, dessen Erlösergestalt das Kollektiv des Proletariats ist. Erlösung ist hier der Sprung aus der Notwendigkeit in das vollkommene Reich der Freiheit, das durch die Vergesellschaftung

¹⁸ J. Habermas, *Wozu noch Philosophisch – politische Profile*, Frankfurt a.M. 1971, 35; vgl. auch L. Scheffczyk, (Hrsg.) *Erlösung und Emanzipation*, Freiburg 1973, 6 ff.

¹⁹ J. Möller, »Befreiung von Entfremdung« als Kritik am christlichen Erlösungsglauben: *Erlösung und Emanzipation*, 102.

²⁰ W. Weichschedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus I*, Darmstadt 1972, 320 ff.

erreicht werden soll und das ein innerweltliches Eschaton schaffen wird. Auch das ist eine pervertierte Vorstellung von der Erlösung, deren Unzulänglichkeit besonders drastisch zutage tritt, und zwar im totalen Verlust der menschlichen Person und ihrer innersten Strebungen, wie allein schon am Problem des Todes deutlich wird.

Nicht viel anders ist über den auf dem Feld des individuellen Seelenlebens unternommenen Versuch der Psychoanalyse S. Freuds zu denken, der die triebstrukturelle Basis des Einzelnen umwandeln und dem Menschen allein durch Bewußtmachung seiner Triebstruktur Befreiung verschaffen will.

Auf den individuell-personalen Faktor nahm im vergangenen Jahrhundert besonders die Philosophie Schopenhauers Bezug, die auch eine Erlösungstheorie entwickelte, allerdings im Modus der Negation des Lebenswillens überhaupt, was an buddhistische Vorbilder erinnert. Freilich konnte der Philosoph eine solche pessimistische Fassung des Erlösungsgedankens denkerisch nicht festhalten. So rettete er sich gleichsam in eine schmale irdische Nische der Erlösungswirklichkeit, nämlich in das künstlerische Schaffen und in die Schau des Kunstwerkes, das den Menschen für Augenblicke der Daseinsnot entrückt.

Die Realisierung dieser Erlösungsvorstellung versuchte Richard Wagner in seinem Musikdrama zu leisten, das um die Grundidee der Entsagung und des Mitleids als den eigentlichen Erlösungskräften von der Daseinsnot kreist. Es ist das, auf einen neuen Ausdruck gebracht, »Erlösung durch Solidarisierung mit dem Leid des anderen«. Das kommt zwar der christlichen Erlösungsvorstellung nahe, erreicht sie aber doch wiederum nicht, weil diese ganz anders um die die Sünde verwandelnde Kraft der selbstlosen Liebe weiß.

Trotzdem hat Fr. Nietzsche seinem früheren Freund Wagner den Vorwurf des Kniefalls vor dem christlichen Kreuz und dem Erlösergott gemacht, den er selbst mit allen seinen positiven Eigenschaften als tot erklärt, um dem Nihilismus zu huldigen. So scheint bei Nietzsche auch die stärkste Distanzierung zur christlichen Erlösungsvorstellung in der Moderne vorzuliegen, insofern er dem Erlöser Christus den Gott Dionysos entgegensetzt, der auch die Qualen des Daseins in ekstatischer Verzückung auf sich nimmt und der gar nicht erlöst werden will, sondern im Heroismus einer absoluten Lebensbejahung auch das Leid annimmt²¹. Aber auch Nietzsche will bei der Bejahung dieser Welt und des Menschen in ihr nicht stehenbleiben. Dieser Mensch ist ja »etwas, was überwunden werden muß«²². Auch hier tut sich also noch eine Sehnsucht auf, die sich mit dem gegenwärtigen Dasein und der Verfassung des Menschen nicht zufrieden gibt, sondern einen neuen Heilbringer erwartet. Nur wird dieser endgültige Sieger und Heilbringer aus der Menschheit selbst emporwachsen und mit Hilfe der Menschheit entstehen. Er wird ein höheres Wesen sein; aber »ein höheres Wesen«, so sagt Nietzsche, »als wir selber sind zu schaffen, ist unser Wesen«. So fällt Nietzsche aus der Dialektik von Widerspruch und Anknüpfung an die Erlösungswahrheit nicht gänzlich heraus.

²¹ Vgl. H. Mayer, *Abendländische Weltanschauung V*, Paderborn 1949, 330.

²² Nietzsches Werke, Leipzig 1894 ff: XIV, 263.

Nur enthüllt er am deutlichsten den eigentümlichen neuzeitlichen Charakter dieser Erlösungsvorstellung. Sie nimmt bei ihm die reinste Form der Selbsterlösung an.

Es gibt heute aber Anzeichen dafür, daß das moderne Denken den Ring des Automorphismus zu durchbrechen beginnt. Weder versteht der moderne Mensch die Natur noch im Sinne G. Brunos als das Unendliche, Uerschöpfliche und Göttliche, dem er sich in liebender Verzückung anvertrauen kann, noch traut er wie G. Vico der hypostasierten Macht der Geschichte eine Erlösungskraft zu. In der am Hegelianismus und am Marxismus geübten Kritik der Frankfurter Schule wurde die »negative Dialektik« entdeckt, die bei Adorno zu der Behauptung führt: »Das Ganze ist das Unwahre«. In der Erkenntnis der katastrophischen Anlage der Geschichte entwickelt Max Horkheimer den Gedanken von der »Sehnsucht nach dem ganz anderen«, aber auch (umgekehrt) von der Furcht, »daß es diesen Gott (der allein Heil bringen kann) nicht gebe²³. An solchen ambivalenten Aussagen wird auch deutlich, daß das Selbstbewußtsein des neuzeitlichen Subjektes, der Absolutheitsanspruch der Subjektivität, einer großen Ernüchterung und Erschütterung gewichen ist. Daraus hat wiederum Adorno die Konsequenz gezogen und die Forderung erhoben: das Subjekt muß Abschied nehmen von dem Drang, alles »nach dem Maß seiner Absolutheit zu messen«²⁴. Mit Anspielung auf die in der Theologie betriebene Entmythologisierung des Einzelnen, des Konkreten und Geschichtlichen durch den neuen gnostischen Menschen fordert er eine Entmythologisierung des sich absolut gebärdenden menschlichen Geistes selbst und erklärt: »Entmythologisierung (ist) nicht mehr nur als *reductio ad hominem* (zu verstehen), sondern auch umgekehrt als *reductio hominis*, als Einsicht in den Trug des zum Absoluten sich stilisierenden Subjekts«²⁵.

Alle diese Äußerungen aus einem vielstimmigen Chor beweisen nicht etwa die direkte Annäherung des modernen Denkens an die christliche Erlösungswahrheit. Aber als neue Hinweise auf ein Transzendentes oder auf eine übermenschliche Heilmacht für die heillose Welt sind sie selbst im Modus der Ungewißheit, des Zweifels oder der Fraglichkeit der christlichen Wahrheit gegenüber prinzipiell wieder geöffnet.

Diese Ambivalenz von Widerspruch und Zuneigung, von Distanz und Nähe ist vielleicht am besten an der Existenzphilosophie K. Jaspers aufzuzeigen, der einen philosophischen Glauben entwickelt, welcher zwar die Offenbarung nicht anzunehmen vermag, aber sich doch von ihren »Chiffren« ansprechen läßt. So ist die »Erbsünde« ein Hinweis für das »Nicht-in-Ordnung-Sein« des Menschen. Und auch die Chiffre der »Versöhnung mit Gott« kann für den Menschen ihre Bedeutung gewinnen, nämlich als Hinweis, daß ihm im Zusammenbruch seiner Existenz die Möglichkeit der Neugeburt geschenkt werden kann. Hier tritt der Gedanke vom Geschenkcharakter des wahren Seins des Menschen hervor, und der Begriff der Gnade rückt in die Nähe.

²³ M. Horkheimer, *Die Sehnsucht*, Bd. 97, 76.

²⁴ Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt 1966, 184.

²⁵ Ebda., 187.

Angesichts dieser relativen Offenheit des modernen philosophischen Denkens für die Wahrheit von der Erlösung ist es verständlich, wenn die christliche Theologie dem modernen Bewußtsein entgegenkommen möchte durch eine neue Formulierung dieser Wahrheit, die auf die diesseitige Welt, auf den Menschen und auf die soziale Wirklichkeit des Menschen stärkeren Bezug nimmt. Daraus ergeben sich einige Vermittlungs- und Interpretationsversuche, die einer eigenen Betrachtung wert sind.

3. *Moderne Vermittlungsversuche*

Aus ihrer Vielzahl können hier nur einige typische Beispiele herangezogen werden. Dabei ist keine kritische Auseinandersetzung mit ihnen beabsichtigt, sondern die Darstellung ihrer Eigentümlichkeit und ihrer Grenzen. Diese Grenzen werden an dem gemessen, was nachfolgend im vierten Punkt als der biblisch-christliche Grund der Erlösungswahrheit festgestellt werden soll, der bei jedem neuen Interpretations- und Vermittlungsversuch verbindlich bleiben muß; denn selbstverständlich ist die Annäherung der christlichen Wahrheit an das je vorwaltende Weltverständnis legitim und notwendig, aber sie darf nicht zu einer Anpassung werden, die das stets Neue und Überweltliche der Erlösungswahrheit preisgibt.

Als eine solche Neuinterpretation, die vor allem dem modernen Evolutionsgedanken entspricht, ist die evolutiv-kosmische Erklärung der Erlösung durch Teilhard de Chardin zu verstehen. Hier wird die Erlösung zu einem kosmischen Prozeß, der mitten in der Evolution der Geschöpfe erfolgt. Nach Teilhard sind Schöpfung und Erlösung nicht voneinander zu trennen. Das Heilsgeschehen der Gnade ist eine Komponente im Gesamtgefüge der werdenden Welt, die aus der Unvollkommenheit des Anfangs, zu der auch die Sünde gehört, zur Vollkommenheit eines innerweltlichen Endzustandes hinstrebt, auf den der Funke der Parusie mit einer gewissen Notwendigkeit übersprungen wird. Der Erlöser Christus gilt dann nicht so sehr als Befreier von Sünde und Schuld, sondern als »Retter der Evolution«²⁶. Die Erlösung wird damit (ähnlich wie der mystische Leib Christi) als eine physische Wirklichkeit von naturhaft-biologischer Art aufgefaßt. Mit dieser kosmisch-naturhaften Auffassung hofft Teilhard, dem modernen Menschen die Lebensnähe der Erlösung und ihre Weltzugewandtheit nahebringen zu können. Das führt aber doch wohl wieder zu einer überstarken Immanentisierung des Heils und zur Unterschätzung seiner Gnadenhaftigkeit und seiner Transzendenz gegenüber der kosmischen Evolution.

Eine andere einflußreiche theologische Richtung der Gegenwart möchte das Gnadengeschehen der Erlösung dem menschlichen Individuum als solchem und der personalen Existenz des Menschen näher bringen, als es die angebliche objektivisti-

²⁶ Teilhard de Chardin, *Christologie et Evolution*, 1933, nach Fr. A. Viallet, *Zwischen Alpha und Omega*. Das Weltbild Teilhards de Chardin, Nürnberg 1958, 215.

sche und supranaturalistische Theologie der Vergangenheit tat. In der anthropozentrischen oder transzendentalen Theologie, die grundsätzlich auch auf die Subjektivität des Menschen ausgerichtet ist, wird die Idee der Erlösung und des Erlösers im Selbstverständnis des Menschen angelegt gefunden. Der Mensch ist auf Grund des übernatürlichen Existentials oder des ihn bestimmenden allgemeinen Heilswillens Gottes immer schon auf die Erlösung ausgerichtet. Er ist in seiner Transzendentalität auf den Gott des Heils bezogen. Er erfährt sich in seiner Subjektivität als gnadenhaft erhobene Transzendenz, so daß Offenbarung, Glaube, Gnade immer schon in der menschlichen Existenz implizit vorhanden und angelegt sind. In der menschlichen Existenz geschieht immer die Selbsterschließung Gottes.

Das gilt selbst von der Gestalt des absoluten Heilbringers, des Gottmenschen Jesus Christus. Auf Grund seiner transzendentalen Verwiesenheit auf die Selbstmitteilung Gottes ist der Mensch auch dynamisiert und finalisiert auf das Erscheinen des Gottmenschen und des eschatologischen Heilbringers. So kann in dieser transzendentalen Christologie und Erlösungslehre auch gesagt werden, daß die Menschwerdung Gottes nur »der einmalig höchste Fall des Wesensvollzugs der menschlichen Wirklichkeit«²⁷ bedeutet. Damit wird das Christusereignis aus dem Selbstvollzug des Menschen abgeleitet. Christus wird dann nicht eigentlich als Repräsentant Gottes und als Mittler vom Vater zu den Menschen hin begriffen, sondern er gilt ausschließlich als Vertreter und Repräsentant der Menschheit²⁸. Indem so Christus von unten her als höchster Fall der Selbstmitteilung Gottes an den Menschen verstanden wird, nimmt auch die Erlösung oder die Versöhnung einen anderen Charakter an als den von der Hl. Schrift und von der Tradition festgehaltenen.

Erlösung wird als die endgültige, vollendete Selbstübergabe der Menschheit an den Gott der Gnade interpretiert. Sie ist das Ereignis, in dem die Menschheit begann, ihre raumzeitliche Geschichte zu überschreiten, das Leben Gottes in Unmittelbarkeit zu besitzen²⁹. Bezeichnenderweise wird in diesem Entwurf über den Kreuzestod Jesu nicht viel reflektiert; denn eine eigentliche Theologie des Kreuzes kann aus der transzendentalen Erfahrung schwerlich abgeleitet werden. Überhaupt verlieren die Heilstatsachen, die geschichtlichen Ereignisse, die uns das Heil brachten, an innerer sachlicher Bedeutung. Sie können nur noch die Funktion haben, das transzendental Erfahrene und Gewußte zu konkretisieren und zu verdeutlichen. Weil aber Erlösung die Vollendung der im Menschen angelegten Selbstmitteilung Gottes ist, treten auch bei ihrer Annahme seitens des Menschen Überwindung der Sünde, Buße und Umkehr ungebührlich zurück.

Es ist wohl verständlich, was diese transzendente Christologie und Erlösungslehre zuletzt intendiert. Sie beabsichtigt, dem modernen Menschen sein eigenes Leben, Leiden und Sterben als erlösungsträchtig, als schon vor sich gehende Erlösung zu erklären, so daß die dann in Christus geschichtlich und konkret

²⁷ K. Rahner, Grundkurs des Glaubens, Freiburg 1976, 216.

²⁸ Vgl. auch A. Gerken, Offenbarung und Transzendenz Erfahrung, Düsseldorf 1969, 42.

²⁹ K. Rahner, Die Forderung nach einer Kurzformel des Glaubens, in: Concilium 3 (1967) 206.

erfolgende Erlösung ihm nicht mehr unbegreiflich sein kann. Die Gefahr des Extrinsezismus in der Erlösungslehre scheint überwunden. Aber es stellt sich dann die Frage, ob der angesprochene moderne Mensch nicht umgekehrt reagieren und fragen wird: Wozu bedarf es eines anderen, fremden Erlösers, wenn das Geheimnis der Erlösung sich vor aller Geschichte schon immer transzendental in mir ereignet?

Während die transzendente Erlösungsvorstellung daran krankt, daß sie alles von der Subjektivität des Menschen abhängig macht, gerät ein dritter moderner Vermittlungsversuch dadurch in Schwierigkeiten, daß er die Erlösung vornehmlich auf das Kollektiv, auf die äußere menschliche Gesellschaft und auf ihre Strukturen bezieht. Für viele Entwürfe aus dem Bereich der Befreiungstheologie ist »Erlösung« die Befreiung von einer »Sünde«, die vor allem in ihren strukturellen Folgen im Bereich des Sozialen, Politischen und Ökonomischen aufgefunden wird. »Erlösung« ist ein einheitlicher Heilsprozeß, der alle Bereiche des Wirklichen erfaßt, vor allem aber den sozialen und gesellschaftlichen Bereich. Sie ist in ihrer eigentlichen und höchsten Bedeutung die Durchbrechung der strukturellen Zwänge einer desorientierten Gesellschaft auf eine Gesellschaft der Brüderlichkeit hin³⁰.

Aber es ist wohl nicht zu übersehen, daß hier das Wesen der Erlösung als übernatürliches Geschehen der Neuerschaffung des inneren Menschen gleichgesetzt wird mit den äußeren Auswirkungen auf die natürliche und soziale Menschenwelt. Solche Auswirkungen sind von der Erlösungstat Christi wegen der inneren Beziehung von Natur und Gnade auch gefordert und ermöglicht. Die Erfüllung dieser Forderungen ist dann die Aufgabe der Erlösten, der Christen. Sie gehört zur integralen Verwirklichung der Erlösung, ist aber nicht deren Wesen und Kern³¹.

Diese einseitigen Anpassungen der Erlösungswahrheit an die Bedürfnisse der gegenwärtigen Situation müssen an der bleibenden biblisch-christlichen Wahrheit wie an einem unveränderlichen Maßstab gemessen und normiert werden. Es muß aber auch erwiesen werden, daß dieses Bleibende dem modernen Menschen nicht unzumutbar und ihm nicht unerreichbar ist, sondern seinen tiefsten Desideraten, die sich auch in der modernen Zeit durchhalten, entspricht.

4. Das Wesen der christlichen Erlösung und ihr Bezug zum modernen Menschen

Bei diesen hier nur noch kurz zu nennenden Grundsätzen darf man davon ausgehen, daß ein legitimer Grundzug des modernen Denkens in der Hochschätzung der menschlichen Individualität gelegen ist. Dieser Grundzug darf auch von der christlichen Theologie aufgenommen werden, er muß hier aber gesteigert und überhöht werden durch das Prinzip der Personalität. Personalität ist aber, durch

³⁰ Vgl. G. Gutierrez, *Theologie der Befreiung*, München 1973, 42.

³¹ H. Urs v. Balthasar, *Heilsgeschichtliche Überlegungen zur Befreiungstheologie: Theologie der Befreiung* (hrsg. von K. Lehmann) Einsiedeln 1977, 155–171.

die Erkenntnis neuer Philosophie angereichert, nicht nur der Selbststand eines geistigen Wesens, sondern das Selbstsein im Mitsein. Dieses Mitsein ist ein solches mit dem absoluten göttlichen Du wie mit dem Mitmenschen und der Gemeinschaft.

Der Mensch erfährt nun in seiner Innen- wie in seiner Außenerfahrung nicht, daß er dieses Mitsein mit Gott und dem Nächsten in rechter Weise verwirklicht, daß ihm die Einheit von Selbstsein und Mitsein glückt und gelingt. Er erfährt im Gegenteil, daß alle Kräfte nach dem Pol des Selbstseins geleitet sind, daß sie ihn zu jener »incurvatio in se ipsum« drängen, die nach der christlichen Tradition das Wesen der Sünde ausmacht. Zugleich wird ihm als selbstkritischem Menschen aufgehen, daß er diese Disproportion, diese Disharmonie zwischen Selbstsein und Mitsein nicht aus eigener Kraft auflösen und harmonisieren kann. So erwacht in ihm die Sehnsucht nach einer höheren Kraft, die allein heilend und erlösend wirken kann. Aber als Person ist dem Menschen der Gedanke unvollziehbar, daß diese Kraft etwas Sachhaft-Dinghaftes, etwas Neutrales sein könnte, etwa eine anonyme kosmische Macht oder ein Schicksal. Als Person kann er seine Erlösungssehnsucht eigentlich nur auf eine andere Person richten. Die Sehnsucht geht demnach nicht auf ein apersonales Heil, sondern auf einen persönlichen Retter und Heilbringer. Das ist die Erklärung dafür, daß die Menschheit, der objektive Geist, in der Geschichte immer wieder Rettergestalten kreiert, die manchmal eine verführerische und unheilvolle Macht entfalten³².

Dabei ist in dieser Sehnsucht auch das Teilmoment eingeschlossen, daß der Heilbringer ein Mensch anderer Art, anderer Qualität sein muß, als der von der Sünde niedergehaltene erlösungsbedürftige Mensch. Der Retter muß dem Zwiespalt zwischen Selbstsein und Mitsein überhoben sein, sonst würde die Sehnsucht wieder auf eine Form der Selbsterlösung zurückgebogen, die der tiefsten menschlichen Erfahrung widerspricht.

Daraus folgt, daß der Erlösungsbedürftige, sich nach der Erlösung sehrende Mensch vom Heilbringer mehr an Fähigkeit, an Kraft und Macht erwarten kann, als er es sich selbst und seinem Mitmenschen, der unter dem gleichen Sündengeschick steht, zutraut und erwartet.

In der Erkenntnis der eigenen Gebrochenheit und der Notwendigkeit einer über alle menschliche Fähigkeit hinausgehenden Kraft des Heilbringers ist zugleich auch die Anerkennung eingeschlossen, daß der Mensch das Heil wie den Heilbringer nicht fordern und sein Erscheinen kraft der in ihm vorhandenen Sehnsucht nicht als notwendig ausgeben kann. So ist das wirkliche Kommen des Heilbringers keine bloße Explikation des im Menschen kraft seiner Sehnsucht nach dem Heil immer schon Implizierten. Das wirkliche Kommen des Heilbringers wird so immer als ein Geschenk, als Gnade angesehen werden, die niemals vom Menschen her erzwungen und von unten her abgeleitet werden kann.

Der christliche Erlösungsglaube erklärt nun, daß dieser Heilbringer wirklich erschienen ist und daß es sich bei ihm nicht nur um den vollkommensten Men-

³² J. B. Lotz, Was gibt das Christentum dem Menschen? Grunderwartungen und Erfüllung, Frankfurt a.M. 1979, 75–98.

schen, um den höchsten Propheten, um das größte religiöse Genie handelte, sondern um den Gottmenschen selbst. Das christliche Erlösungsdenken kann daraufhin behaupten, daß das Heilssehnen der Menschen im Erscheinen des Gottmenschen, das schon als die grundlegende Erlösungstat zu werten ist, erfüllt wurde. Ja, es darf hier von einer Übererfüllung gesprochen werden; denn aus dem inneren Verlangen des Menschen ist diese Art und Weise der Konstitution eines Erlösers wie auch seines Werkes nicht abzuleiten. Aber sie kann kraft dieser Sehnsucht als die angemessenste und vollkommenste angenommen werden. Das gilt vor allem auch von der Vollendung der Erlösung in Kreuz und Auferstehung des Gottmenschen.

Diese Unableitbarkeit besitzt vor allem die zentrale Erlösungstat des Kreuzes und der Auferstehung. Sie kann nicht nur nicht aus der Transzendentalität des Menschen abgeleitet werden, sie trägt auch jenes »Mehr«, jenes Plus an sich, das jegliche Erlösungssehnsucht des Menschen übersteigt; denn daß Gott diesen Weg der Erlösung als radikale Todeshingabe und als Wandlung des Todes zum Leben wählte, übertrifft alle menschliche Sehnsucht und Erwartung. Und doch ist es dem Menschen unter personalem Aspekt auch wieder zugänglich und seinem Verständnis naheliegend; denn die Erlösung durch das Kreuz ist Ausdruck der höchsten, selbstlosesten Liebe, die um des Geliebten willen sogar den Tod auf sich nimmt. Hier nimmt das Mitsein des Menschen mit Gott, aber auch das Mitsein Gottes mit dem Menschen den Charakter reinsten, hingebungsvollster Liebe an, durch welche der Mensch als endliche Person in seiner Größe, aber auch in seiner Schwäche am unmittelbarsten angesprochen und getroffen wird; denn die höchste Weise personaler Begegnung vollzieht sich in der Liebe und Selbsthingabe. So ist auch das zentrale Erlösungsgeschehen der Personalität des Menschen angepaßt, aber es behält als positives Geschehen in seiner Kontingenz, die allem Historischen anhaftet, den Charakter des Herausfordernden, dem gegenüber sich die freie Person auch zu entscheiden hat. So wird auch der Vorwurf einer »Fremderlösung« gegenstandslos.

Es mag sich allerdings die Frage stellen, ob diese Deutung des Heilsgeschehens aus dem interpersonalen Bezug letztlich nicht doch wieder eine Konstruktion aus dem Bewußtsein und den Anlagen des Menschen heraus ist. Dann wäre der Subjektivismus des transzendentalen Ansatzes nicht überwunden. Aber, recht geurteilt, kommt diese Erklärung schon vom Christusereignis her und aus der personalen Begegnung mit Christus. Es stellt sich sozusagen erst im Nachhinein heraus, daß dieses Ereignis der personalen Struktur des Menschen und seinen Desideraten entspricht. Darum muß dem modernen Menschen die Erlösungsbotschaft aus der Begegnung mit der Person Christi ausgelegt und als Begegnung von Personen interpretiert werden. Dann kann die christliche Verkündigung Vertrauen haben, daß das Wort vom Kreuz, wenn es als personales Geschehen zwischen Christus und den Menschen gedeutet wird, auch vom Menschen der Moderne verstanden wird.

Eheverzicht im Neuen Testament und in der Frühkirche

Von Heinz Kruse, Tokio

Bei der Fülle von Veröffentlichungen zum Zölibat ist es fast Vermessenheit, zu diesem Thema noch etwas Beachtliches sagen zu wollen, zumal im engen Rahmen eines Artikels. Wenn es hier dennoch versucht wird, so geschieht es aus dem Eindruck heraus, daß die übliche Argumentation, von tendenziösen Verdrehungen ganz abgesehen, sich am Wesentlichen vorbeibewegt und fast immer nur periphere Gesichtspunkte geltend macht, wenn es darum geht, die Vorzüglichkeit (Lichtseiten) oder die Verwerflichkeit (Schattenseiten) des Zölibats zu erweisen. Oft sind es rein kirchenrechtliche Gründe («nur kirchliches Disziplargesetz«, »erst im 4. Jahrhundert entstanden«, »auf falscher Begründung beruhendes Gesetz«, usw.) oder Nützlichkeitsabwägungen («frei für die Arbeit am Reiche Gottes«, »apostolische Verfügbarkeit«, bzw. umgekehrt, »die segensreichen Wirkungen, die vom Pfarrhaus des verheirateten Priesters ausgehen würden«, »Sicherung des Priesternachwuchses«, usw.) oder hygienisch-medizinische Rücksichten («Neurose erzeugend«, bzw. »gesunde Entwicklung zur Reife und Liebesfähigkeit«, usw.) oder eine scheinbare Sorge um die Reinerhaltung des Christentums («fremden Denksystemen entstammend«, »aus manichäischem Dualismus entsprungen«, »stoische Ataraxie-Forderung«, »apokalyptisches Asketentum«, usw.) oder philosophisch-pädagogische Motivierungen («Verkümmerung menschlich-sozialer Fähigkeiten«, bzw. »Förderung der Selbstbeherrschung«, »Ausbildung starker Persönlichkeit«), kurz, es sind fast immer sehr natürliche, vernunftgemäße, diesseitig-weltliche Gründe, die für oder wider den Eheverzicht geltend gemacht werden, und nur selten aus den Glaubensquellen der Offenbarung gewonnene Einsichten.

Da waren die Rabbiner des Spätjudentums (bis heute) viel theologischer eingestellt. Sie begründeten ihre Verwerfung der Ehelosigkeit mit dem Willen Gottes nach Gen 1,28 »Seid fruchtbar und mehret euch!«, indem sie aus dem Schöpfungswort (das auch an Fische und Vögel gerichtet ist, Gen 1,22) ein Befehlswort und eine Moralvorschrift herauslasen und Ehe mit Kindererzeugung zu einer der wichtigsten Pflichten des Mannes machten¹, ganz gleich, welche Folgen dies haben könnte, ob es angenehm oder beschwerlich, belohnend oder hinderlich sei, ob bevölkerungspolitisch wünschenswert oder nicht. Die biblisch begründete (Ps 127, 3–5) Hoffnung auf reichen Kindersegen ist denn auch das normale jüdische Ideal geblieben.

¹ Vgl. Strack-B. II, 372f; z.B. »Jeder Mensch, der keine Frau hat, ist kein Mensch«, R. Eleazar (um 270 n. Chr.).

I. Jüdischer Eheverzicht im Neuen Testament

Von hier aus gesehen wäre die Haltung der bedeutendsten ntl. Persönlichkeiten (von Jesus selbst hier zunächst abgesehen) völlig unjüdisch gewesen, denn sie sind, vorgängig oder unabhängig vom Beispiel oder der Lehre Jesu, und offenbar auch unabhängig von einander, freiwillig ehelos geblieben: Johannes der Täufer (wohl auch der Apostel), Maria (die Mutter Jesu) und Paulus.

Am klarsten liegt der Fall beim Täufer, obwohl die ntl. Quellen gänzlich darüber schweigen. Niemand bezweifelt, daß der strenge Büsser sein Leben lang und vorsätzlich ehelos blieb. Lukas verstärkt diesen Eindruck noch durch den Hinweis, daß Johannes *von Jugend an* in der Wüste lebte (Lk 1,80). Das klingt utopisch, denn die Wüste ist kein Aufenthalt für Kinder, aber wenn wir bei Josephus lesen, daß die Essener (am Toten Meer!) fremde Kinder »noch im zarten Alter« aufnahmen, um daraus ihren Nachwuchs heranzubilden (BJ II 8,2 [120]), so scheint es nicht undenkbar, daß Johannes bei ihnen seine Kindheit verbracht, dann aber sich von ihnen getrennt hat und ein selbständiger Einsiedler wurde. Dort in Qumran konnte er das ehelose Leben aus nächster Nähe kennen und schätzen lernen. Später wandelte er in den Spuren Elias², von dem jüdische und christliche Tradition annahm, daß er ehelos lebte². Immerhin ist auffällig, daß keiner der Evangelisten noch Josephus³, seine Ehelosigkeit für erwähnenswert gehalten hat, obwohl sie über seine Bußwerke (Kleidung, Nahrung) ins einzelne gehen. War sie so selbstverständlich? Es kann sehr gut sein, daß Einsiedler und Ehelose im ersten Jahrhundert gar nicht so selten waren, wie es moderne Zölibatss pessimisten annehmen. Josephus selbst erzählt, daß er selbst in jungen Jahren bei einem Einsiedler in die Lehre ging (s. u.), und sein Fall scheint nichts Einmaliges gewesen zu sein.

Über die Jungfräulichkeit Mariens besteht eine unübersehbare Literatur, mit der wir uns hier nicht auseinandersetzen können. Nur soviel möge festgestellt werden, daß Lukas Maria sicherlich mehr zuschreiben will als eine einige Monate vor der geplanten Hochzeit zufällig noch vorhandene Unberührtheit, wenn er sie sagen läßt: »Wie soll das geschehen, da ich keinen Mann erkenne?«⁴. Es wäre ja eine höchst nichtssagende und überflüssige Einrede gewesen, wenn sie weiter nichts hätte sagen sollen als »Ich wohne ja noch nicht mit meinem Mann zusammen«⁵,

² Vgl. Ginzberg, L. *The Legends of the Jews*, VI 316 »Elia never married, and therefore nothing is said in Scripture concerning his family«, mit Belegen. Ferner Aphrahat, *Dem.* VI, 5 und 13; Ps Clemens, *ad Virg.* I, 6,5. Auch von Mose wurde angenommen, daß er sich nach seiner Berufung des ehelichen Verkehrs enthalten habe, vgl. A. Steiner, *Warum lebten die Essener asketisch?* in: *BZ* 15 (1971), 1–28 (10).

³ Vgl. *Antiq.* 18,5,2; *BJslav.* 2,7,2 und 2,9,1; V. Istrin, *La prise de Jérusalem I*, (1934), S. 134 und 146.

⁴ Hier begeben wir uns auf ein Gebiet, auf dem scharf geschossen wird, und nicht immer mit sauberer Munition. Die Klage Laurentins ist bezeichnend dafür und spricht für sich: »Ce chapitre (seines Buches 'Structure de Luc I–II' über die Jungfräulichkeit Mariens) n'existe que dans l'édition française. L'opinion dominante l'a censuré dans l'édition allemande. Ainsi se font les consensus«: L. Laurentin, *Les Evangiles de l'Enfance du Christ* (1982), S. 492.

⁵ Was höchstens in zwölf Monaten fällig gewesen wäre, wahrscheinlich aber in viel kürzerer Zeit. Die normale Wartezeit zwischen Verlöbnis/Eheschluß und Hochzeit/Heimführung betrug ein Jahr, *Str.-B.* II, 394.

zumal der Engel ja keinen Zeitpunkt für die Empfängnis andeutet: »Siehe, du wirst empfangen...« (Lk 1, 31, ἰδοὺ συλλήμψῃ ἐν γαστρὶ, »futurum indeterminatum«). Wenn Lukas sagen wollte, was die Gegner der »Gelübdetheorie« voraussetzen⁶, nämlich daß nur die jungfräuliche Empfängnis vor der geplanten Hochzeit ausgesagt werden soll, im übrigen aber Maria fest entschlossen war, ihre eheliche Pflicht am geplanten Termin zu erfüllen, so hätte er es gar nicht bis zu dieser Einrede kommen lassen, sondern den Engel schon klar sagen lassen müssen: »Siehe, du wirst, *noch bevor deine Hochzeit gehalten wird*, empfangen...«. Wenn der Engel jedoch, trotz des bekannten Verlöbnisses ganz unbestimmt und allgemein sagt »Du wirst empfangen;...«, so wird vorausgesetzt, daß Maria trotz allen Verlöbnisses eben *nicht gewillt* war zu empfangen. Dieser Logik kann man nicht ausweichen durch die unbewiesene und unwahrscheinliche Annahme, daß Lukas einem sklavisch wörtlich übersetzten hebräischen Text folgt, wo das »noch« (in der Einrede Mariens) angeblich meist unausgedrückt bleibt⁷. Lukas denkt und schreibt griechisch für griechische Leser, und da ist das »noch« (οὐπω) zum Verständnis unentbehrlich, wenn es gemeint ist. Schürmann verlangt, daß es sonst heißen müßte »daß ich keinen Mann erkennen *werde*«, eine pedantische Genauigkeit, die gespreizt wirkt. Laurentin verweist treffend auf moderne Wendungen wie »Ich rauche nicht, ich trinke nicht«, wenn grundsätzliche Ablehnung gemeint ist⁸.

Wie man sich auch dreht und windet, man kommt nicht darum herum, daß Lukas Maria einen vorsätzlichen Entschluß zur Jungfräulichkeit zuschreiben will (und auf diesen Willen kommt es an, nicht auf das, was etwa geschehen ist) und das trotz des bestehenden Verlöbnisses. Es müssen ihm also Fälle geläufig gewesen sein, wo Verlobte das zusätzliche Abkommen getroffen hatten, sei es für immer, sei es bis auf Widerruf eines Teiles, auf den Gebrauch der ehelichen Pflichten zu verzichten. Ist das undenkbar? Man braucht sich nur vorzustellen, daß ein Mann (die Ehe ging immer vom Manne aus, die Frau wurde nicht viel gefragt) an einem enthaltsamen Leben (wie dem des Täufers oder der Essener, s.u.) Gefallen fand, aber nicht gewillt war, ein Büberleben in der Wüste zu führen. Andererseits stand er unter dem sozialen Druck: Ein Jude muß heiraten. So wird er nach einem gleichgesinnten Mädchen Ausschau gehalten haben. Damit wäre also unschwer eine »Josephs-Ehe« zustande gekommen, ganz abgesehen davon, ob mit oder ohne Zusammenleben unter einem Dach⁹. Ob dieses Abkommen ein doppelseitiger Vorsatz oder ein förmliches gegenseitiges Versprechen zweier Menschen oder ein Gott gemachtes Versprechen (Gelübde) war, läßt sich natürlich von unsern Quellen her nicht ausmachen. Es fragt sich aber, ob eine solche Neigung zum Eheverzicht, und zwar im jüdischen Raum, ohne Rücksicht auf Gott (»um Gottes willen«) sich entwickeln

⁶ Vgl. J.-B. Bauer, *Monstra te esse matrem, Virgo singularis!* Zur Diskussion um Lk 1,34, in: MThZ 9 (1958), 124–135; H. Schürmann, *Lukasevangelium* (1968), S. 49–52; dort weitere Lit.

⁷ Vgl. Bauer, aaO. 125–128; und M. Zerwick, »...quoniam virum non cognosco«, in: VD 37 (1959), S. 212 ff.

⁸ Vgl. Schürmann, aaO. S. 50, Anm. 72; also γνώσομαι? und Laurentin, aaO. S. 492.

⁹ Bei den »Syneisakten« lag kein Eheverhältnis vor. Eventuelle Unenthaltsamkeit wurde also als Unzucht gewertet.

kann und möglich ist, und darum hat die seit Gregor von Nyssa und Augustinus traditionelle »Gelübde-Theorie« ein durchaus solides Fundament. Wir werden darauf noch zurückkommen.

Trifft die obige Annahme einer »Josephs-Ehe« zu¹⁰, so hätten wir zugleich mit Maria ein weiteres Beispiel jüdischer (vorchristlicher) Ehelosigkeit gewonnen, das des stillen Zimmermanns von Nazareth, Joseph. Eine Abhängigkeit dieser beiden vom Beispiel des Täufers läßt sich nicht wahrscheinlich machen, da, wie wir sehen werden, noch genug andere jüdische Beispiele vorhanden waren. Auch hier haben die Evangelisten (Mt, Lk) es nicht für nötig befunden, eine Motivierung dieser »unjüdischen« Haltung zu erwähnen. Was in Korinth vielleicht auf die Empfehlung des Paulus (s. u) zurückgehen könnte, muß hier auf eine allgemeine Tendenz der Zeit zurückgeführt werden. Aber vielleicht wäre auch die paulinische Empfehlung ohne diese Tendenz gar nicht zustande gekommen (er beruft sich nicht auf die Lehre Jesu, sondern auf »seine Meinung«: 1 Kor 7,25).

Wieder anders liegen die Verhältnisse bei Paulus, der sehr wahrscheinlich schon vor seiner Bekehrung ehelos lebte, obwohl er längst das nötige Alter (18–20 Jahre) dafür gehabt hätte. Jedenfalls hatte er die Rabbiner-Laufbahn eingeschlagen und das Gesetzesstudium zum Abschluß gebracht (vgl. Apg 22,3), sonst hätte ihn die rabbinische Inquisition nicht mit Haftbefehl und -vollmachten nach Damaskus geschickt¹¹. Es ist möglich, aber nicht sehr wahrscheinlich, daß die Rabbinerschüler allgemein von der Erfüllung des Heiratsgebotes bis zum Abschluß ihres Studiums oder überhaupt während des Gesetzesstudiums dispensiert gewesen wären¹². Das einzige bekannte Beispiel dieser Art ist Simon ben 'Azzai, einer der großen Gelehrten der zweiten Tannaiten-Generation (um 110 n. Ch.), dem seine Ehelosigkeit zum Vorwurf gemacht wurde. Er begründete sie: »Was soll ich tun? Mein Herz hängt an der Torah! Möge die Welt durch andre erhalten werden!« (TosJeb 8,4 [250]). Daß ihm wegen dieser Haltung die Ordination verweigert worden sei (er führt den Titel Rabbi nicht), ist willkürliche Annahme. Eher dürfte hinter dieser Tradition eine stille Bewunderung des Mannes stehen, der aus Liebe zum Gesetz

¹⁰ Ich habe in VD 29 (1948), 344–350 zu beweisen versucht, daß in 1 Kor 7, 36–38 unmöglich ein Vater-Tochter-Verhältnis vorliegen kann, sondern eben nur eine »Josephs-Ehe«. Diese unterscheidet sich wesentlich von der Vorstellung G. Dellings in ThWb V, 835,5–8 »Es handelt sich um Mädchen der Gemeinde, die sich mit einem Manne zu einer Hausgemeinschaft zusammengeschlossen hatten, um in ihr in wirtschaftlicher Unabhängigkeit das christlich-asketische Lebensideal zu verwirklichen«, d. h. Syneisakten-Verhältnis. Handelte es sich um zwei alleinstehende zur Ehelosigkeit entschlossene Menschen verschiedenen Geschlechts, die sich zusammentun *wollen*, so könnte Paulus nicht sagen »*seine* Jungfrau«, denn eine solche Frau gehört dem Mann in keiner Weise zu; wird aber die Verbindung als schon bestehend betrachtet (die sich zusammengetan *haben*, also Syneisakten, als Institution vorausgesetzt), so ist nicht einzusehen, wie Paulus trotz des gegenseitigen Versprechens und der Bereitschaft zur Enthaltensamkeit auf Seiten des Mädchens, nur wegen der Unbeherrschtheit des Mannes zur Ehe raten kann. Der Mann sollte dann vielmehr ein anderes Mädchen suchen, das zur Ehe bereit ist. Es besteht also ein Verlöbniß mit einer noch nicht heimgeführten Jungfrau.

¹¹ Was aber nicht besagt, daß er ordiniertes Rabbi gewesen wäre, denn das normale Ordinationsalter betrug 40 Jahre; vgl. Str.-B. II, 652; Sota 22b.

¹² Vgl. G. F. Moore, Judaism II (1958), S. 120, Anm. 1 nach Tos. Bekorot 6,10; Yoma 72b; Menahot 110a; Kiddušim 29b.

(und das heißt doch letztlich, aus Liebe zu Gott) auf Frauenliebe verzichtete (vgl. 2 Sam 1,26). Vielmehr scheint er in frühem Alter, eben vor der Ordination, gestorben zu sein. Aber sein Beispiel erregte Aufsehen und kann daher nicht das Normale gewesen sein, wenigstens zu seiner Zeit. Das Torahstudium des Paulus fällt aber in eine viel frühere Zeit, die weniger eng dachte. Lukas schildert ihn als »Eiferer Gottes« (Apg 22,3) und großen Gelehrten (Apg 26,24: »Paulus, du bist von Sinnen! Das viele Studieren bringt dich um deinen Verstand!«), was gut zu der Begründung ben 'Azzais passen würde (»Ich habe keine Zeit zum Heiraten«), die freilich nicht die höchste ist. Er selbst weist wiederholt auf sein Beispiel der Ehelosigkeit hin (1 Kor 7,7 und 8; er habe das Charisma der Ehelosigkeit), was nicht den Eindruck macht, als hätte er dies Charisma erst nach seiner Bekehrung bekommen.

J. Jeremias hat sich bemüht zu zeigen, daß Paulus zur Zeit des ersten Korintherbriefes (56/57) Witwer gewesen sein müsse, aber seine Gründe schlagen nicht durch¹³. Viel hängt für diese Frage ab von der Auslegung von 1 Kor 9,5, über die immer noch kein Konsens besteht: Was heißt ἀδελφὴν γυναῖκα περιάγειν? Die von J. B. Bauer vorgelegte Lösung befriedigt nicht¹⁴. Zunächst ist ihm recht zu geben, daß der ursprüngliche Paulus-Text *gynaikas* hieß, »Frauen mit sich führen«, also im Plural, wie es bei Tertullian¹⁵ und unabhängig von ihm bei Aphrahat¹⁶ vorausgesetzt ist. Daß Tertullian dies an den ersten beiden Stellen mit »uxores (circumducere)« übersetzt (an der dritten Stelle hat er es zu »mulieres« verbessert), beweist nicht, daß er meinte, die Apostel hätten ihren Entschluß, alles zu verlassen, nach der Himmelfahrt Jesu wieder rückgängig gemacht und ihre *Ehefrauen* wieder zu sich genommen. Er scheint vielmehr angenommen zu haben, daß die Apostel wohl das *Recht* dazu gehabt hätten, aber keinen Gebrauch davon machten.

Im übrigen ist diese Annahme und die erste Übersetzung Tertullians irrig – es müßte »mulieres« heißen. Soll das griechische Wort für Frau, γυναῖκα, Ehefrau heißen, so muß es (wie im Deutschen) das Pronomen (und im Griechischen den bestimmten Artikel) bei sich haben: »Haben wir (Paulus und Barnabas) etwa nicht das Recht, *unsere* Frauen (τὰς γυναῖκας ἡμῶν) mitzuführen, wie auch die übrigen Apostel und (sogar) die Brüder des Herrn und Kephas (es tun)?« Da das Pronomen fehlt, wird vorausgesetzt, daß es sich um andere Frauen handelt als um die eigenen. Dies hat die kirchliche Zensur des 4. Jahrhunderts zu verdeutlichen gesucht durch Änderung in den Singular und Zufügung von »Schwester«, d. h. Christin. Paulus setzt im Kontext (1 Kor 9,5) tatsächlich voraus, daß Petrus und die Apostel nicht nur das Recht hatten, sondern auch davon Gebrauch gemacht haben, auf ihren Reisen Frauen offenbar zur Bedienung mitzuführen.

¹³ Vgl. E. Fascher, »Zur Witwerschaft des Paulus und der Auslegung von 1 Kor 7«, in: ZNW 28 (1929), 62–69; ferner E. Stauffer, in ThWbNT I (1933), 650 Anm 25.

¹⁴ J. B. Bauer, *Uxores circumducere* (1 Kor 9,5), in: BZ 3 (1959), 94–102.

¹⁵ Exh. Cast 8,3 (um 204, wohl noch vormontanistisch); Monog. 8,5 (um 217); Pud. 14,11 (um 220).

¹⁶ Dem. VI,5 ed. Parisot S. 265 (verfaßt 337). Dort wird (vielleicht als Paulustext gemeint) hinzugefügt: »was sich freilich nicht gehört noch recht ist« (*ellâ lâ lam yâ'ê w-lâ zâdeķ*).

Wir wissen zu wenig über die Reisegewohnheiten des jüdischen Altertums, um sagen zu können, daß Frauenbegleitung (nicht: Zusammenwohnen!) gegen die Sitten verstoßen hätte, zumal die verwandtschaftlichen Beziehungen der Reisebegleitung nicht jedem Beobachter bekannt waren. Jesus ließ sich jedenfalls von Frauen bedienen und begleiten¹⁷. Außerdem waren die Apostel zur Zeit des 1. Korintherbriefes alle im vorgeschrittenen Alter und wahrscheinlich auch ihre Begleitung (Diakonissen, »Witwen«), so daß die Gefahr des Skandalums nicht allzu groß gewesen sein dürfte¹⁸. Ein Beweis für eine Ehe des Paulus kann also aus dieser Stelle nicht gewonnen werden. Aber trotz aller Unwahrscheinlichkeit läßt sich auch die Möglichkeit nicht ausschließen, daß Paulus zu der anderen Kategorie der Ehelosen gehörte, die uns weiter unten beschäftigen wird, die der übrigen Apostel.

Außer diesen ntl. Beispielen vorchristlicher Enthaltensamkeit dürfen wir aber ein zeitgenössisches außerbiblisches im jüdischen Raum nicht außer acht lassen, das sicherlich weithin die religiöse Atmosphäre beeinflusst und mitbestimmt hat: die Essener. Die Identität der Qumran-Gemeinde mit den vor allem durch Josephus Flavius, Philon und dem älteren Plinius bekannten Essenern wird heute kaum noch in Zweifel gezogen. Aber während Josephus und Philon diese als die Blüte des Judentums hinzustellen bemüht sind und auch sie selbst sich dafür hielten¹⁹, versuchten viele moderne Autoren sie als »Sektierer«, »Synkretisten«, Randerscheinungen«, usw. abzutun und ihren Gesetzesifer herunterzuspielen (»Tora-Fanatiker«)²⁰. Als einer der Beweise hierfür (wenn nicht der zugkräftigste) gilt die Stellung der Essener zur Ehe. Zwar ist auffallend wenig darüber aus ihren eigenen Schriften zu entnehmen, wenn man nicht die häufige aber vieldeutige Forderung nach »Reinheit« so deutet, aber erstens besitzen wir davon nur Fragmente und zweitens könnten sie Gründe gehabt haben, darüber zu schweigen (s. u.). Jedenfalls besteht kein Grund, an den diesbezüglichen Angaben der antiken Autoren zu zweifeln.

Für diese war das Auffallendste an den Essenern ihre Ehelosigkeit: »Gens sola et in toto orbe praeter ceteras mira, sine ulla femina, omni venere abdicata, sine pecunia, socia palmarum«, beschreibt sie Plinius in seinem Telegrammstil²¹. Er

¹⁷ Mt 27,55; Lk 8,3; Bauer dekretiert, daß dies ein provozierendes Skandalum war, das nicht nachgeahmt werden dürfe, aaO. (Anm. 14), S. 96.

¹⁸ Manche Autoren meinen, es hätte am wenigsten Anstoß erregt, wenn Petrus seine einstige Frau mitgenommen hätte und nicht irgend eine andre. Ich möchte eher das Gegenteil annehmen: Gerade die Mitchristen hätten schweren Anstoß daran genommen, weil es für sie bedeutet hätte, daß Petrus sein herrliches Bekenntnis »Herr, wir haben alles verlassen...« zurückgenommen habe. Jede andere Frau war da weniger verdachterregend als seine Ehefrau.

¹⁹ Vgl. D. Flusser, der darauf hinweist, daß in der chiffrierten Sprache der Essener die eigene Gruppe als »Haus Juda« bezeichnet wird, die Pharisäer als »Ephraim« und die Sadduzäer als »Manasse«. »Qumran«, (WdF 410), Darmstadt 1981, »Pharisäer, Sadduzäer und Essener im Pescher Nahum«, S. 121–166 (144).

²⁰ Immer wieder werden sie als »Sekte« den Pharisäern und Sadduzäern gegenübergestellt, während bei Josephus alle drei als αἵρεσις bezeichnet werden (z. B. Vita 10), was also etwa mit »Richtung« oder »Gruppe, Partei« übersetzt werden muß. Auch bei D. Flusser, aaO. 121 ff.

²¹ »Ein einsames Volk, das erstaunlichste in aller Welt, ohne Frau, ohne Liebe, ohne Geld, mit Palmen als den einzigen Gefährten«, Nat. Hist. V, 17 (aus den 70er Jahren des ersten Jahrhunderts).

kann sich eine solche Lebensweise nicht anders erklären als aus »Lebensüberdruß« (poenitentia vitae). Auch bei Josephus ist die Ehelosigkeit das erste, was er von den Essenern mitteilt²². Sein Bericht ist um so wertvoller, als er sie aus eigener Erfahrung kannte. Mit 16 Jahren habe er (so am Anfang seiner Selbstbiographie) alle drei Richtungen des Judentums (Sadduzäer, Pharisäer, Essener) kennen lernen wollen, um sich für die beste entscheiden zu können. Drei Jahre lang habe er dazu bei einem äußerst strengen Einsiedler mit Namen Bannus, der den Essenern wohl nahe stand (häufige Waschungen) und wohl auch in der Nähe von Qumran, sicherlich ehelos, lebte, eine Art Noiviziat durchgemacht. Mit 19 Jahren habe er sich aber dann doch für die Pharisäer entschieden. Daß er als Priestersohn überhaupt mit dem Gedanken liebäugelte, Essener zu werden, zeigt zur Genüge, wie man damals in Priesterkreisen von der angeblichen Ehepflicht dachte, und andererseits, wie wenig die Essener für ihren Priesternachwuchs auf Nachkommen aus den eigenen Reihen angewiesen waren²³. Bekanntlich war auch Johannes der Täufer ein Priestersohn.

Josephus weiß aber auch von einer Gruppe Essenern, die verheiratet waren, und von solchen, die nicht in Qumran lebten, sondern »in jeder Stadt«²⁴. Das braucht keine Gegnerschaft zu den vorigen einzuschließen; es wird eine angegliederte Gruppe sein (vgl. die »dritten Orden« der katholischen Bettelorden). Die führende Gruppe waren jedenfalls die der Ehelosen, die wohl gewöhnlich (wenn nicht auf Reisen) in Qumran lebten, von Josephus und Philon übereinstimmend auf 4000 beziffert. Leider wissen wir nichts über die Motivierung ihrer Ehelosigkeit, denn die diesbezüglichen Angaben der antiken Autoren²⁵ sind nicht ernst zu nehmen. Meist wird heute angenommen, daß die auffallende Hochschätzung des Priestertums in Qumran dazu geführt habe, die rituelle Reinheit (sexuelle Enthaltbarkeit) der Priester während des Tempeldienstes (nur zweimal eine Woche im Jahr!) auf das ganze Leben auszudehnen. Aber wenn man bedenkt, daß gerade die Priester sonst sehr auf Nachkommenschaft bedacht waren²⁶ und daß die Essener wegen ihrer Feindschaft mit den jerusalemer Priestern niemals Gelegenheit oder Aussicht hatten, Priesterdienst im Tempel zu verrichten, kann dieser Grund kaum ausschlaggebend gewesen sein.

A. Marx und andere möchten die Wurzel ihrer Ehelosigkeit in der bei ihnen beliebten Kampf-Symbolik erblicken²⁷. Die Vorliebe für militärische Terminologie

²² BJ II, 8,2 (entstanden in den Jahren 75–79).

²³ Gegen H. Hübner, Zölibat in Qumran? in: NTS 17 (1971), 153–167 (164).

²⁴ BJ II,8,4 (124); Philon, Apol. (bei Eusebius, Praep. Ev. VIII,11,1): »Sie bewohnen viele Städte Judäas, auch viele Dörfer und viele menschenreiche Siedlungen.«

²⁵ Vgl. Plinius, aaO. (Anm. 21); Josephus, BJ II,8,2 (121); Philon bei Euseb. Praep. VIII,11,14 ff; womöglich von den Essenern selbst (als Ablenkungsmanöver) verbreitet, s. u.

²⁶ »Auch bei den Juden hat ja das Gefühl, daß der Geschlechtsverkehr levitisch verunreinige, niemals zu einer Verwerfung der Ehe geführt«, W. Bauer, in: Pauly-Wiss. RESuppl. IV,428,52.

²⁷ A. Marx, Les racines du célibat essénien, in: RevQum 7 (1970), 323-342 (idéologie du combat«, S. 342); ähnlich F. M. Cross, Jr., The Ancient Library of Qumran, NYork 1961, S. 98; E. Stauffer, Die Botschaft Jesu damals und heute, Bern 1959, S. 15; Steiner aaO. (Anm. 2), S. 24, vgl. die Zusammenstellung verschiedener Motivierungen bei Marx, S. 336 f.

bei den Essenern ist in der Tat auffallend. Aber ist das alles nur figürlich (typologisch) gemeint? Wenn man die berühmte Kriegsrolle liest, wird man den Eindruck nicht los, daß hier ein sehr realer, wenn auch phantastischer Krieg vorbereitet wurde. Ich möchte daher annehmen, daß die Essener ein gut getarnter Zelotenbund (Geheimbund) gewesen sind, also nicht »verhinderte Militaristen« (Stauffer aaO. 15), sondern verkappte, die sich ständig bereit halten wollten für den plötzlich hereinbrechenden »Tag des Herrn«, den großen messianischen Endkampf gegen die Heiden, und darum ehelos lebten. Wie gut ihnen die Tarnung gelungen ist, wenigstens aus der Ferne gesehen, kann man bei Philon lesen, der sie für das friedfertigste Volk von der Welt hält²⁸. In die gleiche Richtung weist ihre Esoterik und Arkandisziplin. Nach Josephus lassen sie die Eintretenden (wahrscheinlich erst vor dem Eintritt in die vierte und letzte Stufe ihres Bundes) »schauerliche Eide schwören... nichts den Außenstehenden zu verraten, auch wenn sie bis zu Tode gefoltert würden«²⁹. Das würde auch erklären, weshalb in ihren eigenen Schriften das Thema Ehe und Ehelosigkeit, das bei den Außenstehenden so sehr im Vordergrund steht, geflissentlich nicht berührt wird. Da der messianische Endkampf biblisch gut fundiert ist³⁰, erübrigt es sich auch, für die essenische Ehelosigkeit nach fremden Einflüssen zu suchen³¹.

Es ist bezeichnend, daß die Essener die Ehe nicht abwerten oder ablehnen, noch eine Neigung zu allgemeiner Mißachtung des Leiblichen durchblicken lassen. Josephus sagt von ihnen ausdrücklich, daß sie die Ehe nicht allgemein abschaffen

²⁸ Quod omnis probus liber sit, 78 (vielleicht ebenso Ablenkungsmanöver wie die seichte Begründung der Ehelosigkeit, vgl. Anm. 25); andererseits lesen wir bei Josephus, BJ II,8,7 (125), daß sie »wegen der Räuber« bewaffnet auf Reisen gingen; BJSIv I, § 136 »Auch der Kriegerstand ist ihnen bekannt«.

²⁹ BJ II,2,7 (139,141).

³⁰ Vgl. etwa Joel 3–4; Hab 3; Hag 2, 21–22; Zach 9–11; sowie Str.-B. IV, 873.

³¹ Vgl. A. Dupont-Sommer, Das Problem der Fremdeinflüsse auf die jüdische Qumransekte, dt. in »Qumran« aaO. (Anm. 19), 201–224. Meist wird »iranischer Dualismus« dafür geltend gemacht, ein Mißbrauch des Wortes »Dualismus«, das für den kosmologischen Dualismus reserviert bleiben sollte. Gewiß gab es im Fernen Osten (Indien) das berühmte Beispiel eheloser »Mönche«, das dem Plinius unbekannt gewesen zu sein scheint (s.o. Anm. 21), aber sonst im Westen bekannt war; vgl. H. Kruse, Buddhist Influence on Essenism, in: Proceedings of the IX Intern. Congress for the History of Religions 1958, Tokyo 1960, S. 123–128. Vielleicht hat sogar Josephus selbst auf die Ähnlichkeit der buddhistischen Mönche mit den Essenern hingewiesen, nämlich wenn meine Vermutung zutrifft, daß statt des sinnlosen *Δακῶν τοῖς πλείστοις* zu lesen ist *Σακῶν τοῖς ποδίοταις*: »Die Lebensweise der Essener ist durchaus nicht verschieden, sondern ganz ähnlich der Lebensweise jener (indischen) Saken, die man Buddhisten nennt« Antiq. 18,1,5 (22), vgl. VT 9 (1959), 31–39. Die Struktur der buddhistischen Gemeinde (*sangha*) ähnelte insofern der der Essener (und Manichäer), als die enthaltsamen Mitglieder (*bhikku*, »Mönch«) die eigentliche Hauptgruppe bildeten, neben einer angegliederten Gemeinde von verheirateten Laien (*upāsaka*). Die Selbstverpflichtung zur Ehelosigkeit entsprach dem ersten der vier »großen Verbote« (*cattāri akaranīyāni*, Mahāvagga I,78, in: Vinaya Texts, SBE 13 (1882), S. 234 f.; vgl. H. Oldenburg, Buddha, Stuttgart 1923, S. 308), ist aber nicht als Eid oder Gelübde zu denken (eine Bindung an Gott ist im atheistischen Buddhismus unmöglich), sondern als Vorsatz und konnte durch Rücktritt in den Laienstand jederzeit wieder rückgängig gemacht werden. Ferner stand den Mönchen ein weiblicher Zweig (»zweiter Orden«) von Nonnen (*bhikkūni*) zur Seite, was für Qumran nicht nachweisbar und auch ganz unwahrscheinlich ist. Ähnlichkeit besagt aber durchaus noch keinen wirklichen Einfluß, der ganz undenkbar ist, zumal die buddhistische Motivation (Erstrebung der Begierdefreiheit und des Nirvana) in Qumran unbekannt war und der Voraussetzungen entbehrte. An Zahl haben die buddhistischen Mönche die von Qumran sicherlich bei weitem übertroffen.

möchten, sondern nur für sich selbst darauf verzichten. Wohl teilen sie die allgemein jüdische Geringschätzung der Frau wegen ihrer Charaktereigenschaften³², aber dieser Grund allein würde niemand zu ständigem Eheverzicht veranlaßt haben. Wenn wir annehmen, daß der ausschlaggebende Grund für die Essener die Bereitschaft zum »Heiligen Krieg« gewesen sei, so brauchen damit andere Gründe sekundärer Art nicht ausgeschlossen zu sein (s.u.).

II. Christlicher Eheverzicht im Neuen Testament

Der erste Teil sollte dazu dienen, den historischen Hintergrund zu erstellen für Jesu eigenes Beispiel und Lehre, denen wir uns jetzt zuwenden möchten. Entgegen der verbreiteten Ansicht, daß es ganz unjüdisch und unvorstellbar gewesen sei, öffentlich für die Ehelosigkeit als Ideal im Judentum einzutreten, scheint es also in den letzten Jahrhunderten des zweiten Tempels ganz normal gewesen sein, daß ideal gesinnte junge Leute, womöglich aus ganz verschiedenen Gründen, sich zu dieser Lebensweise entschlossen, die später (vielleicht *wegen* der essenischen und christlichen Begeisterung für Ehelosigkeit) in pharisäisch-rabbinischen Kreisen verpönt wurde. Andererseits war aber auch im vorexilischen Israel die Ehe das Normale, um nicht zu sagen das einzige Ideal (Gen 28,3 bis Qoh 9,9). Der Umschwung im Denken muß parallel verlaufen sein mit dem Aufkommen des Glaubens an die Auferstehung (Jenseits) und der damit zusammenhängenden Bereitschaft zum Martyrium, die wir seit der Religionsverfolgung des 2. vorchristlichen Jahrhunderts beobachten können. Solange außer dem diesseitigen Leben keine Hoffnung sichtbar wurde, war ein so tief einschneidender Verzicht wie der auf das Leben oder die Ehe psychologisch unvollziehbar³³. Gerade damals und im Zusammenhang mit den religiösen Freiheitskriegen scheint sich der Essenerbund gebildet und von den (vorexilisch denkenden) Sadduzäern getrennt zu haben. Es ist aber durch nichts gefordert, daß die neue jenseitige Ausrichtung auf die Essener beschränkt gewesen wäre. Beim Auferstehungsglauben sehen wir denn auch die Pharisäer gegen die Sadduzäer auf der Seite Qumrans stehen.

Die Ehelosigkeit Jesu, die nur von frivolen Ignoranten bezweifelt wird, ist im Neuen Testament mit keinem Wort erwähnt. Daß er sich frei dafür entschied und sie zehn Jahre lang als Zimmermann in Nazareth schweigend durchgehalten hat, bevor ihm sein rastloses Wirken für das Gottesreich gar keine Zeit für eine Ehe ließ, ist in sich eine wichtige Lehre (vgl. Ign. Eph. 15,1: »Was er schweigend getan, ist des Vaters würdig«) und muß auf anderen triftigen Gründen beruhen als auf der »pragmatischen Motivierung«. Natürlich kommt auch die »kultische Motivierung«

³² »Zügellosigkeit«: »keine hält ihrem Manne die Treue« (BJ II,8,2 [121]). Vgl. Qoh 7,26–28; Sir 9,1–9; ähnlich Philon bei Eusebius Praep. VIII, 11, 14–17; rabbinische Belege bei A. Oepke, ThWbNT I,782.

³³ Wie sehr gut von R. H. Charles darlegt wurde, vgl. *Religious Development between the Old and the New Testaments*, London 1914, S. 96–133: »It is difficult to exaggerate the importance of this revolution in Jewish thought on the nature of the after-life«, S. 122.

(wegen des heiligen Tempel- oder Kriegsdienstes) bei ihm nicht in Frage. Bevor wir in der Suche nach der Motivierung rein spekulativ vorgehen, müssen wir den einzigen kanonischen Text untersuchen, in dem Jesus selbst zum Eheverzicht Stellung nimmt, und diesen mit dem entsprechenden Paulustext vergleichen.

Ersterer ist der sogenannte Eunuchenspruch, der nur bei Mt (19,12) überliefert ist, aber vielleicht doch zu »Q« gehört hat (falls Lukas ihn als unpassend ausließ). An seiner Echtheit ist nicht zu zweifeln; dafür ist er zu anstößig. Wir können uns eine detaillierte redaktionsgeschichtliche Analyse schenken, weil diese von J. Blinzler vorbildlich geleistet wurde³⁴. Danach ist der Spruch, wie etwa die Logien des Thomas-Evangeliums, ursprünglich als isoliertes Herrenwort ohne Kontext überliefert und erst von Mt durch die Jüngereinrede mit dem Vorhergehenden verknüpft worden: »Wenn es so mit (den Pflichten von) Mann und Frau steht, ist es besser, nicht zu heiraten.« Dadurch gewinnt der *māšāl* von den drei Eunuchenarten erheblich an Klarheit, besonders wenn man bedenkt, daß »Eunuch« nicht jeden Ehelosen bezeichnet, sondern nur jemand, der zur Ehe aus irgend einem Grunde nicht *befähigt* ist. Blinzler macht es nämlich sehr wahrscheinlich, daß Jesus nicht von sich aus das anstößige und verächtliche Wort Eunuch (aram. *sārisā*) gewählt hat, sondern eine beleidigende Bemerkung der Gegner gegen seine Jünger aufgegriffen hat: »Ihr bezeichnet meine ehelos lebenden Nachfolger (und mich?) verächtlich als Eunuchen. Nennt sie immerhin so. Sie sind ja in der Tat in gewissem Sinne Eunuchen, es ist ihnen wirklich unmöglich, ein eheliches Leben zu führen. Aber sie sind Eunuchen ganz besonderer Art. Es gibt nämlich ...« (Blinzler, aaO. 269f), und es folgt die Beschreibung der drei Arten. Wenn Jesus in dieser Weise ein Schimpfwort der Gegner in aller Demut einsteckt (es gilt ja auch von ihm selbst), dann muß der Vergleich mit den eigentlichen Eunuchen auch ein reales Fundament haben: Auch die »sich selbst zu Eunuchen gemacht haben« müssen infolgedessen in irgendeinem übertragenen, aber wahren Sinn eheunfähig sein, sonst würde der Vergleich im wesentlichen hinken.

Bis hierhin bin ich Blinzler dankbar gefolgt. Aber in seiner Erklärung dieser »Eheuntauglichkeit« (wie er es nennt) enttäuscht er. Er beschreibt in sehr schönen Worten (S. 262f), wie die Frohe Botschaft vom Reiche Gottes die von ihr Ergriffenen mit so großer Freude und Hingabe erfüllt, daß sie »gar nicht mehr anders *können*« als sich ihm ausschließlich zu widmen. Das wäre also eine modern übertreibende psychologisierende Redeweise, ähnlich der des ben 'Azzai (»Mein Herz hängt an der Torah!«), mit Betonung des Gefühls. Man könnte sie die »emotionale Motivierung« nennen. Aber es muß ja noch die Bedingung erfüllt sein, daß diese Menschen *sich selbst* zu Eunuchen *gemacht haben*, also das aktive Moment, während die Emotion passiv von außen (eben vom Reiche Gottes her) an sie herantritt. Ein Eunuch ist einer, der den ehelichen Verkehr nicht (mehr) vollziehen *kann*, auch wenn er es gerne möchte (vgl. Sir 30, 20). Der bloße Entschluß oder Vorsatz, ehelos zu bleiben, kann so etwas nicht bewirken. Die buddhistischen Mönche, die jederzeit, wenn (die Begeisterung nachließ und) sie

³⁴ J. Blinzler, Εἰσὶν εὐνοῦχοι. Zur Auslegung von Mt 19,12, in: ZNW 48 (1957), S. 254–270.

wollten, wieder in den Laienstand (Ehestand) zurücktreten konnten (s. o. Anm. 31), könnten nicht mit Eunuchen verglichen werden, auch wenn sie zeitweise noch so fest entschlossen hinter ihrem Verzicht standen; denn wenn sie wollten, waren sie jederzeit frei und fähig zur Ehe. Bei Jesus und seinen Jüngern muß es daher anders gelagert gewesen sein: Sie konnten nicht mehr zurück, auch wenn sie es (später einmal) gewünscht hätten. Eine solche Selbstbindung kann aber nur als ein Gott (oder Jesus) gemachtes Versprechen (oder wenn man es so nennen will, Gelübde) verstanden werden. Es folgt also, daß die Jünger Jesu sich irgendwie (formaliter oder aequivalenter) mit der Nachfolge Jesu zur Ehelosigkeit verpflichteten³⁵. Nur so hat es Sinn zu sagen: »Sie haben sich selbst zu Eunuchen *gemacht*«. Denn von Selbstentmannung (vgl. Origenes) ist keine Rede. Das wäre aber dann nicht mehr weit von einem »Amtszölibat« entfernt.

Jesus leitet das Gleichnis (denn das ist es) mit den Worten ein: »Nicht alle fassen dieses (Wort), sondern nur die, denen es (von Gott) gegeben ist«. Es handelt sich nicht so sehr um ein *Verstehen von Gründen*³⁶, sondern um die Gnade des *Könnens* (oder »Fassens«, wie bei einem Gefäß, das nur eine begrenzte Menge faßt). Dasselbe meint Paulus mit seinem Wort vom »Charisma«: »Ich wünschte, alle Menschen wären so wie ich (ehelos), aber jeder hat seine eigene Gnadengabe, der eine so, der andere so« (1 Kor 7,7).

Da es sich um das Charisma eines freien Willensentschlusses handelt (das Problem, wie Gott den freien Willen bewegt, brauchen wir hier nicht zu erörtern), muß das Vorhandensein des Charismas mit Sicherheit erkennbar sein. Das Vorhandensein eines unerforschlichen Charismas würde uns nicht viel nützen, zumal auch der Ehestand ein Charisma ist, nur ein (objektiv) geringeres (»so oder so«). Jeder Mensch hat sich zu entscheiden, und wenn auch die Präsumtion für die Ehe steht (das Charisma der Ehelosigkeit soll ja so außerordentlich selten sein), so könnte der (vielleicht doch nicht so seltene) Fall eintreten, daß jemand das Charisma der Jungfräulichkeit zwar von Gott zugedacht bekommen hätte, es aber verschlampt oder unbenutzt liegen läßt, weil er die Kriterien nicht beachtet. Im übrigen sind die von H.-J. Vogels apriori deduzierten Folgerungen unannehmbar. Danach müßte man das Charisma von Geburt (oder Empfängnis) an haben oder nicht haben; auch weiß niemand mit Sicherheit, ob er es hat oder nicht; vor allem aber ist es unerbittbar³⁷. Es ist also praktisch mit den Naturanlagen identisch. Das wäre aber mit dem traditionellen Begriff von Gnade nicht gut vereinbar, die immer eine freie Gabe Gottes ist, auf die man zwar keinen Anspruch hat, die man aber erbitten und erstreben, hegen und pflegen kann (»Strebet nach höheren Charismen!³⁸), die

³⁵ Möglicherweise schließt die Formel »Ich will dir folgen, *wohin du auch gehst*« Mt 8,19 par und Apg 14,4 dies ein. Vgl. den ähnlich gelagerten Fall freiwilliger Armut: Apg 5,4.

³⁶ Wie H. J. Vogels gut erklärt (in seinem Buch: *Pflichtzölibat: Eine kritische Untersuchung*, München 1978, S. 25 ff).

³⁷ Vogels, aaO. 21–35. Seine Erklärung des Charismas als »Fähigkeit zur Verwirklichung der Eheunfähigkeit«, wie er es nennt (S. 27), enthält überhaupt kein aktives Moment mehr; sie erübrigt sich auch bei der Annahme der von Blinzler (s. o.) gegebenen Erklärung.

³⁸ 1 Kor 12,31; vgl. 1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6.

jederzeit gegeben werden kann, aber auch durch eigene Schuld wieder verloren gehen kann. Warum sollte das Charisma des freiwilligen Eheverzichts so selten und dazu noch unerkennbar sein? Wenn es einen Ehepessimismus gibt, ist der Zölibatspessimismus heutzutage doch viel häufiger. Ich meine, von extremen und klaren Fällen abgesehen, kann jeder von sich annehmen, daß er das Charisma hat³⁹ oder wenigstens die Möglichkeit, es zu erwerben, durch Gebet, Selbstdisziplin, Pflege höherer Interessen, usw. Wenn einer darüber in Neurose verfällt (bei Paulus: Pyrose, 1 Kor 7,9), so ist das zwar ein Anzeichen, daß er das Charisma nicht hat, aber nicht, daß er es nie gehabt hätte⁴⁰. Die Tatsache, daß es *Motive* (und zwar noch andere als »Reinheits-Motive«) für die christliche Ehelosigkeit gibt, zeigt schon zur Genüge, daß es sich nicht um eine rein mechanisch wirkende, schicksalhafte Gegebenheit handelt.

Es lohnt sich, den Motiven nachzugehen, die Paulus (1 Kor 7,26–35) für den Eheverzicht angibt, oder andeutet. Er will hier zwar auf die Anfrage der Korinther wegen des sehr speziellen Falles der Verlobten antworten (s.o. Anm. 10), für den keine Weisung des Herrn vorlag, aber was er als seine Meinung vorlegt.

Die Empfehlung der Ehelosigkeit, ist im wesentlichen mit der Lehre Jesu identisch. Als Motiv wird zunächst hervorgehoben die »gegenwärtige Notlage« (1 Kor 7,26). Was damit gemeint ist, wird in V. 28 ausgeführt: Die Verheirateten werden »Bedrängnis im Fleische« haben, d. h. Not im materiellen Leben, die ihnen Paulus ersparen möchte (vgl. 32a), also wohl die Sorge um die Ernährung der Familie, um die Erziehung der Kinder, um Gesundheit und leibliches Wohl. Man kann nicht sagen, daß Paulus damit die höchsten Beweggründe angeschlagen hätte. Ehelosigkeit wäre dann also das sorglose, bequemere Leben. Paulus fühlt wohl selbst, daß dieser Grund nicht recht zu seinen sonstigen hohen Anforderungen paßt. Darum fügt er schnell eine Erklärung bei: »(Versteht mich recht:) Ich meine dies: Die Zeit ist kurz. So bleibt also nur, daß auch die Verheirateten so leben als wären sie unverheiratet...« (V. 29). Die Kürze der Zeit braucht nicht unbedingt auf die in weiten Kreisen sicherlich noch verbreitete (aber um 56/57 schon abklingende) »Naherwartung« gemünzt zu sein. Das Menschenleben ist in jedem Falle kurz (»Unsere Jahre schwinden dahin wie ein Hauch«, Ps 90,9) verglichen mit dem, was zu leisten wäre (Eph 5,16). Es lohnt sich nicht, für diese kurze Zeit so viel Energie zu verschwenden. Man könnte das die »eschatologische Motivierung« nennen.

Aber Paulus bleibt dabei nicht stehen. »Der Unverheiratete sorgt für die Sache des Herrn, wie er dem Herrn gefallen könnte« (32b). Also doch kein sorgloses Leben?! Aber die Sorge um die Sache des Herrn ist wichtiger, vordringlicher, als die um eine Familie, meint Paulus. Das kommt also wohl darauf hinaus, was Jesus die Sorge um das »Reich Gottes« nannte (Mt 19,12; Lk 18,29). Dem Reiche Gottes

³⁹ Auf die Kriterien verstehen sich die Seelenführer: der Geheilte von Mk 5,19 hatte es jedenfalls nicht.

⁴⁰ Nach Vogels hat man den Eindruck, daß ein Priesterkandidat, auch wenn er 25 Jahre alt ist, sich gar kein Urteil bilden kann, ob er das Charisma hat oder nicht. Erst wenn die Neurose eingetreten ist (mit 40?), ist sein Nicht-Vorhandensein klar. Als ob Neurose keine anderen Ursachen haben kann, als den (treu bewahrten?) Zölibat.

ist durch Eheverzicht am besten gedient. Das wäre dann eine Art »pragmatischer Motivierung« (zweckbedingt): Der Mensch kann nicht leicht zwei Herren dienen, dem Reiche Gottes und der eigenen Familie; das Wichtigere geht vor. Ob dies nun das höchste und stärkste Motiv für den Eheverzicht ist, bleibt dahingestellt. Sicherlich wird es bis heute immer wieder geltend gemacht, besonders für die, welche dem Reiche Gottes berufsmäßig dienen wollen (Zölibat als notwendiges Übel). Einem Aktivisten wie Paulus lag dies Motiv wohl besonders nahe, und seine (fleischlich gesinnten, 1 Kor 3,3) Korinther waren wahrscheinlich für höhere Gründe nicht ansprechbar⁴¹.

Paulus gibt sich aber mit diesem Motiv noch nicht zufrieden. Er deutet, wenn auch nur ziemlich kurz, ein weiteres an in V. 32b: »wie er dem Herrn gefallen könne«. Das soll doch wohl nicht nur (tautologisch) besagen, daß er mit seiner Reich-Gottes-Arbeit dem Herrn gefallen möchte, denn der Rat der Ehelosigkeit ist allgemein und nicht nur auf die Arbeiter im Weinberg des Herrn oder auf die Kleriker beschränkt. Vielmehr gefällt der Unverheiratete dem Herrn durch den Verzicht als solchen mehr als der Verheiratete. »Der Verheiratete möchte... seiner Frau gefallen, die verheiratete Frau möchte ihrem Manne gefallen« (33–34). Es ist also die gleiche Liebe, mit der sich Mann und Frau einander zu gefallen und der Gegenliebe würdig zu machen suchen, wenn der Ehelose sich bemüht, dem Herrn zu gefallen. Es scheint demnach zwischen ihm und dem Herrn eine Art Eheverhältnis zu bestehen, das eine konkurrierende Liebe zu den Geschöpfen ausschließt oder doch zurückgedrängt und abwertet: ein Mensch, der Gott und Gattin zugleich lieben wollte, wäre geteilt (μεμέρισται 7,34).

Paulus hat von dieser »Liebesmotivierung« nur andeutungsweise gesprochen (vgl. Eph. 5,32 das »große Geheimnis«), aber tatsächlich steht das Bemühen, dem »Herrn zu gefallen«, hinter all seinem Tun und Lassen. Der Begriff der Gottgefälligkeit ist einer der elementaren Theologumena bei Paulus⁴². Gott gefallen wollen ist der letzte Grund aller Gottesliebe und in sich keiner weiteren Begründung mehr fähig noch bedürftig. Es ist immer mit Verzicht verbunden, denn alle guten Werke bestehen in letzter Analyse, auch wenn sie auf positive Ziele gerichtet sind, in Selbstverleugnung und Verzicht auf eigenen Gewinn und Genuß um Gottes willen (»geistige Opfer«), meist in der sinnhaft-leiblichen Sphäre, aber auch im geistigen Bereich (z. B. Verzicht auf Ehre). Echte Liebe und Bemühung um Gottgefälligkeit sieht von Vergeltung oder Verdienst ab, obwohl dies unvermeidlich und unabtrennbar mit dem Verzicht verbunden ist. Das Maß des göttlichen Wohlgefallens entspricht dabei der Größe des Verzichtes. »Tantum proficies quantum tibi ipsi vim intuleris«⁴³. So gesehen steht der Verzicht auf die Ehe, eben weil sie ein so

⁴¹ War also für Paulus die Ehe ein »notwendiges Übel«? E. Stauffer in ThWbNT I, 605,1. Der 7,2 genannte Grund zur Vermeidung von Unzuchtssünden könnte zu einer solchen Vermutung Anlaß geben. Aber seine positive Wertung der Ehe (9.38 besonders, wenn man Eph 5, 22–33 hinzunimmt) verbietet eine solche Annahme. Die Ehe war allerdings für ihn »der Güter höchstes nicht«.

⁴² Von den 35 Vorkommen von ἀρέσκω und Ableitungen (areskia, (eu-) arestos, euaresteio finden sich fast alle auf Gott bezogenen (bis auf Joh 8,29 und 1 Joh 3,22) bei Paulus (einschl. Hbr.).

⁴³ Imitatio Christi I,25,52; vgl. III, 56,1; breit ausgeführt in den Kapiteln über die Kreuzesliebe II, 11 und 12.

hohes Gut ist, höher als der Verzicht auf äußeren Besitz (freiwillige Armut, Almosen), auf Nahrung (Fasten) und was auf sonst noch von altersher an »Bußwerken« getan wurde⁴⁴, aber in derselben Kategorie. Auch Opfer waren wohl ursprünglich im besten Fall (soweit nicht die *do-ut-des*-Gesinnung vorherrschte) Verzichtleistungen, »um Gott zu gefallen«⁴⁵, und Paulus scheint in Rom 12,1 (»Bringt eure *Leiber* als ein lebendiges, heiliges und *gottgefälliges* Opfer dar!«) vor allem an den Eheverzicht, der damit zart angedeutet ist, gedacht zu haben. Daß Gott von Opfern keinen Nutzen hat, war in Israel von jeher klar. Wenn man Gott (*ceteris paribus*) in gleichem Maße »aus ganzem Herzen« lieben könnte durch den Gebrauch der Ehe wie durch den Verzicht auf die Ehe (wie Vogels, aaO. 55, u. a. es darstellen, aus Besorgnis, nur nichts gegen die Ehe zu sagen), so würde alle Empfehlung der Ehelosigkeit auf einem großen Irrtum beruhen. Daß mancher Verheiratete aus verschiedenen Gründen Gott näher stehen kann als mancher Ehelose, der es auf andern Gebieten fehlen läßt, bedarf kaum der Erwähnung.

Wenn wir von hier aus zurückblicken auf die erwähnten Fälle von Eheverzicht, die weder auf Jesu Anregung zurückgehen noch (»pragmatisch«) um des Gottesreiches oder anderer Zwecke willen geleistet wurden, einschließlich Jesu selbst (vor seinem öffentlichen Auftreten), und über deren Motivierung wir nichts erfahren⁴⁶, so bleibt weiter gar nichts anderes übrig als anzunehmen, daß sie letztlich und in der Hauptsache aus Gottesliebe hervorgegangen sind. Damit finden sie ihre notwendige und hinreichende Begründung. Was bei allen Verzichtleistungen in Israel stillschweigend vorausgesetzt wurde, daß Gott daran Gefallen findet, bedurfte eben keiner Erwähnung. Jedenfalls waren es keine »gewagten mönchischen Kraftleistungen«⁴⁷ oder »asketische Akrobatik« oder »stoischer Leistungsstolz«⁴⁸, sicher auch keine buddhistische Selbstverleugnung zum Zwecke der Selbsterlösung. Hinter dieser Motivierung treten alle pragmatischen Begründungen (auch die gleich noch zu erwähnende) als sekundär zurück.

Die Beziehung von Gottesliebe und Entsagung, Verzicht, Kreuz, Leiden, Prüfungen und allem, was damit zusammenhängt (Bußwerke, »Aszese«), ist dem natürlich-logischen Denken unzugänglich, dem Liebenden aber ohne weiteres klar. »Da amantem et sentit quod dico«. Es ist bezeichnend, daß Philon als Beweggrund für die Ehelosigkeit der Essener (nicht die Begeisterung für den endzeitlichen Kampf oder sonst pragmatische Motive, die er nicht ahnt), sondern in erster Linie die

⁴⁴ Vgl. Ex. 34,28; Ri 20,26; Num 6,1–8 (Nasirat), usw. Die sog. Fastenrolle (Rießler S. 346 f) mußte eigens die Tage im Jahr aufzählen, an denen *nicht* gefastet werden durfte. Wie sehr solche Bußwerke (von Billerbeck als »Werkgerechtigkeit« abgetan, Str.-B.II 747) in dem angeblich »askesefeindlichen Judentum« verbreitet waren, bezeugt u. a. die Baraita von den 300 Nasiräern zur Zeit des Hohenpriesters Simon b. Schetah (90–70 v. Chr.), GenR 91 (57b), vgl. Str.-B.II 755.

⁴⁵ Vgl. Gen 4,4 »Gott hatte Gefallen an dem Opfer Abels«, eigentlich »blickte auf das Opfer« (hbr. *šā'á*).

⁴⁶ »Über die Gründe seines Eheverzichtes wissen wir schlechterdings nichts«, E. Stauffer, aaO. (Anm. 27) S. 84.

⁴⁷ Stauffer in ThWbNT I, 651,6 was immer der Verfasser sich dabei gedacht hat.

⁴⁸ Der Gebrauch von Fremdwörtern weist fast immer auf Ablehnung oder Reserve, vgl. Zölibat, Dualismus, Enkratismus, Rigorismus, Askese (besonders mit »k«), Apokalyptik, usw.

Gottesliebe nennt: »Für ihre Gottesliebe liefern sie zahlreiche Beweise: Die das ganze Leben hindurch ununterbrochen bewahrte Keuschheit (ἀγνεία = Ehelosigkeit)...«⁴⁹. Das ist für ihn, den Juden, die naheliegendste Erklärung, die auch durch unsere Annahme nicht ausgeschlossen wird.

Noch eine weitere Motivierung wird von Paulus angedeutet, wenn er auf sein Beispiel hinweist (1 Kor 7,7). Das Beispiel hat die Kraft des Zeugnisses. Wie die freiwillige Hingabe des Lebens für Gottes Sache das Zeugnis *kat' exochēn*, eben das Martyrium ist, weil sie nur sinnvoll geleistet werden kann, wo der Glaube an das ewige Leben lebendig ist, so ist der Verzicht auf das nächst dem Leben höchste Gut, das Recht auf die Ehe, eine Art kleinen Martyriums im ursprünglichen Sinne des Wortes, eines Zeugnisses für den Ernst des persönlichen Glaubens. Die Glaubwürdigkeit einer Überzeugung hängt eben zum großen Teil davon ab, wieviel »Opfer« der Überzeugte dafür zu bringen gewillt ist⁵⁰. Paulus weist bekanntlich oft auf sein Beispiel hin, besonders wo es sich um seine Entbehrungen und Entsagungen, seine Kreuzesliebe handelt⁵¹, weil er weiß, daß er damit nur das Beispiel Jesu widerspiegelt. Wenn Jesus selbst zum Kreuztragen eingeladen hat⁵², so hat er wahrscheinlich in erster Linie an seinen Eheverzicht gedacht, denn seine Hingabe in den Tod wird er kaum allgemein anderen zugemutet haben: »Wer sein Kreuz nicht auf sich nimmt und mir nachfolgt, ist meiner nicht wert«⁵³. Wer meint, der Eheverzicht müsse bequem und leicht sein, kann hier keine Stütze finden. Er ist vor Gott um so mehr wert, je mehr er Kreuz vom Kreuze seines Sohnes ist, und um so höher wird auch sein Zeugniswert sein. Ehelosigkeit ohne Verzicht wäre wertlos.

Die enkratitische Motivierung, wonach die Ehe als solche unrein und deshalb zu meiden und sündhaft sei (»Reinheits-Motiv« bei Vogels, aaO. 19. 50. 102 und passim), wäre häretisch und ist in den kanonischen Schriften nicht nachweisbar, obwohl im Alten Testament auch gesetzlich gebotene Enthaltensamkeit zuweilen Reinheit genannt wird (z.B. Lev 22,3; 1 Sam 21,6) und dadurch die Ehe als verunreinigend hingestellt scheint. Es handelt sich eben um kultische Reinheit für gewisse Formen von heiligem Dienst (in Tempel oder Krieg), nicht um in sich unmoralische Handlungen. Man kann nicht sagen, daß die gesamte Reinheits-Gesetzgebung des Judentums *eo ipso* gegen das Naturgesetz verstoßen habe oder auf falschen Voraussetzungen beruhte und daher niemand im Gewissen verpflichtet hätte. Wenn sie im Neuen Bund nicht mehr gilt, so verdanken wir das Christus, nicht der besseren Einsicht in die Natur der Dinge. Eine Reinheits-Motivierung des

⁴⁹ Probus 84: Τοῦ μὲν οὖν φιλοθέου δείγματα παρέχονται μυρία. τὴν παρ' ὅλον τὸν βίον συνεχῆ καὶ ἐπάλληλον ἀγνείαν... Mit Recht bemerkt Laurentin (Structure et théologie de Luc I–II [1957], S. 187): »Non seulement Philon rattache la pratique essénienne de la continence à l'amour de Dieu, mais c'est la première preuve qu'il en donne, celle sur laquelle il insiste le plus.«

⁵⁰ Das gilt natürlich auch für den Eheverzicht der Buddhisten. Seitdem dieser in Japan weithin aufgegeben wurde, hat der Buddhismus an Glaubwürdigkeit stark verloren.

⁵¹ Vgl. 1 Kor 4,16; 11,1; 1 Thess 1,6; 2 Thess 3,7.9; Phil 3,17.

⁵² Man braucht keine »Gemeindetheologie« dafür haftbar zu machen, da Jesus an das Beispiel Isaaks angeknüpft haben kann; vgl. TargGen 22,6.

⁵³ Mt 10,38; Lk 14,27; vgl. Mk 8,34 par.

christlichen Zölibats im kultischen Sinne wäre durchaus denkbar. Warum sollte die Kirche den Priesterdienst nicht in gleicher Weise durch symbolische Formen vom profanen Bereich absetzen dürfen wie die Synagoge? Oder ist der Unterschied von profan und heilig überhaupt abgeschafft? Wenn das Neue Testament an einer einzigen Stelle dieses Motiv antönen läßt (Apk 14,4; dazu s. u.), so ist das also kein »Rückfall in den Judaismus«⁵⁴.

III. Verwirklichter Eheverzicht in der Frühkirche

Soviel Beispiel und Empfehlung der Ehelosigkeit konnte auch im Umkreis Jesu nicht ohne Wirkung bleiben, und ihre Wirkung im urkirchlichen Raum zeigt rückwirkend, wie stark die Empfehlung gewesen sein muß. Darum soll im dritten Teil dieser Arbeit auf einige Fälle von Eheverzicht hingewiesen werden, die auf Jesu Einladung zurückgehen.

Da ist zunächst das Beispiel der Apostel. Da alle Zwölf im erwachsenen, wenn nicht gereiften Alter (also 20–40) zur engeren Nachfolge Jesu berufen wurden (der jüngste scheint Johannes gewesen zu sein, vgl. Joh 20,4,8), so ist es wahrscheinlich, daß alle verheiratet waren⁵⁵, aber sicher ist es nur bei Simon Petrus, der wohl auch der älteste war. Von Johannes weiß eine alte Tradition, daß er sein Leben lang jungfräulich blieb⁵⁶. Wenn von Petrus als Sprecher der Zwölf bei allen

⁵⁴ Der von Vogels (aaO. 40) als »eine einzige Schmähung der ehelichen Pflichten« bezeichnete Brief des Papstes Siricius vom Jahre 385 (Denz. 89) wendet sich nicht gegen die Ehe als solche (der Ausdruck *turpi coitu* bezieht sich auf unehelichen Verkehr, nicht auf die Ehe), sondern gegen illegitimen Geschlechtsverkehr, genau wie das Alte Testament die Nicht-Beobachtung der priesterlichen Reinheitsvorschriften als illegitim und unrein ansieht, ohne die Ehe als solche zu bemäkeln (vgl. Lev 22). Solche Dokumente muß man allerdings mit den nötigen Voraussetzungen (gar nicht zu reden von Wohlwollen) lesen, um sie zu verstehen. Daß der neue Denzinger den Brief abgesetzt hat, ist ein bedauerliches Zugeständnis an die herrschende Meinung (vgl. Anm. 4). »Ainsi ce font les consensus!« Das Buch von N. Baumert, Ehelosigkeit und Ehe im Herrn. Eine Neuinterpretation von 1 Kor 7 (FzB 47), Würzburg 1984, kam mir zu spät in die Hände. Ich möchte aber wenigstens nachträglich kurz dazu Stellung nehmen. B. steht unter dem modernen Trend, Ehe und Ehelosigkeit als gleichwertige Formen der Frömmigkeit hinzustellen. Um das in 1 Kor 7 nachzuweisen, ist er genötigt, dem Text und seiner herkömmlichen Auslegung in vielen Punkten Gewalt anzutun. So werden alle der Ehe günstigen Aussagen hochgespielt, die Empfehlungen des Eheverzichts (B. spricht immer nur von Ehelosigkeit) dagegen abgewertet. Auf einzelnes kann ich hier leider nicht eingehen. Natürlich kann er nicht leugnen, daß Paulus in einigen Fällen die Ehelosigkeit empfiehlt (auf S. 190 wird allerdings gesagt, daß Paulus darauf ausgeht, die sittliche Erlaubtheit der Ehelosigkeit zu verteidigen!), nämlich wenn ein junger Mann von sich aus den (charismatischen, aber doch wohl angeborenen) Antrieb dazu spürt. Nach einer Motivierung zu fragen erübrigt sich dabei; das hätte ja auch ebenso wenig Sinn wie bei der Ehe. Jeder soll eben jenen Platz wählen, wo er »leichter, schöner und mit weniger Mühe beim Herrn sein kann: der eine in der Ehe, der andere in der Ehelosigkeit« (S. 310). Das scheint mir ein schweres Mißverständnis des ganzen Kapitels und des christlichen Eheverzichts zu sein. Christentum ohne Kreuz?

⁵⁵ Man hat mit guten Gründen vermutet, daß Nathanael bar Tolmai der Bräutigam der Hochzeit von Kana gewesen sei, vgl. A. Zechner, Wer hat bei der Hochzeit von Kana geheiratet? Linz 1979, und Joh 2,1; 21,2.

⁵⁶ Die Belege bei Th. Zahn, *Acta Joannis*, Leipzig 1880, S. 200 ff, besonders der Monarchianische Prolog zu Johannes »*Virgo virgini Virginem commendavit*«. Daß Judas Thaddäus und Philippus verheiratet waren (Vogels, aaO. 69), ist nicht so sicher, weil die Identitäten mit den bei Eusebius (Kg III 20,1–5 und 31,2–3) genannten Personen zweifelhaft sind, vgl. LThK² V, 1154 f und VIII,466.

Synoptikern der Ausspruch überliefert ist: »Siehe, wir haben alles verlassen« (Mk 10,28 par), so ist damit nicht nur eine unverbindliche zeitbegrenzte Bereitschaft zur Nachfolge und Mitarbeit ausgesprochen, sondern ein Versprechen endgültiger Trennung von Familie und Besitz nach dem Beispiel Jesu. Das wird auch nicht entkräftet durch den Hinweis, daß Jesus doch die Ehescheidung (auf grund von Gen 2,24; Mt 19,6) verboten habe und auch Paulus sagt: »Der Mann soll seine Frau nicht fortschicken« (1 Kor 7,11). Eine formelle Ehescheidung hat eben nicht stattgefunden (also kein Scheidebrief!), sondern es wird vorausgesetzt, daß auch die Frauen, wie es bei der damaligen Stellung der Frau im Judentum nicht anders zu erwarten war, dem Wunsch und Vorbild des Mannes folgend christgläubig wurden und auf den Gebrauch der ehelichen Rechte verzichteten. Leider wissen wir nicht im geringsten, was für Schwierigkeiten das in manchen Fällen mit sich gebracht haben wird (Versorgung der Kinder, usw.) und wie sie gelöst wurden. Aber es ist kein Zweifel, daß das Logion vom Lohn der Nachfolge (Mk 10,29) ursprünglich auch die Ehefrau mitenthielt, und nicht etwa erst der »ehfeindliche« Lukas dies Wort eingefügt hat (Lk 18,29). Eher wird man später an der »hundertfachen Vergeltung«, – ob in diesem Leben oder im Jenseits, ist unsicher, – unberechtigten Anstoß genommen haben (es scheint zu Mk 12,25 par nicht zu passen) und die »Frau« in Mk/Mt ausgelassen haben. Aber außerdem ist die Ehefrau im Begriff »Familie« (οἰκία) schon mit enthalten, und auch die Trennung von den Kindern ohne Trennung von der Frau ist kaum denkbar⁵⁷.

Was ist nun aus diesen »verlassenen« Frauen und Kindern geworden? Wir erfahren nichts darüber. Wiederverheiratung war nicht möglich (von Jesus untersagt) und außerdem beiderseits unerwünscht. Wir sahen auch schon, daß die Apostel nach der Auferstehung Jesu nicht wieder zu Familie und Besitz zurückkehrten. Sie fühlten sich gebunden und dem Herrn verpflichtet. Dennoch muß die Versorgung der so getrennten Familien ein nicht geringes Problem für die Urgemeinde von Jerusalem gewesen sein. Denn die Männer waren ja nicht von der Pflicht entbunden, für ihre Familie zu sorgen⁵⁸. Jesus selbst sorgt noch im Todeskampf für seine alleinstehende Mutter (Joh 19,26 f).

Aber vielleicht läßt sich doch etwas darüber erfahren. In Apg 2, 44 f lesen wir: »Alle Gläubigen wohnten beisammen und hatten alles gemeinsam; sie verkauften ihren Besitz und verteilten den Erlös unter alle nach dem Bedürfnis jedes einzelnen.« Es sind fast dieselben Worte, mit denen Josephus die Essener beschreibt (BJ II, 8,3 [122]). Es waren also nicht nur die Zwölf, sondern *alle*, die da klösterlich zusammenlebten und sicher auch, wie die Qumran-Essener, ehelos. Dieses »alle« ist freilich als Übertreibung verdächtig, da hinterher Petrus (Apg 5,4) im Fall des

⁵⁷ Stauffer hat Schwierigkeiten, sich den »Einzug der vielen Ersatzfrauen« vorzustellen (aaO. 80), als ob die Vergeltung »in gleicher Münze« zu erfolgen hätte. Was sollten dann etwa 100 Mütter? Im übrigen verrät er uns für die Echtheitsfrage sein erstaunliches Rezept der Quellenscheidung: »Die antiqumranischen Elemente der Evangelien gehen auf Jesus zurück, die philoqumranischen stammen aus der Urgemeinde« (aaO. 16).

⁵⁸ Das wäre ein Analogo zu dem von Jesus gerügten Brauch der Synagoge gewesen: »Korbän, d.h. gottgeweiht, soll sein, was du von mir an Unterstützung fordern könntest«, Mk 7,11; Mt 15,5.

Ananias voraussetzt, daß dieser seinen Besitz unbeschadet seiner Zugehörigkeit zur Gemeinde hätte behalten können. Er würde dann auch nicht an dem ehelosen Gemeinschaftsleben teilgenommen haben – wieder analog zu den Essenern (und Buddhisten), denen eine Gruppe verheirateter »Laien« zugehörte. Über das Zahlenverhältnis läßt sich nichts genaues ausmachen, aber die Ehelosen dürften die Mehrzahl ausgemacht haben, sonst hätte sich Lukas nicht zu seinem »alle« verstiegen. Diese bildeten zweifellos die tonangebende »Hauptgruppe«. Eheverzicht und Besitzverzicht bedingen sich praktisch gegenseitig und sind auch ganz gleich motiviert. Die Bezeichnung Ebioniten (»Arme«) für eine spätere, schismatisierende Gruppe der Judenchristen geht hierauf zurück. Paulus wird vom Apostelkonzil auferlegt, daß »sie der Armen gedenken sollten« (Gal 2,10); gemeint ist die Urgemeinde von Jerusalem. Daraus geht aber auch hervor, daß, soweit wir wissen, an anderen Orten dieser Eifer der ersten Christen keine Nachahmung gefunden hat, jedenfalls nicht in den heidenchristlichen Gemeinden. Nur die palästinischen Gläubigen standen noch unter dem unmittelbaren Eindruck des Jesus-Ereignisses. Es führt auch keine gerade Linie von dort zu den ersten Mönchsklöstern (Zönobiten). Im Osten wie im Westen finden wir zuerst überall das Einsiedlertum.

Das gemeinsame Leben der Urgemeinde war aber sicherlich nach Geschlechtern getrennt, denn ein Zusammenleben von Männern und Frauen unter Eheverzicht ist eine Utopie, die später zu dem unseligen Syneisaktentum führte. Anders als in Qumran muß es daher neben dem männlichen auch einen weiblichen »Orden« gegeben haben, denn nur hier waren die Bekehrten Erwachsene, während bei den Essenern gewöhnlich Kinder (d.h. Knaben, jedenfalls Unverheiratete) aufgenommen wurden (BJ II 8,2 [120]) oder doch unter der jüdischen Gesetzgebung die Ehescheidung leicht war.

Noch in den ersten Jahren machte sich eine Schwierigkeit bemerkbar, die nicht leicht zu erklären ist. Im 6. Kapitel der Apg beklagen sich die »Witwen« der griechisch redenden (aus der Diaspora kommenden) Neuchristen, sie würden bei der Verpflegung gegenüber den Einheimischen benachteiligt. Das führte zur Ernennung von nicht weniger als sieben hauptamtlich mit der Beköstigung der Witwen betrauten Diakone, darunter sogar einen Heidenchristen. Vorher wurde diese Arbeit von den Aposteln (»nebenamtlich«) geleistet. Woher in so kurzer Zeit diese Menge von Witwen, und dazu noch griechisch sprechender?⁵⁹ Die Lage wird verständlich, wenn wir annehmen, daß es sich um die getrennten Ehefrauen der

⁵⁹ Die Identität dieser Witwen und der Grund ihrer Notlage werden von den Kommentatoren wenig zum Thema gemacht. Da die »Hellenisten« hier doch wohl ausländische (überall griechisch sprechende) Juden sind, die anlässlich ihrer Pilgerfahrt nach Jerusalem sich zum Christentum bekehrt hatten, können die Fälle, wo der Ehemann auf der Pilgerfahrt gestorben war (alleinstehende Witwen sind nicht zur Pilgerfahrt verpflichtet) wohl nur selten gewesen sein. Der »Tischdienst« ist auch nicht als Zubereitung der Speise oder Bedienung bei Tisch gemeint (das konnten die Witwen selbst), sondern als Besorgung und Verteilung der Lebensmittel. Dafür allein waren sieben Männer nötig. Vgl. G. Schneider, Apg I (1980), S. 406 ff.

ehelos lebenden männlichen Neuchristen handelt⁶⁰. Für sie waren die Gatten »gestorben«; sie selbst waren damit »Witwen«, die sich nicht wieder verheirateten durften noch wollten, wahrscheinlich oft noch mit unmündigen Kindern (vgl. 1 Tim 5,4), für die ebenfalls gesorgt werden mußte. Die Verantwortung für den Unterhalt lag bei den (getrennten) Männern, die sicher auch das Ihrige getan haben werden, aber das Ganze verlangte eine Umorganisation nach dem damaligen sozialen Gefüge, das alleinstehende Frauen nicht zuließ, zumal die von auswärts Gekommenen in Jerusalem nicht leicht Arbeits- und Verdienstmöglichkeiten fanden, ganz abgesehen von den Sprachschwierigkeiten. Wir müssen dann damit rechnen, daß, wo in den paulinischen Briefen von Witwen die Rede ist, (nicht nur sondern auch) solche getrennt lebenden hilfsbedürftigen Frauen gemeint sein können; denn wenn auch anderswo keine größeren Gemeinschaften von Ehelosen bestanden, einzelne Fälle von solchen, die Jesu Rat befolgten, wird es sicher überall und nicht selten gegeben haben. Die getrennten Männer konnten sich schon eher selbst helfen. Wenigstens für Smyrna ist die Existenz solcher uneigentlichen »Witwen« klar bezeugt, denn Ignatius grüßt eigens die »Witwen genannten Jungfrauen« (Smyrn. 13,1).

Das führt uns auf die Ursprünge des klerikalen Zölibats. Von Zölibatspessimisten wird immer wieder hervorgehoben, daß nach 1 Tim 3,2 und Tit 1,6 der Bischof (Presbyter) »eines Weibes Mann« (μᾶς γυναικὸς ἀνήρ) sein soll (das Gleiche gilt für den Diakon nach 1 Tim 3,12), daß er also verheiratet sein müsse⁶¹. »Qui nimium probat, nihil probat«, könnte man sagen. Was Paulus für sich beansprucht und anderen als Ideal empfiehlt, das natürliche Recht auf die Ehelosigkeit, sollte ausgerechnet den Vorstehern der Gemeinden versagt gewesen sein? Der Sinn kann doch nicht sein, daß sie verheiratet sein *müssen* (zumal dann höchstens Polygamie untersagt würde) und daß jemand, der sein Leben lang nach Jesu Rat ehelos gelebt hätte und weiter so leben wollte, vom Presbyterat ausgeschlossen gewesen wäre. Das wird nicht viel besser, wenn man erklärt, es sei gemeint, diese vorbildlichen Vorsteher sollten nur aus solchen gewählt werden, die vor ihrer Ernennung nicht mehr als einmal verheiratet waren (weil die Wiederverheiratung als Zeichen von Unenthaltbarkeit galt), also *höchstens eines Weibes Mann*, im übrigen aber an der Ehepflicht (δεῖ, 1 Tim 3,2) festgehalten wird. Die einzige Erklärung, die dem Text gerecht wird, ist doch die der katholischen Tradition, daß die genannte Wahlbedingung zwar besteht, im übrigen aber mit

⁶⁰ Die Männer waren vielleicht zum großen Teil zu ihrem Beruf in ihr Ursprungsland zurückgekehrt, auch wenn sie auf die Ehe verzichteten, während die so getrennten (nicht immer bejahrten) Ehefrauen es vorzogen, in Jerusalem zu bleiben. Die einheimischen »Witwen« dagegen hatten ihre Ehemänner immer in der Nähe. Erst später wird man, wegen schlechter Erfahrungen, das Mindestalter der organisierten »Witwen« auf 60 heraufgesetzt haben: 1 Tim 5,9.

⁶¹ R. Gryson beruft sich ausdrücklich gegen die katholische Tradition auf »gute Exegeten« dafür, daß damit »vorbildliche Ehemänner« (des maries exemplaires) gemeint seien. »Les origines du célibat ecclésiastique du premier au septième siècle«, Gembloux 1970. S. 1.

großer Selbstverständlichkeit vorausgesetzt wird, das der Bischof nach dem Beispiel der Apostel von seiner Frau getrennt, also ehelos (agamos) lebt⁶².

Dem steht nicht entgegen, daß er seine Kinder gut erziehen oder dem eigenen Hause gut vorstehen solle (auch das kann sich freilich auf die Vergangenheit beziehen). Da meist »Ältere«⁶³ zu Vorstehern gewählt wurden, brachten sie regelmäßig eine Familie mit. Soweit die Kinder unverheiratet waren und ehelos bleiben wollten, gehörten sie zum Haushalt des Bischofs; die Gattin dagegen, obwohl auch sie zweifellos ehelos bleiben wollte, hatte getrennt zu leben, wegen der oben beim Fall des Petrus genannten Gründe⁶⁴.

Die Angabe, daß einzelne Bischöfe und andere Kleriker verheiratet waren, ist daher zweideutig und von Fall zu Fall zu prüfen, ob damit nicht bloß gemeint ist, daß sie nicht aus den Reihen der Ehelosen, sondern aus denen der Verheirateten hervorgegangen sind, im übrigen aber während ihrer Amtsführung enthaltsam lebten. Daß einer der frühchristlichen Bischöfe *nach* seiner Wahl und Weihe, also während seiner Amtsführung legitimerweise Kinder gezeugt hätte, scheint in keinem Fall eindeutig nachweisbar zu sein, sonst hätte sich der gründliche Gryson das Fündchen nicht haben entgehen lassen⁶⁵. Es ergibt sich also mit großer Wahrscheinlichkeit die Richtigkeit der These Cochinis, daß schon seit der Zeit der Apostel eine Art Verpflichtung auf Ehelosigkeit (nicht bloß der freie Vorsatz) für Kleriker bestand, also ein »Zölibatsgesetz«. Auf bloßen »guten Willen« läßt sich eine Institution nicht gründen, noch die auffallende Einmütigkeit darauf zurückführen.

Es waren aber keineswegs nur Kleriker, die aus religiösen Gründen und um des Berufes willen auf die Ehe verzichteten. Wenn noch um 200 ein Minucius Felix schreiben konnte: »Die *meisten* (Christen) erfreuen sich ständiger Jungfräulichkeit eines unversehrten Leibes, ohne sich dessen zu rühmen«⁶⁶, so mag das eine fromme Übertreibung sein, aber eine Grundlage muß dafür vorhanden gewesen sein. Ähnliches erwähnt Athenagoras in seiner Bittschrift an Kaiser Marc Aurel (177): »Man kann unter den Unseren aber auch viele finden, Männer und Frauen, die bis ins höchste Alter unverheiratet bleiben, in der Hoffnung, sich dadurch inniger mit Gott zu verbinden« (Suppl. 33). Man beachte die Motivierung. Ganz ähnlich

⁶² Oder jedenfalls es ihm freisteht, so zu leben; eine Zölibatspflicht ist an diesen Stellen allerdings nicht ausgesagt. So versteht auch Tertullian das Wort »monogamia«: Tertius gradus superest monogamia, cum post matrimonium unum interceptum exinde sexui renuntiatum, Exh. Cast. I,4 vgl. noch Monog. 8,4.

⁶³ πρεσβύτερος entspricht hbr. *zākēn* = 60 Jahre, vgl. Aboth V,21.

⁶⁴ Vgl. Anm. 18. So ergibt sich, daß der Canon 27 des vielgeschmähten Konzils von Elvira (um 300) nur einen uralten allgemeinen Brauch durch ein Gesetz absichern wollte, nachdem der Eifer der apostolischen Zeit erlahmt war. Can. 27: »Episcopus, vel quilibet alius clericus, aut sororem aut filiam virginem dicatam Deo tantum secum habeat; extraneam nequaquam habere placuit«, DS 118. Ähnlich can 3, von Nizäa (325), vgl. C. Cochini, *Origines apostoliques du célibat sacerdotal*, Paris 1981, S. 210 ff.

⁶⁵ Viel Material bei R. Gryson (Anm. 61) und C. Cochini (Anm. 64). Man muß schon bis zum Ende des 5. Jahrhunderts gehen und ausgerechnet zu den askesefreudigen Orientalen (Nestorianern), um Eheverkehr für die Kleriker (Bischöfe) legitimiert zu finden; vgl. Cochini, aaO. 155 f.

⁶⁶ »Plerique inviolati corporis virginitate perpetua fruuntur potius quam gloriantur«, Octavius 31,5; Floril.Patr. VIII, 52.

Tertullian in seinem Apologeticum (um 198): »Manche halten die ganze Macht dieser Verirrung noch viel sicherer durch jungfräuliche Enthaltbarkeit von sich fern; als Greise sind sie noch (rein) wie die Kinder«⁶⁷.

Das mußte auch den Nicht-Christen auffallen, wie die Essener dem Plinius. Bekannt ist das Zeugnis des großen Arztes Galen (129–199): »Wir sehen, daß die Leute, die man Christen nennt, ihren Glauben auf Mythen gegründet haben; und doch werden von ihnen manchmal Werke vollbracht, die den Werken großer Philosophen gleichkommen. Daß sie wegen des Sterbens nicht traurig werden, ist eine Tatsache, die wir manchmal erleben, ebenso ihre Enthaltbarkeit vom ehelichen Verkehr. Denn es gibt Leute unter ihnen, Männer und auch Frauen, die sich ihr ganzes Leben lang vom ehelichen Verkehr enthalten haben«⁶⁸. Bezeichnenderweise wird auch hier der Eheverzicht neben das Martyrium gestellt, denn das ist mit dem »Sterben« gemeint. Die positive, bewundernde Wertung eines Arztes vom Kaliber Galens, der von der Motivierung nichts verstand, spricht für sich.

Daß die Enthaltung von der Ehe in der frühen Kirche nichts typisch Klerikales und Amtsbedingtes war, wird noch deutlicher, wenn wir einen Blick auf die Anfänge der ostsyrischen Kirche werfen. »Die Begeisterung für geschlechtliche Enthaltbarkeit ist so gut wie allgemein in der syrischen Welt,« faßt R. Murray seinen Überblick zusammen⁶⁹. Dabei betont er, daß er dabei enkratitische Richtungen (Tatian, Markion, usw.) geflissentlich außer acht läßt, vorausgesetzt, man läßt dem Wort »enkratitisch« seinen eigentlichen Sinn als Häresie, d. h. nicht nur Geringschätzung, sondern Verurteilung und Verwerfung der Ehe⁷⁰.

Das geht so weit, daß A. Vööbus es wahrscheinlich machen konnte, daß in der frühen syrischen Christenheit das Gelöbnis des Eheverzichts Taufbedingung gewesen sei⁷¹. Er beruft sich besonders auf die 7. Homilie Aphrahats, wo er ältere »liturgische« Texte zitiert vermutet, die solch eine Bedingung zu stellen scheinen⁷². Was man dort liest, sind (nicht unbedingt liturgische, sondern) homiletisch-typolo-

⁶⁷ »Quidam multo securiores totam vim huius erroris virgine continentia depellunt, senes pueri«, Apol. IX, 19 (CC.SL I 105). Athenagoras, Suppl. 33, ed. Schwarz 43,27.

⁶⁸ Nur arabisch bei verschiedenen Schriftstellern erhaltenes Zitat, vgl. R. Köbert, in: *Orientalia* 25 (1956), S. 404–409.

⁶⁹ »The enthusiasm for sexual asceticism is all but universal in the Syrian world«, R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, Cambridge 1975, S. 11.

⁷⁰ Murray selbst bezeichnet freilich die syrischen Thomas-Akten (um 220 nach Chr.) als enkratitisch, obwohl dort in Kap. 55–56 grundsätzlich ein legitimer Gebrauch des Geschlechtsverkehrs vorausgesetzt wird. Wenn in Kap. 130 Judas ganz unenkratitisch versucht, Mygdonia zu überreden, ihrem Gatten willfährig zu sein, aber ihre Liebe zu Jesus dann doch größer ist, so ist das wohl als Ausnahmefall und eine Art »Privilegium Paulinum« gedacht: Der gläubige Teil soll nicht durch den unnachgiebigen ungläubigen Teil »geknechtet« sein, 1 Kor 7,15; das Gute darf das Bessere nicht hindern. Ein Zusammenleben mit beiderseitiger Enthaltbarkeit (»Josephsehe«) wird gestattet, Kap. 131. Es handelt sich um die in der Urkirche sicherlich nicht seltenen Konflikte von Mischehen ideal gesinnter Christen, nicht um eine allgemeine Ablehnung der Ehe.

⁷¹ A. Vööbus, *Celibacy, a Requirement for Admission to Baptism in the Early Syrian Church*, Stockholm 1951; vgl. auch seine »History of Ascetism in the Syrian Orient I. The Origin of Ascetism«, Louvain 1958, S. 90–95.

⁷² Im übrigen gilt aber, daß auch Verheiratete zur Kirche gehören: »Aphrahat's homilies leave no doubt that during his period married people belonged to the Church.« aaO. S. 49.

gische Anwendungen atl. Kriegertexte (Ri 7, 2–8 Gideon) auf die Taufbewerber, bei Aphrahat »Büßer« genannt. Wer keinen Mut zur Enthaltbarkeit hat, soll von der Taufe zurücktreten. Vööbus übersieht allerdings den Satz: »Wer seinen Sinn auf die Ehe gerichtet hat, möge *vor* der Taufe heiraten« (VII, 20 Parisot S. 345). Es scheint also der Brauch geherrscht zu haben, daß Verheiratete (wahrscheinlich erst im hohen Alter) sich taufen lassen konnten, aber schon Getaufte nicht heiraten durften, was zwar eine ungebührliche Einschränkung christlicher Freiheit ist, aber nicht die Kirche auf die Ehelosen beschränkt. Außerdem wurden wohl auch die gläubigen »Büßer« schon zur Kirche gezählt, obwohl sie zu den Sakramenten nicht zugelassen waren: ähnlich wie die »Gottesfürchtigen« (bekehrten Heiden) im Judentum irgendwie zur Synagoge gehörten, ohne die Beschneidung empfangen zu haben. Zu dem erwähnten Brauch wird wohl auch die rigorose Bußdisziplin (nur *eine* Buße nach der Taufe) Anlaß gegeben haben, da man annahm, daß der eheliche Verkehr, wenn auch nicht *per se* und immer, so doch häufig Gelegenheit zur Sünde werden könne.

Im übrigen waren die Enthaltbaren der syrischen Kirche ein eigener »Stand« (syr. *kyāmā*, auch im Sinne von »Bund«, hebr. *brît*) innerhalb der Kirche. Die »Söhne/Töchter des Bundes« (syr. *bnai/bnāt kyāmā*) lebten als »Einsame« (syr. *ihīdāyê*) bei ihren Eltern (Angehörigen) oder in kleinen Gruppen (nicht als Klöster zu denken und meist nach Geschlecht getrennt, vgl. Dem. VI, 4), mit Besitzrecht. Die Zönobiten des Westens haben von diesen syrischen »Einsamen« wohl nur ihren Namen »Mönche« bezogen⁷³. Aphrahat widmet den Einsamen eine eigene Homilie (Dem. VI), in der auffallend viel figurliche Kampf-Terminologie verwendet wird. Auf die Ähnlichkeit mit Qumrantexten (vgl. auch die Stellung der Ehelosen als Elite-Gruppe der Kirche; es fehlen aber die Beziehungen zum realen eschatologischen Kampf) ist man schon früh aufmerksam geworden. Daniélou will daraus die Herkunft der judenchristlichen Kirche Syriens aus der Essener-Bewegung herleiten. Aber so wenig wie Johannes der Täufer, Jesus und Paulus Essener waren, waren es auch die Syrer, obwohl sie ihr Christentum im wesentlichen, besonders in den vom Westen abweichenden Zügen, ohne stärkere »Hellenisierung« über die Adiabene aus Palästina empfangen zu haben scheinen. Wieder zeigt sich, wie stark das palästinische Judentum des ersten und zweiten Jahrhunderts, von dem späteren »normativen« Judentum abweichend, pluralistisch gewesen sein muß. Daß die Begeisterung für die Ehelosigkeit gerade hier leicht zu Überspanntheiten führen konnte (vom abfälligen Reden über die Ehe in den Thomasakten bis zur enkratitischen Verwerfung der Ehe als Unzucht (πορνεία) bei Tatian, ist

⁷³ Das syrische Wort *ihīdāyā* »Einsamer« (μόναχος) ist eine Übersetzung aus dem Syrischen, nicht umgekehrt) hat seine Entsprechung im Aramäischen (*yhidā' ā*) und könnte in dieser Bedeutung auf Jesus zurückgehen. Wir haben uns im 2. Teil auf die kanonischen Schriften beschränkt. Wenn man die Agrapha der apokryphen Schriften hinzunähme, würde man auf nicht wenige Jesus-Worte zu unserm Thema stoßen, die mit großer Wahrscheinlichkeit echt sind, aber weil allzu kühn, nicht in den Kanon aufgenommen wurden. Hier sei nur auf das Wort *μόναχος* hingewiesen, das an drei Stellen des koptischen Thomas-Evangeliums unübersetzt in griechischer Form erscheint, Log 16,49,75 (vgl. aber auch Log. 4,22,23,61); z.B. Log 75: »Jesus sprach: Es stehen viele vor der Türe, aber (nur) die Einsamen (MMONAXOC) werden eingehen ins Brautgemach.«

begreiflich. Dies auf iranischen Dualismus zurückführen zu wollen, entbehrt jedoch jeder geschichtlichen Grundlage⁷⁴.

Wie bewundernd man in der Urkirche von der Ehelosigkeit dachte, zeigt schließlich ganz unmißverständlich die Vision der 144 000 männlichen (14,4) »Jungfrauen« in Apk 14, 1–5 (zu unterscheiden von den Berufenen aus Israel in 7,4). Sie stehen dem Opferlamm (Christus) besonders nahe, auf dem Tempelberg des irdischen, aber neuen Sion. Sie bedeuten weder die Gesamtkirche noch die Martyrer (diese in 6,9), wohl auch keine Elite-Truppe für den heiligen Krieg (Sickenberger), sondern eher die mit dem Stirnblatt (Ex 38,36) ausgezeichnete Priesterschaft des Neuen Bundes (was G. Delling »Kultpersonal« nennt, ThWbNT I 484,25), kultisch reine Opferer und makellose Opfergaben (ἀπαρχή, Weihegabe) zugleich, deren Opfer (Eheverzicht) Zeugniswert hat (»keine Lüge in ihrem Munde«). Sie allein verstehen sich auf die liturgischen Texte (14,3). Die Verwendung des Wortes μολύνω (»mit Frauen nicht *befleckt*«) knüpft an den atl. Begriff der Unreinheit (ṭum'â Lev 22,3) an und enthält keine Abwertung der Ehe. Ihre Sonderstellung verdanken sie dem Lamme (»sie wurden erkauft«), also einem Charisma. Man sieht, wir sind nicht so weit entfernt von einer Art (de facto) Amtszölibat. Es sind natürlich nicht *alle* Ehelosen der Kirche⁷⁵.

Der Überblick sollte zeigen, daß der Zölibats-Optimismus der Urkirche weit stärkere Ausmaße hatte, als man nach vielen modernen Darstellungen annehmen müßte, wo die Tendenz deutlich wird, die Belege herunterzuspielen. Man empfand die Zumutung des Eheverzichts nicht als Zwang. An Motivierungen der Enthaltsamkeit ist nicht viel überliefert. Allen genügte eben die Begeisterung für Jesus, sein Beispiel und seine Empfehlung.

⁷⁴ Eheverzicht bei Laien ist aber durchaus nicht auf den syrischen Orient beschränkt. Daniélou (Théologie, S. 431) weist hin auf Stellen in den Johannes-Akten (63; Bonnet 181), im Hirten des Hermas (Vis. II,2,3), im 2. Klemensbrief (XII, 2–5). Wir können uns mit diesem Hinweis begnügen.

⁷⁵ Die obigen Ausführungen wollten sich nur mit dem gelebten Eheverzicht beschäftigen, nicht mit dem Zölibats-Gesetz. Aber da die beiden Themen nicht ganz beziehungslos sind, ergeben sich auch einige Folgerungen für die Gesetzgebung. Zu den von Vogels (aaO. 106–117) gegen die kirchliche Zölibatsgesetzgebung vorgebrachten (4) Gründe wäre zu sagen:

1. Es gibt kein göttliches »Recht« auf das Priestertum, weder für Verheiratete noch für Unverheiratete, das über die Kirche hinweg Geltung hätte. Mit anderen Worten, Gott hat der Kirche volle Freiheit gegeben, Bedingungen für das Priestertum festzulegen, sowohl für die Norm als auch für Ausnahmefälle.
2. Was die Apostel taten, ist wie oben erklärt zu interpretieren. Außerdem entspricht es den Forderungen der Pionierzeit, nicht der Zeit der kirchlichen Vollreife.
3. Es gibt keinen Beweis für die Seltenheit des Charismas der Ehelosigkeit. Es gibt aber auch kein absolut sicheres (certitudine fidei) Kriterium für das Charisma. Die Kirche muß die Vollmacht haben, hinreichende Kriterien zu bestimmen, weil es solche gibt und man sie nicht ignorieren darf.
4. Die Beweise für ein angebliches *ius divinum* für Amtsträger auf eine Ehefrau beruhen auf Irrtum (s. o.), aber selbst wenn es ein solches Recht gäbe, könnte man freiwillig darauf verzichten. Die Ungleichheit des westlichen und östlichen Kirchenrechts ist ein Zugeständnis (Paulus: συγγνώμη 1 Kor 7,6) wegen Ausnahme-Voraussetzungen im Osten.

Forschen und Machen in der Genetik: In-Vitro-Fertilisation unter medizinisch-ethischem Aspekt

Von Johannes Vilar, Bonn

Am 27. 7. 1978 ging eine Sensationsmeldung durch die Weltpresse: Ein Mensch aus der Retorte!¹. Dies war auch der Anlaß, an altbekannte Zukunftsvisionen zu erinnern, die durch die Neuentdeckung einmal mehr bestätigt sein sollten². Was die Natur seit Millionen von Jahren täglich tausende Male hervorbringt, wurde wieder einmal erzeugt – diesmal aber fand es Beachtung in der Presse.

Bereits im Jahre 1962 ließ man die Keimzellen von englischen Schafen *in vivo* verschmelzen, holte die so entstandenen Embryos heraus, transportierte sie (in Kaninchen) nach Afrika und verpflanzte sie in den Uterus südafrikanischer Schafe. Im Jahre 1978 jedoch verfuhr man anders: Die Keimzellen verschmolzen *in vitro* und wurden erst dann in die Gebärmutter verpflanzt.

Die biologische Verschmelzung von weiblichen und männlichen Keimzellen, die eine völlig neue Einheit bilden, die sich entsprechend diesem neuen genetischen Kodex entwickelt, geschah nun in einem Labor. Wer hierbei vom »Menschen aus der Retorte«, vom »Menschen aus der Flasche« spricht, der mit Hilfe eines Korkenziehers das Licht der Welt erblickt, übertreibt märchenhaft³. Was 1978 in Oldham geschah, ist dennoch nicht ohne Bedeutung und ist zu Recht als Sensation bezeichnet worden. Warum? Zum ersten Male in der Geschichte der Menschheit kam ein Mädchen zur Welt, dessen Leben in einem künstlichen Milieu begann und das äußerlich allen anderen Mädchen glich⁴.

¹ Vgl. die Schlagzeilen am Tage, als die Nachricht durch die Presse ging: Das erste »Retortenbaby« ist ein Mädchen, bzw. Die Retorte der Pandora: Die Welt, Bonn, 27. 7. 1978. Andere Artikelüberschriften lauteten: »Kind vom Fließband«, »Größtes Wunder der Medizin«, »Konservenkinder«... Die Sensation brachte 1400000 DM ein: Zu diesem Preis erstand Daily Mail die journalistischen Rechte.

² Vgl. z.B. Huxley, Aldous: Brave New World, London 1932. Huxley fühlte sich in seiner Meinung bestätigt, als er im Jahre 1958, also 26 Jahre später, in New York »Brave New World Revisited« veröffentlichte.

³ Die Tendenz zu Science Fiction zeigt sich auch in zeitgleich veröffentlichten Romanen: Vgl. z.B. Rorvik, David M.: In his Image, bzw. Horster, Hans Ulrich: Klon-Kind Uli, und in der Presse: Seki, M., und Semm, K.: In Deutschland bald Retortenbaby? In: Hospital Tribune, Wiesbaden, 15. 7. 1980; Flöhl, Rainer: Retortenbabys werden zur Routine. In: F.A.Z., 1. 4. 1982; Furt-Mayr-Schuh, Annelies: Immer mehr Retortenbabys. In: F.A.Z., 23. 6. 1982; Hobom, Barbara: Bald Wegwerf-Embryos vom Band? In: Ärztliche Praxis Nr. 79, 1. 10. 1983.

⁴ Den Bericht über die Arbeit der Oldhamer Gruppe veröffentlichte The Lancet als Brief an den Herausgeber (August 12, 1978, S. 366) von Steptoe, P. C. und Edwards, R. G. Die klinischen Daten über den Zustand der neugeborenen Patricia Brown stellte die pädiatrische Abteilung zur Verfügung: vgl. Hilson, D., Bruce, R. L., und Sims, D. G. in: The Lancet, August 26, 1978, S. 473.

Abgesehen davon, daß es nicht leicht gewesen ist, menschliche Oozyten zu gewinnen, hatte die Forschung mit einer größeren Schwierigkeit kämpfen müssen, die darin bestand, die Undurchdringlichkeit der Eihülle *in vitro* zu überwinden, damit die Befruchtung durch das Spermatozoon stattfinden kann⁵. Erstmals entstand in einem Labor menschliches Leben, das weiterleben könnte, d. h. es entwickelte sich im Mutterschoß weiter bis zur zeitgerecht erfolgenden Geburt und lebt auch heute noch.

Im Jahre 1980 wurden in der Frauenklinik der Universität Kiel von 40 Frauen Eizellen durch Follikelpunktion gewonnen. Nach Zugabe von Spermia, das drei Stunden vorinkubiert war, erreichte die Kieler Arbeitsgruppe bereits Zellteilungen, obwohl nur eine vage Hoffnung bestand, die befruchteten Eizellen eines Tages replantieren zu können⁶. Im Bericht über die dem Physiologen *R. E. Edwards* und dem Gynäkologen *P. C. Steptoe* gelungene Geburt des Oldham-Mädchens heißt es, daß mit Oozyten aus 29 von 49 Frauen auf künstlichem Wege ein oder mehrere Embryonen erzeugt wurden⁷. Im April 1982 wurde das erste *in-vitro*-befruchtete deutsche Kind in Erlangen geboren. Die Kinder, die das Licht der Welt auf diesem Weg erblickt haben, sind z. Zt. einige Hundert. Mehrere Tausend wurden geopfert⁸.

⁵ Die deutsche Forschung befand sich bis zum Anfang der 80er Jahre in diesem Stadium. Vgl. *Weise, W.*: Gewinnung menschlicher Eizellen. In: Zentralbl. Gynäkol. 102, 14 (1980) 753–761; Bericht der Münchener Medizinischen Wochenschrift: Idealkonkurrenz um das Ei. In: MMW 122, 34 (1980) 1142–1143; *Mettler, L.*; *Seki, M.*, *Baukloh, V.* und *Semm, K.*: Erste Ergebnisse zur extrakorporalen Befruchtung am Menschen. In: Geburtshilfe und Frauenheilkunde 41, 1 (1981) 62–67. Vgl. auch Weltkongreß in Kiel, 24.–27. 9. 1980: Instrumental Insemination, *in vitro* Fertilization and Embryo Transfer. In: Arch. Androl. 5, 1 (1980) 1–129.

⁶ *Mettler, L.*, *Seki, M.*, *Baukloh, V.*, und *Semm, K.*: Erste Ergebnisse zur extrakorporalen Befruchtung am Menschen. In: Geburtshilfe und Frauenheilkunde 41, 1 (1981) 62–67.

⁷ Einen Überblick über die Situation bis 1980 vermitteln folgende Artikel: zunächst weitere Studien von Oldham (Cambridge University): *Steptoe, P. C.*, *Edwards, R. G.*, *Purdy, J. M.*: Clinical Aspects of Pregnancies established with cleaving Embryos Grown *in vitro*. In: Brit. J. Obst. Gynec. 87,9 (1980) 757–768; *Edwards, R. G.*, *Steptoe, P. C.*, *Purdy, J. M.*: Establishing Full-Term Human Pregnancies using cleaving Embryos Grown *in vitro*. In: Brit. J. Obst. Gynec. 87, 9 (1980) 737–756. – Der heutige Stand kann folgendem Sammelband entnommen werden: *Jüdes, V.* (Hrsg.): *In-vitro-Fertilization und Embryotransfer (Retortenbaby)*. Stuttgart 1983; ferner: Bundesminister für Forschung und Technologie (Hrsg.): *Gentechnologie. Ethische und rechtliche Probleme der Anwendung zellbiologischer Methoden am Menschen*, München 1984; die Beiträge von *Jaenisch, R.*, S. 135–139; *Trotnow, S.*, S. 51–57; und *Sperling, K.*, S. 104–107. – Vgl. *Hofschneider, P. H.*: Eingriffe in die Substanz, Aspekte, Fakten, Thesen, in: *Koslowski – Kreuzer – Löw*: Die Verführung durch das Machbare, Stuttgart 1983.

⁸ Die Statistiken von 58 Arbeitsgruppen auf dem 3. Weltkongreß für *in-vitro*-Fertilisation und Embryotransfer, Helsinki, Mai 1984, zeigen, daß auf 7339 Embryotransfer nur 1209 Graviditäten ankommen; auch bei den gelungenen Schwangerschaften gibt es einen Verlust von Embryonen, da meistens mehr als 1 Embryo in den Uterus transferiert wird. Die Zahlen sind: Beim Transferieren von vier Embryonen in den Uterus 23% Schwangerschaften, bei drei 19%, bei zwei 14%, und bei einem 9%. Vgl. *Diedrich, K.* – *Ven, H. H. van der* – *Al Hasani, S.* – *Lehmann, F.* – *Krebs, D.*: Extrakorporale Befruchtung und Embryotransfer in der Sterilitätsbehandlung. Deutsches Ärzteblatt 51/52 (1984) 3819–3822.

1. Der heutige Stand der Biologie bezüglich beabsichtigter genetischer Veränderungen

In Zusammenhang mit Genforschung und künstlicher Zellteilung müssen auch die Phänomene Klonen und Mischzellenkultur Erwähnung finden. Klonen heißt asexuelle Fortpflanzung eines Lebewesens. Man hat erreicht, daß die vollständige Chromosomenausstattung differenzierter Zellgebilde von Mohrrüben erneut aktiv wurde: eine spezialisierte, isolierte Hautzelle wird fähig, einen kompletten Mohrrübenembryo zu bilden.

Wird ein Zellkern aus dem Darmepithel einer Froschlarve in ein keimloses Eiplasma injiziert, dann kehrt er zu seiner bereits vorher aufgegebenen Unbestimmtheit zurück. Ähnliche Erfolge erzielte man in Genf mit Mäusen: Zellkerne aus Zellen von vier Tage alten Mäuseembryonen wurden in befruchtete Eizellen injiziert, nachdem man das mütterliche und väterliche Erbgut entfernt hatte. Die Zellkerne waren nun in der Lage, die Entwicklung eines Embryos zu steuern. Die so entstandenen Mäuse sind fruchtbar und haben Eigenschaften, die mit denen des Kernspenders identisch sind und die man von denen der Eiplasmaspender und denen der austragenden Mutter unterscheiden kann. Das durch Klonen entstandene neue Lebewesen könnte als Bruder des Spenders oder – asexuelle Fortpflanzung – sogar als dessen Sohn bezeichnet werden. Man hat es schlicht »Klon-Kind« genannt⁹.

Darüberhinaus ist es heute auch möglich, ein Lebewesen im Labor zusammenzusetzen, das zwei Väter und eine Mutter hat. Man nimmt z. B. zwei befruchtete Eier von Mäusen im Vierzellenstadium und mischt diese Zellen miteinander. So entwickeln sich diese Zellen nicht zu zwei Mäusen, sondern werden zu einer einzigen Maus.

Ein Foto der Riesenmaus, bei der einige Gene mit Rattengenen vertauscht wurden, ist weltberühmt. Abgesehen von sensationalistischen Bühnenerfolgen hat sich der Gentransfer zu Gunsten der Medizin als nützlich erwiesen: die Herstellung von Insulin durch die Isolierung des entsprechenden Genes und seine Verpflanzung in Bakterien ist ein Beispiel dafür. Bis jetzt führte das Klonen bei Mohrrüben, Fröschen und Mäusen zum Erfolg. Die Wissenschaft hat noch einen weiten Weg vor sich, ehe der Erkenntnisstand und der biotechnische Standard erreicht sein wird, der das Hervorbringen eines entwickelten Primaten auf künstlichem Wege ermöglicht.

Dies wird ethische Fragen von nicht geringer Tragweite aufwerfen. Ein bereits aktuelles Problem ist die Befruchtung *in vitro* beim Menschen. Gelungene Befruchtungen sind keine Seltenheit. Die Zahl von genetischen Mißbildungen scheint nicht hoch zu sein, auch wenn keine Einigkeit unter den berichtenden Teams herrscht. In Melbourne gelang die Implantation eines vier Monate lang eingefrorenen menschlichen Embryos. Eine dort gebildete Ethik-Kommission hatte nichts gegen das Einfrieren von Embryos einzuwenden. Nach Ansicht dieses Gremiums sollten

⁹ Siehe Titel bei der Anmerkung (3).

dennoch alle spätestens nach zehn Jahren implantiert werden; es schwieg sich aber darüber aus, wie dies denn zu bewerkstelligen sein soll. In England ist es »erlaubt«, Embryos *in vitro* zu erzeugen und sie bis zu einem für Implantationszwecke geeigneten Stadium aufzubewahren. Dies hat sogar dazu geführt, daß mehrere Embryos fixiert und gefärbt wurden. In diesen Fällen ist die Grenze des ethisch Vertretbaren eindeutig überschritten worden. Deshalb muß schon hier auf die ethische Dimension solchen Handelns hingewiesen werden, auf die später ausführlich einzugehen ist. Neues Leben hervorzurufen, obwohl man nicht weiß, was man selbst damit anfangen kann, wird ab und zu als »Wissenschaft« feilgeboten; in Wirklichkeit gleicht es jedoch nur dem unverantwortlichen Handeln eines Kindes, das mit dem neugeborenen Brüderchen in der Badewanne spielt. Joachim Illies bringt folgende Bedenken vor:

»Wie bestimmen wir, wo menschliches schützenswertes Leben beginnt? Darf man eine im Experiment befruchtete Eizelle zu anschließender Beobachtung töten? Ist es nicht ein Mensch, der dabei vernichtet wird? Nach unserem Gesetzbuch ist es einer, und es liegt also die gleiche Situation vor wie bei der Abtreibung. Darf ein Mediziner, wie es vorgeschlagen wurde, zunächst die einer Frau entnommenen Eizellen im Labor mit den Spermien des Ehemanns befruchten, dann unter den entstehenden Embryonen den besten auslesen und zur Austragung einpflanzen, die anderen aber vernichten? Daß die Antwort 'Es darf!' im Einzelfall erfolgt und daß entsprechend gehandelt wird, müssen wir zur Kenntnis nehmen. Das Unbehagen an solcher Entscheidung aber ist unabweisbar, und das entschiedene 'Nein' von kirchlicher Seite ist bereits erfolgt«¹⁰.

Die Mahnungen der Kirche wirken signalisierend für die Wissenschaftler und für alle Menschen, die die Entwicklung dieses Bereiches der Biologie verfolgen. In der Tat wird die Lehre des Papstes auch von Nicht-Katholiken nicht ohne Interesse verfolgt.

2. Stellungnahme der katholischen Kirche

Am 29. Oktober 1951 sagte Pius XII.: »Der eheliche Akt ist in seinem natürlichen Gefüge eine personale Betätigung, ein gleichzeitiges und unmittelbares Zusammenwirken der Gatten, das gemäß dem Wesen des Handelnden und der Natur der Handlung Ausdruck des gegenseitigen Sichschenkens ist und dem Wort der Schrift gemäß das Einswerden 'in einem einzigen Fleisch' bewirkt.

Dies ist viel mehr als die Vereinigung von zwei Keimen, die auch künstlich zustandekommen kann, also ohne die natürliche Handlung der Gatten. Der eheliche Akt, so wie die Natur ihn angeordnet und gewollt hat, ist ein persönliches Zusammenwirken, zu dem die Brautleute im Eheabschluß sich gegenseitig das Recht übertragen«¹¹.

¹⁰ Illies, J.: *Schöpfung, Scham und Menschenwürde*, Kassel 1980, 57–58.

¹¹ Ansprache vom 29. 10. 1951: AAS 43 (1951) 850. (dt.: *Utz-Groner*, Nr. 1086f.); vgl. a. Ansprache vom 12. 9. 1958: AAS 50 (1958) 732ff.

Wenn gerade der personale eheliche Akt als einzige berechtigte Handlung zur Weitergabe des Lebens angesehen wird, folgt daraus zwingend, daß er durch keine andere Handlung ersetzt werden darf, auch dann nicht, wenn diese personale Begegnung nicht zustande kommen kann. *Johannes XXIII.* und *Paul VI.* stützen sich darauf und betrachten die Verknüpfung von liebender, personaler, ehelicher Vereinigung und Fortpflanzung des Menschen als eine von Gott bestimmte und von Menschen nicht lösbare Einheit¹².

Im Licht dieser Feststellung verdient die von *Pius XII.* am 19. 5. 1956 gehaltene Rede eine besondere Aufmerksamkeit, weil der Papst die erst zwanzig Jahre später mögliche Fekundation *in vitro* schon damals explizit vor Augen hatte: »Das Mittel, durch das man die Hervorbringung eines neuen Lebens beabsichtigt, hat eine wesentliche menschliche Bedeutung, die von dem angestrebten Ziel nicht lösbar ist. Wenn das Mittel der Wirklichkeit der Dinge und den der Natur der Lebewesen eingeschriebenen Gesetzen nicht entspricht, kann es diesem Ziel selber schweren Schaden zufügen.

Auch zu diesem Punkt hat man uns um einige Richtlinien gebeten. Bezüglich der Versuche der künstlichen menschlichen Befruchtung 'in vitro' möge der Hinweis genügen, daß sie als unmoralisch und absolut unstatthaft zu verwerfen ist«. An dieser Stelle wiederholt *Pius XII.* die Worte einer älteren Ansprache vom 29. 9. 1949 und fährt fort: »Aber da sich die Anwendung der künstlichen Befruchtung mehr und mehr ausbreitet, um gewisse irrtümliche Meinungen richtigzustellen, die sich in bezug auf das, was wir gelehrt haben, verbreitet haben, fügen wir folgendes hinzu: Die künstliche Befruchtung überschreitet die Grenze des Rechts, das die Eheleute durch den Ehekontrakt erworben haben, nämlich des Rechts, ihre natürliche sexuelle Fähigkeit im natürlichen Vollzug des ehelichen Aktes voll auszuüben. Der Ehekontrakt erteilt ihnen nicht das Recht auf künstliche Befruchtung, denn ein solches Recht ist in keiner Weise in dem Recht auf den natürlichen ehelichen Akt ausgedrückt und kann von diesem nicht abgeleitet werden. Noch weniger kann man sie aus dem 'Recht auf das Kind' als ersten 'Zweck' der Ehe, ableiten. Der Ehekontrakt verleiht dieses Recht nicht, weil sein Gegenstand nicht das 'Kind', sondern die 'natürlichen Akte' sind, die im Stande und dazu bestimmt sind, neues Leben zu zeugen. Daher muß man von der künstlichen Befruchtung sagen, daß sie das Naturgesetz verletzt und dem Recht und der Sitte widerspricht«¹³.

¹² »Die Weitergabe des Lebens ist ein personaler Akt; damit ist sie gebunden an Gottes heilige, unerschütterliche und unantastbare Gesetze. Niemand darf sie mißachten oder übertreten. Darum sind hier Mittel und Wege schlechterdings unerlaubt, die bei der pflanzlichen und tierischen Fortpflanzung bedenkenfrei sind«: *Mater et magistra*, AAS 53 (1961) 447 (dt.-It: Rex Verlag, Luzern – München 1963).

»Diese vom kirchlichen Lehramt oft dargelegte Lehre gründet in einer von Gott bestimmten unlösbaren Verknüpfung der beiden Sinngehalte – liebende Vereinigung und Fortpflanzung – die beide dem ehelichen Akt innewohnen. Diese Verknüpfung darf der Mensch nicht eigenmächtig auflösen«: *Humanae vitae*, Nr. 12: AAS 60 (1968) 488 (dt.: Nachkonziliare Dokumentation Bd 1, Paulinus Verlag, Trier 1968).

¹³ *Pius XII.*, Ansprache 19. 5. 1956: AAS 48 (1956) 471 (dt. U.–G. Nr. 4725–4727). Vgl. die Stellungnahme von *Kard. Höffner* wenige Tage nach der Bekanntmachung des Falles von Oldham: Das Kind aus der Retorte, Presseamt des Erzbistums Köln, Sonderdrucke Nr. 58, August 1978.

In diesen Worten wird deutlich, daß die Kirche vor allem die Einheit Sexualität-Liebe-Fruchtbarkeit verteidigt. Einige Kommentatoren der Enzyklika *Humanae vitae* machen der Kirche den Vorwurf, sie wolle »Fruchtbarkeit« um jeden Preis, auch unter Verlust des Wertes der Liebe und der menschlichen Sexualität. Durch diese und ähnliche unmißverständliche Aussagen erweist sich ein solcher Vorwurf als unberechtigt.

Papst *Johannes Paul II.* hat sich verschiedentlich über die Experimente der heutigen Biologie geäußert. Die Grundgedanken seiner Ansprachen können wie folgt zusammengefaßt werden:

Im allgemeinen: Jeder Christ muß sich, wie übrigens jeder Mensch, guten Willens über die Schritte freuen, die die Wissenschaft auf einem Weg tut, der für immer geeignetere und wirksamere Therapien, auch in den heikelsten und entscheidendsten Bereichen, offen ist. Indem die Kirche die bisher erreichten Ergebnisse voll Freude zur Kenntnis nimmt, möchte sie gern alle jene ermutigen, die die Gaben ihres Verstandes auf diesem äußerst wichtigen Gebiet der medizinischen Forschung fruchtbar einsetzen, das die ersten Monate der Existenz des Menschenwesens betrifft.¹⁴

Bezüglich des Menschen: Leib und Seele des Menschen bilden eine *wesentliche Einheit*¹⁵, so »berührt man im Leib und durch den Leib die Person als solche in ihrer konkreten Wirklichkeit«¹⁶.

Die Fortpflanzung ist nicht nur an die biologische, sondern auch an die spirituelle Vereinigung der durch die Ehe gebundenen Eltern geknüpft¹⁷.

Menschliches Leben steht nicht zur Disposition¹⁸.

¹⁴ Ansprache vom 4. 12. 1982, Nr. 2. In: Der Apostolische Stuhl 1982. Ansprachen, Predigten, Botschaften, Città del Vaticano – Köln 1984, 1451.

¹⁵ »Die wesenhafte Einheit zwischen Geist und Leib und indirekt mit dem Kosmos ist so wesentlich, daß jede menschliche Tätigkeit, auch die geistige, irgendwie von der leiblichen Situation durchdrungen und gefärbt wird; zugleich muß umgekehrt der Leib vom Geist geleitet und zu seinem Endziel geführt werden. Es besteht kein Zweifel, daß die geistigen Tätigkeiten des Menschen vom Zentrum der Person des Einzelnen ausgehen, das vom Leib, mit dem der Geist wesenhaft verbunden ist, prädisponiert wird«. Ansprache an die Teilnehmer einer Studienwoche der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften, 23. 10. 1982. *L'Osservatore Romano* (dt.) 17. 12. 1982.

¹⁶ »Jeder Mensch besteht in seiner unbedingten Einmaligkeit nicht nur aus Geist, sondern auch aus Leib. So berührt man im Leib und durch den Leib die Person als solche in ihrer konkreten Wirklichkeit«. Ansprache an die Mitglieder der Generalversammlung des Weltärztebundes am 29. 10. 1983. *L'Oss. Rom.* (dt.) 5. 2. 1984

¹⁷ »Eingriffe solcher Art dürfen insbesondere nicht die Quellen des menschlichen Lebens berühren, d. h. die Fortpflanzung, die nicht nur an die biologische, sondern auch an die spirituelle Vereinigung der durch die Ehe gebundenen Eltern geknüpft ist. Die Fortpflanzung muß demnach die fundamentale Würde der Menschen und die gemeinsame biologische Natur respektieren, die der Freiheit zugrunde liegt, indem sie Manipulationen vermeidet, deren Ziel eine Änderung des genetischen Erbes und die Schaffung andersartiger Menschengruppen ist, womit man Gefahr läuft, in der Gesellschaft neue Randgruppen hervorzubringen«. Ebd.

¹⁸ »Die größte Zahl der in-vitro-befruchteten Eier werden nicht zur Implantation ausgewählt, so daß das neu entstandene menschliche Sein umkommen muß. Hier lassen sich die ständig wiederholten Mahnungen der Kirche in Erinnerung rufen: menschliches Leben ist von Anfang an zu würdigen und zu schützen; jeder Angriff gegen das Leben ist ein abscheuliches Verbrechen«. (Vgl. z. B. den Text bei der Anm. 19).

Bezüglich der Forschung: Die Forschung muß die Würde des Menschen in seiner Einheit und in seinen zwischenmenschlichen Beziehungen respektieren¹⁹.

Die Genforschung ist lobenswert; von ihr hofft man, neue Möglichkeiten zur Beseitigung von Erbkrankheiten zu finden²⁰.

Die Entscheidung für Eingriffe, die nicht ausschließlich therapeutischer Art sind, müssen von der o. g. anthropologischen Auffassung bestimmt werden²¹.

»Jede Form des Experimentierens am Fötus ist unannehmbar, die seine Unversehrtheit gefährden oder seine Lage verschlechtern könnte, außer wenn es sich um den äußersten Versuch handelt, ihn vor dem sicheren Tod zu retten, da für ihn das allgemeine Prinzip gilt, das die Manipulation eines menschlichen Wesens zum Vorteil der Wissenschaft oder zum Wohl eines anderen untersagt«²².

Die *Charta der Familienrechte* vom Heiligen Stuhl faßt dies in wenigen Worten zusammen: »Artikel 4: Menschliches Leben muß vom Augenblick der Empfängnis an absolut geachtet und geschützt werden.

¹⁹ Vgl. die Texte bei der Anm. 17. Es kommt dazu: »Infolgedessen habe ich keinen Grund wegen der biologischen Experimente beunruhigt zu sein, die von Wissenschaftlern durchgeführt werden, die wie Sie eine tiefe Achtung vor dem menschlichen Person haben, denn ich bin sicher, daß sie zum Gesamtwohl des Menschen beitragen werden. Andererseits verurteile ich ausdrücklich und offiziell experimentelle Eingriffe am menschlichen Embryo, da ein Menschenwesen vom Augenblick der Zeugung bis zum Tod für keinen wie immer gearteten Zweck mißbraucht werden darf. Denn wie das Zweite Vatikanische Konzil lehrt, ist der Mensch 'auf Erden die einzige von Gott um ihrer selbst willen gewollte Kreatur' (Gaudium et spes, Nr. 24). Wertschätzung verdient die Initiative jener Wissenschaftler, die ihre Mißbilligung von Experimenten, die die menschliche Freiheit verletzen, zum Ausdruck gebracht haben, und ich lobe diejenigen, die sich mit voller Achtung vor der Würde und Freiheit des Menschen darum bemüht haben, Richtlinien und Begrenzungen für Experimente am Menschen aufzustellen«. Ansprache vom 23. 10. 1982. L'Oss. Rom. (dt.) 17. 12. 1982.

»Ich habe das feste Vertrauen in die wissenschaftliche Weltgemeinschaft – besonders in die Päpstliche Akademie der Wissenschaften –, daß dank ihr der Fortschritt und die biologischen Forschungen, wie übrigens jede andere wissenschaftliche Forschung und ihre technologische Anwendung, in voller Respektierung der sittlichen Normen und unter Wahrung der Würde, Freiheit und Gleichheit der Menschen sich entwickeln«. Ansprache an die Mitglieder der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften in Castel Gandolfo, 3. 10. 1981, in: Wort und Weisung im Jahr 1981, Città del Vaticano – Kevelaer 1983, 518. Vgl. seine Ansprache im Kölner Dom am 15. 11. 1980 (Anm. 65).

²⁰ »In Bezug auf Ihre Tätigkeit darf man auch hoffen, daß die neuen Techniken zur Abänderung des Genkodex in besonderen Fällen von Gen- und Chromosomenerkrankungen für die Mehrheit der von solchen Krankheiten befallenen Menschen einen Grund zur Hoffnung darstellen. Es ist daran zu denken, daß durch Genverpflanzungen spezifische Krankheiten geheilt werden können, wie z.B. die sogenannte Sichelzellen-Anämie, die in vielen Ländern Personen derselben ethnischen Herkunft befällt. Ebenso muß daran erinnert werden, daß sich manche Erbkrankheiten durch den Fortschritt in biologischen Versuchen vermeiden lassen.

Die Forschung der modernen Biologie gibt Anlaß zur Hoffnung, daß die Verpflanzung und Veränderung von Genen den Zustand derjenigen zu verbessern vermag, die von Chromosomenerkrankungen betroffen sind; auf diese Weise können die kleinsten und schwächsten menschlichen Wesen noch im Mutterleib oder unmittelbar nach der Geburt behandelt werden«. Ansprache vom 23. 10. 1982. L'Oss. Rom. (dt.) 17. 12. 1982.

²¹ »Von dieser anthropologischen Auffassung ausgehend, muß man die grundlegenden Kriterien finden, die die Entscheidung zu Eingriffen bestimmen, die nicht ausschließlich therapeutischer Art sind, wie z.B. solche, die eine Verbesserung der biologischen Beschaffenheit des Menschen zum Ziel haben«. Ansprache vom 29. 10. 1983. L'Oss. Rom. (dt.) 5. 2. 1984.

²² Ansprache vom 4. 12. 1982, Nr. 3, in: Der Apostolische Stuhl 1982, S. 1452.

b) Die Achtung vor der Würde des Menschen schließt alle experimentelle Manipulation und Verwertung des menschlichen Embryos aus.

c) Alle Eingriffe in das genetische Erbe der menschliche Person, die nicht auf die Korrektur von Anomalien abzielt, stellen eine Verletzung des Rechtes auf körperliche Integrität dar und widersprechen dem Wohl der Familie«²³.

3. Manipulierbarkeit der Natur

Einerseits steht als gewichtige Realität der durchaus legitime Drang zur Forschung. Andererseits ist die Frage berechtigt, *ob der Wissenschaftler alles darf, was er kann*: dies zeigt sich in dem Unbehagen, das unter den Wissenschaftlern immer drängender wird und sie selber dazu zwingt, sich diese Frage zu stellen²⁴.

Die Medizin des 19. Jahrhunderts brachte den Arzt häufig in eine verzweifelte Lage: Die Wissenschaft hatte großartige Erfolge im Bereich der ätiologischen Diagnose erreicht, und der Arzt stand mit seinem Wissen machtlos vor den Patienten, denn ihm versagten die therapeutischen Mittel. Daher ist die lobenswerte Haltung des Arztes verständlich, alles Machbare einzusetzen, um dem Patienten zu helfen. In der heutigen Medizin hat sich die Relation ätiologisches Wissen/therapeutische Mittel umgekehrt. Wir sind in der »glücklichen« Situation, über so viele Mittel zu verfügen, daß sich die Frage stellt, ob ihre Benutzung sinnvoll, vernünftig oder gut ist.

Die ersten Schritte zur Forschung werden durch das folgende biologische Prinzip gefördert: Was an Mäusen, Kaninchen oder Affen physiologisch möglich ist, sollte prinzipiell auch an Menschen möglich sein. Gelingt das Experiment an Mäusen oder Ratten, ist die Einladung dazu, dasselbe auch am Menschen zu versuchen, besonders verführerisch. Ist der Anfang einmal gemacht, entwickelt das Experimentieren eine eigene Dynamik: mit dem eingeübten Machen-Können, mit dem Wachsen der Ansprüche, unter dem Erfolg des Gelungenseins und unter dem Drang, der erste sein zu wollen, der das Entdeckte veröffentlicht, fällt es einem Wissenschaftler sehr schwer, über sein eigenes Ethos mit gelassener Perspektive zu reflektieren. Dieses Ethos aber setzt ihm Grenzen, deren Überschreiten nicht nur Manipulation des Objektes, sondern gleichzeitig Verlust seiner selbst ist²⁵.

²³ Charta der Familienrechte, vom Heiligen Stuhl allen Personen, Institutionen und Autoritäten vorgelegt, die mit der Sendung der Familie in der heutigen Welt befaßt sind, 22. 10. 1983, Art. 4; in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 52, S. 8.

²⁴ Es herrscht Orientierungslosigkeit und immer mehr wird von Wissenschaftlern nach ethischen Grenzen gefragt; vgl. dazu *Kirchhoff*, H.: Planspiele am Modell Mensch? Embryotransfer und das Tiefkühlbaby aus Melbourne. D. A. 51/52 (1984) 3815–3818. Und die Serie von VDI: *Jonas*; H.: Die Technik rührt an den Wurzeln unseres Daseins von Nr. 28 am 13. 7. 1984 bis Nr. 32 am 10. 8. 1984. Vgl. a. Anm. 7 (die zwei letzten Angaben), Anm. 25, 32, 33, 50.

²⁵ Vgl. *Löw*, R. – *Spaemann*, R., Die Frage wozu? München – Zürich 1981. *Robyn Rowland* hat ihre Arbeitsgruppe in Melbourne wegen »moralisch tadelnswerter« Versuche verlassen, vgl. FAZ, Frankfurt/M. 18. 7. 1984.

Beim biologischen Experimentieren spielt der Begriff *Manipulation* eine direkte und unübersehbare Rolle. Dieser Begriff ist heutzutage nicht eindeutig und beinhaltet Aspekte, die er vor einigen Jahren nicht enthielt²⁶. Dieser Begriff wird in der Neurologie, wo er eine ältere Tradition hat, für sehr spezifische Zwecke verwendet; so definierte 1968 *Cervos-Navarro* die Manipulation als »die Anwendung von medizinisch-naturwissenschaftlichen Methoden und Techniken seitens eines bewußten Wesens, um ein anderes bewußtes Wesen unbewußterweise in eine gewünschte Richtung zu bestimmen«²⁷. Es scheint heute notwendig, eine Definition von *Manipulation* hinsichtlich der Lenkung von Naturprozessen im allgemeinen zu finden.

Zwischen der Haltung einerseits, die Natur zu erforschen, damit der Mensch als vernunftbegabtes Geschöpf seinem Schöpfer diene, indem er sich der Natur bedient, und der Haltung andererseits, die Natur für eigene Zwecke auszubeuten, gibt es keine klare Trennungslinie. Die Grenze hängt von der Haltung ab. Der Mensch als Geschöpf, das sich seiner Rolle in der Welt bewußt ist und über die übrige Natur herrscht, gleichzeitig ihr aber auch dient und die Entfaltung der Natur fördert, bleibt gewissermaßen von der Umwelt frei. Der anthropozentrische Mensch hingegen, der sich als den eigentlichen Urheber oder zumindest als den Gestalter der Welt schlechthin betrachtet und sich folglich der Natur um seiner selbst willen bedient, spürt am eigenen Leib die Rache der Natur: er versteht sich als Herrscher und wird in der Tat beherrscht, insofern er dadurch ein Materialist wird.

Als man diese materialistische Grundrichtung allgemein einschlug, galt sie zunächst nur für die Wissenschaft, soweit sie nicht den Menschen zum Gegenstand machte. *Paracelsus* hatte z.B. die menschliche Natur sehr ehrfürchtig betrachtet. Sein in seiner Zeit aufsehenerregender Kampf richtete sich gegen die autoritative Weitergabe von ungeprüften Heilmitteln; dabei hatte er sich als Methode streng vorgenommen, immer wieder an der Natur selbst die medizinischen Kenntnisse zu prüfen²⁸.

Im 17. Jahrhundert wünschte sich *Descartes*, daß die Naturwissenschaft eine neue Route einschläge, und zwar so, daß dem Menschen die Natur zur Verfügung stehe²⁹. Vor ihm war der Mensch Erforscher und Entdecker der Natur; er versuch-

²⁶ In Anlehnung an seine etymologische Bedeutung wird das Wort »Manipulation« – aus dem lateinischen »manipulus« – im *klinischen Wörterbuch* von W. *Pschyrembel* mit »Handlung, Tätigkeit, Hantierung« bezeichnet; in einem allgemeinen Wörterbuch, dem »*Großen Brockhaus*« (1958), mit »(kunstgerechter) Handgriff, Handhabung, Geschäftskniff«. Hier wird der Begriff in Zusammenhang mit Spinnerei, Tabakverarbeitung, Währung und verschiedenen Maschinen gebraucht, die in der Biologie, Technik, Metall- und Erzforschung benutzt werden. Der »*Große Duden*« (Bedeutungswörterbuch, 1970) gibt neben der allgemeinen Bedeutung eine zweite, und zwar »(abwertend) Machenschaften«. Das Verb »manipulieren« besitzt hier nur diese zweite Bedeutung, insofern es folgendermaßen definiert wird: »Durch bewußte Beeinflussung in eine bestimmte Richtung lenken«. Die Beispiele des *Duden* beschränken sich auf die Manipulation seitens der Massenmedien.

²⁷ Die Manipulation des Menschen aus medizinisch-naturwissenschaftlicher Sicht, Berliner Hefte 28 (Hrsg. Ev. Konsistorium Berlin – Brandenburg, 1968).

²⁸ Vgl. *Intimatio und Laberynthum medicorum errantium*.

²⁹ Vgl. *Le discours de la Méthode*, in: *Oeuvres complètes*, Paris 1964–1972, Bd. VI.

te, ihr in Ehrfurcht zu begegnen und sich mit Respekt in ihre Geheimnisse zu vertiefen. Seit *Descartes* wurde der Mensch Beherrscher der Natur und die Forschung zu einer Art Machtanspruch, wonach die Natur dem Menschen zu Füßen zu liegen habe. Selbstverständlich trägt die Technik als solche keine Schuld daran, sondern es ist die Haltung des Menschen, die sich seit der Renaissance um 180 Grad gewendet hat. Die progressive Mißachtung der Schöpfung hat die Versuchung heraufbeschworen, den Menschen selbst zu manipulieren, und zwar im abwegigen Sinn des Wortes. Eine solche Grundhaltung ist per se falsch, gleichgültig ob es sich um den chemischen Eingriff auf das Persönlichkeitssubstrat des Gehirns oder auf den hormonalen Zyklus der Gonadatropine handelt³⁰.

Wenn man angefangen hat, »unnatürliche« Forderungen an die Natur zu stellen, hat man damit deren natürlichen Grenzen bereits überschritten: alle anderen Grenzen, die ein Mensch oder eine Gesellschaft sich setzen kann, sind fortan in sich künstlich. Deshalb werden sie früher oder später aufgehoben und durch neue Grenzen ersetzt, die ihrerseits wieder aufgehoben werden, und so pflanzt sich der Fluch fort bis ins Unendliche. Jede jeweils künstlich – und das heißt hier willkürlich – gesetzte Grenze hat keine echte Legitimation und wird zum Werkzeug individueller oder kollektiver Tyrannei unter der Maske von Recht und Gerechtigkeit, nenne man sie auch »Humanität«.

Nicht alle medizinischen Eingriffe sind unberechtigt. Blut zapfen, ein Bein amputieren, eine Bandscheibe resezieren... verursachen einen konkreten anatomischen Verlust, aber sie können auch zu Gunsten der gesamten Person gerechtfertigt sein. Ist der Eingriff vervollkommnend bzw. wiederherstellend, dann kann er sogar als solcher, nämlich als Eingriff, positiv bewertet werden. Deshalb muß der Begriff »Manipulation« klar umrissen und säuberlich von »Heilkunde« getrennt werden.

Bezüglich unseres Themas ist dies von großer Bedeutung: Ist es etwa nicht positiv, die Genforschung so weit zu treiben, daß eines Tages die Trisomie 21 oder das Turner Syndrom in frühesten Stadien der Entwicklung des Menschen therapiert werden können? Ist es nicht etwa hoch einzuschätzen, daß eine wegen der Undurchdringlichkeit ihrer Tube unfruchtbare Frau ein Kind bekommen kann?³¹.

Selbstverständlich sind alle diese Ziele wünschenswert und müssen entschieden bejaht werden, wenn man vermeiden will, daß der gesamten Naturwissenschaft der Boden unter den Füßen weggespült wird. Diese Bejahung bringt einen unbeschränkten Optimismus mit sich, der durch keinen Mißbrauch verdunkelt werden kann. Aber da das Erreichen eines Zieles spezifische Mittel erfordert, muß bei der

³⁰ Vgl. *Vilar, J.*: Biologische Manipulierbarkeit der menschlichen Sexualität, in: *Arzt und Christ* 24/25 (1978/79) 187 ff.

³¹ Es handelt sich um das natürliche Verlangen der Ehe, Kinder zu haben. Ein Verlangen, das aus einem neurotischen Charakter entsteht und das für die spät geborenen Kinder keine glückliche Grundlage bietet, muß ausgeschlossen werden: vgl. diesbezüglich die Bedenken von *Peter Petersen* und *Alexander Teichmann* in ihren Artikeln: »Der Kampf um die Fruchtbarkeit«, *D. Ä.* 45 (1983) 57–61; »Unsere Beziehung zur Kinderankunft«, *D. Ä.* 41 (1983) 62–66. Auf dieser Linie liegt auch die Ablehnung der heterologen Insemination seitens der Deutschen Gesellschaft für Psychotherapie und Tiefenpsychologie bei Frauen, die ohne Beziehung zu einem Mann unbedingt ein Kind haben möchten.

Beurteilung berücksichtigt werden, ob diese Mittel körperlich verträglich, ärztlich zumutbar, ökonomisch vertretbar und auch ethisch einwandfrei sind oder nicht. Dies bedeutet nichts anderes als die Notwendigkeit, bei einer ethischen Beurteilung nicht nur das Ziel einzubeziehen, sondern auch die Mittel, wenn man die Handlung insgesamt qualitativ bewerten will³².

Die größten Bedenken liegen heute nicht im Bereich der von Menschenhand eingeführten genetischen Veränderungen in den differenzierten somatischen Zellen, sondern im Eingriff in die noch unbestimmten Keimbahnzellen. Diese Bedenken entstehen nicht nur aus der Tatsache, daß die Ergebnisse wissenschaftlich unkontrollierbar und unberechenbar sind, sondern auch darin, daß es sich um Eingriffe in das individuelle Substrat der Person handelt³³.

Auf diese Weise kommen wir zu der Frage, ob es erlaubt ist oder nicht, die Natur zu lenken. Es würde nicht sehr weit führen, sich auf konkrete Beispiele zu beschränken. Es muß möglich sein, einige Prinzipien zu formulieren, die eine Art Regel ausmachen und deren Anwendbarkeit sich in konkreten Fällen als richtig erweist.

³² Folgende allgemeine Richtlinien über die Forschung sind verabschiedet worden: Der Nürnberger Kodex von 1947; die Empfehlung der 18. Versammlung des Weltärztevereins in Helsinki 1964 und deren Überarbeitung in Tokio 1975. Auf Länderebene befindet sich im Studium der Entwurf von 1984 der »Kommission der Schweizerischen Akademie der medizinischen Wissenschaften«.

Einige private Institutionen haben ihre eigene Hausordnung für die Förderung der Forschung, wie z. B. »Food and Drug Administration« (USA) und »National Institutes of Health« (USA).

Alle sind sich im klaren über die dringende Notwendigkeit von ethischen Richtlinien und verbindlichen Gesetzen. Sie sind darin einig, daß das geltende Recht unzureichend ist, aber die Ethik-Kommissionen können sich nicht von einer pragmatischen Weltanschauung befreien. Wenn viele Wissenschaftler unverrückbare Werte leugnen, ist es schwierig, Richtlinien herzustellen, die sich objektiv, d. h. nach der Natur der Dinge, orientieren, und nicht nur ein angenommenes »größeres Übel« zu verhindern suchen, was letzten Endes nur ein Nachlaufen hinter vollendeten Tatsachen sein kann.

Jürgen Dahl schildert die Situation wie folgt: »Die Lehre aus dem Fall der Riesenmäuse ist eine zweifache: Erstens geht alles viel schneller, als man es erwartet, und selbst wenn BILD die Vermutung äußert, es könne demnächst vielleicht Vier-Meter-Menschen geben, so mag man nicht ohne weiteres ausschließen, daß Derartiges, zumindest versehentlich, vorkommen könnte. Und zweitens lehrt der Fall der Riesenmäuse, daß kaum mehr Hoffnung besteht, die Gen-Techniker könnten vor ihren eigenen Erfolgen erschrecken und sich rechtzeitig auf irgendeine Art der Zügelung ihres Erschaffungsdranges einigen; es wird also so weitergehen wie bisher, vielleicht sogar noch etwas schneller, wenn es die Forschungsetats erlauben, – und dem Publikum bleibt nur, sich artig für jeden Fortschritt zu bedanken, die kreative Stille der Laboratorien nicht durch Zwischenrufe zu stören und die keimfreie Luft nicht mit Zweifeln zu verunreinigen. Von den Risiken und Grenzen genetischer Bastelarbeit wird erst die Rede sein, wenn es zu spät ist, – und so wie beim deutschen Wald, um den man sich ernstlich erst jetzt zu sorgen beginnt, nachdem man befürchten muß, daß er zu einem beträchtlichen Teil bereits dem Untergang geweiht ist«. Fußnoten in: Scheidewege 13 (1983/84) 328.

³³ Der Gentransfer in befruchtete menschliche Eizellen ist mit Hilfe moderner Techniken möglich. Die zu erwartenden Risiken sind vielschichtig, unabsehbar und nicht auf das ursprünglich betroffene Individuum begrenzt. Mit dem heutigen Selbstverständnis des Menschen sind derartige Eingriffe aus medizinischer, ethischer und emotionaler Sicht nicht vereinbar: »Überlegungen zur Anwendung gentechnischer Methoden am Menschen«, erarbeitet von der molekularbiologischen Arbeitsgruppe am Bundesgesundheitsamt in Abstimmung mit der Zentralen Kommission für die Biologische Sicherheit bei der in vitro Neukombination von Nukleinsäuren (ZKBS) als Grundlage für eine interdisziplinäre Diskussion über die ethischen und rechtlichen Probleme der Anwendung gentechnischer Methoden am Menschen. In: Bundesminister für Forschung und Technologie... S. 16. Vgl. a. die Stellungnahme von Reinhard Löw, ebd. 145–148 und sein Buch: Leben aus dem Labor, München 1985, 183–189.

a) Man darf nicht direkt gegen die Natur handeln. Das geschieht, wenn das Ziel der Handlung der natürlichen Entwicklung zuwiderläuft.

b) Man darf die Natur steuern, insofern die dadurch erzielte Wirkung in der Richtung der natürlichen Entwicklung liegt.

c) Wenn von den Folgen einer Handlung einige der normalen Entwicklung der Natur widersprechen, dann darf man die Natur nur indirekt frustrieren, nach den Regeln der Handlungen mit doppeltem Effekt³⁴.

d) Man muß die Entwicklung der Natur in ihrer Gesamtheit zu wahren suchen. Das Gut der gesamten Person steht auf einer höheren Ebene als das Gut einer ihrer Schichten.

e) Man darf kein moralisch unannehmbares Mittel benutzen, um ein gutes Ziel zu erreichen.

f) Die Forderung, ein moralisch korrektes Ziel erreichen zu müssen, kann es erforderlich machen, schädliche oder gefährliche Mittel anzuwenden, wenn diese Mittel als solche nicht unmoralisch sind und der damit erreichte Effekt auf einer höheren Ebene liegt als die Ebene, in der die Schäden entstehen.

Die Person stellt auf allen diesen Ebenen die unbedingte natürliche Grenze dar. Über diese Grenze hinaus, und zwar zum *bonum commune* hin, lassen sich diese Prinzipien nur teilweise und analog anwenden³⁵.

Diesen Überlegungen entsprechend, ist man berechtigt, jene Lenkung von Naturprozessen Manipulation zu nennen, die der Vervollkommnung des Individuums nach den Gesetzen seiner eigenen Natur entgegensteht. Mit dem Begriff »Natur« wird hier gemeint, was von Schöpfung wegen da ist. Folgt die Lenkung des Menschen den o.g. Prinzipien, heißt sie »Heilkunde«, »naturgemäßer Eingriff« oder vereinfachend »Arbeit«.

³⁴ Das Grundprinzip der christlichen Ethik unterscheidet zwischen Manipulation, die der Natur zuwiderläuft, und Manipulation, die der Natur in ihrem Lauf fördert. Der ärztliche Eingriff, der die Natur fördert, ist immer als sittlich rechtfertig befunden worden. Die Manipulation, die sich dem Lauf der Natur widersetzt, ist nur unter ganz bestimmten Bedingungen erlaubt: Der naturwidrige Effekt muß ein Begleiteffekt eines Aktes sein, dessen erster Effekt gut ist. Wenn in ein und demselben Akt zwei verschiedene Effekte entstehen, muß man beide abwägen, um bestimmen zu können, ob der erste wichtiger als der zweite ist, ob der schlechte Effekt sich vermeiden läßt usw., usf. Die Bedingungen, unter denen man eine Handlung durchführen darf, deren schlechte Folgen vorauszusehen sind, sind folgende: a) Die Handlung muß als solche gut oder indifferent sein. Ist sie schlecht, so ist sie immer verboten; b) Die gute Folge muß gleich unmittelbar wie die schlechte aus der Ursache hervorgehen. Geht zuerst die schlechte und aus ihr erst die gute Folge hervor, ist die Handlung nicht erlaubt; c) Der Zweck, die Absicht des Handelnden, muß sittlich gut sein. Die böse Folge darf nicht direkt beabsichtigt, sondern nur zugelassen werden; d) Es muß ein entsprechend wichtiger Grund vorliegen, ein positiver, persönlicher oder allgemeiner Wert oder Vorteil, der das Negative, die böse Folge, aufwiegt.

Gegen den Lauf der Natur zu handeln in der Meinung, dadurch wird etwas Gutes entstehen, ist als solches schlecht, und aus keinem Grund zu rechtfertigen. Z. B. die Handlung, ein Kind zu töten, mit der Hoffnung, daß sich dadurch die Krankheit der Mutter nicht verschlimmert, ist seitens der Moral nie erlaubt worden. Das hieße, etwas Böses zu tun, um das Gute zu erreichen, und dies wurde vom *hl. Paulus* ausdrücklich verurteilt (vgl. Röm 3, 8).

³⁵ Diese Bedingungen gelten auch für die Untersuchung und Behandlungen genetischer Anomalien vor der Geburt.

4. Neue juristische Aufgabe?

Neue Arbeitsverhältnisse (zwischen Arzt und seinem Patienten, Genetiker und seinen Arbeitgebern...) lassen auch neue juristische Aspekte auftauchen und erfordern die Mitberücksichtigung der Rechtssituation. Um dies zuerst aus der Sicht des betroffenen Arztes zu schildern, kann ein Fall aus der Columbia-University dienen: *Shettles* stimmte 1974 einem Versuch zur in-vitro-Befruchtung der Keimzellen eines kinderlosen Ehepaares zu. Nachdem sie geglückt war, wurde dieser Fall dem Direktor der Abteilung für Geburtshilfe bekannt. In der Annahme, daß diese Experimente im Widerspruch zu Bundes-Richtlinien über die Forschung am Menschen stünden, vernichtete der Direktor den Inhalt des Reagenzglases. *Shettles* mußte die Universität verlassen und das Ehepaar verklagte den Direktor auf eine Schadenersatzsumme von 1,5 Millionen Dollar wegen »böswilliger Vernichtung« der Zellkultur.

Anhand dieses Beispiels konstruiert Philip *Reilly* einen hypothetischen Fall, der die Beziehung zwischen den Eltern und einer dritten Person, die den Embryo auszutragen hat, darstellt: »Wir wollen annehmen, daß eine Frau – wir nennen sie Mary – mit einem Paar, Herrn und Frau Jones, übereinkommt, deren Keimling auszutragen. Wird Harold, Marys Ehemann, an dieser Übereinkunft beteiligt sein müssen? Hätte das Paar das Recht, dieser Mary angemessene Vorschriften hinsichtlich ihrer Lebensgewohnheiten, ihrer medizinischen Versorgung oder ihrer Nahrung zu machen? Könnte Mary beispielsweise auf eine bestimmte wöchentliche Trinkmenge an Alkohol festgelegt werden oder auf ein Rauchverbot? (...) Müßten die Jones gegebenenfalls für unvorhergesehene Arztkosten aufkommen, die durch Schwangerschaftskomplikationen entstehen? (...) Wenn das Paar plötzlich sterben sollte, hätte Mary dann ein Vorrecht, dieses Kind zu adoptieren? Sollten die Interessen der nächsten Angehörigen des Paares berücksichtigt werden? Könnte Mary unter irgendwelchen Umständen gezwungen werden, für das Kind zu sorgen?«³⁶.

Im Bereich des Rechtsverhältnisses gibt es noch grundlegendere Rechte als die Elternschaftsrechte, und zwar *das fundamentale Recht auf eigene Existenz und die Unverfügbarkeit irgendeines menschlichen Lebens* im Interesse eines Dritten. Wenn die juristischen Strukturen des Staates dieses Grundrecht nicht verteidigen, ist dies nur dadurch zu erklären, daß die meisten Juristen mit positivistischen Begriffen des vorigen Jahrhunderts arbeiten, ihnen aber die Kenntnisse der Biologie, vor allem der Genetik fehlen, denn in diesem Bereich sind die biologischen Fakten eindeutig, genauso eindeutig wie die realitätsverfremdende Wirkung des Rechts, das nach heute herrschender Tendenz immer stärker wirkt. Darüberhinaus beherrschen Ideologien und Gruppeninteressen die Szene und das natürliche Recht das Nasciturus wird »bewußt übersehen«.

³⁶ *Reilly*, Ph. Die In-vitro-Befruchtung: Deutsches Ärzteblatt 14 (1981) 687–690.

Es ist anzunehmen, daß *Descartes* nicht so weit gehen wollte, wie der deutsche Idealismus es getan hat; aber diese Entwicklung war im kartesischen »Cogito«³⁷ implizit. Dieser Logik entsprechend ist die Wiß- und Machtgier des heutigen Wissenschaftlers in einem immanenten subjektivistischen Naturbegriff verankert. Die Forschung stellt ein anthropologisches Problem dar, insofern sie so getrieben wird, als ob der Mensch selber der Wissenschaft als manipulierbares Objekt zur Verfügung stünde. Zur adäquaten Erfassung dieses Problems ist ein Ausholen in weiter entfernten Voraussetzungen unerlässlich.

5. Nihilistischer Reduktionismus als Weltanschauung

Auf die zentrale Frage unserer Abhandlung zurückkommend, die menschliche Manipulation, sind kurz einige Faktoren darzulegen, durch die es dazu kommt. Vor allem geht es darum, das ins Auge zu fassen, was man leicht übersieht, eben weil es gerade im Auge liegt: die eigene Weltanschauung. Diese beeinflusst das Unterscheidungsvermögen zwischen manipulativen/nicht-manipulativen Handlungen in entscheidendem Maße. Zu einer abnormen Weltanschauung haben unzählige Faktoren beigetragen, die zu einer gewaltigen einseitigen Verschiebung der Grenzen zwischen Kunst und Natur, besonders in diesem Jahrhundert geführt haben³⁸.

Schon in der Steinzeit erwies sich der Mensch als homo faber durch die von ihm erstellten Werkzeuge; seine Situation war aber grundverschieden von der des modernen Bewohners unserer Industriemetropolen: dessen Umwelt ist weitgehend ein Kunstprodukt geworden, das durch seine artifiziellen Strukturen das ganze Leben reguliert. Dies führt zu einem Widerspruch: einerseits ist der Mensch versucht, die Umwelt als »Natur« zu bewerten, obwohl es in Mitteleuropa kaum eine Landschaft gibt, die nicht von Menschenhand verändert wurde: Wälder und Flüsse, Flora und Fauna sind nicht die ursprüngliche. Sie zur »unveränderlichen Natur« machen zu wollen wäre nicht nur eine Utopie, sondern auch Ideologismus. Andererseits sind die meisten Kunstprodukte der von Menschen gestalteten Welt auch natürlich, da sie dem Schöpfungsauftrag des Menschen entsprechen und immer nach physikalisch, chemisch usw. vorgegebenen Gesetzen und aus schon

³⁷ *Augustinus* hatte in seiner Zeit die Existenz des zweifelnden Menschen als Fundament seines Beweises für die Existenz Gottes dargestellt: »Wenn du nicht existierst, könntest du unter keinen Umständen getäuscht werden«, sagte er (*De lib. arb.* II, 3, 7). In diesem Sinne muß die Genialität einer Gedankenkette, deren Ausgangspunkt der Zweifel ist, nicht *Descartes*, sondern *Augustinus* zugeschrieben werden. Aber während dieser in seiner Erkenntnistheorie Realist ist und den Skeptizismus mit seinen eigenen Argumenten schlägt, beinhaltet der Immanentismus bereits in seinem Ausgangspunkt – »Ich denke, also bin ich« – und im methodischen Zweifel die Folge, die er beim deutschen Idealismus gehabt hat, nämlich die Abhängigkeit des Seins vom Bewußtsein. Zur Kritik des immanentistischen kartesischen Systems vgl. die Notierungen von E. *Gilson* bei der Ausgabe von *Le discours de la méthode*. *Lib. phil.* Vrin, Paris 1967; und *Cardona*, C.: *René Descartes: Discurso del método*, Madrid 1975, 77 ff.

³⁸ Die »Reflexionen über das Verhältnis von Kultur und Natur« von Romano *Guardini* sind ein entscheidender Beitrag für die aktuell gewordenen Auseinandersetzung: Unterscheidung des Christlichen, Mainz 1935, 222–239.

vorhandenem Stoff gemacht werden. Diese Tatsache ändert im Bewußtsein kaum etwas daran, daß wir die Dinge um uns herum primär als unsere eigene Schöpfung erleben und die Natur – im Sinne der von Menschen unveränderten Schöpfung – direkt kaum berühren, auch kaum die, die wir als »Natur« bezeichnen. Der Wunsch von René *Descartes* ist heute fast Realität geworden: die Natur muß den Menschen zu Füßen liegen. Tatsächlich wird sie in unserer Welt kaum beobachtet, gefördert, respektiert, sondern sie wird tyrannisiert, d. h. nach Belieben verzweckt. Dabei erntet man die immanente Frucht dieses Verfahrens: der Mensch erliegt seinem eigenen Werk und ist selbst zum Objekt geworden.

Obwohl der Mensch seine Umwelt als eigene »Schöpfung« annimmt, ist er in einer Welt gefangen, die ihm entgeht: auch im rein materiellen Bereich versteht er viele Dinge nicht mehr. Auf die Frage, wie die technische Welt sich als Lebens- und Erlebnenswert auswirkt, läßt sich antworten: Der Mensch »ist angewiesen auf fremdes Wissen, er lebt sozusagen in einer Situation kognitiver Entfremdung wesentlicher Teile seiner Lebenswelt«³⁹. Nur einigen technisch Aufgeklärten ist aufgegeben, die materielle Welt so weit zu verstehen – nur »so weit«, nicht »weiter« –, daß sie sie herstellen, programmieren, steuern, reparieren und verbessern können. Für diese »Techniker« sind die ihnen zur Verfügung stehenden Menschen genauso wie Maschinen und sie herrschen über sie, sei es in Form von politischer Macht, sei es in Form von Wissenschaft. Diese Programmierung des Menschen, wie unser Abendland es erlebt, ist eine Folge seiner Verdinglichung, die nur bei einer zugrundeliegenden radikalen Weltanschauung möglich ist, nämlich dem Nihilismus, der das Gefühl der Sinnlosigkeit und die damit nah verwandte diffuse Daseinsangst kennzeichnet. Viktor E. *Frankl* beschreibt ihn: »Der Nihilismus (...) maskiert sich durch die Redewendung 'nichts als'. Die Amerikaner sprechen in diesem Zusammenhang von einem reductionism. Wie sich zeigt, reduziert der reductionism den Menschen nicht nur um eine ganze Dimension, sondern verkürzt ihn um nicht mehr und nicht weniger als um die Dimension des spezifisch Humanen. Wie denn überhaupt der Reduktionismus definiert werden könnte als ein scheinwissenschaftliches Vorgehen, durch das spezifisch humane Phänomene wie Gewissen und Liebe auf subhumane Phänomene reduziert bzw. von ihnen deduziert werden (...). Dann ist Gott nichts als eine Vaterimago, die

³⁹ Wolfgang *Kluxen* erläutert diese Worte mit einem Beispiel: »Was ist Elektrizität? Eine lebensweltliche Antwort wäre: Es ist der Strom, der aus der Steckdose kommt. Diese Antwort wird man jedenfalls leichter erhalten als die, daß Elektrizität eine Naturkraft sei. Denn in der sinnlich anschaulichen Natur kommt sie höchstens als Blitz vor, und zwischen diesem und dem vertrauten Steckdosenstrom besteht kaum eine anschauliche Verbindung. Auch hat die Menschheit nicht am Blitz gelernt, was Elektrizität ist, sondern diesen als elektrische Erscheinung interpretiert, nachdem sie von dieser Naturkraft schon etliches wußte. Lebensweltlich gesehen, »gibt« es Elektrizität erst durch einen Prozeß naturwissenschaftlicher Erkenntnis, der vor dreihundert Jahren kaum eingesetzt hatte. Inzwischen besitzen wir die Fülle von Wissen über diese verborgene, unanschauliche und doch überall gegenwärtige, ja zu gefahrbringende Eruptionen fähige Kraft, so daß wir sie erzeugen, zähmen und zu einer ungemeinen Fülle von Dienstleistungen einsetzen können. Dennoch wird wohl kaum ein Wissenschaftler sagen, daß er mit der Erkenntnis dessen, was Elektrizität ist, zu Ende gekommen sei; und gar der normale Stromverbraucher, der ohne Elektrizität nicht einmal seinen Haushalt führen kann, wird zumeist recht wenig davon wissen, was das ist, womit er täglich zu tun hat«. In: *Jugend und Gesellschaft*, 15.

Religion nichts als eine Menschheitsneurose (ich zitiere wörtlich), und der Geist nichts als die höchste Nerventätigkeit, um auf die bekannte Arbeit eines berühmten Forschers anzuspielen. Welch eine Epiphänomenologie des Geistes... «⁴⁰.

Es wäre falsch zu denken, daß diese Verzweckung des Menschen ihn zu einer größeren Freiheit hinführt. Die heutige Situation beweist das Gegenteil. Der ursprüngliche Dualismus des XVII. Jahrhunderts – der Mensch ist nur *res cogitans* und *res extensa* nach Descartes⁴¹ – leugnete die von Natur gegebene Einheit des Menschen. Statt Koprinzipien einer wesentlichen realen Einheit anzuerkennen, hat *Descartes* zwei Substanzen verteidigt, die kaum zusammenhalten können. Die Folge davon ist der Reduktionismus: ein Prinzip wird zugunsten des anderen aufgegeben. Es bleibt entweder der Engelismus oder Materialismus. Wenn in anderen Jahrhunderten das Erste die Gefahr war, ist heute zweifelsohne der materialistische Reduktionismus eine endemische Krankheit des Abendlandes und größtenteils der Neuen Welt. Der Nihilismus reduziert den Menschen auf eine rein psychologische Ebene, er nimmt nur einen Teil: äußere Phänomene für das Ganze und spricht ihm jeden Freiheitsraum ab⁴². Denken ist Verhalten, postuliert der Behaviorist dogmatisch, und kaum einer wagt zu sagen, daß der Mensch etwas ganz anderes ist als das, was die Verhaltensforschung und die evolutionistische Anthropologie aus ihm zu machen versucht; deren Auffassung stimmte nur, wenn auf Phantasie, Kunst, Ethik, Religion und Entscheidungen, die erst in einer ferneren Zukunft ihre Erfüllung haben werden, beim Menschen verzichtet werden könnte. Ein solcher Verzicht darf nicht übelgenommen werden. Er ist keine Folge eines böswilligen Betruges, sondern Folge der Blindheit⁴³.

⁴⁰ *Frankl*, Victor E., Der Pluralismus der Wissenschaften und die Einheit des Menschen (Vortrag in Wien, 13. 5. 1965). In: *Der Wille zum Sinn*, Bern u. a. 1972, 138f.

Anhand zweier Beispiele veranschaulicht der Autor, wie ein Reduktionsmus die Wahrheit verzerrt: Die Projektion verschiedener Objekte, z. B. eines Zylinders, einer Kugel und eines Kegels auf eine Ebene kann in jedem Fall einen Kreis ergeben. Andererseits kann ein und dasselbe Objekt, z. B. ein Zylinder aus verschiedenen Richtungen so auf eine Ebene projiziert werden, daß die Abbildungen einander »widersprechen«: einmal ist das Bild ein Kreis, ein andermal ein Rechteck. *Frankl* fügt hinzu: »Nun, auch der Mensch um die Dimension des spezifisch Humanen reduziert und in die Ebenen der Biologie und der Psychologie projiziert, bildet sich auf eine Art und Weise ab, daß die Abbildungen einander widersprechen. Denn auf die Projektion in die biologische Ebene ergibt somatische Phänomene, während die Projektion in die psychologische Ebene psychische Phänomene ergibt. Im Lichte der Dimensionalontologie aber widerspricht der Widerspruch nicht der Einheit des Menschen. Er tut es ebensowenig wie der Widerspruch zwischen dem Kreis und dem Rechteck der Tatsache widerspricht, daß es sich um die Projektionen ein und desselben Zylinders handelt«: Ebd. 145.

⁴¹ Über die Natur der Seele und des Körpers und über ihre gegenseitige Beziehung vgl. *Le Discours de la Méthode*, in: *Oeuvres complètes*, Bd. VI, S. 33. Dazu kommt ein Brief an einen Unbekannten in: *Oeuvres complètes*, Bd. III, p. 423f. und die *Lettres à Regius* vom Jahr 1642, ebd. p. 493.

⁴² »In 'The Modes and Morals of Psychotherapy' wird uns folgende Definition angeboten: 'Man is nothing but a biochemical mechanism, powered by a combustion system, which energizes computers'. Nun, als Neurologe stehe ich dafür ein, daß es durchaus legitim ist, den Computer als ein Modell zu betrachten, sagen wir, für das Zentralnervensystem. Der Fehler liegt erst im nothing but, in der Behauptung, der Mensch sei nichts als ein Computer. Der Mensch ist ein Computer; aber er ist zugleich unendlich mehr als ein Computer, dimensional mehr als ein Computer«: *Frankl*, a. a. O. (Anm. 40) 138.

⁴³ Vgl. den dreifachen Zerfallprozeß: den des Menschenbildes, des Lebenszieles und der Gemeinschaft bei *Lilje*, H., *Nihilismus*, Tübingen 1947, 14–16; vgl. a. *Jaspers*, K., *Die gegenwärtige Situation der Welt*. In: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1964.

Hier ist nicht der Ort, auf diese Thematik näher einzugehen. Es geht darum, in Erinnerung zu rufen, daß diese Weltanschauung so sehr das Beobachtungsfeld verändert, daß Autoren, die sich dadurch beherrschen lassen, logischerweise in einen pessimistischen Determinismus verfallen⁴⁴. Folglich wird der Mensch nur als Objekt von Experimentieren, von Politisierung, usw. gesehen: statistisch erfaßt, im Reagenzglas konserviert, mit Computer gesteuert, wird die Verantwortung jedem Einzelnen abgenommen, einschließlich der Verantwortung für die Manipulation anderer Menschen, da es nach »geltender Auffassung« im Verhalten keine Freiheit gebe.

Torelló schildert die Situation wie folgt: Die Verabsolutierung führt notwendigerweise zum Reduktionismus, d. h. zu der Überzeugung, alles im Menschen könne und solle auf einfache und winzige Elemente geführt und reduziert werden. In der Tat besteht die heutige Bildung in den meisten Mittel- und Hochschulen in einer aggressiven Indoktrinierung, die dazu verleitet anzunehmen, das menschliche Wesen sei nichts anderes als eine Maschine, ein Computer oder höchstens ein sehr entwickeltes Tier. Durch Vergleichen sehr unterschiedlicher Wirklichkeiten, durch Entdeckungen von neuen Mechanismen, Reaktionen, Projektionen, Repressionen, Spannungen, Entladungen und kompensatorischen Mechanismen, durch Auslassungen und Entstellungen haben sogar die sog. humanen Wissenschaften den Blick auf das Menschliche als solches verloren. *Frankl* erzählt diesbezüglich eine Geschichte: »Die Reduktionisten könnten also das berühmte Glaubensbekenntnis der Sensualisten variieren und sagen, nihil est in homine, quod non prius fuerit in animalibus. Indem sie sich auf diese Art und Weise apriorisch auf eine vorgefaßte Meinung festlegen, nähert sich ihr Verhalten verdächtig dem eines Rabbi, an den sich, wie es in einem alten Witz heißt, zwei Gemeindeglieder um Rat wandten. Der eine behauptete, die Katze des anderen habe ihm 2 kg Butter gestohlen und gefressen, während der andere bestritt, daß seine Katze jemals Butter fresse. Der Rabbi ließ sich die Katze kommen, und dann ließ er sich eine Waage kommen, und siehe da! Die Katze wog haargenau 2 kg. Woraufhin der Rabbi sagte: Die Butter hätt' ich jetzt; wo aber ist die Katz?«⁴⁵.

Das Resultat liegt vor aller Augen: Genetischer Bestialismus⁴⁶, Fekundation mit heterologem Samen, Trägerschaft durch eine Frau, die nicht die Mutter ist,

⁴⁴ Obwohl der Evolutionismus trotz des in ihm enthaltenen Reduktionismus des Menschen im gewissen Maße optimistisch war, ist er unter dem Einfluß der Verhaltensforschung zum deterministischen Evolutionismus geworden. Daß das Feld der Auseinandersetzungen immer präziser und deutlicher wird, wurde in einer Münchner Tagung unter dem Titel »Evolution und Freiheit« einmal mehr bestätigt. Konrad Adam berichtete diesbezüglich: »Denken ist Verhalten, heißt das Dogma der Behavioristen; der Glaubenssatz der Soziobiologen besagt, 'das alle Verhaltensweisen bei Tier und Mensch, einschließlich Altruismus, religiöser Aktivität und moralischer Entscheidung, letztlich durch die Theorie der genetischen Evolution erklärt werden können. Was hier Erklärung genannt wird, beschrieb der Philosoph Reinhard Löw, einer der Initiatoren des Münchener Treffens, als eine Tätigkeit, die solange erklärt, bis das zu erklärende Phänomen, in diesem Falle Liebe, Glaube und Moral, restlos verschwunden ist'«. Biologie als Schicksal? In: FAZ, 14. 5. 1983.

⁴⁵ La nuova morale dell'uomo nuovo, in: Studi Cattolici, Milano 269 (1983) 419f.; *Frankl*: Der Wille zum Sinn, 167–168 (Anm. 40).

⁴⁶ Darüber liegen Berichte aus der Tschechoslowakei, Philadelphia, Californien ... vor, die aus selbstverständlichen Gründen hier nicht namentlich angeführt werden.

Genmanipulation durch Chromosomenaustausch und ganz besonders die zum Sterben bestimmten befruchteten menschlichen Oozyten, die nicht zur Implantation ausgewählt werden, sind sehr schwerwiegende Belastungen. Sie sollten bei allen Beteiligten ein Nachdenken hervorrufen und laden eine Last höchster Verantwortung auf ihre Schultern. Die hier erwähnten Folgen dürfen auch nicht für einen Augenblick übersehen werden. Die abschreckenden Gefahren, die bereits heute in der Genetik auftauchen, werden täglich größer, und dies kann ethisch nicht irrelevant sein. Auch dann nicht, wenn ein moralisches Urteil nur nach den Konsequenzen gegeben werden dürfte⁴⁷.

Dennoch macht nicht nur ihr eigener Abschreckungseffekt solche Verfahren ethisch untragbar. Auch wenn ein solcher nicht existierte, wäre die in-vitro-Fekundation nicht gerechtfertigt. Denn die Frage der in-vitro-Befruchtung ist in der Regel keine Frage der »genetischen Manipulation«, sondern eher eine sexual-ethische Frage, obwohl sie trotzdem auch »Manipulation« ist: sie betrifft die Spaltung der psychologisch gegebenen Einheit der Trias-Sexualität-Fortpflanzung-Liebe⁴⁸. Außerdem betrifft sie auch die vielfache Entstehung neuen menschlichen Lebens, das in ein Abflußbecken geschüttet wird. Die daraus entstandene Entwertung der Schöpfung stellt den Menschen zur Disposition des Willens eines Dritten: er wird zum Experiment oder zur Tötung freigegeben.

6. Wirkungen des Nihilismus auf die experimentelle Genetik

Jene Garantien der »Erlangerer Gruppe« 1982 bei der Diskussion um die Geburt des ersten deutschen in-vitro-befruchteten Kindes – alle im Labor befruchteten Eizellen wurden in den Mutterleib übertragen, der Samenspender war der Ehemann – sind längst überrumpelt.

In den USA besitzt ein Industrieller eine Samenbank – er legte Wert darauf, daß der Samen nur von Eliten gespendet wird –, die einige Jahre das ganze Land versorgt hatte. In mehreren Ländern werden die nicht zur Implantation ausgewählten Embryos in der Regel weggeschüttet.

Wie sehr die nihilistische Weltanschauung und die amoralische Praxis das Bewußtsein der Menschen beeinflusst haben, zeigen zwei Beispiele aus der USA: Eine junge Frau wollte ein Kind nur zu dem Zweck empfangen, um nach Tötung des heranwachsenden Fötus durch dessen Organspende ihrem kranken Mann zu helfen. Eine andere Frau ließ die zwei im Uterus eingenisteten in-vitro-befruchte-

⁴⁷ Der Konsequentialismus ist eine Modeerscheinung in der heutigen Moraltheologie. Er beurteilt eine Handlung ausschließlich nach ihren Folgen. Dies ist nur begrenzt richtig, insofern er die Folgen bei der Beurteilung miteinbezieht, nicht aber insofern er die Handlung selbst außer Acht läßt. Für eine Kritik am Konsequentialismus als ethisches System vgl. *Inciarte*, F., Autonomie und Theonomie des Gewissens, in: *Die Person im Anspruch sittlicher Normen* (Hrsg. K. M. Becker), St. Augustin 1981, 18–52.

⁴⁸ Für eine ausführlichere Darlegung vgl. *Vilar*, J.: Psychologische Zusammenwirkung der Strukturelemente der ehelichen Liebe. In: *Persona y Derecho* 1 (1974) 283–315.

ten Embryos abtreiben, weil sie keine Zwillinge, sondern »nur ein Kind« wollte⁴⁹.

Bei einer solchen Weltanschauung und einer Wissenschaft, die dem »Machen-Können« verhaftet ist, ist bei den Versuchen mit Klonierung, Mischzellen und Chromosomenaustausch nur ein Weitermachen zu erwarten. Im Namen einer wertlosen, kühlen Entwicklung der Technik forderte der Biochemie-Nobelpreisträger Joshua Lederberg 1967 »experimentelle Genetik« in aller Radikalität. Die einzige Rechtfertigung dafür war: weil diese oder jene Möglichkeit uns gegeben worden ist, müssen wir experimentieren.

Da die Eiweißverträglichkeit bei jungen Embryonen gegeben ist, können wir Mischungen vornehmen. Nicht nur zwei Mäuse zusammenmischen, wie schon erwähnt, sondern auch über die Arten hinweg mischen: es könnte sich um eine Mischung von Maus und Ratte handeln – aber warum nicht auch von Menschen und Menschenaffen?

Lederberg zog sich bei keiner dieser Möglichkeiten zurück und gab dieser »genetischen Alchemie« den Namen Algenie. Scharfsichtig mahnte Joachim Illies: »Ein treffendes Wort, denn es hat den gleichen Ursprung wie Alchemie. Und die Alchemie hat ihren Ursprung in magischen Praktiken. Die Alchemisten wollten nicht etwas wissen, sie wollten etwas machen. Sie wollten Macht haben über sich und über andere. Die Algenie, also die alchemistische Genetik, will auch nicht nur wissen, wie etwas gemacht ist und wie es zusammenhängt, sondern sie will etwas machen. Sie will in einem neuen prometheischen Akt Menschen oder Lebewesen schaffen und nach ihrem Bilde paramenschliche Infanten«⁵⁰.

Eine Wissenschaft – auf ihrer technischen Ebene mag sie berechtigt sein – wird zur Unwissenschaft, wenn sie ihren eigenen Bereich verabsolutiert, weil sie partem

⁴⁹ Die Bewegung »Laissez-les vivre« hat auf den Skandal hingewiesen, daß menschliche Föten zur Experimentation benutzt werden, Claude Jacquinet erwähnte ausdrücklich in einer Tagung in Paris (24.–25. 1. 81), daß in Bordeaux pankreatische Zellen von 21 abgetriebenen Föten kultiviert und in einen Kranken transplantiert wurden: *Le Monde*, Paris 27. 1. 1981. – Vgl. auch den Bericht von Rene Terrier in: *Genève Home Information*, 17. 3. 1983. – *Amade* protestiert 1982 gegen die Verwendung menschlicher Föten für Forschung und Industrie, vgl. *El diario de Caracas* 17. 11. 1982.

Britische Parlamentarier der »Pro Life Group« protestierten gegen derartige Experimente in England: vgl. *The Catholic Herald*, London 29. 10. 1984. Diese Diskussion hat sich in England verschärft wegen des Geschäftes in Höhe von 22 000 \$ zwischen einer Agentur und einer Leihmutter im Januar 1985: *FAZ*, Frankfurt 8. 1. 1985. C. Caffarra hat eine ethische Stellungnahme in *L'Osservatore Romano* am 9. 1. 1985 bezogen.

⁵⁰ Illies, J., a. a. O. 72–73; vgl. was P. Petersen und A. Teichmann »Mythos der Machbarkeit« nennen in: *Unsere Beziehung zur Kinderankunft*. D. Ä. 41 (1983) 62–66. Die Inbeschlagnahme des Menschen, der sich selbst zum Objekt verdinglicht hat, ist nicht nur im Bereich der Genetik zu beobachten: Die von den Alliierten verurteilten Verbrecher der Nazis (diese Verbrecher wurden mit dem Titel »Medizin ohne Menschlichkeit« gekennzeichnet – vgl. die unter diesem Titel aufgelegte Sammlung im Fischer-Verlag, Frankfurt 1960) stehen heute wieder an der Tagesordnung:

– In Puerto Rico und Haiti: Bevor die Pille in den USA 1964 freigegeben wurde, wurde sie dort einige Jahre erprobt;

– In Brooklyn: in einem geriatrischen Krankenhaus wurden Krebszellen in alte Menschen gespritzt, um die immunologische Reaktion zu studieren;

– In New York: in einer Institution für behinderte Kinder wurden diese aus Experimentierungsgründen mit einem Virus der Hepatitis infiziert. Die Reihe ließe sich fortsetzen. Was das CIBA-Symposium betrifft, vgl. *Man and his Future*, London 1963.

pro toto nimmt und damit an dem Kern der Realität vorbeigeht. Die Finsternis einer solchen Unwissenheit zusammen mit der Scheinautonomie des Wissenschaftlers verhindern das Finden des Lichtes, das Gelangen zur Wahrheit. So kann die Wissenschaft zur Quelle der Ignoranz werden. Nur unter diesem Gesichtspunkt ist das Unvermögen einiger Autoren verständlich, naturgegebene Phänomene zu erkennen und zu respektieren. Einer davon ist die immanente psychologische Einheit der Trias Sexualität-Fortpflanzung-Liebe, die der zuverlässigste Prüfstein für die Erkenntnis der Manipulation bei einer in-vitro vollzogenen Fekundation ist. Die Verkennung dieser Einheit führt zur Blindheit bei denjenigen, die sich im Ernst fragen können, »ob Sexualität mit der Fortpflanzung etwas zu tun habe«.

Der Ursprung dieser erkenntnistheoretischen Verwirrung liegt in einem breit ausgeprägten Relativismus. Sie manifestiert sich schon in Aussagen des 15. Jahrhunderts: »Die Wahrheit ist nur eine Tochter der Zeit«, sagte – vielleicht nur scherzend – *Leonardo da Vinci*⁵¹, aber diese Aussage ist ernst genommen worden und ihr notwendiges Erbe heißt: »Chaos ist machbar«⁵².

7. Freiheit und Offenheit des Menschen

Die Unbestimmtheit des Menschen liegt nicht in der relativistischen Interpretation seines Daseins, sondern in der Freiheit, die er kraft seiner Natur hat. Er ist an seine Anatomie und Psyche gefesselt, von seiner Umwelt in vielem bestimmt, aber trotz allem unbedingt⁵³. Nur das Zurück zum Ursprung der vollen Realität der menschlichen Natur kann der Wissenschaft die Schlüssel verleihen, den Menschen im ganzen wieder zu entdecken. Die Offenheit des Menschen ist so groß, daß sie sogar über die Natur selbst hinausgehen kann.

Der genetische Kodex und die embryologische Entwicklung sind der Menschenart eigen und prägen die individuellen Merkmale ein. Man nennt die vererbten bestimmenden Merkmale Genotyp. Der Phänotyp spielt dazu bei Menschen eine größere Rolle als bei menschenähnlichen Tierarten. Als Frühnesthocker ist der Mensch sehr unbestimmt und dies bedeutet, daß er von außen sehr bildbar ist. Abgesehen von den phänotypischen Merkmalen des Charakters verbleibt der Mensch sein ganzes Leben lang mit großer Offenheit: in Erkenntnis, Erfahrung und Tun kennt er keine feste Grenzen. Dies ist ein Beweis des Primats des Geistes, durch den er zum Abbild Gottes wird⁵⁴ und sein ganzes Leben formbar ist. Er ist sogar für Eigenschaften empfänglich, die über seiner Natur stehen und ihm daher

⁵¹ »La verità fu sola figliola del tempo«. *Leonardo da Vinci*. Philosophische Tagebücher, Hamburg 1958, 26. Diese Auffassung ist in der modernen Zeit Ausdruck einer Linie, die über Pietro Pomponazzi, Siger von Brabant, die Nominalisten, die Averoisten bis zu den Sophisten reicht.

⁵² Ausdruck der Graffiti-Kultur an einer Mauer in Köln. Vgl. diesbezüglich *Siemons*, M., Signale der Sippe: Ich kam, sah und sprühte. FAZ v. 14. 9. 1982.

⁵³ *Frankl* hat bereits 1949 diese Frage in eindrucksvoller Tiefe aus logotherapeutischer Sicht in seinem Buch: *Der unbedingte Mensch, behandelt* (Anm. 59).

⁵⁴ Vgl. Gen 1,27; Gen 9,6–7; Weish 2,23; Ijob 33,4; 2 Kor 11,7.

von außen gegeben werden müssen: eines von diesen übernatürlichen Merkmalen ist die Gotteskindschaft. Nach der Aussage des hl. Johannes geht diese Fähigkeit aber noch über die Gotteskindschaft hinaus: »Jetzt sind wir Kinder Gottes. Aber was wir sein werden, ist noch nicht offenbar geworden. Wir wissen, daß wir Ihm (Gott) ähnlich sein werden, wenn Er offenbar wird; denn wir werden Ihn sehen, wie Er ist«⁵⁵. Ist eine größere Freiheit vorstellbar?

Freiheit und Gnade bilden das Gespann des vollen menschlichen Lebens. Pietisten und Quietisten verkennen die Natur und sehen in ihr eine Gefahr für den Glauben. Dagegen fürchten die Laizisten, daß die Botschaft des Evangeliums die menschlichen Werte erstickt⁵⁶. In Wirklichkeit hat »die Wissenschaft« die Menschen zerstückelt, verdinglicht und unfrei gemacht.

Der christliche Glaube vermittelt nicht nur »neue« Erkenntnisse über den Menschen, er heilt auch die Wunden des Reduktionismus, schenkt der Wissenschaft die Erkenntnis der Wahrheit und rettet das Menschenbild. Josemaría *Escrivá* schildert die Einheit der aus einer einzigen Quelle hervorspringenden Wahrheit und ihre Erkenntnismöglichkeit: »Wenn die Welt aus den Händen Gottes stammt, wenn Gott den Menschen nach seinem Bild und Gleichnis geschaffen (Gn 1, 26) und wenn Er ihm einen Funken seines Lichtes mitgeteilt hat, dann muß die Arbeit des Verstandes – mag sie auch noch so mühselig sein – den göttlichen Sinn entziffern, den schon auf natürliche Weise alle Dinge besitzen; und mit dem Licht des Glaubens erkennen wir auch ihren übernatürlichen Sinn, den sie auf Grund unserer Erhebung zur Ordnung der Gnade erhalten. Wir dürfen keine Angst vor der Wissenschaft haben, denn jede wirklich wissenschaftliche Arbeit strebt nach der Wahrheit. Und Christus hat gesagt: Ego sum veritas (Jo 14, 6). Ich bin die Wahrheit«⁵⁷.

Die natürliche Schwäche des Menschen steht nicht im Widerspruch zu seiner Größe: *Pascal* zeichnete dies mit treffenden Worten: »Der Mensch ist ein Schilfrohr, das Schwächste der Natur, aber dieses Schilfrohr denkt, es ist gar nicht nötig, daß das ganze Weltall sich waffne, ihn zu zermalen: ein Dampf, ein Tropfen Wasser genügen, um ihn zu töten. Aber wenn das Weltall ihn erdrückte, wäre der Mensch doch edler als das, was ihn tötet, denn er weiß, daß er stirbt, und kennt die Übermacht, welche das Weltall ihm gegenüber hat. Das Weltall hingegen weiß nichts davon«⁵⁸. Gerade diese Schwäche ist ein eindeutiger Beweis dafür, daß das »Wissen« – daß der Mensch sein Schicksal reflektiv kennt – kein evolutives

⁵⁵ 1. Joh 3, 2.

⁵⁶ »Eine laizistische Denkungsart und manche Auffassungen, die wir pietistisch nennen könnten, haben beide eine Sicht vom Christen, nach der dieser nicht voll und ganz Mensch ist. Der Laizist sieht die menschlichen Werte durch die Forderungen des Evangeliums erstickt, der Pietist wähnt die Reinheit des Glaubens durch die gefallene Natur gefährdet. Sie kommen zum gleichen Ergebnis: beide verkennen die volle Realität der Menschwerdung Christi und übersehen, daß das Wort Fleisch geworden ist – Mensch geworden – und unter uns gewohnt hat (Jo 1,14)«. *Escrivá de Balaguer*, J.: Freunde Gottes, Köln ²1980, Nr. 74.

⁵⁷ Christus Begegnen, Köln ³1974, Nr. 10.

⁵⁸ *Pensées*, Fragm. 347 bzw. 128.

Produkt seines Körpers sein kann: Der Menscheng Geist steht über seinem Körper⁵⁹. Jedes reduktionistische Verständnis des Menschen verkennt ihn notwendig. »Der Mensch kann sich nicht verstehen, wenn er sich nur genetisch versteht«, konstatiert Robert *Spaemann*⁶⁰. »Der Mensch ist etwas, was aus ihm selbst nicht verstanden werden kann...«. »Im wahren Sinne kann der Mensch nur Mensch sein, wenn er es wagt, mehr zu sein als nur Mensch«, betont Johannes B. *Torello*⁶¹. »Ohne Bezug auf Gott wird das Geschöpf selbst unverständlich« ... Das Geheimnis des Menschen klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes tatsächlich wahrhaft auf«, lehrt das II. Vatikanische Konzil⁶². Der Mensch ist zu einer höheren Berufung bestimmt: »Der Mensch übersteigt unendlich den Menschen«, suggeriert Blaise *Pascal* in seinen *Pensées*⁶³. Viktor E. *Frankl* faßt dies zusammen: »Diese Struktur menschlichen Daseins bringt es mit sich, daß der Mensch eigentlich oder zumindest ursprünglich über sich selbst hinaus nach etwas langt, das nicht wieder er selbst ist, nämlich entweder nach einem Sinn, den zu erfüllen es gilt, oder nach anderem menschlichen Sein, dem zu begegnen und das zu lieben es gilt«⁶⁴. Jeder Umgang mit Menschen ist eine Begegnung mit einer Person, nicht mit einem Objekt. Dies muß die Wissenschaft verbindlich bestimmen. »Der Glaube belehrt uns, daß es des Menschen Auszeichnung darstellt, Abbild Gottes zu sein; die christliche Tradition sagt dazu, der Mensch sei um seiner selbst willen da, nicht Mittel für irgendeinen Zweck. Darum ist die personale Menschenwürde jene Instanz, von der aus alle kulturelle Anwendung technisch-wissenschaftlicher Erkenntnis zu beurteilen ist«, sagte Johannes Paul II. in seiner Rede über die

⁵⁹ »Wählen wir etwa die beispielhafte Situation eines Menschen, der verhört und dabei gefoltert wird: Daß er unter Schmerzen, die ihm durch die Folter zugefügt werden, aufschreit und zusammenzuckt, das ist ein Vorgang, der durchaus in Einklang steht mit dem Vorgang der Folter – »in Einklang«, um nicht zu sagen, in psychophysischer Parallelität oder gar Identität. Es ist sozusagen die Funktion des psychophysischen Organismus zu nennen, daß er auf Schmerzen hin zusammenzuckt und daß er aufschreit – er, der Organismus! Aber daß dieser gefolterte Mensch der Folter trotzt, indem er trotz der Folter keine Namen preisgibt, sondern schweigt: das leistet der Geist! Das ist »Trotzmacht« des Geistes, und sie erstreckt sich genau bis dorthin, wo der gequälte Mensch vollends das Bewußtsein verliert, wo er in – Ohnmacht fällt. So wie das Zucken des Gefolterten und der Aufschrei des Gequälten eigentlich ein Zucken und ein Aufschrei des Organismus ist, aber nicht der Person, so ist diese Ohnmacht eine Ohnmacht des Psychophysicums und nicht des Geistes; denn in dieser Ohnmacht dokumentiert sich ja letztlich die Trotzmacht des Geistes«. *Frankl*, *Der unbedingte Mensch*, Wien 1949, 107.

⁶⁰ Vgl. K. *Adam*, *Biologie des Schicksals?* FAZ 14. 5. 1983. Am 7. 9. 1953 sprach Papst *Pius XII.* deutlich über dieses Thema in seiner Ansprache an Vererbungsforscher: »Die Aufschlüsse über Modifikationen, Mutationen und das Zusammenwirken von Erbgut und Umwelt reichen nicht aus, die Einheit der Natur des Menschen, sein geistiges Erkennen und seine freie Selbstbestimmung zu erklären. Daß zu dem organischen Substrat und seiner relativen Eigengesetzlichkeit die Geistseele, mit ihm zur Einheit der Menschennatur verbunden, hinzutritt, darüber vermag die Genetik als solche keinen Aufschluß zu geben. Hier muß die Psychologie und die Metaphysik oder Seinslehre einsetzen, nicht im Gegensatz zur Genetik, sondern in Verbindung mit ihr, in Hinnahme, aber auch in wesentlicher Ergänzung der genetischen Gegebenheiten«. AAS 45 (1953) 596–607 (dt. U.–G. Nr. 1130).

⁶¹ Logotherapie und christlicher Glaube: *Arzt und Christ* 26, 2 (1980) 69.

⁶² GS 36 und 22: AAS 58 (1966) 1054 und 1042.

⁶³ *Fragm.* 434 bzw. 336.

⁶⁴ Auszüge aus den Aufzeichnungen über logotherapeutische Behandlung eines psychoanalytischen Kollegen. In: *Der Wille zum Sinn*, 218 (Anm. 40).

Auseinandersetzung zwischen Glauben und Wissenschaft im Kölner Dom am 15. 11. 1980.

Daraus leitete er folgenden Schluß ab: »Dies ist von besonderer Bedeutung, wenn der Mensch selbst immer mehr Gegenstand der Forschung und Objekt von Humantechniken wird. Dies ist in sich noch kein unerlaubtes Vorgehen, da der Mensch ja auch 'Natur' ist. Freilich ergeben sich hier Gefahren und Probleme, die aufgrund der weltumspannenden Auswirkungen der technischen Zivilisation schon heute die meisten Völker vor ganz neue Aufgaben stellen«⁶⁵.

Gerade seine personale Zielsetzung und ewige persönliche Unsterblichkeit machen die Würde des Menschen aus. Obwohl er auch Teil der Natur ist, nimmt er an der Übernatur teil⁶⁶ und darf nie als bloßes Objekt – und weniger noch als Teilobjekt – behandelt werden. Jede Forschung des Menschen über den Menschen darf diesen Hintergrund nicht vergessen, wenn sie die Wahrheit anstrebt.

⁶⁵ Verlautbarungen des Heiligen Stuhls (Bonn) Nr. 25, 31. Die Annahme einer den Menschen transzendierenden höheren Berufung macht den menschlichen Körper zum Tempel des Heiligen Geistes, zu einem Ort, in dem der Dreieinige Gott wohnen kann. Vgl. I Kor 6, 19; Eph 2, 22; Joh 11, 16–17 und 23.

Landpastorale Perspektiven

Von Franz Breid, Niederkappel (Linz)

I. Die religiös-kirchliche Situation im ländlichen Raum¹

Bei aller Neuentdeckung des ländlichen Raumes, einschließlich der Wiedergewinnung an Wertschätzung typisch ländlicher Lebensverhältnisse mit ihrem Reichtum an Beziehungsdichte², höherer Überschaubarkeit³, wechselseitiger Verantwortung und praktizierter Mitmenschlichkeit⁴ statt funktional-instrumentalen Umgangs mit den Mitmenschen sowie – zentral – den stärkeren Gesamtmomenten der Verwurzelung, ist festzustellen: die Kirche hat weithin die Bedeutung des ländlichen Raumes für eine Trendwende nicht genutzt, denn während in vielen Bereichen Dörfliches am Weg dahin ist, wieder zum Leitbild der Zukunft zu werden⁵, tendieren ländliche Verhältnisse in religiös-kirchlicher Hinsicht immer noch zu einer Anpassung an urban-liberale Gegebenheiten. Dies ist im Vergleich ländlicher mit städtischen Verhältnissen hinsichtlich der religiös-kirchlichen Situation derzeit wohl das auffallendste Ergebnis: daß die Differenzen zwischen städtischer und ländlicher Bevölkerung generell nicht mehr sehr groß sind⁶ und eine weitgehende Nivellierung im Gang ist. Relevante Unterschiede lassen sich vor allem hinsichtlich der religiösen Praxis, des unterschiedlichen Religiositätsniveaus und des geringeren Freiheitsstrebens der ländlichen Bevölkerung und deren stärkeren Bindung an Elemente der Stabilität und Ordnung ausmachen⁷. Zudem ist ritualistisches Verhal-

¹ Der kurze Umfang eines Aufsatzes erlaubt es nicht, auf Fragen der Abgrenzung ländlicher von städtischen Räumen bzw. der Frage eines Stadt-Land-Kontinuums einzugehen, so daß diesbezüglich auf die entsprechende Literatur verwiesen werden muß.

² Die Beziehungsdichte sieht vor allem Friedberger als Charakteristikum ländlicher Verhältnisse: Friedberger, W., Landpastoral. Hilfen zur Neuorientierung, München 1982, 13.

³ Überschaubarkeit gilt im Fachbeirat »Dorfentwicklung« des Institutes für Kommunalwissenschaften der Konrad-Adenauer-Stiftung e.V. (Für das Dorf. Gestaltung des ländlichen Lebensraumes durch Dorfentwicklung, Köln 1983, 4) als Hauptmerkmal ländlicher Lebensverhältnisse.

⁴ Vgl. Krenn, K., Es geht um die Menschen..., in: Breid, F. (Hrsg.), Vom Passivraum zum Hoffnungsgebiet, Linz 1979, 26f.

⁵ Charakteristisch dafür, daß wesentlich mehr Städter am Land leben möchten als Landbewohner in der Stadt: Prognos AG, Basel (Hrsg. Bayerisches Staatsministerium für Landesentwicklung und Umweltfragen): Leitbilder für den ländlichen Raum, München 1982, 131.

⁶ Eine Spezialauswertung der Österreich-Untersuchung Zulehners von 1980 (Die entsprechenden Computerdurchläufe wurden dem Autor freundlicherweise von Prof. Zulehner zur Verfügung gestellt) zeigt nur mehr mäßige Differenzen.

⁷ Quellen nicht publizierte Ergebnisse der Österreich-Untersuchung Zulehners.

ten im ländlichen Raum stärker verbreitet, im Bereich der Lebenskonsequenzen sind die Unterschiede am geringsten. Unterschiede zeigen sich innerhalb der ländlichen Siedlungen selbst weniger nach Ortsgrößen als nach Siedlungstypen⁸.

Man kann insgesamt zu Recht von einem relativen »Zustand emanzipierter Kirchlichkeit«⁹ auch im ländlichen Raum sprechen, von einem überwiegend kirchlich geprägten Landvolk kann – speziell bei der Jugend – nicht mehr generell gesprochen werden¹⁰, der Emanzipationsprozeß von der Kirche ist unvermindert im Gange¹¹. Dabei vollzieht sich nicht nur, wie mitunter angenommen wird, ein Abbau von Kirchlichkeit bei bleibender, nunmehr kirchlich nicht mehr gebundener Religiosität und bleibendem Glauben – was, wie Kaufmann zeigen konnte, längerfristig prinzipiell nicht möglich ist¹², auch wenn bei der Entfremdung von der Kirche vordergründig ein gewisses Selbstverständnis als Christ gewahrt bleibt –, sondern das gesamte religiös-kirchliche Feld wird von Abbau und Auswahl betroffen, wobei ethisches Verhalten – Kultpraxis – Glaubensassens unterschiedlich stark (und in der angegebenen Sequenz) vom Abbau betroffen sind.

Mit dem Gottesbegriff werden nur mehr verschwommene inhaltliche Vorstellungen verbunden, »Gott ist im Bewußtsein vieler junger Menschen zu einer abstrakten Größe geworden, die nur noch in diffuser Weise mit dem Leben auf dieser Welt zu tun hat«¹³. Am ehesten werden noch Lebenssinn und moralische Verantwortung mit dem Gottesglauben in Verbindung gebracht, für viele ist die Gottesvorstellung zur inhaltlichen Leerformel geworden, weshalb sie sich ihr Leben auch genauso gut ohne die Existenz Gottes vorstellen können¹⁴.

Dies macht plausibel, daß an die Stelle des verblaßten Gottes weithin der Mensch selbst getreten ist, Theonomie wird vielfach durch Autonomie substituiert, da der Einfluß Gottes auf die Welt als ganze und den einzelnen Menschen nicht mehr als hoch veranschlagt wird¹⁵.

Die Einstellung zur Kirche ist überwiegend wohlwollend geblieben, dies darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Kirche daran ist, vorwiegend bei der Jugend Kompetenz¹⁶ und wegweisende Funktion¹⁷ zu verlieren. Bei mehrheitlich

⁸ Planck, U., Wie steht es mit dem Glauben und Kirche? Eine Untersuchung bei jungen Erwachsenen auf dem Land, in: Land aktuell 36 (1984) 73.

⁹ Friedberger, W., Landpastoral, 30. – Bei allerdings sehr schmaler empirischer Untersuchungsbasis.

¹⁰ Plank, U., Wie steht es, 72.

¹¹ Bruin, H. de-Heinz, H. J., Laßt die Kirche im Dorf. Überlegungen zur Landseelsorge aufgrund einer Meinungsumfrage, Limburg 1980, 20.

¹² Kaufmann, F.-X., Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums, Freiburg i. B. 1979.

¹³ Bruin, H. de-Heinz, H. J., Laßt die Kirche, 25.

¹⁴ Breid, F., Veränderungen im Bereich religiös-kirchlicher Orientierung als Folge der Abwanderung aus dem Dorf, in: Krenn, K. (Hrsg.), Archiv für Religionspsychologie 16 (1983) 100. Zu beachten ist, daß es sich bei der betroffenen Gruppe um ehemalige, nunmehr abgewanderte Landbewohner handelt.

¹⁵ Bruin, H. de-Heinz, H. J., Laßt die Kirche, 24.

¹⁶ Bruin, H. de-Heinz, H. J., »Laßt Land und Leute leben«! Gesellschaftliche und kirchliche Aspekte des Lebens im ländlichen Raum, Limburg 1981, 41.

¹⁷ Köcher, R., Die Entfremdung zwischen Jugend und Kirche, in: Allensbacher Berichte Nr. 4 (1982) 3 (Dabei gilt diese Aussage für die gesamte, nicht spezifisch für die ländliche Jugend).

bleibender wohlwollender Einstellung wird sie als Institution zunehmend auch kritisch betrachtet¹⁸. Sie hat ihre weltanschauliche Monopolstellung verloren, ein Teil der Landbevölkerung bringt ihr kaum mehr Erwartungen entgegen¹⁹. Die Entfremdung von der Kirche – als prozeßhaftes Geschehen – erfaßt letztlich alle Schichten²⁰, allerdings in sehr unterschiedlicher Stärke, so daß nicht von einem Abbau der Kirchlichkeit am Rand bei einer Verdichtung im Kern gesprochen werden kann, sondern daß generell von einer Abbautendenz bis hinein in die Kernschichten gesprochen werden muß. In letzter Deutlichkeit wird die Entfremdung von der Kirche in der Austrittsbereitschaft greifbar, die Entfremdung tritt aber auch schon im Absenken der Meßbesuchshäufigkeit zu Tage. Der Meßbesuchsfrequenz kommt daher prinzipiell hohe Aussagekraft für die gesamte Bindung an der Kirche zu²¹, wenn gleich der Meßbesuch auch ein äußerlich-sozial abgestütztes Phänomen darstellt²² und innere Haltung und äußerlich praktiziertes Verhalten nicht immer deckungsgleich sind, was in ritualistischem Verhalten als bipolarem Adaptionsphänomen deutlich wird²³.

Es ist bezeichnend für das Wahlverhalten nach eigenem Belieben, daß der Sonntagvormittag nicht mehr die a priori für Gott reservierte Zeit ist, sondern persönlich zuhandene Wahlzeit, über deren Verwendung das Maß der eigenen Interessen und Vorlieben entscheidet²⁴.

Wenn sich auch in der Regel schon vor dem 17. Lebensjahr relativ feste Gewohnheiten hinsichtlich der kirchlichen Praxis herausbilden²⁵, so heißt dies nicht, daß diese Gewohnheiten immer unverändert beibehalten werden. Vor allem bei Veränderungen des Lebensraumes, damit in der Regel der signifikant anderen, sind Verhaltensänderungen zu erwarten, wobei der Einfluß innerer und äußerer Faktoren in dialektischer Verflechtung wirksam wird²⁶.

Im Glaubensbereich werden selbst zentrale christliche Wahrheiten nicht mehr von allen übernommen, an die Stelle des in sich logisch stringenten Glaubens nach dem Maß der Kirche tritt zunehmend ein Glauben nach dem Maß des eigenen Beliebens und der eigenen oft recht begrenzten Einsicht, so daß an die Stelle des in sich stimmigen, von der Offenbarung Gottes und der Autorität der Kirche gedeckten Glaubenssystems ein letztlich unlogisches, in sich labiles Konglomerat von zusammenhanglosen Einzelwahrheiten tritt, das ex sese von Labilisierung bedroht ist²⁷. Noch gravierender als das zunehmende Wahlverhalten im Glaubensbereich ist die zunehmende Entflechtung von Glaube und Leben²⁸, das immer stärkere

¹⁸ Bruin, H. de-Heinz, H. J., *Laßt die Kirche*, 22.

¹⁹ Breid, F., *Daten und Impulse zur Landpastoral*, Linz 1982, 73.

²⁰ Breid, F., *Veränderungen*, 142.

²¹ Vgl. Köcher, R., *Entfremdung*, 5.

²² Planck, U., *Wie steht es*, 73.

²³ Breid, F., *Daten*.

²⁴ Bruin, H. de-Heinz, H. J., *Laßt Land*, 34.

²⁵ Planck, U., *Wie steht es*, 73.

²⁶ *Konkrete Daten bei Breid, F., Veränderungen*.

²⁷ Breid, F., *Landpastoral im Kontext der Entwurzelung*, Linz 1984, 58.

²⁸ Bruin, H. de-Heinz, H. J., *Laßt die Kirche*, 23f.

Auseinanderklaffen von praktiziertem Kultverhalten und bestimmender Wertwelt, so daß der religiöse Bereich zum bloßen Randphänomen wird. Die Alltagsentscheidungen werden selbst bei den »praktizierenden Katholiken« immer mehr aus nichtreligiösen Quellen gespeist²⁹, der Glaube ist vielfach nicht mehr tragende, bestimmende Lebensmitte, er wird zum Bereich unter vielen, das religiöse Angebot ein Wahlangebot in Konkurrenz mit anderen, attraktiveren sonstigen Angeboten. Dem entspricht, daß auch ländliche Sitte und kirchliche Zucht ständig an normierender Kraft verlieren³⁰, plausibel deshalb, weil ja selbst transzendente Sanktionen bzw. Gratifikationen immer mehr vom Glaubensschwund mitbetroffen sind und deshalb Begriffe wie »schwere Sünde«, »Hölle«, »Ewigkeit« etc. kaum mehr Alltagsrelevanz besitzen. Präzise formuliert müßte man besser als von einer zunehmenden Entflechtung von Glaube und Leben von einem in allen Dimensionen wirksamen Glaubensschwund sprechen.

Die Dissonanz zwischen gefragtem und ungefragtem Angebot der Kirche tritt im Wertbereich besonders deutlich zu Tage. In einer Reihe von Wertbereichen wird die Kirche zwar als durchaus förderlich erfahren – aber diese Wertbereiche sind ihrerseits vielfach kaum gefragt, dagegen wird die Kirche vor allem in den Wertfeldern von Lebensgenuß, sexueller Erfüllung und materiellem Wohlstand als hinderlich erfahren³¹ – hier handelt es sich aber um Spitzenwerte vor allem der Jugend³². Es ist verständlich, daß diese Dissonanz in zentralen Wertbereichen bei vielen zum weiteren Abbau der Kirchlichkeit drängt, wofür Schmidtchen mit seiner Theorie der kognitiv-emotiven Balance den plausiblen theoretischen Erklärungshintergrund bietet³³.

Statt der früheren einheitlichen Wertwelt gibt es auch im Dorf zunehmend einen Wertpluralismus. Allerdings ist zu fragen, ob nicht die höhere dörfliche Beziehungsdichte und das intensivere mitmenschliche Interesse aneinander längerfristig zu einer neuen Vereinheitlichung des Weltsystems drängen – mit der realen Gefahr eines mehr-minder einheitlichen nichtchristlichen Wertsystems. Eine langfristige schwerwiegende Bedrohung für den Fortbestand des Glaubens im Dorf ergibt sich ferner aus der mangelnden Bereitschaft einer wachsenden Zahl von Eltern, den Glauben an die kommende Generation weiterzugeben. Insgesamt – nicht bloß im ländlichen Raum – legen immer weniger Eltern Wert auf eine starke religiöse Bindung ihrer Kinder³⁴; durchschnittlich sind die Eltern im ländlichen Raum zwar noch stärker bereit, an ihre Kinder religiöse Orientierung und Glaube weiterzugeben. Diese Tradierungsbereitschaft ist aber in einzelnen Bereichen recht unterschiedlich gegeben, wozu als weiteres Hindernis kommt, daß sich die Eltern oft nur

²⁹ Breid, F., Daten, 71.

³⁰ Planck, U., Wie steht es, 74.

³¹ Genaue Daten bei Breid, F., Veränderungen, 125f.

³² Siehe: Feige, A., Erfahrungen mit Kirche. Daten und Analysen einer empirischen Untersuchung über Beziehungen und Einstellungen junger Erwachsener zur Kirche, Hannover ²1982.

³³ Schmidtchen, G., Zwischen Kirche und Gesellschaft. Forschungsbericht über die Umfragen zur gemeinsamen Synode der Bistümer in der BRD, Freiburg i.B. 1972, 18.

³⁴ Köcher, R., Entfremdung, 9.

beschränkt befähigt fühlen, den Glauben weiterzugeben³⁵. Die religiöse Primärsocialisation ist damit auch im ländlichen Raum nur mehr partiell gesichert.

Neben eigentlichen religiösen Werten haben auch Vorfeldwerte eine Veränderung erfahren, wobei deren Veränderung fallweise deutlich Auswirkungen auf das religiöse Wertfeld zeitigt. So ist ein Abbau im Bereich der gesamten Ordo-Einstellung und der Verwurzelung als umfassendes Phänomen ebenso festzustellen wie ein Zuwachs des Autonomiestrebens³⁶. Hier scheint insgesamt die entscheidende Verschiebung stattgefunden zu haben: von der Bindung zu einer letztlich als beliebige Willkür verstandenen Freiheit, vom auch subjektiv als verbindlich erfahrenem Eingebundensein in Ordnungen, Normen, Richtlinien und Gebote zur Lebensgestaltung nach eigenem Belieben – »Selbstverwirklichung« ist dafür zur griffigen Formel geworden – letztlich von der Theonomie zur Autonomie, womit das geistige Erbe der Aufklärung nunmehr auch auf den ländlichen Raum voll durchschlägt³⁷.

Dazu kommt, daß seit jeher gegebene Einfärbungen ländlicher Religiösität nach wie vor bestehen, wie etwa die »ländliche Diesseitigkeit« (Koch), die heute in platten Materialismus umzuschlagen droht, und gewisse Tendenzen zu einem magischen Verständnis der Religion.

All diese unter den Zentralbegriff »Deradikation« subsummierbaren Facetten eines umfassenden prozeßhaften Geschehens dürfen dennoch nicht verdunkeln, daß im ländlichen Raum – bei aller nochmaligen Differenziertheit der ländlichen Räume nach Regionen, Siedlungstypen und dominanten Interaktionsströmen – die religiös-kirchliche Situation nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ noch (?) günstiger ist als in urbanen Räumen.

Dazu kommt, daß – vorwiegend über kirchliche Erneuerungsbewegungen – teilweise ein echter Neubeginn festzustellen ist, der allmählich auch zahlenmäßig größere Kreise erfaßt.

Die Pastoral findet daher insgesamt im ländlichen Raum prinzipiell günstigere Konditionen als in der Stadt vor.

Die pastorale Situation des ländlichen Raumes krankt vor allem am Priestermangel mit all seinen Konsequenzen, wie Forcierung von Pfarrverbänden, priesterlosen Wortgottesdiensten, sonntäglicher »eucharistischer Gastfreundschaft«, Extensivierung der Seelsorge mit einem Abbau der Seelsorge gerade in jenen Bereichen, die aufgrund der gestiegenen Individualisierung besonders wesentlich wären, wie etwa intensive Individual- und Kontaktpastoral. Hier wird deutlich, daß man dem Problem auf der falschen Ebene begegnet: ein geistlich – personales Problem wird mit strukturellen Maßnahmen und einer Ausweitung der Bürokratie zu lösen versucht³⁸.

³⁵ Bruin, H. de-Heinz, H. J., *Laßt die Kirche*, 34.

³⁶ Breid, F., *Veränderungen*, 86; ders., *Landpastoral*, 137 ff.

³⁷ Ders., *Daten*, 86 f.

³⁸ Eine ausführliche Darstellung der pastoralen Situation in den Diözesen des nichtkommunistischen deutschen Sprachraumes findet sich in: Breid, F., *Landpastoral*, 162 ff.

Negativ macht sich auch das Fehlen eines spezifischen, verbindlichen, allgemein akzeptierten Pastorkonzeptes für den ländlichen Raum bemerkbar. Teilweise erfolgt noch immer eine simple Übertragung von für urbane Verhältnisse konzipierten Pastoralmodellen auf den ländlichen Raum, teilweise versucht man die Krise – die ganz entschieden eine Glaubenskrise ist – zu negieren oder wegzuerklären, oder man versucht, den Priestermangel als Brechstange für die Aufhebung des Zölibates zu nutzen.

Dazu kommt als weiteres Gravamen – speziell in Österreich – der relative Rückzug der Kirche aus der Öffentlichkeit, teilweise gekoppelt mit einem überstiegenen Irenismus, der selbst dort noch den Frieden sucht, wo zentrale christliche Werte attackiert werden. Da auch das letzte Dorf heute kein autarker Raum mehr ist, sondern in Permanenz dem Einfluß der gesamtgesellschaftlichen öffentlichen Meinung ausgesetzt ist, kommt der Prägung der öffentlichen Meinung um so größere Bedeutung zu.

Wie ist die heutige Situation mit ihrer einseitigen Zunahme des menschlichen Autonomiestrebens und der menschlichen Selbstbezogenheit theologisch zu deuten? Dabei ist zu sehen, daß dieses emanzipatorisch-autonomistische Element auch in Bereichen wirksam ist, die auf den ersten Blick nicht davon geprägt zu sein scheinen.

Christus hat seine Lebensaufgabe darin gesehen, »den Willen dessen zu tun, der ihn gesandt hat« (Joh 4, 34); er hat in der Ölbergstunde seine Bereitschaft dokumentiert, den Willen des Vaters zu tun (Mt 26, 42); seine rettende Heilstat war Akt gehorsamer Hingabe im Gegensatz zum Unheil stiftenden Ungehorsam des ersten Adam (vgl. Röm 5, 19); er ist gehorsam geworden bis zum Tod am Kreuz (Phil. 2, 8) und ordnet sich – selbst als erhöhter Herr – dem Vater unter (1 Kor 15, 27–28).

Ohne hier auf exegetische und bibeltheologische Fragen näher eingehen zu können, wird doch aus diesen Texten hinlänglich deutlich, daß es Christus nicht um autonomes Handeln ging, um die Dimensionen von autonomem Entscheiden, emanzipatorischer Entfaltung, Eigenwilligkeit und selbstherrlichem Lebensvollzug, sondern um Gehorsam, Hingabe, Tun des Willens des Vaters, Übereignung an den Vater. Nicht im egozentrischen Blick auf sich selbst, sondern in der radikalen Zuwendung zum Vater hat Christus sein Heilswerk vollzogen.

Wenn daher gegenwärtig als Grundtendenz einseitig menschliches Autonomiestreben – ob als »Selbstverwirklichung« apostrophiert, als Emanzipation kaschiert oder offen als solches in Erscheinung tretend – dominiert, dann wird im gleichen Maße die zentrale Hinordnung auf Gott und seinen Willen abgetan. An die Stelle der »Theonomie«, der prinzipiellen Ausrichtung auf Gott, tritt die selbstherrliche Autonomie des Menschen, omphaloskopisch zurückgekrümmt auf sich selbst, verliert der Mensch den entscheidenden Bezugspunkt, von dem allein aus die Begrenztheit des irdischen Lebens transzendiert und ein unanfechtbarer Lebenssinn gewonnen werden kann. So wenig daher prinzipiell Freiheit und Eigenverant-

wortlichkeit des Menschen gelehnet oder eingeschränkt werden dürfen, so wenig sind sie als selbstherrliche Befähigung des Menschen zu einem Handeln nach eigener Willkür zu sehen, sie sind vielmehr daraufhin finalisiert, die radikale, vorbehaltlose Hingabe des Menschen an Gott zu ermöglichen.

Ansätze zu einem landpastoralen Konzept

Abgesehen vom landpastoralen Konzept des KJLB³⁹ und der landpastoralen Monographie Friedbergers⁴⁰ gibt es kaum systematische Ansätze zur Landpastoral⁴¹.

Ohne hier – im Rahmen eines kurzen Aufsatzes – näher auf den beachtenswerten Ansatz der KJLB oder das Konzept Friedbergers eingehen zu können, soll der eigene Ansatz in seinen Grundzügen dargelegt werden⁴².

Das Konzept geht davon aus, daß Glaube, religiöses Leben, Sicherung christlicher Identität etc. gleichermaßen der Außenstützung wie der Innenleitung bedürfen, da Glaube sowohl von der Gemeinschaft, in der der einzelne steht – speziell von den signifikant anderen – mitgetragen wird, wie auch von Momenten der inneren Annahme bestimmt ist. Nur im Einzelfall des religiösen Virtuosen (Weber) ist die Innenleitung allein so potent, daß sie allein das Durchhalten christlicher Identität auch in widrigen Umständen hinreichend ermöglicht. Wie ein Blick auf die Pastoral in der Urkirche zeigt, hat schon Paulus versucht, die Integration des einzelnen in die Gemeinschaft zu sichern und selbst in Jerusalem begann das Christentum in der kleinen, sich regelmäßig versammelnden Gemeinschaft zu blühen, nicht in isoliert voneinander lebenden Christen. Dennoch ist die glaubende Übereignung des einzelnen an Gott das letzte Ziel der Landpastoral, nicht die kirchliche Gemeinschaft oder die Sicherstellung des Dorfes als solchen.

Für die äußere gesellschaftliche Situation sind derzeit im ländlichen Raum zwei Phänomene bezeichnend: sie ist pluralistisch geprägt, und sie wird immer mehr

³⁹ Das Konzept der KLJB ist dargelegt in: Bundesstelle der Katholischen Landjugendbewegung Deutschlands (KLJB) (Hrsg.), Auf der Suche nach neuen Wegen in der Landpastoral. Positionspapier der Kath. Landjugendbewegung Deutschlands (KLJB), verabschiedet am 15. November 1981 in Fulda-Kleinsassen, Bonn 1981. Publiziert auch in: Land aktuell 34 (1982) 16–20. Intensiver sind diese Gedanken darlegt in: Lechner, M., Gemeinwesenorientierte Landpastoral. Seelsorge auf dem Land unter Berücksichtigung der gewandelten und gesellschaftlichen Ausgangsbedingungen, Theologische Zulassungsarbeit, Phil.-Theol. Hochschule der Salesianer Don Boscos, Benediktbeuern, Maschinenschrift, Benediktbeuern 1982. Nochmals dargestellt ist dieses Konzept in Bundesforum, Nr. 10 (1984), bes. in M. Lechners Beitrag, Gemeinde ohne Priester – Priester ohne Gemeinde, in: Ebd. 6ff.

⁴⁰ Friedberger, W., Landpastoral.

⁴¹ Einen ausführlichen Überblick über die Situation der Landpastoral heute und über versuchte Lösungsansätze bietet das Heft 3/4 der »Lebendigen Seelsorge« 35 (1984), das sich ausschließlich mit Fragen der Landpastoral auseinandersetzt. Über landpastorale Konzepte informieren besonders die Beiträge von Schrüfer und Lechner. Der kurze landpastorale Beitrag Köldorfners in den Pastoraltheologischen Informationen bringt ebenfalls einige gute Einstiege und Hinweise, müßte aber noch stärker entfaltet werden, s. Köhldorfner, P., Ziele und Wege der Landpastoral, in: Pastoraltheologische Information 1 (1984) 292–308.

⁴² Ausführlich ist dieses Konzept dargelegt in: Breid, F., Landpastoral.

von widerruflichen, von der Freiwilligkeit als Stiftungsprinzip bestimmten Gemeinschaften geprägt. Die pluralistische Situation ist durch die Medien auch im letzten Dorf zur Wirklichkeit geworden. Der einzelne vermag nun aber nicht, ohne Schaden zu nehmen, auf Dauer in Widersprüchen zu leben, was aber Leben in einer pluralistischen Situation bedeutet.

Von daher scheint es notwendig, dort, wo die Öffentlichkeit nicht mehr im Sinn der Außenstützung des Glaubens wirksam ist, bewußt Hilfen zur Außenstützung zu schaffen und den einzelnen durch lebensbegleitende Außenstützung seines Glaubens in seiner christlichen Identität zu festigen. Dies heißt, daß es in noch stärker christlich geprägten Landgebieten genügen sollte, die natürliche Gemeinschaft, vor allem die Familie, in ihrer Aufgabe der Glaubenssicherung und Glaubensweitergabe zu stützen, während in stärker pluralistisch geprägten Verhältnissen die Errichtung von möglichst konstanten, interaktionsintensiven Gruppen notwendig ist, da dort die normale Teilnahme am Gemeindeleben nicht hinreicht, die Bewahrung des Glaubens zu suchen. Trotz aller Notwendigkeit, sich davor zu hüten, die Gemeinde zum Selbstzweck zu machen und jeden aktivieren und immer mehr engagieren zu wollen, ist für den einzelnen Christen ein Mindestmaß an Glaubensassens, Kultpraxis und Wertverhalten unabdingbar, unterhalb dessen legitimerweise von einer hinreichenden Identifikation mit der Kirche und heilsstiftendem Glauben nicht mehr gesprochen werden kann. Dies zu sichern ist in stärker entwurzelten Verhältnissen aber in der Regel nur auf dem Weg der Gruppenintegration möglich.

Im Extremfall des öffentlich und militant vorgetragenen Atheismus, der sich – negativ für den Glauben! – der Möglichkeiten dichter dörflicher Sozialkontrolle bedient, kann eine »Verinselungsstrategie« vorübergehend die einzige hinreichende Möglichkeit der Außenstützung des Glaubens darstellen.

Je mehr gewachsene Beziehungsstrukturen als Außenstützungsmomente des Glaubens unzulänglich werden, desto notwendiger ist die Schaffung kirchlicher Gruppen, die um so effizienter sind, je dichter in ihnen gemeinsam Momente der Außenstützung und der Innenleitung zum Tragen kommen, das heißt, je intensiver die Kommunikationsdichte ist und je nachhaltiger diese Gruppen geistlich-spirituell orientiert sind.

Innenleitung meint die innere Glaubensüberzeugung, die Intensität der Hingabe und Liebe zu Gott, die als solche selbstredend empirisch nicht mehr erfäßbar sind. Allerdings wird hier schon deutlich, daß Innenleitung nicht primär und einseitig Vertiefung der rational-intellektuellen Einsicht in den Glauben bedeutet, lediglich ein besseres verstandesmäßiges Erfassen der Glaubenswahrheiten und ihre nachhaltige rationale Durchdringung, sondern Festigung und Vertiefung der eigentlichen Akte der Glaubenshingabe und der liebend-gehorsamen Zuwendung zu Gott, verbunden mit der vertieften Bereitschaft, Gottes Willen zu tun und sich an ihm als letztem Richtmaß des eigenen Lebens zu orientieren.

Damit ist keiner Abwertung der rationalen Erkenntnis das Wort geredet, um so weniger soll die grundsätzliche Bedeutung der rational-intellektuellen Beschäfti-

gung mit dem Glauben in Frage gestellt werden, allerdings soll diesem Bedenken des Glaubens der rechte Stellenwert zugemessen werden.

Glaube lebt wesentlich aus dem Kontakt mit anderen, er braucht Vorbilder und Identifikationspartner, personale Begegnung. »Identifikation mit geliebten oder bewunderten Menschen ist Voraussetzung der Wertübernahme, auf die es letzten Endes bei der individuellen Aneignung des Christentums ankommt«⁴³. Ohne ausreichende Formen der Sozialintegration ist die Tradierung des Christentums nicht mehr sicherzustellen⁴⁴. Identifikation, personale Beziehung, Sozialintegration ist aber nur auf der kleinen, überschaubaren Ebene zu leisten. Dies verweist auf die Pfarre als wesentliche Ebene der Landpastoral und sollte vor einer Forcierung anderer Ebenen – einschließlich jener des Pfarrverbandes – warnen. Gerade die in der Regel überschaubaren, durch vielfältige Kommunikations – und Bezugssysteme vernetzten Landpfarren bieten hierin der Pastoral günstige Ansatzpunkte.

Innenleitung als Prinzip der (Land-) Pastoral besagt, die personale Glaubensentscheidung des einzelnen von innen her zu festigen, aus dem tradierten, von der Gemeinschaft bestimmten Glauben persönlichen Heilsglauben werden zu lassen. Die kollektive Bestimmung von Lebenssinn und Identität bedarf substituierend des persönlichen Findens von Lebenssinn und Identität, um so intensiver, je stärker Entwurzelungstendenzen in einem Dorf geworden sind.

Um die persönliche Glaubensaneignung zu ermöglichen, sind auf dem Weg der Innenleitung vor allem Glaubenserfahrungen entscheidend, die Begegnung mit Christen, die ihren Glauben zeugnishaft leben und so Identifikation mit Glaube und Kirche erneut grundlegend helfen.

Dabei sollten alle Grundkräfte eines Menschen in die Gottesbeziehung eingebunden werden. Das heißt, neben der intellektuell-rationalen Auseinandersetzung mit dem Glauben bedarf es ebenso des Ansprechens der Tiefenschichten des Menschen wie auch der Kräfte von Gefühl und Willen, damit aus einem durch die Sozialkontrolle nahegelegten, in bloßer äußerlicher Anpassung geleistetem Mitvollzug der kirchlichen Riten (= Ritualismus) die persönlich durchformte Glaubensantwort erwächst. Dabei für die kairotischen Momente im Leben eines Menschen wachsam zu sein und Anstöße für die personale Glaubensaneignung bzw. für die persönliche Auseinandersetzung mit dem Glauben zu bieten ist der Landpastoral entschieden aufgetragen. Daß hierbei individuellen wie kollektiven Kontingenzerlebnissen als Einstieg hohe Bedeutung zuzumessen ist, dürfte außer Streit stehen.

In der Frage der Träger der Pastoral liegt der entscheidende Punkt darin, wie es gelingt, genügend »geistliche Menschen« als Träger zu gewinnen, denn wenn Identifikationsanreiz, Vorbildhaftigkeit des geistlich geprägten Lebens, Strahlkraft einer christlich durchformten Persönlichkeit zentral für die Glaubensvermittlung sind, damit das ganze Feld des Begriffes »Zeugnis«, dann hat die Frage der

⁴³ Kaufmann, F.-X., Gesellschaftliche Bedingungen der Glaubensvermittlung, in: Stachel, G., u. a. (Hrsg.), Sozialisation – Identitätsfindung – Glaubenserfahrung, Zürich u. a. 1979, 97.

⁴⁴ Ebd. 92.

Befähigung der Pastoralträger zu glaubwürdigem Zeugnis Vorrang vor allen Strukturfragen, vor allem muß die Kirche sich dann hüten, verschiedenste technisch-fachspezifisch qualifizierte Dienste zu installieren, ohne deren geistliche Kompetenz in gleichem Maße zu sichern. Stark plakativ, verkürzend gesagt, läßt sich feststellen, daß sich Landpastoral wesentlich auf die Frage reduziert: Wie kann sie es ermöglichen, daß der heutige Mensch wieder »Heiligen« begegnet?⁴⁵

Wenn Planck schreibt: »Die traditionellen Kräfte sind allenfalls in der Lage, die Entwicklung zu verzögern, scheinen aber nicht imstande zu sein, sie aufzuhalten oder umzukehren. Es gilt daher, neue Kräfte zu wecken, welche den Zerfall des religiös-sittlichen Lebens auf dem Lande stoppen«⁴⁶, so weist dies ebenfalls auf das zentrale Erfordernis hin, Menschen mit intensivem geistlichem Leben zum Zeugnis zu befähigen. Ein möglicher Weg scheinen hierfür manche Erneuerungsbewegungen zu sein.

Ziel der Landpastoral kann letztlich nicht die heute so sehnsüchtig herbeigeflehte »Kirche des Volkes« sein – wiewohl die Kirche am Land immer intensiv volksverbunden und in diesem Sinn Kirche des Volkes war –, sondern die »Kirche Gottes«, in der alle Gläubigen, welchen Dienst immer sie leisten und welchen spezifischen Status immer sie besitzen, ihr Leben immer nachhaltiger von Gott bestimmen lassen und sich ihm in der vertrauenden Annahme seiner geoffenbarten Wahrheit, in der lebendigen Praxis der Anbetung und im vor ihm sittlich verantworteten Leben immer intensiver überantworten.

⁴⁵ Dies entbindet allerdings nicht davon, sich den so drängenden Fragen der Sicherstellung christlichen Lebens in Pfarren ohne Priester am Ort zu stellen, auf die im Rahmen eines so kurzen Aufsatzes nicht entsprechend eingegangen werden kann.

⁴⁶ Planck, U., *Wie steht es*, 75.

Der ethische Relativismus

Von Joachim Piegsa, Augsburg

Hier erfolgt eine kritische Stellungnahme anhand der Bücher:

Reinhard Löw: Leben aus dem Labor. Gentechnologie und Verantwortung – Biologie und Moral. Bertelsmann-Verlag, München 1985, 251 S., kart. DM 29,80.
Hans Schaefer: Medizinische Ethik. Verlag für Medizin, Heidelberg 1983, 285 S. – kart. DM 48,—

Aus der Vielfalt von Büchern, die dem Problembereich medizinischer Ethik oder der Gentechnologie und verwandter Fragen gewidmet sind, habe ich die beiden herausgegriffen, weil ihre Autoren von der Erörterung ethischer »Prinzipien« (Löw, 17) ausgehen bzw. von »grundsätzlichen Betrachtungen zur Ethik« (Schaefer, 11). Diese vorausgehende, ethische Grundlegung interessiert uns vor allem. Schaefer, als Arzt, will im 1. Abschnitt seines Werkes eine »moderne Theorie der medizinischen Ethik« entwickeln (161). Löw, als Philosoph, setzt sich im 1. Kap. mit der »Ethik aus der Sicht der modernen Biologie« auseinander (14). Beide Autoren gebrauchen also das Prädikat 'modern', doch während Schaefer die Modernität als Gütesiegel und Verpflichtung ansieht, versucht Löw, diese als Scheinargument zu entlarven, das im Bereich der Ethik keine Beweiskraft besitzt (vgl. 2. u. 3. Kapitel). Die Modernität kulminiert, nach Löw, in der »Zwei-Wahrheiten-Theorie« (37). Demnach gibt es, aus wissenschaftlicher Sicht, den Unterschied zwischen Gut und Böse nicht, auch keine Freiheit, Verantwortlichkeit und Pflicht, aber für die Praxis wird dann das eben Geleugnete doch als existent vorausgesetzt. Einfach deshalb, weil sogar ein erklärter Hedonist, der theoretisch die Existenz von Werten und Würde leugnet, in praxi es doch besser findet, »ein unglücklicher Sokrates zu sein als ein glückliches Schwein« (104).

Auch hier stellt sich bereits die wichtige Frage: Wer entscheidet darüber, ob wir in unserem konkreten Verhalten 'Sokrates' sind oder 'Schwein'? »Diese (ethischen Standards) sind das Ergebnis von Konventionen, vernünftigen Überlegungen und politischer Macht« – behauptet Schaefer (82). Das gilt auch von den Menschenrechten, denen »keine andere normgebende Kraft innewohnt als die des Konsensus der Zeitgenossen und der ihnen zur Verfügung stehenden Macht« (94). Allgemeine und unbedingte Gültigkeit könnten diese Rechte nur als Gottesgebote erhalten. In der Deklaration der Menschenrechte habe man die Berufung auf Gott unterlassen, denn in einer pluralistischen Welt wäre dies nur eine »Leerformel« gewesen (92 u. 98f.). Ähnliches gilt, nach Schaefer, von der Berufung auf die 'lex naturae' (93) und die Menschenwürde (94f.), denn es sind ebenfalls Leerformeln bzw. Tautologien. Trotzdem versichert Schaefer, er wolle weder den Menschenrechten noch der Verfolgung von Unmenschlichkeit den Boden entziehen. Er scheint zu übersehen, daß derselbe ethische Relativismus und seine Entsprechung im gesetzlichen Be-

reich, nämlich der Rechtspositivismus, nach 1945 überwunden und eine Rückkehr zum Naturrechtsdenken, sowie zur Anerkennung der menschlichen Würde als einer verbindlichen ethischen Höchstnorm, vollzogen werden mußte, um die Naziverbrechen überhaupt verurteilen zu können (H. D. Schelauske, *Naturrechtsdiskussion in Deutschland*. Köln 1968, 13 ff.). Wer jedoch Schaefers Ausführungen für »befremdlich und gefährlich« hält, den zählt er kurzerhand zu den Ideologen (81). Demgegenüber werden Theologen, die sein Konzept zu bestätigen scheinen, als »moderne Moraltheologen« eingestuft (82 ff., 98). Vielleicht hätten die namentlich Genannten, zumindest in diesem Zusammenhang, auf solches Lob verzichtet. Schaefer behauptet schlußfolgernd: »Die zahlreichen Versuche der Menschen, das 'moralische Gesetz in uns' zu begründen, haben sich in den vorausgehenden Kapiteln entweder als Leerformel erwiesen oder sie führten auf die intelligente Einsicht in Alternativen oder auf die gesellschaftlichen Normen, die sich, gleich wie, nun einmal herauskristallisiert haben und deren Einhaltung, durch gesellschaftliche Mittel mehr oder weniger strikt erzwungen wird« (98 f.). In der vertretenen Richtung liegt auch die Behauptung, daß der »Gewissensinhalt das Ergebnis einzig und allein der sozialen Bildung ist« (59). Die Worte »einzig und allein« kennzeichnen Schaefer als Ideologen, der seine Sicht absolut setzt (der Totalitätsanspruch als Kriterium der Ideologie – A. Stüttgen, *Kriterien einer Ideologiekritik*. Mainz 1972, 37 ff.). Aber Schaefer verfährt umgekehrt. Er stempelt alles als Ideologie ab, was nicht in sein Konzept paßt. So auch diesmal bei der Gewissenslehre. Anderslautende Ansichten werden als »mythologisch argumentierende Ideologie« zurückgewiesen, während die Theologie, die »diese biologisch unabweisbar richtige Theorie der Wissensbildung durchaus akzeptiert«, wieder mal als »moderne Theologie« herausgehoben wird (58 f.). Seine Ausführungen bezeichnet Schaefer abschließend als eine »medizinisch-wissenschaftliche Theorie der Wissensbildung«, die sich »imponierend geschlossen« von »ideologischer Mystik« abhebt (59).

Löw sind die Einwände, die gegen eine naturrechtliche Begründung der Moral vorgebracht werden, wohlbekannt. Er faßt sie in drei Thesen zusammen, an erster Stelle das Konventionsargument (90), das bei Schaefer eine entscheidende Rolle spielt. »Darin steckt etwas Richtiges« – gibt Löw zu. Der entscheidende Fehler liegt jedoch in der Verabsolutierung dieses Aspektes (92). Es mag z. B. vielfältige Ansichten über Gerechtigkeit geben, und doch weiß jeder Mensch, unabhängig von gesellschaftlichen Prägungen, was an sich gerecht ist. Deshalb war die Verschiedenheit der gelebten Moral für die antiken Philosophen kein Argument gegen die Existenz der Naturrechte. »... in den meisten wichtigen moralischen Fragen stimmten die verschiedenen Gesellschaften überein... Es ist nur so, daß die Verschiedenheiten, und das meist in Extremfällen, augenfälliger sind als die Gemeinsamkeiten« (92). Schließlich übersehen die Vertreter des Konventionsargumentes, daß die Existenz absoluter Normen »nicht einfach behauptet« wird, sondern daß sich diese in der Diskussion »als vernünftig und gerecht« ausweisen lassen müssen (96). Von den Ausführungen Schaefers heben sich die Gedankengänge Löws durch ihre Sachlichkeit und nachvollziehbare Einsichtigkeit ab. Das gilt auch von der Kritik

Löws gegenüber dem zweiten Einwand der Relativisten, daß das von 'Natur aus Gerechte' nichts anderes als Ideologie sei, »die der Starken (Marx) oder die der Schwachen (Nietzsche)« (90). Löw stellt die Gegenfrage: »Gibt es ungerechte Gesetze, ungerechte Richtersprüche?« (93). Die Konventionalisten müßten dies verneinen, kommen jedoch in Widerspruch mit der Wirklichkeit. Dazu folgendes Beispiel: »Wenn ich mein Kind nicht verhungern lasse, so doch nicht deswegen, weil das in unserem Kulturkreis nicht üblich ist oder weil es bei uns ein einschlägiges Gesetz gibt« (93). – Der dritte Einwand der Konventionalisten richtet sich vor allem gegen die christliche Naturrechtslehre, die sich auf göttliche Offenbarung beruft (94). Löw gesteht: »Gelingt es der Philosophie nicht, die christliche Auffassung des Naturrechts auch unabhängig von der Berufung auf die göttliche Offenbarung als richtig (oder besser: richtiger als alle anderen Auffassungen) zu beweisen, dann wäre die naturrechtliche Argumentation gefährdet« (95). Ein Rückblick auf die Antike ist hierbei hilfreich. Aristoteles hat das von Natur aus Gerechte nicht in »einen transzendenten Wertehimmel« (90) verlegt, sondern an den konkreten Einzelfall gebunden gesehen: »Der moralische Aspekt, der Aspekt der Gerechtigkeit, ist nicht etwa einer, der zu den anderen, etwa dem ökonomischen, dem soziologisch-funktionalen, dem medizinischen usf., hinzuträte. Der moralische Aspekt ist vielmehr nichts anderes als die richtige Reihenfolge der anderen Aspekte« (95). Löw erinnert an die Hierarchie von Werten. Deshalb kann man z. B. den ökonomischen Aspekt nicht gegen den moralischen ausspielen mit der Ausrede: Wenn ich das (ungerechte) Geschäft nicht gemacht hätte, so hätte es ein anderer gemacht. Weil aber die richtige Reihenfolge bisweilen nicht offensichtlich ist, »ist unvoreingenommenes Nachdenken, Diskutieren, Sich-belehren-lassen oder Selbst-belehren und Beraten für die naturrechtliche Denkweise charakteristisch« (96). (Stüttgen bezeichnet diese »permanente Reflexion« bzw. »Offenheit des Denkhorizonts« als einzig wirksames Mittel zur Überwindung und Vermeidung von Ideologie – aaO., 105 ff.). Aus dieser Sicht erweist sich das Gewissen als Befähigung, »ein 'an sich' Gutes, nicht nur ein 'für mich' Gutes zu tun, beziehungsweise zu unterlassen« (101). Das Gewissen ist also »die Gegenwart eines absoluten Gesichtspunkts in einem endlichen Wesen« (R. Spaemann) (101). Trotzdem kann das Gewissen irren, da es nur als Anlage in jedem Menschen steht und der Ausbildung bedarf (102).

Man gewinnt den Eindruck, Löw habe seine Ausführungen als Antwort auf Schaefers Einwände geschrieben. Das trifft jedoch so vordergründig nicht zu, aber in einem tieferen Sinn doch, sofern die Denkschemata aller Relativisten im wesentlichen die gleichen sind. Wären die Relativisten logisch konsequent, so müßten sie ihren eigenen Standpunkt relativieren und damit sich selber aufheben (Löw, 92). Indem die Relativisten die Ethik den empirischen Wissenschaften unterordnen, nehmen sie ihr die Weisungsfunktion und machen sie überflüssig. Das schlägt auf die Wissenschaft verhängnisvoll zurück: »Indem die Wissenschaft wertfrei wird, wird sie auch werblind« (H. Sachsse, Technik und Verantwortung. Probleme der Ethik im technischen Zeitalter. Freiburg 1972, 33). Vor allem deshalb ist es bedauerlich, daß Schaefer in seiner »Medizinischen Ethik« das

vergangene Zeitalter der Wissenschaftsgläubigkeit heraufbeschwört und – wie damals üblich – das Prädikat »wissenschaftlich« auf die Erfahrungswissenschaften begrenzt. Diese Denkweise hat uns gerade in unserer Zeit in so manche Sackgasse geführt, sei es im Bereich der Ökologie, der Technik und nicht zuletzt der Medizin. Im Namen einer menschwürdigen Zukunft ist es höchst notwendig, daß sich das ganzheitliche Denken durchsetzt.

Joachim Piegsa

Historische Theologie

J. Rogge – G. Schille (Hrsg.): *Frühkatholizismus im ökumenischen Gespräch. Aus der Arbeit des Ökumenisch-Theologischen Arbeitskreises in der DDR, Berlin 1983, 128 S., brosch., Preis nicht mitgeteilt.*

Vorliegender Bd. enthält Vorträge, Thesen und Arbeitsberichte aus den Jahren 1979–1982 zum Themenkreis »Frühkatholizismus«. Mit seiner Abhandlung: »Frühkatholizismus« im Neuen Testament. Probleme und Aspekte, (9–26) liefert H.-Fr. Weiß einen Überblick über den Entwicklungsstand. »Frühkatholizismus« bezeichnet eine Entwicklungslinie bestimmter Schriften des NT in einer Übergangszeit von Paulus zu den Apostolischen Vätern; die eigentliche Frage bezieht sich auf die Legitimität dieser Entwicklung (Abfall vom Urchristentum, Überfremdung von Hellenismus und Judentum, Kanon im Kanon, Vermittlerrolle, nur religionssoziologische oder offenbarungsgemäße Notwendigkeit der Entwicklung). Allerdings scheint Vf. mit der These, daß Apg 20, 17 ff eine vom »Gnadenwort« abgeleitete Autorität meint, letztlich die Apg auf Paulus hin zu relativieren und somit das eigentliche Problem herunterzuspielen, daß Paulus gerade die Presbyter von Ephesus dem Gnadenwort des Herrn übergibt. Ist damit nicht gerade die Verkündigung an ein Amt gebunden. Wo im Sinn Luthers nur gilt, was »Christum treibt«, könnte man den ganzen Kanon auf Gal und somit das Problem zur Scheinfrage reduzieren.

J. Rohde handelt von: Die Diskussion um den Frühkatholizismus im Neuen Testament, dargestellt am Beispiel des Amtes in den spätneutestamentlichen Schriften (27–51). Rohde zeigt die Differenzen in der Geschichte und in der gegenwärtigen Theologie in Bezug auf Inhalt, Tatsache und Beginn des Frühkatholischen. Oft scheint man darunter alles nicht mit dem genuinen Paulus und seiner Rechtfertigungslehre Identische zu verstehen. Vf. steht deshalb der Verwendung dieses Begriffs und der These vom Frühkatholischen im NT sehr reserviert gegenüber: Mit Recht denn auch Paulus hat seinen geschichtlichen Ort und kann nicht unkritisch zum alleingültigen Kanon erhoben werden. Wenn ferner, etwa in Bezug auf die Spannung zwischen Geist und Amt, das Paulinische durch das freie Charisma gekennzeichnet wird, scheint doch Paulus, der sein Amt so aufdringlich betont, eher der erste Frühkatholik gewesen zu sein. Die von den verschiedensten Au-

toren behaupteten Gegensätze zwischen Paulus und der späteren Entwicklung entspringen doch starken Rückprojektionen von reformatorischen und neuzeitlichen Kontroverspunkten. Auf diesem Hintergrund ist nach Meinung des Rezensenten auch die Folgerung aus der These (S. 43) zu sehen, daß kein Apostel oder Presbyter als »Priester« bezeichnet und keinem besondere Vollmacht in Hinblick auf Herrenmahlfeier und Sündenvergebung zuerkannt wird. Abgesehen von Jak. 5, 14 f. und vom Klemensbrief, in dem die Presbyter priesterlich wirken, sind die ntl. Angaben über die Eucharistie so mager, daß man aus dem Schweigen über die besondere Vollmacht keine allzu weite Schlüsse ziehen sollte.

W. Wiefel arbeitet dann doch wieder mit dem schwierigen Terminus: »Frühkatholizismus und synagogales Erbe« (52–61). Vf. vertritt die These, der Frühkatholizismus folge aus der Trennung der Christen aus der jüdischen Gemeinde (Annahme des Christennamens, Zerstörung Jerusalems, Minäerbitte) und der dialektischen Bewegung der Übernahme jüdischer Gemeindestrukturen (Presbyterialstruktur, Schriftlesung, Gottesdienst). Zu fragen bleibt allerdings, ob dieses sog. Frühkatholische der Trennung und Rezeption nicht viel früher einsetzt, d. h. schon am Anfang, wie Taufe und Herrenmahlfeier (die immer nur gläubigen »Christen« offen waren) oder die Sonntagsfeier belegen (zu den Belegen auf S. 58 vgl. frühere Datierungen: Apg 20, 7; 1 Kor 16, 2; Betonung des ersten und achten Tages bei Erscheinungen). Ebenso dürfte der Jakobusbrief (5, 14) früher zu datieren sein. Aus dem Denkansatz des Vf.s ergeben sich interessante Perspektiven.

W. Trillings: Bemerkungen zum Thema »Frühkatholizismus«. Eine Skizze, (62–70) beleuchten die konfessionellen und systematischen Implikationen, die eine rein exegetisch historische Klärung überfordern; daher sind eine Periodeneinteilung und der Begriff »Frühkatholizismus« problematisch. Die Sachfragen (Rezeption des AT, Gottesdienst, Amt usw.) sollten vielmehr einzeln untersucht werden.

H. Schürmann liefert einen umfangreichen (71–107) Beitrag: Auf der Suche nach dem »Evangelisch-Katholischen«. Zum Thema »Frühkatholizismus«. Schürmann setzt die Legitimität des Gestaltwandels voraus, die durch die Kanonizität aller ntl. Bücher gedeckt ist. In Hinblick auf die Spannung zwischen apostolischen (paulini-

schen) und nachapostolischen Schriften und auf das Amt zeigt Vf. auf, daß bei der werdenden Kirche eine Phase des Entstehens von der des Aufbaus zu unterscheiden ist und noch nicht beim Anfang die volle Gestalt gesucht werden darf. Auch die späteren Schriften haben ihre Maßgeblichkeit, einmal, um das Zeitbedingte bei Paulus im Nachhinein erkennen zu können, dann, um andere alte apostolische Überlieferungen und die Verkündigung Jesu zu bewahren, und schließlich das Implizite zu explizieren. In der gegenseitigen Anerkennung von freiem Charisma (evangelisch) und Amt (katholisch) sucht Schürmann einen Weg zur evangelisch-katholischen Versöhnung.

F.-G. Friemel bringt einen »Bericht über zwei Vorträge« (108–115) und zwar einen Vortrag von F. Hahn über die Charakteristika der apostolischen Frühzeit und die nachapostolische Zeit und einen von K.-H. Neufeld, der zuerst über die Geschichte des – nur im Deutschen gebräuchlichen – Begriffs FK, über die These Käsemanns, FK sei nur die faktisch siegreiche Gestalt von vielen möglichen Wirklichungsformen. Neufeld versteht Paulus und FK als Komplementärererscheinungen; frühkatholische Elemente seien so alt wie der Glaube an Jesus Christus und deshalb können Paulus und FK nicht als alternativ gelten. In dieser Sicht liegen Chancen für die ökumenische Begegnung.

L. Ullrich fügt einen »Arbeitsbericht« (116–125) an: In thematischer Gliederung werden die Schwerpunkte der Diskussion im Anschluß an die Vorträge festgehalten, so daß sich eine sehr brauchbare Aufschlüsselung der vielen Probleme ergibt. Diesem Zweck dient dann noch die Herausarbeitung der »Gesprächstendenzen« (126–128).

Auch wenn der Begriff »FK« als äußerst fragwürdig, fast undefinierbar und überladen erscheint, wurde doch deutlich, daß eine echte Sachfrage vorliegt: Die theologische Legitimität der Entwicklung des Späteren aus dem Anfang (an die katholische Seite) und die Offenheit der Ursprünge (Paulus) für eine weitere Entwicklung (an die evangelische Seite). Freilich scheinen bei näherer Hinsicht alle hier einschlägigen Begriffe umstritten, konfessionell aufgeheizt und perspektivistisch gefährdet, wie Amt, Kanon, Kirche. Das Thema Sukzession blieb am Rande. Der Terminus »Abfall« u. ä. verdiente in diesem Zusammenhang nach Ansicht des Rezensenten eine Darstellung durch einen Historiker: In welcher Hinsicht können tatsächlich die Pastoralbriefe oder Ignatius und Polykarp mit ihrer Gemeinde der Gemeinde von Korinth nachgestellt werden? Ob diese mit ihrer permissiven Haltung, die kaum die

Entschiedenheit des Märtyrers hervorbringt, je das Imperium Romanum von innen her durchdrungen hätte? Was ist schließlich Charisma, und kann man tatsächlich sagen, die spätere Zeit hätte das höhere Charisma der Liebe (1 Kor 13) im Vergleich zu Korinth verloren? In systematischer Hinsicht ließe sich noch in Bezug auf FK die Spannung zwischen Christologie und Pneumatologie untersuchen und ebenso die Bedeutung der »frühkatholischen« Ausfaltung für die bleibende Wirkgegenwart des Kyrios in den Sakramenten (inkarnatorische Verleiblichung; minister primarius; Ursprung im Paschamysterium usw.): Wird nicht dadurch die bleibende Gegenwärtigkeit der Mitte des Kanons gesichert und vor dem Schicksal einer vergangenen Größe bewahrt? M.a.W.: Wird die Rechtfertigung des Sünders als Mitte nicht verkürzt und entwertet, wenn sie nicht im pleromatischen Sinn (Augustin: totus Christus) z. B. die Kirche in ihrem Werk und ihren Sakramenten einschließt? So wurde in dankenswerter Weise mit FK ein zentrales Thema in Angriff genommen, auch wenn jede Abklärung Geduld und Zeit abverlangt.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Marx, Gerhard: Glaube, Werke und Sakramente im Dienste der Rechtsfertigung in den Schriften von Berthold Pürstinger, Bischof von Chiemsee. (Erfurter Theologische Studien, Bd. 45), Leipzig 1982, XXX + 570 – 39,— DM.

Berthold Pürstinger (1465–1543) ist in der reformationsgeschichtlichen Forschung kein Unbekannter; in den Gesamtdarstellungen und in den thematischen Einzeluntersuchungen zur Reformation fand er Beachtung. Eine umfassende Darstellung und Würdigung hat aber Berthold Pürstinger erst jetzt in der vorliegenden Erfurter Studie gefunden. Pürstinger war kein Kontroverstheologe an der theologischen Front der Auseinandersetzungen mit den Reformatoren, er war praktischer Theologe und Bischof, der seinerseits versuchte, Glauben und christliches Leben zu erneuern: 1465 in Salzburg geb., 1490 dort zum Priester geweiht und als Doktor der beiden Rechte in der erzbischöflichen Kurie tätig, wurde er 1508 zum Bischof der kleinen Chiemsee-Diözese (mit dem Sitz Salzburg) bestellt. 1514 gab er für seinen Klerus ein Brevier heraus (1516 in Venedig gedruckt). Wahrscheinlich verfaßte er in diesen Jahren auf Anregung des Salzburger Erzbischofs Leonhard von Keutschach die (lat.) Reformschrift »Onus ecclesiae« (die Last der Kirche), die 1524 erstmals anonym in Landshut gedruckt (und später wiederholt aufgelegt) wurde.

In der Form der apokalyptischen Drohhede geißelt diese Schrift die Mißstände in der Kirche und mahnt zur Umkehr. 1526 verzichtete er auf sein Bistum und zog sich in das Zisterzienserkloster Raitenhaslach (bei Burghausen) und später nach Saalfelden im Pinzgau zurück. Dort schrieb er seine »Tewtsche Theology«, sein Hauptwerk, das 1528 in München gedruckt wurde und das er selbst auf Wunsch des Salzburger Erzbischofs, des Kardinals Matthäus Lang, ins Lateinische übersetzte. 1535 erschien sein »Tewtsch Rational über das Amt heyliger meß« und im gleichen Jahr das »Keligpuchel. ob der kelig ausserehalb der meß zeraichen sey«. Beide Schriften dienen der Erklärung und Verteidigung der Hl. Messe weithin mit den Mitteln der allegorischen Liturgieauslegung.

Die »Deutsche Theologie« Pürstingers ist ein Erwachsenekatechismus in einem Umfang von 100 Kapiteln (mit 971 zweispartig gedruckten Seiten), der der Unterweisung dient: über die Artikel des Glaubens, das Evangelium, die Tugenden und die Sakramente. In einer bemerkenswerten Entsprechung zur Dekretalensammlung Gregors IX. erörterte Pürstinger zuerst die kath. Lehre vom Glauben, vom Evangelium und dessen Auslegung und stellte dann die einzelnen Wahrheiten der Schöpfung- und Heilsgeschichte, der kirchlichen und sakramentalen Heilsvermittlung dar. Nach seiner Überzeugung kommt es angesichts der allgemeinen Verunsicherung im Glaubenswissen darauf an, Glaubensartikel und Evangelium, Tugend-Gnade und Sakramente im rechten Zusammenhang zu verstehen. Von der subjektiven und objektiven Analyse des Glaubens ausgehend, behandelt er die guten Werke als Zeugnisse des wahren und wirklichen Glaubens und fügt die Unterweisung über die Sakramente an. In der Glaubensanalyse bringt Pürstinger auch das Thema der Gottes-Gerechtigkeit und Rechtfertigung des Sünders zur Sprache und stellt dieses im Zusammenhang von Glaube – Werke – Sakramente in der spezifisch katholischen Betrachtung der anfänglichen, wachsenden und so sich vollendenden Rechtfertigung (»iustificatio in fieri«) dar. Ohne die kontroverstheologischen Fragen des reformatorischen Verständnisses der Rechtfertigung (als »iustificatio in esse«) zu diskutieren, ging er das Thema in der Sicht der Katechese und der Glaubenspraxis an. Von den Disputationen der umstrittenen Glaubensfragen hielt er nicht viel.

In 3 Hauptstücken entwickelt Gerhard Marx Pürstingers Ausführungen über den »Glauben als Anfang der Rechtfertigung« (S. 59–179), über die »guten Werke als Werke Gottes... (und) des Menschen« (S. 181–314) und über »die Sakra-

mente... der Rechtfertigung und des Wachstums im neuen Leben« (S. 315–516). Abschließend werden die Ergebnisse der drei Hauptteile jeweils einzeln auf die Grundthematik »Rechtfertigung« bezogen, um so laufend Rechenschaft zu geben, wie Pürstinger auf die Herausforderungen der Reformation in der praktischen Theologie geantwortet habe. Die Gesamtergebnisse der Untersuchung werden im Schlußteil (S. 517–557) in der Sicht der katholischen Kontroverstheologie der Reformationszeit gewürdigt.

1.) In der Zuordnung von Glaube – Werke – Sakramente als Weg und Bewegung in der Gnade der Rechtfertigung darf keines der drei Elemente isoliert betrachtet werden: der wahre Glaube ist immer auch der wirkliche, tätige Glaube; »wirklich-wahr« ist keine Steigerung des Wahrseins; sondern das Eigentümliche des Wahren. Der sakramentale Charakter ist die untrügliche und unverfälschte Sichtbarkeit des wahren und wirklichen Glaubens der Rechtfertigung. Dieses katholische Verständnis der Gnade der Rechtfertigung kommt von weither aus der patristischen und scholastischen Theologie und wurde in der Geschichte unterschiedlich akzentuiert. Bei allen Unterschieden und Entsprechungen in der Geschichte der Theologie vor der Reformation, die aller Beachtung wert sind, ist es wichtig, auf das Eigentliche und Unterscheidende des katholischen Verständnisses des Rechtfertigungsprozesses hinzuweisen.

2.) Anfang und unüberholbarer Grund dieses Prozesses ist der Glaube, den Pürstinger vor der objektiven Entleerung und Verunsicherung durch die Neuerer schützen möchte. Der wirkliche Glaube erstreckt sich ebenso in die Tiefe des Herzens und ist »fides caritate formata« wie auch in die Dimension des Handelns und ist so werktätiger fruchtbarer Glaube. Der reformatorische Vorbehalt gegenüber dem (in das gute Werk) »gekleideten«, von der Liebe erfüllten, sakramentalen Glauben muß das Glaubensleben verunsichern und seiner bestimmenden Kraft entleeren. Mit den Reformatoren wird Pürstinger von der Schrift her die Bedeutung der rechtfertigenden Kraft des Glaubens gewahrt, getreu der Tradition betrachtet er diese Kraft als »virtus divina«, als durch den sakramental geschenkten und vermittelten Glauben in das gute heilschaffende Handeln ausströmt. Die Gläubigkeit des Glaubenden baut sich auf, konstituiert sich angefangen von den naturalen Bedingungen unserer Geistigkeit über die sakramental-kirchlichen Elemente der Vermittlung bis hin zum gnadenhaften, übernatürlichen Sein in Gott. Dieser Schichtenbau der Glaubenswirklichkeit darf nicht vom modernen Akt-

verständnis des »credere deum, deo, in deum« her interpretiert werden (vgl. S. 171–179).

3.) Der sehr grundsätzlichen Kritik Luthers und der Reformatoren an der Werk-Gläubigkeit der katholischen Christen begegnete Pürstinger in zweifacher Argumentation. Zuerst wies er auf die Selbstverpflichtung des Menschen zum guten Handeln hin auf Grund der kreatürlichen gott-ebenenbildlichen Bestimmung und Berufung des Menschen zur Gottesverehrung, Buße und Hinkkehr zur Gott. Und dann begründete Pürstinger die Bedeutung und Funktion des guten Werkes für den Beginn der Bekehrung und Rechtfertigung, für das Wachstum im Glauben und für die Vollendung des Glaubenden in der ewigen Seligkeit. Das gute Werk, das der Bekehrung und Rechtfertigung vorangeht, sie begleitet und mitverwirklicht, ist immer schon Gnade Gottes, Gottes zuvorkommende, begleitende und vollendende (wirksame) Gnade. Indem und insofern Gottes Gnade und Liebe den Menschen erfaßt, ergreift sie ihn ganz, macht ihn Gott lieb und »angenaeme« und macht das gute Werk wert und würdig für die je noch größere Verheißung Gottes. Die sakramentale Vermittlung der Gnade läßt keinen Zweifel aufkommen, daß die guten Werke allemal Gnade Gottes sind; das gute Werk aber signalisiert, daß die sakramentale Gnade Verpflichtung des Menschen ist. Das eine ist nicht das andere, aber auch nicht ohne das andere.

4.) Glaube, Werke und Sakramente gehören im Prozeß der Rechtfertigung zusammen und bedingen sich wechselseitig. Die Sakramente sichern die »Objektivität« des Heilsgeschehens und vermitteln die »virtus passionis« Christi. Pürstinger dachte und lehrte die in den Sakramenten wirksame Kraft des Kreuzes nicht dinglich, sehr wohl aber objektiv, nicht rein intentional (fideistisch). Diese Kraft ist die Mächtigkeit und Stärke des Verdienstes Christi, der allein für die Schuld der Welt sühnend genug tun konnte. Das »meritum Christi« einerseits und der Glaube der Kirche andererseits, der immer schon mächtiger ist als der Glaube des einzelnen, bestimmen die Wirksamkeit der Sakramente objektiv und bringen so Spender und Empfänger der Sakramente in Form.

In der Unterweisung über die sieben Sakramente zeigt Pürstinger im einzelnen, wie jedes der Sakramente aus der Kraft des Leidens Christi die Sünde tilgt, die Rechtfertigung voranbringt und den neuen Menschen schafft. Dem reformatorischen Anliegen der Rechtfertigung aus dem Glauben trug er insofern Rechnung, als er deutlich machte, daß und wie die Sakramente den Glauben und die Rechtfertigung begründen, erneuern, stärken und vollenden. Allein vom objektiven

Heilsgeschehen (des Leidens Christi) und vom Heilshandeln der Kirche her läßt sich das katholische Verständnis der Wirksamkeit der Sakramente und die Glaubenszuversicht und Heilsgewißheit der Glaubenden verständlich machen. Das eine, einzige und einzigartige Opfer des Kreuzes ist das ganze Wesen unseres Heiles, an dem wir sakramental teilhaben. Das Meß-Opfer ist als Sakrament des Leidens Christi vor allen Sakramenten dadurch ausgezeichnet, daß es Christus selbst in seinem Leib und Blut gestiftet hat. Das Meß-Opfer ist darum ebenso Sakrament des Leidens Christi, wie auch dieses Sakrament (als solches des Leibes und Blutes Christi) ein wahres Opfer ist. Warum sollte das Meß-Opfer nicht ineins Sakrament des Kreuzes-Opfers Christi sein und wirkliches Opfer der Kirche, wenn der Opferpriester des Sakramentes die Übergabe des Kreuzes ist? Diese Frage des Hirten und Theologen Pürstinger, die dieser immer nur mit ja beantworten kann, sagt mehr über das Meß-Opfer als die viele tridentinischen Meß-Opfer-Theorien der späteren Kontroverstheologen.

5.) Bischof Pürstinger war kein Kontroverstheologe; seine »Deutsche Theologie« läßt sich aber mit den Gesamtdarstellungen der katholischen Glaubenslehre jener Zeit vergleichen. Der Vergleich mit dem »Scrutinum divinae Scripturae pro conciliatione dissidentium dogmatum« des K. Schatzgeyer von 1522 und dem »Locorum communium adversus huius temporis haereses Enchiridion« des N. Herborn von 1528 beweist wieder, daß die catechetische Darlegung der Glaubenslehre (zum mindesten nach innen) die beste Verteidigung ist. Ihm ging es weder um die Versöhnung der strittigen Lehrmeinungen (wie Schatzgeyer) noch um die Widerlegung von Irrlehren (wie Herborn), sondern um die Unterweisung der Unwissenden, Verunsicherten und Zweifelnden im Glauben. Er bediente sich dabei der scholastischen Methode, zu den aufgeworfenen Probleme einfach die Väter zu befragen, und reihte die gegenläufigen Lehrmeinungen in den Katalog der bekannten Häresien ein. Diese Methode trug Pürstinger sogar von G. Marx, seinem Interpreten, Kritik ein (vgl. 521 f.). Indem aber Pürstinger mit den Väter-Sentenzen die Auslegung der Heilswahrheit anging, wuchs dieser Auslegung zugleich die Autorität der Väter zu. Die Glaubenserkenntnis der ganzen Kirche ist immer schon größer als die des einzelnen oder einer einzigen Generation. In der ganzen Tradition wird die Objektivität der Offenbarungswahrheit erkennbar, nämlich die objektivierte Wahrheit im Glaubensbewußtsein und Glaubensverständnis der Kirche. Dabei kommt es gar nicht so sehr auf das

doktrinär und dogmatisch objektiviertes Verständnis an als vielmehr auf das objektive kirchliche Glaubensbewußtsein. Die überreichen Zitate aus der »Tewsche Theology«, die häufig mit der lateinischen Übersetzung verdeutlicht werden, zeigen: Pürstinger verstand es wohl, die Glaubenswahrheit objektiv, praktisch-positiv darzulegen, ohne sie einfach doktrinär-dogmatisch objektiviert zu beschreiben. Etwas anderes ist es, eine Botschaft objektiv dar- und auszulegen, und et-

was anderes, sie objektiviert doktrinär zu beschreiben! Pürstingers Erwachsenen Katechismus verdient darum auch heute noch Beachtung. Die Erfurter Studie, die vom St. Benno-Verlag in Leipzig wiederum vorbildlich gedruckt und verlegt wurde, ist eine bedeutsame Untersuchung zur Geschichte der stets zu erneuernden praktischen Theologie.

Ludwig Hödl, Bochum

Systematische und Praktische Theologie

Thomas Ruster, *Sakramentales Verstehen. Ein Beitrag zum theologischen Wahrheitsverständnis und zugleich ein Gespräch mit Eugen Biser und Ernst Fuchs* (*Disputationes Theologicae*, hrsg., v. H. Jorissen und W. Breuning, Bd. 14), Frankfurt/M. – Bern – New York 1983, Preis nicht mitgeteilt.

Die Studie ist dem Ringen um das Verhältnis von Wort und Sakrament zuzuordnen. Diesen Fragenkreis will der Autor aus der Perspektive von E. Biser und E. Fuchs angehen. Er hat zwei Theologen ausgewählt, die von einem ausgeprägten Wort-Gottes-Verständnis ausgehen. Das umfangreiche Werk beider ist aber bisher nur wenig aufgenommen worden. Ein Beleg dafür ist der geringe Umfang an Sekundärliteratur. Der Autor will das Wort-Gottes-Verständnis beider Theologen aufzeigen, verzichtet aber auf deren Gegenüberstellung. Er möchte stattdessen versuchen, »die Hermeneutik von Biser und Fuchs 'hermeneutisch' darstellen«, d. h. sich nach jenen Verstehensgesetzen richten, die sie selber benutzen (23). Dem Verf. geht es also nicht eigentlich um eine analysierende Beschäftigung; er verfolgt vielmehr ein systematisches Anliegen, wozu ihm Biser und Fuchs methodisch wie inhaltlich Hilfestellung leisten. Der Untertitel des Buches lautet denn auch: »Ein Beitrag zum theologischen Wahrheitsverständnis und zugleich ein Gespräch mit Eugen Biser und Ernst Fuchs«.

Im ersten Schritt erschließt Ruster von den Gleichnissen Jesu her die Sinngestalt des Glaubens und der Glaubenssprache. Als Sprachereignis zwischen Jesus und seinen Hörern schließen sie die Glaubensantwort als konstitutiv für den Sinn des Gleichnisses ein. Das Gleichnis will eine verstehende Entscheidung für Jesus ermöglichen. Von Biser geleitet, ordnet der Verf. den Glauben dem weiter gefaßten Begriff des Verstehens unter. Die Gleichnisse sollen dann aber nicht nur ein Ort des Verstehens sein; sie machen auch das Gottesreich präsent, sie bringen es als Gleichnis zur Sprache. Jesu Wort ist somit ein Wirklichkeit

stiftendes Reden. Sakramental ist Jesu Gleichnissprache deshalb, weil er in diesem Sprachgeschehen den Jüngern Anteil an seiner Gotteserfahrung geben wollte.

Im folgenden Schritt erklärt der Verf., daß die Offenbarungstexte nur aus sich selbst verstanden werden dürfen. »Der Text sorgt selbst für sein Verständnis, wenn man die in ihm enthaltene methodische Anweisung beachtet« (71).

Mit der vom Text ausgelösten Erkenntnisbewegung soll die traditionelle Fragerichtung vom Subjekt zum Objekt umgekehrt werden. Zusammen mit Biser und Fuchs grenzt sich der Verf. von der hist.-krit. Methode ab. Ihr Verstehen verbleibe vergangenheitsorientiert. Er plädiert stattdessen für eine modifizierte existenziale Interpretation, d. h. eine Auslegung aus dem unmittelbaren Angesporensein durch das Offenbarungswort.

Nach diesen methodischen Überlegungen beleuchtet der Verf. einige christologische und anthropologische Themenfelder. Die Christologie versucht Ruster mit Biser und Fuchs vom historischen Jesus her zu entfalten; dieser habe als letzter Maßstab für alle christologischen Aussagen zu gelten. Die Auferstehung bestätige Jesus als das personale Liebeswort des Vaters. Sie bedingt, daß Jesu geschichtliches Wort zum gegenwärtigen Glaubenswort wird. So mündet für Ruster die Christologie »zuletzt in eine Sprachlehre des Glaubens... Das Heil bleibt im Wort; das 'In Christus Sein' kann durch das 'Im Wort Sein' interpretiert werden« (148). Wie die Christologie an den historischen Jesus zurückgebunden wird, so auch die Gnaden- und Erlösungslehre.

Es folgt noch einmal ein hermeneutischer Diskurs, in dem Ruster sein theologisches Wahrheitsverständnis erläutert: »Die Wahrheit des Glaubens ist gegeben in der Wiederholung des vergangenen Heilsereignisses in gegenwärtiger Liebe« (204). Der letzte Arbeitsschritt entfaltet die Sakramente (besonders die Eucharistie) als Vollzug jenes Verstehens, zu dem das Wort Gottes im Glauben befähigt; sie besiegeln den vom Offen-

barungswort begründeten Glauben. Nach Ruster ist die sakramentale Feier »als vollzogenes Verstehen des Wortes Gottes zu beschreiben, in dem die Wahrheit dieses Wortes und zugleich auch die gläubige Gewißheit der feiernden Gemeinde ans Licht kommt« (256).

Die vorliegende Studie ist anerkennend zu würdigen, weil der Verf. das Werk zweier bisher wenig bearbeiteter Autoren zu erschließen sucht. Deren eigentümliche Sprache wie auch ihre Denkweise fordern eine starke geistige Kraft. Diese zeigt der Verf. dann auch in seiner deutlichen Vorliebe für systematisches Denken. Der Leser spürt zudem das vorhandene Bemühen, die katholische Glaubenslehre von einem veränderten Ansatz her zu erschließen.

Dennoch sind behutsam einige Diskussionspunkte anzusprechen. Der Grundeinwand lautet: für ein Anfangswerk ist die systematische Perspektive zu weit; eine Reihe von notwendigen Einzelfragen bleibt deshalb unzureichend beantwortet. Im einzelnen sind folgende Gesprächspunkte zu nennen:

1. Zur Methode: Dadurch, daß der Autor die Gedanken von Biser und Fuchs ineinanderverflochten und in seine eigene Systematik eingeordnet hat, gewinnen deren Positionen kaum ihr je eigentümliches Relief. Gelegentliche Gegenüberstellungen bleiben blaß und beiläufig. Es ist wohl der eingeschlagenen Methode zuzurechnen, daß der Autor auch nicht zu einer kritischen Distanz zu den beiden Theologen findet, die es in ihrer spezifischen Gestalt vom katholischen bzw. protestantischen Hintergrund her zu verstehen galt. Die eigene Position hätte gegenüber den behandelten Theologen deutlicher herausgestellt werden müssen. Bis in seine nicht immer leicht zu lesende Sprache hinein hat sich Ruster von Biser und Fuchs formen lassen.

2. Inhaltlich sind folgende Fragen vorzubringen:

a. Zum Wort-Verständnis: Ist das Leben Jesu in seiner geschichtlichen Gestalt wie in seiner gläubigen Rezeption durch die Urkirche mit einer solchen Ausschließlichkeit als »Wort« zu verstehen, wie Ruster dies tut? Die Mysterien des Lebens Jesu (seine Empfängnis und Geburt, seine Heilungen und Zeichenhandlungen, sein Leiden, Sterben und Auferstehen) werden deshalb in ihrer erlösenden Ereignishaftigkeit nicht recht eingefangen. Kaum zufällig wird im NT die mit Jesus beginnende Heilszeit mit ausgesprochen sozialen Begriffen umschrieben. Zu Recht hat deshalb J. Blank gegenüber Fuchs darauf hingewiesen, daß das NT Worte *und* Machttaten Jesu überliefere (124). Ein Beleg dafür, daß »Wort« in der vorgelegten Fassung ein zu enger Systembegriff ist (der

Begriff Ur-Sakrament wäre da weiter), zeigt sich am Verständnis der Gemeinde; sie ist für Ruster das Betätigungsfeld der christlichen Liebe und der Verständnisraum für das Wort Gottes. Sie erhält damit eine dem personalen Glauben nachgeordnete Bedeutung. Der Gedanke, daß der christliche Glaube zuerst Zeugenglaube ist, d.h. durch die Apostel und ihre Nachfolger vermittelt, wird kaum systematisch ausgewertet. Das Wort-Verständnis H. Schliers ist im Hinblick auf die Ekklesiologie weiter als das von Biser und Fuchs und darum auch hilfreicher. Es hätte deshalb einer stärkeren Berücksichtigung bedurft.

b. Zum Verhältnis vorösterlicher Jesus – nachösterlicher Christus: Die dezidierte Position Rusters, daß die Christologie sich vollends vom vorösterlichen Jesus her erschließen läßt, bedarf der Differenzierung. So etwa die Aussage »daß das nachösterliche Bekenntnis nicht der Grund des Glaubens und der kirchlichen Verkündigung ist. Grund des Glaubens und der Verkündigung ist vielmehr Jesus Christus selbst« (144). Ja, Jesus Christus, sofern er im *Apostelzeugnis* als lebend bekannt wird. Es gibt die Geschichte Jesu nur im Modus ihrer Rezeption durch die im Osterglauben begründete Gemeinde. Hier hat jeder personalistische Ansatz seine grundsätzliche Grenze. Ohne diese Differenzierung läßt sich etwa das Corpus Paulinum nicht verstehen. Mit Rusters methodischer Engführung auf den historischen Jesus ist wohl auch zu erklären, daß seine pneumatologischen Überlegungen nur knapp ausfallen.

c. Zur hist.-krit. Methode: Aus exegetischer aber auch aus dogmatischer Sicht ist Kritik an der Einordnung der hist.-krit. Methode vorzubringen. Der Autor verwendet sie interessanterweise selber, wenn er über die Urgestalt der Eucharistiefeyer spricht (235ff.). Muß man es nicht als den authentischen Sinn des hist.-krit. Aufweises anerkennen, daß der biblische Text glaubwürdig über das Heilsgeschehen berichtet und eine bestimmte Heilsaussage macht, die es in einem zweiten Arbeitsschritt für heute zu erschließen gilt? Ruster hat das Ziel der hist.-krit. Methode zu einseitig mit Biser und Fuchs als retrospektiv skizziert. Zu diesem schwierigen und gegenwärtig auf verschiedenen Ebenen behandelten Themenbereich hatte der Verf. den Diskussionsstand breiter in den Blick nehmen müssen.

Die vorgebrachten Diskussionspunkte dürfen nicht als Abwertung der denkerischen Leistung Rusters verstanden werden; ihm eignet eine entfaltungsfähige systematische Kraft. Die Einwände sollen aber belegen, daß Rusters weite Perspektive gründlicherer Einzelschritte bedurft hätte.

Franz Courth, S.A.C., Vallendar

German Rovira (Hrsg.): Der Widerschein des Ewigen Lichtes. Marienerscheinungen und Gnadenbilder als Zeichen der Gotteskraft, Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 1984, 283 S., Preis nicht mitgeteilt.

Die Frage nach der Authentizität von Marienerscheinungen ist gegenwärtig etwa mit Blick auf Medjugorje ein drängendes pastorales aber auch dogmatisches Problem. Diesem Fragenkreis widmet sich der vorliegende Band in erfreulicher Breite. J. Schabert behandelt das Thema: »Gesicht« und Prophetenwort im Alten Testament. G. Rovira bearbeitet den neutestamentlichen Themenkreis. J. Schumacher ordnet das Thema in das Problemfeld Privatoffenbarungen ein. J. Torelló hat die mystische Theologie, aber auch die Psychologie im Auge. Ein anderer Teil des Buches beschäftigt sich mit dem Thema Bild und Wallfahrten. Besonders hingewiesen sei auf den Artikel von E. Suttner: Ikonenverehrung und Ikonoklasmus in der griechischen Kirche; ferner auf den von R. Bäumer: Marienfrömmigkeit und Marienwallfahrten im Zeitalter der Kath. Reform. Geistliche Erwägungen und übersetzte Dokumente beschließen den Band.

Inhaltlich begegnen wir als Grundlinie der bekannten Position des Aquinaten, daß Privatoffen-

barungen nicht der inhaltlichen Ergänzung der apostolischen Offenbarung dienen; sondern sie sind ein Impuls zur gläubigen Tat. J. Schumacher folgt der These Rahners, daß die Erscheinungen Mariens als einbildliche Visionen zu verstehen sind; J. Torelló dagegen spricht sich überdies auch für leibliche Erscheinungen aus. Im Ganzen seien die Marienerscheinungen, wie auch schon K. Rahner in seiner maßgeblichen *Quaestio disputata* 4 dargelegt hat, eine Ausdrucksform der prophetisch-mystischen Begabung in der Kirche.

Kritisch sind folgende formale Mängel anzumerken: S. 62, Anm. 52 u. 55 steht zweimal Schmauß statt Schmaus; ebd. Anm. 54 muß es *Jüssen* heißen. S. 106, Anm. 22 fehlt die Bd.-Angabe (= V.), und das angegebene Zitat steht auf S. 774 f. S. 126 steht Denzinger-Schmaus (DS). Das darf in einer theol. Publikation nicht passieren! S. 276 wird Joh. Gerson Kanzler von Paris genannt; er war Kanzler der Universität Paris. Die von ihm in Übersetzung angeführten Regeln zur Unterscheidung der Privatoffenbarungen sind in der Fassung des Eusebius Amort statt im Original geboten. Weitere Druckfehler wurden nicht vermerkt.

Franz Courth, S.A.C. Vallendar

Anschriften der Herausgeber:

Prof. Dr. Leo Scheffczyk, Dall'Armistraße 3a, 8000 München 19
 Prof. Dr. Kurt Krenn, Universitätsstraße 31, 8400 Regensburg
 Prof. DDr. Anton Ziegenaus, Universitätsstraße 10, 8900 Augsburg

Anschriften der Autoren:

Dr. Heinz Kruse, Kmishakujii 4-32-II, Tokyo 177, Japan
 Dr. Johannes Vilar, Stadtwaldgürtel 73, 5000 Köln 41
 Dr. Franz Breid, A-4133 Niederkappel 5
 Prof. Dr. Joachim Piegsa, Universitätsstraße 10, 8900 Augsburg

»Wir... leben unter Beobachtung des Herrentags,
an dem auch unser Leben aufgegangen ist«
(Ignatius von Antiochien)

Zum Sinn des Sonntags

Von Joseph Card. Ratzinger, Rom*

1. Worum geht es?

Es war im Jahre 304, während der diokletianischen Verfolgung, als römische Beamte eine Gruppe von etwa 50 Christen bei der sonntäglichen Eucharistiefeyer in Nordafrika überraschten, um sie in Haft zu nehmen. Das Protokoll der Verhöre ist uns erhalten geblieben. Zu dem Presbyter Saturninus sagte der Prokonsul: »Du hast gegen die Anordnung der Imperatoren und der Cäsaren gehandelt, da du diese alle hier versammelt hast«. Der christliche Redaktor fügt hier ein, daß die Antwort des Presbyters aus der Eingebung des Heiligen Geistes gekommen sei. Sie lautete: »Unbekümmert darum (securi, in aller Sicherheit) haben wir das, was des Herrn ist, gefeiert«. »Was des Herrn ist« – damit übersetze ich das lateinische Wort »dominicus«. Es läßt sich in seiner Vielschichtigkeit kaum ins Deutsche übertragen. Denn zunächst bezeichnet es den *Herrentag*, dann aber verweist es zugleich auf dessen Inhalt, auf das Sakrament des Herrn, auf seine Auferstehung und seine Gegenwart im eucharistischen Geschehen. Kehren wir zum Protokoll zurück! Der Prokonsul insistiert auf seinem Warum; darauf folgt die gelassen-großartige Antwort des Priesters: »Wir haben es getan, weil das nicht unterbleiben kann, was des Herrn ist«. Hier drückt sich unmißverständlich das Bewußtsein aus, daß *der* Herr über *den* Herren steht. Solches Wissen gab diesem Priester »Sicherheit« (wie er selbst es ausdrückte) mitten in dem Augenblick, in dem die völlige äußere Unsicherheit und Preisgegebenheit der kleinen christlichen Gemeinde offenkundig geworden war.

Fast noch eindrücklicher sind die Antworten, die der Hausbesitzer Emeritus gab, in dessen Räumen sich die sonntägliche Eucharistiefeyer abgespielt hatte. Auf die

* Vortrag im Rahmen des Essener Priestertages am 7. 1. 1985

Frage, warum er in seinem Haus die verbotene Versammlung zugelassen habe, antwortet er zunächst, die Versammelten seien ja seine Brüder, denen er die Tür nicht weisen konnte. Wieder insistiert der Prokonsul. Und da kommt in der zweiten Antwort das eigentlich Tragende und Bewegende zum Vorschein. »Du mußtest ihnen den Zutritt verbieten«, hatte der Prokonsul gesagt. »Ich konnte es nicht«, erwidert Emeritus: »Quoniam sine dominico non possumus – denn ohne den Herrentag, ohne das Herrengeheimnis, können wir nicht sein«. Dem Willen der Cäsaren steht das klare und entschiedene »Wir können nicht« des christlichen Gewissens gegenüber.¹ Es nimmt das »wir können nicht schweigen«, das Muß der christlichen Verkündigung auf, mit dem Petrus und Johannes auf das Schweigegebot des Hohen Rates geantwortet hatten (Apg 4, 20).

»Ohne Herrentag können wir nicht«. Das ist nicht mühsamer Gehorsam gegenüber einem als äußerlich empfundenen Kirchengebot, es ist Ausdruck eines inneren Müssens und Wollens zugleich. Es ist Hinweis auf das, was zur tragenden Mitte der eigenen Existenz, des ganzen Seins geworden ist. Es zeigt das an, was so wichtig wurde, daß es auch unter Lebensgefahr begangen werden muß, aus einer großen inneren Sicherheit und Freiheit heraus. Denen, die so sprachen, wäre es offenbar sinnlos erschienen, sich das Überleben und die äußere Ruhe durch den Verzicht auf diesen Lebensgrund zu erkaufen. Sie dachten nicht an eine Kasuistik, die in der Güterabwägung zwischen Sonntagspflicht und Staatsbürgerpflicht, zwischen Kirchengebot und drohendem Todesurteil den Gottesdienst als das kleinere Gewicht hätte dispensabel erscheinen lassen. Es ging eben für sie nicht um die Wahl zwischen *einem* Gebot und einem *anderen*, sondern um die Wahl zwischen dem lebentragenden Sinn und einem sinnlosen Leben. Von hier aus wird auch das Wort des heiligen Ignatius von Antiochien verständlich, das als Motto über diesem Vortrag steht. »Gemäß dem Herrentag leben wir, an dem auch unser Leben aufgegangen ist. Wie sollten wir ohne ihn leben können?«²

Solche Zeugnisse aus der Morgenstunde der Kirchengeschichte können leicht zu nostalgischen Betrachtungen Anlaß geben, wenn man sie der Sonntagsmüdigkeit der mitteleuropäischen Christen entgegenhält. Sie zeigen auch, daß die Krise des Sonntags nicht erst in unserer Generation begonnen hat. Sie zeichnet sich ab von dem Augenblick an, in dem aus dem *inneren* Muß des Sonntags – »ohne Sonntag können wir nicht« – ein äußeres Kirchengebot wurde, ein *äußeres* »Muß«, das dann wie alle von außen kommenden Pflichten immer weiter eingeengt wird, bis nur noch der Zwang übrigbleibt, eine halbe Stunde lang bei immer fremder werdenden Ritual dabei sein zu müssen. Die Frage, wann und warum man sich davon entschuldigen könne, wird schließlich wichtiger als die Frage, warum man es normalerweise tun müsse, so daß am Schluß kein weiter Weg mehr dahin war, sich auch ohne Entschuldigungen davon freizustellen.

¹ Die Vätertexte zur Frage Sabbat und Sonntag sind gesammelt bei: W. Rordorf, Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche (Zürich 1972; Traditio christiana II). Der zitierte Text aus den Acta ss Saturnini et aliorum... dort Nr. 109, Seite 176.

² Magn 9, 1.2; bei Rordorf Nr. 78, Seite 134.

Weil die Bedeutung des Sonntags so sehr ins Positivistisch-Äußerliche abgesunken war, steht auch unter uns selber die Frage auf, ob der Herrentag denn wirklich in dieser unserer Zeit noch ein so wichtiges Thema sei; ob es in unserer von Kriegsgefahr und sozialen Problemen zerrissenen Welt nicht auch für Christen, und gerade für Christen, sehr viel wichtigere Themen gebe. Im stillen fragen wir uns wohl manchmal auch selber, ob wir nicht damit bloß das Überleben unseres »Vereins«, die Rechtfertigung unserer eigenen Profession betreiben wollen.

Dahinter steht die tiefere Frage, ob die Kirche eigentlich bloß »unser Verein« oder ob sie Gottes erste Idee ist, an deren Verwirklichung das Geschick der Welt hängt. Auf der anderen Seite würden wir mit nostalgischen Vergleichen zwischen damals und heute weder dem Zeugnis der Märtyrer noch der Wirklichkeit von heute gerecht. Bei aller notwendigen Selbstkritik sollten wir nicht übersehen, daß es auch heute sehr viele Christen gibt, die genauso aus innerster Sicherheit antworten würden: Ohne den Herrentag können wir nicht; das, was des Herren ist, darf nicht unterbleiben. Und umgekehrt wissen wir, daß schon zur Zeit des Neuen Testaments (Hebr 10, 25) über schlechten Kirchenbesuch geklagt werden mußte; bei den Kirchenvätern kommt diese Klage immer wieder vor. Mir scheint, daß in der Ruhelosigkeit des heutigen Freizeitbetriebs, in der Flucht aus dem Alltag und in der Suche nach dem ganz anderen der eigentliche, wenn auch unverstandene und meist unerkannte Motor die Sehnsucht nach dem ist, was die Märtyrer »dominicus« nannten, nämlich das Verlangen, dem zu begegnen, was uns Leben aufgehen läßt; die Suche nach dem, was die Christen am Sonntag empfangen haben und empfangen. Unsere Frage ist: Wie können wir es den Menschen, die es ja suchen, zeigen, und wie können wir selbst es wiederfinden? Bevor wir nach Rezepten und Anwendungen fragen, die zweifellos auch sehr notwendig sind, müssen wir, denke ich, selber wieder zu einem inneren Verstehen dessen kommen, was Herrentag ist.

2. Die Theologie des Herrentags

Fangen wir beim Allereinfachsten an. Zunächst einmal ist der Sonntag ein bestimmter Tag der Woche, nach der von den Christen übernommenen jüdischen Zählung der erste Tag. Sofort stoßen wir uns an dem, was uns hier positivistisch und äußerlich erscheint und fragen: Warum soll man nicht in islamischen Ländern am Freitag, unter jüdischen Mehrheiten am Samstag und wieder woanders an wieder einem anderen Tag feiern? Warum sollte sich eigentlich nicht jeder je nach Rhythmus seiner Arbeit und seines Lebensstiles seinen Tag herausuchen können? Oder – wie kam es zur Fixierung auf diesen Tag? Ist das nur Abmachung, damit man wenigstens gemeinsam feiern kann? Oder geht es um mehr?

Hinter dem Sonntag, dem ersten Tag, steht zunächst eine andere Datumsformel des Neuen Testaments, die auch ins Credo der Kirche eingegangen ist: »Auferstanden am dritten Tag, gemäß der Schrift« (1 Kor 15, 4). Man hat in der frühesten Überlieferung den *dritten* Tag notiert und damit die Erinnerung an die Entdeckung des leeren Grabes und an die ersten Erscheinungen des Auferstandenen festgehal-

ten.³ Zugleich – und deswegen fügt man hinzu »gemäß der Schrift« – hat man sich daran erinnert, daß der dritte Tag der von der Schrift, also vom Alten Testament selbst vorgegebene Tag für dieses grundlegende Ereignis der Weltgeschichte war, oder vielmehr: nicht der Weltgeschichte, sondern des Ausbruchs aus der Weltgeschichte, des Ausbruchs aus der Geschichte des Todes und Tötens, des Einbruchs und Anbruchs eines neuen Lebens.

Durch die Kennzeichnung »dritter Tag« wird die konkrete Datumserinnerung zugleich gedeutet. In den alttestamentlichen Schilderungen von der Bundesschließung am Sinai ist der dritte Tag jeweils der Tag der Theophanie, das heißt der Tag, an dem Gott sich zeigt und sich äußert.⁴ Mit der Zeitbezeichnung »am dritten Tag« ist demgemäß die Auferstehung Jesu als das endgültige Bundesgeschehen gekennzeichnet, als das endgültige, wirkliche Hereintreten Gottes in die Geschichte, der sich hier mitten in unserer Welt anrühren läßt – ein »Gott zum Anfassen« wird, wie man heute sagen würde. Auferstehung bedeutet, daß Gott Macht in der Geschichte behalten, daß er sie nicht an die Naturgesetze abgetreten hat. Sie bedeutet, daß er nicht ohnmächtig geworden ist in der Welt der Materie und des materie-bestimmten Lebens. Sie bedeutet, daß das Gesetz aller Gesetze, das universale Gesetz des Todes, dennoch nicht die letzte Macht der Welt und ihr letztes Wort ist. Der Letzte ist und bleibt der, der auch der Erste ist.

Es gibt die wirkliche Theopanie in der Welt. Das sagt diese Formel vom »dritten Tag«. Und sie ist in der Weise geschehen, daß Gott selbst die gestörte Gerechtigkeit wiederhergestellt und Recht geschaffen hat, Recht nicht nur für die Lebenden oder für eine noch ungewisse kommende Generation, sondern Recht über den Tod hinaus, Recht für *den* Toten und für die Toten, für alle. Die Theophanie ist also darin geschehen, daß einer vom Tod zurückgekommen oder besser über den Tod hinausgekommen ist. Sie ist dadurch geschehen, daß auch der Leib in die Ewigkeit aufgenommen wurde, auch er sich als ewigkeitsfähig und gottfähig erwies. Jesus ist nicht irgendwie in Gott hineingestorben, wie man heute in bloß scheinbarer Erbaulichkeit mitunter die Verzweiflung an Gottes wirklicher Macht und an Jesu wirklicher Auferstehung umschreibt. Denn hinter dieser Formel steht doch die Angst, man trete den Naturwissenschaften zu nahe, wenn man den wirklichen Leib Jesu in das Machttun Gottes einbeziehe, wenn man die wirkliche Zeit getroffen halte von Gottes Kraft.

Wäre es aber so, dann wäre damit der Materie die Erlösungsfähigkeit abgesprochen. Und dann ist sie auch dem Menschen bestritten, der nun einmal das Ineinander von Geist und Materie ist. Mir scheint, daß Theorien, die scheinbar großartig die Ganzheit des Menschen betonen und daher vom Ganztod und ganz neuem leiblichen Leben sprechen, in Wirklichkeit kaum verhüllte Dualismen sind, die eine unbekannte Materie ersinnen, um die Wirklichkeit selbst aus dem Bereich der Theologie, das heißt aus dem Bereich des Redens und Tuns Gottes zu streichen.

³ Vgl. J. Blank, Paulus und Jesus (München 1968) 154ff.

⁴ Vgl. besonders Ex 19,11.16. Ausführlicher habe ich die Zusammenhänge darzustellen versucht in meinem kleinen Buch: Der Gott Jesu Christi (München 1976) 76–84; vgl. auch J. Ratzinger, Suchen, was droben ist (Freiburg 1985) 40ff.

Auferstehung aber heißt, daß Gott sein Ja zum *Ganzen* sagt und daß er dies *kann*. In der Auferstehung führt Gott die Gutheißung des siebten Tages zu Ende. Die Sünde des Menschen hat ja Gott zum Lügner zu machen versucht. Sie hat festgestellt, daß seine Schöpfung keineswegs gut sei, daß sie eigentlich nur zum Sterben taugte. Auferstehung heißt, daß Gott durch die Verquerungen der Sünde hindurch und mächtiger als sie endgültig sagt: »Es ist gut.« Gott sagt sein definitives »Gut« zur Schöpfung, indem er sie in sich aufnimmt und sie damit über alle Vergänglichkeit hinaus ins Bleibende verwandelt.

An dieser Stelle öffnet sich nun der Zusammenhang zwischen Sonntag und Eucharistie. Wenn es so steht, dann ist Auferstehung nicht ein Ereignis in der Flut der anderen, eines, nach dem wieder anderes kommt und das allmählich immer weiter in die Vergangenheit entrückt. Auferstehung ist dann der Beginn eines Präsens, das nicht mehr endet. Wir leben von diesem Präsens oft weit entfernt. Wir entfernen uns von ihm um so mehr, je mehr wir uns ans bloß Vergehende heften, je mehr wir wegleben von dem, was sich am Kreuz in der Auferstehung als das eigentliche Präsens inmitten des Vorübergehenden erwiesen hat: die Liebe, die im Sich-Verlieren sich selber findet. *Sie* bleibt Gegenwart. Die Eucharistie ist das Präsens des Auferstandenen, der in den Zeichen der Hingabe immerfort sich selber gibt und so unser Leben ist. Darum ist die Eucharistie selbst und als solche der Herrentag: »dominicus«, wie die Märtyrer von Nordafrika in einem einzigen Wort es sagten.

Zugleich öffnet sich hier der Zusammenhang zwischen dem christlichen Sonntag und dem Schöpfungsglauben. Der dritte Tag nach dem Tod Jesu ist ja der erste Tag der Woche, der Schöpfungstag, an dem Gott sprach: Es werde Licht! Wo der Auferstehungsglaube seine neutestamentliche Ganzheit und Konkretheit behält, kann der Sonntag, kann der Sinn des Sonntags niemals ins bloß Geschichtliche, in die Geschichte der christlichen Gemeinde und ihres Pascha eingeschlossen werden. Da ist Materie im Spiel, da ist Schöpfung im Spiel, der erste Tag, den die Christen dann zugleich den achten nennen: die Wiederherstellung des Ganzen. Altes und Neues Testament lassen sich nicht trennen, gerade in der Auslegung des Sonntags nicht. Schöpfung und Glaube lassen sich nicht voneinander ablösen, am allerwenigsten im Zentrum des christlichen Bekenntnisses.⁵

Aus mannigfachen Gründen gibt es in der Theologie vielfach eine Art Berührungsangst gegenüber dem Schöpfungsthema. Das führt aber zu einer Schrumpfung des Glaubens, in eine Art von gemeindlicher Ideologie hinein, zu einer Weltlosigkeit des Glaubens und einer Gottverlassenheit der Welt, die für beide lebensgefährlich ist. Wo Schöpfung zur Umwelt schrumpft, sind Mensch und Welt

⁵ Zum patristischen Symbolismus des 1., 3., 7. und 8. Tages vgl. J. Daniélou, Liturgie und Bibel (München 1963) 225–305; K. H. Schwarte, Die Vorgesichte der augustianischen Weltalterlehre (Bonn 1966; sehr instruktiv für die patristische Sicht des Zusammenhangs von Schöpfung und Heilsgeschichte); kurze Information auch bei H. Auf der Maur, Feiern im Rhythmus der Zeit I (Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft Teil 5, Regensburg 1983) 26–49; interessante Hinweise auch bei W. Rordorf, Le dimanche – source et plénitude du temps liturgique chrétien, in: Cristianesimo nella storia 5 (1984) 1–9.

nicht mehr im Lot. Aber gerade die Klage, die aus der zur Umwelt abgesunkenen Schöpfung immer vernehmlicher ertönt, sollte uns wieder sagen, daß in der Tat die Kreatur sich ausstreckt nach dem Erscheinen der Kinder Gottes.

3. *Sabbat und Sonntag*

a) *Das Problem*

An dieser Stelle erhebt sich nun die Frage nach dem Verhältnis von Sabbat und Sonntag. Es ist eine Streitfrage, die im Neuen Testament keine einheitliche Beantwortung findet. Erst im Laufe des vierten und zu Beginn des fünften christlichen Jahrhunderts hat sich allmählich eine Lösung herauskristallisiert, die dann allgemein angenommen wurde, heute aber wieder heftig bestritten wird. Jesus selbst ist nach dem einhelligen Zeugnis der synoptischen Überlieferung wiederholt in Konflikt mit der damaligen jüdischen Sabbatpraxis geraten. Er hat sie als Mißverständnis des göttlichen Gesetzes bekämpft. Paulus hat diese Linie aufgenommen; sein Kampf um die Freiheit vom Gesetz war auch ein Kampf gegen die Zwänge des jüdischen Festkalenders einschließlich der Sabbatverpflichtungen. Einem Nachklang dieses Kampfes begegnen wir in dem uns leitenden Text des heiligen Ignatius von Antiochien, wenn er sagt: »Wer vom Leben in den alten Ordnungen zum Neuen, zur Hoffnung gelangt ist, der ist kein Sabbatianer mehr, sondern lebt gemäß dem Herrentag.« Der Sabbatrhythmus und das »Leben-vom-Herrentag-her« stehen sich hier also als zwei grundlegend andere Lebensstile gegenüber, als das Eingehaust-Sein in bestimmten Ordnungsbahnen und als das Leben vom Kommenden, von der Hoffnung her.

Diese Antithesen haben allerdings nicht verhindert, daß der Sabbat in großen Teilen der frühen Kirche seine praktische Bedeutung behielt. Es spricht vieles dafür, daß die Urgemeinde den Sabbat gehalten und Jesu Abweisung der Sabbatgesetzgebung nicht als grundsätzliche Ablehnung ausgelegt hat. Sicher ist, daß das Judenchristentum die Sabbatfeier festhielt, aber auch in großen Teilen des Heidenchristentums hat der Sabbat eine besondere Stellung behaupten können. Nur so kann man es erklären, daß wir im vierten Jahrhundert, also nach dem konstantinischen Frieden, bei den Christen zunächst der Feier beider Tage begegnen. Charakteristisch dafür sind Texte aus den sogenannten Apostolischen Konstitutionen, von denen ich nur zwei Beispiele anführen möchte. Ein Text sagt: »Den Sabbat und den Herrentag verbringt in Festesfreude, weil der eine das Geständnis der Schöpfung, der andere dasjenige der Auferstehung ist!«⁶ Etwas später heißt es: »Ich Paulus und ich Petrus ordnen an: Die Sklaven sollen fünf Tage arbeiten, am Sabbat und Herrentag sollen sie aber Zeit haben, wegen der Glaubensunterweisung in der Kirche. Der Sabbat hat nämlich seinen Grund in der Schöpfung, der Herrentag in der Auferstehung.«⁷ Vielleicht derselbe Verfasser, der hier unter dem Pseudonym

⁶ Apostolische Konstitutionen VII, 23,3; Rordorf Nr. 58, Seite 100. Die Apostolischen Konstitutionen sind eine ins vierte Jahrhundert zu datierende Kompilation; vgl. H. Rahner, in LThK I 759.

⁷ Ebd. VIII 33, 1; Rordorf ebd.

»Ich Petrus und ich Paulus« spricht, hat sich auch in die Hülle des heiligen Ignatius von Antiochien begeben und eine verlängerte Ausgabe des Magnesierbriefs geschaffen, aus dem unser Motto kommt. Es geht ihm dabei darum, die scharfe Wendung gegen die »Sabbatianer« abzdämpfen. So schreibt er unter dem Namen des großen Antiochener Bischofs folgendermaßen: »Laßt uns also nicht mehr auf jüdische Weise Sabbat halten und am Nichtstun Freude haben, denn ‚wer nicht arbeitet, soll nicht essen‘ (2 Thess 3,10)... Vielmehr soll ein jeder von euch auf geistliche Weise Sabbat halten. Er soll am Studium des Gesetzes Freude haben und nicht an der Erholung des Körpers. Er soll die Schöpfung Gottes bestaunen und nicht Abgestandenes essen, Lauwarmes trinken, einen abgesteckten Weg gehen und an Tanz und unsinnigem Lärm Gefallen finden!«⁸ Hier ist der Versuch offenkundig, die paulinische Polemik gegen den Judaismus mit der traditionell gewachsenen Synthese beider Überlieferungen in Einklang zu bringen. Zugleich sieht man, daß die Fünf-Tage-Woche eigentlich auf recht alte Überlieferungen zurückblicken kann.

In diesen Texten wird aber auch erkennbar, daß der Gehalt des Sabbats und der des Sonntags sich nicht mehr ausschließen, sondern – wie Gregor von Nyssa es ausdrückte – »zu Geschwistern geworden sind«.⁹ So gibt es natürlich auch keinen zwingenden Grund mehr, den geschwisterlichen geistigen Gehalt unbedingt auf zwei Tage zu verteilen. Er kann auch in einen einzigen Tag hineingelegt werden, wobei dann der Tag Jesu Christi, der zugleich der dritte, der erste und der achte Tag ist, der Ausdruck der christlichen Neuheit, wie der christlichen Synthese aller Wirklichkeiten, notwendig den Vorrang haben muß.¹⁰

Mitentscheidend für die Ausarbeitung dieser Synthese war die Tatsache gewesen, daß der Sabbat ja Bestandteil des Dekalogs ist. Nun war auch bei Paulus in aller Gesetzespolemik immer klar geblieben, daß der Dekalog als Ausformung des Doppelgebots der Liebe voll in Geltung bleibt und daß über ihn die Christen Gesetz und Propheten in ihrer Gänze, in ihrer wahren Tiefe behalten.¹¹ Andererseits war klar, daß auch der Dekalog von Christus her neu gelesen werden, daß er im Heiligen Geist verstanden werden muß. Das konnte die Freiheit geben, den Sabbat als Datum fallen zu lassen und in den Tag des Herrn hineinzugeben. Es mußte die Freiheit geben, seinen Sinn und seine Gestalt tiefer zu verstehen, als es die von Jesus und Paulus bekämpfte Kasuistik getan hatte. Aber es mußte auch die Notwendigkeit einschließen, seinen wirklichen Gehalt zu erfassen und zu erfüllen.

⁸ Ps.-Ignatius, Ad Magnesius 9; Rordorf Nr. 59, Seite 102.

⁹ Gregor von Nyssa, Adv. eos qui castigationes aegre ferunt, PG 46, 309 B–C; Rordorf Nr. 52, Seite 92–93: »Mit was für Augen blickst du den Herrentag an, der du den Sabbat nicht in Ehren hieltest? Oder weißt du nicht, daß diese Tage Geschwister (ἀδελφαί) sind?«

¹⁰ Vgl. dazu die schöne Formel, mit der eine anonyme (Athanasius zugeschriebene) Homilie wohl des ausgehenden vierten Jahrhunderts den Ertrag des Ringens der Väterzeit um das Verhältnis von Sabbat und Sonntag zusammenfaßt und endgültig präzisiert: »...μετέθηκε δὲ ὁ κύριος τὴν τοῦ σαββάτου ἡμέραν εἰς κυριακὴν«: Der Herr hat den Sabbat auf seinen Tag übertragen. Rordorf Nr. 64, Seite 110–111.

¹¹ Vgl. H. Gese, Zur biblischen Theologie (München 1977) 54–84; hier wichtige Ausführungen zur genuinen alttestamentlichen Bedeutung des Sabbat und zu ihrer Aufnahme durch Jesus; vgl. auch Rordorf Seite XIII.

b) Die Theologie des Sabbats

So erhebt sich aber auch für uns mit einiger Dringlichkeit die Frage: Was ist nun dieser eigentliche, gültige Gehalt des Sabbats? Um darauf angemessen zu antworten, müßte man die grundlegenden Sabbattexte des Alten Testaments sorgfältig auslegen, also nicht nur den Schöpfungsbericht (Gen 2,1ff.), sondern auch die Gesetzestexte aus Exodus (etwa 20,8–11; 31, 12–17) und Deuteronomium (etwa 5,15; 12,9) sowie die prophetische Überlieferung (z. B. Ez 20,12). Alles dies kann hier nicht meine Absicht sein; so möchte ich nur drei Hauptelemente kurz herauszustellen versuchen.

1. Zunächst einmal ist es grundlegend, daß der Sabbat in die Schöpfungsgeschichte hineingehört. Man könnte geradezu sagen, das Bild der Sieben-Tage-Woche sei für den Schöpfungsbericht um des Sabbats willen gewählt worden. Indem der Schöpfungsbericht ins Bundeszeichen des Sabbats mündet, macht er deutlich, daß Schöpfung und Bund von vornherein zusammengehören; daß der Schöpfer und der Erlöser nur ein und derselbe Gott sein kann. Er zeigt, daß die Welt nicht ein neutraler Behälter ist, in den dann zufällig Menschen hineingerieten, sondern daß die Schöpfung von vornherein wurde, damit eine Stätte für den Bund sei, daß aber auch der Bund nur stehen kann, wenn er sich dem Maß der Schöpfung zuordnet. Eine bloße Geschichtsreligion, eine bloße Heilsgeschichte ohne Metaphysik ist von diesem Ausgangspunkt her ebenso undenkbar wie eine weltlose Frömmigkeit, die sich mit dem privaten Glück, dem privaten Seelenheil oder der Zuflucht in einer liebenswürdig aktiven Gemeinde begnügt.

So ruft der Sabbat zuallererst zur Ehrfurcht und zur Dankbarkeit gegenüber dem Schöpfer und seiner Schöpfung. Wenn die Schöpfungsgeschichte in irgendeiner Weise auch eine Kultbegründung darstellt, so heißt dies jedenfalls, daß der Kult in seiner Gestalt wie in seinem Gehalt notwendig auch auf die Schöpfung bezogen ist. Es bedeutet, daß Gott über die Schöpfungsdinge verfügt und daß wir sie von ihm erbitten können und müssen. Es bedeutet umgekehrt, daß unser Gebrauch der Welt Dinge dieses eigentliche Eigentumsrecht Gottes nicht vergessen darf. Und es bedeutet, daß uns Dinge nicht zu beliebiger Herrschaft, sondern zu einer Herrschaft des Dienens von dem Maß des wahren Herrschers und Besitzers übergeben sind. Wo der Sabbat oder der Sonntag in Ehren steht, steht auch die Schöpfung in Ehren.

2. Damit verbindet sich ein Zweites. Sabbat ist der Tag der Freiheit Gottes und der Tag der Beteiligung des Menschen an Gottes Freiheit. Der Gedanke der Befreiung Israels aus dem Sklavenhaus steht im Kern des Sabbatmotivs, aber er ist weit mehr als Gedenken. Sabbat ist nicht nur Erinnerung an Vergangenes, sondern er ist ein aktives Exerzitium der Freiheit. Von diesem seinen Grundgehalt her kommt es, daß er Arbeitsruhe für Mensch und Tier, für Herrn und Knechte gleichermaßen verlangt. Die Gesetzgebung für das Jubeljahr zeigt, daß es hier um weit mehr als um eine bloße Freizeitregelung geht. Im Jubeljahr kehren alle

Eigentumsverhältnisse wieder an ihren Anfang zurück, enden alle Formen der Unterordnung, die die Zeit aufgebaut hatte.¹²

Der große Sabbat des Festjahres zeigt so, was Ziel eines jeden Sabbats ist: Antizipation der herrschaftsfreien Gesellschaft, Vorwegnahme der künftigen Stadt. Am Sabbat gibt es keine Herren und Knechte, sondern nur die Freiheit aller Kinder Gottes und das Aufatmen der ganzen Schöpfung. Was dem Sozialtheoretiker nur die Utopie einer nie herstellbaren Welt ist, ist am Sabbat konkrete Forderung: die brüderliche Freiheit und Gleichheit aller Kreatur. So ist der Sabbat Kernstück sozialer Gesetzgebung. Wenn am ersten oder siebten Tag alle sozialen Unterordnungen ausgesetzt, wenn im Rhythmus der sieben mal sieben Jahre alle Sozialordnungen revidiert werden, dann sind sie immerfort relativ auf die gemeinsame Freiheit und das gemeinsame Eigentum aller hin. Das Chronikbuch lehrt uns sogar, daß die Verbannung Israels erfolgt sei, weil Israel die Jobelordnung, die große Sabbatordnung, und mit ihr das Grundgesetz der Schöpfung und des Schöpfers übergang. Alle anderen Sünden erscheinen in dieser Rückschau als zweitrangig gegenüber dieser grundlegenden Untreue, gegenüber der Verschließung in die selbstgebaute Arbeitswelt hinein, die Gottes Souveränität negiert.¹³

3. Hier öffnet sich das dritte Element der Theologie des Sabbats, seine eschatologische Dimension. Er ist Antizipation der messianischen Stunde. Er ist es nicht nur in Gedanken und Wünschen, er ist es im konkreten Akt. Durch das Leben aus der Gestalt des messianischen Zeitalters werden überhaupt die Türen der Welt für die Stunde des Messias geöffnet. Wir werden eingeübt in die Lebensweise der künftigen Welt. Irenäus würde sagen: Wir gewöhnen uns an die Lebensweise Gottes, so wie er sich in seinem Menschenleben an uns gewöhnt hat.

Kultische, soziale und eschatologische Dimension durchdringen sich also gegenseitig. Der im biblischen Glauben wurzelnde Kult ist nicht Nachahmung des Weltlaufs im Kleinen – wie es die Grundform aller Naturkulte ist –, er ist Nachahmung Gottes selbst und damit Vorübung der künftigen Welt. Nur so versteht man die Eigenart des biblischen Schöpfungsberichtes recht. Die heidnischen Schöpfungsberichte, auf denen er zum Teil aufbaut, laufen ja durchweg darauf hinaus, am Ende Kultbegründung zu sein, aber der Kult steht dort im Kreislauf des »do ut des«. Die Götter schaffen die Menschen, um von ihnen ernährt zu werden; die Menschen brauchen die Götter, damit diese den Lauf der Welt in Ordnung halten. Auch der biblische Schöpfungsbericht, ich sagte es schon, muß in gewissem Sinn durchaus als Kultbegründung verstanden werden. Aber Kult bedeutet hier Befreiung des Menschen durch Beteiligung an der Freiheit Gottes und so Befreiung der Schöpfung selbst in die Freiheit der Kinder Gottes hinein.

¹² Vgl. Th. Maertens, *Heidnisch-jüdische Wurzeln christlicher Feste* (Mainz 1965) 114–147 und 150–159. Maertens stellt allerdings einseitig den Aspekt der »Vergeistigung« im Übergang vom Alten zum Neuen Testament heraus und übersieht, daß die christliche »Vergeistigung« Inkarnation, christologische Konzentration ist.

¹³ 2 Chron 36,21.

c) Die christliche Synthese

Liest man im Licht dieser Erkenntnis den Sabbatstreit Jesu oder auch die Sabbatpolemik des heiligen Paulus, so wird ganz klar, daß dabei nicht dieser eigentliche Gehalt des Sabbats bekämpft wird. Es geht vielmehr darum, den wesentlichen Sinn des Sabbats als Fest der Freiheit gegen eine Praxis zu verteidigen, die ihn zum Tag der Unfreiheit gemacht hatte. Wenn aber Jesus den Sabbat in seinem eigentlichen Gehalt nicht abschaffen, sondern retten wollte, dann ist eine christliche Theologie, die ihn aus dem Sonntag ausscheiden möchte, nicht auf dem richtigen Weg. Willy Rordorf vertritt in seinen grundlegenden Untersuchungen über Sabbat und Sonntag die Auffassung, daß die Verbindung von Sabbat und Sonntag ein Werk der konstantinischen Wende sei, womit bereits das Urteil über diese Synthese gesprochen ist. Er meint, die christlichen Kirchen seien bisher, von einzelnen Ausnahmen abgesehen, im Bann der nachkonstantinischen Synthese steckengeblieben, und fügt hinzu: »Es wird sich die Frage stellen, ob sie heute, da sie sich wohl oder übel von den althergebrachten Traditionen des konstantinischen Zeitalters lösen müssen, auch den Mut aufbringen, sich von der Fessel der Synthese Sabbat und Sonntag zu befreien...«¹⁴ Noch radikaler klingen neuere katholische Stellungnahmen. So behauptet etwa L. Brandolini, daß die Geburt des Sonntags in strikter Entgegensetzung zum jüdischen Sabbat erfolgt sei, daß es aber seit dem vierten Jahrhundert zu einer gegenläufigen Bewegung gekommen sei, die zu einer stufenweisen Sabbatisierung des Sonntags und damit zu einer naturalistischen, legalistischen und individualistischen Konzeption des Kultes geführt habe.¹⁵ So sei heute Reform schwierig, zumal die Kirche im Mittelalter hängengeblieben sei und trotz der Erneuerungsbemühungen des II. Vatikanums kaum wandlungsfähig erscheine.¹⁶

An solchen Überlegungen ist richtig, daß der christliche Sonntag nicht an die staatliche Freistellung dieses Tages von der Berufsarbeit gebunden ist. Er ist keinesfalls deckungsgleich mit einem sozialpolitischen Phänomen, das nur unter ganz bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen erreichbar ist. Insofern ist es berechtigt, um das Wahrnehmen dieses tieferen Kerns zu ringen, der vom Wechsel äußerer Situationen unabhängig besteht. Wo man aber aus dieser Tatsache die völlige Entgegensetzung des geistigen Gehalts von Sabbat und Sonntag ableitet, befindet man sich in einem tiefen Mißverständnis des Alten *und* des Neuen Testaments zugleich. Die Vergeistigung des Alten Testaments, die zum Wesen des Neuen gehört, ist zugleich eine immer neue Inkarnation. Sie ist nicht Rückzug aus der Gesellschaft und nicht Rückzug von der Schöpfung, sondern eine neue und tiefere Weise ihrer Durchdringung. Die Frage einer rechten Verhältnisbestimmung zwischen Altem und Neuem Testament erweist sich hier wie in allen großen Themen der Theologie als grundlegend.

¹⁴ a. a. O. XX.

¹⁵ L. Brandolini, Domenica, in: D. Sartore – M. Triacca (Hrsg.), Nuovo dizionario di liturgia (Roma 1984) 377–395, Zitat 385 f.

¹⁶ Ebd. 379; vgl. 386.

Die heutige Theologie schwankt vielfach zwischen einem Marcionitismus, der sich ganz von der Bürde des Alten Testaments befreien und ins bloß Eigene des Innerchristlichen zurückziehen möchte einerseits und einer Rückkehr hinter die neutestamentliche Wende in eine bloß politische und gesellschaftliche Interpretation des biblischen Erbes auf der anderen Seite.¹⁷ Die Synthese der Testamente, die in der Alten Kirche ausgearbeitet wurde, entspricht allein der Grundlinie der neutestamentlichen Aussage, und nur sie kann dem Christentum seine eigene Geschichtskraft geben. Stößt man mit dem Alten Testament, das heißt in diesem Fall mit dem Sabbat, den Schöpfungsaspekt und die soziale Komponente ab, so wird Christentum zur Vereinsspielerei und Liturgie zur Unterhaltung, die auch dann altmodisch wirkt, wenn sie sich mit allerlei progressivem Zierat anbietet. Man verliert mit solcher Entweltlichung den Ausgangspunkt der christlichen Freiheitslehre und verfälscht so auch die christliche Kultidee, die in der Wochenstruktur des Schöpfungsberichts ihr wesentliches Grundmuster sieht, das freilich durch das Pascha Christi erst seinen dramatischen Gehalt empfangen hat. Aber dieses Pascha Christi beseitigt die Vision des Schöpfungsberichtes nicht, sondern gibt ihr ihre ganze Konkretheit. Christlicher Kult ist Antizipation der gemeinschaftlichen Freiheit, in der der Mensch Gott nachahmt, »Gottes Bild« wird. Solche Freiheit kann nur antizipiert werden, weil die Schöpfung von Anfang an auf sie hin entworfen ist.

4. Anwendungen

Am Schluß melden sich die praktischen Fragen erneut mit großer Dringlichkeit zu Wort. Dabei sollten wir aber nie aus den Augen verlieren, daß die Besinnung auf die theologische Wahrheit selbst etwas durchaus Praktisches ist. Romano Guardini hat in seinen kürzlich veröffentlichten autobiographischen Aufzeichnungen auf eine bewegende Weise dargestellt, daß ihm das Gegenwärtigmachen der Wahrheit letztlich als die konkreteste und damit auch vordringlichste Aufgabe in seiner Zeit erschien.¹⁸ Er ist mit dieser Haltung in seinen Berliner Jahren mit bedeutenden Partnern seiner Stunde, mit dem damaligen Vorsitzenden des Akademikerverbandes, Dr. Münch, und dem großen Berliner Studentenseelsorger, Dr. Sonnenschein, in Konflikt geraten. Rückschauend werden wir sagen müssen, daß ein jeder von diesen drei Männern eine notwendige Aufgabe wahrnahm und so ein notwendiges Stück Seelsorge vertrat. Aber wenn wir aus dem Abstand eines guten halben Jahrhunderts jetzt versöhnen können, was damals aufeinanderstieß, so

¹⁷ Vgl. dazu, was in der Instruktion der Glaubenskongregation X14–16 zur Inversion der Symbole gesagt ist.

¹⁸ R. Guardini, *Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnung* (Düsseldorf 1984) 109–113. Vgl. bes. Seite 109: »Je länger, desto weniger ging es mir dabei um unmittelbare Wirkung. Was ich von Anfang an, erst instinktiv, dann immer bewußter gewollt habe, war, die Wahrheit zum Leuchten zu bringen. Die Wahrheit ist eine Macht; aber nur dann, wenn man von ihr keine unmittelbare Wirkung verlangt.« Bewegend auch die Aussage Seite 114f.: »Hier (= bei den Vorträgen in der Canisius-Kirche in Charlottenburg) habe ich mit am stärksten erfahren, was ich oben von der Macht der Wahrheit sagte. Wie groß, wie von Grund auf wahr und lebensmächtig die christlich-katholische Botschaft ist, ist mir selten so zu Bewußtsein gekommen, wie an jenen Abenden. Zuweilen war es, als stehe die Wahrheit wie ein Wesen im Raum.« Ähnlich Seite 110.

müssen wir ohne Exklusivsetzung doch auch erkennen, daß Guardinis leidenschaftliches und absichtsloses Bemühen, schlicht die Wahrheit inmitten der Herrschaft der Lüge sprechen zu lassen, die weitreichendste Wirkung hatte und sich zusehends, bis in die Entscheide des Zweiten Vatikanischen Konzils hinein, als ganz praktisch erwies. Wir werden auf Dauer dann am meisten wirken können, wenn wir nicht zuerst auf unsere eigenen Taten setzen, sondern auf die innere Kraft der Wahrheit, die wir sehen lernen und dann sprechen lassen müssen.

Lassen Sie mich nun aber zwei der drängendsten Fragen von den eben entwickelten theologischen Einsichten her kurz angehen.

a) Priesterlose Sonntagsgottesdienste

Zwei Grundsätze müssen in der Konsequenz des Bedachten unser Handeln in der Praxis leiten.

1. Es gilt der Vorrang des Sakramentes vor der Psychologie. Es gilt der Vorrang der Kirche vor der Gruppe.
2. Unter der Voraussetzung dieser Rangordnung müssen die Ortskirchen die richtige Antwort auf die jeweiligen Situationen suchen, wissend, daß das Heil der Menschen (die *salus animarum*) ihr eigentlicher Auftrag ist. In dieser Ausrichtung all ihrer Arbeit liegen ihre Bindung und ihre Freiheit zugleich beschlossen.

Sehen wir uns nun beide Grundsätze etwas näher an. In Missionsländern, in der Diaspora, in Situationen der Verfolgung ist es nichts Neues, daß am Sonntag die Eucharistiefeyer unerreichbar ist und daß man dann nach den Maßen des Möglichen versuchen muß, sich in den Sonntag der Kirche hineinzubegeben. Bei uns läßt der Rückgang der Priesterberufe zusehends solche Situationen entstehen, die uns bisher weithin ungewohnt waren. Leider hat man vielfach die Suche nach der richtigen Antwort mit Ideologien der Gemeinschaftlichkeit überdeckt, die dem wirklichen Anliegen eher im Weg stehen, als daß sie ihm dienen. Man hat zum Beispiel gesagt: Jede Kirche, die ehemals einen Pfarrer oder jedenfalls einen regelmäßigen Sonntagsgottesdienst hatte, müsse auch weiterhin sonntäglicher Versammlungsort der dortigen Gemeinde sein. Nur so bleibe die Kirche Mittelpunkt des Dorfes; nur so bleibe die Gemeinde als Gemeinde lebendig. Deswegen sei es wichtiger, daß sich die Gemeinde dort versammele und Wort Gottes höre und feiere, als daß man von der an sich gegebenen Möglichkeit Gebrauch mache, in einer naheliegenden Kirche an der Eucharistiefeyer selbst teilzunehmen.

Hier ist viel Einleuchtendes und zweifellos auch Gutgemeintes enthalten. Aber die grundlegenden Wertungen des Glaubens sind vergessen. Die Erfahrung des Miteinanderseins, die Pflege der Dorfgemeinschaft steht bei solcher Betrachtungsweise über der Gabe des Sakraments. Zweifellos ist das Erlebnis der Gemeinschaft unmittelbar zugänglich und leichter zu erklären als das Sakrament. So liegt es nahe, vom Objektiven der Eucharistie ins Subjektive der Erfahrung, vom Theologischen ins Soziologische und Psychologische auszuweichen. Aber die Folgen einer

solchen Überordnung der erlebten Gemeinschaft über die sakramentale Wirklichkeit sind schwerwiegend: Nun feiert die Gemeinde sich selbst. Die Kirche wird ein Vehikel zum sozialen Zweck; noch dazu dient sie dabei einer Romantik, die in unserer mobilen Gesellschaft einigermaßen anachronistisch ist. Gewiß, am Anfang fühlen sich die Menschen voller Freude dadurch bestätigt, daß sie nun in ihrer Kirche selber feiern; daß sie es »selber machen« können. Aber bald merken sie, daß es nun **nur** noch das Selbstgemachte gibt, daß sie nicht mehr empfangen, sondern sich darstellen. Dann aber wird das Ganze entbehrlich, denn der sonntägliche Gottesdienst reicht nun nicht mehr grundsätzlich über das hinaus, was man auch sonst und immer tut. Er berührt keine andere Ordnung mehr; auch er ist nur noch das Eigene. So kann ihm unmöglich jenes unbedingte »Muß« innewohnen, von dem die Kirche immer gesprochen hatte. Diese Wertung dehnt sich aber dann mit innerer Logik auch auf die wirkliche Eucharistiefeyer aus. Denn wenn die Kirche selber zu sagen scheint, Versammlung sei wichtiger als Eucharistie, dann ist eben auch die Eucharistie nur »Versammlung« – sonst wäre ja die Gleichstellung nicht möglich. Dann sinkt die ganze Kirche ins Selbstgemachte herab und die traurige Vision von Durkheim bekommt Recht, daß Religion und Kult überhaupt nur Formen der Sozialstabilisierung durch Selbstdarstellung der Gesellschaft sind. Weiß man das aber erst einmal, dann funktioniert diese Stabilisierung nicht mehr, die nur zustande kommt, wenn man denkt, da sei mehr im Spiel. Wer die Gemeinschaft zum direkten Zweck erhebt, der gerade löst ihre Fundamente auf. Was anfangs so fromm und einleuchtend scheint, ist in Wirklichkeit doch eine an die Wurzeln gehende Umkehrung der Gewichte und der Ordnungen, in der man nach einiger Zeit das Gegenteil des Gewollten erreicht. Nur wenn das Sakrament seine Unbedingtheit und seinen absoluten Vorrang vor allen Gemeinschaftszwecken und vor allen seelischen Erbauungsabsichten behält, baut es auch Gemeinschaft und »erbaut« es den Menschen. Selbst ein psychologisch weniger gefüllter, subjektiv betrachtet eher glanzloser und langweiliger sakramentaler Gottesdienst ist (wenn man so zweckbetont reden darf) auf die Dauer auch »sozial« wirksamer als die psychologisch und soziologisch gekonnte Selbsterbauung der Gemeinde. Denn es geht um die Grundfrage, ob hier etwas geschieht, was nicht von uns selber kommt, oder ob wir doch nur selber Gemeinschaft planen und gestalten. Wenn es das höhere »Muß« des Sakraments nicht gibt, wird die Freiheit schal, die man sich nun nimmt, weil sie ihres Inhalts beraubt ist.

Völlig anders stehen hingegen die Dinge, wenn es sich um einen wirklichen Notfall handelt. Denn kehrt man ja mit einem nichtpriesterlichen Gottesdienst nicht mehr ins bloß Eigene ein, sondern dann ist er die gemeinsame Gebärde, mit der man sich nach dem »dominicus«, dem Sonntag der Kirche ausstreckt. Dann hält man sich mit diesem Handeln an dem gemeinsamen Müssen und Wollen der Kirche und so am Herrn selber fest. Die entscheidende Frage ist: Wo verläuft die Grenze zwischen Eigenwille und wirklicher Notwendigkeit? Diese Grenze ist gewiß nicht abstrakt eindeutig zu ziehen und wird auch im einzelnen immer wieder fließend sein. Sie muß in den einzelnen Situationen aus dem pastoralen Takt der Betroffenen im Einklang mit dem Bischof gefunden werden. Es gibt Regeln, die

helfen können. Daß ein Priester am Sonntag nicht mehr als dreimal zelebrieren darf, ist nicht eine positive Fixierung des Kirchenrechts, sondern entspricht der Grenze des wirklich Vollziehbaren. Dies ist eine Ordnung vom Zelebranten her; von den Gläubigen her ist die Frage der Zumutbarkeit von Wegen und der Erreichbarkeit von Gottesdiensten zu angemessenen Zeiten zu stellen. Daraus sollte man nicht zu viel an vorgefertigter Kasuistik machen, sondern dem gewissenhaften Entscheid im Angesicht der Situationen und ihrer Erfordernisse Raum lassen. Wesentlich ist, daß die Gewichte richtig verteilt bleiben und daß die Kirche nicht sich feiert, sondern den Herrn, den sie empfängt in der Eucharistie; dem sie entgegengeht in den Situationen, in denen sich die Gemeinde ohne Priester nach seiner Gabe austreckt.

b) Wochenendkultur und christlicher Sonntag

Viel realistischer ist meiner Meinung nach in unseren Breiten die umgekehrte Frage: Was tun wir, wenn unsere Gemeinden am Freitagabend oder am Samstag fluchtartig ihre Wohnorte verlassen und sich erst wieder dort einfinden, wenn der letzte Sonntagsgottesdienst längst vorüber ist? Wie können wir Wochenendkultur und Sonntag miteinander versöhnen, wie die Freizeit wieder auf die größere Freiheit beziehen, in die der Herrentag einüben will? Ich denke, daß wir uns in dieser Sache noch mehr als bisher einfallen lassen müssen – zum einen an Beweglichkeit der Seelsorge und gegenseitiger Offenheit der Gemeinden füreinander, zum anderen an Weisen, die Pfarrgemeinde im Vorfeld des Gottesdienstlichen zu einer inneren Heimat zu machen, die den Fluchtwang der Industriegesellschaft auffängt und ihm ein anderes Ziel gibt. Denn ich bin der Meinung, daß all diese Fluchten, deren Zeugen wir sind, zwar auf Abwechslung, Erholung, Begegnung und Befreiung von der Fron des Alltags zielen, daß aber hinter diesen völlig berechtigten Wünschen auch noch ein tieferes Verlangen steht: die Sehnsucht nach wirklicher Beheimatung in brüderlicher Gemeinschaft, nach der Erfahrung des wirklichen Kontrastes, die Sehnsucht also nach dem »ganz anderen« gegenüber aller Übersättigung durch die unermessliche Skala des Selbstgemachten.

Darauf müßte die Sonntagsliturgie antworten. Sie wird schlecht abschneiden, wenn sie in die Konkurrenz des Showgeschäftes treten will. Ein Pfarrer ist kein Showmaster, und die Liturgie ist kein Varieté. Sie wird auch schlecht abschneiden, wenn sie eine Art von unterhaltsamen Kränzchen sein möchte. Das kann sich vielleicht im Anschluß an sie und aus den dort gewachsenen Begegnungen heraus entwickeln. Sie selber muß mehr sein. Es muß zum Vorschein kommen, daß hier etwas geschieht, was sonst nirgend anders da ist. Es muß deutlich werden, daß sich hier eine Dimension der Existenz auftut, nach der wir alle im Geheimen suchen: die Anwesenheit dessen, was man nicht machen kann, die Theophanie, das Mysterium und in ihm die Guttheißung Gottes, die über dem Sein waltet und die

allein es gut zu machen vermag, so daß es mitten in allen Spannungen und Leiden von uns angenommen und getragen werden kann¹⁹.

Wir müssen, anders gesagt, die rechte Mitte finden zwischen einem Ritualismus, in dem das liturgische Geschehen unverständlich und beziehungslos nur vom Priester abgeleistet wird, und einer Verständlichkeitsmanie, die schließlich das ganze in Menschenwerk auflöst, ihm die katholische Dimension und die Objektivität des Mysteriums raubt. Die Liturgie muß durch die Gemeinde der Glaubenden und glaubend Verstehenden ihre eigene Leuchtkraft haben, die dann auch dem Nichtglaubenden und darum Nichtverstehenden zum Anruf und zur Hoffnung wird. Sie muß als das »opus dei« der Ort sein, wo alle opera hominum enden und überschritten werden und so eine neue Freiheit aufgeht, die wir in den Libertinismen des Unterhaltungsgeschäfts vergeblich suchen.

Auf solche Weise könnte Liturgie, dem Wesenssinn des Sonntags gemäß, wieder ein Ort der Freiheit werden, die mehr ist als Freizeit und Freizügigkeit. Diese eigentliche Freiheit aber ist es, nach der wir alle Ausschau halten.

¹⁹ Deswegen ist auch die verschiedentlich verbreitete Theorie falsch, Gottesdienst könnte man eigentlich nur mit einem Priester feiern, den man kennt und nur in einer Gemeinde, die sich kennt. Damit sinkt Liturgie ganz klar zum sozialen Ritual herab. Das Großartige des Katholischen ist es doch, daß kein Glaubender dem anderen ein Fremder ist und daß da, wo Glaube ist, jeder Glaubende zu Hause ist. Ein Musterbeispiel für die Überordnung soziologischer und psychologischer Aspekte (Versammlung, allgemeine Aktivität, gegenseitiges Sichkennen) über das eigentlich Theologische bietet der oben erwähnte Artikel *Domenica* von L. Brandolini.

Die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe

Rahners These vor der Herausforderung durch Feuerbach

Von Gerd Neuhaus, Essen

I. Erste Problemanzeige

Ermittelt man im Werk Rahners, – etwa anhand des von R. Bleistein und K. H. Neufeld herausgegebenen Registerbandes zu den »Schriften zur Theologie«¹ – diejenigen Formulierungen, in denen Rahner thesenhaft das Verhältnis von Theologie und Anthropologie ausdrückt, so drängt sich unweigerlich die Frage auf, ob Feuerbach unter den Theologen sich je einen treueren Gewährsmann für seine Überzeugung hätte wünschen können, die Theologie sei längst zur Anthropologie geworden.² »Es gibt in Ewigkeit keine Theologie mehr, die nicht Anthropologie wäre.«³ Was hatte Feuerbach anderes sagen wollen? Und wo dieser die theologische Vorstellung der Inkarnation – der Menschwerdung Gottes – als »die Erscheinung des gottgewordenen Menschen« bestimmt, was – wie Feuerbach an der zitierten Stelle hinzufügt – »freilich im Rücken des religiösen Bewußtseins liegt«⁴, da scheint seine Aufklärung der Theologie über ihr wahres Wesen schon reiche Früchte getragen zu haben, wenn Rahner unumwunden gesteht: »Die Menschwerdung Gottes ist ... der einmalig höchste Fall des Wesensvollzugs der menschlichen Wirklichkeit, der darin besteht, daß der Mensch – ist, indem er sich weggibt.«⁵ Ist hier etwas anderes gesagt, als daß in der religiösen Vorstellung der Menschwerdung Gottes nur in exemplarischer Weise erscheint, was in jedem Vollzug menschlicher Existenz in einer hier sich selbst nur verborgenen und darum »anonymen« Weise geschieht?

So sehr freilich Feuerbach und Rahner bis hin zur Wortgleichheit ihrer Formulierungen in ihrer These der Einheit von Theologie und Anthropologie zusammenfinden, so sehr sind sie doch kontrovers hinsichtlich der Frage, was die über ihr

¹ Vgl. R. Bleistein-K. H. Neufeld, Rahner-Register, Einsiedeln 1974. Aufgeschlüsselt werden durch diese Register bis 1974 K. Rahners »Schriften zur Theologie«, die bis heute in sechzehn Bänden vorliegen (Einsiedeln 1954–1984). Sie werden im Folgenden zitiert als »Schriften« unter Angabe ihrer Bandzahl.

² »Was nämlich in dieser Schrift sozusagen a priori bewiesen wird, daß das Geheimnis der Theologie die Anthropologie ist, das hat längst a posteriori die Geschichte der Theologie bewiesen und bestätigt... Die Theologie ist längst zur Anthropologie geworden« (L. Feuerbach, Das Wesen des Christentums. Vorwort zur ersten Auflage, in: ders., Werke in sechs Bänden, hrsg. von E. Thies, Bd. 5, Frankfurt 1976, 13).

³ K. Rahner, Der Leib in der Heilsordnung, in: Schriften XII, 407–427, 417.

⁴ Das Wesen des Christentums, 57.

⁵ K. Rahner, Zur Theologie der Menschwerdung, in: Schriften IV, 137–155, 142.

eigentliches Wesen aufzuklärende Erscheinungsform wessen sei. Ist mit Feuerbach die Theologie als eine defiziente, noch nicht zu einem angemessenen Verständnis ihres Wesens gelangte Anthropologie zu bestimmen, oder muß mit Rahner eine jede Anthropologie angesichts der von ihm behaupteten Tiefenstruktur menschlicher Existenz als eine anonyme, der Explikation ihres Wesens noch bedürftige Theologie gelten? Bezogen auf die Inkarnation muß die Frage lauten: Ist die religiöse Vorstellung der Menschwerdung Gottes die anonyme Weise dessen, wie der Mensch um die Liebe als Vollzugsform seines Wesen »weiß«, oder ist umgekehrt die Liebe zum Du derjenige Vollzug, der um seiner eigenen Möglichkeit willen die inkarnatorische Liebe Gottes zum Menschen als sein Wesen in anonymer Weise bejaht?

II. Zwei Thesen zur Einheit von Nächsten- und Gottesliebe. Rahners doppelte Erwiderung auf die Herausforderung Feuerbachs

In dem für das Verständnis seiner Theologie zentralen Aufsatz »Theologie der Freiheit«⁶ bestimmt Rahner den Wesensvollzug des Menschen als ein »dialogisches Vermögen der Liebe«⁷. Er findet den Menschen »geworfen« in eine Welt, die dieser sich nicht hat aussuchen können und die seinem Freiheitsvollzug unentrinnbar aufgegeben ist. Diese Welt, die meinem Freiheitshandeln vorgegeben und auferlegt ist und die im voraus zu meinem Freiheitsvollzug dessen Möglichkeiten ihrerseits durch ihre Freiheitsakte immer schon bestimmt hat, ist zuallererst als eine personale Mitwelt zu verstehen. Auch diese Bestimmung der Welt hat eine Entsprechung bei Feuerbach, der das in seiner Unterschiedenheit von mir angenommene Du als dasjenige Gegenüber bestimmt, an dem erst das Ich zum Bewußtsein seiner selbst und der ihm gegenüber tretenden Welt erwacht.⁸ Und so stellt auch Rahner fest, »daß die wahre und eigentliche Umwelt des Menschen seine personale Mitwelt ist«⁹, wobei »die Sachwelt... personal und sittlich gesehen, nur als Moment am Menschen und an seiner Mitwelt von Bedeutung« ist.¹⁰

Angesichts dieser personalen Mitwelt besteht für Rahner nun die Grundmöglichkeit meiner Freiheit in der Entscheidung, ob ich mich der Beanspruchung durch sie vertrauend und liebend eröffne oder mich ihr abweisend versage. Denn indem ich mich liebend der Beanspruchung durch die Mitwelt, in die ich mich »geworfen« finde, eröffne, bejahe ich zugleich diese meine »Geworfenheit« – wie Rahner in Anlehnung an einen Heideggerschen Terminus formuliert. Indem ich mich jedoch dieser meiner Freiheit vorgegebenen Beanspruchung durch den Anderen versage, spreche ich darin zugleich ein Nein zu der genannten »Geworfenheit« meiner

⁶ K. Rahner, Zur Theologie der Freiheit, in: Schriften VI, 215–237.

⁷ Ebd., 225.

⁸ »Das Bewußtsein der Welt ist... für das Ich vermittelt durch das Bewußtsein des Du« (Das Wesen des Christentums, 99).

⁹ K. Rahner, Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, in: Schriften VI, 277–298, 287.

¹⁰ Ebd.

Freiheit in diese Welt. »Der eine sittliche (bzw. unsittliche) Grundakt, in dem der Mensch zu sich kommt und über sich verfügt, ist also die (liebende oder hassende) Kommunikation mit dem konkreten Du.«¹¹

Angesichts dieser Grundmöglichkeiten meiner Freiheit ist es nun Rahners Absicht zu zeigen, daß der Akt der Liebe, in dem meine Freiheit ihre »Geworfenheit« dadurch bejaht, daß sie den mir gegenüber tretenden Anderen in seiner geschichtlichen Einmaligkeit annimmt, nur als Gottesliebe geschehen kann. Mit dieser These von der Einheit von Nächsten- und Gottesliebe¹² tritt nun Rahner in einen erklärten Gegensatz zu Feuerbach, dessen Engagement »gegen Gott für den Menschen«¹³ Nächsten- und Gottesliebe als zwei einander prinzipiell ausschließende Vollzüge bestimmt. Denn – so jedenfalls Feuerbach – die Liebe zum Du, die nur um Gottes willen geschieht, ist in Wirklichkeit nicht durch dieses Du in seiner individuellen Besonderheit herausgefordert und muß darum als eine in Wirklichkeit sehr lieblose »Liebe« gelten, die den konkret Anderen als das austauschbare Material sittlicher Bewährung mißbraucht.¹⁴ Dabei überrascht es freilich, daß Feuerbach die genannte Kritik, die er gegenüber der christlichen Einheit von Gottes- und Nächstenliebe äußert, in gewandelter Form auf sich selbst zurücklenkt, indem er Liebe nicht als die Anerkennung des Anderen in seiner geschichtlichen Einmaligkeit versteht, sondern nicht minder den Anderen instrumentalisiert, wenn er Liebe als das »am Anderen« erwachende Gefühl der Vollkommenheit der Gattung Mensch begreift.

Dies ist übrigens philosophiegeschichtlich vor allem deshalb bemerkenswert, weil Feuerbach gegenüber Hegel mit dem Anspruch auftritt, Anwalt der besonderen und partikularen Existenz des lebendigen Einzelmenschen zu sein, von der er feststellt, daß sie bei Hegel »zur Anmerkung herabgesetzt« sei.¹⁵ Während er also dem Idealismus Hegels vorwirft, »daß das Ich, wovon der Idealist ausgeht..., selbst keine Existenz hat«¹⁶, und demgegenüber korrigierend einwendet: »Das wirkliche Ich ist nur das Ich, dem ein Du gegenübersteht«¹⁷, hat es doch den Anschein, als ob er in dieser Hegelkritik sich unfreiwillig selbst mitverurteilt. Denn so sehr er auch betont, daß der konkrete und leibhaftige Einzelmensch erst durch ein »Alter Ego« zum Bewußtsein seines Ego erwacht, so sehr beschränkt sich doch die Bedeutung dieses »Alter Ego« auf die nur formal bleibende Bestimmung der Andersheit, an

¹¹ Ebd., 288.

¹² Neben dem in Anm. 9 genannten Beitrag vgl. auch K. Rahner, Das »Gebot« der Liebe unter den anderen Geboten, in: Schriften V, 494–517; ders., Ich glaube an Jesus Christus, Einsiedeln 1968.

¹³ So der Titel eines Beitrages von O. Bayer, Gegen Gott für den Menschen. Zu Feuerbachs Lutherrezeption, in: E. Thies (Hrsg.), Ludwig Feuerbach, Darmstadt 1976 (= Wege der Forschung 438), 260–309.

¹⁴ »Der religiöse Mensch...liebt die Menschen, aber nicht um ihret-, sondern um Gottes willen« (Das Wesen des Christentums, 76f.).

¹⁵ L. Feuerbach, Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie, in: Sämtliche Werke, hrsg. von W. Bolin und F. Jodl, Bd. II, Stuttgart – Bad Cannstatt 1959, 223–244, 234.

¹⁶ Ders., Kritik des Idealismus, in: Sämtliche Werke Bd. X, Stuttgart – Bad Cannstatt 1960, 213–229, 214.

¹⁷ Ebd.

der ich mir »klar und selbstbewußt«¹⁸ werde, und so wenig kommt für Feuerbach dieses »Alter Ego« als ein seinerseits mir frei gegenüber tretendes »Ego« in den Blick. In diesem Sinne muß auch bei Feuerbach der Andere als »Anmerkung« – jetzt freilich nicht mehr des über das Schicksal der Individuen hindurch sich realisierenden Weltgeistes, aber doch meiner partikularen Existenz – gelten.

Wenn nun Rahner den Vollzug menschlicher Existenz als ein »dialogisches Vermögen der Liebe« bestimmt und die Liebe als jenen Grundakt verstanden haben will, in dem der Mensch sich geradezu selbst vergißt, um sich der Beanspruchung durch den mir gegenüber tretenden Anderen vertrauend auszuliefern¹⁹, dann scheint er in dieser Bestimmung geschichtlichen Menschseins als eines dialogischen Freiheitsvollzuges »materialistischer« – d. h. stärker an der leibhaftigen Einmaligkeit geschichtlicher Individuen orientiert – zu sein als der erklärte Materialist Feuerbach.

Von diesem Vollzug der Liebe gilt nun für Rahner in Umkehrung der Überzeugung Feuerbachs, daß sie gerade um des Anderen in seiner Einmaligkeit willen sich als Gottesliebe explizieren müsse. Damit tritt er ausdrücklich dem – gerade auch von Feuerbach geäußerten – Verdacht entgegen, der konkrete Andere werde hier zum Material sittlicher Bewährung reduziert oder sei nur die in sich selbst bedeutungslose Durchgangsstufe einer Liebe, die sich in Wirklichkeit auf Gott als ihr ausschließliches Ziel beziehe.²⁰ Vielmehr soll gelten, »daß 'die Liebe um Gottes willen' gerade nicht bedeutet: Liebe zu Gott allein am 'Material' des Nächsten als Gelegenheit zur bloßen Gottesliebe, sondern wirklich: Liebe des Nächsten selbst, die von Gott her zu ihrer letzten Radikalität ermächtigt ist und beim Nächsten ankommt, um bei ihm zu bleiben.«²¹

Rahner kann diese These der Einheit von Nächsten- und Gottesliebe als eines Vollzuges, in dem allein die Einmaligkeit des Du gewahrt werde, nur deshalb aufstellen, weil er Gottesliebe als die Möglichkeitsbedingung von Nächstenliebe bestimmt. Dabei will er den Terminus »Gottesliebe« zunächst im Sinne eines genitivus subjectivus als diejenige Liebe verstanden wissen, mit der Gott den Menschen liebt und die zuallererst denjenigen Horizont meines Freiheitsraumes eröffnet, in dem mir der Andere zur Herausforderung an meine Freiheit werden kann. Insofern soll Nächstenliebe als derjenige Vollzug verstanden werden, der die genannte Liebe Gottes nachvollzieht. »Gott ist zunächst und ursprünglich im transzendentalen unthematischen ... Horizont der erkennenden und handelnden

¹⁸ Das Wesen des Christentums, 99. Vgl. dazu neuerdings: G. Neuhaus, Atheismus oder anonymes Christentum? Ein Versuch transzendentaler Hermeneutik des Gottesglaubens in Auseinandersetzung mit Feuerbach, Marx, Horkheimer und Benjamin, Annweiler 1985, 41–71.

¹⁹ Der Mensch »findet sich ... doch nur, wenn er sich liebend über dem Anderen vergißt, dem er sich zuwendet« (K. Rahner, Theologische Bemerkungen zum Problem der Freiheit, in: Schriften IV, 455–483, 474).

²⁰ Zu Rahners Auseinandersetzung mit diesem Verdacht vgl. seinen Beitrag »Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe«, 291f.

²¹ Ebd.

Intentionalität des Menschen gegeben, nicht als 'Gegenstand', der durch einen Begriff innerhalb dieses Horizonts vorgestellt wird.«²²

Allerdings kann ein ausschließlich transzendentes Verständnis von Gottesliebe im Sinne eines horizonteröffnenden Aktes göttlicher Liebe noch nichts darüber aussagen, inwieweit Nächstenliebe sich als Gottesliebe, d. h. als liebende Anerkennung jenes horizonteröffnenden Aktes, weiter explizieren muß. Denn Rahner weiß selbst, daß die Wirksamkeit eines transzendentalen »Lichtes« darin besteht, daß es anderes sichtbar macht, selbst aber nur indirekt vermittelt des von ihm Beleuchteten sichtbar ist. In genau diesem Sinne vergleicht Rahner auch die »transzendente Gotteserfahrung« mit dem »Licht einer Sonne, die wir nicht selber erblicken, indem wir uns allein den in diesem Licht sichtbaren Einzelgegenständen unserer sinnlichen Erfahrung zuwenden.«²³ Gerade weil er die Gottesliebe in diesem transzendentalen Sinne verstanden haben möchte, kann er dann Nächstenliebe den freien »Nachvollzug«²⁴ derjenigen göttlichen Liebe nennen, die mir den Anderen als Beanspruchung meiner Freiheit eröffnet. Und in diesem Sinne kann er zum Verhältnis von Gottes- und Nächstenliebe feststellen, daß die Liebe zum konkreten Du »von Gott her zu ihrer letzten Radikalität ermächtigt ist und beim Nächsten ankommt, um bei ihm zu bleiben«²⁵. Gerade durch dieses transzendente Vermittlungsverhältnis »wird die Liebe zum bestimmten nahen Menschen nicht verletzt, sondern erhält ihre letzte Rechtfertigung, ewig gültig bleiben zu dürfen«.²⁶

Bis hierhin ist zwar die These aufgestellt, Nächstenliebe stehe insofern in einer Einheit mit Gottes Liebe, als letztere erst den Horizont stiftet, innerhalb dessen der Andere mir begegnet. Doch ist damit eben noch nichts darüber ausgesagt, inwieweit der Akt der Nächstenliebe sich als Bewußtsein seiner transzendentalen Möglichkeitsbedingung auch explizieren müsse. Denn Rahners bis hierhin referierte These läßt bis jetzt nur den Schluß zu, daß nur der Gott bejaht und annimmt, wer denjenigen vertrauend annimmt, der sich ihm im Licht göttlicher Liebe zeigt. Gottesliebe im Sinne eines genitivus objectivus – der Liebe, die ich Gott entgegenbringe – wäre dann allein unthematisch und – um einen für Rahner zentralen Terminus zu gebrauchen – »anonym« möglich: in der Weigerung, Gott thematisch werden zu lassen, und als ausschließliche Wendung zum begegnenden Du. Es ließe sich bis hierhin sogar in verschärfter Form sagen: Jeder Versuch, gegenständlich von Gott als dem transzendentalen Licht zu sprechen, das meinen Freiheitsraum eröffnet und ausleuchtet, wäre erkaufte dadurch, daß ich von denjenigen Beanspruchungen meiner Freiheit absehe, die in diesem Licht sichtbar würden. Insofern müßte sogar um des Anderen willen, der meiner Liebe bedarf, deren Möglichkeits-

²² Ebd., 292 f.

²³ K. Rahner, *Erfahrung des Heiligen Geistes*, in: *Schriften XIII*, 226–251, 237.

²⁴ Vgl. K. Rahner, *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, München ²1963, 126 f., wo der Verf. die »Übernahme des Daseins durch sich selbst«, die er später als Vollzug liebender Anerkennung des mir geschichtlich gegenüberstehenden Du expliziert, den »Nachvollzug der aus sich lichten schöpferischen Macht der freien Liebe Gottes« nennt.

²⁵ Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, 292.

²⁶ Ich glaube an Jesus Christus, 16.

bedingung ungenannt und »anonym« bleiben. Nächstenliebe wäre also nur dann wirkliche, dem Anderen in seiner Unvertretbarkeit geltende Liebe, wenn sie sich im Horizont göttlicher Liebe aufhält, ohne dieser Bedingung ihrer Möglichkeit weiter Aufmerksamkeit zu schenken. Umgekehrt wäre eine um ihre transzendente Möglichkeitsbedingung wissende »Liebe« darin schon eine Lieblosigkeit gegenüber dem Anderen, weil sie diesem in seiner geschichtlichen Einmaligkeit gerade nur insofern Aufmerksamkeit schenkt, wie er dieses transzendente Licht spiegelt.

Adorno etwa hat aus diesem transzendentalen Vermittlungsverhältnis, wie es hier bei Rahner dargestellt worden ist, die Konsequenz gezogen, um dessen willen, der meiner liebenden Anerkennung bedarf, vom »Licht«, das meinen geschichtlichen Erfahrungs- und Handlungsraum ausleuchtet, strikt zu schweigen. Denn gerade dort, wo der Andere leidet oder gar untergegangen ist, ist ihm – zumal im Bewußtsein von Auschwitz – jeglicher Versuch, der transzendentalen Möglichkeitsbedingung meiner geschichtlichen Verantwortung für den Anderen thematisch habhaft zu werden, ein zutiefst ideologisches Unternehmen, in dem ich mich am Licht göttlicher Liebe erwärme, wo es gilt, sich von dem dadurch Beleuchteten ansprechen zu lassen. Insofern weiß Adorno sich »bestimmt, Erleuchtetes zu sehen, nicht das Licht«.²⁷ So soll gerade die glaubende Anerkennung Gottes darauf verzichten, sich ihrem »Gegenstand« zuzuwenden: »Wer an Gott glaubt, kann deshalb nicht an ihn glauben ... Hoffnung auch nur zu denken, frevelt an ihr und arbeitet ihr entgegen.«²⁸

Rahner scheint um die Schwierigkeiten dieses Vermittlungsverhältnisses zu wissen, wenn er eine deutliche Priorität setzt, indem er Nächstenliebe den »primären Akt der Gottesliebe« nennt²⁹ und in der unbedingten Anerkennung des Anderen einen anonymen Akt des Glaubens erblickt.³⁰ Doch wohnt für ihn der Nächstenliebe im genannten Sinne, nämlich eines durch die Liebe Gottes eröffneten und in seiner Möglichkeit getragenen Vollzuges, eine Dynamik inne, kraft derer sie um des Anderen willen zu einer thematischen Anerkennung ihrer eigenen Möglichkeitsbedingung hindrängt. Ihn nötigt Nächstenliebe zur Explikation ihres transzendentalen Wesens, so daß sie »Weg zu Jesus Christus«³¹, Vermittlung zur

²⁷ Ein Goethewort, das Adorno seinem Aufsatz »Der Essay als Form« voranstellt, in: Th. W. Adorno, *Noten zur Literatur* (= Gesammelte Schriften Bd. 11), Frankfurt 1974, 9–33, 9.

²⁸ Ders., *Negative Dialektik*, hier zitiert nach Frankfurt 1975 (= stw 113), 394.

²⁹ Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, 295.

³⁰ »... wo man liebt in unbedingter Treue und Entschlossenheit, obwohl die Brüchigkeit auf beiden Seiten für solche Liebe die Unbedingtheit gar nicht legitimieren kann, wo radikale Verantwortung gegenüber einer sittlichen Verpflichtung auch dann noch durchgehalten wird, wenn dies scheinbar zum Untergang führt..., da ist Gott als die Bedingung der Möglichkeit solcher Vollzüge schon unthematisch erfahren und angenommen« (K. Rahner, *Kirchliche und außerkirchliche Religiosität*, in: *Schriften XII*, 582–598, 591f). Vgl. dazu auch: ders., *Die anonymen Christen*, in: *Schriften VI*, 545–554; *Atheismus und implizites Christentum*, in: *Schriften VIII*, 187–212; *Anonymer und expliziter Glaube*, in: *Schriften XII*, 76–84.

³¹ Ders., »Ich glaube an Jesus Christus«. Zur Deutung eines Glaubensartikels, in: *Schriften VIII*, 213–217.

Unmittelbarkeit Gottes³² wird. Nächstenliebe geschieht also nicht allein im Licht göttlicher Liebe, die sich im Antlitz des Anderen reflektiert, sondern sie drängt gerade um des Anderen willen zur liebenden Anerkennung dieses ihres Lichtes. Insofern findet Feuerbachs Überzeugung, daß die Anerkennung des Du gerade um des Anderen willen Gott notwendig ausklammern müsse, bei Rahner eine zweifache Erwiderung: Zum ersten behauptet Rahner, daß allein die Liebe Gottes den Raum eröffnet, in dem ich den Anderen in seiner Einmaligkeit als Anspruch an meine Freiheit erfahre. In diesem Sinne soll »Gottesliebe« – verstanden im Sinne des genitivus subjectivus – nicht als Bedingung der Unmöglichkeit (Feuerbach), sondern gerade als Bedingung der Möglichkeit einer Liebe gelten, die allein dem Anderen in seiner Unvertretbarkeit gilt. Zum zweiten stellt Rahner die darüber hinausgehenden These auf, daß eine ganz dem Anderen geltende Liebe gerade um seinetwillen sich in einem sehr thematischen Sinne ihrer Möglichkeitsbedingung zuwendet und darin zu einer expliziten Gottesliebe – nun verstanden als die Liebe, die ich Gott entgegenbringe – wird.

Wie aber gelangt Rahner zu diesen beiden Thesen?

III. Die Grundmöglichkeiten meiner Freiheit und ihre jeweilige Implikation

Zunächst einmal macht Rahner im Gegensatz zu Feuerbach mit gutem Recht darauf aufmerksam, daß der Andere nicht das Material ist, an dem ich meiner selbst – Feuerbach würde sagen: meiner Beschränktheit als Individuum – bewußt werde, sondern daß er seinerseits ein Ego mit einer nach vorne offenen, unentschiedenen Freiheitsgeschichte ist. Wer sich also liebend einem Anderen anvertraut, der weiß darin noch nicht, ob dieser Andere angesichts der Unentschiedenheit seiner Zukunft sich dieses Vertrauens als würdig und ihm gegenüber als tragfähig erweist. Darum ist das liebende Sich-Anvertrauen dem Anderen gegenüber immer das »Wagnis des Unüberschauten«³³. Ich unterstelle darin nämlich Voraussetzungen, die sich nicht im vorhinein rational überprüfen lassen, sondern über deren nur vertrauend annehmbare Berechtigung allein die Zukunft entscheidet. Damit tritt die Situation ein, daß alles, was ich durch Akte der Objektivierung über den Anderen in einer nachprüfaren Weise aussagen kann, nicht das Vertrauen rechtfertigt, das ich ihm liebend entgegenbringe. Liebe ist darum immer »eine Annahme dessen an der Person des Geliebten, was man sich nicht erkennend und so beherrschbar untertan gemacht hat«.³⁴ Indem sie den Anderen nicht auf das objektiv über ihn Wißbare reduziert, sondern ihn in der Ungewißheit seiner Zukunft bejaht, ist sie der ausdrückliche Verzicht, von ihm Besitz zu ergreifen, und

³² Ders., Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg – Basel – Wien 1976, 301.

³³ Zur Theologie der Menschwerdung, 153.

³⁴ Ders., Die menschliche Sinnfrage vor dem absoluten Geheimnis Gottes, in: Schriften XIII, 111–128, 124f.

bejaht ihn so in seiner mir unverfügbar gegenüberstehenden Freiheit. Wer also in eine Welt sich »geworfen« findet, die zuallererst als personale Mitwelt gelten muß, der hat im Grunde seiner Freiheit nur zwei Möglichkeiten, wie er zu dieser seiner Mitwelt und darin gleichzeitig zu sich selbst Stellung beziehen kann. Er kann zum einen in dem gerade genannten Sinne vertrauend auf die ihm vorgegebene Welt zugehen. Ein solches Ja zu dem mir vorgegebenen Anderen bejaht zwar zuallererst diesen selbst, doch ist in diesem Ja zugleich ein Ja zur bloßen Faktizität meines Daseins in demjenigen dialogischen Freiheitsraum impliziert, in dem der Andere (bzw. die Anderen) und ich einander begegnen und in dem wir einander auferlegt sind.

Die dem genau entgegenlaufende Grundmöglichkeit meiner Freiheit besteht darin, daß ich mich der mir vorgegebenen Welt auch mißtrauisch versagen kann und in diesem Sinne ein Nein zu ihr spreche. Hatte es gerade geheißsen, daß die liebende Annahme des mir vorgegebenen Anderen diesen vor allem in der Ungewißheit seiner künftigen Freiheitsgeschichte bejaht und als vertrauendes Wagnis geschieht, so muß es von diesem Nein nun umgekehrt heißen: Indem es die Haltung, die ich dem Anderen gegenüber einnehme, allenfalls von dem Bewußtsein dessen leiten läßt, was »man« – d.h. unabhängig vom existentiellen Wagnis des Sich-Einlassens auf Wege, die der Andere gerade als Freiheitssubjekt mich führt – nachprüfbar über ihn wissen kann, verweigert es dem Anderen gerade die Anerkennung seiner mir gegenüberstehenden Freiheit. Dieses Nein, das ich zum Anderen spreche, leistet zugleich eine Verneinung meiner Faktizität in demjenigen Freiheitsraum, in dem der Andere und ich einander auferlegt sind.

Von diesen Grundmöglichkeiten, mich zu der mir gegenüberstehenden Mitwelt zu verhalten, kann Rahner zunächst mit Recht feststellen, daß sie zwar auf der Stufe existentieller Entscheidung als für mich offenstehende Freiheitsmöglichkeiten durchaus nebeneinanderstehen, daß sie jedoch strukturell keineswegs einander ebenbürtig sind. Das Nein darf – wie Rahner sich ausdrückt – »nie als eine existenzialontologisch gleichmächtige Möglichkeit der Freiheit ... aufgefaßt werden..., weil alles Nein jenes Leben, das es hat, immer dem Ja entlehnt, weil das Nein immer nur vom Ja her verständlich wird und nicht umgekehrt«. ³⁵ Dies wird deutlich, wenn man bedenkt, daß das Nein zur mir begegnenden Mitwelt als Bedingung seiner eigenen Möglichkeit noch einmal notwendig voraussetzen muß, was es als Freiheitsakt doch gerade verneinen will. Das Nein zur Freiheit des Anderen, in dem ich zugleich ein Nein zum bloßen Faktum meiner Ausgesetztheit an den Anderen spreche, setzt als Bedingung seiner eigenen Möglichkeit dieses Faktum noch einmal voraus. Es verneint das Faktum meiner Geworfenheit in einen dialogischen Freiheitsraum und muß dabei diese »geworfene« Freiheit als Möglichkeitsbedingung des Nein noch einmal voraussetzen und in diesem Sinne bejahen. In der Sprache einer transzendentalen Fragestellung: Das Nein muß transzendental noch einmal bejahen, was es kategorial verneint.

³⁵ Grundkurs des Glaubens, 109.

In diesem gerade dargelegten Sinne ist das Liebesgebot – verstanden als das Gebot vertrauender und hoffender Anerkennung anderer Freiheit und der Annahme der künftigen Wege, die die Freiheit des Anderen mich führen wird – aus der unabwältbaren Faktizität meines Daseins in einer Freiheitssituation, die ich genauso unabwältbar mit anderen Freiheitssubjekten teile, ableitbar.

Wenn nun der kategoriale Akt des vertrauenden Ja zur Freiheit des Anderen als solcher implizit ein Akt der Entsprechung gegenüber seiner eigenen Möglichkeitsbedingung ist, während das Sich-Versagen gegenüber fremder Freiheit ein »Nein gegen seinen tragenden Grund und gegenüber dem Horizont ist, innerhalb dessen es sich im Ja und Nein unausweichlich vollzieht«³⁶, dann wird in dieser Überlegung Rahners zunächst deutlich, daß dieser hier transzendental argumentiert. Die nicht weiter rückführbare *Gegebenheit* meiner Freiheit wird hier als diejenige Möglichkeitsbedingung behauptet, die ich im Ja zum Anderen in einem Akt der Entsprechung ratifiziere (während das Nein diese ihre Möglichkeitsbedingung in einem Akt des Widerspruchs ratifiziert). Bedenkt man jedoch darüberhinaus, daß Rahners Absicht darin besteht, zu zeigen, daß es nicht bloß die »ursprüngliche Selbstgegebenheit« des Menschen als Freiheitssubjekt, sondern die Liebe Gottes sein soll, die die Bedingung der Möglichkeit dafür darstellt, daß ich mich der Freiheit des Anderen anvertrauen wie auch verweigern kann, dann ist die erste der beiden obengenannten Fragestellungen, die sich an Rahners zwei Thesen anschließen, – inwieweit Gottes Liebe als Möglichkeitsbedingung von Nächstenliebe gelten muß – in folgender Weise zu differenzieren: Es ist zuerst zu fragen, inwieweit das bloße Faktum des Da-seins meiner Freiheit nicht weiter rückführbar sein soll, und sodann, inwieweit die kontingente Gegebenheit meiner Freiheit es erlaubt, von Gott als ihrem liebenden Grund zu sprechen.

Bevor jedoch diese Fragen behandelt werden, sei zuerst mit aller Deutlichkeit festgestellt: Rahner tut in seiner Anthropologie bereits dort einen Schritt über Feuerbach hinaus, wo er das Dasein des Menschen als ein intersubjektives Mitdasein bestimmt und dabei den Anderen nicht zum Material meiner Selbstvergewisserung funktionalisiert, sondern als ein Freiheitssubjekt einführt, dessen Bejahung die vertrauende Annahme seiner noch offenen Freiheitsgeschichte bedeutet. Indem Rahner durch die anthropologische Basis, die er als Grundlage eines gerade anthropologisch verantworteten Sprechens von Gott voraussetzt, zweifelsohne einen Schritt über Feuerbach hinaus tut und den Feuerbach'schen Menschen auf seine Weise als »Spukgestalt«³⁷ hinter sich läßt, stellt sich freilich um so mehr die Frage, inwieweit dieser Schritt, den er auf anthropologischer Ebene über Feuerbach hinaus tut, dazu führt, die Theologie vor Feuerbachs Kritik zu rehabilitieren.

³⁶ Schuld – Verantwortung – Strafe in der Sicht der katholischen Theologie, in: Schriften VI, 238–261, 253.

³⁷ »'Der Mensch' ist immer eine Spukgestalt, solange er nicht an dem empirischen Menschen seine Basis hat« lautet ein Einwand, den F. Engels im Namen der vielfältigen geschichtlich – gesellschaftlichen Bedingtheit des Einzelmenschen an Feuerbach äußert. Vgl. dazu F. Engels' Brief vom 19. 11. 1844 an K. Marx, in: K. Marx/F. Engels, Werke, hrsg. vom Institut für Marxismus – Leninismus beim ZK der SED, Bd. 27, Berlin(-Ost) 1963, 9–13, 12.

IV. Rahners gebrochener Argumentationsverlauf und seine Folgen

Daß das liebende Zugehen auf den Anderen seine Rechtfertigung niemals in dem findet, was ich über ihn in einer für jedermann objektivierbaren Weise weiß, sondern in einer vertrauenden Vorwegnahme, in der ich *für mich* antizipiere, was *an sich* noch unentschieden ist, diese Tatsache läßt Rahner in einer ganz eigentümlichen Weise die menschliche Freiheitssituation bestimmen als Möglichkeit der Wahl, ob der Mensch »die kleine Insel seines sogenannten Wissens oder das Meer des unendlichen Geheimnisses mehr liebe«³⁸. Liebe, die den Anderen gerade in dem bejaht, was »an sich« noch ungewiß ist, bejaht darin nach der Überzeugung Rahners »das Geheimnis Gottes als die wahre Wirklichkeit des Anderen«.³⁹ Diese Formulierungen werden hier deshalb »eigentümlich« genannt, weil das »Geheimnis« dessen, wozu der Andere in dem noch unentschiedenen Lauf seiner Freiheitsgeschichte werden wird, keineswegs »unendlich« oder gar »göttlich« ist. Vielmehr ist es der Gang seiner Freiheitsgeschichte selbst, der enthüllt wird, was augenblicklich noch unentschieden ist. Wenn also das vertrauende Ja zum Anderen die Unentschiedenheit seiner Zukunft als Geheimnis annimmt und in diesem Sinne auf dieses Geheimnis vorgreift, dann handelt es sich hier allenfalls um eine hypothetische Zukunftsantizipation, die sich entweder an der künftigen Geschichte des Anderen bewährt oder aber von ihr falsifiziert wird. Insofern begegnet das Geheimnis der Freiheit des Anderen keineswegs als ein absolutes oder gar heiliges, sondern als ein durch die Geschichte sich enthüllendes.

Der Antizipationscharakter der Liebe gibt also nicht die Basis ab, von der aus Rahner seine These der Einheit von Nächsten- und Gottesliebe im einzelnen näher explizieren könnte. Rahner muß also anders ansetzen, wenn er den menschlichen Freiheitsvollzug als von der Liebe Gottes als der Bedingung seiner eigenen Möglichkeit getragen erweisen will. Dabei fällt auf, daß er um dieser Aussageabsicht willen den gerade genannten phänomenologischen Befund dessen, wie meine Freiheit eine Beanspruchung durch die Freiheit des Anderen erfährt, abblendet. Nicht die Analyse dessen, wie mir der Andere begegnet, gibt ihm die Basis ab, von der aus er zu seiner These der Einheit von Nächsten- und Gottesliebe gelangt, sondern die isolierte Analyse dessen, was das explizit vertrauende Ja bzw. das abweisende Nein zum Anderen jeweils unthematatisch impliziert. Denn es war im vergangenen Abschnitt festgestellt worden, daß das explizite Ja zum Anderen darin implizit ein Ja zur Faktizität meiner eigenen Freiheit spricht. Und so heißt es bei Rahner in seinem Aufsatz »Theologische Bemerkungen zum Problem der Freiheit«⁴⁰: Der Mensch »ist der Einmalige und Unvertretbare und findet sich darin doch nur, wenn er sich liebend über dem anderen vergißt, dem er sich zuwendet.«⁴¹ Diese Formulierung ist im Hinblick auf die hier leitende Fragestellung nach dem Verhältnis von Nächsten- und Gottesliebe bereits insofern verräterisch, als Rahner

³⁸ Grundkurs des Glaubens, 33.

³⁹ Christlicher Humanismus, in: Schriften VIII, 239–259, 256.

⁴⁰ In: Schriften IV, 455–483.

⁴¹ Ebd., 474.

von dem »Sich-Finden« des Menschen feststellt, daß es im Vollzug der Liebe, in dem es mir doch ganz um den Anderen geht, »vergessen« ist. Dieses in einer intersubjektiven Freiheitssituation immer nur unthematisch implizierte und »vergessene« Ja zur eigenen Faktizität wird für Rahner jedoch zu derjenigen Basis, an die seine transzendente Fragestellung und ihr Begründungsgang anknüpft. Zu welchen Ergebnissen Rahner von hier aus auch immer gelangen mag und welchen Begründungsgang auch seine Antwort auf die an seine zuerstgenannte These zu richtende Frage (inwieweit Gottes Liebe als Möglichkeitsbedingung von Nächstenliebe gelten muß) durchlaufen mag, so läßt sich doch von hier aus schon hypothetisch eine Antwort auf die zweite These und die daran anschließende Eingangsfrage (inwieweit die allein dem Anderen in seiner Einmaligkeit geltende Liebe um seinetwillen sich als Bewußtsein ihrer Möglichkeitsbedingung explizieren müsse) formulieren. Indem Rahner nämlich nicht die kategoriale Erfahrung der Beanspruchung durch den Anderen zum Ausgang seiner Überlegungen nimmt, sondern das darin nur implizierte und »vergessene« Selbstverständnis des Menschen, tritt bereits im Ansatz – und nicht erst im Vollzug – seiner transzendentalen Überlegungen der Andere unthematisch zurück. Insofern verläßt Rahner dadurch, daß er vom Anderen gar nicht mehr zu sprechen braucht, um zu zeigen, daß sich die Liebe zu ihm im Horizont göttlicher Liebe bewegt, bereits den Boden, von dem aus allein sich zeigen ließe, inwieweit Liebe sich um des Anderen willen in ein Bewußtsein ihrer Möglichkeitsbedingungen explizieren muß. Und es wird sich weiterhin zeigen, daß Rahner durch die isolierte Behandlung eines im Vollzug der Liebe nur implizierten und »vergessenen« Teilmomentes sich auf der Stufe seiner transzendentalen Reflexion Voraussetzungen einhandelt, die ihn zu der Beanspruchung meiner Freiheit durch den mir gegenüberstehenden Anderen gar nicht mehr vordringen lassen, obwohl doch paradoxerweise gezeigt werden soll, daß diese Beanspruchung allein im Licht göttlicher Liebe erfahren werden kann.

Was nun die Beantwortung der an Rahners erste These zu richtenden Frage, inwieweit Gottes Liebe als Möglichkeitsbedingung von Nächstenliebe gelten darf, betrifft, so findet Rahner das im Ja zum Du implizierte Ja zu sich selbst ermöglicht durch eine »ursprüngliche Selbstgegebenheit« des Menschen.⁴² Von dieser transzendentalen Bedingung des Freiheitsvollzuges spricht Rahner auch als der »Faktizität« meines Daseins bzw. in sprachlicher Anlehnung an den frühen Heidegger als der »Geworfenheit« des Daseins in eine Welt: Der Mensch ist »der in eine bestimmte Welt Geworfene«⁴³, er ist »der Faktische, der Hinzunehmende, der sich selber Vorgegebene und in dieser Vorgegebenheit noch nicht Durchschaute.«⁴⁴

Gegenüber dieser Faktizität meines Daseins läßt sich nun einwenden, daß sie keineswegs eine unverfügbare und kontingente sei, sondern einem umfassenden Kausalnexus unterliege, in dem historische, soziale, biologische und psychologische Determinanten eine Rolle spielen. Rahner macht sich im »Grundkurs des

⁴² Vgl. Grundkurs des Glaubens, 28–30.

⁴³ Zum Problem der genetischen Manipulation, in: Schriften VIII, 286–321, 310.

⁴⁴ Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung, in: Schriften V, 183–221, 190.

Glaubens« selber diesen Einwand und spricht von diesem Determinationsgefüge, dem ich zweifelsohne unterliege, als der »welthaft-geschichtlichen Bedingtheit« meines Freiheitsraumes.⁴⁵ Doch fügt Rahner konsequenterweise hinzu, daß gerade die menschliche Befähigung dazu, dieses Determinationsgefüge zu erfahren und noch einmal denkend vor sich zu bringen, den Menschen als den erweist, der nicht bloß das blinde Glied in einem übermächtigen Determinationsverhältnis ist, sondern der in einer Weise mit sich konfrontiert ist, die es ihm erlaubt, zu sich selbst – gerade insofern er der Fremdbestimmte ist – noch einmal durch Akte seiner Freiheit Stellung zu beziehen.⁴⁶ Insofern manifestiert sich gerade in der *erfahrenen* Abhängigkeit eine Freiheit, die kausal nicht weiter ableitbar ist und jeder Erfahrung kausaler Abhängigkeit ermöglichend vorausliegt. Im Lichte dieser Freiheit erfahre ich erst mein Dasein als eine mir unabwäzbar aufgebürdete Aufgabe. So nennt Rahner den Menschen »jenes Seiende, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht, das immer schon ein Verhältnis zu sich selbst hat, Subjektivität und nie einfach Natur, immer schon Person, nie einfach vorfindlich, sondern immer schon befindlich ist.«⁴⁷ In dieser Formulierung Rahners meint der gegenüber blinder Faktizität oder »Vorfindlichkeit« hier herausgehobene – und ebenfalls von Heidegger entlehnte – Terminus der »Befindlichkeit« jene Eröffnetheit meiner Freiheitssituation, in der ich mein Dasein als eine unentrinnbar von mir selbst anzunehmende Aufgabe entdeckte.

Während also der konkrete Raum meiner Freiheitsmöglichkeiten durch das genannt Determinationsgefüge immer schon vorbestimmt ist, bevor ich beginne, frei und verantwortlich zu handeln, ist das Faktum meiner »Selbstgegebenheit« als Freiheitssubjekt aus diesem Kausalgefüge nicht ableitbar und in diesem Sinne kontingent. Es ist in seinem Woher »Geheimnis«. Vor dieses »Geheimnis« der Faktizität meiner Freiheit bin ich also immer nur so gestellt, daß es mir mein Dasein in seinen konkreten Freiheitsmöglichkeiten als eine von mir selbst anzunehmende und nicht entrinnbare Aufgabe eröffnet. Dieses Geheimnis meiner Selbstgegebenheit ist zum einen als dessen Möglichkeitsbedingung in jedem Akt des Erkennens und Handelns mitgegeben. Es ist zum anderen mir aber auch in ganz bestimmten Erfahrungen eröffnet, etwa in der erfahrenden Last einer Verantwortung, die ich an niemanden delegieren kann, vor allem aber in der Konfrontation mit dem eigenen Tod, die mir jeweils den Augenblick in seinem nicht weiter vertagbaren Entscheidungsanspruch erschließt. Von der in solchen Erfahrungen geschehenden Konfrontation mit dem Geheimnis meiner Selbstgegebenheit, die mir darin zugleich meine Existenz in ihrer Unabwäzbarkeit eröffnet, spricht Rahner als einer »transzendentalen Erfahrung«.⁴⁸

Durch diese Überlegungen bietet Rahner nicht nur terminologisch eine Reihe von Berührungspunkten mit dem frühen Heidegger von »Sein und Zeit«. Wenn er

⁴⁵ Grundkurs des Glaubens, 52f.

⁴⁶ Vgl. ebd., 39–42.

⁴⁷ Schuld – Verantwortung – Strafe in der Sicht der katholischen Theologie, 244.

⁴⁸ Vgl. das Kapitel »Verantwortlichkeit und Freiheit als Wirklichkeit transzendentaler Erfahrung«, in: Grundkurs des Glaubens, 48–50.

von der transzendentalen Erfahrung als einer »Grundbefindlichkeit« des Daseins spricht⁴⁹, berührt er sich mit Heideggers Bestimmung von »Befindlichkeit« als der Erschlossenheit der eigenen Geworfenheit.⁵⁰ Und er berührt sich weiter mit Heidegger, wenn er diese Befindlichkeit insbesondere in der Konfrontation mit dem eigenen Tod gegeben sieht.⁵¹ Er geht ein weiteres Mal mit Heidegger konform, indem er die in der »Befindlichkeit« eröffneten Seinsmöglichkeiten im Grunde als die bestimmt, zu meiner Geworfenheit entweder Ja oder Nein zu sagen.⁵²

Angesichts dieser nicht nur verbalen Parallelen fällt es freilich auf, daß Rahner in zweierlei Hinsicht deutlich von Heidegger abweicht. So ist ihm zunächst daran gelegen, das Woher meiner Geworfenheit nicht wie Heidegger in »Sein und Zeit« als ein bestimmungsloses »Dunkel« auf sich beruhen zu lassen⁵³, sondern dieses Dunkel als das unerrechenbare Geheimnis göttlicher Liebe zu erweisen. Die transzendente Erfahrung soll in diesem Sinne zugleich als eine »Erfahrung der Transzendenz« gelten.⁵⁴ Weiterhin hütet sich Rahner, mit Heidegger die ursprüngliche Seinsweise des Daseins als die der »Sorge« zu bestimmen und das Theorieverhalten der Frage aus der ursprünglichen Sorgestruktur des Daseins abzuleiten.⁵⁵ Um die Frage beantworten zu können, wie Rahner zu beiden von Heidegger

⁴⁹ Ebd. 45.

⁵⁰ Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, hier zitiert nach Tübingen ¹²1972: »Die Befindlichkeit erschließt... das Dasein in seiner Geworfenheit und Angewiesenheit auf die mit seinem Sein je schon erschlossene Welt« (a.a.O. 139).

⁵¹ Vgl. dazu das Kapitel »Die Grundbefindlichkeit der Angst als eine ausgezeichnete Erschlossenheit des Daseins (Sein und Zeit, 184–191), wobei von der hier in Rede stehenden Angst gilt, daß sich in ihr das Dasein als »Sein zum Tode« enthüllt (vgl. *Sein und Zeit*, 266). »Die Angst offenbart im Dasein das Sein zum eigensten Seinkönnen, das heißt das Freisein für die Freiheit des Sich-selbst-Wählens und -ergreifens. ... Die Angst... holt das Dasein aus seinem verfallenden Aufgehen in der 'Welt' zurück« (ebd. 188f.). Genauso wird auch für Rahner angesichts des Todes dem Dasein »in letzter Schärfe unausweichlich offenbar, daß jeder mit sich allein etwas auszumachen, zu tun und zu ertragen hat« (K. Rahner, *Weihe des Laien zur Seelsorge*, in: *Schriften III*, 313–328, 315).

Wo Heidegger feststellt: »Die Angst vereinzelt und erschließt so das Dasein als 'solus ipse'« (*Sein und Zeit*, 188), stellt Rahner im gleichen Sinne fest: »So ist der Tod... eine nach außen unbezügliche Angelegenheit eines jeden einzelnen für sich allein« (*Weihe des Laien zur Seelsorge*, 314).

⁵² »Und weil Dasein wesenhaft je seine Möglichkeit ist, kann dieses Seiende in seinem Dasein sich selbst 'wählen', gewinnen, es kann sich verlieren bzw. nie und nur scheinbar gewinnen... Die beiden Seinsmodi der Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit – diese Ausdrücke sind im strengen Wortsinne terminologisch gewählt –, gründen darin, daß Dasein überhaupt durch Jemeinigkeit bestimmt ist« (*Sein und Zeit*, 42f.). Analog dazu stellt Rahner fest: »Freiheit ist ursprünglich... die Möglichkeit des Selbstverständnisses, die Möglichkeit, zu sich selbst ja oder nein zu sagen« (*Theologie der Freiheit*, 223).

⁵³ »Das pure 'das es ist' zeigt sich, das Woher und Wohin bleiben im Dunkel« (*Sein und Zeit*, 134).

⁵⁴ Rahner spricht von der »transzendentalen Erfahrung der menschlichen Transzendenz«, die als »Grundbefindlichkeit... jeder gegenständlichen Erfahrung vorausliegt und sie durchwaltet« (*Grundkurs des Glaubens*, 45).

⁵⁵ Während Heidegger »die Sorge als Sein des Daseins« bestimmt (vgl. die gleichlautende Überschrift des 6. Kapitels im 1. Abschnitt von »Sein und Zeit«, 180) und in der urteilenden Welterkenntnis einen daraus hervorgehenden »Seinsmodus des Daseins« (ebd. 61) erblickt, die durch die Sorgestruktur des Daseins vorstrukturiert ist, ist für Rahner die theoretische Form der Frage im Sinne von »Was ist das?« ein »Letztes und Irreduzibles« (K. Rahner, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis* bei Thomas von Aquin, Innsbruck 1939, hier zitiert nach der zweiten, von J. B. Metz bearbeiteten Auflage München 1957, 71).

abweichenden Position gelangt, muß hier zumindest in geraffter Form auf die unterschwellige Auseinandersetzung mit Heidegger eingegangen werden, die sich in »Geist in Welt« und »Hörer des Wortes«⁵⁶ vollzieht.

In diesen beiden Frühschriften Rahners wird nämlich der Akt des Urteilens und seine formale Vorstrukturierung als Frage als derjenige Akt des in seine Welt geworfenen Daseins dargestellt, der in seiner Möglichkeit nicht noch einmal aus einem ursprünglicheren Daseinsakt erklärt werden kann. Diese Behauptung wird mit jenem Argument begründet, mit dem Rahner im »Grundkurs des Glaubens« die »transzendente Erfahrung« gerade angesichts der Verstricktheit des Menschen in innerweltliche Determinationsverhältnisse einführt. Denn die Befähigung des Daseins, seine Seinsweise als Sorge zu erfahren und so noch einmal zu objektivieren, läßt sich aus dem Seinsvollzug der Sorge selber nicht noch einmal erklären. Diese Fähigkeit erweist den Menschen als denjenigen, der ursprünglich mehr und anderes ist als Subjekt der Sorge. Das Fundierungsverhältnis des Urteils im Seinsvollzug der Sorge ließe konsequenterweise nicht einmal mehr das reflektierende Bewußtsein seiner selbst zu. »Die Frage im menschlichen Dasein ist nämlich jenes Faktum, das sich *absolut* verweigert, durch ein anderes Faktum ersetzt und so selbst noch einmal in seiner Abkünftigkeit und Vorläufigkeit entlarvt zu werden. Denn jedes In-Frage-Stellen der Frage ist selbst wiederum eine Fragestellung und darin eine neue Darstellung der Frage selbst. So ist zunächst die Frage das einzige Müssen, die einzige Notwendigkeit, die einzige Fraglosigkeit, an die der fragende Mensch gebunden ist, der einzige Zirkel, in den sein Fragen eingefangen, die einzige Apriorität, von der es geführt ist. Der Mensch fragt notwendig.«⁵⁷

Indem Rahner so auf die Befähigung zur Frage als ein »Letztes und Irreduktibles« verweist, gelangt er gegenüber Heidegger zu der These, nicht der Vollzug der Sorge, sondern der des Urteils sei der ursprüngliche Vollzug des Daseins.

Vom Vollzug des Urteilens gilt nun, daß in ihm nicht nur begegnende Sinneseindrücke ihre Bestimmung als ein »Etwas« finden, sondern daß in dieser urteilenden Bestimmung eines Subjekts durch Prädikate der Mensch sich erst als Subjekt konstituiert. Er ist Subjekt immer nur, indem er anderes objektiviert und von sich unterscheidet. Insofern leistet der Mensch im Urteil eine »reditio in se ipsum«.⁵⁸ Das andere wird gleichsam zum Material, an dem ich meiner selbst bewußt werde.

Zugleich ist der Urteilsvollzug derjenige Akt, in dem ich als Subjekt meine Freiheit gewinne. Denn erst dadurch, »daß der Mensch in seiner urteilenden Erkenntnis seine vollkommene Rückkehr zu sich selbst vollzieht und so einen Stand gegen und unabhängig vom erkannten Gegenstand gewinnt, kann er als von diesem Freier frei mit ihm handeln.«⁵⁹ Die Annahme der eigenen, kontingenten Freiheit geschieht also mit der gleichen Notwendigkeit, mit der der Mensch urteilt.

⁵⁶ K. Rahner, Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Regionsphilosophie, München 1941, hier zitiert nach der zweiten, von J. B. Metz bearbeiteten Auflage, München 1963.

⁵⁷ Geist in Welt, 71.

⁵⁸ Zur »reditio subjecti in se ipsum« vgl. ebd. 129–146.

⁵⁹ Hörer des Wortes, 73.

Was nun den Vollzug des Urteils, in dem ich meine kontingente Freiheit notwendig annehme, betrifft, so sind an ihm zwei Funktionen für Rahner von Bedeutung. Er hält zunächst mit Kant daran fest, daß die Kopula »ist«, die das grammatische Subjekt und Prädikat einer Aussage verknüpft, eine »Synthesis« leistet. Aber er macht darüber hinaus im Anschluß an J. Maréchal's »Transposition des Kantismus«⁶⁰ geltend, daß das Urteil diese Synthesis nicht von sich aus herstellt und insofern seinen Gegenstand nicht erst konstituiert, sondern vielmehr dessen subjektunabhängige Wirklichkeit »an sich« behauptet. Zu dieser These gelangt Rahner mit Maréchal durch die Einsicht in den Affirmationscharakter des »ist«. Denn das »ist« verknüpft nicht bloß das grammatische Subjekt mit einem Prädikat, sondern bejaht darin zugleich das objektive Gegebensein dieser Synthesis (im Sinne von »Es ist so!«). So muß das Urteil in seinem eigenen Vollzug notwendig voraussetzen, daß es »für mich« nur noch einmal eine Synthesis gleichsam wiederholt, die »an sich« immer schon und vor aller Urteilsbildung besteht. In diesem Sinne leistet das Urteil eine »affirmative Synthesis«⁶¹. Und diese affirmative Synthesis ist »nicht bloß die Synthesis von zwei Begriffen..., sondern die Hinbeziehung einer solchen mentalen Synthesis auf ein 'An sich', von dem sie gilt und dessen 'objektive' Synthesis sie nachvollzieht.«⁶² Diese objektive Synthesis alles Seienden erweist sich so als der Grund jeglicher Bestimmbarkeit von Gegenständen, als der – wie Rahner sagt – »eine Grund aller wirklichen Bestimmungen.«⁶³

Wenn nun meine kontingente Freiheit, die sich notwendig über den Akt des Urteilens konstituiert, sich nur dadurch konstituieren kann, daß sie sich immer schon im Horizont des Seins als des Grundes jeglicher Bestimmbarkeit aufhält, dann wird es möglich, die Kontingenz meiner Freiheit näher zu bestimmen. Denn ein kontingentes Faktum kann nur dadurch mit einem Kausalgrund vermittelt sein, daß sich dieses Vermittlungsverhältnis als eines der Freiheit erweist. Insofern muß meine Freiheit, die ich urteilend gegenüber einer Welt gewinne, in ihrer Kontingenz als ihrerseits gegründet in einer ursprünglichen und absoluten Freiheit gelten. Diese Freiheit ist absolut, weil sie im Vollzug des Urteils nicht objektivierbar ist und allein in der Befähigung zu jeglicher Urteilsbildung ihre Wirksamkeit erweist. Indem sie dadurch wirksam ist, daß sie auf dem Wege des Urteils menschliche Freiheit ermöglicht, wird der Vollzug dieser absoluten Freiheit zu einer Manifestation ihrer selbst als Liebe. Denn Liebe ist die nicht notwendige Bejahung eines seinerseits Kontingenten; sie ist »der gelichtete (d. h. offenbare, G. N.) Wille zur Person in ihrer unableitbaren Einmaligkeit.«⁶⁴ Auf diese Weise wird es Rahner möglich, die kontingente Selbstgegebenheit des Menschen als Subjekt als Offenbarung göttlicher Liebe anzusprechen. So kann er die »transzendente Erfahrung«, in der ich mich vor das unableitbare Faktum meiner Selbstgegebenheit gestellt

⁶⁰ Vgl. J. Maréchal, *Transposition du Kantisme*, in: *Mélanges Joseph Maréchal*, Tom. I, Paris 1950, 288–298.

⁶¹ *Geist in Welt*, 178.

⁶² *Hörer des Wortes*, 52.

⁶³ *Geist in Welt*, 185.

⁶⁴ *Hörer des Wortes*, 123.

finde, eine »Erfahrung der Transzendenz«⁶⁵ oder »Erfahrung der Gnade«⁶⁶, das Geheimnis meiner Selbstgegebenheit ein »heiliges Geheimnis«⁶⁷ nennen.

Der bis hierhin referierte Argumentationsgang ist vorausgesetzt, wenn Rahner die Liebe Gottes als Möglichkeitsbedingung menschlicher Freiheit bestimmt. Und vor dem Hintergrund dieses Argumentationsverlaufs gewinnen die Grundmöglichkeiten menschlicher Freiheit ein entsprechend radikalisiertes Gewicht: Das Ja des Menschen zu sich wird darin zum Ja zu Gott als seinem tragenden Möglichkeitsgrund. Dementsprechend gewinnt das Nein des Menschen zu sich das Gewicht eines Nein zu Gott und wird darin zu einem Akt der Schuld. Freiheit ist also »in ihrem Ursprung Freiheit des Ja oder Nein zu Gott und darin Freiheit des Subjekts zu sich selbst«.⁶⁸ Hatte es hier vom Nein zu sich selbst geheißen, daß es dem freien Ja zu sich nicht gleichwertig sei, weil es transzendental voraussetzt, was es kategorial verneint, so wird nun dieses Nein zu einem solchen Akt der Schuld, der »die totale und definitive Entscheidung des Menschen gegen Gott, das Selbstverständnis des Subjekts im Nein gegen seinen tragenden Grund und gegenüber dem Horizont ist, innerhalb dessen es sich im Ja und Nein unausweichlich vollzieht«.⁶⁹

Diese Überlegungen sind aber auch dort vorausgesetzt, wo Rahner die Liebe Gottes als Bedingung der Möglichkeit von Nächstenliebe bestimmt und darüberhinaus die These vertritt, die Liebe zum Anderen müsse gerade um seinetwillen sich als liebende Anerkennung ihrer Möglichkeitsbedingung explizieren und sich in eine ausdrückliche Gottesliebe verwandeln. In diesem Kontext ist hier bereits auf die erstaunliche Tatsache verwiesen worden, daß Rahner überhaupt nicht mehr vom personal Anderen zu sprechen braucht, um jenen Freiheitsvollzug als in seiner Möglichkeit von Gottes Liebe getragen zu erweisen, der doch als liebende Anerkennung des Anderen geschehen soll. Der Grund dafür, daß Rahner gar nicht mehr des Anderen bedarf, um seine These zu entwickeln, daß dieser Andere nur im Horizont göttlicher Liebe begegne, war bereits genannt worden. Denn das Phänomen, an das Rahner seine transzendentalen Überlegungen aufhängt, ist das aus dem Vollzug der Liebe willkürlich isolierte und herauspräparierte Moment des Ja zu sich selbst, das immer dort *impliziert* ist, wo ich *explizit* ein Ja zum Anderen spreche. Darum kann auch das referierte Argumentationsgefüge nicht in seiner immanenten Logik kritisiert werden, sondern nur hinsichtlich der Inkonsistenz, mit der Rahner sich für seine These, die Liebe Gottes sei die Möglichkeitsbedingung von Nächstenliebe, seine Voraussetzungen schafft. Diese Inkonsistenz besteht – um es noch einmal zu sagen – dort, wo er willkürlich und unvermeidlich ein Moment, das im dialogischen Freiheitsvollzug nur in einer unthematischen Weise impliziert ist – nämlich die Stellungnahme zur eigenen Faktizität – isoliert und in dieser Isolation erst thematisiert. Daß das Ja zur eigenen Faktizität meiner Freiheit

⁶⁵ Grundkurs des Glaubens, 45.

⁶⁶ Zur Identität von transzendentaler Erfahrung und Gnadenerfahrung vgl. vor allem den Beitrag »Erfahrung des Heiligen Geistes«, in: Schriften XIII, 226–251, vor allem 236 ff.

⁶⁷ Vgl. Grundkurs des Glaubens, 73–75.

⁶⁸ Theologie der Freiheit, 220.

⁶⁹ Schuld – Verantwortung – Strafe in der Sicht der katholischen Theologie, 253.

immer nur unausdrücklich impliziert ist, wo ich ein explizites Ja zur Freiheit des Anderen spreche, enthält bereits im Ansatz von Rahners Überlegungen die Vorentscheidung darüber, daß jeder beim Ja zu sich selbst ansetzende Versuch, die Transzendentalität des Menschen zu ermitteln, dem expliziten Freiheitsvollzug äußerlich bleibt. So kann Rahner von dieser im Ansatz seiner Überlegungen schon wirksamen Weichenstellung her nicht mehr deutlich machen, ob und wieweit die vertrauende Anerkennung des Du um der eigenen Möglichkeit willen gehalten ist, sich als Bewußtsein ihrer Möglichkeitsbedingung zu explizieren.

Rahner hat den Vollzug liebender Anerkennung eines Du in seiner geschichtlichen Einmaligkeit, der noch nicht zur expliziten Anerkennung seiner Möglichkeitsbedingung gelangt ist, als ein »anonymes Christentum« und das Subjekt dieses Vollzuges als »anonymen Christen« bestimmt.⁷⁰ Während er jedoch von der – hier freilich unangemessenen – Überzeugung geleitet ist, diesem Freiheitsvollzug wohne eine Dynamik inne, die zur Explikation seines zuvor nur anonym bejahten transzendentalen Wesens dränge, muß hier kritisch gegenüber Rahner eingewandt werden, daß in seiner Konzeption in Wirklichkeit die Liebe Gottes nur in ihrer Anonymität als Möglichkeitsbedingung von Nächstenliebe gelten kann. Die Explikation menschlicher Transzendentalität hat den Anderen bereits im Ansatz hinter sich gelassen und bedarf seiner paradoxerweise gar nicht erst.

So bietet sich gerade der hier referierte Begründungsgang als beredtes Beispiel für Adornos Überzeugung an, daß die Rede von menschlicher Transzendentalität erkaufte sei um den Preis, daß der meiner Freiheit als Herausforderung begegnende geschichtliche Mensch zur Bedeutungslosigkeit herabsinke. In dieser Form von Rahners Konzeption der Einheit von Nächsten- und Gottesliebe ist ihm gegenüber mit Adorno geltend zu machen, daß der »Schein« der Erlösung nur dialektisch an seinem Widerschein angesprochen werden kann.⁷¹ Daß aber im Anderen überhaupt das Licht göttlicher Liebe seinen Widerschein haben könne, diese Möglichkeit ist bei Rahner durch die genannte Weichenstellung, die er im Ansatz seines Argumentationsverlaufs vollzieht, schon ausgeschlossen. So geht bei Rahner wider seine erklärte Absicht die These von der Einheit von Nächsten- und Gottesliebe zu Lasten der Nächstenliebe und des diese Liebe herausfordernden Nächsten.

Daß Rahners These nur um den genannten Preis entwickelt werden konnte, daß die Herausforderung, zu der der Andere meiner Freiheit gegenüber wird, im Ansatz schon ausgeklammert wird, führt noch in einer weiteren Hinsicht dazu, daß das *Bewußtsein* menschlicher Transzendentalität nicht als Bedingung der Möglichkeit, sondern als Bedingung der Unmöglichkeit von Nächstenliebe gelten muß. Denn indem Rahner jenes Ja zur Faktizität meines Daseins, daß ich nur implizit dort spreche, wo ich den Anderen in seiner Freiheit annehme, künstlich expliziert und so zur Basis seiner transzendentalen Überlegungen macht, handelt er sich insbesondere eine Voraussetzung ein, die den personal Anderen in der Folge geradezu materialisiert und funktionalisiert. Es ist hier bereits gezeigt worden, auf

⁷⁰ Vgl. dazu vor allem die in Anm. 30 genannten Beiträge.

⁷¹ »Schein ist dialektisch als Widerschein der Wahrheit« (Th. W. Adorno, *Prismen, Kulturkritik und Gesellschaft*, Frankfurt 1976 [=stw 178], 97).

welche Weise Rahner sehr bald dazu gelangt, den Urteilsakt als den ursprünglichsten Daseinsakt zu bestimmen. Im Akt des Urteilens gerinnt jedoch – wie Rahner folgerichtig feststellt – die mich umgebende Welt primär zur gegenständlichen Sachwelt, der gegenüber ich mich – mich von ihr unterscheidend – als Subjekt konstituiere. Als Element einer Sachwelt gewinnt das jeweilige Seiende die für sich selbst bedeutungslose Funktion des Materials, an dem ich meiner selbst als Subjekt gewiß werde. Es wird mit anderen Worten zum äußerlichen Vollzugsmoment einer »reditio in se ipsum«⁷². In diesem Sinne spricht Rahner dann auch auf der Stufe seiner erkenntnismetaphysischen Überlegungen vom Anderen als dem »principium individuationis«.⁷³ Und es ist nur konsequent, wenn er die mich umgebende Welt das »Material« nennt, an dem »die Stellungnahme zu sich selbst vor dem absoluten Sein und der absoluten Person, die wir Gott nennen«⁷⁴, geschieht. So gilt weiterhin: »Der Mensch ist jenes eigentümliche Wesen, das Selbstbewußtsein nur hat, indem ihm ein anderes bewußt ist, das mit sich umgeht, indem es sich mit etwas anderem beschäftigt..., das sich nur zu Gesicht bekommt, indem es einen Gegenstand erblickt. Der Mensch braucht immer ein von ihm verschiedenes Material, das gleichsam den außerhalb seiner selbst liegenden archimedischen Punkt abgibt, von dem aus er allein sich erreichen kann.«⁷⁵ Diese Formulierungen sollen in der Wahrheit, die sie für sich genommen haben, nicht bestritten werden. Sie werden jedoch in ihrem eigenen Kontext unwahr, wenn sie im Rahmen von Rahners Bemühungen um die These der Einheit von Nächsten- und Gottesliebe gelesen werden. Sie lassen sich schlicht nur noch gewaltsam mit einer dialogischen Freiheitssituation zusammenbringen, von der Rahner dann doch feststellt, daß in ihr die Welt sich primär als personale Mitwelt präsentiere, und die Sachwelt nur als ein untergeordnetes Moment der Personwelt von Bedeutung sei.⁷⁶ Denn auf der Stufe eines allein am Erkenntnisakt entwickelten Begriffs von Subjektivität und Freiheit handelt sich Rahner das Modell eines Subjekt-Objekt-Verhältnisses ein, das in seiner Anwendung auf eine dialogische Freiheitssituation den Anderen als das für sich selbst bedeutungslose Vollzugsmoment einer »reditio in se ipsum« bestimmt. So tritt der Wert, den der Andere als ein mir gegenüber tretendes Ich hat, zurück zugunsten jener Bestimmung, die er als Vollzugsmoment meiner Selbstkonstitution als Subjekt und Person gewinnt. Auch wenn Rahner – wie hier in den Eingangsüberlegungen gezeigt worden ist – auf der Stufe seiner Beschreibung einer dialogischen Freiheitssituation in erkennbarer Weise bemüht ist, den Wert festzuhalten, den das jeweilige Du in seiner Unersetzlichkeit gewinnt, so fällt er doch dort, wo er transzendental argumentiert, immer wieder in die vom Modell der »reditio in se ipsum« her sich aufdrängende Funktionalisierung des Du zurück. So

⁷² Zur »reditio in se ipsum« vgl. Geist in Welt, 129–146.

⁷³ Hörer des Wortes, 159.

⁷⁴ Trost der Zeit, in: Schriften III, 169–188, 181.

⁷⁵ Schuld und Schuldvergebung als Grenzgebiet zwischen Theologie und Psychotherapie, in: Schriften II, 279–297, 284.

⁷⁶ Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, 287.

gerät ihm der Andere zu einem Moment der »Vermittlung zur Unmittelbarkeit Gottes«⁷⁷ und zu einem »Halt und Anhalt« der transzendentalen Gottesbeziehung.⁷⁸

Daß Rahners Argumentationsgang den personal Anderen gar nicht benötigt, um mein Freiheitsverhältnis ihm gegenüber als eröffnet durch das Licht göttlicher Liebe zu bestimmen, hat schließlich noch eine letzte Konsequenz: Meine Freiheit und Verantwortung werden nirgendwo bedacht, insoweit sie durch den geschichtlich vorgegebenen Anderen beansprucht und herausgefordert sind und gerade so zum Bewußtsein ihrer selbst erwachen. Daß der Mensch für Rahner schon längst, bevor ihm Andere begegnen, auf der Stufe eines urteilend gewonnenen Weltverhältnisses als ein in seiner Freiheit sich Gott verdankendes Subjekt gilt, führt dazu, daß der Andere als wirklich radikale Herausforderung an meine Freiheit gerade nicht in den Blick gerät. Hier dürfte auch der tiefere Grund für Metz' Vorwurf des Verlustes von Geschichte und Gesellschaft in Rahners Begriff einer transzendentalen Erfahrung liegen.⁷⁹

Es bleibt also festzuhalten: Auf der Stufe seiner Beschreibung einer dialogischen Freiheitssituation geht Rahner erkennbar über Feuerbach hinaus, indem er betont, der Andere sei nicht bloß das Material meiner Selbstvergewisserung, sondern ein seinerseits einmaliges geschichtliches Ego. Auf dieser Stufe erscheint es zunächst nicht von vorneherein unmöglich, Feuerbach auf dem Weg einer transzendentalen Theologie kritisch zu überbieten, insofern eine transzendente Frage sich immer um den Nachweis der apriorischen Möglichkeitsbedingung bemüht, in deren Licht wir eine Welt – hier: die personale, gesellschaftliche Mitwelt – erfahren. Insofern läge es grundsätzlich in der Richtung einer transzendentalen Fragestellung, nach Gott als der Möglichkeitsbedingung liebender Anerkennung des mir gegenüber tretenden Du zu fragen. Sollte ein solches Unternehmen gelingen, dann könnte der Theologe wirksam der Überzeugung Feuerbachs begegnen, Gottesliebe sei die Bedingung der Unmöglichkeit wirklicher, dem Du in seiner geschichtlichen Einmaligkeit geltender Liebe. Es konnte gezeigt werden, daß Rahner diesen Anspruch erhebt. Doch muß ihm gegenüber eingewendet werden, daß die Weise, wie er diesen Anspruch einzulösen versucht, weit dahinter zurückfällt und insofern der Herausforderung Feuerbachs in diesem Punkt nicht wirklich standhält.

V. Eine weiterführende Perspektive

Es muß hier eingestanden werden, daß der referierte Argumentationsgang in einer gewissen Hinsicht Rahner Gewalt angetan hat. Denn was in dem Begründungsgang, mit dem Rahner seine These der Einheit von Nächsten- und Gottesliebe entwickelt, als der zweite Überlegungsschritt erscheint – daß nämlich das Ja zum

⁷⁷ Grundkurs des Glaubens, 301.

⁷⁸ Theologie der Freiheit, 228.

⁷⁹ Vgl. J. B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 1977, 61–63; 141–145.

Du ein unausgesprochenes Ja zu meiner »Geworfenheit« impliziert – ist in der Entwicklungsgeschichte seiner Theologie das Erste gewesen. Rahner setzt entwicklungsgeschichtlich in seinem Denken bei jener »Befindlichkeit« an, in der ich mich in eine Welt geworfen finde, die er ohne jede Einschränkung zunächst als apersonale Suchwelt bestimmt. Durch die hier referierten erkenntnismetaphysischen Überlegungsschritte gelangte er dazu, meine »Geworfenheit« als freie und in ihrer Freiheit als liebende Setzung Gottes zu bestimmen. Von einer dialogischen Freiheitssituation, angesichts derer der Ansatz bei der Erfahrung der eigenen Geworfenheit als künstlich gelten muß, ist hier nicht im entferntesten die Rede. Erst sehr viel später gelangt Rahner dann dazu, diese Welt primär als eine personale Mitwelt zu bestimmen.⁸⁰ Freilich wirkt das erkenntnismetaphysische Erbe und die von hier aus gegebene Orientierung am Modell einer »reditio in se ipsum« dort, wo Rahner die menschliche Freiheitssituation als eine dialogische bestimmt, noch so sehr nach, daß seine These der Einheit von Nächsten- und Gottesliebe als ein wenn schon nicht uneinlösbares, so aber doch bei ihm uneingelöstes Programm erscheint. So läßt Rahner, gerade weil er paradoxerweise vom Anderen gar nicht redet, um dessen Erfahrbarkeit als ermöglicht durch das Licht göttlicher Liebe zu bestimmen, Argumentationsmöglichkeiten offen, die dort anzusetzen hätten, wo der Andere wirklich in seiner personalen Einmaligkeit erfahren wird. Wenn hier abschließend versucht werden soll, eine solche über Rahner hinausweisende Perspektive in Umrissen zu formulieren, dann weiß sich der Verfasser Rahner verbunden als einem »Theologen des Aufbruchs und der Denkanstöße, nicht des – im Detail – ausgeführten Systems«.⁸¹

Da das Bewußtsein des Anderen, das ich gewinne, immer auch mitbestimmt ist durch diejenigen Rollen und Funktionen, die jeder Mensch zwangsläufig in verschiedenen sozialen Gruppen und Systemen ausfüllt und in denen er in mehr oder minderem Maße doch austauschbar ist, muß angesichts seines *Daseins* gelten, daß ich das Bewußtsein seiner Einmaligkeit und Unersetzlichkeit immer nur annäherungsweise und gebrochen gewinne – »gebrochen« durch das Maß an Funktionen, die er ausübt, die aber auch dann erfüllt wären, wenn ein Anderer an seine Stelle träte. Zum Bewußtsein seiner Einmaligkeit gelange ich nur dort, wo ich den Anderen durch den Tod bedroht weiß. Denn nichts offenbart mir so sehr die Unersetzlichkeit des Anderen – und zwar im wörtlichsten Sinne: die Unmöglichkeit, ihn durch einen Anderen zu ersetzen – wie sein Tod. Insofern ist es zuletzt der Untergang des Anderen, der als umfassende Offenbarung seiner Unersetzlichkeit meine Anerkennung und Liebe herausfordert. H. Marcuse nennt in diesem Sinne den Tod eine »letzte Erinnerung an alle Möglichkeiten, die nicht realisiert wurden, an alles was gesagt werden konnte und nicht gesagt wurde, an jede Gebärde, jede

⁸⁰ Vgl. Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, 287.

⁸¹ Zu dieser Einschätzung Rahners vgl. L. B. Puntel, Zu den Begriffen »transzendental« und »kategorial« bei Karl Rahner, in: H. Vorgrimler (Hrsg.), Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners, Freiburg – Basel – Wien 1979, 189–198, 198.

Zärtlichkeit, die ausblieb«. ⁸² Es darf hinzugefügt werden: Insofern das Bewußtsein der Unersetzlichkeit des Anderen an den Tod gebunden ist, *ist* der Tod nicht bloß eine Erinnerung an die versäumten Möglichkeiten, sondern er *konstituiert* deren erinnerndes Bewußtsein. In dieser nach rückwärts scheinenden Eröffnung enthüllt sich die Vergangenheit immer auch als die Geschichte des Einander-Versagens, der Schuld. ⁸³ Damit ist die Situation gegeben, daß meine Liebe gerade dort in einer unüberbietbaren Weise sich als vom Bewußtsein der Unersetzlichkeit des Anderen herausgefordert erfährt, wo dieser Andere selbst die Berechtigung dieser Liebe paradoxerweise nicht mehr legitimieren kann. Darum reflektiert der Andere gerade angesichts seines Untergangs mein »Vermögen der Liebe« als bestimmt durch ein Licht, das von jenseits von Natur und Gesellschaft auf den Anderen scheint. So darf gerade der erfahrene Untergang des Anderen als eine »transzendente Erfahrung« gelten. Er ist eine transzendente Erfahrung in dem Sinne, daß »das Erfahrene... den Bereich erst sichtbar [macht], innerhalb dessen er erfahrbar ist.« ⁸⁴ Da der Tod des Anderen durch die Offenbarung seiner Unersetzlichkeit meine Liebe sowohl herausfordert als auch die Liebe in ihrer naturhaften Haltlosigkeit erweist, erfährt sich die Liebe, die dem Anderen gerade im Bewußtsein seiner Unersetzlichkeit zu begegnen bemüht ist, als im Licht göttlicher Liebe stehend. ⁸⁵ Und weil das Bewußtsein der Unersetzlichkeit des Anderen an seinen Untergang gebunden ist, reflektiert der Andere von sich aus das Licht jener absoluten Liebe, in der ich seine Unersetzlichkeit erfahre. In diesem Sinne muß Gottesliebe im beiderseitigen Sinne – als die von Gott ausgehende Liebe in ihrer Transzendentalität wie auch als die von mir ausgehende Liebe zu Gott – als Bedingung der Möglichkeit wirklicher Nächstenliebe gelten.

In dieser Weise möchte ich Rahners These der Einheit von Nächsten- und Gottesliebe aufrecht erhalten wissen, und in dieser Hinsicht meine ich sagen zu dürfen: Nur Gottesliebe befähigt dazu, bis zum Letzten und gerade im Letzten um die Anerkennung des Anderes zu ringen.

⁸² H. Marcuse, Die Permanenz der Kunst. Wider eine bestimmte marxistische Ästhetik, München 1977, 74.

⁸³ In diesem Sinne stellt auch Marcuse fest: »Geschichte ist Schuld, aber keine Entsühnung« (ebd.). In dieser vom Tod her rückwirkend sich enthüllenden Gebrochenheit meiner Freiheitssituation wurzeln auch Benjamins Begriff der »Leidensgeschichte der Welt« wie auch dessen in den Thesen »Über den Begriff der Geschichte« sehr unvermittelt auftauchender und zunächst rätselhafter Begriff der Theologie. Vgl. dazu meine Studie »Transzendente Erfahrung als Geschichtsverlust? Der Vorwurf der Subjektivität an Rahners Begriff geschichtlicher Existenz und eine weiterführende Perspektive transzendentaler Theologie, Düsseldorf 1982, 277–333.

⁸⁴ H. Rombach, Der Glaube an Gott und das wissenschaftliche Denken, in H. J. Schultz (Hrsg.), Wer ist das eigentlich – Gott? München 1969, 192–208, 206.

⁸⁵ Vgl. dazu neuerdings meine in Anm. 18 erwähnte Arbeit, S. 100–118.

Prinzipien der Hermeneutik Augustins und daraus sich ergebende Probleme

Von *Cornelius Mayer, Würzburg*

In seinen Untersuchungen zu Hermeneutik und Strukturalismus hält es Paul Ricœur »nicht für unwichtig, daran zu erinnern, daß man sich mit dem hermeneutischen Problem zuerst im Bereich der Exegese konfrontiert sah... Die Exegese hat ein hermeneutisches Problem aufgeworfen, ein Problem der Interpretation, weil jede Lektüre eines Textes – wie strikt sie sich auch an das ‘quid’, an das ‘worauf hin’ er geschrieben war, halten will – stets innerhalb einer bestimmten Gemeinschaft, einer Tradition oder einer lebendigen Geistesströmung vollzieht, worin sich Vorurteile und Forderungen geltend machen«¹. In der Tat kann dem um das Problem der Interpretation von Texten Wissenden bei der Lektüre der Bibel kaum entgehen, welche dominierende Rolle der Hermeneutik schon bei der Entstehung der jüdisch-biblischen Offenbarungslehre und erst recht bei der jüdisch-biblisches Gedankengut übernehmenden christlichen Offenbarungslehre zukam. Der Leser neutestamentlicher Schriften stößt nicht nur gelegentlich auf hermeneutische Forderungen wie Joh 5, 46, wonach bereits Moses von Jesus geschrieben habe, es finden sich darin, und zwar schon in den früheren Schichten, Passagen, die über das Problem der Interpretation *expressis verbis* reflektieren. Solches Reflektieren war durch ein neues Lesen der Bibel in einem veränderten, das Christusereignis anvisierenden Verstehenshorizont notwendig geworden. Im Rahmen dieses neuen Verstehenshorizontes wurde das Christusereignis als ein neues Bündnis gedeutet. Dieser »neue Bund« setzte einerseits den nunmehr lediglich auf Zeit geltenden außer Kraft, andererseits betrachtete er sich als dessen Erfüllung. Das Verhältnis der beiden Bündnisse bzw. der beiden Testamente ist also ein solches der Identität und der Differenz. In der Dialektik von »Buchstaben« und »Geist« verdeutlichte bereits Paulus das damit gegebene hermeneutische Problem: »Der Buchstabe«, die nicht auf Christus hin gelesene Schrift, »tötet«, »der Geist«, die auf Christus hin verstandene Bibel, »schafft Leben«².

¹ P. Ricœur, Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I. Aus dem Französischen (*Le conflit des interpretations. Essai d'herméneutique*, Paris 1969) von J. Rütsche, München 1982, S. 11.

² 2 Kor 3, 6; dazu R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testamentes*, Tübingen 1965⁵, S. 260–270.

I. Das hermeneutische Problembewußtsein im frühen Christentum

Die dominierende Rolle der Hermeneutik beschränkt sich indes nicht allein auf die Anfänge des Christentums. Das Christusgeschehen, das zunächst über die Predigt, dann auch über schriftliche Aufzeichnung weiter tradiert wurde, mußte immer wieder in ein die Verkündigung aktualisierendes, in ein »Leben« schaffendes, spirituelles Wort verwandelt werden, wenn es seine ihm zuge dachte Funktion erfüllen sollte. Darin aber liegt der Kern des Problems, mit dem wir es nicht erst heute, sondern bereits in der Patristik zu tun haben. Denn die geforderte Aktualisierung der Botschaft vollzieht sich in Wirklichkeit, entsprechend der zitierten Sätze von Ricœur, stets als ein Interpretieren der ursprünglichen Verkündigung »innerhalb einer bestimmten Gemeinschaft, einer Tradition oder einer lebendigen Geistesströmung«. Dies zeigt die Dogmengeschichte, welche vor allem die mit der Hermeneutik gegebenen Probleme aufzeigt und sich um eine Klärung nicht nur der Gemeinsamkeiten, sondern auch der Unterschiede und Spannungen bei der Entfaltung der christlichen Glaubenswahrheiten bemüht. Nicht weniger haben exegetische Forschungen in den letzten Jahrzehnten das hermeneutische Problembewußtsein geschärft, indem sie bei aller Wahrung des schon durch den gemeinsamen Namen »Neues Testament« gegebenen Anspruchs auf eine einheitliche Hermeneutik innerhalb dieser Schriftensammlung doch auch auf die vorhandenen Unterschiede und Spannungen aufmerksam machten.

Daß diese Unterschiede und Spannungen bei der aktualisierenden Interpretation des Kerygmas in den folgenden Jahrhunderten eher zu- als abnahmen, dürfte einleuchten, zumal wenn man bedenkt, daß mit der Verbreitung des Christentums auch jene Faktoren zunehmen mußten, die auf die christliche Hermeneutik einen mehr oder weniger gewichtigen Einfluß ausübten. Zu ihnen zählte allem voran die Philosophie. Nun gilt es sogleich hinzuzufügen, daß das Wort Philosophie bei den christlichen Schriftstellern, Apologeten wie Kirchenvätern, unterschiedliche Assoziationen wachrief. Negative Konnotationen gründen zum Teil im Neuen Testament selbst, wo der Terminus *philosophia* in Kol 2, 8 – übrigens die einzige Stelle! – mit »leerem Trug«, der nur auf »Menschenüberlieferung« beruht, zumindest verglichen, wenn nicht gar gleichgesetzt wird³. Und dennoch vermochten sich über ihre Offenbarungswahrheiten reflektierende christliche Intellektuelle dem Einfluß der Philosophie nicht zu entziehen.

Wieder ist es das Neue Testament selbst, das die Öffnung zur Philosophie wenigstens ansatzweise vornahm. Darauf macht J.H. Waszink in seinem immer noch lesenswerten Vortrag »Der Platonismus und die altchristliche Gedankenwelt«, den er 1955 in Genf bei den III. »Entretiens sur l'antiquité classique« gehalten hatte, aufmerksam. Nach Waszink verlangten schon im Neuen Testament einige Aussprüche, die auf die Philosophie in irgendeiner Form reagierten, eine Deutung. »Gleich am Anfang finden wir da die ersten Worte des Johannesevange-

³ Zum *sensus malus* des Begriffes in Kol 2, 8: O. Michel, *φιλοσοφία*, in: Theol. Wörterbuch zum NT, IX, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1973, S. 169–185, spez. S. 182f.

liums, Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, die so viele Federn in Bewegung gesetzt haben... Es läßt sich nicht leugnen, daß λόγος auch in diesem Zusammenhang ein Terminus der griechischen Philosophie ist, der im Hellenismus allgemeine Bekanntheit gewonnen hatte, und der gewiß nicht von dem Verfasser des Johannesevangeliums neu eingeführt wurde; denn wie Walter Bauer zu der Stelle bemerkt, 'Die Art, wie der Prolog den Logos einführt und dann weiterhin von ihm redet, erklärt sich nur unter der Voraussetzung, daß den Lesern nichts Neues gesagt, sondern ein Begriff gebraucht wird, der ihnen unmittelbar verständlich ist'⁴. Gewiß geht der Evangelist von der historischen Persönlichkeit Jesu aus, dessen Identität mit dem Christus des Glaubens Kern seiner Verkündigung ist. Aber zugleich will er dem Leser klarmachen, daß dieser Christus der Logos ist, wobei er sich durch das Bekenntnis von der Menschwerdung dieses Logos sogleich wieder gegen jegliche Philosophie, die einen sichtbaren Logos nicht zu akzeptieren vermochte, abgrenzt. Wazink wirft im Kontext seiner Darstellung über die Ambivalenz der Philosophie in der frühkirchlichen Zeit die suggestive Frage auf, »ob nicht, neben der noch immer anhaltenden Geschlossenheit der christlichen Welt der antiken Kultur gegenüber, auch die Erwartung der Parusie in nächster Zeit, wie sie uns in dieser Epoche von allen Seiten entgegentritt, ein Interesse für die Lehren der Heiden nicht hat aufkommen lassen«⁵.

Diese Reserve der Philosophie gegenüber wurde mit Ausnahme von Tertullian und Tatian bereits von den Apologeten abgebaut. Gewiß war deren Philosophie weithin eine ekklektische. Dennoch kam dem Platonismus, zunächst dem mittleren, später auch dem Neuplatonismus, wegen seiner Affinität zur natürlichen Theologie ein unbestreitbarer Vorrang zu. Ich begnüge mich mit dem Hinweis auf Justin, Clemens und Origenes, die alle trotz ihres unterschiedlichen theologischen Anliegens dem Platonismus bei allem Wissen um die Überlegenheit der christlichen Offenbarungslehre doch positiv gegenüberstanden⁶.

Das Wissen um die Überlegenheit der Offenbarungslehre äußerte sich vor allem in der kirchlichen Abwehr der Häresien⁷. Zweifelsohne vollzog sich diese Abwehr schon bei den Apologeten nicht selten gerade auch unter Hinzuziehung philosophischer Gedanken. Letzten Endes berief man sich jedoch im kirchlichen Lager ostentativ nicht auf die Philosophie, sondern auf die in der Kirche geltende

⁴ Abgedruckt in: *Recherches sur la tradition platonicienne*, Genf 1955, S. 137–179.

⁵ Art. cit. S. 143.

⁶ Einzelheiten und einschlägige Stellen bei R. Arnou, *Platonisme des Pères*, in: *Dictionaire Theol. Cath.* 12 (1935) Sp. 2258–2392. Zu Justin: C. Andresen, *Justin und der mittlere Platonismus*, in: *Zeitschrift f. neut. Wissenschaft* 44 (1952/53) S. 157–197; zu Clemens: P. Camelot, *Clément d'Alexandrie et l'utilisation de la philosophie grecque*, in: *Recherches des sciences religieuses* 21 (1931) S. 541–569; zu Origenes: *Vier Bücher von den Prinzipien*. Hrsg., übersetzt, mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen von H. Görgemanns und H. Karpp, Darmstadt 1976.

⁷ H.E.W. Turner, *The Pattern of Christian Truth. A Study in the Relations between Orthodoxy and Heresy in the Early Church*, London 1954.

»Glaubensregel«, auf die »regula fidei«⁸. Verständlicherweise war es der der Philosophie insgesamt nicht wohlgesonnene Tertullian, der sich in der Abwehr der Häresien mit Vorliebe auf die »regula fidei«⁹ berief und sich darum auch um eine Klärung dieser wichtigen hermeneutischen Instanz bemüht hat. Seiner Auffassung zufolge bildet die »regula fidei« die einzig wahrhafte und authentische Form der christlichen Lehre¹⁰. Die Glaubensregel ist unveränderlich und mit dem ganzen Inhalt der Offenbarung identisch¹¹. Ihre Kennzeichen sind: 1. ihr durch die rechtmäßige Tradition in der Kirche beglaubigter Ursprung, wodurch sie sich vor allen Lehren der Philosophie auszeichnet, 2. ihre Priorität gegenüber allen häretischen Traditionen und 3. ihre Totalität, wodurch sie sich wieder von der in sich widersprüchlichen Philosophie unterscheidet. Tertullian hält nämlich ein endloses philosophisches Fragen mit dem Glauben für unvereinbar. Innerhalb der Offenbarungslehre kann und soll auch geforscht werden. Es werden aber dadurch keine neuen Wahrheiten mehr entdeckt, denn »quod a deo discitur, totum est«¹² und »aduersus regulam nihil scire, omnia scire est«¹³. Die Glaubensregel, die als oberste hermeneutische Norm den Inbegriff der heilsnotwendigen Lehre darstellt, ist nicht nur antihäretisch, sondern auch für die christliche Unterweisung maßgebend: sie bewahrt den rechten Zusammenhang des Schriftinhaltes (regula scripturarum) und vermittelt sowohl wahre Gotteserkenntnis wie auch Einsicht in die Weltordnung. Ergänzend sei noch erwähnt, daß bereits Irenäus über die Glaubensregel ausführlich reflektierte, und daß auch bei ihm der Begriff – er verwendet mit Vorliebe den Terminus *κανὼν τῆς ἀληθείας* – »regula ueritatis« – eigentlich nicht irgendeinen Bibeltext oder einen fixierten Lehrsatz, sondern die Wahrheit der in der göttlichen Offenbarung bezeugten Tatsachen der Verkündigung meint¹⁴.

II. Die Rolle der Hermeneutik bei der Bekehrung Augustins

Als Augustin die theologische Szene betrat, war die Philosophie – vorzüglich in der Form des Mittleren Platonismus¹⁵ – eine der kirchlichen Lehre kritisch assimilierte, in bestimmten Teilen auch in sie integrierte Größe. Denn, wie erwähnt, hat die Kirche in ihren Auseinandersetzungen mit den Häresien – und nicht zuletzt mit

⁸ Zum Thema: D. van den Eynde, *Les normes de l'enseignement chrétien*, Gembloux – Paris 1933; speziell für Irenäus und Tertullian: E. Flesseman – van Leer, *Tradition and Scripture in the Early Church*, Assen 1953. In diesen Ausführungen über Tertullians Lehre von der »regula fidei« beziehe ich mich auf den Aufsatz von B. Hägglund, *Die Bedeutung der »regula fidei« als Grundlage theologischer Aussagen*, in: *Studia Theologica* 12 (1958) 1–44.

⁹ Weitere bei Tertullian vorkommende Termini: »lex fidei« – *De uirg. uel.* 1, 4; *De spect.* 4, 1; »regula ueritatis« – *De praescr.* 36; »authentica regula« – *Adv. Valent.* 4. u. a.

¹⁰ *De monog.* 2, 3.

¹¹ Siehe E. Flesseman – van Leer, *op. cit.* S. 165 ff.

¹² *De anima* 2, 7.

¹³ *De praescr.* 14, 5.

¹⁴ B. Hägglund, *art. cit.* 4–19, dort auch Verweise auf die Literatur.

¹⁵ Siehe dazu den Sammelband »Les sources de Plotin«, *Entretiens sur l'antiquité classique*, Bd. 5, Genf 1960.

der Philosophie, speziell dem Platonismus – Regeln der Hermeneutik entwickelt, mit denen sie ihre Eigenständigkeit inmitten fluktuierender Weltanschauungen behaupten konnte. Was den Platonismus betrifft, so war dieser in dem Kreis, in dem Augustin in Mailand verkehrte¹⁶, gerade in der Form des Neuplatonismus en vogue. Sein Einfluß auf die Bekehrung Augustins durch die Klärung einer »geistigen Substanz«¹⁷ ist sattsam bekannt, wenngleich exakte Antworten auf einige mit der Bekehrung zusammenhängender Fragen immer noch ausstehen¹⁸. Augustins Frühschriften lassen über diesen Einfluß der Neuplatoniker keinen Zweifel aufkommen. Welche Faszination ihre Philosophie auf den Neubekehrten ausübte, zeigen Stellen wie *De ordine* 1, 18. Augustin bringt dort seine Meinung zum Ausdruck, diese Philosophie ließe sich als eine Lehre von der Seele und von Gott – Thema der Soliloquien! – bezeichnen: »Der erste bewirkt, daß wir uns selbst, der letztere, daß wir unseren Ursprung erkennen«. Dennoch wird man auch dem Bericht der *Confessiones* über jene ersten Kontakte mit den »*Platonicorum libri*«, der die Rolle der kirchlichen Hermeneutik schon beim ersten Vergleich der platonischen mit der kirchlichen Lehre so betont hervorhebt, wenigstens ein Körnchen Wahrheit nicht streitig machen dürfen: »dort las ich..., dort las ich dagegen nicht..., wohl fand ich in diesen Schriften..., (das jedoch) enthielten diese Bücher nicht«¹⁹. Gewiß ist dieses Sondieren platonisch-neuplatonischer Gedanken von der geoffenbarten Wahrheit das theologische Gutachten des Bischofs²⁰. Man wird aber annehmen müssen, daß Augustin bereits im christlich-neuplatonischen Kreis auf diese fundamentalen dogmatischen Unterschiede aufmerksam gemacht werden mußte²¹.

Die Frage, wie weit Augustin schon zur Zeit seiner Bekehrung die Normen der kirchlichen Hermeneutik beherrscht hatte, bleibe dahingestellt. Es ist bekannt, daß er in seinem ersten Enthusiasmus für die Philosophie noch manches vermengt hatte, was ihm später mißfiel, und was er deshalb in seinen *Retractationes* auch zurechtrückte²². Wenden wir uns nochmals kurz dem Bericht der *Confessiones* über den dort angestellten Vergleich der Lehre der Platoniker mit der Lehre der Kirche zu. Er ist für unser Thema insofern wichtig, als uns Augustin darin ungefähr zu der Zeit, da er an *De doctrina christiana* arbeitete, zuverlässige Auskunft darüber erteilt, was er an der Lehre der Platoniker nicht nur billigte, sondern mit

¹⁶ A. Solignac, »Le cercle milanais«, in: *Les Confessions*, Bibliothèque augustiniennne, Bd. 14, Paris 1962, S. 536.

¹⁷ Vgl. *Confessiones* 5,10,19 und 7,1,2.

¹⁸ Beste Darstellung immer noch P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris 1968², S. 168–174.

¹⁹ *Confessiones* 7,9,13f.

²⁰ P. Courcelle, *op. cit. ibd.*

²¹ Auch dazu P. Courcelle, *op. cit.* S. 172f.

²² Siehe Anm. 19. Vgl. dazu auch *De beata uita* 1,4: »*Lectis autem Plotini paucissimis libris ... conlataque cum eis, quantum potui, etiam illorum auctoritate qui diuina mysteria tradiderunt, sic exarsi, ut omnes illas uellem ancoras rumpere, nisi me nonnullorum hominum existimatio commoueret.*«. Augustin hat also die *Enneaden* schon im Lichte des *Evangeliums* gelesen. Dazu P. Henry, *Plotin et l'Occident*, Loewen 1934, S. 90.

der Lehre der Kirche gleichsetzte. Er zitiert Teile aus dem Prolog des Johannes-evangeliums. Es ist da die Rede von Gott und seinem Wort, von der Erschaffung des Alls durch das Wort, der Erleuchtung der Menschen durch das Licht des Wortes und der zu tadelnden Unkenntnis dieses Wortes Gottes seitens der Menschen. Es ist ferner in Anspielung auf Phil 2, 6–11 die Rede von der gottgleichen Natur des Wortes und von der Teilhabe der menschlichen Seele an dessen Weisheit, wodurch sie weise und selig wird und schließlich in Anspielung auf Röm 1, 23 von der verkehrten Gotteserkenntnis. Zu all dem sagt Augustin, die Platoniker würden dies zwar nicht mit den Worten des Evangelisten lehren, jedoch – und das scheint mir wichtig zu sein –: »durchaus dasselbe – hoc idem omnino – durch viele und vielfältige Vernunftgründe glaubhaft gemacht – multis et multiplicibus suaderi rationibus«.

Was Augustin somit an den Platonikern im Blick auf die Übereinstimmung ihrer Lehre mit der Offenbarung rühmt, ist der rationale Charakter eben dieser ihrer Lehre. Er kommt darauf auch in anderen Schriften immer wieder zurück²³. Im einzelnen erwähnt er ihre natürliche Gotteserkenntnis sowie die Methode dieser in Übereinstimmung mit Röm 1, 19f. betriebenen Erschließung Gottes durch die Schau des Geschaffenen und im Zusammenhang damit ihre Fähigkeit Veränderliches vom Unveränderlichen, Zeitliches vom Ewigen unterscheiden zu können²⁴. Die Platoniker reflektierten über die geistige Natur des Logos und schienen eine Ahnung von der Trinität gehabt zu haben²⁵. Vor allem aber habe Platon die Philosophie durch Hinzufügung der Dialektik, der Erkenntnislehre zur Ontologie (Naturphilosophie) und zur Ethik (Moral) zu ihrer Vollendung gebracht. Zugleich hätten die Platoniker Gott zum Prinzip all dieser drei philosophischen Disziplinen erklärt²⁶. Diese Rückbindung der philosophischen Disziplinen an Gott scheint Augustin für die Bewertung der Philosophie Platons ganz besonders wichtig zu sein. Sie ist, zumal im Blick auf die Folgerungen, die Augustin daraus zieht, auch für unser Thema nicht belanglos: »...Vielleicht vertreten diejenigen, die man weithin als scharfsinnigste und zuverlässigste Kenner Platons rühmt, der ja allen übrigen heidnischen Philosophen mit Recht bei weitem vorgezogen wird, die Ansicht, daß bei Gott die Ursache des Seins, der Grund des Erkennens und die Ordnung des Lebens zu finden ist, drei Aussagen, von denen sich die erste auf den natürlichen, die zweite auf den rationalen, die dritte auf den moralischen Teil der

²³ Siehe dazu G. Madec, *Si Plato uiueret ...* (Augustin, *De religione*, 3, 3), in: *Les cahiers de Fontenay*, N° 19.20.21.22. *Néoplatonisme, Mélanges offerts à Jean Trouillard*, Fontenay 1981, S. 231–247, der die einschlägigen Werke S. 235 angibt.

²⁴ *De ciuitate dei* 8, 6: »Viderunt ergo isti philosophi, quos ceteris non immerito fama atque gloria praelatos uidemus, nullum corpus esse deum, et ideo cuncta corpora transcenderunt quaerentes deum. Viderunt quidquid mutabile est non esse summum deum, et ideo animam omnem mutabilesque omnes spiritus transcenderunt quaerentes summum deum...«.

²⁵ Ebd. 10, 23: »Praedicas Patrem et eius Filium, quem uocas paternum intellectum seu mentem, et horum medium, quem putamus te dicere spiritum sanctum, et more uestro appellas tres deos.«.

²⁶ Ebd. 8, 4: »...Plato utrumque iungendo philosophiam perfecisse laudatur, quam in tres partes distribuit: unam moralem quae maxime in actione uersatur, alteram naturalem quae contemplationi deputata est, tertiam rationalem qua uerum disterminatur a falso.«

Philosophie bezieht. Wenn nämlich der Mensch so von Gott geschaffen ist, daß er mit dem, was sein Höchstes ist, das, was das Höchste von allem ist, nämlich den einen, wahren, besten Gott berührt, ohne den kein Wesen besteht, keine Lehre einleuchtet und keine Betätigung frommt, nun wohlan, so soll man ihn suchen, in welchem alles wirklich ist, auf ihn schauen, in welchem alles gewiß ist, ihn lieben, in welchem alles gut ist«²⁷.

III. Die hermeneutische Grundschrift: *De doctrina christiana*

Wenn wir uns im folgenden den Prinzipien der Hermeneutik Augustins, wie er diese im ersten Buch seines schon erwähnten Werkes *De doctrina christiana* dargestellt hat, zuwenden, so gilt es die soeben gehörte Folgerung aus der (im Sinne Augustins) von den Platonikern vorgenommenen Zentrierung des gesamten philosophischen Denkens im Gedächtnis zu behalten. Zu erinnern ist in diesem Zusammenhang sogleich auch daran, daß Augustin seine Hermeneutik laut Prolog von *De doctrina christiana* gegen bildungsfeindliche Kreise verfaßt hatte, die sich mit ihrem Schriftverständnis allein an innere und darum auch unkontrollierbare Eingebungen klammerten. Augustin aber ging es um Erkenntnisse, die er sich im Umgang mit den Disziplinen erworben hatte, und deshalb verteidigte er auch sein wissenschaftliches Unternehmen mit einer philosophisch-theologischen Argumentation bereits im Prolog²⁸. Der hohe theoretische Anspruch seiner Ausführungen über die zahlreichen hermeneutischen Regeln, die »praecepta tractandarum scripturarum«²⁹, macht allein schon verständlich, weshalb gerade diesem Werk eine epochale Bedeutung zukam. Indes, die einzelnen, sorgfältig erörterten hermeneutischen Regeln stehen nicht unverbunden nebeneinander. Ihnen sind Prinzipien übergeordnet und es versteht sich, daß Augustins Hermeneutik in seiner Lehre von diesen Prinzipien kulminiert.

a) *Das theoretische Gerüst der augustinischen Hermeneutik*

Augustin eröffnet seine Studie mit dem Hinweis auf die Hauptgliederung: »Um die Erkenntnis zweier Dinge geht es bei jeglicher Beschäftigung mit der hl. Schrift: um die Auffindung dessen, was verstanden werden soll, sodann um die Darstellung

²⁷ Loc. cit. Übersetzung von W. Thimme aus: Aurelius Augustinus. Vom Gottesstaat, Bd. 1, Zürich – München 1978², S. 378.

²⁸ Zur Bedeutung des Prologs siehe meinen Aufsatz »Res per signa«. Der Grundgedanke des Prologs in Augustins Schrift 'De doctrina christiana' und das Problem seiner Datierung, in: *Revue des études augustiniennes* 20 (1974) 100–112.

²⁹ Prooemium 1.

des Verstandenen« (1,1,1)³⁰. Nach der rhetorischen Tradition handelt der erste Teil (Bücher I–III) von der »inuentio«, der zweite (Buch IV) von der »elocutio«. Er nennt dann die beiden Gegenstände jeglicher Wissenschaft bzw. Lehre: »Jede Lehre hat entweder Sachen oder Zeichen zu ihrem Gegenstand«, »die Sachen jedoch werden durch die Zeichen erlernt« (1.2.2). Nach Klärung der »res«, der Gegenstände, die in Bezug auf die Interpretation nicht zugleich auch Zeichen sind, und der »signa« die dagegen immer auch Dinge, »res« in der Weise sind, daß sie auf anderes verweisen, folgt die wichtige, den Gang der weiteren Untersuchung bestimmende Feststellung: »Aus diesem Grunde ist jedes Zeichen zugleich irgendwie auch eine Sache..., hingegen ist nicht jede Sache zugleich auch ein Zeichen« (ebd.). Man könnte aufgrund dieser Feststellung meinen, jenen Dingen, die sich über ihr Dingsein hinaus noch durch ihr Zeichensein auszeichnen, käme, auf welche Weise auch immer, ein Vorrang zu. Doch das ist nicht der Fall. Es heißt vielmehr: »Zuerst sei von den Sachen, sodann von den Zeichen die Rede« (ebd.), und zwar nicht nur im Blick auf die Methode. Denn, um es gleich vorwegzunehmen, die Begriffe »res« und »signum« werden in der Hermeneutik wie auch in der Erkenntnislehre Augustins zu einem Schema verbunden und auch wie ein Schema gehandhabt. Über das Verhältnis der beiden Glieder innerhalb des übrigens nicht der Bibel, sondern der stoischen Philosophie entnommenen Schemas hatte Augustin bereits in seiner Frühschrift »De magistro« ausgiebig nachgedacht. Er kam dort aufgrund seiner höchst eigenständigen und eigenartigen Erörterung über die Funktion der Zeichen im Prozeß des Lehrens und Lernens zu dem überraschenden Ergebnis, daß die Zeichen nichts lehrten, weil man stets schon das Bezeichnete kennen müsse, um das Zeichen verstehen zu können. Lehren wie Lernen seien innere Vorgänge, während sich die gnoseologische Funktion der Zeichen prinzipiell im Bereich des »foris« als »admonitio« abspiele. Augustin faßte die Ergebnisse seiner Untersuchungen in dem Satz zusammen: »Eher kann man ein Zeichen durch die schon gekannte Sache erlernen als die Sache selbst durch das ihr gegebene Zeichen«³¹. Es sei noch hinzugefügt, daß er diesen Satz nicht zurücknahm, und daß er infolgedessen auch das hermeneutische Programm von »res per signa – die Sache durch Zeichen«, im Lichte der Zeichenlehre von *De magistro* verstanden wissen wollte. Aus diesem Grunde darf auch das Buch I von *De doctrina christiana* nicht bloß als Einleitung zu den übrigen betrachtet werden³², es

³⁰ Eine ausgezeichnete Gliederung gibt Ch. Steffen, Augustins Schrift »De doctrina christiana«. Untersuchungen zum Aufbau, zum Begriffsinhalt und zur Bedeutung der Beredsamkeit (unveröffentlichte Dissertation), Kiel 1964. Weitere Arbeiten zur Gliederung: G. Istace, *Le livre Ier du »De doctrina christiana« de saint Augustin, Organisation synthétique et méthode mise en œuvre*, in: *Sylloge Excerptorum e dissertationibus*. Universitas C. Lov. Tomus XXVIII, Fasc. 8, 1956, S. 289–330; Y. Miyatani, Grundstruktur und Bedeutung der augustinschen Hermeneutik in »De doctrina christiana«, in: *Kwansei Gakuin University Annual Studies* 23 (1974) 1–14; H.-J. Sieben, Die »res« der Bibel. Eine Analyse von Augustinus, »De doctrina christiana« I–III, in: *Revue des études augustiniennes* 21 (1975) 72–90.

³¹ *De magistro* 10, 33. Siehe dazu meine Darstellung in: *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus*, Würzburg 1969, S. 225–234.

³² So bei H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1958⁴, S. 343.

ist vielmehr die »Sachmitte« des gesamten Werkes, in der Terminologie Augustins: die »res« des in den übrigen Büchern behandelten Stoffes, deren Kenntnis entsprechend der dem signum-res-Schema zugrundeliegenden Erkenntnislehre dem Verstehen der Zeichen notwendigerweise vorausgehen muß³³.

Die Erörterung der »res« beginnt abermals mit einem bibelfremden Schema, nämlich dem ebenfalls der Philosophie, der antiken Güterlehre entnommenen Begriffspaar »frui-uti«³⁴. Augustin definiert »frui« als »einer Sache um ihrer selbst willen in Liebe anhängen« und »uti« als »das zum Gebrauch Bestimmte auf das zu beziehen, was zu lieben erstrebenswert ist – vorausgesetzt, daß es überhaupt der Liebe wert ist« (1,4,4). Den so definierten Gliedern des Schemas zufolge sind die »res« entweder Gegenstände des »frui« oder des »uti«. Allein die um ihrer selbst willen anzustrebenden Objekte des »frui« machen den Menschen glücklich. Alle anderen sind als »res utendae« nichts als Mittel zum Zweck. Augustin erblickt darin nichts Diskriminierendes, denn nur als solche »fördern sie unser Streben nach Glückseligkeit und bieten uns sozusagen die Handhabe, um zu jenen zu gelangen, die uns selig machen, und um ihnen anhängen zu können« (1,3,3). Er unterstreicht den rein instrumentellen Charakter der »res utendae«, indem er diese im Bilde einer Reise aus der Fremde ins Vaterland mit den Wagen und Schiffen, also mit den Mitteln der Reise vergleicht. Auf 2 Kor 5, 6, »peregrinantes a domino« anspielend, geht es jedoch bei der Reise des Lebens um die Rückkehr in jenes Vaterland, in dem die Menschen allein glücklich sein können. Und für diese Reise gilt es: »Die Welt ist zu gebrauchen, nicht zu genießen, und zwar so, daß man 'das Unsichtbare' an Gott 'durch das Erschaffene geistig schaut', d. h. daß wir durch den Gebrauch körperlicher und zeitlicher Sachen bleibende, geistige Güter erhalten« (1,4,4). Reise meint also den Aufstieg zu Gott mittels der als »res utendae« zu betrachtenden Schöpfung. »Res utendae« sind die »corporalia« und die »temporalia«. »Res fruendae«, so darf man folgern, die »spiritalia« und die »aeterna«. Auf das Zitat von Röm 1, 20 werden wir noch zurückkommen.

Die Erörterung wendet sich nun jenen »res« zu, die allein Gegenstand des »frui« sind. Genannt wird die Trinität: »eine einzigartige, höchste Sache, die all jenen gemeinsam ist, die sie genießen – es ist allerdings eine Frage, ob der Name Sache angebracht ist. Sollte man sie nicht besser Ursache aller Sachen nennen oder schlicht Ursache überhaupt?« (1,5,5). Sowohl in neuplatonischer³⁵ wie auch in biblischer Terminologie³⁶ wird, durchaus im Bewußtsein der Inadäquatheit der

³³ Ch. Steffen, op. cit. S. 61 gegen G. Ebeling, Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik, München 1942, S. 119.

³⁴ R. Lorenz, *Fruitio Dei bei Augustin*, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 63 (1950/51) 75–132; ders., *Die Herkunft des augustiniischen frui deo*, in: ebd. 64 (1952/53) 34–60; J. Hausleiter, *Zur Herkunft der fruitio dei. Eine Ergänzung zum Aufsatz von Rudolf Lorenz in der ZKG 1952–53*, in: ebd. 70 (1959) 292; G. Pfligersdorffer, *Zu den Grundlagen des augustiniischen Begriffspaares »uti-frui«*, in: Wiener Studien 84 (1971) 195–224.

³⁵ Enneade II, 8,9,39 und V,5,13,20: Das »Eine« ist Prinzip vor allem, nicht alles. Enn. V,3,11,18: Das »Eine« ist vor allem. Siehe dazu Plotins Schriften VI, Indices, bearbeitet von R. Beutler und W. Theiler unter Mitwirkung von G. O'Daly, Hamburg 1971, 110.

³⁶ Röm 11, 36: »ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia«.

menschlichen Sprache, der Versuch gemacht, Gottes Wesen – in einem Streit um Worte – begrifflich zu fassen. In gut platonischer Argumentation wird Gott, die »summa res« für jenes Wesen gehalten, das jeder des Denkens Fähige allen übrigen »res« vorzieht (1,7,7). Beim Vergleich der die einen den anderen vorzuziehenden »res« gelangt der sozusagen der neuplatonischen Stufenontologie entlang Reflektierende zur Stufe des vernünftigen, jedoch veränderlichen Lebens als geistbegabtes Wesen. Der Begriff »veränderlich« assoziiert »unveränderlich«. Unveränderliche Intelligenz bzw. Weisheit ist der veränderlichen vorzuziehen. Ein weiteres Schema also, nämlich das der platonischen Ontologie entstammende Begriffspaar »mutabile-inmutabile« bzw. »commutabile-incommutabile« macht den absoluten Vorrang der »res« mit dem Attribut »incommutabilis« vor den »res« mit dem Attribut »commutabilis« im Rahmen der vorgegebenen Metaphysik unmittelbar einsichtig. Eine »regula ueritatis«, so sagt Augustin, die sich selbst durch das Stigma der Unveränderlichkeit auszeichnet, bezeugt und garantiert den ontologischen Unterschied zwischen den mit dem Schema bezeichneten beiden Seinsebenen: »Diese Regel der Wahrheit, durch welche sie jene (unwandelbare Seinsebene) als die bessere kundgeben, halten sie selbst für unveränderlich. Wie könnten sie auch anders, da sie diese nirgend sonst als über ihre eigene wandelbare Natur finden« (1,8,8). Es überrascht nicht, wenn diese Erörterungen über das Wesen der »summa res« in einen Appell zur Seelenläuterung einmünden, »damit die Geistesseele jenes Licht zu schauen und ihm in Liebe anzuhängen vermöge«. Wer erkennt nicht die Sprache der Neuplatoniker! Die »purgatio« ist selbst die »ambulatio« und »nauigatio ad patriam«. Das Leitmotiv der Reise, die Rückkehr ins Vaterland, beschließt den Abschnitt über die »res fruenda«. »Zu dem, der überall gegenwärtig ist, bewegen wir uns ja nicht durch Räume, sondern durch guten Eifer und gute Sitten« (1,10,10).³⁷

Halten wir inne und werfen wir nochmals einen Blick auf das theoretische Gerüst der Argumentation dieser von Augustin so gezielt an die Spitze seiner Darstellung gesetzten Erörterung über den ersten und offensichtlich gewichtigeren Teil der »res«, mit dem es seine Hermeneutik zu tun hat. Zunächst ist daran zu erinnern, daß das signum-res-Schema der gesamten Erörterung von *De doctrina christiana* zugrunde liegt und daß infolgedessen die »summa res« sich allen anderen »res« gegenüber dadurch auszeichnet, daß, während diese Augustins Definition zufolge auch zu »signa« werden können, solches für sie per definitionem unmöglich ist. Dies verdeutlichen auch die Schemata »uti-frui« und »mutabile-inmutabile«. Gewiß dürfen die Schemata nicht einfach ausgetauscht werden, da sie den verschiedenen Disziplinen der Philosophie angehören: »signum-res« der Erkenntnistheorie, »uti-frui« der Ethik und »mutabile-inmutabile« der Ontologie. Vergleicht man aber die Glieder dieser Schemata miteinander, so sind funktionelle Gemeinsamkeiten zwischen »signum« und »uti« und »mutabile« einerseits und zwischen »res« und »frui« und »inmutabile« andererseits, zumal im Blick auf ihre gemeinsame Metaphysik bei Augustin kaum zu verkennen. Bei allen Begriffspaa-

³⁷ Siehe Enneade I,6,8,40, vgl. aber auch Hebr 11, 13f.

ren kommt dem jeweiligen zweiten Glied absoluter Vorrang gegenüber dem ersten zu. Bei allen Schemata ist das erste Glied auf das zweite zu beziehen bzw. auszurichten, das »signum« auf die »res«, »uti« auf »frui« und das »mutabile« auf das »inmutabile«. Erinnert sei sodann auch daran, daß Augustin die Platoniker deshalb rühmt, weil nach ihrer Lehre bei Gott die Ursache des Seins, der Grund des Erkennens und die Ordnung des Lebens zu finden sei, drei Aussagen, von denen sich die erste auf den natürlichen, die zweite auf den rationalen, die dritte auf den moralischen Teil der Philosophie beziehe. Bei gebührender Erwägung all dieser Faktoren wird man sich über die platonisch-philosophischen Grundlagen der Prinzipien seiner Hermeneutik nicht wundern. Hinzukommt das Zitat aus Röm 1, 20 von der natürlichen Gotteserkenntnis im Kontext einer rein philosophischen Argumentation. Dies alles verdeutlicht Augustins Absicht: er wollte die Bibelhermeneutik nicht isolieren, sondern sie in einer alle Disziplinen umfassenden Fundamentalhermeneutik integriert wissen.

b) Der transitorische Charakter der Glaubenswahrheiten in der Optik der augustinischen Hermeneutik

In den Kapiteln 11–19 wendet Augustin sich den »res« der Heilsgeschichte zu, die er als »mutabiles« zu den »res utendae« zählt. Das Thema von der Rückkehr aufgreifend, beginnt die Darlegung bei der Inkarnation der unveränderlichen göttlichen Weisheit als des Inbegriffs der »patria«. Da wir Menschen aus eigener Kraft die Rückkehr nicht leisten können, inkarnierte sich die Weisheit. Das Ziel selbst würde für uns Weg zum Ziel: »Da sie selbst die Heimat ist, wollte sie uns auch Weg zur Heimat werden« (1,11,11). Den Unterschied zwischen den beiden »res« veranschaulicht aufs beste das christologische Schema »via-patria«. Als »via« gehört Christus ontologisch auf die Ebene der »mutabilia«, der »res utendae«, der »signa«. Als »patria« ist er der Logos. Augustin verdeutlicht den Unterschied zwischen den beiden Seinsweisen am Geheimnis der Inkarnation selbst: »Wie also kam sie, wenn nicht dadurch, daß 'das Wort Fleisch geworden ist und unter uns gewohnt hat'? (Sie kam in der Weise der Sprache:) Wenn wir sprechen, bemühen wir uns, daß unsere Gedanken durch das fleischliche Ohr zum Geist des Hörers gelangen. Das Wort, das wir im Herzen tragen, wird zum Schall und heißt dann Rede. Und dennoch verwandelt sich der Gedanke nicht in den Schall. Er bleibt vielmehr unversehrt, nimmt aber ohne auch nur einen Makel der Veränderung zu erleiden, die Form der Stimme an, um so ins Ohr eindringen zu können. So ist auch das Wort Gottes unverändert Fleisch geworden, um unter uns zu wohnen« (1,13,12).

Ich brauche auf die Darstellung der übrigen als »res utendae« zu verstehenden zentralen Glaubenswahrheiten, die Augustin wohl in Anlehnung an das Apostolikum aufführt, nicht einzugehen. Es sind das die »res« der »fides«. Sie werden,

obgleich der Terminus »regula fidei« in *De doctrina christiana* I nicht vorkommt, sicher als Richtschnur für die im zweiten und dritten Buch behandelten niederen hermeneutischen Regeln hier schon sorgfältig dargelegt.

In den Kapiteln 22–34 erörtert Augustin das *uti-frui*-Schema im Blick auf den Menschen, und zwar unter dem Gesichtspunkt des Gebotes der Nächstenliebe. Wir können uns hinsichtlich der breit angelegten exegetischen Darstellung kurz fassen, weil die gestellte Frage, ob der Nächste Gegenstand des »uti« oder des »frui« ist (die Frage wird dann auch auf das eigene Ich, auf den Körper und sogar auf die Engel ausgedehnt), im Lichte der Schemata sozusagen schon von vornherein eindeutig beantwortet ist. Augustin legt deshalb auch sogleich seine Auffassung dar: »Es erhebt sich die Frage, ob der Mensch vom Menschen um seiner selbst zu lieben ist oder wegen etwas anderem. Ist er um seiner selbst willen zu lieben, so genießen wir ihn, ist er wegen etwas anderem zu lieben, so gebrauchen wir ihn. Meines Erachtens ist er wegen etwas anderem zu lieben. Denn was um seiner selbst willen zu lieben ist, darin gründet bereits das selige Leben. In dessen Besitz befinden wir uns noch nicht, wenngleich uns die Hoffnung darauf bereits in dieser Zeit tröstet«. Er unterstreicht seine Argumentation mit dem Bibelwort aus Jer 17, 5: »Verflucht aber ist, wer seine Hoffnung auf einen Menschen setzt« (1,22,20). Das ebenfalls herangezogene Schema »mutabile-inmutabile« unterstützt das Argument und vertieft es: »Dann ist der Mensch am allerbesten dran, wenn er mit seinem ganzen Leben das unveränderliche Leben erstrebt, wenn er sein ganzes Herz daran hängt. Liebt er sich aber um seiner selbst willen, so setzt er sich nicht zu Gott in Beziehung; er wendet sich vielmehr zu sich selbst, nicht zu etwas Unveränderlichem. Aus diesem Grunde wohnt dem Selbstgenuß bereits ein Defekt inne. Denn der Mensch ist nur dann besser, wenn er ungeteilt dem unveränderlichen Gut anhängt und daran festhält; wenn er von dieser Bindung nachläßt, um sich wieder sich selber zuzuwenden. Darfst du also nicht einmal dich selbst um deinetwillen lieben, sondern nur um dessentwillen, in dem das bündigste Ziel deiner Liebe ruht, so soll dir auch kein anderer Mensch deswegen zürnen, wenn du ihn nur Gott wegen liebst« (1,22,21). Es ist m.E. nicht unwichtig zu sehen, daß Augustin das biblische Doppelgebot der Liebe, das er bei diesen seinen philosophischen Überlegungen zweifelsohne schon anvisiert hatte, jetzt erst zur Sprache bringt: »Das ist nämlich die von Gott vorgeschriebene Regel der Liebe«. Mt 22,37–39 bestätigt einerseits das argumentativ Gesagte. Andererseits leitet die argumentativ gewonnenen Einsicht die Exegese zu Mt 22, 37 und 39b. Das Ergebnis dieser Exegese ist das gleiche: Keine »res« außer der Trinität kann – unbeschadet des Gebotes der Nächstenliebe Gegenstand des »frui« sein. Da Augustin die »praecepta« von den Schemata her in den Blick nimmt, vermag er auch die Liebe auf Gott, auf die »summa res« zu konzentrieren. Er interpretiert in *De doctrina christiana* I das zweite Gebot, von dem der Matthäustext immerhin sagt, daß es dem ersten gleich ist – in der Zitation fehlt diese neutestamentliche Verbindung –, in einer charakteristischen Ausrichtung auf das erste Gebot. Nach der Exegese Augustins beinhaltet das zweite Gebot einen für sein theozentrisches Denken aufschlußreichen Imperativ, nämlich dahin zu wirken, daß auch der

Nächste Gott liebe. Erst wenn der Christ seinen Nächsten auf diese Weise wie sich selbst liebt, bezieht er seine ganze Selbst- und Nächstenliebe auf jene Gottesliebe, welche die Liebe sozusagen allein beansprucht, »die es nicht zuläßt, daß von ihrem Strom auch nur ein Bächlein abgeleitet werde, wodurch sie einen Verlust erleiden könnte«. Augustin, der also die »regula dilectionis« und die »dilectio« selbst zu »frui« in Verbindung setzt, scheint das Gebot der Gottesliebe im Sinne der Ausschließlichkeit zu deuten: »Da er aber sagt: 'aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele, aus ganzem Geiste', so läßt er keinen Teil des Lebens übrig, der säumig sein könnte und sich gewissermaßen die Gelegenheit verschaffte, eine andere Sache zu genießen. Es soll vielmehr, was immer sich der Seele als Liebenswertes darbietet, dorthin mitgerissen werden, wohin der ganze Strom der Liebe läuft« (ebd.).

Ehe Augustin im Kapitel 35 seine Erörterungen über die »res« zusammenfaßt, verdeutlicht er nochmals den transitorischen Charakter der Heilsgeschichte an deren Kern, der Inkarnation des Verbum. Er zieht ein ganzes Bündel einschlägiger Bibelstellen zusammen, darunter auch 2 Kor 5, 16 »Et si noueramus Christum secundum carnem, sed iam non nouimus«, um zu zeigen, worauf es im Umgang mit den »res« der »dispensatio temporalis« inklusive dem Christus im Fleische ankommen darf. Es ist dies der Aufstieg, das »transire«. Die Inkarnation hatte kein anderes Ziel. »Daran wird ersichtlich, daß uns nichts auf dem Wege fesseln darf, da ja nicht einmal der Herr selbst, sofern er sich gewürdigt hat, unser Weg zu sein, verlangt, daß wir uns bei ihm aufhalten. Er wollte, daß wir an ihm vorübergehen sollen, damit wir nicht durch die zeitlichen Dinge, die er um unsers Heiles willen auf sich nahm und ausführte, schwächlich hängen blieben. Er wollte vielmehr, daß wir durch alle diese Dinge hindurchgehen, damit wir wie im Flug zu dem vorzudringen verdienen, der unsere Natur vom Zeitlichen befreit und zur Rechten des Vaters gestellt hat« (1,34,39).

Man würde Augustin natürlich gründlich mißverstehen, wollte man annehmen, die heilsgeschichtlichen »res« seien sekundär im Sinne von überflüssig. Davon kann schon deshalb keine Rede sein, weil die biblische Hermeneutik, deren Klärung doch der eigentliche Anlaß zur Abfassung von *De doctrina christiana* war, es zunächst mit dem rechten Verstehen dieser von der »auctoritas diuina« zu unserem Heil inszenierten »res« zu tun hat. Die in der hl. Schrift aufgezeichneten »res«, die zur Liebe führen und deshalb auch von der Liebe her verstanden sein wollen, sind Gegenstände der »fides«. Ein oberflächlicher Umgang mit ihnen, in Form einer der »regula fidei« absichtlich widersprechenden Interpretation hätte negative Folgen für die geforderte Liebe: »Es gerät aber der Glaube ins Wanken, sobald das Ansehen der hl. Schrift wankt. Fällt aber einer vom Glauben ab, so muß er auch von der Liebe abfallen; er kann ja nicht lieben, an dessen Existenz er nicht glaubt« (1,37,41). Indes die »res« der »fides« stehen nicht allein im Dienste der Liebe, sondern auch im Dienste der Erkenntnis Gottes, der Einsicht in die letztlich mit der »summa res« identischen Trinität als des Inbegriffs der Wahrheit. Augustin kannte den Satz aus Platons *Timaios*: »Wie die Ewigkeit zum Gewordenen, so

verhält sich die Wahrheit zum Glauben«³⁸. Auch wenn er ihn in *De doctrina christiana* nicht zitiert, so liegt er doch nach allem, was wir gesehen haben, seinen Ausführungen über die Zweiteilung der »res« im Sinne der »regula veritatis« zugrunde. Gleiches intendiert die »regula dilectionis«, weil diese die »dilectio« auf das »frui« hin ausrichtet. Wann immer die Bibelhermeneutik sich von der so verstandenen »dilectio« leiten läßt, wird sie nicht irre gehen, weil der die biblischen Texte deutende von diesen letztlich zur Liebe angehalten wird. Indem er aber zur Gottes- und zur Nächstenliebe in dem von Augustin dargelegten Sinn angehalten wird, wird er auch dessen gewahr, worauf die gesamte »dispensatio temporalis« in ihrer Zeichenhaftigkeit zusammen mit der Schöpfung zu beziehen ist. Somit lautet Augustins Zusammenfassung: »Alles, was vom Beginn dieser Abhandlung an über die Sachen gesagt worden ist, zielt in summa auf die Erkenntnis, daß 'die Fülle' und das Ziel 'des Gesetzes' und aller göttlichen Schriften die Liebe zu jener Sache ist, die zum Genuß bestimmt ist, ferner zu jener Sache, die mit uns zum Genuß eben dieser Sache befähigt ist (sc. der Mensch). Denn daß sich einer selbst liebt, dazu bedarf es keiner Vorschrift. Um dieses Ziel erkennen und erreichen zu können, ist die ganze zeitliche Anordnung (Heilsgeschichte) durch die göttliche Vorsehung zu unserem Heil getroffen worden. Wir sollen uns ihrer bedienen, nicht mit einer Liebe und einem Gefallen, die bleiben, sondern die vorübergehen. Wir sollen sie benützen wie Wege, wie Fahrzeuge und andere Beförderungsmittel, oder was es sonst an passenderen Namen dafür gibt, damit wir das, womit wir befördert werden, allein um dessentwillen lieben, zu dem wir befördert werden«.

IV. Resümee

Wenn ich hier ein Resümee ziehe, so werde ich der Frage, ob Augustins Hermeneutik – wenigstens was deren Prinzipien betrifft – nicht doch eher platonisch als biblisch ist, kaum ausweichen dürfen. Ich will dabei an das eingangs im Anschluß an das Ricœur-Zitat über die Rolle der Hermeneutik bei einer Aktualisierung der christlichen Botschaft Gesagte erinnern.

Jegliche Aktualisierung vollzieht sich in einer lebendigen Geistesströmung. Dies gilt nicht nur von der Verkündigung, sondern auch – wer weiß dies nicht! – von der theoretischen Arbeit an einer Sache, in unserem Fall an der biblischen Offenbarung. Dabei stellt sich die dogmengeschichtlich brennende Frage: Zu welchen Ergebnissen führte das jeweilige theoretische Durchdringen der Offenbarungslehre? Wurde sie vertieft, durch bestimmte Aspekte bereichert oder verzerrt und entstellt, gar verfälscht?

Im Blick auf unser Thema, die Prinzipien der Hermeneutik Augustins, ist eine solche Fragestellung schon deshalb nicht weniger brennend, weil die Hermeneutik

³⁸ Timaios 29c zitiert bei Augustin in »De consensu euangelistarum« 1,35,53 und in »De trinitate dei« 4,18,24.

das jeweilige Denken weithin bestimmt. So werden auch in der Hermeneutik Augustins die Wurzeln seines Denkens sichtbar. Der platonische Anteil daran kann schwerlich bestritten werden, zumal Augustin selbst sich Zeit seines Lebens zur Philosophie der Platoniker bekannt hatte, freilich zu einer dem Christentum angepaßten, weshalb diese sich von der der Neuplatoniker wieder deutlich abhob, wie dies G. Madec in seinem Artikel, »Si Plato uiueret... « im Anschluß an A. Solignac aufgezeigt hatte. Es ist richtig: Augustin verwendet neuplatonische Begrifflichkeit lediglich als Arbeitsinstrument (*comme des instruments techniques*)³⁹, um seine eigene Metaphysik zu konstruieren. Aber, korrespondiert diese seine mit neuplatonischer Begrifflichkeit aufgebaute Metaphysik mit der biblischen Offenbarungslehre oder steht sie zu ihr, zu Teilen von ihr, in Spannung – zumindest? Ich nenne als Beispiel seine zweifelsohne auch von seiner Metaphysik getragene Gnadenlehre, seine nicht allen neutestamentlichen Schriften gerecht werdende Christologie von oben sowie den damit zusammenhängenden Vorrang der Trinitätslehre vor der Christologie, seine eudämonistische und metaphysisch ausgerichtete Ethik und Gesellschaftslehre.

Gewiß wäre es eine grobe Vereinfachung, wollte man den Grund aller Spannungen in der Theologie Augustins nur auf seinen Neuplatonismus zurückführen. Die Auflösung einer viele Tendenzen gleichzeitig in sich bergenden Spätzeit bedingte bei ihm vielfältige und nachhaltige Auseinandersetzungen mit zahlreichen sich widersprechenden Strömungen, durch die sich Augustin, ohne einen festen Stand von Anfang an zu besitzen, in einer ungewöhnlich reichen Entwicklung hindurchbewegt hatte. Da sie alle Spuren in seinem Werk hinterließen, ist dieses oft vieldeutig und schwer zu interpretieren. Keiner der großen Väter hat daher so viele entgegengesetzte und strittige Deutungsprobleme hinterlassen wie er. Einige davon – und wie mir scheint nicht die geringsten! – gründen in den Prinzipien seiner Hermeneutik selbst, die – das wird man gerne zugeben – gerade durch ihre Klarheit und Geschlossenheit bestechen, und aufs Ganze gesehen, nicht nur der Bibelexegese, sondern auch der von Augustin intendierten und das ganze Mittelalter hindurch weithin dominierenden Fundamentalhermeneutik unschätzbare Dienste erwies.

Und noch eine Schlußbemerkung: Eines wird man der in ihren Prinzipien gipfelnden Hermeneutik Augustins trotz der zu ihrer theoretischen Begründung herangezogenen bibelfremden Begrifflichkeit nicht nachsagen können: sie habe die christliche Offenbarungslehre verflacht. Das aber ist nicht nur im Blick auf die Theologiegeschichte, sondern auch – und vielleicht erst recht – im Blick auf die Gegenwart nicht wenig.

³⁹ Art. cit. S. 237f.

Das Ringen um die Gestaltung des Herrentages

Von Joseph Auda, Bochum

Wir leben in einer säkularisierten Welt, in der wir unser Christsein bewähren müssen. Mit dieser Feststellung ist etwas zum Erbrechen oft Wiederholtes erneut ausgesprochen. Die Erinnerung daran hat ihren tieferen Grund in der seinsgerechten Sorge, daß eine stets ‚weltlicher‘ werdende Welt ausartet in einen ‚Säkularismus‘, der die Gott total sich verweigernde ‚Welt‘ darstellt, die selbst den Hauch einer Transzendenz aufgegeben hat. Der Trend einer erschreckend zunehmenden ‚Verweltlichung‘ der Welt droht auch die Feier des Herrentages einzufangen und auszuhöhlen. Der Bischof von Essen, Dr. Franz Hengsbach, hat für das Jahr 1985 die Feier des Sonntages zum Schwerpunkt der pastoralen Bemühungen erklärt und dieses seelsorgerische Anliegen durch seinen diesjährigen Fastenhirtenbrief unter verschiedenen Aspekten auseinandergesetzt: »Das Geheimnis des Ersten Wochentages. – Ein Wort zum Sonntag« –.

Der Essener Bischof läßt die traurige Bilanz der Wandlungen in unserer Gesellschaft Revue passieren. Für die Kirche im deutschsprachigen Raum, wenn diese Eingrenzung gestattet ist, trifft seine Aussage sicher zu: »Für viele ist die Selbstverständlichkeit des sonntäglichen Kirchgangs längst ersetzt durch Hobbies oder Sport in oft geradezu kultischen Erscheinungsformen«. Der Sonntag als Tag des Herrn ist als der Erste der Wochentage von der Auferstehungswirklichkeit und dem Geheimnis der Geistsendung geprägt und inspiriert. »In manchen Gemeinden unseres Bistums«, fährt der Bischof fort, »sind es weniger als 20% der Gemeindemitglieder, die sonntags in die Kirche kommen«¹. Die Gefahr, den Sonntag zu verlieren, ist eine ‚schreckliche Vision‘, welche die Leitung der evangelischen kirchlichen Gemeinschaft in der Bundesrepublik wie die Deutsche Bischofskonferenz in einem gemeinsam herausgegebenen Dokument bewußt zu machen versuchen.

I.

Dieses Dokument, unterzeichnet von Landesbischof D. Eduard Lohse, dem Vorsitzenden des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, und Kardinal Joseph Höffner, dem Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, ist unter dem Titel erschienen:

¹ K. A. für das Bistum Essen, 4. 2. 1985, 50.

Den Sonntag feiern. Gemeinsames Wort der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland.

Einleitend rückt das Gemeinsame Wort (= G. W.) eine beeindruckende Analyse der derzeitigen gesellschaftlichen Situation in den Blick, in der der Sonntag fast wie ein Fremdkörper in der Gesellschaft empfunden und zusehends aufgesogen wird: vom säkularisierten Wochenend, von einer Nivellierung, die immer weniger einen deutlichen Unterschied zwischen dem Sonntag und bürgerlichen Werktag gestattet, von dem kaum den Menschen erfüllenden Konsum, von der Angebotskonkurrenz durch Fernsehprogramme und Freizeitveranstaltungen, die den organischen Zusammenhang von Familie und Sonntag zerstören, die Familiengemeinschaft in empfindlicher Weise lockern und sie um ihre Kulturfähigkeit bringen. Besinnliches Durchdenken des G. W. an dieser Stelle zwingt zu der Einsicht: Der Verlust der Sonntagsfeier beraubt den Menschen seiner schon oft beklagten Unfähigkeit, Feste zu feiern, in noch höherem Maße und Grad. Der Mensch fällt aus seinem Menschsein heraus in die Sinnleere und damit in die Depression.

Das G. W. läßt aber in der fast düsteren Gegenwart das Licht des Glaubens aufleuchten: Christlicher Glaube »ermutigt uns, ‚den Sonntag zu feiern‘«. Die Erinnerung an seine Herkunft läßt auch in der Gegenwart neue Möglichkeiten erkennen. Diese Zuversicht schöpft das G. W. mit guten theologischen Gründen aus schöpfungstheologischen Erwägungen: aus dem Sabbat des Alten Bundes, festgesetzt nach vollbrachtem Schöpfungswerk und als heilig erklärt, damit der Mensch an Gottes Ruhe und Kraft Anteil erhält. Der Sinn des Sabbats wurde in die Feier des christlichen Sonntags aufgenommen: »Der erste Tag der Woche war der Anfang der Schöpfung. Die Auferstehung Jesu Christi ist der Anfang der neuen Schöpfung... Der Sonntag als der erste Tag der Woche drückt daher auch die Freude an der alten und neuen Schöpfung aus«.

Mit dem Gesagten wird die theologische und spirituelle Fundierung der gottesdienstlichen Feier noch weiter entfaltet. Auf die Unfähigkeit des Feierns wurde oben hingewiesen. Diese hat einen zusätzlichen Grund in der Aporie vieler Zeitgenossen, die geradezu durch das Stigma gekennzeichnet sind, daß sie nicht wissen, wofür sie zu danken haben. Unter dem Druck des Alltags mit der massiven Ablenkung wird ihnen kaum bewußt, daß »sie ihr Dasein und den Sinn ihres Lebens von Gott als Geschenk empfangen«. Das G. W. gräbt tiefer noch: Ausgehend von der richtigen Einsicht, daß es mehr gibt als das zweckhaft ausgerichtete Tun und daß die gewiß nicht gering zu schätzende Arbeit bei weitem nicht das A und O des Menschen ist, wird der authentisch theologische Gehalt des Gottesdienstes in einem eindeutigen Inhalt festgemacht, wobei mir als wesenhaft der Halbsatz erscheint: »Im Gottesdienst feiern wir nicht uns selbst...«. Die hier zurückgewiesene liturgische Anthropozentrik erfuhr im katholischen Raum von Papst Paul VI. eine klare Ablehnung: Die Selbstdarstellung in der Liturgie depraviert diese. Im Gottesdienst feiern wir, »den, von dem wir kommen und zu dem wir gehen. Die Mitte des Gottesdienstes ist Gottes Geschichte mit uns, Jesu Tod und Auferstehung, seine Himmelfahrt, sein Leben unter uns und sein Kommen in Herrlichkeit«. Wenn

man diesen Satz liest und sich an die oben nur unzureichend umrissene Situation erinnert, mag sich Skepsis an den Betrachter heranschleichen, wenn er sich eine Chance für die Verwirklichung der Sonntagsfeier im Sinne des G. W. auszurechnen versucht. Der Ausweg gelingt nur in einer neuen Einführung oder Einübung des Christentums. Die Kraft zu einer solchen pastoralen Anstrengung entspringt der christlichen Zuversicht, »daß der Herr Jesus Christus wiederkommt und die Schöpfung vollendet«. Eine echte Hilfe ist der Blick auf das Volk Gottes im Alten Testament, von dem gesagt wird: »Seine Fähigkeit zu immer neuen Anfängen bezog es aus seinem beständigen Umgang mit seiner Geschichte«. Eine Therapie für die Unfähigkeit des Feierns muß den Weg des einübenden Erinnerns gehen: ‚Tut dies zu meinem Gedächtnis‘ (1 Kor 11,25).

Im Ambiente unserer Gesellschaft erwächst uns »im Gedächtnis Jesu Christi die Kraft seines Opfers, das Außergewöhnliche seiner Freiheit, die Beständigkeit seiner Liebe«, die sich in einer auf den anderen ansteckend wirkenden Freude ausfruchtet. Der Katholik wird entschiedener von dem *real erfüllten* Gedächtnis des Todes Jesu im Meßopfer sprechen, in dem *das geschichtlich* nur einmal vollzogene Kreuzesopfer in *sakramentaler* Weise geheimnisvoll *gegenwärtig* gestellt (repräsentaretur, D. 938) wird. Aktuelle Bedeutung haben Hinweise wie diese: Der *nur* gewohnheitsmäßige sonntägliche Gottesdienstbesuch entläßt aus sich Langeweile (*cottidiana vilescunt*), während gute, bewußt gemachte Gewohnheit »nicht verdächtigt werden« darf. »Sie hilft mit, daß der Gottesdienst nicht abhängig wird von unseren schwankenden Stimmungen und vermeintlichen Bedürfnissen«. Wie ein nobel verhüllter Notstand-Ausruf nehmen sich die beide Konfessionen angehenden Monita aus: »Der Gottesdienst der Gemeinde muß vor Willkür geschützt werden. Er verträgt nicht ruhelose Abwechslung, sondern braucht Stetigkeit und Wiederholung. Er bedarf der Ständigkeit der Formen ebenso wie der lebendigen Gestaltung und Beteiligung«.

Aber auch ein Stück Kontroverse zur Theologie des Gottesdienstes ist dem G. W. eingestiftet: Es handelt sich um die Brisanz des gemeinsamen Gottesdienstes am Sonntag. Die evangelische kirchliche Gemeinschaft lädt zu ihren Abendmahlsfeiern auch Christen aus anderen Konfessionen ein, »weil...die gemeinsame Feier der Sakramente die Einheit der Christen fördert«. Diese These ist aber für den Katholiken unhaltbar. Die Förderung der Einheit durch Eucharistiegemeinschaft bei wesentlich unterschiedlicher Glaubensüberzeugung hinsichtlich der Eucharistie kann nicht einsichtig gemacht werden. Die Eucharistie ist Zeichen der real existierenden Einheit, nicht Mittel, die Einheit zu fördern. Die Praktizierung der eucharistischen Gastfreundschaft ohne vollständige Glaubensgemeinschaft schwächt das ‚Wahrheitsbewußtsein‘, »das heißt das Bewußtsein, Träger der heilbringenden Wahrheit zu sein«; dieses ‚Wahrheitsbewußtsein‘ »ist ein wesentlicher Faktor der missionarischen Dynamik der ganzen kirchlichen Gemeinschaft...«².

² Johannes Paul II. auf dem italienischen Kirchentag in Loreto am 11. 4. 1985, vgl. Oss. R. deutsch, 3. 5. 1985.

Zwischen Einheit und Wahrheit besteht ein grundlegender Zusammenhang, der für die Eucharistiegemeinschaft nicht übersehen werden darf, sondern Beachtung heischt aus Gründen der Reverenz sowohl vor der Wahrheit wie vor dem Sakrament des Altares. Die katholische Kirche läßt die evangelischen Christen nur »in Notfällen unter bestimmten Voraussetzungen zur heiligen Kommunion zu, gestattet aber ihren Gliedern nicht, das evangelische Abendmahl zu empfangen«. Wer von den konfessionsverschiedenen Eheleuten »an der Kommunion in der Kirche des Partners nicht teilnimmt, ist von der gottesdienstlichen Gemeinschaft nicht ausgeschlossen, wenn er in Gebet und Andacht mitfeiert«. Es mag nicht wenigen das Postulat der Einheit von Glaubens- und Kirchengemeinschaft als hart und unverständlich erscheinen, was übrigens auch für die Förderung ökumenischer Gottesdienste an Sonntagen gilt, die den Besuch der den Katholiken verpflichtenden Sonntagsmesse – der Mitte der Sonntagsheiligung – gefährden. Das katholische Eucharistieverständnis darf durch nichts abgeschwächt oder gar zum Verdursten gebracht werden. Zum Verzicht der Interkommunion gewährt Kardinal Joseph Ratzinger einen hilfreichen Hinweis: »Bei Origenes (gestorben 254) gibt es eine wundervolle Auslegung von Jesu Verzichtwort beim Letzten Abendmahl: Ich werde vom Gewächs des Weinstocks nicht mehr trinken, bis ich es neu trinke im Reich Gottes (Mk 14,25). Origenes sagt dazu: Jesus kann den Kelch nicht allein trinken, den er nur mit allen seinen Jüngern zusammen trinken wollte. Der Festtrunk Jesu bleibt aufgeschoben, bis er ihn mit allen trinken kann. Ist es nicht eine sinnvolle Form liturgischen Handelns, wenn die getrennten Christen, die als Getrennte zusammenkommen, dabei bewußt in den Verzicht Jesu eintreten – wenn sie sich als Büßende mit der stellvertretenden Buße vereinen und so die ‚Eucharistie‘ der Hoffnung begehen? Könnte nicht auch stärker ins Bewußtsein gerückt werden, daß dem Mahlhalten die Versöhnung vorausgehen muß, und daß wir zuerst lernen müssen, zusammen Büßer zu sein, Bußliturgie zu feiern, ehe wir den nächsten Schritt wagen dürfen?«³

II.

In der evangelischen Christenheit wird neben dem üblichen Wortgottesdienst (Predigtgottesdienst) in vermehrter Weise mit diesem Gottesdienst das neu entdeckte ‚Herrenmahl‘ gefeiert. Das G. W. hebt mit Genugtuung hervor, daß die katholische Kirche den Wortgottesdienst und den Rang der Predigt in der Eucharistiefeyer in neuer Weise schätze (aber eine Wertschätzung der Predigt hat es in der katholischen Kirche von jeher auch gegeben: Fastenpredigten, Triduen, Volksmissionen, Exerzitien neben der Predigt im sonntäglichen Gottesdienst). Von der Urkirche an war der Gottesdienst am Herrentag ein Wort- und sakramentaler (Opfer-)gottesdienst. Die Zuordnung beider Teile hat eine tiefe theologische Gewichtung, welche die katholische Kirche veranlaßt hat, die Heiligung des Ersten

³ Oss. R. deutsch, 49 (1972) 9.

Wochentages, die Heiligung des Sonntags in seiner Ausrichtung auf das Paschamysterium zu zentrieren in der Eucharistiefeyer, in der Einheit von Wort- und eucharistischem Opfermahl. Die vertiefte theologische Begründung des Zusammenhanges von Wort und Sakrament bietet Leo Scheffczyk (München) in einer neuen Studie: »Das Wort und die Sakramente in der Kirche. Mit Bezug auf die Feier des Sonntags«⁴. Auf den Zusammenhang der Eigenständigkeit des Wortgottesdienstes sowie seine innere Beziehung weist im Vorwort der Erzbischof von München, Kardinal Friedrich Wetter, hin, wobei er das Problem artikuliert, »jeden Sonntag und an jedem Ort die heilige Messe feiern zu können«, gleichzeitig den vielfach geäußerten Wunsch zitiert, »ökumenische Wortgottesdienste auch am Sonntag zu halten«, wobei er aus gutem Grunde aus Artikel 52 der Liturgiekonstitution anführt: In der heiligen Messe sind »Wortgottesdienste und Eucharistiefeyern so eng miteinander verbunden, daß sie einen einzigen Kultakt ausmachen«.

A Der Autor leuchtet in einem ersten Abschnitt die Heilhaftigkeit des »Wortes« nach den Zeugnissen der Hl. Schrift aus. Die Grundstruktur des alttestamentlichen Gottesdienstes wird im Bundesschluß sichtbar: »im Zentrum des Geschehens steht die Verlesung des »Bundesbuches«, d. h. die Verkündung des Wortes Jahwes, auf die das Volk mit gläubigem Gehorsam und mit dem Ausdruck der Hingabe an Gott antwortet (vgl. Ex. 24,7)« (S. 7).

Dieser Komponente des Kultes gesellt sich zu »eine Opferhandlung mit dem Brandopfer, dem Aussprengen des Blutes... und dem Gemeinschaftmahl, in dem die endgültige Wirklichkeit des Bundes zum Ausdruck gebracht wird« (S. 8). Das Wortgeschehen konzentriert sich oder, wie der Autor treffend sagt, »verleiblicht« sich gleichsam in der Opferhandlung. Es wird aus dem A. T. belegt, daß das vielgestaltig ergehende »Wort Gottes« im Alten Bund »auch Tatharakter« hat und das bewirkt, »was es sagt« (ebd.). Den Rangcharakter des von Gott selber kommenden Wortes läßt sich aus der Tatsache erheben, daß es immer mit Gott verbunden ist und auch bleibt, daß es zuweilen »vom Psalmisten mit Jahwe selbst gleichgesetzt und personifiziert werden kann« (vgl. Ps 119, 89,96). Das in Gott gründende Wort besitzt die Heilskraft, für die sich der Mensch öffnen soll.

»Der tathaft-heilswirksame Charakter des ‚Wortes Gottes‘ erfährt im Neuen Testament noch eine Steigerung« (ebd.), wie es aus den Zeugnissen des hl. Paulus erhellt, der es mit dem Christusereignis identifiziert. In Christus geht Wirken und Predigt in eins; er setzt sie stellenweise mit seinem Heilswerk gleich (Mk 1,38). »Im Sohn hat Gott sein endgültiges Wort zur Welt gesprochen, in dem alle zuvor ergangenen Worte der Offenbarung ihre Erfüllung finden (vgl. Hebr. 1,1f.)« (S. 9). Jesus Christus ist das Wort in Person, und dieses Wort geht in die Verkündigung der Apostel ein, die mit Christus verbunden ist und als »das Wort des Herrn« (Apg. 13,48) und als »Wort der Gnade Gottes« (Apg. 14,13; 13,48f.) er den Hörenden vermittelt. Die Heilungsvermittlung durch das »Wort Gottes« setzt die Empfänglichkeit voraus, wobei »zugleich auch ein in der Kraft der Gnade tätiges Ergreifen des Wortes durch den Menschen eingeschlossen« ist (S. 10).

⁴ Arbeitshilfen 37, 1985, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.

Die Heilige Schrift ist das Zeugnis des von Jesus Christus herkommenden Wortes, das mit dem lebendigen Wort der Offenbarung nicht völlig gleichzusetzen ist, aber auch nicht von dem Bezeugten (dem Wort, das Jesus Christus ist) zu scheiden ist. Die Heilige Schrift ist als Zeugnis der Offenbarung die Vergegenwärtigung des Gotteswortes – sie *ist* das Wort Gottes. Es ist völlig einleuchtend, daß sich aus dieser Ranghöhe der Schritt für die Verkündigung sich wesentliche Folgerungen ergeben. »Im authentischen (und unter bestimmten Bedingungen unfehlbar sprechenden) Lehramt bewahrt das ‚Wort Gottes‘ seinen unversehrten Bestand, weil das Lehramt ‚nicht über dem Wort Gottes‘ ist, sondern ihm dient« (Dei verbum, 10). In der Predigt erfährt das »Wort Gottes« eine aktuelle Vergegenwärtigung, eine situationsbezogene Erklärung (diese, so möchte ich hinzufügen, darf nicht einem verwehenden Aktualismus zum Opfer fallen, muß das *Bleibende* des Wortes Gottes als *die* Intention Christi deutlich aktuieren) und »eine bekenntnis-hafte Verlebendigung« (S. 11). Christus als Heilmittler wird gnadenhaft gegenwärtig. Ich brauche hier nicht die vom Autor apostrophierte »gefährvolle Möglichkeit der Entstellung des Gotteswortes durch den menschlichen Verkünder« (ebd.) im einzelnen zu referieren, weil sie fast ein Dauerbrenner in den derzeitigen gravamina ist, möchte diesen Abschnitt für alle, die mit dem Amt der Verkündigung betraut sind, als in höchstem Maße geeignet bezeichnen, Gewissen zu formen, zu bilden und zu verlebendigen.

B Durch das bislang Behandelte hat der Autor den Leser an das Thema herangeführt: »‚Wort‘ und Sakrament als Weisen der Heilsverwirklichung«.

Die biblischen Zeugnisse verleihen dem in der Kirche sich fortsetzenden Wortgeschehen »den Charakter eines Gnaden- und Heilmittels« (S. 17), wodurch die Verkündigung in der Kirche sich dem Sakrament nähert. Wenn Wort und Sakrament Heilmittel sind, muß ihnen eine Ähnlichkeit zuerkannt werden, die jedoch keine Gleichartigkeit oder Gleichsetzung besagt. Der Autor belegt die Bedeutung des heilshaften »Wortes Gottes« mit einem Wort des Benediktinerabtes Paschasius Radbertus: »Auch in den Heiligen Schriften gibt es das Sakrament, wo immer der Heilige Geist in ihnen innerlich durch sein Sprechen am Werke ist«. Auch das bekannte Wort aus der »Nachfolge Christi« von den beiden Tischen in der Kirche unterstreicht die Erheblichkeit von der Zuordnung des Wortgeschehens zum Sakrament. Auf der einen Seite der Tisch des Altares mit dem Herrenleib, auf der anderen der Tisch des heiligen Gesetzes mit der heiligen Lehre, die uns im Glauben unterweist (IV, 11). Das zweite Vaticanum, das dieses Wort aufnimmt, akzentuiert den besagten Wert des Schriftwortes: »Gegenwärtig ist er (Christus) in seinem Wort, da er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden« (Sac. Conc., 7). Es vergißt aber auch nicht den Unterschied und die Steigerung ins Relief zu setzen, die das Sakrament erbringt, in dem Christus selber mit seiner Kraft gegenwärtig ist, »so daß, wenn immer einer tauft, Christus selber tauft«. Ihren Höhepunkt aber erreicht das Gegenwärtigsein Christi im eucharistischen Opfersakrament, in dem sich vollzieht das Werk unserer Erlösung (L. G., 3). Man darf einfügen: Diese Weisen der Gegenwärtigkeit des Herrn (man vergleiche

dazu auch die Enzyklika Pauls VI. »Mysterium fidei« vom 30. 4. 1965) dürfen nicht unbeachtet bleiben.

C Der Autor legt Ergebnisse der neueren theologischen Forschung vor, nach der »auch das Wort schon Zeichencharakter an sich trägt, insofern sich in ihm etwas Geistig-Unsichtbares in einer sinnhaften Erscheinung ausdrückt, die der Mensch mit dem Hörsinn aufnimmt« (S. 18). Das Sakrament andererseits kommt nicht ohne das geisterfüllte Wort aus. Es haucht ihm sozusagen die Seele ein. Unter diesem Aspekt ist der Ausdruck »quasi-sakramentaler« Charakter des Wortes gerechtfertigt, wie auch von der »scriptura sacramentalis« in der Tradition gesprochen wurde.

Eine nicht geringe Schwierigkeit impliziert die Bestimmung des Verhältnisses von worthafter und sakramentaler Wirksamkeit Christi: Sie wurde nur unvollkommen gelöst: Dem Wort wurde eine direkte Heilswirksamkeit abgesprochen und nur eine Vorbereitung zuerkannt. Eine solche theologische Auffassung wird verständlich, wenn man an das in der Predigt ergehende Wort denkt, das bei weitem nicht mit dem Schriftwort oder mit Jesus Christus gleichgesetzt werden darf (nach einer Predigt eines Laien im Schulgottesdienst sagte der verantwortliche Religionslehrer: »Nun muß auch noch etwas von Jesus Christus gesagt werden«. Ähnliches läßt sich auch heute feststellen). In der mittelalterlichen Diskussion wurde in diesem Betracht das Mitwirken des Predigers »am Ergehen des Gotteswortes« (S. 19) stark akzentuiert. Das Tun des Verkündigers wie des Hörers wurde unter die Ursachen der Gnadenwirksamkeit der Predigt gerechnet. Je nach der Heiligkeit des Predigers (und der Disposition des Hörers) bemißt sich der »Erfolg«, die Gnade des ergangenen Gotteswortes, und nach der Indisposition der »Mißerfolg«. Der Tübinger Theologe J. E. v. Kuhn vertrat in unserer Zeit die nur dispositive Wirksamkeit der Predigt, die keine sakramentale Handlung sein kann: sie ist nur natürliche Kraft zur Vorbereitung auf die Gnade. Andere Theologen – die Unterschiede zwischen Wort und Sakrament betrachtend – erklären die Verkündigung des »Wortes Gottes« als ein »Sakramentale«, d. h. als ein Zeichen, das nur lose mit dem Sakrament verbunden ist und nur kraft des Mittuns des Menschen Gnade vermittele.

D Damit steht die seinsgerechte theologische Zuordnung beider Komponenten auf dem Prüfstand. Wir wollen die Antwort des Autors kurz zusammenfassen. Das Sakrament ist die höchstmögliche Konkretisierung des »Wortes« und zugleich die stärkste Intensivierung der Gnadenfähigkeit »des Wortes« (= »Höchststufe des Wortgeschehens in der Kirche«, S. 21). Das Plus des Sakramentes präzisiert der Autor an der Weise der von Gott in Jesus Christus verwirklichten Erlösung, die in einer bestimmten Abfolge und Steigerung erfolgt: von der Inkarnation zu Kreuz und Auferstehung. Die Menschwerdung des Sohnes, in der der Logos sich mit einer menschlichen Natur verband, kann so als das »Urwort« der neuen Heilsordnung angesehen werden. Dieses Heilsgeschehen kann mit dem des Wortes unschwer in Verbindung gebracht werden (vgl. Hebr. 1,2, vgl. besonders auch Dei verbum, 13). Die in Kreuz und Auferstehung gipfelnde Erlösung geht in den Sakramenten der

Kirche weiter: vor allem in Taufe und Eucharistie. »Das Verhältnis zwischen Menschwerdung und der in Kreuz und Auferstehung vollendeten Erlösung findet dennoch eine gewisse Entsprechung in der Beziehung von Wort und Sakrament« (zumal dem eucharistischen Sakrament, S. 22).

Aus diesen Ausführungen folgt unmittelbar, daß die Begnadung des einzelnen grundsätzlich ihr Ziel erst im Empfang des Sakramentes (zumal der Taufe) erreicht. Die Annahme des Wortes ist die Wurzel der Rechtfertigung. Wort und Sakrament verhalten sich wie Wurzel und Frucht. Die ganzmenschliche Antwort des »ja« zu Gottes Wort ereignet sich im Sakrament. Wenn der Verfasser noch einmal auf früher kurz berührte Unterschiede zwischen »Wort und Sakrament« in umfassender Weise zu sprechen kommt (24 ff.), ergibt sich auch aus dieser Untersuchung der höhere Grad und Rang des Sakramentes, vor allem durch Christi Vergegenwärtigung in seinen besonderen Heilstaten, in der Christusverähnlichung, im Anteil am Sein und Werk Christi. Vom Gipfelpunkt der Eucharistie her, »in dem sich die sakramentale Wirklichkeit der Kirche konzentriert«; läßt sich der Unterschied zwischen Wort und Sakrament gütlich bestimmen« (S. 23). Folgendes ist festzuhalten: Wortgottesdienst und Sakramentsgottesdienst bilden einen einzigen Kultakt. Das Wortgeschehen als solches vermag weder den Opfercharakter noch den Mahlcharakter der Heiligen Messe zu begründen. Dafür hat Christus Zeichen gewählt, in denen Opfer und Mahl verankert sind. Das sakramentale Geschehen kann des Wortes nicht entraten, überhöht indes in hohem Grade das Wortgeschehen. Es wird der Mensch, die Gemeinschaft anders und tiefer in Christi Heilswerk integriert, als das bei dem den Menschen anrufenden Wort der Fall ist. In der Eucharistie hat das Wort sein Ziel erreicht. An dieser Stelle wird, so sei angefügt, die Katholizität, das *et – et* des Gottesdienstes sichtbar: sowohl der Dienst am Wort wie der in der Heiligen Messe gegenwärtig werdende Opferdienst Christi am Kreuze. Unter diesem Blickwinkel ist der letzte Abschnitt zu betrachten.

III.

»Wortgottesdienst und Eucharistie bei der Feier des Sonntags«. Der Verfasser gewährt einen geschichtlichen Überblick über die Verbindung des »Herrentages« als des Auferstehungstages, der Feier des Paschamysteriums und des »Herrenmahles« am achten Tage (= Erster Tag der Woche). Diese Verknüpfung wurde nie gelockert und wird auch durch den neuen Codex der Kirche bewußt gemacht: »Der Sonntag, an dem das österliche Geheimnis gefeiert wird, ist aus apostolischer Tradition in der ganzen Kirche als der gebotene ursprüngliche Feiertag zu halten« (C/C, c. 1246 § 1). Angemerkt sei: Der Sonntag als der *ursprüngliche* Feiertag ist sehr ernst zu nehmen. Der Ursprung des Christentums ist als sein Lebensquell zu wahren. Wo immer eine Reform der Kirche notwendig ist, muß sie aus christlichem Ursprung erfolgen. Das gilt auch für einen möglichen Abfall von der authentischen Feier des Herrentages.

»Herrentag« und »Herrenmahl« drängen von ihrem Wesen her zu einer Vereinigung. Der Sonntag als »heilige Zeit«, als »wöchentlich gefeierter Ostertag« kann als »Sacramentale« verstanden werden. In der Eucharistie wird »das Osterereignis des Todes und der Auferstehung Jesu Christi wirklichkeitserfüllt in sakramentaler Weise« vergegenwärtigt. Es ist folgerichtig: der sonntägliche »Auferstehungstag« darf nicht ohne die Feier des Paschamysteriums begangen werden. Das ist wesentlicher Kern dieses aus dem Wochengefüge herausragenden Tages, kann nicht ersetzt werden durch eine andere gottesdienstliche Feier. »Für das Zentralste und zugleich das Höchste gibt es keinen Ersatz« (S. 31). Der Wortgottesdienst kann nicht als Äquivalent für die sonntägliche Feier angesehen werden, womit der Rang des Wortgottesdienstes, wie wiederholt hervorgehoben wurde, nicht in Frage gestellt ist. Das Konzil hat sich mit wünschenswerter Deutlichkeit zu dieser Frage ausgelassen, hat besondere Wortgottesdienste für bestimmte Gelegenheiten und für den Fall einer Notlage empfohlen (Sac. Conc., 35). Von der Sache her ist ihm aber nicht die Bedeutung und Wirkung der sakramentalen Feier, besonders der Eucharistie, einzuräumen. Der Wortgottesdienst ist ausgerichtet auf das eucharistische Opfersakrament und das ihm eigene »votum sacramenti« ist bewußt zu machen, »das zwar Gnade vermittelt, aber die dem Sakrament eigene Heilswirklichkeit nicht erbringt« (S. 32).

Damit ist auch der Maßstab für die Bewertung ökumenischer Wortgottesdienste – namentlich für die Förderung derselben an Sonntagen als Ausgleich für die Eucharistiefeier, ausgemacht. Auch zwischen dem ökumenischen Wortgottesdienst und einem katholischen Wortgottesdienst besteht ein zu beachtender Unterschied. Im ersten Fall steht im Zentrum die Wiederherstellung der nicht vorhandenen Einheit; im zweiten Fall vollzieht sich der Gottesdienst aus der Einheit des Glaubens und der vollen Kirchengemeinschaft – ausgerichtet auf die höhere Verwirklichung im Sakrament. Das ist aus durchsichtigen Gründen zur Vermeidung unverwischbarer Unterschiede zu betonen, ohne daß der Wert der ökumenischen Gottesdienste gemindert wird. Sie sind ein geistlicher Gewinn und erfüllen das Anliegen der von Christus geforderten Einheit der an ihn Glaubenden. Aber er »steht doch unter dem Vorzeichen einer noch nicht vorhandenen vollen Glaubens- und Kirchengemeinschaft« (S. 33). In einem solchen Gottesdienst kann auch nicht wie beim katholischen (im Notfall) die Eucharistie gespendet werden. »So gilt vom ökumenischen Wortgottesdienst ähnlich wie vom katholischen Wortgottesdienst: sie können der sonntäglichen Meßfeier nicht gleichgestellt werden« (S. 34).

Zum Schluß seiner gründlichen und theologisch haltvollen Studie widmet der Verfasser sein fragendes Denken dem Problem der Verbindung von »sonntäglichem Wortgottesdienst und Kommunionsspendung«, welches Problem er wohl mit vielen als »drückend« empfindet. Dem katholischen Bewußtsein muß mehr und mehr eingepflichtet werden: Diese Art des sonntäglichen Gottesdienstes schadet dem Eucharistieglauen, weil sich der Eindruck festsetzt: Die Eucharistie wird auf den Empfang des Leibes und Blutes Christi reduziert, und das Geschehen des vergegenwärtigten Kreuzesopfers in sacramento, das nicht zur integrierenden, sondern zur essentiellen Glaubenssubstanz der Catholica gehört, kann als weniger bedeutsam

gewertet werden. Der Verfasser erkennt hier ein gefährliches Abgehen von der Ordnung und einen theologischen Stilbruch, schwingt aber ein in das pastorale Gesetz: »Salus animarum suprema lex esto«. Es handelt sich bei dieser schon oft geübten Praxis, die einem Heilsbedürfnis der Gläubigen nach dem Empfang des »Herrenleibes« gerade am »Herrentag« entspricht und eine Notlösung darstellt, »nicht um einen direkten Widerspruch zu liturgischen und dogmatischen Erfordernissen« (S. 34). Darum können solche Kommunionfeiern bei derzeitiger Priesternot durchaus als gerechtfertigt angesehen werden. Es dürfte im Interesse des integrierenden Eucharistiegläubens ein Konsens zu erwarten sein, wenn der Verfasser seine Überlegungen mit dem ernsthaften Postulat abschließt: »In ihnen wie in den betreffenden Wortgottesdiensten sollte aber der Gedanke erweckt werden, daß der Sonntag als Herrentag vor allem vom Priestertum des Herrn bestimmt ist, um dessen sakramentales Weitergehen die Gläubigen angesichts der Notsituation besonders bitten sollten« (S. 35). Die Studie, die tiefe theologische Dimensionen ermißt, oftmals nicht gesehene Zusammenhänge bloßlegt und aus theologischen Gründen Verwischungen der Glaubensunterschiede wehrt, ist im eigentlichen Wortverstand »Arbeitshilfe«, die in allen Arten der Verkündigung auszuwerten ist.

Wahrheit und Wirklichkeit des Glaubens bei J.H. Newman

Ein Newman-Symposion in Rom

von L. Govaert, Bregenz und L. Scheffczyk, München

In der Woche vom 22.–27. April 1985 veranstaltete das »Internationale Zentrum der Newman-Freunde« (mit Sitz in Rom und Zweigstellen in Bregenz und Jerusalem) in Rom anlässlich seines zehnjährigen Bestehens ein Symposion, das thematisch der Einheit von theologischer Lehre und Spiritualität, von Weisheit und Leben des Glaubens bei dem großen Kardinal gewidmet war.

Das »Zentrum«, das von der kirchlich anerkannten Gemeinschaft »Das Werk« getragen wird (zu der Frauen und Männer mit Verpflichtung auf die Evangelischen Räte gehören, ebenso wie Familien, aber auch priesterliche und bischöfliche Mitarbeiter), weiß sich der Spiritualität und Theologie Newmans besonders verpflichtet. In Zusammenarbeit mit dem Oratorium in Birmingham widmet es sich der Aufgabe, das Lebenswerk des großen Kardinals bekannt zu machen und es weiteren Kreisen in seiner Bedeutung für die Gegenwart (so besonders auch für die wahre Ökumene) zu erschließen. Diesem Anliegen gab Paul VI. im Gründungsjahr des »Zentrums« anlässlich einer Audienz für die Teilnehmer des ersten Kongresses in Worten Ausdruck, die auf die Bedeutung Newmans für alle Gläubigen hinwiesen, »die heute inmitten der Unsicherheiten der modernen Welt, die Newman gleichsam prophetisch vorausgesehen hat, nach zuverlässiger und sicherer Führung verlangen« (Ansprache in der Audienz vom 7. April 1975). Seitdem hat das »Zentrum« diesem Anliegen gedient durch Veröffentlichung literarischer Arbeiten über den Kardinal wie durch Berichte über die laufende Newman-Forschung und durch Zusammenkünfte von Newman-Freunden aus aller Welt.

Seit dem Symposion im Gründungsjahr übernahm das »Zentrum« auf Bitten Kardinal Raimondis, des damaligen Präfekten der Kongregation für die Selig- und Heiligsprechungen, auch die Aufgabe, das Interesse an der »Causa« Newmans auf internationaler Ebene zu wecken und zu fördern.

Einen Auftrieb erfuhren diese Bemühungen und Initiativen anlässlich der 100-Jahr-Feier von Newmans Ernennung zum Kardinal, welches Ereignis das »Zentrum« mit einer Reihe von Vortragsabenden im April 1979 festlich beging. Damals richtete Papst Johannes Paul II. an den Erzbischof von Birmingham einen Brief mit der Versicherung: »Zugleich möchte ich meine persönliche Anteilnahme am Seligsprechungsprozeß dieses ‚guten und getreuen Dieners‘ zum Ausdruck bringen. Ich werde mit großer Aufmerksamkeit verfolgen, welche Fortschritte diesbezüglich gemacht werden« (7. April 1979; zitiert in »John Henry Newman. Festschrift zum 100. Gedenktag seines Kardinalates 1879 – Mai – 1979«, hrsg. vom Newman-Zentrum, Rom 1979, S. 10).

Das diesjährige Symposion galt dem Rückblick und dem Dank für das zehnjährige Bestehen des »Zentrums«, der sich wiederum an der Vertiefung in die Denker-gestalt und das Werk Newmans realisieren sollte, dabei aber besonders die Einheit von Glaube und religiöser Vergewisserung, von Theologie und Spiritualität, von lehrhafter Erfassung der Glaubenswirklichkeit und ihrem lebensvollen Ausdruck in Verkündigung und Kult hervortreten lassen sollte. Entsprechend wurden die Tagesprogramme stets von feierlichen Gottesdiensten eingeleitet, deren ersten am 22. April Kardinal Ratzinger hielt in Konzelebration mit den Erzbischöfen (und jetzigen Kardinälen) Augustin Mayer und Alfons Stickler. In seiner Predigt sprach der Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre die Hochschätzung und den Dank der Kirche an den »Kirchenvater der Neuzeit« aus, der sein Leben der Wahrheit des Glaubens widmete, aber im Dienst an der Wahrheit auch die Wahrhaftigkeit der christlichen Existenz verwirklichte.

Am Dienstag, dem 23. April, war Kardinal Oddi, der Präfekt der Kongregation für den Klerus, Hauptzelebrant eines Gedächtnisgottesdienstes für die verstorbenen Förderer und Wohltäter des Newman-Zentrums, zu denen u. a. die Kardinäle Wright, Raimondi, Pignedoli, Šeper und Knox gehörten. Nachdem Kardinal Oddi in seiner Ansprache aus den Predigten Newmans die Verbindung von Glaubens- und Wirklichkeitssinn hervorgehoben hatte, schloß er mit den Worten: »Warum interessieren wir uns nicht entschiedener und konkreter für die Seligsprechung Newmans? ... Hoffen wir und beten wir!«

Daß diese Hoffnung sich heute aus starken Quellen nähren kann, zeigte das Telegramm des Papstes, das Kardinal Palazzini im Gottesdienst vom 26. April, der in der Intention der Causa Newmans gefeiert wurde, verlas: »Der Heilige Vater übermittelt der Gemeinschaft 'Das Werk' anlässlich der Jubiläumsfeier ihres 'Internationalen Zentrums' der Newman-Freunde beste persönliche Wünsche und erteilt allen Mitgliedern der Gemeinschaft und dieses Zentrums für eine fruchtbare Förderung und Verbreitung des reichen geistlichen und theologischen Erbes des großen Kardinals J.H. Newman von Herzen den erbetenen apostolischen Segen«.

Die Reihe der Referate eröffnete Dr. Lutgart Govaert vom Newman-Zentrum (Verfasserin einer Dissertation über »Kardinal Newmans Mariologie«) mit einer Darstellung des geistigen Weges Newmans zur katholischen Wahrheit. »Newman – cammino verso la luce« ging dem Entwicklungsgang Newmans nach, beginnend bei dem Bekenntnis des Dreiundsechzigjährigen: »Von meinem fünfzehnten Lebensjahr an war das Dogma das Fundamentalprinzip meiner Religion; eine andere Religion kenne ich nicht; den Begriff einer anderen Religion kann ich mir nicht denken. Religion als bloßes Gefühl ist für mich Traum und Blendwerk... Was ich im Jahre 1816 festhielt, das hielt ich auch im Jahre 1833 aufrecht und halte es jetzt im Jahre 1864 noch ebenso fest. Gebe Gott, daß ich bis ans Ende meines Lebens daran festhalte« (Apologia pro vita sua, 71).

Das Referat verdeutlichte, mit welcher Konsequenz Newman diese Option für die Wahrheit des christlichen Glaubens verfolgte und mit den Entscheidungen seines Lebens verband: etwa in dem Ringen um seine spezifische Berufung zur Wissenschaft oder zum praktischen Kirchendienst; in der Entscheidung gegen den

zeitgenössischen theologischen Liberalismus für die Kirche, die er durch sein Wort und sein Werk in ihrer Herrlichkeit wieder aufstrahlen lassen wollte; im Eintreten für die Oxford-Bewegung zur Erneuerung der Anglikanischen Kirche und im Vertrauen auf sie als der »Via media« zwischen Katholizismus und Protestantismus; schließlich in der rückhaltlosen Suche nach der apostolischen Kirche in der Geschichte der Alten Kirche und bei den Kirchenvätern, ein Bemühen, das ihm das Bekenntnis abringt: »Einen Augenblick kam mir der Gedanke: Die Kirche von Rom wird sich schließlich als die rechtmäßige erweisen; dann schwand er wieder« (Apologia pro vita sua, 141f). Aber aus der Kraft der Anlage, in der sich Wahrheit und Wirklichkeit begegnen, das ist das Gewissen, stieg dieser Gedanke schließlich unabweisbar empor und reifte zur Entscheidung für die katholische Kirche, die sich in manchen schmerzlichen Ereignissen anbahnte (wie in der Verurteilung des »Tract 90« durch die Universität Oxford, welche die Auslegung der 39 anglikanischen Artikel im urkirchlich-katholischen Geist nicht anerkennen konnte) und schließlich zum Verzicht auf das Amt von St. Mary und zum Entschluß für ein zurückgezogenes Leben in der Abgesondertheit von Littlemore führte. Hier konzentrierten sich die Elemente, die das Leben des Wahrheitssuchers Newman seit Anfang bestimmt hatten: Gebet, Buße und entsagungsvolles Studium. So löst er in einem überzeugenden Zusammenklang von theoretischer Bemühung und praktischem Lebensvollzug die Maxime ein, die er schon 1833 erfaßt und formuliert hatte, daß er »nicht gegen das Licht gesündigt hat« und »daß Gott noch ein Werk für ihn zu tun hat, in England« (vgl. Selbstbiographie, 153f).

Aber dieses Werk und sein Einfluß blieben nicht auf England beschränkt. Das gilt vor allem für die große Arbeit über »Die Entwicklung der Glaubenslehre«, die, in Littlemore verfaßt und bei seiner Konversion unvollendet geblieben, eine neue Konzeption der Dogmenentwicklung im christlichen Glaubensbewußtsein entwarf. In dem Referat über »Die Theorie der Dogmenentwicklung Newmans im Lichte der neueren Kritik« (L. Scheffczyk) ging es zunächst um die Vorstellung der organischen Auffassung Newmans von der Entfaltung der lebendigen Idee des Christentums in ihren einzelnen »Aspekten« (den Dogmen), welche von neuscholastischen Denkern wegen ihres angeblichen Mangels an den rationalen, intellektuellen Momenten des Dogmenfortschritts kritisiert wurde, so daß sie sogar mit dem Modernismus in Verbindung gebracht werden konnte. Neuere Kritik dagegen rügt u. a. die Überbetonung der Geistwirksamkeit innerhalb des Prozesses, die theologisch-mystische Schriftauslegung des Kardinals, die Vernachlässigung der historisch-kritischen Methode wie überhaupt die Anwendung naturhaft-organologischer Kategorien, die auf die Geschichte nicht übertragbar seien. Von einem veränderten Glaubensstandpunkt aus wird auch Newmans Auffassung von der Gewißheit und Festigkeit des Dogmas kritisiert, das für ihn bei aller Anerkennung der »Geschichtlichkeit« keine nur zeitbedingte disziplinäre Sprachregelung bedeutet. In der Auseinandersetzung mit dieser Kritik kann freilich gerade das im besten Sinne Moderne des Newmanschen Ansatzes sichtbar werden, der aus einem intuitiven Kontakt des Menschen mit der ganzen geschichtlichen Wirklichkeit des Christentums resultiert. Mit diesem Erweis des Dogmas aus der historischen

Vernunft sei Newman dem Vorurteil begeben, daß die Geschichte das Dogma relativiere oder widerlege.

Aber schließlich ist auch das hochtheologische Werk über die Entwicklung des christlichen Glaubens, das dem Wahrheitsuchenden die Gewißheit über die bei aller Entfaltung genuine apostolische Lehre bringen sollte, nicht ohne Hinzuziehung der religiös-spirituellen Wurzeln des Newmanschen Denkens zu erklären. So suchte der dritte Tagungsbeitrag förmlich den Wurzelbereich der Theologie Newmans auf. Prof. Dr. Philip Boyce OCD, der in Rom am Theresianum lehrt (bekannt ist seine Dissertation über Newman »Challenge of Sanctity«), referierte vornehmlich für englische Zuhörer über »das Gebet bei Newman«. Aus dem Reichtum der Newmanschen Gedanken über das Gebet und der von ihm verfaßten Gebete schöpfend, dabei Altes und Neues auswertend (unter Letzterem die im Oratorium in Birmingham aufbewahrten drei kleinen Hefte, die Gebete und Gebetsanliegen Newmans verzeichnen, beginnend mit dem sechzehnten Lebensjahr und kurz vor seinem Tode endend) deutete Ph. Boyce Newman als »theologischen Beter«, dessen Gebetsleben aus dem Quell eines lebendigen dogmatischen Glaubens entspringt. Grundsteine dieses im Gebet realisierten Glaubens bilden die Gewißheit von der Wirklichkeit Gottes, von seiner Gegenwart in der Welt und von seiner Heiligkeit, wie u. a. die Analyse der Gebetsworte zeigt: »O mein großer Gott, von Ewigkeit hast du dir selbst genügt. Der Vater genügte dem Sohn und der Sohn dem Vater. Solltest Du also nicht auch mich armes Geschöpf befriedigen können, Du so groß, und ich so klein ... laß mich in Dir untertauchen und gib mir, soviel ein sterblicher Mensch verlangen kann, von den Strömen der Gnade zu trinken, die ausgehen vom Vater und Sohn: der Gnade Deiner wesensgleichen, gleichen ewigen Liebe« (Betrachtungen und Gebete, 212). Wiederum steht die theologische Wahrheitsfundierung nicht gegen die Lebendigkeit und Schlichtheit dieses großen Beters, der auch dem Bittgebet seine bedeutsame Stellung in der Ökonomie des persönlichen Heilslebens und -strebens beläßt. Aber der Realismus dieses Lehrmeisters des Gebetes zeichnet auch seine Lehranweisungen aus: Es ist nach ihm nicht leicht, das immerwährende Gebet zu üben. Es ist zwar »leicht, auf eine Gefühlswallung zu warten und unsere Bitten von ihr tragen zu lassen... «; aber es ist »durchaus nicht leicht, sich lebendig zu vergegenwärtigen, was wir eben tun, wer vor uns steht, was wir suchen und welches unser Zustand ist. Es ist gar nicht leicht, die Welt abzuschütteln und zu begreifen, daß Gott und Christus uns gehören, daß die Heiligen und die Engel uns umstehen und daß der Teufel wünscht, uns an sich zu reißen« (Pfarr- und Volkspredigten IV, 91f). Über die realistisch erkannten Schwierigkeiten obsiegt aber schließlich die nüchtern-optimistische Weisung: »Um schließlich gut zu beten, müssen wir damit beginnen, mangelhaft zu beten, denn unser ganzes Tun ist mangelhaft« (ebda., I, 296). Auch in dieser Weisung verbindet sich bei Newman tiefste Wahrheit mit einer ganz realistisch erfahrenen Wirklichkeit.

So vermochte das Symposium im ganzen an der Denkergestalt Newmans die Einheit von theologischer Wahrheit und wirklichkeitserfüllter Ausgestaltung einer

internationalen Hörerschaft nahezubringen, die sich auch in lebhaften Diskussionen, in Gesprächen und Begegnungen am Bild des modernen Kirchenvaters orientierte, dessen Werk der Kirche auch heute das im Schwinden begriffene Bild der Einheit von Wahrheit und Leben, von Dogma und Spiritualität vorhält.

Kleine Glosse zum Dogma der päpstlichen Unfehlbarkeit

von Walter Simonis, Würzburg

1. Die Diskussion um das vom Vat. I definierte Dogma von der päpstlichen Unfehlbarkeit war zweifellos weithin emotional aufgeladen. Das gilt ebenso für die Diskussion vor gut hundert Jahren wie für die durch aktuelle Veröffentlichungen erneut entzündete Debatte. Gewiß wurde auch viel Sachliches für und gegen das Dogma vorgebracht. Man stellte scharfsinnige, aber auch weniger scharfsinnige Überlegungen an über das Wesen der Wahrheit, über die Richtigkeit von Sätzen, über die Unfehlbarkeit des Glaubens der Kirche als ganzer, über das Vertrauen, das man in den Beistand des Hl. Geistes zu setzen habe, über die Rolle des Papstes als des hervorragenden Glaubenszeugen der Kirche, der selbstverständlich nicht irgendwelche beliebigen Privatmeinungen definieren könne, sondern wie die ganze glaubende Kirche an die Offenbarung gebunden sei und somit auch nur das definieren könne, was die Gesamtkirche als geoffenbart glaubt.

Weiter wurde immer wieder betont, daß eine unfehlbare Definition an bestimmte formale Bedingungen gebunden sei, was das Vat. I selber bereits eigens herausgestellt hatte: es muß eine formelle Ex-cathedra-Entscheidung sein. Hören wir nochmals das Konzil: »Wenn der römische Papst in höchster Lehrgewalt (ex cathedra) spricht, d.h. wenn er, seines Amtes als Hirt und Lehrer aller Christen waltend, in höchster apostolischer Amtsgewalt endgültig entscheidet, eine Lehre über Glauben und Sitten sei von der ganzen Kirche festzuhalten, so besitzt er auf Grund des göttlichen Beistandes, der ihm im heiligen Petrus verliehen ist, jene Unfehlbarkeit, mit der der göttliche Erlöser seine Kirche bei endgültigen Entscheidungen in Glaubens- und Sittenlehren ausgerüstet haben wollte. Diese endgültigen Entscheidungen des römischen Papstes sind daher aus sich (ex sese) und nicht auf Grund der Zustimmung (ex consensu) der Kirche unabänderlich« (DS 3074).

Wir wollen hier nicht alle dogmatischen und historischen Aspekte dieser Definition aufs Neue vor Augen führen. Das ist oft genug geschehen. Uns geht es lediglich um die, wie wir sagen möchten, rein innertheologische Sachgemäßheit dieser Definition, um die systemimmanente Selbstverständlichkeit ihrer Aussage, die, nur in ihrem sachlichen Gehalt genommen, schlechterdings nichts aufregend Neues behauptet, sondern geradezu auf ein notwendiges analytisches Urteil hinausläuft. Wir behaupten zwar nicht, daß die Väter des Vat. I die Sache selber schon so gesehen hätten, daß sie sich dessen bewußt gewesen wären, der Sache nach nichts anderes zu sagen, als für die Theologie früherer Jahrhunderte selbstverständlich war. Darauf kommt es auch gar nicht an. Soweit wir sehen, ist das auch in der hundert Jahre später neu entfachten Diskussion noch nicht bemerkt worden.

2. Die »schlichte« Bedeutung des Infallibilitätsdogmas wird sofort plausibel, wenn man gewissermaßen die Gegenprobe macht. Hierzu zunächst ein Denk-Beispiel aus dem profanen Bereich des Politischen. Man stelle sich einmal vor, unser demokratisch gewähltes Parlament würde, geschlossen wie ein Mann, heute proklamieren, das Grundgesetz als Ganzes sei außer Kraft gesetzt, ab sofort sei die (ehemalige) Bundesrepublik Deutschland eine absolute Monarchie; König solle Herr XY sein. – Wir brauchen uns hier natürlich keine Gedanken darüber zu machen, wie die Sache dann weiterginge. Entscheidend ist folgendes: dieses Parlament wäre *eso ipso* nicht mehr Parlament, da es sich gleichsam den Ast, auf dem es saß, nämlich die derzeitige Verfassungsordnung unseres Landes, auf Grund derer ihm seine Kompetenzen zukamen, selber abgesägt hätte. Überträgt man nun *mutatis mutandis* dieses Gedankenspiel auf das theologisch-ekklesiologische Feld (bei Wahrung der Analogie zwischen dem Parlament als oberster Staatsgewalt und dem Jurisdiktionsprimat des Papstes), so braucht man hier lediglich zu fragen: was wäre, wenn ein Papst heute in einer *Ex-cathedra*-Entscheidung der Kirche einen »falschen Glaubenssatz« vorlegen würde, wenn er also etwa definieren würde: Jesus Christus ist nicht der wahre Sohn Gottes, der Mensch gewordene Logos, so wie es die Kirche bislang geglaubt hat?

Die Antwort kann nur lauten: er wäre gar nicht Papst. Denn indem er einen solchen Satz vorlegte, hätte er lediglich offenkundig gemacht, daß er selber ein Häretiker ist. Von ihm aber gilt der bereits im Mittelalter selbstverständliche Satz: »papa haeticus non est papa«. Anders formuliert: es wäre eine innertheologisch widersprüchliche Annahme, der oberste Glaubenszeuge der Kirche könnte als solcher für einen unwahren »Glaubenssatz« eintreten. Tut er das letztere, so fällt das erstere, sein Glaubenszeugesein, hin; tut er das erstere, bezeugt er also den Glauben der Kirche, so scheidet das letztere aus. Seinem sachlichen Gehalt nach stellt somit das Dogma von der päpstlichen Infallibilität lediglich die ins Positive gewendete Fassung des in der mittelalterlichen und spätmittelalterlichen Theologie und Kanonistik allbekannten Satzes »papa haeticus non est papa« dar. Und ekklesiologisch-systemimmanent gesehen bringt er eigentlich nur eine Selbstverständlichkeit zum Ausdruck.

3. Natürlich geht es in der Geschichte der Kirche nicht nur um die rein sachliche Erkenntnis bestimmter logisch miteinander verbundener Glaubenswahrheiten. Dem Infallibilitätsdogma sollte auch und vor allem ein theologischer und kirchenpolitischer Stellenwert zukommen. Eben daran entzündeten bzw. entzündeten sich damals wie heute die Emotionen. Es ist ja auch nicht einfach dasselbe, ob ein bestimmter Sachverhalt selbstverständlich gilt, oder ob er eigens ausgesprochen, definiert wird. Doch der Unterschied betrifft zunächst einmal mehr den Bereich des Willensmäßigen, des Bekenntnishaften, und das bedeutet nicht zuletzt: auch den Bereich des Politischen, des Kirchenpolitischen. Was dagegen das rein Sachliche und damit den Bereich des Erkenntnismäßigen betrifft, so liegt, wenn man den negativ formulierten Satz »papa haeticus non est papa« neben den mehr positiv formulierten Satz von der Infallibilität des Papstes stellt, ein Mehr und Neues allenfalls in einer genaueren Eingrenzung des alten Satzes. Das Infallibilitätsdogma

klärt nämlich die formellen Bedingungen ab, die erfüllt sein müssen, wenn der Satz »papa haereticus non est papa« überhaupt erst relevant werden kann. Diese waren ja in der Kanonistik des späten Mittelalters so scharf nicht herausgearbeitet worden. Daher konnte dieser Satz auch zu einer leicht handhabbaren Waffe gegen einen mißliebigen Papst geschmiedet werden: man brauchte lediglich den Begriff Häresie so weit zu fassen, daß sich auch bestimmte sittliche Verfehlungen, persönliche Meinungen oder kirchenpolitisch relevante Verhaltensweisen unter ihn subsumieren ließen, um ihn gegen einen Papst verwenden zu können. Indem das Vat. I herausstellt, daß es nur um Offenbarungswahrheiten geht, hat es der willkürlichen Handhabung des Satzes »papa haereticus non est papa« faktisch den Boden entzogen, ohne freilich dem gültigen Gehalt dieses Satzes zu widersprechen oder gar nun seinerseits dem päpstlichen Lehramt einen Freibrief für schrankenlose Willkür auszuhändigen.

Solche Überlegungen schaffen natürlich nicht die Problematik aus der Welt, die mit dem kirchenpolitischen Anspruch gegeben ist, der Papst sei kraft göttlichen Rechtes der oberste Lehrer der gesamten Kirche, der ganzen glaubenden Christenheit. So harmlos und, die traditionelle katholische Ekklesiologie vorausgesetzt, innertheologisch selbstverständlich das Infallibilitätsdogma an sich sein mag, hat es andererseits zweifellos dazu beigetragen, den antirömischen Affekt der anderen christlichen Kirchen zu verschärfen. Doch auch in dieser Hinsicht mag man es als einen Gewinn ansehen, wenn der theologische Gehalt und Stellenwert dieses Dogmas ins richtige Licht gerückt werden.

Frau in der Kirche – Stimmen aus der Ökumene

Neuer, Werner: Mann und Frau in christlicher Sicht, Brunnen-Verlag Gießen, 2. erweiterte Auflage 1982, (1. Auflage 1981), 200 S., Kart., DM 22,-

Die Frage nach der Beziehung der Geschlechter zueinander gehört zu den umstrittensten Themen der Gegenwart. Auch im christlichen Bereich sind manche Auffassungen ins Wanken gekommen, mit Auswirkungen bis ins Gottesbild hinein. Der Verfasser der zu besprechenden Studie berichtet etwa von ernsthaften Bestrebungen in den USA, wonach Jesus nicht mehr »Sohn Gottes«, sondern »Kind Gottes« genannt werden soll und man männliche Pronomen für Gott meiden will (S. 14).

Angesichts dieser explosiven Sachlage, die durch die feministische Theologie auch in Deutschland zunehmend Verbreitung findet, möchte der Verfasser »eine allgemeinverständliche und doch theologisch fundierte Orientierung für einen größeren Leserkreis von Christen bieten« (S. 7f.). Werner Neuer ist evangelischer Theologe und hat kürzlich bei Prof. Ratschow in Marburg eine Dissertation über Adolf Schlatter eingereicht. Sein Anliegen besteht darin, »die häufig mißverstandenen biblischen Texte über die Stellung der Geschlechter in ihrem wesentlichen Inhalt und ihrer bleibenden Bedeutung« verständlich zu machen (S. 7). Hierbei werden die Ergebnisse der Humanwissenschaften ausgiebig gewürdigt und in ihrer Valenz für die christliche Anthropologie ausgewertet. Nach einführenden Bemerkungen über die »Aktualität des Themas« (S. 9–16), welche insbesondere die »Herausforderung des Feminismus« kennzeichnen, hebt Neuer zunächst die grundlegende Unterscheidung von Gleichwertigkeit und Gleichartigkeit der Geschlechter hervor. Hierbei bemängelt er eine zu starke Soziologie der Geschlechteranthropologie und kritisiert in einem Exkurs die »Fragwürdigkeit des Rollenbegriffs für die Zuordnung von Mann und Frau« (S. 22–24).

Einer eindringlichen, nicht zuletzt auf Philipp Lersch aufbauenden Analyse der Geschlechterpolarität folgt das zentrale Kapitel über die »bibli-

sche Sicht von Mann und Frau« (S. 52–124). Den größten Raum nehmen hier die Ausführungen über Gen 1–3 ein sowie über die Stellung der Geschlechter bei Jesus und bei Paulus. Hervorgehoben wird dabei jeweils die biblische Bejahung der Geschlechtigkeit, welche einerseits eine Gleichwertigkeit der Geschlechter beinhaltet, andererseits aber auch deren Verschiedenartigkeit.

Bedeutsam für einen evangelischen Theologen ist der stark schöpfungstheologisch geprägte Ansatz, der freilich Schöpfung und Erlösung in Verbindung bringt. Auf die biblische, exegetisch fundierte Grundlegung folgen systematische Überlegungen, welche den biblischen Befund mit den humanwissenschaftlichen Ergebnissen in Verbindung bringen und als bleibend gültig gerade auch in Bezug auf das Gottesbild darstellen. Von daher ergibt sich für den Autor u. a. die »theologische Unhaltbarkeit des Frauenpfarramtes«, was er in einem eigenen Exkurs begründet. Am Ende seiner Untersuchung faßt Neuer das Ergebnis in 15 Thesen kurz zusammen.

Bemerkenswert an der Arbeit von Neuer erscheint die Verbindung von exegetisch fundierter Theologie mit den anthropologischen Befunden in der Exegese der paulinischen Briefe auf, namentlich in der Bestimmung des Verhältnisses von 1 Kor 11 und 14 bezüglich des »Redeverbots« für die Frauen (die Ausführungen von 1 Kor 11 werden auf »Teilversammlungen« der Gemeinde bezogen, vgl. S. 109). Aus der Perspektive der Systematik befremdet die Bemerkung, wonach nicht nur der Mensch in seiner Leib-Seele-Einheit, sondern die Geistseele des Menschen selbst »geschlechtlich bestimmt« sei (S. 45). Weniger gelungen erscheinen auch die sehr summarischen Ausführungen über die »biblische Sicht von Mann und Frau in der Kirchengeschichte« (S. 125–129).

Entscheidend bleibt freilich die Aufschlüsselung des biblischen Befundes für die heutige Lebenswirklichkeit. Dazu hat Werner Neuer, wie die 2. Auflage und viele positive Rezensionen zeigen (u. a. von Christa Meves), sicherlich einen bemerkenswerten Beitrag geleistet.

Manfred Hanke, Hagen

Albrecht, Barbara: *Jesus-Frau-Kirche, Patris-Verlag Vallendar-Schönstatt 1983, 90 S., DM 9,80.*

Zur Stellung der Frau in der Kirche gibt es heute sehr unterschiedliche Ansichten. Die vorliegende Schrift möchte theologisch fundiert und zugleich für einen größeren Leserkreis hier eine Klärung földern. Im Gegensatz zur feministischen Theologie, die Gottes- und Menschenbild im Sinne des »androgynen Ideals« umformen möchte, betont Frau Albrecht einerseits die von Gott geschaffene Polarität von Mann und Frau und andererseits die exemplarische Bedeutung der Gestalt Mariens.

Die Beiträge in »Jesus-Frau-Kirche« gehen großenteils auf Referate zurück, die 1982/83 gehalten wurden, und schließen sich an die Thematik der inzwischen vergriffenen kleinen Schrift »Vom Dienst der Frau in der Kirche (Vallendar-Schönstatt 1980) an. Ein erster Beitrag – »Jesus und die Frauen« (S. 9–28) – legt anhand des biblischen Befundes sorgfältig dar, wie »befreiend und heilend das Verhalten Jesu gerade gegenüber den Frauen war« (S. 15). Als »voll entfalteter Mensch« offenbart Jesus auch weibliche Seinswerte (S. 28).

»Gibt es einen objektiven Typus der Frau?« (S. 29–46) – dieser wichtigen Frage stellt sich ein zweiter Beitrag. Anhand von zentralen Beispielen analysiert Albrecht die »Ablehnung eines objektiven Typus der Frau«, die sie kennzeichnet als Auflehnung gegen die Schöpfungsordnung Gottes. Die gesellschaftlichen Folgen dieser Haltung werden kenntnisreich dargelegt und zugleich grundlegende Merkmale des Frauseins in ihrem unverwechselbaren Reichtum erarbeitet. Exemplarisch steht hierfür Maria, die in ihrer Ganzhingabe vom Herzen her Abbild ist für den Hl. Geist als die göttliche Person, »die in Liebe vermittelt, eint und verbindet« (S. 45).

Ein dritter Beitrag – »Streiflichter zur Situation der Frau in der Kirche« (S. 47–64) – setzt sich ein für eine neue Einheit von Theologie und Spiritualität, die in einer einseitig männlich geprägten Theologiegeschichte zu kurz gekommen sei. Albrecht wendet sich zugleich energisch gegen die feministische Theologie, »weil sie Grundlagen des christlichen Glaubens als solche angreift und auflöst« (S. 56). Es wiederhole sich hier der Aufstand von Gen 3: man wolle »sich Gott nicht mehr verdanken, ... nicht mehr Vorgegebenes anerkennen, ... nicht mehr empfangen« (S. 57).

»Vom Dienst der Frau als Kirche« (S. 65–68) – hierin gibt Albrecht manche positiven Wegweisungen für die seelsorgliche Praxis. Anschließend

skizziert sie die Antwort auf die Frage: »Warum keine Priesterinnen?« (S. 69–71).

Am Beispiel Adriennes von Speyr (S. 72–85) schließlich macht Albrecht deutlich, was »der typische und notwendige Beitrag zum Gesamt des theologischen Bemühens von seiten einer Frau zu sein scheint« (S. 83): u. a. die »Bereitschaft..., die geöffnete Wahrheit als vorgegebene zu empfangen«, die Einheit von »Kopf und Herz«, die »Zusammenschau des Ganzen« und die »besondere Offenheit für die (einende) Dynamik des Hl. Geistes« (S. 84f.).

Die Bedeutung der kleinen Schrift von Frau Albrecht ist sicherlich größer, als deren Umfang ahnen läßt. Sie bietet der wissenschaftlichen Theologie manche Anregungen und ist als »Verkündigungstheologie« leicht umsetzbar für die katechetische Praxis. Angesichts der breiten und kontroversen Diskussion des Themas verdient der instruktive Beitrag von Frau Albrecht eine weite Verbreitung.

Manfred Hauke, Hagen

Hopko, Thomas (Hrsg.), *Women and the Priesthood, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood (New York 10707, USA) 1983, 190 S., Kart.*

Das Thema der Frauenordination beschäftigt in freilich unterschiedlicher Weise alle großen christlichen Konfessionen. Die Problematik verschärft sich durch das Auftauchen der feministischen Theologie, die vor allem in den USA heftig diskutiert wird.

Um so bedeutsamer ist es, wenn sich gerade in den USA eine Stimme zu Wort meldet, deren expliziter theologischer Beitrag zum Thema »Frauenpriestertum« bisher relativ knapp bemessen ist: die Stimme der orthodoxen Theologie (Hinweise hierzu bei Manfred Hauke, Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung, Paderborn 1982, S. 50 f.).

Der vorliegende Sammelband vereinigt eine Reihe von Aufsätzen, die keinen Anspruch darauf erheben, das Thema in einer gewissen Vollständigkeit und weitgefaßten Systematik anzugehen. »Die orthodoxe Kirche«, so schreibt der Herausgeber am Ende, »hat kaum damit begonnen, ihre Antwort auf das Problem zu formulieren« (S. 190).

Der Schritt ins Neuland betrifft freilich nicht die grundsätzliche Haltung zur Frauenordination. Alle Autoren lehnen ein weibliches Amtspriester-

tum aus theologischen Gründen strikt ab. »Es geht nicht darum, zu entdecken, *was* die Wahrheit ist; vielmehr geht es darum, in angemessener theologischer Sprache und Begrifflichkeit diese Wahrheit auszudrücken und zu erklären« (S. 190).

Das Vorwort von Alexander Schmemmann nennt drei wesentliche Punkte, welche die Grundlage für eine Lösung des Problems bilden:

die kirchliche Tradition, die christliche Anthropologie und die Ekklesiologie als Deutung des Geheimnisses der Erlösung (S. 7f.).

Ein erster, grundlegender Aufsatz stammt von Bischof Kallistos Ware (Großbritannien): »Der Mann, die Frau und das Priestertum Christi« (S. 9–37). Ware legt zunächst ausgiebig die grundsätzliche theologische Bedeutung der kirchlichen Tradition dar. Um mit sich selbst vom Wesenskern her identisch zu bleiben, muß die Kirche heute die Frauenordination ablehnen, ebenso wie in ihrer Frühzeit.

Bei der Frage nach den inneren Gründen für diese Haltung verweist Ware auf die Beziehung zwischen »königlichem« (allgemeinem) und Amtspriestertum. Maria ist gerade auch in ihrer fraulichen Eigenart der vollkommenste personale Ausdruck für das allgemeine Priestertum, während das Amtspriestertum eine »ikonenhafte« Darstellung des Priestertums Christi ist (»the iconic character of the Christian priesthood«, S. 11).

Der Alttestamentler Georges Barrois behandelt das Thema: »Die Frauen und das Priesteramt nach den (hl.) Schriften« (S. 39–60). Sehr ausführlich wird versucht, den historischen Kontext des alttestamentlichen Priestertums darzustellen als Vorausbild des neutestamentlichen, während der neutestamentliche Befund selbst nur kurz angedeutet wird.

Ein Aufsatz des Kirchenrechtlers Nicholas Afanasiev beschäftigt sich mit dem wohl eher peripheren Problem: »Presbyterinnen oder weibliche Vorsteher. Kanon 11, Konzil von Laodizea« (S. 61–74). Afanasiev sucht den Sinn und das historische Umfeld des einschlägigen Verbots aufzuhellen.

Die griechisch-orthodoxe Theologin Kyriaki Kardioyanes Fitz Gerald schreibt über »Wesen und Merkmale des Standes der Diakonissen« (S. 75–96). Der historische Befund weist hier nach einerseits auf die Diakonissen als ein geistliches Amt, andererseits auf grundlegende Unterschiede zwischen Diakone und Diakonissen. Im Anschluß daran taucht die Streitfrage auf, wie eine eventuelle Wiedereinführung von ordinierten Diakonissen in der orthodoxen Kirche theologisch zu bewerten sei. Hierbei gibt es zwei Rich-

tungen innerhalb der orthodoxen Theologie. Die eine, vor allem vertreten durch den Griechen Evangelos Theodorou, sieht den Diakonat als ein sakramentales Amt an, das seine eigene Bedeutung habe und nicht auf das Amtspriestertum bezogen sei. Danach könnten auch Diakonissen geweiht werden. Die andere Richtung, repräsentiert von John Karmiris, sieht den sakramentalen Diakonat als Teilhabe an dem einen Weiheamt an; danach kann es keine sakramentale Diakonissenweihe geben. Einig sind sich beide Positionen in einer klaren Absetzung von Diakonissenamt und Amtspriestertum (vgl. auch S. 33).

Es folgt ein Grundsatzartikel des Dogmatikers Thomas Hopko: »Über die männliche Prägung des christlichen Priestertums« (S. 97–134). Ziel des Aufsatzes ist es, die Nichtordination der Frau vom Spezifischen des christlichen Glaubens aus verständlich zu machen. Ausgangspunkt ist das Trinitätsdogma, das zur christlichen Anthropologie in Beziehung gesetzt wird. Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen ist nach Hopko verbunden mit seiner geschlechtlichen Prägung: der Mann erscheint als Widerspiegelung des Sohnes Gottes, die Frau als Darstellung des Hl. Geistes. Analog verbunden werden Adam-Mann-Christus und Eva-Frau-Geist/Kirche/Maria. Der Amtspriester ist das »sakramentale Abbild Christi in der Gemeinschaft, insofern sie von Gott kommt« (S. 118). Ein weibliches Amtspriestertum würde daher gegen wesentliche Bezüge der Erlösungsordnung verstoßen.

Deborah Belonick untersucht das theologische Umfeld, aus dem die Forderung des Frauenpriestertums hervorwächst: »Das geistige Klima des Frauenpriestertums« (»The Spirit of Female Priesthood«, S. 135–168). Die Autorin legt dar, daß sich die Forderung nach dem Frauenpriestertum verbindet mit einer feministischen Theologie, deren Auffassungen von Gott und Mensch der christlichen Sicht radikal widerspreche. Belonick weist hin auf das androgyne Menschenbild, das die von Gott geschaffene Komplementarität der Geschlechter beiseiteschiebt. Die geschlechtliche Prägung gehört aber zum Proprium der menschlichen Natur, so daß auch das Mannsein Christi ernstgenommen werden muß mit all seinen Konsequenzen für das Gottesbild. In einer gründlichen Analyse untersucht Belonick die feministische Umformung des biblischen Gottesbildes und kommt zu dem Schluß, daß die feministische Theologie zu einer »Depersonalisierung Gottes« führe (S. 155) und zu einer Auflösung des Trinitätsglaubens (S. 161). Die innertrinitarische Beziehung »Vater-Sohn« z. B. durch »Mutter-Toch-

ter« zu ersetzen, würde den Aussageinhalt wesentlich verändern.

»Die Frauen und das Priestertum: Überlegungen zur Debatte« (S. 169–190). Mit diesem Beitrag von Thomas Hopko schließt der Sammelband. Hopko betont die Bedeutung des jeweiligen Vorverständnisses für die Lösung der Frage. Die orthodoxe Theologie betrachte das kirchliche Leben nicht gewissermaßen von »außen« (mit den Augen der »Welt«), sondern von »innen«, Kirche sei nicht »Objekt« der Untersuchung, sondern »Subjekt« (S. 173).

Der vorliegende Sammelband ist sicherlich ein bemerkenswerter Versuch der orthodoxen Theologie, die vielfältige Problematik um das Frauenpriestertum zu sichten und geistig zu erschließen. Kennzeichnend ist der genuin theologische Ansatz und ein ausgeprägter Sinn für symbolhaft-sakramentales Denken.

Dabei ergeben sich allerdings noch einige Desiderate:

– eine Ausarbeitung der Geschlechteranthropologie in ihrer Symbolkraft für das Gottesbild und

für die Ekklesiologie. Die Analogie »Christus-Mann, Hl. Geist-Frau« z. B. ist bei Hopko in der vorliegenden Form argumentativ kaum abgesichert; nicht thematisiert wird das geistesgeschichtliche Vorfeld dieser Analogie, das z. T. recht problematisch ist (etwa das gnostische Bild des »androgynen« Vaters, der sich »männlich« im Sohn und »weiblich« im Geist offenbart).

– eine umfassendere Darstellung des biblischen Befundes.

– ein intensiverer Dialog mit der katholischen Theologie. Viele Argumentationen bewegen sich auf den gleichen Bahnen wie die römische Erklärung zum Frauenpriestertum (1976), obwohl diese zumindest von Hopko nur fragmentarisch und nicht sehr zustimmend zur Kenntnis genommen wird (S. 185 f.). Ein vermeidbares Mißverständnis ist es z. B., wenn Hopko einerseits die katholische Vorstellung vom Priester als »Repräsentant Christi« ablehnt und andererseits betont, der Priester handele »in persona Christi« (S. 186).

Manfred Hauke, Hagen

Die Vermittlung des Glaubens – Fragen der Pastoraltheologie

Breid, Franz: Landpastoral im Kontext der Entwurzelung, Veritar-Verlag, Linz – Wien 1984, Preis nicht mitgeteilt.

Der Verfasser hat bereits mehrere Publikationen zum Thema Landpastoral (u. a. auch: Daten und Impulse zur Landpastoral: Ergebnisse d. Dekanatsuntersuchung, Sarleinsbach. Linz – Wien: Veritas-Verlag, 1982) veröffentlicht. Er zeigt sich als profunder Kenner des ländlichen Raumes und der vielfachen Veränderungen, die heute dort vor sich gehen.

Eine eingehende Situationsanalyse zeigt sehr deutlich, daß der ländliche Mensch immer noch stark von der Tradition und vom »man« des Dorfes bestimmt wird. Der ländliche Mensch ist auch kein »defizienter Städter« (der Verfasser), sondern Repräsentant eines gültigen anderen Leitbildes. Zu den grundlegenden Veränderungen auf dem Lande gehört derzeit der Übergang von der Mehrgenerationenfamilie zur Zweigenerationenfamilie, wobei die Ehen noch relativ stabil sind. Zu den wichtigen Kommunikationsmediatoren gehören u. a. die Vereine und andere Gruppen. Entgegen aller sonstigen oft pessimistischen Prognosen kommt der Verfasser zu dem sehr positiven Schluß: Das Dorf hat sich wiedergefunden bzw. beginnt sich wiederzufinden (sozialer Bereich). Allerdings zeigt sich im kirchlich-reli-

giösen Bereich (2. Abschnitt), daß der Abbau der religiösen Praxis und der Verlust der Hinwendung zu Gott im Sinne der »Entwurzelung« weithin stattfinden. Magische Verzerrungen des Glaubens zeigen fallweise ein verzerrtes Sakramentenverständnis, und dies birgt oft eine Gefahr für die Religiöseren. Die früher großteils einheitlichen Werte machen einem vielfältigen Wertpluralismus Platz, so daß die Theozentrik der Autozentrik zu weichen beginnt. Dadurch wird der Glaube zum bloßen Teilbereich neben anderen. Doch zeigt der Verfasser immer wieder, daß volkskirchliche Elemente und Erwartungen zumindest im Glaubens- und Kultbereich noch weithin mitbestimmend geblieben sind. Der Empfang der Sakramente zu den Lebenswenden ist vielfach noch selbstverständlich. Der Kirchenaustritt wird erst dann vollzogen, wenn die psychische Dissonanz nicht mehr durchgestanden wird.

In der Sozialisation (3. Abschnitt) spielt die Familie eine entscheidende Rolle. Der Verfasser untersucht die soziologischen Gegebenheiten eingehend und stellt deren Bedeutung für die religiöse Sozialisation im ländlichen Raum als profunder Sachkenner klar heraus. Dafür wird ein neuer Begriff geprägt: der »Zoetop« (in etwa die Bedeutung des Lebensraumes). Gemeinsam mit dem Exo-Zoetop ist der Endo-Zoetop für die religiöse

Dauersozialisation von entscheidender Bedeutung. Verschiedene Ursachen (wirtschaftlicher, geistesgeschichtlicher und politischer Natur) bringen insgesamt eine negative Entwicklung für den ländlichen Bereich. (4. Abschnitt).

Daher hat auch die »Verwurzelung« (Zentralbegriff dieser Studie, der die gesamte Situation gut charakterisiert) im religiösen Bereich weitgehend nachgelassen (5. Abschnitt). Zur Situationsanalyse gehört letztlich auch noch eine Untersuchung über die Situation der Landpastoral in den Diözesen des nichtkommunistischen Deutschen Sprachraumes. Dieser »Ist-Standpunkt« ist der Ansatz für die Therapie: Dem Verfasser gelingt es wertvolle Ansatzpunkte bezüglich einer Führung sowie einer spirituellen Weiterbildung der hauptamtlichen Laienmitarbeiter aufzuzeigen. Breid bleibt nicht im soziologischen Bereich stehen, sondern bringt darüber hinaus eine gediegene Reflexion zum weiten Thema der religiösen Sozialisation. Als Schwerpunkte dieser theologischen Reflexion zeigen sich heute: Hochbewertung des Konkreten und Bleibenden, Betonung des Schöpfergottes und die positive Bedeutung der Volksfrömmigkeit (6. und 7. Abschnitt).

Im letzten (8. Abschnitt) zieht Breid pastoraltheologische Konsequenzen aus der vielschichtigen Verwurzelung. Zentrale Aspekte sind diesmal Innenleitung (alles, was im pastoralen Tun unmittelbar das Gottesverhältnis des einzelnen fördert, vertieft oder stärker werden läßt) und Außenstützung (mittragende religiöse Gemeinschaft). Diese beiden Schwerpunkte haben eine große Bedeutung bei priesterlosen Gemeinden. Trotz der in absehbarer Zeit noch größer werdenden Zahl solcher Gemeinden zeigt Breid auch wieder hoffnungsvolle Aspekte einer umfassenden Landpastoral auf: Überschaubarkeit des dörflich-ländlichen Bereiches, dichtere Sozialbeziehungen, Bedeutung von Gruppen und Vereinen sowie vielfältige Möglichkeiten von Begegnungen bei der Bewältigung und Sinnfindung des Lebens. Der Begriff »Gemeinwesenarbeit« scheint für die Zukunft der weiteren pastoralen Arbeit im ländlichen Raum ein gutes Denkmodell beim Aufbau der solidarisch-brüderlichen Gemeinde zu sein und die Bewältigung sozial-integrativer Seelsorgeebenen (z. B. Pfarrebene) möglich zu machen.

Breid ist engagierter Denker für die zukünftige Pastoral im ländlichen Bereich. Dieses Engagement fließt immer wieder in die theologische Reflexion ein. Die zahlreichen Fachausdrücke verlangen sicherlich einen anspruchsvollen und für die Pastoral-Soziologie aufgeschlossenen Leser. Als wohlthuend wird der Optimismus empfunden, der die Studie durchströmt, sowie die hoffnungs-

vollen Ansatzpunkte in der Entwicklung und Weiterführung der Landpastoral.

Für jeden, der sich über den Stand der Landpastoral informieren und verhelfen und vertiefen will, ist diese Studie ein wertvoller Helfer und Begleiter.

Johann Enichlmayr, Zipf-Österreich

Blasig, Winfried: Christ im Jahr 2000. Kösel-Verlag München 1984, 288 S., Kart., DM 34,-

Dieses Buch des Linzer Homiletikprofessors bereichert das moderne literarische Genus der theologischen Anpassungsliteratur mit ihrem stark journalistischen Einschlag um ein neues Exemplar. Wie manches an diesem Versuch, der das Christentum (das hier nicht mehr wesentlich in seiner katholisch-konfessionellen Ausprägung betrachtet wird) von seinen angeblichen Übermalungen befreien und auf seine (biblischen) Ursprünge zurückführen möchte, entbehrt schon der Titel der Genauigkeit; denn inhaltlich geht es nicht um eine Prognose des Christentums für das Jahr 2000, sondern um seine schon jetzt veränderte Gestalt, welche Veränderung in Zukunft noch stärker intensiviert werden soll. Dabei sind die Veränderungswünsche, die der Verfasser von dankbar zitierten Autoren wie D. Sölle, H. Küng, E. Schillebeeckx, L. Boff u. a. übernimmt, nicht gerade mehr neu.

Das Buch möchte den Eindruck erwecken, daß es »restaurativ und fortschrittlich zugleich« sei und also Tradition und Fortschritt verbinde, obgleich schon auf den ersten Seiten angekündigt wird, daß dem Leser nicht »die ganze Last der angeschwollenen Kirchentradition« aufgebürdet werden soll (S. 5). Es genüge die »Last Jesu«, womit der Grundton des Ganzen angeschlagen wird, der einen schlichten Jesuanismus verkündet. In Parallele zu dem Slogan »Jesu ja – Kirche nein« begründet der Verfasser diese Grundauffassung mit der Behauptung, daß das Riesenheer der Zeitgenossen, welche der kirchlichen Botschaft keinen Glauben mehr schenken, mehrheitlich nicht von Jesus enttäuscht« sei (S. 190), sondern eben von der Kirche, die »schon über die Kinder in den untersten Schulklassen« den »dogmatischen Wust« ausschütte, bestehend aus: »Erbsündenlehre und Menschwerdung, Dreifaltigkeit, Opfertod, Himmelfahrt, Erlösungstheorien, Unbefleckte Empfängnis und Unfehlbarkeit« (S. 190). Die Beseitigung dieses »Wusts« stellt das eigentliche Programm des Buches dar, das auch in Einzelheiten hinein konsequent verfolgt wird. So ist nach dem Verfasser die Behauptung falsch, »daß

die Dreifaltigkeitslehre oder andere spätere Zutaten ... den Kern des christlichen Glaubens darstellend« (S. 170), wie es auch eine »falsche Sicht der Dinge« sei, in der Trinität das »innerste Geheimnis des Christentums zu erblicken« (S. 190). Man müsse dieser Lehre (wie Goethe gegenüber Eckermann) die Zustimmung versagen.

Folgerichtig wirkt sich der Verlust des Trinitätsglaubens auch in der Christologie aus. Die Art und Weise der Widerlegung der Gottessohnschaft Jesu Christi und des Geheimnisses der Menschwerdung ist beispielhaft für die Argumentationsweise des Buches. Das entscheidende Gegenargument lautet nämlich: »Gott hat keine Frau und keine Kinder, folglich auch keinen Sohn«. Unter Verknüpfung des Analogiegedankens kann dann auch gesagt werden: »Denn wie alle menschlichen Aussagen über Gott ist auch diese Aussage, Gott sei der Vater Jesu, mehr falsch als richtig« (S. 189). Solchen Grundlagen aufsetzend, werden alle anderen christlichen Positionen unsicher und schwankend. Jesus wird zum »aufklärerischen Propheten« (S. 67), zum »Ketzer« (S. 150), wie es alle Heiligen (aber auch Marx, Mao und B. Russel) waren (S. 152), zum Prediger einer »neuen Gerechtigkeit«, in der die innerweltlich verstandenen Merkmale der »Freude«, der »Sorglosigkeit« und des »wahren Glücks« gehören. Die Aberkennung der Gottheit Jesu wird geradezu zum Erfordernis einer rechten Jesusnachfolge erhoben; denn »einem Gott kann man schließlich nicht nachfolgen«.

Deshalb fällt auch der Erlösungsglaube dahin; denn »Jesus glaubte an einen Gott; der solche Opfer nicht verlangt und ohne den 'Lösepreis' eines Opfertodes die Sünden vergibt« (S. 57). In Wahrheit ist Jesus nur der Befreier zur religiösen und menschlichen Freiheit gewesen (S. 213). Entsprechend meint auch die Auferstehung etwas anderes, als es »nach den Religionsbüchern der

Schüler und nach der Predigt der Kirche bedeuten soll«, nämlich »die Erfahrung« der Jünger, »die sie zu der neuen und sozusagen 'zusätzlichen' Botschaft veranlaßte. »Er ist auferweckt worden« (S. 158). Diese Botschaft hat ihren Grund in Geschichten von »Totenerscheinungen« (S. 159), wie sie in der Verwandtschaft des Verfassers auch vorgekommen seien (S. 159). Die Konsequenzen für das katholische Christentum als sakramentaler Wirklichkeit ergeben sich allein schon aus der Behauptung, daß der Tod Jesu vor allem durch Paulus »zum Inhalt einer Mysterienfeier geworden« sei (S. 167). Auf diese Weise habe sich für die Anhänger Jesu »neben der ursprünglichen Nachfolge ... ein zweiter leichter begehbarer Zugang zu Jesus aufgetan« (S. 167), der nämlich heute nicht mehr zu begehen sei, zumal Jesus »eines solchen Versöhnungsmysteriums nicht bedürft« hatte (S. 168). Nach dem Beispiel Jesu solle auch »keine Vermittlungsinstanz« und »keine Kirche« (S. 66) zwischen Gott und den Menschen treten.

Es bedarf keiner weiter ausgeführten Beweise zur Sicherung der Feststellung, daß hier das Wesen katholischen Glaubens im ganzen verfehlt ist, dies aber in der hochgemuten Überzeugung, daß es so für unsere Zeit allein gerettet werden könne. In dieser Ambivalenz, die gewiß keinen Einzelfall darstellt, wird das erstaunlichste Phänomen sichtbar: Man könnte verstehen, daß eine Theologie zur Ablehnung des Christentums gelangt (wie u. a. bei Fr. Overbeck geschehen), aber es ist, am Maßstab wissenschaftlichen Denken gemessen, schwer verständlich, wie eine wissenschaftliche Theologie die Fähigkeit zur Unterscheidung zwischen Christlichem und Nichtchristlichem verlieren kann. Das Buch dokumentiert so nicht nur die Krise des Glaubens, sondern auch die der wissenschaftlichen Theologie.

Leo Scheffczyk, München

Die Geschichte und ihre Bewältigung

Zielinski, Zygmunt (Hrsg.): *Zycie religijne w Polsce pod okupacja hitlerowska 1939–1945* (Das religiöse Leben in Polen unter der Hitler-Okkupation 1939–1945). Warschau 1982, 1016 S., 1200 Z.

Dieses Sammelwerk ist polnisch geschrieben, was aber niemand von der Benützung abhalten soll, denn jedem der Beiträge verschiedener Verfasser ist eine Zusammenfassung in einer der gängigen Sprachen – in deutsch, englisch, französisch, italienisch – beigegeben. Ausführliche Indi-

ces erleichtern den Gebrauch. Der Herausgeber ist Professor der Kirchengeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts an der Kath. Universität Lublin; unter den Autoren befinden sich auch zwei deutsche Professoren. In fünf Abschnitten werden die Metropolen von Gnesen und Posen und die Freie Stadt Danzig, die Metropole Krakau, die Metropole Warschau und die männlichen und weiblichen Ordensgemeinschaften behandelt. Es fehlen die Metropolen Wilna und Lemberg, auch bei den Orden sind Lücken. Nach der Absicht des Herausgebers kann das Werk um weitere Beiträ-

ge ergänzt werden. Das Werk ist großenteils dokumentarisch, denn es enthält viel Material aus Archiven, die dem Zugriff der Polizei und den Kriegswirren entgangen sind. Das Werk ist nicht wie andere Bücher im Geist des Hasses geschrieben. Freilich merkt man an manchen Stellen noch etwas von der Erregung und Not, in der der Kampf um Nation und Religion geführt wurde. Es zeichnet sich – so das Vorwort – ein Stück des polnischen Weges des Katholizismus ab, der erfüllt ist von »Gewalt und Kampf«, daher nicht von kühler Rationalität, aber von Spontaneität und Opferbereitschaft. Es war, je nach Zeit und Ort verschieden, ein Krieg mit allen Mitteln. Grundsätzlich war die Lage in den dem Reich eingegliederten Gebieten (Warthegau) härter als im Generalgouvernement, wo mancherorts ein fast normales religiöses Leben möglich war. Die Beiträge sind frei konzipiert, folgen aber meist einer gewissen Ordnung: Historische und statistische Einleitung, Lage bei Kriegsausbruch, Bildungseinrichtungen, Vereine, Seminare, Religionsunterricht, Kult, Sakramentenspendung, das weite Feld der Caritas; auch vom inneren Leben und von der Ordensdisziplin wird berichtet. Eigene Abschnitte und Parteien werden eingefügt über die von der elementaren Not betroffenen Volksteile, die Verschleppten, Verwundeten, Gefangenen, Partisanen, die Bemühungen um Herstellung der Kirchenorganisation; gelegentlich ist die Rede von Verhandlungen mit der Besatzungsmacht, gelegentlich nur, man würde hier mehr erwarten. Merkwürdig ist das häufige Vorkommen von Konspiration, konspirativ. Wer geheimen Religionsunterricht erteilt, wer eine Vorschrift umgeht, ist konspirativ tätig; das Wort entstammt offenbar dem oben genannten polnischen Weg und seiner leidvollen Geschichte. Die Berichte bringen statistisches Material über die Opfer des Volkskrieges und der Repression unter dem Klerus und in den Ordensgemeinschaften, eine erschütternde Statistik. Die Daten sammeln und veröffentlichen die »Kommissionen zur Untersuchung der Kriegsverbrechen der Deutschen« oder der Hitlerleute oder der Wehrmacht. Manchmal wird ein Unterschied gemacht zwischen Wehrmacht, Gestapo, SS, Hitleristen und Deutschen, oft aber sind es die Deutschen allgemein, die belastet und angeklagt werden. Es kommt aber auch vor, daß Deutsche von der guten Seite vorgestellt werden: z.B. Wehrmachtspfarrer oder Priestersoldaten, die trotz Verbot die Polen seelsorgerlich betreuten. Die Gewaltmaßnahmen, wie Verhaftungen, oder die Aufhebung und Beschlagnahme von kirchlichen Einrichtungen, hat man deutscherseits mit Kriegsnotwendigkeit und mit

Politisierung des Klerus zu begründen versucht; jedenfalls hat die Besatzungsmacht sich überall ins kirchliche Leben eingemischt: sie verbot die Werktagsmessen, die Teilnahme an Gottesdiensten, selbst den Beistand am Sterbebett, den Gebrauch der polnischen Sprache, den Religionsunterricht, sie schloß die Seminare. Diese Unterdrückungspolitik war aber nicht einheitlich. So hat sie in der Diözese Kielce, aus der viele Zivilarbeiter teils freiwillig, teils zwangsweise in Oberbayern beschäftigt waren, das religiöse Leben anfänglich gefördert. Das geistliche Seminar durfte weiterbestehen. Eine Wirkung der Unterdrückungspolitik war es, daß sich die Ordensgemeinschaften auf die Seelsorge und Caritas konzentrierten. Wenn bei Kriegsausbruch allgemein gilt, daß Not beten lehrt, so kann unser Werk öfters von einem echten Aufschwung des religiösen Lebens berichten. Einen schweren Stand hatte Kardinal Bertram von Breslau und besonders Bischof Splett von Danzig-Kulm, der, das wird anerkannt, unter Zwang stand, aber doch verurteilt wird. Man wird den Kirchenkampf im Reich nicht ohne weiteres mit dem in Polen gleichsetzen oder vergleichen dürfen, wenn es auch dieselbe feindliche Ideologie war. Denn es war der polnische Weg mit der Überzeugung, daß es sowohl um die nationale Existenz als auch um den Glauben ging, um einen Glauben, die Mission des *Antemurale Christianitatis*, eines Vorpostens der Christenheit, zu haben. Die Hybris der »Herrenmenschen«, der »Schwäbische, d.h. deutsche Hochmut«, hat den Polen aufs tiefste beleidigt. Ein Pauliner von Tschenschow schreibt, die verbrecherische Politik des Eindringlings habe den Willen zum Kampf, zur Sabotage und Diversion hervorgerufen. Ein anderer Pauliner predigte dort gegen die Verbrüderung mit dem Feind. Andere Ordensleute lehnten jede Teilnahme an der Politik ab. Bei derartigen Einzelfällen und Äußerungen wird man mit Pauschalurteilen vorsichtig sein, und zwar auf beiden Seiten. – Zur Zeit der Kirchenväter hat Laktanz das Ende der Christenverfolger geschildert, Euseb von Cäsarea hat ebenfalls dazu aufgerufen, die Zeugnisse über die Opfer der Verfolgungen zu sammeln, aber Euseb ist weitergegangen und hat seinen Vorschlag gemacht, wie die Frage nach dem Verhältnis der Kirche zum Römerreich zu lösen war. So haben auch die deutschen und die polnischen Bischöfe im Jahre 1965 einen Weg der kirchlichen Versöhnung eingeschlagen, beide Seiten haben um Vergebung gebeten und sie erteilt.

Adolf Wilhelm Ziegler, München

Zur Ortsbestimmung der Gegenwart

Kuhn, Helmut: *Die Kirche im Zeitalter der Kulturrevolution (Reihe Herkunft und Zukunft, 6, hrsg. von Fr. H. Tenbruck, N. Lobkowicz, H. Lübke, Th. Nipperdey, M. Schramm)* Verlag Styria Graz – Wien – Köln 1985, 171 S. Kl. 8° brosch. DM 34,-.

Die Beurteilung der Entwicklung und des Standes der Kirche in der nachkonziliaren Ära erscheint heute durchaus zwiespältig: Kritische Einwände (von den entgegengesetztesten Positionen kommend) wechseln mit emphatischen Erhebungen, Anklagen einer (widerum verschieden garteten) »Entrüstungstheologie« stehen schwärmerische Fortschrittsprognosen gegenüber. Das von der »öffentlichen Meinung« in der Kirche vorzüglich genährte und durchgesetzte Urteil weist aber wohl in Richtung der Annahme, daß die nachkonziliare Kirche auf einem verheißungsvollen Weg zum Stande ihrer Eigentlichkeit in Bewegung ist, den nur einige Fußkranke nicht mitzugehen vermögen. Die sich vielfach widersprechenden Urteile zeigen, daß das wesentliche Grundgeschehen in der Kirche heute weithin unbedacht und unbegriffen bleibt.

H. Kuhn unternimmt in diesem gedankenreichen, die abendländische Geistesgeschichte bis hin zur modernen Philosophie, Kunst und Literatur reflektierenden (und darum hier nicht ganz ausschöpfbaren) Band den Versuch, etwas von der unterirdischen Dynamik freizulegen, welche die Grundströmung der spätneuzeitlichen Geistesgeschichte bildet, die sich auch in einer Kirche Bahn bricht, die angepaßt und weltlich sein will und mit der Anerkennung der Dualität von Wohlsein und Heil, von Weltreich und Gottesreich ihre Schwierigkeiten hat. Er bestimmt diese Grundströmung in einer mit ebensolcher Bedächtigkeit wie Scharfsichtigkeit unternommenen Analyse als das revolutionäre Selbstbewußtsein, das, seit den Revolutionen des 18. Jahrhunderts anschwellend, in Hegel seinen geistigen Vollstrecker fand, der das Revolutionäre in das Innere des menschlichen Bewußtseins selbst hineinverlegte. Bei ihm ist, in schicksalhafter Umprägung auch der christlichen Gehalte, eine Denkweise präformiert, die als Revolutionismus fortan das neuzeitliche Denken geprägt und zu einer »revolutionären Tradition« geführt hat (ein an sich paradoxer, aber in Wirklichkeit treffender Begriff), die auch noch unter den Verbrämungen eines unreflektierten Fortschrittsglaubens und des bürgerlichen Li-

beralismus fortwirkt, aber in der Kulturrevolution ihren endgültigen, jedoch noch längst nicht vollendeten Reifegrad erreicht hat.

Es geht ihr, über das Politische hinausgreifend, um eine Revolution des Bewußtseins und um eine totale Befreiung des Menschen, die sich in den verschiedenen Kultursachgebieten bereits abzeichnet: künstlerisch im Aufgeben des Gegenständlichen, philosophisch in der Auflösung des Begrifflichen und Ontologischen, ethisch in der Reduktion des absoluten Unterschiedes von Gut und Böse auf das Situations- und Zeitgemäße, religiös im rationalen Irrationalismus einer enthusiastischen Weltlichkeit und schließlich speziell »katholisch« als Identifikation des Zeitgeistes mit dem Heiligen Geist.

Dabei ist diese Grundströmung des Revolutionismus, die vor den Augen der Menschheit eine faszinierende Verheißung aufrichtet, in sich durchaus ambivalent und widersprüchlich angelegt; denn eine Freiheit, die das »Wofür« ihres Einsatzes nicht zu benennen vermag, muß sich schließlich vom Freiheitsakt selbst »befreien« und befreit darum nur zur um so subtileren Knechtschaft (am Beispiel von J. P. Sartres »Fliegen« feinsinnig erhoben), und eine auf totale Änderung alles Bestehenden ausgerichtete Bewegung muß sich am Ende selbst aufzehren, was die heute um sich greifende Untergangsstimmung der »Alternativen« erklärt (aufgedeckt an der Interpretation Hans Magnus Enzensbergers »Der Untergang der Titanic. Eine Komödie« und dem hier ins Ironisch-Sarkastische umgewandelten Sterbelied »Näher mein Gott zu wem«). Daß sich H. Kuhn hier keinen subjektiven Impressionen überläßt, zeigt die Analyse des Werks der klarsichtigen Hanna Arendt, der wohl entschiedensten Verfechterin der Einheit von »Revolution« und »Modernität« und einer Neugeburt des Menschen aus dem angeblich entfremdeten vergangenen Dasein. Aber eine solche Befreiung, die als dauerhaft gedacht wird, bedürfe einer Garantie in eben einer dauerhaften, metaphysischen Instanz, wie sie John Locke im von Gott dem Menschen eingesenkten Gewissen noch anerkannte, wie sie aber der irreligiöse Glaube der Moderne nicht mehr anzuerkennen vermag; denn nach H. Arendt ist dieser Schatz verloren – a lost treasure –, so daß nur ein tragischer Glaube an die Vergänglichkeit des Menschen bleibt.

Die Anwendung auf die Gegenwart der Kirche ergibt sich wie von selbst, so daß der Verfasser

sich auch nicht in dem monotonen Genre der Anklagen und Proteste bewegen muß. Die herangezogenen kritischen Fakten (etwa aus der Liturgie, aus dem Bereich des sich auflösenden Dogmas und der destruktiven, im Schlepptau Heideggers einherlaufenden Hermeneutik) sind nur beispielhafte Belege für die das ganze Buch durchwaltende Sorge, daß die Kirche den Mahlstrom des Revolutionismus gar nicht erkannt haben könnte; denn eine Kirche, die vor allem von dem »Wunsch ergriffen ist, sich mit der Moderne zu arrangieren«, ohne das Wesen dieser Moderne erfaßt zu haben, gerät bedenklich in die Nähe das schal werdenden Salzes.

Es hängt mit der Situation zusammen, daß dieser weitausgreifenden und zugleich tiefdringenden Geschichtsschau widersprochen werden wird. Das hätte auch nicht Bedenkliches an sich; denn eine phänomenologische Wesens- und Zusammenschau geschichtlicher Kräfte und Bewegungen kann nicht den logischen Status der Evidenz beanspruchen. Sie kann aber auch nicht widerlegt werden, es sei denn durch eine gänzlich gegenteilige, aber innerlich genau so durchdringende und kohärente Zusammenschau der Tatsache. Es wäre kein schlechtes Ergebnis dieser luziden Untersuchung, an der heute eigentlich kein Verantwortlicher in der Kirche vorbeisehen dürfte, wenn sie von den Vertretern des fröhlichen Futurismus diskutiert und womöglich durch eine bessere Deutung der Moderne ersetzt würde. Daß das Werk sich bei all dem selbst nicht der Hoffnungslosigkeit verschreibt, zeigt die Interpretation Heideggers, eines der repräsentativsten Zeugen für die Machtergreifung des revolutionär-denkerischen Pathos, das »Sein« durch »Zeit« ersetzen wollte (und so selbst die Irrung des Nazismus nicht durchschaute), der aber am Ende doch eine Ahnung von etwas der historischen Situation Jenseitigem vermittelt, und sei es auch nur in der Erkenntnis, daß »Denken« eine Form des »Dankens« an Überzeitliches und Überrevolutionäres ist.

Leo Scheffczyk, München

Marx, Werner: *Gibt es auf Erden ein Maß? Grundbestimmungen einer nichtmetaphysischen Ethik.* Felix Meiner Verlag, Hamburg 1983, 159 S.

Wer griffe nicht, der wissenschaftlichen Neugier hold, gerne nach einem Buch, dessen Titel allein schon jedem unbescheiden Fragenden Bescheid verheißt. Dieses Anspruchs eingedenk, stellt sich der Autor, der Tätigkeit auf demjenigen

Lehrstuhl verpflichtet, der sich mit den großen Namen Husserl und Heidegger verbindet, der Aufgabe, ob und wie sich Heideggers nichtmetaphysische Bestimmungen weiterdenken ließen im Blick auf ein Orientierung gebendes Maß. Denn unbestritten ist unsere Zeit eine dürftige Zeit. Der Mensch hat den Himmel und die Gottheit als des Menschen Maß verloren. Der Frage Hölderlins: »Giebt es auf Erden ein Maaß?« folgt in dessen Gedicht schnell die Antwort: »Es giebt keines...«.

Dieser Frage widmet sich der Autor in einer dreiteilig gestellten Aufgabe: Maß- und Orientierungslosigkeit in heutiger Zeit – Heideggers Denkansätze – Beschreibung eines 'anderen Denkens', das über Heidegger hinausgeht, – welche er in sechs Abhandlungen, die teils Erstveröffentlichungen, teils überarbeitete Vorträge sind, ausfaltet. Dieses Vorgehen bedingt zum öfteren Wiederholen, andererseits macht dies Unebenheiten und Schwierigkeiten in und mit Heideggers Sprache und Sage vernehmbar. In solchem Zwie- und Mehrdeutigen der Sprache mag der hinhörende Leser schon mehr vermittelt bekommen als im schwierigen, und vom Autor akribisch betriebenen, Buchstabieren der Heideggerschen Sprachwelt vorerst zutage kommt. Darüber hinaus läßt sich mit Bestimmtheit sagen, daß in diesem *Mehr(-deutigen, -dimensionalen)* sich ein *Verstehen* ereignet, welches einerseits Sprache als Sprache des Sprechenden vernehmbar macht, andererseits dem Sein in der Sprache Anknüpfung, Anwesen gewährt. Hier gilt es gleich ein Mißverständnis auszuräumen, als nämlich ein solches Verstehen nach Heideggers 'Kehre' nie als vom vernehmenden Subjekt abhängig gedacht werden darf. Dieses Subjekt, in seiner neuzeitlich metaphysischen Verfaßtheit als animal rationale, ist ja der Grund eines kausal begründenden Denkens, welches aus seiner 'Seinsvergessenheit' dem Omnipotenzwahn theoretisch-technischer Machbarkeit verfallen ist. Allein in der Abkehr von dieser Technikverfallenheit vermag Heidegger eine rettende und heilende Heraufkunft der Wahrheit des Seins zu denken.

Wenn es darüber hinaus stimmt, daß sich mit Heidegger kaum argumentieren läßt, da er selbst kaum argumentiert, dann ist der Leser unvermittelt hineingenommen in die Problematik eines 'anderen Denkens', welches analog der »Neubestimmung des Wesens eines Maßes wie des Maßes selbst nur durch ein kritisches Weiterdenken der Bestimmungen des späten Heideggers« (S. XIX) gelingen mag.

Die thematische Folge der sechs Abhandlungen, denen eine sehr übersichtliche und program-

matische Einleitung vorangestellt ist, beschreitet sodann einen konsequenten Denk-Weg: Vom Zwischenbereich eines angestrebten anderen Denkens, das weder an die traditionelle, vernünftig-subjektive Lichtmetaphysik anknüpft, noch dem nihilistisch-auflösenden Philosophieren anhängt, welches selbst wiederum von der Rationalität, Verwissenschaftlichung und Technologisierung geprägt ist, führt dieser Weg weiter zur Frage, ob diesem anderen Denken ein nichtmetaphysisches Maß eignet, welches weder am metaphysischen Maß der Himmlischen festgeschrieben noch einer tautologischen Konstruktion einer moralischen, sprachanalytischen, praktisch-nützlichen, gesellschaftstheoretischen, kritischen Logik verhaftet bleibt.

Ein solches Maß findet der Autor in Heideggers nichtmetaphysischer Bestimmung der *Todeserfahrung*. In der Entdeckung der Maßgeblichkeit des Todes geht W. Marx jedoch einen ganz entscheidenden Schritt *über* Heidegger hinaus: Er beabsichtigt etwas »noch Anspruchsvolleres als eine Rekonstruktion« (S. XXI). Der Tod, so meint W. Marx, vermittelt als ein Drittes Sein und Nichts, indem er beiden »in gleicher Weise 'dient'« (S. 100), sie unterscheidet, und so dem Menschen, dem sogenannten Dasein, die Möglichkeit eröffnet »zu unterscheiden zwischen dem, was nicht ist und dem, was ist« (S. 101). Diesen Doppelcharakter, der sich so bei Heidegger nicht findet, verdankt der Tod seiner Struktur, Unverborgenheit (aletheia) und zugleich verbergendes Geheimnis (lethe) zu sein. Dies ist die Gestalt, in der das Nichts und das Sein dem Menschen begegnen und ihn belangen (vgl. S. 116), die ihn zum Menschen als endlichen Menschen macht: zum *Sterblichen*.

Mit dieser Darstellung meint der Autor eine nichtmetaphysische Bestimmung, ein Maß des Menschen gewonnen zu haben. Das Andrängen, das Entsetzliche des Todes hat den Menschen zum Sterblichen gemacht, der nun herausgerissen wird aus seiner Gleichgültigkeit des Nebeneinander in ein mitmenschliches, mitfühlendes (affektives! vgl. S. 59) Miteinander von *Liebe*, *Mitleid* und *gegenseitiges Anerkennen*.

Der letzte und schwerwiegende Denkschritt, von dessen Gelingen m.E. die vorhergehende Frage nach der Möglichkeit einer verbindlichen nichtmetaphysischen Ethik abhängt, gestaltet sich so: Wenn ein anderes Denken in der Erfahrung des Todes dem Menschen ein Unterscheidungsmaß zu geben imstande ist, weshalb er das Gute dem Bösen vorzuziehen habe, ohne dabei einerseits in die metaphysische Problematik der *freien* Entscheidung zurückzufallen (der Autor stellt sich

dieser Frage anhand Schellings 'Freiheitsschrift' und Heideggers Kommentar dazu – vgl. S. 13f. und 51f.), oder andererseits irgendwie ein Begründungssystem des animal rationale zu langen, dann muß sich der Autor der Frage stellen, wie sich eine 'Vermittlungsstruktur' ergeben könne, die einmal vom Denken her das ethische Handeln absolut verbindlich macht, und zum zweiten den Umschlag der Angst vor dem entsetzlichen Unheil des Todes ins Rettende, Heilende von Liebe, Mitleid, und mitmenschlicher Anerkennung einschichtig werden läßt.

Man muß dem Autor zugute halten, daß Heideggers Denken hier oft kryptisch anmutet (wengleich Heidegger sich wehrt, daß seine »Sätze... nicht die Ausgeburt einer phantastischen 'Mystik'« sind – Phänomenologie und Theologie, Frankfurt/M. 1970, S. 41), und er zudem gar keine Ethik entwerfen wollte (vgl. S. XV), so hätte man gewünscht, das Programm einer angedeuteten 'unvermittelten Vermittlung' (etwa S. 95 und 96) weiter ausgeführt zu sehen. Erst auf den letzten Seiten seiner Abhandlung 'Das Maß für das seinsgeschichtliche Denken' versucht W. Marx, das seinsgeschichtliche Denken als eine »spekulative Hermeneutik« (S. 139) zur Sprache zu bringen. Wenn immer der Botengänger Hermes die Seins-Sage als Botschaft empfing und weitergab, und so ein hermeneutischer Bezug der Sage anklingt, so läge es näher, den von Heidegger herausgestellten *poietischen*, schöpferischen Charakter des Denkers und Dichters – gegen alle techné und praxis (wie dies ja der von W. Marx ins Zentrum seiner Arbeit gerückte »Brief über den 'Humanismus'« gleichsam zur Rahmenbedingung hat) – mit den Göttern Apollon und Dionysos zusammenzudenken. Hier könnte sich ein Heidegger gemäßes Weiterdenken an Platons Wink für ein *Maß der Muße* entzünden, aus dem die Menschen im festlichen (irdischen!) Umgang mit diesen Göttern, im Feiern der Feste, »wieder Geradheit empfangen und Richte« (Platon, Gesetze, 653c–d).

Zum anderen stellt sich einem möglichen Programm einer 'unvermittelten Vermittlung' das Verhaftetsein des Autors an die Haltung des »Im-Sprunge-Seins« (S. 128; vgl. auch 125 f. und 138) in den Weg. Auch wenn Heidegger nach der Kehre vom Menschen als Hirten des Seins nur mehr ein Hören und Dienen, nicht ein Rechnen und Herrschen verlangt, weil die Menschen immer schon zum Tod gehören und so dem Sein und dem Nichts zugeeignet sind (vgl. S. 103), so ereignet sich diese *Umstimmung* des *Denkens* in eine Gestimmtheit des *Dankens* (vgl. S. 108) trotz aller Vereignetheit ans Sein doch in einer *Bewe-*

gung des Denkens, welches »Denken handelt, indem es denkt« (Brief über den 'Humanismus', in Wegmarken, Frankfurt/M. 1978², S. 311). Dieses handelnde Denken »läßt sich vom Sein in den Anspruch nehmen, um die Wahrheit des Seins zu sagen. Das Denken vollbringt dieses Lassen« (Wegmarken S. 311). Hier wird der aufmerksame Leser auf die fundamentale Interpretation von 'Hegels Begriff der Erfahrung' verwiesen, in der Heidegger Hegels große Einsicht präzise trifft, wenn er im Gang der Selbstprüfung des Bewußtseins auf das *Weglassen* aller (unserer) Zutaten zu sprechen kommt: »Wenn irgend ein Lassen ein Tun ist, dann ist es das Weglassen« (in: Holzwege, Frankfurt/M. 1972², S. 174). Damit könnte sich für den Dichter wie ein Denker ein Ring des Verstehens als das »Geringe seines erfolglosen Vollbringens« (Wegmarken S. 358) schließen.

Dieser Bewegung zu folgen unterzieht sich der Autor leider nicht, wiewohl er selbst mit einer bemerkenswerten Arbeit über 'Hegels Phänomenologie des Geistes' (Frankfurt/M. 1981²) hervorgetreten ist. Damit mag noch ein 'geringer' Kreis erschlossen werden, der die 'verwindende' Nähe Heideggers zu Hegel aus seinem ursprünglichen Denken zu belegen vermag. Im Schlußsatz seiner Habilitationsschrift 'Die Kategorien- und Bedeutungslehre von Duns Scotus' (aus dem Jahre 1916) spricht Heidegger von »der großen Aufgabe einer prinzipiellen Auseinandersetzung mit dem... gewaltigen System einer historischen Weltanschauung... mit Hegel« (zit. nach H.-G. Gadamer, J. Habermas, Das Erbe Hegels, Frankfurt/M. 1979, S. 88f. Fn. 2). Von eben diesem Duns Scotus stammt aber auch der Begriff der '*oboedientialis potentia*', der potentiellen *Hin-Gehörigkeit* der menschlichen Natur auf die göttliche Person. Dazu hält sich Duns Scotus an jene Definition von Person, wie sie Richard von St. Viktor zu erfassen suchte, nämlich als *intellectualis naturae* (und nicht als *rationalis naturae* wie dies bei Boethius geschieht) *incommunicabilis existentia*, wobei das *Ex-sistere* bei ihm heißt: »Aus einem anderen heraus in sich selbst sein, der Substanz nach aus einem anderen sein« (H. Mühlen, Der Heilige Geist als Person, Münster 1966³, S. 39).

Aus der Frage nach dem Sprung-Denken, das unvermittelt in die Gestimmtheit des Dankens umschlägt, neigt sich das Fragen zurück an das nichtmetaphysische Maß der Ethik. Wenn selbst der Umschwung vom Unheilen ins Heile des Dankens anerkannt wird, wo bleibt die unaufschieb-

bare Frage, wie es zu verstehen sei, worin und warum Liebe, Mitleid und mitmenschliches Anerkennen in *jeder* Situation *verbindlich* sein sollen? Denn auch für ein nichtmetaphysisches Maß fordert der Autor »Absolutheit, Verbindlichkeit, Selbigkeit, Offenbarkeit und Eindeutigkeit« (S. 47). Doch es bleibt eine ungenügende Tautologie zu behaupten, für den Liebenden sei Liebe auch ohne Metaphysik, Himmel und Götter, absolut verbindlich. Diese tautologische Struktur wird besonders deutlich, wenn der Autor seine Position so weit zurücknimmt, daß es bei dieser nichtmetaphysischen Ethik nur um den Versuch eines Nachweises ginge, »daß es Maße auf Erden für den, der den Weg gegangen ist, geben kann« (S. 50)!

Besieht man den Grund des Umschwunges vom Unheil zum Heilenden bei W. Marx nochmals genauer, dann wird man gewahr, daß der Raum der nichtmetaphysischen Ethik die Zwischenmenschlichkeit, die *Intersubjektivität* ist (vgl. S. 46, 40, S. 57 Fn. 9). In der Todeserfahrung öffnet sich den Menschen die »nähernde Nähe« des »Es gibt« (S. 46), welches sie bewegt zu Liebe, Mitleid und Anerkennung. Der letzte 'Grund' für den Umschlag ist jedoch der *Leidensdruck* durch die heute alle Menschen betreffende Todesgefahr eines atomaren Holocausts (vgl. S. XVI, 5, 13, 42, 50), der in der logischen Folge der Herrschaft der Technik liegt, welche von Heidegger wiederum als die Vollendungsgestalt der Metaphysik betrachtet wird. Das *Entsetzliche* dieses Unheils vermag der Mensch ohne Hilfe der anderen nicht zu ertragen. Er rückt in ihre helfende Nähe, hin in die Gestimmtheit der Mitmenschlichkeit (vgl. S. 39f.).

Sollten wir es heute nicht genauer wissen, daß dieser Leidensdruck im Zeitalter des Nihilismus, der Katastrophe des Zweiten Weltkrieges, im Angesicht von Auschwitz, verdrängt wird und bar aller Eindeutigkeit, Offenbarkeit, Absolutheit, Verbindlichkeit bleibt. Aus diesem 'Zwie' vermag sich letztlich weder der Dichter, Denker noch der einfache Mensch zu lösen. Wie ein 'cogito' als Zwingen-Wollen nichts vermag, als Ursache eines verunglückten menschlichen Fortschrittes zu sein, genausowenig vermag ein anderes, gehorsameres Denken mehr bezüglich dessen, was das Sein 'verfügt' und 'schickt'. So mag die späte Einsicht Heideggers – gegen W. Marx' Weiterdenken – letztlich gelten: »Nur noch ein Gott kann uns retten« (Spiegelinterview vom 31. 5. 1976). Sein *nota bene* birgt sich im Geheimnis des: Du sollst!

Manfred Holzleitner, Linz

Die Europäische Bedeutung der Heiligen Cyrill und Methodius

Zur Enzyklika »Slavorum Apostoli«

Von Nikolaus Lobkowicz, München – Eichstätt

Für jene westeuropäischen Zeitgenossen, die kaum mehr als die Namen der Slawenapostel Cyrill und Method kannten, war es naheliegend anzunehmen, daß das am 2. Juni 1985 veröffentlichte Rundschreiben Johannes Paul II. vornehmlich durch die polnische Herkunft des Papstes veranlaßt war. In der Tat weisen einige Formulierungen der Enzyklika »Slavorum Apostoli« darauf hin, daß Karol Wojtyła es als angemessen ansah, daß gerade er es sein durfte, der dieses Rundschreiben an die Bischöfe, Priester, Ordensgemeinschaften und Gläubige des Erdkreises versandte. Dem »Andenken an das heilige Leben und die apostolischen Verdienste der beiden Brüder von Saloniki« neu Ausdruck zu verleihen, fühle sich »in besonderer Weise der erste Papst verpflichtet, der aus Polen und damit aus der Mitte der slawischen Völker auf den Stuhl des hl. Petrus berufen ist« (2)¹, so heißt es gleich zu Beginn der Enzyklika. In den Gebeten, mit welchen die Enzyklika abschließt, wird Gott in besonderer Weise »das Glaubenserbe der slawischen Völker« anempfohlen (30) und bittet der Papst, der Beitrag der Slawen zum universalen Schatz der Kirche möge nicht aus dem »Bewußtsein der Zeitgenossen« verschwinden (31). Unter nochmaligem Hinweis auf seine slawische Abstammung dankt Johannes Paul II. Gott dafür, daß dieser »die slawischen Völker in die Gemeinschaft des Glaubens gerufen« (31), ihnen durch Kyrillos und Methodios erlaubt habe, auf die »Weltbühne der Heilsgeschichte« zu treten (28).

Dennoch wäre es zweifellos zu kurz gegriffen, »Slavorum Apostoli« allein oder auch nur vornehmlich aus dieser biographischen Perspektive von Johannes Paul II. zu lesen. Die Enzyklika nimmt Bezug auf das Rundschreiben »Grande munus« aus dem Jahre 1880, in welchem Leo XIII. die Tausendjahrfeier der Bulle »Industriae tuae«, die erstmals die slawische Liturgie ausdrücklich genehmigte, zum Anlaß nahm, den Kult der beiden Heiligen auf die gesamte Kirche auszudehnen. Ebenso führt der Papst das Apostolische Schreiben Pauls VI. »Pacis nuntius« vom Oktober

¹ Ich zitiere die Enzyklika nach der – leider nicht fehlerlosen – Übersetzung in der *Deutschen Tagespost* v. 9. 7. 85, S. 6–9; Zahlen im Text in Klammern kennzeichnen die Abschnitte.

1964 an, in dem der hl. Benedikt zum Patron Europas erklärt wurde, sowie sein eigenes Schreiben »Egregiae virtutis« vom 31. Dezember 1980, in dem er selbst die beiden Slawenapostel zu Mitpatronen unseres Kontinentes ernannt hatte. Weit davon entfernt, seine slawische Heimat rühmen zu wollen (Polen wird in der Enzyklika nur am Rande erwähnt), sieht Johannes Paul II. sein Rundschreiben als die Fortsetzung einer von seinen Vorgängern gezogenen Linie, die ihm überdies Anlaß gibt, sich – wenn auch meist in indirekter Weise – zu einer Reihe von Problemen der Gegenwart zu äußern. Nicht zufällig heißt es gegen Ende der Enzyklika: »Es ist unerlässlich, zur Vergangenheit zurückzukehren, um in ihrem Licht die konkrete Gegenwart zu verstehen und in die Zukunft auszuschaun« (31). Die Gestalten der beiden Slawenapostel inmitten der Zeit, in welcher sie gewirkt haben, bieten Johannes Paul II. Gelegenheit, an personale Vorbilder, Traditionen und nicht zuletzt christliche Antworten auf Zeitprobleme zu erinnern, die heute, elfhundert Jahre nach dem Tode des älteren der beiden Heiligen, von größter Bedeutung sein könnten, und zwar keineswegs nur für die slawischen Christen, sondern für die gesamte Kirche, zumal in ihrer europäischen Gestalt.

Im Nachfolgenden sollen deshalb zunächst einige Anmerkungen zur Biographie der beiden Heiligen gemacht, dann kurz die Geschichte ihrer Verehrung und der Liturgie in slawischer Sprache skizziert und schließlich jene Themen angedeutet werden, welche die Enzyklika indirekt oder unmittelbar zur Sprache bringt. Dabei erweist sich als überaus hilfreich, daß es auch und gerade in deutscher Sprache eine umfangreiche Literatur gibt, welche die zum Verständnis von Cyrill und Method relevanten Ergebnisse der Archäologie, der spätgriechischen Patrologie, der Byzantinistik, der osteuropäischen, aber auch bayerischen Frühgeschichte und der Slawistik zusammenfassen². Da ich, obwohl gebürtiger Böhme tschechischer Zunge, weder Kirchenhistoriker noch Linguist, sonder der Ausbildung und dem Interesse nach Philosoph bin, bitte ich die fachlich Zuständigen unter den Lesern im vornhinein um wohlwollende Nachsicht für den Fall, daß mir in historischen Einzelheiten Fehler unterlaufen.

² Immer noch gut brauchbar, zumals es in einem Anhang die Texte in lateinischer Sprache enthält, freilich nicht zuverlässig, ist J. A. Ginzler, *Geschichte der Slawenapostel Cyrill und Method*, Wien 1861, Neudruck Amsterdam 1969; die heute meist zitierte Ausgabe der Quellen ist F. Grivec – F. Tomšič, *Constantinus et Methodius Thessalonicenses. Fontes*, Zagreb 1960. Eine hervorragende Gesamtdarstellung enthält F. Grivec, *Konstantin und Method. Lehrer der Slawen*, Wiesbaden 1960. Eine eingehende biographische Skizze, freilich ohne Belege, ist in dem von der Katholischen Theologischen Fakultät in Prag herausgegebenen Bändchen *Sancti Cyrillus et Methodius. Leben und Werke*, Prag 1963, zu finden. Die bei weitem beste Darstellung der Problematik Byzanz – Rom ist von Heinz Löwe im Band *Gli Slavi occidentali e meridionali dell' alto medioevo*, Spoleto 1983, 631–686. Viele wichtige Teiluntersuchungen sind in den Bänden: M. Hellmann u. a., Hrsg., *Cyrillo – Methodiana*, Köln 1964, und: Pontificia Università Lateranese, *The Common Christian roots of the European nations*, Rom 1982, 2 Bde., zu finden.

I.

In einem Hirtenbrief an die Bischöfe Jugoslawiens und der Tschechoslowakei vom 13. Februar 1927 charakterisierte Pius XI. die beiden Slawenapostel mit den Worten: *orientis filii, patria byzantini, gente Graeci, missione Romani, apostolatus fructibus Slavi*³. Diese ebenso elegante wie treffende Charakterisierung ist ein guter Leitfaden, um die biographischen Abschnitte der Enzyklika (4–7) durch einige Hinweise zu ergänzen⁴.

Die beiden Heiligen sind »Kinder des Morgenlandes«. Damit ist nicht etwa gemeint, sie seien Orientalen gewesen. Thessalonike, ihre Geburtsstadt, war damals wie heute eine griechische Stadt, neben Konstantinopel und Korinth der wichtigste Handels- und Umschlagsplatz des byzantinischen Reiches. Der Vater wird als *drungarios* bezeichnet, worunter wir uns wohl einen hohen Offizier, etwa einen General der Infanterie, Kommandanten der Palastwache oder Oberbefehlshaber einer Flotte, vorzustellen haben. Zwar war er nicht reich, doch war er mit dem Kaiserhaus verwandt oder verschwägert (die Mutter Maria war möglicherweise eine Tochter Kaiser Konstantins VI.); er konnte hoffen, daß der Kaiser sich seiner Söhne annehmen würde, was tatsächlich auch geschah. Von den Söhnen war Konstantin, geboren zwischen 826 und 828, der erst auf dem Sterbebett in Rom den Namen Cyrill annahm, der jüngste. Ob Methodius der Älteste oder ein Nachgeborener war, ist den Quellen nicht zu entnehmen; er war jedenfalls mehr als zehn Jahre älter als Konstantin.

Pius XI. spielt jedoch mit der ersten Kennzeichnung nicht auf die Herkunft der beiden Brüder, sondern auf ihre kirchliche Zugehörigkeit an: sie waren Kinder der morgenländischen Kirche, des östlichen Patriarchats. Durch die Übersiedlung des Römischen Kaisers nach dem späteren Konstantinopel hatte dieser Teil der Kirche einen mächtigen Aufschwung genommen; um die Jahrtausendwende, kurz vor dem Schisma, werden nicht weniger als 624 Eparchien und Diözesen genannt, die vom Osten Nordafrikas über die arabischen Länder und Südrußland bis in den Fernen Osten (durch Missionare etwa bis Ceylon) reichten. Das spätere Tätigkeitsgebiet der beiden Slawenapostel, also Mähren, die Slowakei und Pannonien (die damals noch von Slawen bewohnte Ebene zwischen Wien und Budapest) waren Einflußgebiete ebenso der östlichen wie der westlichen Kirche; die Dramatik der Mission von Cyrill und Method rührte im wesentlichen daher, daß sie in Landstrichen, die schon einmal vom Westen lateinisch missioniert waren, von der Kirche des Morgenlandes aus eine Liturgie, z. T. sogar eine Gesetzgebung einführten, die auf der Landessprache und allgemeiner der Kultur der slawischen Einwohner beruhten.

Das östliche Patriarchat war damals noch nicht von Rom getrennt. Doch die Tatsache, daß der (ost-)römische Kaiser in Konstantinopel, der Papst dagegen in

³ AAS, XIX (1927), 95.

⁴ Vgl. M. Lacko, I santi Cirillo e Methodio: vincoli tra Constantinopoli e Roma, in: *The Common Christian roots*, Bd. II, 37–42.

Rom residierte, hatte für vielfältige unterschwellige Spannungen gesorgt, zumal Rom sich inzwischen durch die Krönung Karls des Großen für die Franken entschieden zu haben schien. In die Lebenszeit der beiden Slawenapostel fiel auch das entscheidende Vorspiel des sich zweihundert Jahre später endgültig vollendenden Schismas: die Bestellung von Photius, der 883/4 an den Patriarchen Walpert von Aquileja sein berühmtes Lehrschreiben gegen das *filioque* richtete^{4a}, zum Nachfolger des vom Kaiser verbannten Bischofs Ignatius von Konstantinopel im Jahre 861. Die Komplexität der Situation jener Zeit geht u. a. daraus hervor, daß Photius Konstantins Lehrer und Methodius freundschaftlich verbunden war; durch seine Reise nach Konstantinopel in den Jahren 882/3 wollte Methodius ohne Zweifel auch bekunden, daß er, obwohl er nunmehr im Dienste Roms stand und die Päpste Photius nicht als Bischof anerkannten, weiterhin mit Photius in Kirchengemeinschaft stand⁵.

Die Heimat der beiden Slawenapostel war Byzanz. Im IX. Jahrhundert war schon längere Zeit nicht mehr Rom, sondern Konstantinopel der Mittelpunkt der »kulti-vierten Welt«; in der Philosophie, der Literatur, den Künsten hatte Konstantinopel einen Höhepunkt erreicht, von dem aus Rom provinziell, für den gebildeten Byzantiner fast barbarisch aussah. Als sich nach dem Tode des Vaters Leo der kaiserliche Kanzler Theoktist des damals 14jährigen Konstantins annahm und ihm ein Studium in Konstantinopel ermöglichte, zog er ihn gleichsam in das unübertroffene Zentrum der Mittelmeerkultur seiner Zeit; und als Konstantin mit etwa 22 Jahren sein Studium abgeschlossen hatte, wurde er – freilich auch aufgrund seiner ungewöhnlichen Begabung – bald als einer der bedeutendsten Denker seiner Zeit neben Photius angesehen. Nachdem er für einige Zeit *chartylophylax*, also der mit der Aufsicht über die Bücher betraute persönliche Sekretär des Patriarchen gewesen war, und sich danach für mehr als ein halbes Jahr in ein Kloster zurückzog, wurde er vom Kaiser zum Philosophen der Hochschule von Konstantinopel ernannt, die seit den Zeiten Kaiser Heraklius' zu Anfang des VII. Jahrhunderts als die bedeutendste »Universität« ihrer Zeit gelten durfte. Von da an wird er von allen Zeitgenossen mit dem Beinamen *philosophos* geschmückt, mit dem man später in der mittelalterlichen Welt des Westens allein Aristoteles kennzeichnete. Methodius war schon vorher zum Archonten, also Präfekten einer byzantinischen Grenzprovinz im slawischen Norden Griechenlands aufgestiegen; ungefähr um die Zeit, da Konstantin nach Konstantinopel übersiedelte, hatte er diesen vielversprechenden Posten aufgegeben und sich in ein Kloster in Bithynien zurückgezogen; später, nachdem Methodius die Ernennung zum Erzbischof abgelehnt hatte, ernannte der Kaiser ihn dort zum Abt. Während Konstantin nach seinem Studium wohl nur zum Diakon geweiht worden war und es wohl auch zeitlebens blieb, war Methodius vermutlich Priester⁶.

^{4a} MPG CII, 793–821.

⁵ Vgl. Löwe, *art. cit.*, 683.

⁶ Nach anderen wurde auch Methodius erst in Rom zum Priester geweiht.

Wie man schon allein aus diesen Angaben ersehen kann, waren in Byzanz religiöse und politische Aufgaben miteinander aufs Engste verquickt. Der Kaiser hatte eine Stellung inne, die auf weite Strecken derjenigen des Papstes in Rom entsprach; u. a. rief er Konzile ein und ernannte Bischöfe. Überdies waren schon seit den Zeiten der Kaiser Theodosius I. (379–395) und Arcadius (395–408) byzantinische Missionstätigkeit zugleich politische Aufgaben. Dies wird auch anlässlich der Mission der beiden Brüder zu den Slawen deutlich. Als der mährische Fürst Rastislav 862 Boten entsandte, die in seinem Namen um einen Lehrer baten, »der uns den wahren christlichen Glauben in unserer eigenen Sprache auslegen würde«⁷, wandten sich die Boten nicht an den Patriarchen, sondern an den Kaiser; die Mission der beiden Brüder in das Mährische Reich, mit welcher ihre historische Aufgabe beginnt, wird ihnen von Kaiser Michael III. anvertraut. Nach allem, was wir den Quellen entnehmen können, empfanden sich Konstantin und Method ihr ganzes Leben lang als Legaten des byzantinischen Kaisers, Method in gewissem Sinne auch noch nach seiner Erhebung zum Erzbischof durch den Papst.

Daß Rastislav sich nicht etwa an den Papst in Rom, sondern an den Kaiser in Konstantinopel wandte, hatte freilich noch zwei andere Ursachen. Denn in der Tat hatte sich Rastislav zunächst an den Papst gewandt; dieser winkte aber ab, da er einen Konflikt mit den Franken und insbesondere mit Ludwig dem Deutschen befürchtete. Überdies stand damals Konstantinopel, nicht Rom, in regen Beziehungen zu den slawischen Völkern. Gerade die Geburtsstadt der beiden Brüder, Thessalonike, galt als eine Art Brücke zur Welt der Slawen; in der Umgebung der Stadt hatten sich zahlreiche slawische Bauern niedergelassen, weshalb wir vermuten dürfen, Konstantin hätte das Slawische nicht zuletzt deshalb mit solcher Leichtigkeit gemeistert, weil er mit der Sprache von Jugend auf vertraut war. Die Behauptung, die Mutter der beiden Brüder sei selbst slawischer Herkunft gewesen, beruht freilich auf einem Mißverständnis. Keineswegs unwahrscheinlich ist dagegen die Vermutung, der Kaiser hätte Methodius die Leitung einer slawischen Archontie mit der Absicht übertragen, ihn später zu den Slawen zu entsenden.

In der jüngsten Forschung ist gelegentlich gefragt worden⁸, wie es denn kommen konnte, daß der Kaiser von Byzanz dem Ansinnen des mährischen Fürsten nachgab. Gewiß war es im Interesse von Byzanz, ein Gebiet, welches im Einflußbereich Roms und des weströmischen Kaisers lag, unter seine Fittiche zu nehmen. Die Vorstellung, die Liturgie in einer anderen als der griechischen oder lateinischen Sprache zu feiern – und genau darum bat Rastislav, da ja die Missionare aus dem Westen ihre Predigten selbstverständlich ebenfalls slawisch hielten –, war den Byzantinern jedoch nicht weniger fremd als den Römern. Die Antwort dürfte lauten, daß Konstantin den Gedanken an eine slawische Liturgie schon entwickelt und dem Kaiser vorgetragen hatte, bevor die Boten Rastislavs eintrafen. Für diese Hypothese dürfte auch sprechen, daß der Kaiser keinen Augenblick zögerte, gerade Konstantin mit der Aufgabe zu betrauen, und sogar anordnete, daß sein älterer Bruder ihn begleitete.

⁷ *Vita Constantini* XIV, 4.

⁸ Vgl. *Gli Slavi*, 687 ff.

Die beiden Brüder waren Griechen, und zwar nicht nur ihrer Familienherkunft nach, sondern – wie die meisten hochstehenden Byzantiner – auch ihrer Kultur und Spiritualität nach. Ihre Denkweise war von der griechischen Philosophie, den griechischen Kirchenvätern und dem griechischen Mönchtum geprägt; die Gemeinschaft, der Methodius als Mönch angehörte und in welche Konstantin, zugleich den Namen Cyrill annehmend, kurz vor seinem Tode in Rom eingekleidet wurde, waren vermutlich Basilianer. Konstantins Theologie ist vor allem von Gregor von Nazianz geprägt; von diesem rührt zumal Konstantins Konzeption von der Teilnahme des noch nicht gefallenen Adam an der göttlichen Weisheit her, welche maßgeblich seine Offenheit gegenüber einer auf den ersten Blick barbarischen Kultur bestimmte. Konstantins Überzeugung, jedes Volk habe das Recht, auch in der Liturgie seine eigene Sprache zu sprechen, war so stark, daß er die vor allem im Westen übliche Behauptung⁹, nur Hebräisch, Griechisch und Lateinisch seien zulässig, geradezu als eine Häresie ansah. Noch auf dem Sterbebett in Rom wird er beten: »Herr, vernichte die trilinguistische Irrlehre« – eine Irrlehre, welche die Slawenapostel bzw. ihre Schüler auch als »Pilatus-Hörigkeit« bezeichneten, weil der berüchtigte Stadtpfleger die Inschrift auf Christi Kreuz in diesen drei Sprachen hatte anbringen lassen. Daß die Enzyklika »Slavorum Apostoli« unter Bezugnahme auf die Disputation in Venedig im Jahre 867, freilich ohne Erwähnung des Häresie-Vorwurfs, auf Konstantins leidenschaftliche Verteidigung der Liturgie in slawischer Sprache ausführlich eingeht (17), wird man übrigens – höchst bemerkenswert aus dem Munde eines Papstes, der die traditionelle Sprache der römischen Liturgie liebt – als eine sanfte Mahnung an jene Traditionalisten verstehen dürfen, die allein Latein als Liturgiesprache gelten lassen wollen.

Bei allem Einsatz für das Recht der Slawen, die Liturgie, aber auch das Stundengebet in ihrer eigenen Sprache lesen zu dürfen, dachten da Cyrill und Method sehr viel universaler. Selbst in Mähren war es ihnen selbstverständlich, die Eucharistie in griechischer oder, wenn Fürst Svatopluk es wünschte, auch in lateinischer Sprache zu feiern; bei der Totenmesse für den hl. Methodius wurde die Liturgie in allen drei Sprachen gesungen, und seinen Nachfolger Gorazd wählte Methodius nicht zuletzt deshalb aus, weil er das Lateinische gut beherrschte. Sogar bei der Gestalt der Liturgie paßten sie sich bedenkenlos den Umständen an: während sie bei ihrer Ankunft in Mähren die in Byzanz übliche Liturgie des hl. Chrysostomus sangen, zögerten sie keinen Augenblick, dem Rat des pannonischen Herrschers Kocel zu folgen, der ihnen angesichts des sich anbahnenden Konfliktes mit den deutschen Bischöfen empfahl, in slawischer Sprache die Petrus-Messe, also die römische Liturgie, zu feiern.

Damit kommen wir zur Aussage Pius' XI., die beiden Slawenapostel seien *missione Romani*, ihrer Sendung nach Römer gewesen. Sie führt uns in die Mitte der cyrillo-methodianischen Problematik. Denn die beiden Brüder waren und fühlten sich als Vertreter des Kaisers von Byzanz. Dies versteht sich von selbst für

⁹ Sie konnte sich auf die *Etymologiae* Isidors von Sevilla (IX, 1) berufen; allerdings hatte schon die Synode von Frankfurt 794 diese Behauptung zurückgewiesen.

die Reise zum Chalifen von Samara, die Konstantin als Begleiter des byzantinischen Gesandten Nicetus unternahm, bei welcher er aber in der Disputation schon als ein subtil argumentierender unabhängiger Geist auftrat. Ebenso ist es noch für die Expedition auf die Krim selbstverständlich, bei welcher ihn schon Methodius begleitete und von der er mit den Gebeinen des verbannten Märtyrerpapstes Klemens von Rom zurückkehrte, die er später feierlich Papst Nikolaus I. überreichen würde. Daß ihn an Klemens mehr der heilige Bischof von Rom als der Vorgänger der regierenden Päpste interessierte, wird man daraus folgern dürfen, daß er von da an zusammen mit seinem Bruder alljährlich am 30. Januar, dem Tag der Auffindung der Gebeine, eine in besonderer Weise festliche Liturgie feierte; der hl. Klemens von Ochrid, einer der ältesten Schüler der Slawenapostel, später Bischof von Velitza, dessen Kapelle am südjugoslawischen, damals bulgarischen Ochridsee man noch heute besichtigen kann, wurde nach dem Tode Methods zu einem begeisterten Verkünder dieses Jubiläums.

Doch waren nun die beiden Slawenapostel im Großmährischen Reich *missione Romani* oder *Byzantini*? Zunächst waren sie offensichtlich nur das Erstere. Ihre Aufgabe war ja genau umschrieben: sie sollten in Mähren eine Schule aufbauen, an welcher Geistliche in der Liturgie in slawischer Sprache ausgebildet wurden. Rastislav wünschte dies, um dem Druck des weströmischen Reiches besser widerstehen zu können, zumal sich der Bulgarenchan Boris mit Ludwig dem Deutschen verbündet hatte und er befürchten mußte, daß sein Großmährisches Reich umzingelt und von mehreren Seiten zugleich angegriffen würde (den Bayern bereitete die sich seit 855 anbahnende Erstarkung Mährens offenbar Sorgen). Auch Kaiser Michael III. dürfte bei der Entsendung der Slawenapostel vornehmlich politische Perspektiven vor Augen gehabt haben; wenige Monate nach der Abreise der Brüder wird er Bulgarien zu Wasser und auf dem Lande angreifen und am Ende Boris zwingen, das Bündnis mit den Deutschen aufzugeben. So sehr sie Legaten des byzantinischen Kaisers waren, hatten Cyrill und Method dagegen andere Anliegen; nichts spricht dafür, daß sie politische Ziele verfolgten. Einerseits dachten sie an das Recht der Slawen, die Liturgie in ihrer eigenen Sprache feiern zu dürfen, und das damit verbundene, zugleich katechetische und kulturelle »Experiment«; andererseits sahen sie – nicht anders als die Mainzer Synode von 852 –, daß die Bekehrung der Slawen bloß äußerlich geblieben war und die neuen Christen einer vertieften Belehrung im Glauben bedurften. Hinzu kam, daß während der seit 855 stattfindenden Kämpfe zwischen Mähren und Ostfranken viele Geistliche aus dem Westen (die Quellen nennen »Welsche, Griechen und Deutsche«) das Land verlassen hatten.

Cyrill und Method waren um 863 nach Mähren aufgebrochen. Nach etwas mehr als vier Jahren sahen sie ihre Aufgabe – nicht etwa die Bekehrung der Slawen, sondern die Errichtung einer Schule zur Ausbildung eines eingeborenen geistlichen Nachwuchses – als abgeschlossen an und machten sich auf den Heimweg (u. a. um die Priesteramtskandidaten weihen zu lassen). Da die Rückreise durch Bulgarien angesichts der kriegerischen Auseinandersetzung gefährlich war, wählten sie den Weg über Venedig, das zu dieser Zeit – um 830 hatte man mit dem Bau des Domes

von St. Markus begonnen – fast so etwas wie ein byzantinisches Dominium war. Dort fand die berühmte Disputation statt, bei welcher Konstantin vor Bischof und dem gesamten Klerus die Legitimität der slawischen Liturgie verteidigte.

Die in Venedig eintreffende Einladung Nikolaus I. nach Rom war im Grunde eine Vorladung; der Papst war darüber beunruhigt, daß zwei aus der Diözese des Photius entsandte Geistliche im Bereich der lateinischen Kirche wirkten. Dennoch erhielten die beiden Brüder, die nun anstatt nach Konstantinopel weiter nach Rom reisten, vom Papst (inzwischen Hadrian II.) einen ehrenvollen Empfang; schließlich trugen sie die Gebeine des Märtyrerpapstes Klemens mit sich. Konstantin begegnete in Rom einer für ihn überraschend gebildeten Gemeinde griechischer und griechisch sprechender Theologen, zumal den Bibliothekar Anastasius, mit dem er Gespräche über Pseudo-Dionysios den Areopagiten und über den Schutzpatron von Thessalonike, den hl. Demetrius, führen konnte. Dennoch wird man sagen dürfen, daß Konstantin selbst auf dem Sterbebett in Rom *missione Byzantinus* blieb. Er wird in die Kutte der griechischen Mönchsgemeinschaft seines Bruders eingekleidet und nimmt nicht etwa einen römischen, sondern den charakteristisch byzantinischen Ordensnamen Kyrillos an. Freilich denkt er nun weniger an seine Heimat, wo Michael III. eben ermordet worden war, sondern an die ihm anvertraute und darüber hinaus ganz persönlich teure Aufgabe; seinen Bruder, den es offenbar zurück nach dem Kloster am Olymp drängt, mahnt er, daß allein die Seelsorgearbeit bei den Slaven ihn erlösen könne. Um sein Grab findet eine stille Auseinandersetzung zwischen Papst und Methodius statt: während der Bruder den Leichnam gemäß dem Wunsch der Mutter (und der byzantinischen Sitte) in sein Heimatkloster bringen will, möchte der Papst, der in ihm einen Heiligen erkennt, in der Papstgruft von St. Peter bestatten. Schließlich einigt man sich darauf, ihn in San Clemente, unmittelbar neben den von Konstantin überbrachten Gebeinen des Märtyrer-Papstes, beizusetzen. Der Papst ordnet einen Leichenzug an, »wie Ihr ihn mir gewähren würdet«.

Methodius aber tritt in die Dienste des Papstes, wird *missione Romanus*; nichts deutet darauf hin, daß er zwischen seiner ursprünglichen und nie aufgegebenen byzantinischen und der neuen römischen Sendung einen Widerspruch sah. Der Kaiser in Konstantinopel war der Herrscher aller Christen, ja aller Völker¹⁰, der Bischof von Rom der erste unter den Nachfolgern der Apostel. Überdies hätte es in Konstantinopel möglicherweise Konflikte um die Priesterweihe seiner Schüler gegeben. Methodius tritt in den Dienst des Papstes, nicht weil es ihn von Konstantinopel fort nach Rom gedrängt hätte, sondern weil die Arbeit in Mähren es so verlangte.

Bei seiner Rückreise in den Norden begleiteten Methodius seine aus Mähren mitgebrachten und nunmehr geweihten Schüler Gorazd, Klement, Naum, Angelar und Sava, die in der orthodoxen Liturgie zusammen mit Cyrill und Methodius als »die Heiligen Sieben« verehrt werden. Kaum in Pannonien angelangt, kehrt er auf

¹⁰ Zu den Vorstellungen der Autoren der Viten über das byzantinische Reich und den Kaiser vgl. Löwe, *art. cit.*, 638 ff.

Anraten Kocels nach Rom zurück, um sich zum Bischof weihen zu lassen; Kocel bietet dafür das verwaiste bulgarische Bistum von Sirmium an, das früher unter seiner Herrschaft stand. Dem Papst ist dies mehr als genehm, da er bei der Errichtung eines Bistums in Mähren den Protest der Bischöfe von Salzburg befürchten muß. Dennoch wird Methodius von nun an vom Papst mit der Bezeichnung »archiepiscopus Pannoniensis« oder auch »Maharensis«, »von Mähren«, adressiert. Zugleich bestätigt Hadrian II. dem Slavenapostel das Recht, in seiner Diözese die Liturgie in slawischer Sprache zu feiern.

Der latente Konflikt mit den ostfränkischen Bischöfen wurde paradoxerweise erst aktuell, nachdem Methodius im Dienste Roms stand; die Enzyklika weist auf diese Zusammenhänge nur sehr diskret hin (6). Schon um 870 entstand in der Salzburger erzbischöflichen Kanzlei ein für Ludwig den Deutschen bestimmtes Schriftstück »Conversio Bogoarorum«, in welchem der Anspruch des Bistums Salzburg auf Pannonien begründet wird; die Denkschrift, welche sich u. a. auf das karolingische Reichskirchenrecht beruft, gipfelt in der Aussage, daß bisher *nullus episcopus alicubi veniens potestatem habuit ecclesiasticam in illo confinio nisi Salzburgenses rectores ... usque dum nova orta est doctrina Methodii*¹¹. Methodius, der ohne jede Bezugnahme auf Konstantin genannt und sogar irrtümlich als »der Philosoph« bezeichnet wird, hält man nicht nur eine kirchenrechtliche Usurpation, sondern geradezu eine Irrlehre vor; er mache vor dem Volke die lateinische Sprache, ja die römische Lehre verächtlich (*vilesцит*). Noch im selben Jahr wird Methodius von den Bayern verhaftet und fast drei Jahre lang zunächst in Freising, dann – wohl im Zusammenhang mit dem Reichstag vom November 870 – in Regensburg und schließlich in Ellwangen, wo im Ausland lebende Tschechen und Slowaken heute alljährlich das cyrillo-methodianische Jubiläum feiern, gefangen gehalten. Da Methodius als vom Papst geweihter Erzbischof eindeutig im Dienst Roms steht, ist so aus einem potentiellen Streit zwischen Rom und Konstantinopel ein handfester Konflikt zwischen den deutschen Bischöfen und dem Papst geworden, der zudem noch dadurch erschwert war, daß der Papst dem Bischof Anno von Freising vorwerfen zu müssen meinte, er habe Einkünfte aus päpstlichen Patrimonien veruntreut. Am Ende mußte der Papst, inzwischen Johannes VIII., über seine Legaten, den Bischof Paul von Ancona, ebenso Anno von Freising wie dem Abt von Ellwangen mit der Suspendierung drohen, um Methodius' Freilassung zu erwirken¹².

Inzwischen hatten sich politische Veränderungen abgespielt, die Methodius seine weitere missionarische bzw. katechetische Arbeit erheblich erschwerten. Rastislav, der die Brüder nach Mähren gebeten hatte, war von seinem Neffen Svatopluk gestürzt und auf Weisung der Bayern geblendet worden; irgendwo in Süddeutschland starb er eines elenden Todes. Der pannonische Herrscher Kocel, der mit Methodius persönlich befreundet gewesen war und ihn offenbar sogar bei der

¹¹ Vgl. Text bei Ginzler, Textteil 57.

¹² V. Burr, Anmerkungen zum Konflikt zwischen Methodius und den bayerischen Bischöfen, in: *Cyrillo – Methodiana*, 39–56, und J. Maß, Bischof Anno von Freising, in: *ebda*, 210–221.

Freilassung in Ellwangen abholte, verschwindet um 874 lautlos aus den Annalen der Geschichte; vermutlich fiel er als deutscher Vasall bei den Kämpfen gegen die Kroaten. Damit hatte Methodius innerhalb kurzer Zeit zwei slawische Herrscher verloren, die seine Arbeit nachhaltig unterstützten. Svatopluk, in den lateinischen Urkunden auch Sventopulk genannt, verbündete sich mit dem Frankenkaiser, dem er 874 über König Ludwig einen Treueeid schwor. Obwohl er dennoch, nicht anders als der Papst, Methodius als den mährischen Erzbischof anerkannte, intrigierte er in Rom so lange gegen ihn, bis der Papst den Slawenapostel aufforderte, nochmals nach Rom zu kommen. Freilich konnte sich Johannes VIII. innerhalb kürzester Zeit von der uneingeschränkten Rechtgläubigkeit des Methodius, dem u. a. die Nichtbeachtung der *filioque* vorgehalten worden war, überzeugen. In der an Svatopluk gerichteten Bulle »Industriae tuae« vom Juni 880 genehmigte er zum ersten Male feierlich und schriftlich die Liturgie in slawischer Sprache und ernannte gleichzeitig Methodius zu seinem Legaten bei den Slawen. Gleichzeitig ernannte er allerdings den Alemannen Wicing zum Bischof von Neutra, der heute slowakischen Stadt, in welcher Svatopluk zwar nicht residierte, die aber dennoch als seine Hauptstadt angesehen wurde, und bereitete damit, ohne es zu beabsichtigen, das Ende der mährischen Slawenmission vor.

Inzwischen war es offenbar auch zu Spannungen zwischen Methodius und dem byzantinischen Kaiser gekommen. Schon während Methodius' Haft waren Gesandte Basilius' I. bei Ludwig dem Deutschen gewesen, einerseits wohl deshalb, weil der Slawenapostel mit dem Kaiserhaus verwandt war und man deshalb auf seine Befreiung hinwirken mußte, andererseits aber, weil Byzanz in Pannonien lieber die Salzburger als einen von Rom ernannten Erzbischof sah. Aus den Quellen wissen wir nichts genaues über die Motive, die Methodius um 882 veranlaßten, nach Konstantinopel zu reisen. Wir dürfen aber vermuten, daß sie zwiespältig waren: einerseits war er wohl bestürzt über die Art und Weise, in welcher Papst und der großmährische Herrscher miteinander an ihm vorbei korrespondierten, ja der Papst sogar den der Slawenmission feindlich gegenüberstehenden Wicing zum Bischof, genauer: zu Methodius' eigenem Suffraganbischof ernannt hatte; andererseits hörte er aus Byzanz, daß der Kaiser, in dessen Mission er sich immer noch fühlte, ihm zürnte, weil er nicht mehr nach byzantinischen Interessen handle.

Freilich war die Reise des Methodius gewiß nicht eine antipäpstliche Demonstration; entscheidend dürfte Methodius' Wunsch gewesen sein, des Kaisers Verärgerung darüber zu besänftigen, daß einer der beiden Männer, die er vor bald zwanzig Jahren nach Mähren entsandt hatte, nun im Dienste Roms stand, anstatt sich auf der Synode von Konstantinopel zu Photius zu bekennen, dem der neue Papst, Martinus I., nicht einmal seinen Amtsantritt angezeigt hatte.

Trotz aller dieser Komplikationen – zu denen seitens Roms hinzukam, daß die Bulgaren trotz des Versprechens des byzantinischen Kaisers an den Papst nicht in die römische Obhut zurückkehrten –, war die Reise nach Konstantinopel für Methodius ein voller Erfolg. Auch der Kaiser, nicht anders als kurz zuvor der Papst, bestätigte Methodius' Rechtgläubigkeit und die Rechtmäßigkeit seiner Mis-

sion und richtete sogar in Konstantinopel ein Zentrum für slawische Liturgie ein, wohl um künftig Bulgarien gegen Rom abzuschirmen.

Die wenigen Jahre, die ihm nach der Rückkehr aus Konstantinopel verblieben, verbrachte Methodius u. a. mit der Arbeit an weiteren Übersetzungen liturgischer Texte, aber auch des byzantinischen Kirchenrechts. Die böhmischen und die mährischen Quellen sprechen nur noch von der Taufe des ersten geschichtlich namhaften böhmischen Fürsten Bořivoj, freilich auch von einer Exkommunikation des Alemannenbischofs Wiching und des Fürsten Svatopluk. Wie dem auch sei, war es Methodius bis zu seinem Tode gelungen, dem immer deutlicheren Konflikt zwischen Ost und West zu entgehen, ja ebenso dem Kaiser wie dem Papst darzustellen, daß er nicht entgegen ihren Interessen, sondern allein als Bote des Evangeliums handelte. Kurz vor seinem Tode scheint er sogar versucht zu haben, zwischen dem ost- und weströmischen Kaiser zu vermitteln; zwei Quellen sprechen davon, daß er mit einem westlichen Herrscher zusammentraf, welcher vermutlich Karl der Dicke, der weströmische Kaiser der Jahre 881–887, war.

Freilich wird man hinzufügen müssen, daß mit Methodius' Tod auch die römische Slawenmission zusammenbrach. Der Nachfolger Martin I. und Hadrian III., Papst Stephan V., ließ sich durch Wiching dazu verführen, nicht bloß die Liturgie in slawischer Sprache zu verbieten, sondern auch Methodius förmlich zu verurteilen: *Methodium namque supersticioni, non edificacioni, contencioni, non paci insistentem audientes plurimum mirati sumus; et si ita est ut audiuimus, supersticionem eius penitus abdicamus*, »mit großer Überraschung haben wir von der Irrlehre, den Anmaßungen, dem Bestehen auf Streitigkeiten und nicht auf Frieden des Methodius gehört; und wenn es sich so verhält, wie wir gehört haben, verurteilen wir seine Irrlehre ausdrücklich«, heißt es in einem Schreiben an Svatopluk¹³. Ob er dabei die Exkommunikation Wichings und Svatopluks oder gar den Umstand vor Augen hatte, daß Methodius dazu neigte, zusammen mit Photius das erst jetzt endgültig verkündete *filioque* abzulehnen, ist ebenso ungeklärt wie die Frage, ob dieses Schreiben echt und nicht am Ende eine Fälschung Wichings ist. Jedenfalls stürmten Wiching und seine Anhänger den Metropolitansitz des Verstorbenen¹⁴, setzten seinen Nachfolger Goradz (den Stephan V, eben erst wegen seiner unkanonischen Designation nach Rom vorgeladen hatte) ab, und verbannten alle Schüler des Slawenapostels; die meisten zogen sich nach Bulgarien zurück, einige von den jüngeren, darunter auch Priester, wurden an Juden in die Sklaverei verkauft und später in Venedig zum Wiederverkauf angeboten.

Es verbleibt die letzte von Pius XI. aufgezählte Kennzeichnung: *apostolatus fructibus Slavi*, den Früchten ihres Apostolates nach Slawen. Ein Teil dieser Früchte wird in Zusammenhang mit der Geschichte der slawischen Liturgie und der Verehrung der beiden Heiligen deutlich werden. An dieser Stelle sollen nur die Bereitschaft insbesondere des Methodius, sich ganz den Slawen anzupassen, sowie Konstantins kaum zu überschätzende Kulturleistung erwähnt werden.

¹³ Vgl. Ginzel, *op.cit.*, Textteil 67.

¹⁴ Der genaue Ort ist heute unbekannt. Vgl. jedoch den Beitrag der tschechischen Archäologen J. M. Veselý in: *The Common Christian roots*, Bd. II, 685–699.

Es ist in der Tat erstaunlich, in welchem Ausmaß sich der verfeinerte Byzantiner Methodius einem aus seiner Sicht barbarischen Volk zur Verfügung stellte. Rom mag für die beiden Brüder provinziell gewesen sein; die Slawen waren für die Verwandten des Kaiserhauses ein nahezu kulturloses Volk. Daß Methodius auch in Mähren der subtil argumentierende byzantinische Grieche geblieben war, wird insbesondere anlässlich der Auseinandersetzung mit den deutschen Bischöfen nach seiner Verhaftung deutlich; obwohl einer der deutschen Bischöfe, nämlich Herrmannrich von Passau, sogar mit der Reitpeitsche auf ihn einschlug, argumentierte er mit einer Subtilität, der die westlichen Bischöfe mit ihrem reichlich primitiven Latein kaum zu folgen vermochten.

Dennoch lebt und wirkt dieser byzantinische Intellektuelle, zwar nicht wie Konstantin ein Philosoph und Theologe, aber doch ein Rechtsgelehrter und erfahrener Verwaltungsfachmann, unter den Slawen wie einer der ihren. Wo immer er es mit seinem christlichen Gewissen vereinen kann, paßt er sich ihrer Kultur an. Der Dünkel der westlichen Missionare, die meinen, den Barbaren nicht nur den christlichen Glauben, sondern auch die lateinische Kultur aufdrängen zu müssen, geht ihm völlig ab. Gewiß versucht er seinen Schülern etwa das subtile byzantinische Kirchenrecht näherzubringen; aber dies gelingt ihm ohne jede Überheblichkeit. Kein Wunder deshalb, daß er von seinen Schülern geliebt wird; die verschiedenen Viten, die alle kurz nach seinem Tode entstanden und deshalb ungleich authentischer klingen als andere Heiligen-Legenden aus dieser Zeit (an der Vita Constantini schrieb Methodius wohl sogar selbst mit), geben davon ein beredtes Zeugnis.

Obwohl die großmährische Missionstätigkeit eigentlich erst nach seinem Tode einsetzte, wird Cyrill seinerseits seit jeher an erster Stelle genannt. Dies hat gewiß damit zu tun, daß Methodius in seinem jüngeren Bruder, den er »wie ein Sohn seinen Vater« verehrte, das kulturelle Genie erkannte, das er selbst nicht war. Vor allem aber hat es mit Konstantins einmaliger Leistung zu tun, einerseits eine Schrift zu entwerfen, die mit auch heute noch erstaunlicher Genauigkeit nahezu alle Laute slawischer Sprache wiedergibt, und deshalb – von den altslawischen liturgischen Texten der orthodoxen Kirchen einmal abgesehen – mit geringfügigen Veränderungen bis heute im Russischen, Ukrainischen, Bulgarischen und (teilweise) Serbo-Kroatischen erhalten geblieben ist (und bis heute die kyrillische genannt wird)¹⁵, andererseits aber – eine unerhörte Leistung für einen Griechen und Byzantiner – eine theologische Begrifflichkeit zu konzipieren, die Slawisten auch heute noch bewundern. Mit dieser Leistung hat Konstantin die Slawen zu einem Kulturvolk verwandelt.

¹⁵ Ob Konstantin bei der Schöpfung seines Alphabets eine andere Schrift (vor allem die griechische) heranzog, ist umstritten. Der Finne G. Tschernochvostoff hat zu zeigen versucht, daß dieses Alphabet nicht nur Konstantins ganz eigene Erfindung, sondern überdies auf christlichen Symbolen (Kreuz, Kreis, Dreieck) aufgebaut ist, vgl. den Beitrag von V. Kiparsky in: *Cyrillo – Methodiana*, 393–400. – Es sollte auch nicht übersehen werden, daß es neben dem kyrillischen Alphabet noch ein anderes, die sog. *Glagolitzza* gibt. Es besteht heute Einigkeit, daß es ebenfalls aus dem Umkreis von Cyrill und Method herrührt; zuweilen wird vermutet, daß es von Methodius entwickelt wurde. Es lehnt sich an das handschriftliche Griechische an und wurde in Kroatien bis ins 17. Jahrhundert hinein verwendet.

Was dies bedeutet, kann im Grunde nur jener ermessen, der weiß, wie es jene slawischen Sprachen und damit auch den entsprechenden Völkern ergangen ist, die am Ende doch latinisiert wurden. Ein Beispiel ist das Tschechische; spätestens nach der Schlacht auf dem Weißen Berg im Jahre 1620 sinkt es zur Alltagssprache der ungebildeten Bauern ab und muß im XIX. Jahrhundert von Gebildeten erst wieder entdeckt und der modernen Welt – z. T. in höchst künstlicher Weise – angepaßt werden. Die Faszination, welche die östlichen Slawen, zumal die Russen, durch den Reichtum ihres Denkens auf den Westen ausüben, wäre ohne die Sprach- und Schriftleistung eines ganz für die Slawen lebenden byzantinischen Brüderpaares kaum denkbar.

Schließlich wird man hinzufügen dürfen, daß die Brüder aus Thessalonike den Grund dafür gelegt haben, daß sich auch heute noch die West- und Südslawen dem Westen zugehörig fühlen. Obwohl die Slawenmission schon wenige Jahre nach Methodius' Tod zusammenbrach und obwohl sie bis zum Ende zumindest *auch* eine byzantinische war, haben die Slawenapostel und deren Schüler unmittelbar in Böhmen, Mähren, der Slowakei und Kroatien, ja teilweise sogar in Bulgarien, und indirekt in Polen, ein nationales Bewußtsein geweckt, welches durch seine Anbindung an Rom daran gehindert wurde, dem byzantinischen Schisma zu folgen. Ohne Cyrill und Methodius gäbe es zwar vielleicht ein katholisches Osteuropa, freilich ohne slawisches Identitätsbewußtsein, oder griechisch-orthodoxe, nicht aber katholische Slawen¹⁶.

II.

Wenn ich recht sehe, gibt es bis heute nur Bruchstücke einer Geschichte der Verehrung von Cyrill und Method und damit auch der Geschichte der Nachwirkungen ihrer Mission. Ich muß mich deshalb auf einige wenige Andeutungen beschränken. Diese sind freilich erforderlich, will man die tieferen Anliegen der Enzyklika »Slavorum Apostoli« darstellen.

Man tut gut daran, mit dem Hinweis zu beginnen, daß Cyrill und Methodius nicht im engeren Sinne des Wortes »Missionare« waren. Selbst die unter slawischen Völkern übliche und von der Enzyklika übernommene Bezeichnung »Apostel« ist nicht ganz zutreffend, es sei denn man deutet sie im heutigen Sinne von »Apostolat«, welches ja durchaus auch im Sinne einer Verkündigung unter (nominalen) Christen verstanden werden kann. Sie könnte auf die Eigenart der bald nach dem Tode der Brüder entstandenen Lebensbeschreibungen zurückgehen, insbesondere der Vita Methodii, welche eine geistige Genealogie enthält, die von den großen Gestalten der Heiligen Schrift über die Päpste und Kaiser, Patriarchen und Konzilväter bis zu Methodius reicht und damit diesen zu einem von Gott berufenen Apostel stilisiert. Dies dürfte mehr als bloße Frömmigkeit, nämlich byzantinische Hagiographie gewesen sein.

¹⁶ Vgl. K. Bosl, Probleme der Missionierung des böhmisch-mährischen Herrschaftsraumes, in: *Cyrillo – Methodiana*, 1–38, hier 23.

In Wirklichkeit waren Cyrill und Method Glaubenslehrer unter einem erst oberflächlich bekehrten Volk. Dies schließt freilich nicht aus, daß von ihnen und ihren Schülern auch eine Missionstätigkeit im engeren Sinne ausging. Daß Methodius den böhmischen Fürsten Bořivoj im slawischen Ritus getauft haben soll, ist schon erwähnt worden (23); die Frau des Letzteren, die offenbar schon zusammen mit ihm von Methodius getauft wurde, war die von der Kirche heiliggesprochene Fürstin Ludmila, sein Enkel der tschechische Nationalheilige »König« Wenzel; seine Urgroßtochter Dubravka heiratete den ersten geschichtlichen Herrscher Polens Mieszko.

Es ist heute freilich nicht mehr einfach auszumachen, ob und in welchem Umfang diese eindeutig römisch ausgerichteten ersten historischen Herrscher gestalten Böhmens und Polens weiterhin die slawischen Liturgie pflegten. Doch hat es den Anschein, daß Stephans V. Verbot der Liturgie in slawischer Sprache nicht allzugroße Wirkung hatte, ja Rom nach und nach diese Neuerung zu dulden begann. Die bekannteren Schüler Methods waren nach der Vertreibung nach dem damals bulgarischen Mazedonien gezogen, wo sie in der Umgebung des Ochridsees ein Zentrum slawischer Liturgie bildeten. Andere zogen nach Kroatien, wo Benediktiner schon im IX. und dann vor allem in der zweiten Hälfte des XI. Jahrhunderts mit großem Eifer die römische Liturgie in slawischer Sprache pflegten. Dies änderte sich auch nach dem Schisma nicht. 1177 wurde Papst Alexander III. in der Hafenstadt Zadar mit feierlichen liturgischen Gesängen in slawischer Sprache empfangen; 1248 erlaubte Innozenz IV. ausdrücklich die slawische Liturgie in jenen dalmatinischen Kirchen, in denen sie bisher gepflegt worden war und machte nur zur Auflage, daß man sich an die von Rom approbierten Texte halte¹⁷. Diese Tradition hat sich an der Adria vielfach bis nach dem Zweiten Weltkrieg durchgehalten¹⁸.

Ähnliches, wenn auch weniger greifbar, spielte sich in Böhmen ab; einzelne Schüler Methods verstanden es, sich in abgelegenen kleineren Orten und Klöstern zu halten. In Böhmen sowie in einer Reihe von polnischen Städten überlebte die slawische Liturgie bis ins XI. Jahrhundert, wobei es teilweise zu Symbiosen mit dem Lateinischen kam. Mathilde von Lothringen, die Tochter Herzog Hermanns von Schwaben, meinte noch 1027 den polnischen Herrscher Mieszko II. mahnen zu müssen, er dürfe neben der lateinischen nicht auch die griechische und slawische Liturgie dulden. In Böhmen wurde 1032 in Sázava ein Kloster gegründet, in welchem die Liturgie bis zur Zeit des ersten Kreuzzuges slawisch gefeiert wurde; erst als Gregor VII. im Jahre 1080 den slawischen Gottesdienst in Sázava ausdrücklich verbot, verschwand Methods Liturgie aus Böhmen für längere Zeit¹⁹.

In Bulgarien dagegen, seit der Jahrtausendwende auch in der Ukraine und schließlich in Rußland wurde das Altslawische zur Liturgiesprache schlechthin, freilich unter byzantinischer Oboedienz und damit mit der Folge, daß die Kirchen

¹⁷ Vgl. den Text bei Ginzel, *op.cit.*, Textteil 92.

¹⁸ W. Schenk, *Le culte liturgique des Saints Cyrille et Méthode en Pologne et dans les pays limitrophes*, in: *The Common Christian roots*, Bd. II, 325–332, hier 326.

¹⁹ Text bei Ginzel, *op.cit.*, Textteil 90 ff.

dieser Länder dem Patriarchen des Osten in das Schisma folgte. Es würde zu weit gehen, die diesbezüglichen ohnedies wenig erforschten Einzelheiten weiter zu verfolgen. So viel ist jedoch klar: Rußland wurde von Bulgarien aus missioniert, und zwar von einer Geistlichkeit, die Erbe der cyrillo-methodianischen Tradition war. Aber auch in der Römischen Kirche verstummte weder die Verehrung der beiden Brüder aus Thessalonike noch ihre Liturgie in slawischer Sprache völlig. Das Verbot des Slawischen in Sázava begründete Gregor VII. noch mit dem Umstand, daß die Liturgie stellenweise dem Volke *occulta*, verborgen und nicht gemeinverständlich bleiben müsse²⁰; er mag dabei den inzwischen vollendeten Konflikt mit Byzanz, aber auch einen gewissen Populismus des Saazer Abtes Prokop vor Augen gehabt haben. Knapp zweihundert Jahre später war die Trennung von Byzanz kein Thema mehr und das Altslawische wohl auch nicht mehr dem Volk ohne weiteres verständlich. So genehmigte Clemens VI. im Jahre 1346 die slawische Liturgie für Mönche, die nach Böhmen aus Slowenien kamen. Ein Jahr später kam er dem Wunsch Kaiser Karl IV. nach, in Emmaus bei Prag eine Benediktiner-Abtei mit slawischer Liturgie zu errichten; die Mönche kamen von der Insel Tkon in Dalmatien²¹.

Die Verehrung der beiden Heiligen und damit der Wunsch nach ihrer Liturgie war eben unter den Slaven nicht mehr zu überwinden; und Karl IV., obwohl ein Luxemburger, sprach fließend tschechisch und empfahl sogar den Kurfürsten, diese schwierige Sprache zu erlernen. Die Verehrung des hl. Wenzel und seiner Mutter, der hl. Ludmila, die den Böhmen besonders am Herzen lag, hielt die Erinnerung an Methodius wach: Kristians *Vita et passio s. Venceslai et s. Ludmilae aviae eius* aus den Jahren 992–994 erwähnte ihn, die mit den Worten »Diffundente sole« beginnende Legende von der hl. Ludmila berichtete von ihm, die bis heute zum tschechischen Nationalgut zählende Chronik des Dalimil von 1310 setzte die Tradition fort.

Ähnlich in Polen: Um 1360 erhält Karl IV. aus Rom Reliquien des hl. Cyrill, und in Böhmen werden eigene Offizien zu Ehren der beiden Heiligen komponiert. Da es zwischen Prag und Krakau, nicht zuletzt wegen der in Prag 1348 errichteten Universität, lebhaft Beziehungen gibt, lernen auch die Polen wieder Cyrill und Method kennen. 1436 werden im Krakauer Missale die beiden Heiligen als *confessores, patroni et apostoli huius regni*, also des Königreichs Polen, angeführt, und ihr Fest am 9. März ist so gewichtig, daß es selbst in der Fastenzeit gefeiert werden darf, wie jenes des hl. Wenzel, Thomas von Aquins oder des hl. Gregor. Ende des 16. Jahrhunderts werden Cyrill und Method in ganz Polen gefeiert, zumal sich inzwischen die Rückkehr eines Teils der Orthodoxen in den Schoß der Römischen Kirche anbahnt²².

²⁰ Text bei Ginzler, *op.cit.*, Textteil 91: *scias nos huic petitioni tuas nequaquam posse favere. Ex hoc nempe saepe volventibus liquet non immerito sacram scripturam omnipotenti Deo placuisse quibusdam locis esse occultam; ne ... forte vilesceret et subiaceret despectui ...*

²¹ Texte bei Ginzler, *op.cit.*, 92 ff.

²² Vgl. Schenk, *art.cit.*

Inzwischen hat sich unter dem Einfluß des Humanismus selbst die italienische Gelehrtenwelt der beiden Heiligen angenommen. Mitte des XVI. Jahrhunderts beginnen die ersten Untersuchungen des glagolitischen Alphabets zu erscheinen, das als das »illyrische Alphabet des hl. Hieronymus« dargestellt wird; offenbar hat man es in Dalmatien kennengelernt. Ende des Jahrhunderts wissen alle, die sich mit Sprachen befassen, daß sie vom Alphabet *S. Cyrilli* sprechen²³.

Obwohl unter den griechisch-orthodoxen Slawen (den Bulgaren und Russen) seit dem XI. Jahrhundert, unter den katholischen (den Tschechen, Polen, unierten Ukrainern und Serbo-Kroaten)²⁴ spätestens seit dem XIV. Jahrhundert die Verehrung von Cyrill und Method zu einem festen Bestand der Liturgie geworden war und in Dalmatien die slawische Liturgie selbst die Vereinheitlichungsbemühungen des Konzils von Trient bzw. Pius' V. überlebte (1631 veröffentlichte Urban VIII. selbst das slawische Missale, siebzehn Jahre später Innozenz X. das *Breviarium Romanum Illyricum, ritu quidem Romano, sed idiomate Slavonico*²⁵), dauerte es bis in die zweite Hälfte des XIX. Jahrhunderts, bis der Kult der beiden heiligen Byzantiner für die gesamte Römische Kirche verbindlich erklärt wurde. Das Fest wurde zunächst am 5. Juli, seit 1897 am 7. Juli gefeiert; der Römische Kalender von 1970 legte es schließlich auf des Todestag des hl. Cyrill am 14. Februar. An diesem Tag feiern die orthodoxen Kirchen den hl. Cyrill, den hl. Methodius dagegen an seinem Todestag, den 6. April.

Das entsprechende Schreiben Leo XIII., welches zum tausendsten Jubiläum der Bulle »*Industriae tuae*« erschien und auf dieses auch ausdrücklich Bezug nahm, war vermutlich durch dreierlei veranlaßt: die Festlichkeiten, welche die Orthodoxen, aber auch die Unierten 1863, rund tausend Jahre nach der Entsendung der beiden Heiligen nach Mähren begingen, wodurch u. a. auch die cyrillo-methodianische Forschung maßgeblich gefördert wurde²⁶; den Wunsch, dem neu erwachten nationalen Identitätsbewußtsein der slawischen Völker entgegenzukommen; aber auch die Sorge um eine Wiederversöhnung der Katholischen mit den orthodoxen Kirchen, die ja seit dem Konzil von Florenz im XV. Jahrhundert und der Rückkehr eines Teils der Orthodoxen Ende des XVI. Jahrhunderts weitgehend zum Erliegen gekommen war.

²³ Vgl. J. Křesálková, *Conoscenza in Occidente dell' opera di Constantino e Metodio nel Cinquecento*, in: *The Common Christian roots*, Bd. II, 738–744.

²⁴ Weiterhin wären die Slowaken zu nennen, die insbesondere seit dem XVII. Jahrhundert Wichtiges zur cyrillo-methodianischen Tradition beigetragen haben, so etwa der Humanist Jacobus Jacobus mit seiner 1643 erschienenen Schrift *Gentis Slavonicae lacrimae, suspiria et vota*. Doch wurden die Slowaken laufend von anderssprachigen Völkern überfallen und unterdrückt: von den Türken im XII. und dann wieder XVI./XVII. Jahrhundert, später – insbesondere im 19. Jahrhundert – von den Ungarn. Vgl. I. Kružliak, *The cult of Saints Cyrill and Methodius in Slovak writings and art*, in: *The Common Christian roots*, Bd. II, 295–302.

²⁵ Vgl. Ginzel, *op.cit.*, Textteil 99.

²⁶ Vgl. J. Slipyj, *De cultu SS. Cyrilli et Methodii in Ucraina*, in: *Acta VII. Conventus Velehradiensis*, Olmütz 1937, 147–152.

III.

Die drei Themen der Enzyklika aus dem Jahre 1880: Jubiläum, Bedeutung der Slawen für Europa, Wiedervereinigung mit den getrennten griechisch-orthodoxen Brüdern, sind auch in der Enzyklika »Slavorum Apostoli« wiederzuerkennen; eine Reihe weiterer Themen tritt freilich hinzu. Insbesondere wird man auf die Themen: Einheit Europas, Synthese von Apostolat und Kulturgestaltung, das rechtverständene Nationalbewußtsein, Mission und Katechese, friedliche Überwindung von Konflikten und nicht zuletzt das persönliche Vorbild der beiden Heiligen, die ähnlich wie wir heute in einer von Spaltung bedrohten Zeit lebten, hinweisen dürfen.

Das Jahr 1985 war gleichsam das letzte Datum, anlässlich dessen der Papst sich zum elfhundertsten Jubiläum der beiden Slawenapostel äußern konnte; Methodius starb ja 885. Warum »Slavorum Apostoli« erst im Juni und nicht schon zum Todestag des hl. Methodius im April erschien, ist nicht unmittelbar ersichtlich; vermutlich wollte Johannes Paul II. die Enzyklika erst kurz vor den Jubiläumsfeiern am 7. Juli im mährischen Velehrad veröffentlichen, zu denen er vom Prager Kardinal Tomášek mutig eingeladen worden war, an denen jedoch schließlich nur Kardinalstaatssekretär Casaroli teilnehmen durfte. Jedenfalls nennt die Enzyklika Velehrady als einen Ort, an welchem der Papst gerne »wenigstens geistig ... gegenwärtig sein möchte«; angesichts der Art und Weise, wie der parallele Wunsch formuliert ist, »in der Basilika San Clemente (zu) verweilen« (die der Papst ja jederzeit zu Fuß erreichen könnte), kann erstere Stelle nicht anders als eine traurige Feststellung der Unmöglichkeit gelesen werden, ein Gebet am Grab des hl. Methodius zu sprechen (29). Im übrigen war auch die Enzyklika Leos XIII. aus dem Jahre 1880 nicht auf den Tag genau erschienen, nämlich am 30. September, während die Bulle »Industriae tuae« im Juni 880 geschrieben worden war. Auch das Apostolische Schreiben, durch welches Cyrill und Method von Johannes Paul II. zu Mitpatronen Europas erhoben wurden, ist – obwohl anlässlich der Dokumente von 880 und 1880 geschrieben – vom 31. Dezember 1980 datiert, »ehe das Jahr zu Ende geht, das dem besonderen Gedenken des hl. Benedikt geweiht war«²⁷. Die Länge der Kirchengeschichte, diplomatische Rücksichtnahmen und vielleicht auch die Schwerfälligkeit des kurialen Apparates erlauben Päpsten offenbar nur auf Jahreszahlen, nicht auch auf Monate oder gar Tage zu achten.

Nun wird freilich eines Jubiläums, erst recht durch eine Enzyklika, nur gedacht, wenn hierzu ein besonderer Anlaß besteht. Ein solcher Anlaß ist an erster Stelle zweifellos Johannes Pauls II. Bemühung, den Dialog mit den Orthodoxen voranzutreiben. Schon »Egregiae virtutis« erwähnt die Gespräche »auf der berühmten Insel Patmos«, die in eine »entscheidende Phase des Dialogs« eingetreten seien; dabei wird angedeutet, daß gerade die mit dem Namen des hl. Johannes auf immer verknüpfte Insel ausgewählt wurde, um eine mögliche Erklärung »für die kommen-

²⁷ AAS LXXIII (1981), 260.

den Zeit denkwürdig zu machen«²⁸. »Slavorum Apostoli« bezeichnet ihrerseits – neben dem Jubiläum von »Industriae tuae« – die 1980 begonnenen Gespräche geradezu als einen Anlaß von »Egrogiae virtutis« und damit auch der jüngsten Enzyklika selbst (2).

Und in der Tat gibt es kaum geeignetere Heilige als Cyrill und Methodius, um als »Zeichen der Einheit der Kirche« zu wirken. Denn einerseits zählen sie zu den letzten ebenso von der katholischen wie von den orthodoxen Kirchen verehrten Heiligen aus der Zeit vor dem Schisma; andererseits lebten sie schon in einer Zeit, in welcher das Schisma sich ankündigte – und dennoch gelang ihnen, ihren Verpflichtungen gegenüber der byzantinischen Kirche, von der sie ausgesandt waren, gegenüber der Kirche von Rom, die Methodius als ihren Erzbischof *ad gentes* entsandt hatte, und schließlich auch gegenüber der »jungen Kirche auf slawischen Boden« treu zu bleiben (15). Deshalb, so »Slavorum Apostoli«, beinhaltet für uns heute das Apostolat der beiden Brüder von Saloniki auch einen »ökumenischen Appell«: »die Aufforderung, in Versöhnung und Frieden die Einheit wieder herzustellen, die in der Zeit nach den heiligen Cyrill und Methodius tief verletzt worden ist, zuallerst die Einheit zwischen Ost und West« (13).

Die Enzyklika darf selbst als ein wichtiger Schritt in diese Richtung verstanden werden. So verwendet sie z. B., was etwa Pius XII. noch nicht getan hätte, gelegentlich die Bezeichnung »Kirche von Rom« anstelle von »Katholische Kirche« (z. B. 14) und spricht von der byzantinischen Kirche durchgehend so, als wäre sie mit der Ersteren gleichberechtigt. An einer Stelle wird vom Kaiser von Byzanz gesprochen, als stehe er dem Papst in Rom als Oberhaupt der östlichen Kirche gegenüber. Unter Bezugnahme auf die Stelle im XVI. Kapitel der Apostelgeschichte, in welcher im kleinasiatischen Troas Paulus im Traum ein Mazedonier erscheint und ihn bittet, seine Mission im Griechenland fortzusetzen²⁹, wird die Sendung durch den Kaiser als Stimme der göttlichen Vorsehung dargestellt (freilich in einem Atemzug mit der Autorität des Patriarchen von Konstantinopel) und zur Entsendung Methodius' als Erzbischof durch Nikolaus I. in Parallele gesetzt (8). Gewiß eignet sich die Zeit, welche die Enzyklika erörtert, in besonderer Weise für eine solche Parallelisierung; im IX. Jahrhundert gab es noch nicht die klare Aufgabentrennung zwischen Kaiser und Papst, die uns aus dem abendländischen Mittelalter vertraut ist. Doch ist eine Enzyklika ja keine fachwissenschaftliche historische Untersuchung; daß sie die historischen Erkenntnisse mit solcher Nüchternheit nicht bloß festhält, sondern auch theologisch deutet, ist bezeichnend genug.

Nicht weniger bezeichnend ist der Abschnitt im V. Kapitel, überschrieben »Der katholische Sinn der Kirche«, in welcher die Vielfalt des Katholischen als eine »Sinfonie der verschiedenen Liturgieformen in allen Weltsprachen, geeint in einer einzigen Gesamtliturgie, oder wie ein harmonischer Chor, der, getragen von den

²⁸ *Ebda*, 261.

²⁹ Es ist aus heutiger Sicht naheliegend, diesen Text dahingehend zu verstehen, daß der Mazedonier Paulus nicht nur bat, ihm und den seinen das Evangelium zu überbringen, sondern auch das Wertvolle an der griechischen Kultur in die christliche Zukunft hinüberzuretten. Das Griechische ebenso wie das römische Element unserer Kultur verdanken wir dem Christentum.

Stimmen endloser Mengen von Menschen, zum Lob Gottes anhebt mit unzähligen Variationen, Klangfarben und Rhythmen«, dargestellt wird (17). Eine ähnliche Formulierung könnte auch heute noch niemals in einer Enzyklika erscheinen, deren Anliegen die Wiedervereinigung z. B. mit den Protestanten wäre; sie ist eine unmißverständliche Anerkennung der uneingeschränkten Legitimität der orthodoxen Liturgie und eine Erinnerung daran, daß die Trennung der Kirchen von Ost und West nicht eigentlich in dogmatischen Differenzen, sondern in einem »fatalen Streit« (14) wurzelt. Dies kommt auch darin zum Ausdruck, daß über Photius nichts Negatives gesagt, ja sogar betont wird, er sei mit Rom »in voller kirchlicher Gemeinschaft« gewesen (6). Wie wir gesehen haben, waren die Päpste jener Zeit anderer Meinung; Photius wurde nicht nur seine Leugnung des *filioque* (freilich erst unter Stephan V.), sondern auch die Lehre vorgehalten, es gäbe zwei menschliche Seelen, von der fragwürdigen Ernennung durch den Kaiser völlig abgesehen. Die schwierige, heute kaum mehr verbindlich zu klärende Frage, ob – wie in der Forschung gelegentlich vermutet worden ist – Methodius nicht selbst das *filioque* ablehnte, ja vielleicht sogar Wicking deshalb exkommunizierte, weil dieser es vertrat, wird nicht berührt; freilich war eine Erwähnung dieses Problems auch nicht erforderlich, da die verbindliche Entscheidung Roms erst nach Methodius' Tod erfolgte.

Obwohl mithin die Enzyklika allen Streitigkeiten zwischen Rom und Byzanz aus dem Wege geht, ja von der byzantinischen und damit auch von den orthodoxen Kirchen als gleichberechtigt mit Rom spricht, dagegen den Umstand betont, daß die beiden Kirchen verschiedenen, einander jedoch ergänzenden Kulturen entspringen, sind bei der Darstellung der heiligen Brüder aus Thessalonike gewisse römische Akzente unverkennbar. So wird z. B. in der Biographie (4 ff.) entgegen der auch in der Forschung üblichen, weil sich an die Quellen anlehrenden Vorgehensweise Methodius an erster Stelle genannt, und im weiteren Verlauf des Textes auch stärker als Cyrill hervorgehoben; dies ist nur allzu verständlich angesichts der Tatsache, daß im Grunde ja nur Methodius *missione Romanus*, nur er Bischof und vom Papst entsandt war. Zumindest an einer Stelle wird die Papst-Treue der beiden Brüder sogar deutlicher hervorgehoben, als es vermutlich historisch richtig ist: die erste Reise nach Rom wird so dargestellt, als ob sie im vorhinein beabsichtigt gewesen wäre (5), was wahrscheinlich nicht der Fall war.

Dennoch wird weitaus am deutlichsten hervorgehoben, daß Cyrill und Method zwischen zwei Kirchenkulturen vermittelten und dabei sahen, »daß die verschiedenen Lebensbedingungen der einzelnen christlichen Kirchen niemals Unstimmigkeiten, Zwietracht und Spaltungen im Bekenntnis des einen Glaubens und in der Praxis der Liebe rechtfertigen können« (13)³⁰. In der Tat ist dies neben dem apostolischen Eifer der beiden Brüder ihr auffälligster Zug: Obwohl sie – wie etwa Konstantins Disputation in Venedig oder Methodius' Verteidigung vor den bayeri-

³⁰ Auch die Enzyklika leistet eine solche Vermittlung; so wird z. B. in 18 die Fülle der Werte in einander ergänzenden Kulturen ein »lebendes Mosaik des Pantokrator« genannt und damit die in der römischen Tradition unübliche byzantinische Bezeichnung Gottes als des »Allherrschers« eingeführt.

schen Bischöfen beweisen – scharfsinnig und gelegentlich sogar hart argumentieren konnten, gelang ihnen stets, Konflikte durch einen Dialog auszuräumen, wobei sie in diesem keine ihrer tieferen Überzeugungen preisgaben (15). Die einzige Ausnahme ist Methodius' Konflikt mit den bayerischen Bischöfen, und in diesem berief sich der Heilige zurecht auf die ausdrückliche Entsendung durch den Papst. Im Gegenteil zu seinen bayerischen Brüdern im Amt, aber in gewissem Sinne ebenso zum Kaiser wie zum Papst, dachte er nicht in Kategorien der Macht, sondern an die Bedürfnisse der ihm anvertrauten Menschen. Dabei machte er keinerlei Unterschiede: Die Enzyklika zitiert wohl nicht ohne Absicht (man denke an gewisse Tendenzen der sog. »Theologie der Befreiung«) jene Stelle aus der *Vita Methodii*, in der berichtet wird, daß an seinem Grab »Männer und Frauen, Kleine und Große, Reiche und Arme, Freie und Knechte, Witwen und Waisen, Fremde und Einheimische, Gesunde und Kranke« trauerten (7)³¹.

Während die Enzyklika in ihrer Bemühung um eine Versöhnung mit den orthodoxen Kirchen eine Linie fortsetzt, die seit den Zeiten Leos XIII. üblich war, freilich mit einer neuen, durch das Zweite Vatikanum ermöglichten Intensität und Offenheit, berücksichtigt sie die Slawen in einer Hinsicht, die erst durch die tragischen Ereignisse und Entwicklungen des letzten halben Jahrhunderts herbeigezwungen worden ist. Alle slawischen Völker mit einer gewissen Ausnahme Jugoslawiens leben ja unter dem Joch des von Moskau dirigierten Kommunismus. Obwohl der Marxismus-Leninismus seinem wesentlichen Ursprung nach ein Produkt des Westens ist, hat dies dazu geführt, daß die Westeuropäer die Slawen immer weniger als eine der ihren empfinden. Ähnlich wie zur Zeit von Cyrill und Method die Kulturwelt in einen Osten und einen Westen zerfiel, die sich von Mal zu Mal weniger verstanden, stehen einander heute West- und Osteuropa als zwei »Blöcke« gegenüber, die leicht übersehen lassen, in welchem Umfang zumal die Westslawen ein integraler Bestandteil der europäischen Kultur sind. Deshalb betont »Slavorum Apostoli« einerseits den Beitrag der Slawen zur Wirklichkeit Europas und gebraucht dabei das fast an Hegel erinnernde Bild einer »Weltbühne der Heilsgeschichte« (28), und spricht sie andererseits von der erforderlichen Einheit der Kirchen, Nationen und Völker (z. B. 2), von dem Wohl, der Eintracht und der Einheit Europas (2). Dieser Gesichtspunkt stand schon in »*Egregiae virtutis*« im Vordergrund: Durch die Einsetzung des hl. Benedikt zum »Erzpatron von ganz Europa«, die Paul VI. in Anknüpfung an eine Formulierung Pius' XII. im Oktober 1964 verkündet hatte³², bestand die Gefahr, daß übersehen würde, in welchem Ausmaß Europa durch »zwei christliche Traditionsströme«, »zwei verschiedene Formen oder Arten menschlicher Kultur... von denen jede die andere ergänzt«³³, hervorgebracht worden ist. Deshalb sah sich Johannes Paul II. veranlaßt, die hl. Kyrillos und Methodios zu »himmlischen Mitpatronen ganz Europas« zu erheben, und zwar mit dem ausdrücklichen Ziel, anläßlich der 1500 Jahrfeier

³¹ *Vita Methodii*, XVII, 13.

³² *Pacis nuntius*, vgl. AAS, LVI (1964), 965 ff.; vgl. AAS, XXXIX (1947), 453.

³³ *Egregiae virtutis*, AAS, LXXIII (1981), 260.

der Geburt des hl. Benedikt im Jahr 1980 dessen »Schirmherrschaft für Europa klarer herauszustellen«. Auch Paul VI. dachte in Zusammenhang mit dem hl. Benedikt vornehmlich an die kulturelle »Einheit Europas«, die zum »eigentlichen Hauptmerkmal des Mittelalters« geworden sei³⁴; die Erhebung der heiligen Slawenapostel zu Mitpatronen darf insofern nicht als eine Einschränkung der Bedeutung des Abtes von Nursia verstanden werden. Vielmehr wollte Johannes Paul II. mit diesem im Westen leider wenig beachteten Akt seinem Wunsch besonderen Nachdruck verleihen, daß »alles, was die Kirchen, die Völker und die Nationen trennt, verschwinden möge; daß die Vielfalt und Verschiedenartigkeit von Traditionen und Kultur vielmehr ein Beweis sein mögen für die wechselseitige Ergänzung in dem, was der gemeinsame geistige Reichtum hervorgebracht hat«³⁵.

Bei dieser Beschwörung der Einheit Europas, bezüglich welcher »Cyrill und Methodius ... gleichsam die Verbindungsringe, eine geistige Brücke zwischen der östlichen und der westlichen Tradition« sind (27), denkt Johannes Paul II. freilich nicht politisch, etwa in Richtung auf Vereinte Staaten Europas. Gleich ob es eines Tages zu dieser institutionellen Einheit kommt oder nicht, liegt dem Papst vornehmlich das friedliche Zusammenleben der Nationen und Völker am Herzen, von Nationen und Völkern, die sich ihrer geschichtlich gewachsenen Identität bewußt und auf sie in gewissem Sinne auch stolz sind, jedoch zumal von der Kirche »vor jeglicher Form von völkischer Einseitigkeit oder Ausschließlichkeit oder rassischem Vorurteil wie auch vor jeder nationalistischen Überheblichkeit bewahrt werden« (11). »Gewähre..., oh Heiligste Dreifaltigkeit«, so heißt es in den abschließenden Gebeten, »dem ganzen Europa, daß es ... immer mehr die Notwendigkeit ... der brüderlichen Gemeinschaft aller seiner Völker verspürt, damit es, nachdem das Unverständnis und das gegenseitige Mißtrauen überwunden und die ideologischen Konflikte im gemeinsamen Bewußtsein der Wahrheit beigelegt sind, für die ganze Welt Beispiel für ein gerechtes und friedliches Zusammenleben in geistiger Achtung und in unverletzlicher Freiheit sein kann« (30). In einem Land wie dem unseren, in welchem man sich zwar gerne für die Rechte der Schwarzen in Südafrika, ja sogar für die Unversehrtheit eines marxistisch-leninistischen Regimes in Mittelamerika einsetzt, zugleich aber von der »Tschechei«, den »Polaken« und den »Russki« spricht, die slawischen Nachbarn im Osten also höchstens dann mag, wenn sich dort etwas politisch Sensationelles abspielt, sollte dieses mahnende Gebet nicht unverhört verklingen.

Und wiederum sind auch in dieser Hinsicht Cyrill und Methodius trotz der elf Jahrhunderte, die uns von ihnen trennen, ein lebendiges Vorbild. Die Enzyklika hebt die liebende, ganz dem Dienst verpflichtete Haltung hervor, mit welcher die Slawenapostel den aus byzantinischer Sicht barbarischen Slawen entgegentraten. Sie betont nicht nur, daß sie dem Volke, welches sie missionierten, ohne jede Überheblichkeit und voller Achtung für seine Würde begegneten, ja sich »die

³⁴ Pacis nuntius, vgl. die Ansprache Pauls VI. in Monte Casino anlässlich der Weihe der wiedererrichteten Abtei, AAS, LVI (1964), 988 f.

³⁵ Egregiae virtutis, AAS, LXXVIII (1981), 261.

Schwierigkeiten und Probleme zu eigen (machten), die nicht zu vermeiden waren für Völker, die ihre eigene Identität unter dem militärischen Druck des neuen römisch-germanischen Reiches verteidigten und versuchten, jene Lebensformen zurückzuweisen, die ihnen fremd erschienen« (10), dennoch aber stets in friedlicher Weise wirkten. Angesichts ihrer »neuen katechetischen Methode« werden sie überdies als ein »wahres Modell für alle Missionare« beschrieben, da sie gemäß der Mahnung des hl. Paulus allen alles wurden, um alle zu erlösen (11). In einem eigenen Abschnitt wird dabei ihre kulturelle Leistung hervorgehoben und damit ihre Bedeutung für die gesamte europäische Kultur, »und direkt oder indirekt für die Weltkultur«: ihr Werk der Evangelisierung ist zugleich ein Beispiel der »Inkulturation«, d.h. der »Inkarnation des Evangelismus in den einheimischen Kulturen«, welche eine »lebendige Einheit« von Evangelium und kultureller Lebenswirklichkeit hervorruft (12). Insbesondere gegenüber dem von ihm ins Leben gerufenen Päpstlichen Rat für Kultur hat Johannes Paul II. immer wieder sein Anliegen einerseits einer »Evangelisierung der Kultur«, andererseits des »Dialogs unter den Kulturen« hervorgehoben; die missionarische Tätigkeit der beiden Slawenapostel ist ohne Zweifel ein hervorragendes Beispiel für beides.

Die einigende Klammer der gesamten Enzyklika ist freilich das ganz persönliche Beispiel der beiden Heiligen. Ihr »weitsichtiges Wirken, tiefe und rechtgläubige Theologie, Ausgeglichenheit und Treue, apostolischer Eifer und unerschrockener Großmut« (7), aber auch ein »gutes Maß an Energie, Klugheit, Eifer und Liebe« (9) werden hervorgehoben. Im Dienste des Evangeliums entzogen sie sich nicht den ihnen auferlegten Prüfungen: »Unverständnis, offene Böswilligkeit und für den hl. Methodius sogar Gefängnisketten, die er aus Liebe zu Christus annahm« (10); auch wird nicht verschwiegen, daß sie um des Evangeliums willen »selbst das kontemplative Leben« aufgeben mußten, aber auch um Christi willen freudig aufgaben (8).

Die Enzyklika enthält freilich ebenso einen Hinweis, den man leicht überliest und mit welchem ich deshalb diese etwas trockene Analyse abschließen möchte. Im Eingangsabschnitt, der »Egregiae virtutis« zusammenfaßt, heißt es, Benedikt, Cyrill und Methodius seien »konkrete Modelle und geistige Stützen für die Christen unserer Zeit und insbesondere für die Völker des europäischen Kontinents«. Diese Modelle hätten schon lange in der christlichen Überlieferung Wurzeln gefaßt, und zwar nicht zuletzt »dank des Gebetes ... dieser Heiligen« (2). Die überragende Bedeutung der »Verkündigung des von Jesus Christus den Kirchen anvertrauten Evangeliums«, als deren bedeutende Träger uns durch die Enzyklika Cyrill und Method vorgestellt werden³⁶, sollte uns nicht übersehen lassen, daß alle Heiligen, für die Zukunft Europas aber insbesondere die drei Genannten vor dem Herrn für uns durch ihr Gebet einstehen und deshalb als Fürsprecher angerufen

³⁶ Vgl. *ebda.*

werden sollten. Wir leben in einer Zeit, in welcher zwar der ökumenische Gedanke große Bedeutung gewonnen hat, zugleich jedoch auch und gerade in der Katholischen Kirche Risse und tendentielle Spaltungen deutlich werden, die es nahelegen, die großen Heiligen Europas, nicht zuletzt auch Cyrill und Methodius, die »unter Mühen der geistlichen Aussaat die Errichtung einer Zivilisation der Liebe begonnen haben« (32), um ihre Hilfe anzurufen – eine Hilfe, die am Ende mehr wert sein könnte, als selbst das artikulierteste und wirksamste Andenken.

Das Verhältnis von instrumenteller und wesentlicher Vernunft als das Problem der Metaphysik in der Theologie

Ein Beitrag zum Studium der Philosophie im Theologiestudium

Von Kurt Krenn, Regensburg

1. Das besondere Verhältnis von Philosophie und Theologie

Das Studium der Philosophie innerhalb des kirchlich geregelten Studiums der Theologie ist für die Selbstgestaltung der Theologie von großer Bedeutung. Man kann die Philosophie in ihrem Verhältnis zur Theologie nicht einfach mit jenem Verhältnis vergleichen, das andere Wissenschaften und andere Humanwissenschaften zur Theologie haben. So ist auch jene Notwendigkeit des Studiums der Philosophie eine wesentlich andere und höhere als dies für andere Wissenschaften zutrifft. Schon sehr früh hat das theologische Denken erkannt, daß es zwischen der Theologie und der Philosophie gleichsam »totale« Verhältnisse gibt, die alle Wirklichkeit der denkenden und erkennenden Vernunft auf den Glauben und alle Wirklichkeit des Glaubens auf die begreifenden Möglichkeiten der Vernunft beziehen. Die Theologie mag sich auf alle möglichen Wissenschaften wie das Ganze auf den Teil beziehen; Theologie und Philosophie jedoch verhalten sich in ihrem Wirklichkeitsanspruch zueinander weder wie Teile zu Teilen noch wie ein Ganzes zum Teil. Das Verhältnis von Theologie und Philosophie zueinander ist das wechselseitige Verhältnis *eines Ganzen zu einem Ganzen*. Dieses besondere und totale Verhältnis hat schon sehr früh die einprägsamen Formeln erhalten: »fides quaerens intellectum« und »intellectus quaerens fidem«. Theologie und Philosophie verstehen sich in einem solchen Verhältnis nicht wie »regionale« Wissenschaften mit einem je eigenen Gegenstand und einem säuberlich getrennten Anwendungsbereich. In der Theologie und in der Philosophie ist es dieselbe glaubende und erkennende Vernunft, die einerseits im Glauben und andererseits im denkenden Erkennen zu einer Ganzheit mit sich selbst kommt.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat in seinem Dekret über die Ausbildung der Priester diesem besonderen Verhältnis von Theologie und Philosophie mit neuem Problembewußtsein Rechnung getragen, wenn es festlegt: »Bei der Neugestaltung der kirchlichen Studien ist vor allem darauf zu achten, daß die philosophischen und die theologischen Disziplinen besser aufeinander abgestimmt werden; sie sollen harmonisch darauf hinstreben, den Alumnen das Mysterium Christi zu erschließen, das die ganze Geschichte der Menschheit durchzieht, sich ständig der Kirche mitteilt und im priesterlichen Dienst in besonderer Weise wirksam wird« (Nr. 14). Dieses Ineinanderbinden der Disziplinen auf das Erschließen des Mysteriums

Christi will mehr als eine bloße Absage an eine abstrakt akademisch vorgetragene Philosophie, die zu den Grundwirklichkeiten des Glaubens beziehungslos bleibt, erreichen; diese Aussage des Konzils ist die Bejahung des besonderen und totalen Verhältnisses von fides und intellectus, das im Mysterium Christi gleichsam das Subjekt aller Wirklichkeit erblickt. Diese besondere Sicht soll im Studium der Theologie bereits am Anfang ein Thema der Orientierung über den Aufbau und Zusammenhang der Studien bilden und nicht zuletzt zur Grundlagenbildung für Glauben und Berufsentscheidung der studierenden Alumnen beitragen (vgl. Nr. 14).

Bezüglich der Darbietung der philosophischen Disziplinen verfügt das Konzil, daß die Studierenden vor allem zu einem gründlichen und zusammenhängenden Wissen über Mensch, Welt und Gott hingeführt werden sollen. Dabei soll man sich auf das »stets gültige philosophische Erbe« stützen, sich jedoch auch den philosophischen Forschungen der neueren Zeit zuwenden, vor allem, wenn diese in der konkreten Geisteswelt der Studierenden bedeutenderen Einfluß ausüben; schließlich sind auch die aus dem Fortschritt der modernen Naturwissenschaften sich ergebenden Fragen darin einzubringen. Dies sollte bei den Studierenden zu einem fundierten Bewußtsein von den charakteristischen Erscheinungen der heutigen Zeit führen und für das Gespräch mit den Menschen unserer Zeit entsprechend vorbereiten (vgl. Nr. 15).

Nach der Intention des Konzilsdekrets soll die Philosophiegeschichte so gelehrt werden, »daß die Studenten zu den letzten Prinzipien der verschiedenen Systeme vordringen, den Wahrheitsgehalt festhalten, die Irrtümer aber auch in ihren Wurzeln erkennen und widerlegen können« (Nr. 15).

Sicherlich werden äußerst hohe Ziele vom Konzilsdekret gesteckt, wenn festgelegt wird: »Durch die ganze Lehrweise wecke man in den Alumnen den Drang, mit methodischer Strenge nach der Wahrheit zu suchen, in sie einzudringen und sie zu beweisen und gleichzeitig die Grenzen menschlicher Erkenntnis ehrlich anzuerkennen. Ganz besonders achte man auf den engen Zusammenhang der Philosophie mit den wirklichen Lebensproblemen und den Fragen, die die Studenten innerlich bewegen. Man soll ihnen auch dazu helfen, die Verbindung zu sehen, die zwischen den philosophischen Gedankengängen und den Heilsgeheimnissen besteht, die die Theologie im höheren Licht des Glaubens betrachtet« (Nr. 15).

Als Wunsch und Ziel ist eine solche Weise des Studiums der Philosophie in der theologischen Priesterausbildung großartig beschrieben; als durchführbare Wirklichkeit bedeutet dieser vorgeschlagene Weg des Konzils eine große Herausforderung und nicht geringe Schwierigkeiten. Festzustellen wird sein, daß es nur eine geringe Zahl von Studierenden ist, die jene intellektuellen und menschlichen Fähigkeiten besitzt, sich die Philosophie auf diese Weise anzueignen. Noch schwieriger jedoch dürfte es sein, überall jene Professoren zu finden, die die Philosophie und ihre Geschichte so im Begriff haben, daß sie den hohen Standpunkt über Wahrheit und Irrtum der verschiedenen philosophischen Gedanken einnehmen können. Und es kann für solche Lehrer nicht genug sein, die Philosophien zu kennen; das vom Konzil vorgezeichnete Verhältnis zum Glauben und zur Theolo-

gie verlangt, daß dieselben Lehrer auch gleichermaßen der *Theologie* kundig sind. Denn Philosophie und Theologie verhalten sich zueinander wie ein Ganzes zu einem Ganzen. Und wollte man dieses Verhältnis von Philosophie und Theologie in voller Sachgerechtigkeit austragen, müßte man auch fordern, daß die unmittelbaren Lehrer der Theologie auch die *Philosophie* in ihrem Wesentlichen und damit in ihrer grundsätzlichen Ganzheit beherrschen.

Das notwendige Verhältnis, das die Lehrer der theologischen Fächer zur Philosophie haben sollten, wird sicher viel weniger zum Desiderat erhoben als dies für die Philosophie angesichts der Theologie der Fall ist. Ja, es hat den Anschein, daß das Absehen von der Philosophie in den theologischen Fächern umso deutlicher ist, je mehr diese Fächer sich einer Methode und einem Wissenschaftsideal zuwenden, worin man mit partikulären Gegenständen und positiven Fakten umzugehen vorzieht. Der Verlust des Bewußtseins der Ganzheit in einer positivistisch verfahrenen theologischen Disziplin geht eigentlich immer Hand in Hand mit der Entfremdung von jedem Wirklichkeitsanspruch der Philosophie, im besonderen der Metaphysik. Immer wieder jedoch ist im Konzilsdekret der Anspruch einer Ganzheit auch für die theologischen Disziplinen festgehalten. So wird die besondere Empfehlung des Thomas von Aquin unmittelbar für die theologischen, und nicht für die philosophischen, Disziplinen ausgesprochen: »... sodann sollen sie lernen, mit dem heiligen Thomas als Meister, die Heilsgeheimnisse in ihrer Ganzheit spekulativ tiefer zu durchdringen und ihren Zusammenhang zu verstehen, um sie, soweit möglich, zu erhellen« (Nr. 16). Und noch einmal fordert das Konzil: »Ebenso sollen die übrigen theologischen Disziplinen aus einem lebendigeren Kontakt mit dem Geheimnis Christi und der Heilsgeschichte neu gefaßt werden« (Nr. 16); in der Folge sind sodann die Moraltheologie, das kanonische Recht, die Kirchengeschichte und die Liturgiewissenschaft behandelt. Wie auch immer die Selbstgestaltung der einzelnen theologischen Disziplinen sein mag, der Begriff der Theologie und ihrer Vermittlung hat für das Konzil wesentlich mit einer »Ganzheit« zu tun, die nicht im Partikularismus der einzelnen Disziplinen erschöpfbar und auch nicht angemessen vertretbar ist. Die Hindordnung und der Zusammenhang mit den Grundwirklichkeiten der Theologie sind für das Konzil nicht einfach didaktische Maßstäbe für das erfolgreiche Studium der Theologie; im letzten wird in der Theologie von einer Ganzheit auszugehen sein, die nicht die Gesamtsumme der möglichen Inhalte ist, die nicht einfach eine ökonomische Größe der systematischen Beschreibung ist, die jedoch als Ganzheit die Inhalte des Glaubens so eint, daß jeder Inhalt zum Ganzen gehört und dadurch ein Inhalt von ungleich *höherer* Qualität ist, als wenn der Inhalt bloß von einer erkannten, einzelnen Gegenständigkeit ausginge.

2. Die »Ganzheit« der Philosophie und der Theologie. »Hierarchie« der Wahrheiten?

Im Bemühen um das ökumenische Gespräch wurde in den letzten zwei Jahrzehnten häufig auf diesen Text aus dem *Konzilsdekret über den Ökumenismus* (Unitatis redintegratio) Bezug genommen: »Beim Vergleich der Lehren miteinander soll man nicht vergessen, daß es eine Rangordnung oder 'Hierarchie' der Wahrheiten innerhalb der katholischen Lehre gibt, je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhangs mit dem Fundament des christlichen Glaubens. So wird der Weg bereitet werden, auf dem alle in diesem brüderlichen Wettbewerb zur tieferen Erkenntnis und deutlicheren Darstellung der unerforschlichen Reichtümer Christi angeregt werden« (Nr. 11). In »Kleines Konzilskompendium« von K. Rahner u.H. Vorgrimler spricht die kommentierende Einleitung zu diesem Dekret von einer »der wirklichen Großtaten des Konzils« (S. 222). Nach dem Hinweis, daß dies nicht die Ausbildung von »Fundamentalartikeln« durch die Kirche, über die man sich mit den getrennten Glaubensgemeinschaften leichter einigen könnte, besagt, wird dies so ausgeführt: »Aber die Katholiken sind hiermit angewiesen, weniger fundamentale Wahrheiten nicht in Sonderlehren und frommen Praktiken hochzuspielen und darüber hinaus nachzudenken, wie die einzelnen Glaubenswahrheiten so verkündet werden können, daß ihr Zusammenhang mit dem Glaubensfundament ganz klar wird und von dieser Herkunft erst Sinn und Grenzen des Sinnes der abgeleiteten Sätze wirklich deutlich werden. Man kann nicht behaupten, daß das z.B. in den Lehren über Maria, die Sakramente, die Kirche, die Liturgie usw. bereits genügend geschieht« (S. 222 f.).

Diese interpretierende Einleitung weicht zunächst »in Sonderlehren und fromme Praktiken« aus; sie erspart sich jedoch die Antwort auf die Frage, ob die Hierarchie der Wahrheiten von der begrenzten Aneignungsfähigkeit des Menschen gegenüber der Glaubenswirklichkeit bedingt ist oder ob es innerhalb der katholischen Lehre bedingte und unbedingte Wahrheiten »an sich« gibt. Der »Geist« der Anwendung des Konzils hat jedenfalls nicht selten zu theologischen Äußerungen geführt, daß der katholischen Lehre nichts fehlte, wenn es die Mariendogmen z.B. nicht gäbe. Solche Äußerungen könnten in ihrer geistlosesten Variante bedeuten, daß vermeintliche »periphere« Glaubenslehren absolut nicht in das Ganze der katholischen Lehre einzubringen sind und daher einfach vergessen oder unterdrückt werden können. Gesteht man solchen Äußerungen etwas mehr geistige Verantwortlichkeit zu, müßte man annehmen, daß »periphere« Glaubenslehren ohnedies auf ein einfacheres Glaubensfundament zurückgeführt werden können, so daß gewisse »periphere« katholische Lehren ohnedies nichts anderes als die geschichtlichen Gestalten der noch fehlenden Reflexion oder einer nur sprachlichen Verworrenheit sind.

Sicherlich stehen verschiedene Lehrinhalte zueinander in einem Verhältnis von z.B. Implizitem und Explizitem, von Ursache und Wirkung, von Bedingtem und Unbedingtem, von Teil und Ganzem u. a. m. Damit könnten innerhalb der verschie-

denen Lehrinhalte gewisse »hierarchische« Verhältnisse festgestellt werden, die jedoch im Grunde nur die logische Widerspiegelung der versuchten Systematisierung der verschiedenen Lehrinhalte sind. Bedenklich und falsch wird jedoch das Reden von der »Hierarchie« der Wahrheiten, wenn durch die Hierarchisierung der Wahrheit irgendwelche Lehrinhalte gleichsam zur Verfügung gestellt werden, d. h., wenn eine gewisse Schichtung oder Perspektive der Wahrheiten gewisse Lehrinhalte unterdrückt oder anscheinend überflüssig macht oder als gänzlich unwesentlich erscheinen läßt oder zur *res dubia* erklärt oder die bisherige Eigenständigkeit der Inhalte ersatzlos auf andere Prinzipien reduziert oder sie der Geschlossenheit einer neuen Systematik opfert.

Wenn die Wahrheiten des Glaubens einen göttlichen Ursprung haben, dann wird sich das Reden von der Hierarchie der Wahrheiten im letzten nicht auf die Wahrheiten selbst beziehen können, sondern nur gewisse Aspekte der menschlichen Aneignung meinen können, die jedoch weder einen Inhalt unterdrücken noch auf ein anderes Prinzip einfach reduzieren dürfen, sondern der Ganzheit der Wahrheit in jedem ihrer Lehrinhalte schlechthin verpflichtet bleiben. Wenn nun die Hierarchie der Wahrheiten dem Ziel dient, jeden Glaubensinhalt möglichst deutlich und erfaßbar mit der Grundwirklichkeit des Glaubens zum Ausdruck zu bringen, so ist der methodische Begriff von der Hierarchie der Wahrheit ein legitimes Mittel in der Erhellung und Lehrbarkeit des Glaubens; wenn jedoch eine Hierarchie der Wahrheiten zum Vorwand genommen wird, in der – eigentlichen einen – Wahrheit des Glaubens die Unterschiede von »wesentlicher« und »unwesentlicher« Lehre einzuführen, um gewissen, für »peripher« gehaltenen Glaubenslehren ihre gleichrangige Glaubensverbindlichkeit zu bestreiten, so wäre dies entschieden gegen den Willen des Konzilsdekrets. Denn, unmittelbar vor der Aussage von der Hierarchie der Wahrheiten erklärt das Konzil: »Nichts ist dem ökumenischen Geist so fern wie jener falsche Irenismus, durch den die Reinheit der katholischen Lehre Schaden leidet und ihr ursprünglicher und sicherer Sinn verdunkelt wird. Zugleich muß aber der katholische Glaube tiefer und richtiger ausgedrückt werden auf eine Weise und in einer Sprache, die auch von den getrennten Brüdern wirklich verstanden werden kann« (Nr. 11). Und ohne Zweifel versteht das Konzil die Hierarchie der Wahrheiten beim Vergleich der Lehren mit den getrennten Glaubensgemeinschaften als (ökumenisches) Lernprinzip, das »zur tieferen Erkenntnis und deutlicheren Darstellung der unerforschlichen Reichtümer Christi« (Nr. 11) anregen soll.

Die Hierarchie der Wahrheiten als ein »Lernprinzip« ermöglicht der katholischen Lehre jene wesentliche Bestimmtheit, eine Ganzheit zu sein, in der kein theologischer Glaubensinhalt unterdrückt werden darf und jeder dieser einzelnen Inhalte eine notwendige und vernünftig erhellbare Beziehung zu jedem anderen einzelnen Inhalt hat. Als eine Art »Seinsprinzip« jedoch wäre eine Hierarchie der Wahrheiten ein unrechtmäßiges Hineintragen menschlicher Unterschiede in den

göttlichen Ursprung der Glaubenswahrheiten; die Theologie verlöre auf diesem Weg die Bestimmung einer Ganzheit, indem die logischen und erkenntnishaften Mühen des Menschen zu Bestimmungen der göttlichen Wahrheiten selbst gemacht werden.

3. Theologie und Gegenständlichkeit

Der wissenschaftliche Partikularismus mancher heutigen theologischen Disziplin ist eine Folge jenes Vergessens, daß Glaubenswahrheiten und Theologie in einer Ganzheit stehen, die grundsätzlich jeden Einzelinhalt – aufgrund seiner Zugehörigkeit zum Ganzen – mit jedem anderen Einzelinhalt in einer Wirklichkeit verbindet. Dieser Wirklichkeit sind sowohl der Glaube als auch die Vernunft in Ganzheit zugeordnet, es ist die Wirklichkeit der glaubenden Vernunft und des vernunftgeordneten Glaubens. Die Ganzheit, die zum Wesen der Theologie gehört, ist das einzige *Ungegenständliche* in der wissenschaftlichen Selbstgestaltung der Theologie. Die Theologie kann sich alle einzelnen Inhalte zum wissenschaftlichen Gegenstand machen; als eine Wissenschaft der Gegenstände – selbst aller Gegenstände – ist die Theologie dennoch noch nicht »Theologie«. In ihren *einzelnen* Gegenständen gewinnt die Theologie wohl eine Reihe von Selbstgestaltungen, die jedoch alle aus den Verhältnissen des Gegenständlichen stammen und die Theologie als eine Wissenschaft in den Folgen und Verhältnissen von Ursache und Wirkung, von Früher und Später, von Ganzem und Teil, von Wirklichem und Möglichem, von Unbedingtem und Bedingtem, von Größerem und Geringerem, von Einfachem und Zusammengesetztem u.a.m. auftreten lassen. Alle diese Folgen, Verhältnisse und Unterschiede werden wohl dem »Gegenständlichen« nicht jedoch dem »Göttlichen« der Glaubenswahrheit gerecht. So ist das Versinken der theologischen Disziplinen in den wissenschaftlichen Partikularismus eine immer weiter greifende Vereinzelung und Vergegenständlichung, die vordergründig damit endet, daß die Theologie das Wesentliche ihrer Ganzheit aufgibt, die jedoch hintergründig eine völlige Vergessenheit der Wirklichkeit Gottes an sich in der rein partikulären wissenschaftlichen Gebarung der Theologie wird.

Man wird die Theologie als eine Ganzheit noch nicht völlig verstehen, wenn man gleichsam *a posteriori* die einzelnen theologischen Inhalte zusammenfaßt, miteinander vergleicht, auf ihre innere und systembezogene Widerspruchslosigkeit prüft und ein irgendwie geartetes Systematisches bildet. Das eigentliche *Movens* der Theologie als Ganzheit liegt primär nicht in einem aposteriorisch gebildeten System. Was die Theologie die ununterdrückbare Wirklichkeit von Ganzheit sein läßt, ist der *göttliche Ursprung* der Glaubenswahrheiten(en). Der Ursprung der Wahrheit aus Gott ist es, den die Theologie in einer bloßen Gegenständlichkeit nie einholt. Der nicht mehr mitgedachte und der nicht mehr notwendig mitgeglaubte Ursprung aus Gott ist es auch, der die nicht mehr gestaltete Ganzheit der partikulären und positivistischen Theologie verschuldet. Dieser verlorenen Ganzheit aus dem Ursprung Gottes kann die partikuläre Theologie auch dann nicht

mehr Genüge tun, wenn sie sich zum Beispiel als die schlechthin universale Hermeneutik aller Wirklichkeit ausgibt. Eine Rechtfertigung der Theologie als Ganzheit aus einem, wie auch immer gearteten partikulären oder universalen, *Aposteriori* bleibt schließlich immer jene Beliebigkeit, die wohl alles Mögliche zu erklären oder zu beschreiben weiß, die jedoch nie das Unbedingte des göttlichen Ursprungs der Glaubenswahrheit in die wesentliche Ganzheit der Theologie einbringt. Auch die Theologie als universale Hermeneutik bleibt ein zutiefst aposteriorisches Gebilde, das alle Unzulänglichkeiten des menschlichen Vergegenständlichens fortschreibt und mit dem Anspruch des Universalen niemals das einholt, was die Wirklichkeit des göttlichen Ursprungs ist.

4. Die Instrumentalität der Vernunft. Der Ort der Theologie in der Wesentlichkeit und Freiheit der Vernunft

Man könnte nun versucht sein, dem *Aposteriori* ein *Apriori* zur Sicherung der Ganzheit entgegenzusetzen. Aber auch ein begriffliches oder anders geartetes *Apriori* könnte der Theologie nicht in der Wirklichkeit Gottes die Ganzheit sichern, weil auch jedes *Apriori* bereits von der gewissen Beliebigkeit der Gegenständlichkeit her geprägt und entworfen ist. Die Wirklichkeit des göttlichen Ursprungs zu erfassen und in der Theologie als unaufgebbaren Grund der Ganzheit zu vertreten, gelingt der glaubenden Vernunft des Menschen nur im einzigen *Modus der Wesentlichkeit der Vernunft*; dieser einzige Modus der Wesentlichkeit der Vernunft kann eher nur negativ umschrieben werden und liegt in der Loslösung der Vernunft von aller Instrumentalität hin auf sich selbst. Nur eine von jeder *Instrumentalität losgelöste Vernunft* kann sich durch sich selbst auf eine Wirklichkeit hinwenden, die nicht aus den Bedingungen der Gegenständlichkeit gilt und bedeutet und existiert.

Keines der Instrumente, die der erkennende und tätige Mensch benützt, ist so uneigennützig und so vielfach verwendbar wie die Vernunft. Die Vernunft ist ein uneigennütziges und selbstloses Instrument, wenn der Mensch seine Welt erkennt, wenn er Wissenschaften treibt, wenn er die Dinge begreift und beschreibt. Die Vernunft wird verwendet und angewendet, ohne daß man nach ihrem eigentlichen Wesen fragt; die Vernunft wird in den verschiedenen Weisen der Gegenständlichkeit instrumentalisiert. Einer *instrumentalisierten Vernunft* wird im strengen Sinn noch nicht die Frage nach der »Wahrheit« gestellt; denn die instrumentalisierte Vernunft rechtfertigt sich in ihrer gegenständlichen Verwendung durch den »Erfolg«, der darin besteht, etwas Gegenständliches zu wissen, zu begreifen, zu beschreiben, zu ordnen und verfügbar zu machen. Das Wahrheitskriterium der instrumentalisierten Vernunft ist eigentlich immer noch der »Erfolg«, auch wenn es sich bereits um die subtilsten Erkenntnis- und Wissensprozesse handelt.

Eine theologische Disziplin, die nur mit der instrumentalisierten Vernunft umzugehen weiß, wird auch selbst wieder instrumentelle Wissenschaft bleiben, die vom Wenn und Aber des Gegenständlichen zutiefst geprägt bleibt. Eine solche instrumentelle Theologie kann sich, wenn überhaupt, nur in »bedingten Ganzheiten« versuchen, die jedoch nur »Erfolgskriterien«, nicht aber Gültigkeiten aus der ursprünglichen und mitvollzogenen Wahrheit Gottes wären. So ist der Anspruch einer gewissen Universalität, den manche theologischen Disziplinen entwickeln, manchmal der Anlaß zur Täuschung, es handle sich um Ganzheit in der Theologie, wenn etwas universalistisch dargestellt und abgehandelt wird. Einen Gipfel erreicht die Verwechslung von Ganzheit und Universalität in der Theologie dann, wenn diese sich als die totale oder universale Hermeneutik ausgibt. Denn auch eine universale Hermeneutik rechtfertigt sich aus dem »Erfolg« im Gegenständlichen, verhält sich instrumentell und hat die Wahrheit selbst noch nicht zu ihrem Wesentlichen.

Bei solcher Kritik an der instrumentalisierten Vernunft kann ein besonderes Thema der Theologie nicht unbeachtet bleiben: Es geht um das besondere Verhältnis von Glaube und Vernunft, es geht um den Gehorsam der Vernunft im Glauben, es geht um jenes innere Verhältnis von Vernunft und Glaube, das sich in »*philosophia ancilla theologiae*« bildlich ausspricht. Das Erste Vatikanische Konzil legt fest: »Cum homo a Deo tamquam creatore et Domino suo totus dependeat et ratio creata increatae Veritati penitus subiecta sit, plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium fide praestare tenemur. Hanc vero fidem, ..., Ecclesia catholica profitetur, virtutem esse supernaturalem, qua, Dei aspirante et adiuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest« (DS 3008).

Diese Lehre des Konzils über den Glauben spricht vom Glauben als dem »obsequium plenum intellectus et voluntatis« gegenüber dem offenbarenden Gott. So stellt sich notwendig die Frage, ob denn nicht gerade die glaubensgehorsame Vernunft die frei gewählte und zugleich höchste Instrumentalisierung der Vernunft bedeutet. Wird nicht gerade im Glauben die Vernunft zum bloßen Instrument ohne jeden Selbstbehalt? Wird nicht gerade in der Theologie die Vernunft zum bloßen Darsteller und begrifflichen Darleger der Glaubenswahrheiten, ohne ein weiteres inneres Verhältnis zwischen Glaubenswahrheiten und Vernunft?

Eine solche Sicht des Verhältnisses von Vernunft und Glaube, von Vernunft und Glaubenswahrheiten, ist vordergründig und weil vordergründig auch irrig. Denn, der Glaube verzichtet in nichts darauf, eine Verwirklichung der Vernunft und des Willens des Menschen zu sein. Auch in seiner Übernatürlichkeit verzichtet der Glaube nicht darauf, als »Wahrheit« zu gelten (»ab eo revelata *vera* esse credimus«) und damit von der menschlichen Vernunft getragen zu sein; denn nichts kann im Menschen die Wahrheit tragen, wenn nicht die Vernunft. So ist die Bedingung für den übernatürlichen Glauben nicht die Instrumentalität der Vernunft sondern die *Freiheit* der Vernunft. Dieser Satz braucht noch eine weiterführende Erklärung: Wir haben vorhin festgehalten, daß die Instrumentalisierung der

Vernunft von ihrer Bindung an die *Gegenständlichkeit* herrührt. Die Gegenständlichkeit nämlich ist grundsätzlich ein Zustand der Vielheit, der Nicht-Notwendigkeit, der Unterschiede, der Bedingtheit und damit einer gewissen Unwesentlichkeit; dies können wir im Umgang mit den gegenständlichen Dingen ohne weiteres erfassen. Geht also die Vernunft mit dieser Gegenständlichkeit um, so wird die Vernunft aus ihrer bloßen Gegenständlichkeit niemals sich selbst wesentlich. Ja, es wird geradezu zum Charakter der gegenständlich erkennenden Vernunft gehören, nichts anderes als eben das Gegenständliche zur Darstellung zu bringen. Damit leistet die Vernunft ihre reine Instrumentalität an den gegenständlichen Dingen. Damit läuft die Vernunft entlang am Gegenständlichen und gelangt nicht einmal zur minimalen Erfahrung ihres eigenen Wesens. Das Fehlen jeder Wesentlichkeit der Vernunft im gegenständlich determinierten Erkennen ist gleichzeitig das Offenkundige dafür, daß die *unwesentlich* bleibende Vernunft auch ihre *Freiheit* nicht erfährt. Die Freiheit der Vernunft hat gar nichts mit einer Art Beliebigkeit im Gegenständlichen zu tun; vielmehr ist die Freiheit der Vernunft gleichzeitig das sich-wesentlich-Sein der Vernunft, wenn die Vernunft ihre Instrumentalität des Gegenständlichen hinter sich läßt und nun wesentlich und erstmalig nach der »Wahrheit« Ausschau hält, die die Vorläufigkeit des »Erfolgs« im Gegenständlichen abgestreift hat. Die Vernunft braucht für ihr Wesen und für ihre Freiheit die Ungegenständlichkeit, die Wirklichkeit der Ungegenständlichkeit. Die Freiheit und das Wesen der Vernunft liegen jedoch nicht in der Unrichtigkeit und Unsachlichkeit, mit der die Vernunft möglicherweise gegen das Gegenständliche leben möchte. Irrationalität und gewollte Blindheit sind nicht der Weg zur Freiheit der Vernunft.

Das, was »Wahrheit« ist und der Wesentlichkeit der Vernunft zuzuordnen ist, muß ungegenständlich und zugleich wirklich sein. So ist es die Freiheit der Vernunft selbst, die Ausschau halten muß nach jener Wirklichkeit, die der Vernunft nicht mehr die Dienstbarkeit im Gegenständlichen auferlegt.

Es wäre allerdings verkehrt, wollte man aus diesen Überlegungen zu Gegenständlichkeit, Instrumentalität, Wesen und Freiheit der Vernunft den übernatürlichen Glauben und die Hinwendung zur Autorität des offenbarenden Gottes irgendwie zwingend ableiten. Eine solche, wenn auch schrittweise, Verhältnisbestimmung zum Übernatürlichen bräuchte eine Reihe von theologischen Kautelen und vor allem eine umfänglich ausgearbeitete Begriffswelt, um aus dem Wesen der menschlichen Vernunft die nächste Nähe und die doch nicht stattfindende Berührung mit Gott und dem übernatürlichen Geschenk des Glaubens zu denken.

Dem Ziel unserer Überlegungen dient eine einfachere Feststellung: Der übernatürliche Glaube und die diesen Glauben tragende Offenbarung sprechen die menschliche Vernunft in ihrer Wesentlichkeit und Freiheit und nicht in ihrer Gegenständlichkeit und Instrumentalität an. Diese Feststellung könnte das weiterführen, was das Erste Vatikanische Konzil vom Glauben sagt: »... ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis« (DS 3008). Der Glaube bedarf also nicht der gegenständlichen Vernunft, die sich der »inneren

Wahrheit der Dinge« zuwendet, sondern der wesentlichen und freien Vernunft, der sich die ungegenständliche Wirklichkeit des offenbarenden Gottes zeigt, der »nec falli nec fallere potest« (ib.). Den offenbarenden Gott könnte man in seiner Autorität als das Wesen der Wahrheit verstehen, der, obwohl völlig frei, dennoch von nichts getäuscht werden kann und niemanden täuschen kann. Man wird weiterfolgern dürfen, daß die eigentlich »theologische« Vernunft nicht die instrumentalisierte Vernunft, sondern die wesentliche Vernunft ist. Das vielleicht einzige von der wesentlichen Vernunft nun schon Sagbare ist die notwendige Hinwendung zu einem Ursprung, in dem die Freiheit der Vernunft ihre *Ursprünglichkeit* aussprechen kann; dieser ungegenständliche Ursprung bleibt allerdings unableitbar und bedarf ganz der Wirklichkeitsgabe durch die Offenbarung und durch die Personhaftigkeit Gottes.

5. Die theologische Vernunft als die wesentliche Vernunft

Die zur Wirklichkeit und Wahrheit des offenbarenden Gottes gestellte Vernunft ist die wesentliche Vernunft. Nur in dieser Auskehr aus dem Gegenständlichen und in der Hinwendung zum offenbarenden Gott ist die menschliche Vernunft eine legitim theologische Vernunft, für die der Glaube und die Glaubenswahrheiten nicht der Anlaß der totalen Instrumentalität der Vernunft, sondern die Gnadengabe der Wesentlichkeit und Freiheit sind. Eine solche zum Glauben gebrachte Vernunft ist daraus jene *Ganzheit*, die nicht das Programm einer aposteriorischen Gegenständlichkeit, sondern das durchgeführte Bewußtsein vom Ursprung aller Wahrheiten aus der göttlichen Wirklichkeit ist. Für eine solche genuin theologische Vernunft ist die Wirklichkeit Gottes in allen Einzelinhalten die unbedingt und ständig zu denkende Wirklichkeit.

Man kann nicht behaupten, daß die vielen Partikularismen in heutigen theologischen Disziplinen nicht von irgendeiner Wirklichkeit sprechen. Allerdings vertreten sie in ihren Aussagen und Einsichten die Wirklichkeit nur gemäß den Bedingungen der Gegenständlichkeit. So bleibt ihre Wirklichkeit eine bedingte Wirklichkeit, ihre Wahrheit eine bedingte Wahrheit. Und auf diesem Gefühl von Wirklichkeit bauen die partikularistischen Theologien ihr wissenschaftliches Gebäude auf, das alle Aussagen nach den Bedingungen der Gegenständlichkeit trifft, doch die eigentliche und unbedingte Wirklichkeit Gottes gar nicht mehr einbringt. Man treibt also Wissenschaft von Gott und den göttlichen Dingen, läßt aber eine unbedingte Wirklichkeit Gottes nur mehr als eine (vorausgesetzte und notfalls unnötige) Hypothese gelten. Geradezu in klassischer Weise zeigt sich dies in der selbstgewählten Wissenschaft der heutigen Exegese: Vielleicht beginnt man mit dem hohen Ausspruch, einen Dienst am Wort Gottes zu tun; in der wissenschaftlichen Durchführung jedoch wird z.B. die Urheberschaft Gottes im Schriftwort weder thematisiert noch zu irgendeiner Perspektive der wissenschaftlich behaupteten Wirklichkeit. Und der dann manchmal verspürte Verlust der Wirklichkeit

Gottes wird zuweilen mit abenteuerlichen, existentiellen Kategorien kompensiert, die aus irgendeinem philosophischen System entliehen werden und meist nicht einmal die Legitimation einer kirchlichen theologischen Tradition haben.

Man wird heute nicht leicht jemanden finden, der behauptet, daß der Zustand der katholischen Theologie ein guter wäre. Gekennzeichnet ist der dieser nicht gute Zustand durch den ständigen Verlust an Kompetenz der Theologie als solcher und durch den Versuch der Theologie, in kultur- und humanwissenschaftlichen *Leihsystemen* den Kompetenzverlust durch partikuläre wissenschaftliche Leistungen zu kompensieren. So hat sich die Theologie durch alle möglichen Leihsysteme der Psychologie, Soziologie, Linguistik, Literaturwissenschaft, Ökonomie, Politik, Meinungsforschung, Statistik, auf bestimmte partikuläre Gegenstände und Methoden verpflichtet. Wenn dann noch auf die überkommenen Glaubenswahrheiten Bezug genommen wird, so geschieht dies sehr oft nur mit der aufklärerischen Absicht, daß es mit der behaupteten Wirklichkeit der Glaubenslehren gar nicht so ernst sei, daß jede Glaubenswirklichkeit wesentlich »für uns« sei und damit im jeweils gewählten Erklärungssystem interpretierbar und sogar notfalls dementierbar sei. Diesen aufklärerischen und relativierenden Grundzug bemerken wir in der Moraltheologie, in den ökumenischen Diskussionen über spezifisch katholische Inhalte des Glaubens, in den totalen Vergeschichtlichungen der dogmatischen Inhalte, in der Verneinung des göttlichen Ursprungs durch Ersatzformen der demokratischen oder sozialen Legitimierung und nicht zuletzt in den Theologien der Befreiung, die einerseits die soziale Emotion der Gläubigen vereinnahmen und andererseits die Glaubensinhalte und Gnadenmittel der Kirche den sogar oft gottlosen, marxistischen Leihsystemen zur völligen Interpretation ausliefern.

Gibt es denn heute noch einen Weg zu »einer« *Theologie* der theologischen Disziplinen, die in ihrem Partikularismus ohne Bewußtsein einer einenden und verpflichtenden Ganzheit auseinanderstreben? Gibt es noch einen Vorbehalt aus der Theologie gegen den total interpretierenden Anspruch des Historischen und Kritischen? Denn manche derart interpretierende Disziplin scheint wie eine Archäologie zu arbeiten, die alles Historische bis zum blanken Erdboden aufgräbt und weggräbt, um sodann auf leergefegtem archäologischen Gelände Führungen zu halten mit dem Hinweis, hier sei einmal etwas gewesen. Kann die scheinbar irreparable Zerreißen der Ethik in formale und in materiale Ethik noch einmal überwunden werden, oder wird die Ethik in Zukunft das schizophrene Bild einer Moral mit hohen formalen Ansprüchen und gleichzeitig materialen Belanglosigkeiten bieten? Werden manche Disziplinen nur eine Regionalisierung divergierender Meinungen oder eine Sanktionierung aposteriorischer Gebilde der Akzeptanz und der Praxismehrheit sein?

Man sollte nicht meinen, daß solch schreckliche Fragen über die Theologie nur der Ausdruck von Sehnsucht nach integraler Systematik oder ein Versuch von Interdisziplinarität oder der Vorschlag eines Studium Generale innerhalb der theologischen Disziplinen sind. Es geht um mehr: Die »eine« *Theologie* der theologischen Disziplinen, müßte ganz genau die Bedingungen der Gegenständlichkeit und des Partikulären überwinden; diese »eine« *Theologie* müßte daher

ihren Grund aus der Wirklichkeit Gottes haben, die nicht eine vorangestellte fromme Behauptung oder vergeßbare Hypothese ist, die vielmehr mit dem Gegenständlichen und Partikulären der Disziplinen in ein so vermitteltes, notwendiges und wesentliches Verhältnis tritt, daß kein Gegenstand ohne Glauben an Gott und ohne Einbringung der Wirklichkeit Gottes einen identischen theologischen Gegenstand mehr ergibt. Diese Forderung nach der Wirklichkeit Gottes in der Theologie hat durchaus in der Unterwerfung unter die einzelnen Glaubenswahrheiten und unter das Lehramt der Kirche ihren konkreten Ernstfall. Diese Forderung nach der Wirklichkeit Gottes möchte jedoch noch selbst über diesen Modus der theologischen Wahrheitsgarantie hinausgehen. Denn selbst die Einbindung in das Glaubensbewußtsein der Kirche und in das Lehramt kann die Theologie nur dann zu ihrem Eigentlichen und Wesentlichen führen, wenn die glaubende Vernunft angesichts der Wirklichkeit Gottes »wesentlich« wird (ist).

Zu einer Theologie, die gegenüber allen Vergegenständlichungen eine *Ganzheit* ist, gehört die »wesentliche« Vernunft, die das Bedingtsein der »instrumentellen« Vernunft in den theologischen Disziplinen von der ursprünglichen Wirklichkeit Gottes her überwindet, die Gott zum auch inhaltlich notwendigen Thema jeder theologischen Aussage macht, die von jeder einzelnen Glaubenswahrheit den göttlichen Ursprung kennt und auch vertritt, die das Glaubensbewußtsein einer einzigen und ganzen Wahrheit als den Grund für die vielen bedingten Einzelinhalte vollzieht, die das Bezogensein eines jeden Einzelinhaltes auf jeden anderen Inhalt als Wahrheitsanliegen erkennt, die auch jede Entwicklung der Glaubensinhalte in der Identität der Ganzheit gestaltet und bemißt.

Der vorausgehende Satz hat versucht, die Notwendigkeit und das Tun der »wesentlichen« Vernunft in der Theologie zu charakterisieren. Wie und wann jedoch erreicht die Vernunft ihre Wesentlichkeit, die eine gewisse Jenseitigkeit der Vernunft gegenüber der Gegenständlichkeit bedeutet? Die Vernunft muß *wesentlich* sein, um *theologiefähig* zu sein. Die Vernunft muß wesentlich sein, um der *Wirklichkeit* der Glaubenswahrheiten überhaupt angemessen zu sein. Worin und wodurch jedoch ist die Vernunft nicht mehr bedingt und instrumentell, sondern sich selbst wesentlich und dem Unbedingt zugewandt?

6. Die metaphysische Vernunft als die theologiefähige Vernunft

Man könnte den Weg von der instrumentellen zur wesentlichen Vernunft wie ein »praeambulum fidei« verstehen. Die wesentliche Vernunft erreicht sich nicht einfach durch Aufgeben der Gegenständlichkeit; denn, das Erkennen der menschlichen Vernunft wird immer gegenstandsbezogen und gegenstandsbedingt bleiben. Bei aller Gegenstandsgebundenheit weiß die Vernunft jedoch nicht nur um ihre unendlich vielfach am Gegenständlichen anwendbare Instrumentalität; die Vernunft erreicht dabei auch eine *Gewißheit von sich*, die nicht das Wissen um die Gesamtsumme der gegenständlichen Möglichkeiten der Vernunft ist, sondern wesentlich »eine« (nicht-viele), »unendliche« und schließlich »unbedingt identi-

sche« Gewißheit ist. Die Vernunft gelangt also zu einer *unbedingten Identität*, die »eine« ist nicht aus der Summe vieler, die »unendlich« ist, weil sie nicht der Summe, wohl aber dem Grund aller Wirklichkeit zugewandt ist. Dies ist das zunächst Sagbare über die Wesentlichkeit der Vernunft; man könnte die wesentliche Vernunft auch die »*transzendierende Vernunft*« nennen, weil sie ihre Wirklichkeit präzise an der Einheit und am Grund *jenseits* der vielfachen Gegenständlichkeit ist. So ist die wesentliche Vernunft gegenüber der instrumentellen Vernunft das Verlassen der vielen gegenständlichen Dinge mit der gleichzeitigen Selbstgewißheit einer unendlichen Wirklichkeit, deren Offenbarsein dem Wesen der Vernunft bestimmt ist. Diese wesentliche Vernunft ist die zur Metaphysik fähige und zur Metaphysik gelangte Vernunft.

Wenn man also nach der Beschaffenheit der theologiefähigen und ganzheitsfähigen Vernunft fragt, so ergibt sich nur diese Antwort: Die theologiefähige Vernunft ist die »metaphysische« Vernunft. Metaphysik ergibt sich also nicht aus dem »größten« möglichen Gegenstand, sondern aus jener immer mehr gewahrwerdenden Identität der Vernunft, die ursprüngliche und nicht abgeleitete, nicht bedingte Wirklichkeit ist.

Damit ist die komplizierte Frage nach dem notwendigen Anteil der Philosophie in der Theologie relativ einfach beantwortet: Die wesentliche, metaphysische Vernunft ist sodann die theologiefähige Vernunft, die in ihren theologischen Einzelinhalten die Wirklichkeit Gottes als eine Ganzheit vertreten kann, an der erst die einzelnen theologischen Inhalte in ihrer einen, unendlichen, unbedingten und ursprünglichen Wahrheit als »theologische« Inhalte offenbar werden. Und wie die instrumentelle Vernunft für ein Proprium der Theologie als Wissenschaft keinen Platz bietet, so ist es gerade die wesentliche und metaphysische Vernunft, die ein die Gegenständlichkeit der Dinge transzendierendes Proprium der Theologie offenkundig macht.

Man sollte den Grund der Theologie als Ganzheit in der metaphysischen Vernunft absolut nicht im Sinne Hegels verstehen, als erzeugte die Vernunft zu ihrer Selbstverwirklichung die theologischen Inhalte. Die »metaphysische« Vernunft ist jedoch unter allen denkbaren »*praeambula fidei*«, das notwendigste »*praeambulum*«, das mit seinem unbedingten und transzendierenden Wirklichkeitsgrund die Vielfalt und Zufälligkeit der einzelnen Inhalte immer als je einen »Fall des Ganzen« geltend macht. Man hat sich in der langen Geschichte der Theologie viele gute Gedanken über die bestmögliche Disposition der Vernunft für den Glauben und gegenüber der Offenbarung gemacht; daß es inmitten einer totalen Instrumentalisierung der Vernunft um die wesentliche und metaphysische Vernunft selbst geht, ist ein Fortschritt des kritischen philosophischen und theologischen Denkens durch die Herausforderung der totalen Vergegenständlichung. Und sofern heute schon wieder ein theologisches Interesse am Zusammenwirken von Gott und Mensch und am Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf besteht, kann man die wesentliche und metaphysische Vernunft als die angemessenste Disposition des Menschen für den Glauben und auch für die Theologie, als das vorrangige »*praeambulum fidei*«, betrachten.

In der metaphysischen Vernunft treffen sich das gereifte philosophische Denken und das Denken des einfachen Menschen: beiden ist gemeinsam, daß sie die Wirklichkeit Gottes als wirklich denken. Denn beide, der einfache Mensch und der gereifte Denkende, stehen jenseits der Kriterien der Gegenständlichkeit, die noch keine Wahrheit zeigen; der einfache Mensch lebt in der unangefochtenen Gabe der Wirklichkeit, der gereifte Denkende ist durch die Gegenständlichkeit hindurch zur immer schon gewißseienden Wirklichkeit der Vernunft gelangt. So steht die metaphysische Vernunft als die Disposition des Glaubens nicht in den Kriterien des »Erfolgs«, nicht des bloß Stimmigen, nicht des Systematischen, nicht des Ästhetischen, ja nicht einmal des »Sinngewandten«. Die sich wesentlich seiende Vernunft braucht nicht einmal den heute so vielfach beschworenen »Sinn«, denn auch der »Sinn« ist nichts anderes als der letzte Versuch des Menschen, sich in einem Diesseits des Gegenständlichen wiederzuerkennen und zu bestätigen. Der »Sinn« ist noch keine eigentliche Disposition der wesentlichen Vernunft, weil der »Sinn« die »Tatsächlichkeit« (des Daseins) – und die Tatsächlichkeit gehört zur innersten Natur der Gegenständlichkeit – in einem letzten Versuch zur wahren Wirklichkeit erklären möchte. So ist der »Sinn« immer therapeutisch, nicht aber erhebend, der »Sinn« mißt sich in seinem Erfolg und nicht in der Gelassenheit der Gabe und Gnade. Wo jedoch die metaphysische Vernunft der Wirklichkeit Gottes zugewandt ist, dort zeigt sich auch der »Sinn« als etwas noch Instrumentelles, das die Vernunft noch nicht zur Freiheit vom Gegenständlichen befördert.

Viele noch immer gegenständliche Begründungssysteme werden heute als Güter der Philosophie gelehrt. Damit kann nicht von jeder Philosophie behauptet werden, daß ihr Denken theologiefähig wäre. Es ist wiederum die Wesentlichkeit der Philosophie in der *Metaphysik*, die das Verhältnis von Theologie und Philosophie als eines Ganzen mit einem Ganzen zu einem wahrhaft geistigen Verhältnis macht.

7. Neue Richtlinien zum Studium der Philosophie im Theologiestudium

Eine neue Wertschätzung der Philosophie im Studium der Theologie und in der inneren Gestaltung der verschiedenen theologischen Disziplinen beginnt sich heute bemerkbar zu machen. Ein besonders bedeutsames Dokument dieser Art, das dem Studium der Philosophie im Theologiestudium neue Wichtigkeit zuspricht und Impulse gibt, ist die auf der Herbst-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz vom 19.–22. September 1983 beschlossene Stellungnahme »Das Studium der Philosophie im Theologiestudium« (22. September 1983. Bd. Nr. 36 der vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebenen Druckschriften. D-5300 Bonn 1, Kaiserstr. 163).

In der nachkonziliaren Gestaltung des Theologiestudiums wurde sehr schnell das Problem des Philosophiestudiums offenkundig: Zunächst war das Bedürfnis dominant, in der Theologie dem gegenständlichen und positiven Wissen in vielen

Bereichen der theologischen Disziplinen Vorrang zu geben. Man war überzeugt, eine allzu lange gepflegte und überbetonte Systematik der Theologie müßte nunmehr durch eine besondere Hinwendung auf das Historische, Faktische und Humanwissenschaftliche aufgewogen werden. Und unter Bezugnahme auf eine neue Freiheit in Wissenschaft und Forschung der Theologie wandte man sich mit großem Eifer jenen Themen und Gegenständen zu, die man für ehemals kontrolliert oder gar verboten hielt. Schon allein diese neuen Vorrangigkeiten in der Theologie mußten auch eine Instabilität der Theologie erzeugen. Dazu kamen noch die allorts auftretenden Veränderungen in den Universitäten, die vom Autoritätsschwund der Lehrenden bis zur Demokratisierung des Wissens, von der verantwortlichen Mitsprache aller am Lehrbetrieb bis zur schier krankhaften Provokation gegen alles Gegebene und Bestehende reichten. Der Relativismus in all seinen Spielarten wurde in dieser Zeit zum wissenschaftlichen Grundgefühl auch der Theologie. Die Systematik wurde von Fallstudien abgelöst, die Begriffe durch Modelle und die Einsichten durch Thesen. Die Spuren der Metaphysik verloren sich in einer positivistisch verfahrenen Theologie immer mehr.

Sehr früh bereits stellte die »Kongregation für das katholische Unterrichtswesen« die für die Philosophie im Theologiestudium aufgetretenen Schwierigkeiten fest. Im Rundschreiben der Kongregation vom 20. Januar 1972 an die Diözesanbischöfe werden die Hauptschwierigkeiten für das Philosophiestudium in den Seminaren in drei Punkten zusammengefaßt: »1. Die Philosophie hat nicht mehr ihr klares Eigenobjekt. Sie wird verdrängt und ersetzt durch die positiven, Natur- und Humanwissenschaften, die den Problemen der Wirklichkeit mit einer heute als einzig gültig anerkannten Methodik zugewandt sind. Es ist die vom Positivismus, Neopositivismus und Strukturalismus inspirierte Haltung. 2. Die Philosophie hat an Bedeutung für die Religion und Theologie verloren. Das Theologiestudium muß sich vom nutzlosen Wortspiel der philosophischen Spekulation lösen und sich in voller Autonomie auf einer von der geschichtlichen Kritik und von besonderen exegetischen Methoden gebotenen Grundlagen aufbauen. Die Theologie der Zukunft wird eine spezifische Aufgabe der Historiker und Philologen sein. 3. Die zeitgenössische Philosophie ist zu einer für die Mehrzahl der Kandidaten des Priestertums unzugänglichen, esoterischen Wissenschaft geworden...« (Nr. I).

Das Dokument der Kongregation hat in der Analyse der Schwierigkeiten für das Philosophiestudium im Theologiestudium sehr viele Zusammenhänge aufgeheilt und auch deren Implikationen und Konsequenzen für die Theologie erkannt; die Bewahrheitung dieser Analysen in der Folgezeit bis heute ist offenkundig. Man könnte zu diesen Feststellungen von damals bezüglich der Philosophie hinzufügen, daß die Schwierigkeiten der Philosophie längst auch die Schwierigkeiten der Theologie als solcher geworden sind. Längst hat auch die damals sich in die verschiedenen Leihsysteme der Humanwissenschaften und der positiven Gegenständlichkeit begebende Theologie ihr klares Eigenobjekt verloren. Damit gewahrt die Theologie heute immer klarer den Verlust von Kompetenz, der häufig nicht durch Erforschung jener Bedingungen, durch die der Kompetenzverlust entsteht, behoben wird; die kompetenzverlierende Theologie stürzt sich heute vielmehr in

die Fragen des Feminismus, der Ökologie, des Pazifismus, der sozialen Sünde usw., um in der ständig steigenden Not mit ihrer Identität sich in ihrem Dasein noch irgendwie zu rechtfertigen. Nicht zu unrecht erinnert man bei solcher Geschäftigkeit der Theologie an gewisse Aufklärungstheologien des 19. Jahrhunderts, die verlangten, nicht über Trinität und Eucharistie zu predigen, sondern über Ackerbau und Viehzucht.

Übersehen sollte auch nicht werden, daß gerade im Aufbruch der nachkonziliarer Zeit die Fragen von »Stil« und »Form« statt der Wahrheitsfragen gestellt wurden. So war es entscheidender, etwas »fortschrittlich, offen, tolerant, pluralistisch, ökumenisch, pastoral, menschlich, zeitbezogen, weltfreundlich, friedensfertig, dialogisch, mit Liebe usw.« abzuhandeln als notfalls an die Wahrheit an sich zu erinnern. Man hielt oft die geschätzte Form der Progressivität für entscheidender als die Frage nach der Härte der Sache. Man hielt »Form« und »Stil« oft für das grundlegende Kriterium in der theologischen Aussage. Dieser besondere Formalismus mußte natürlich immer mehr die wesentliche Erinnerung der Theologie in der Philosophie, im besonderen in der Metaphysik, verdrängen. Der immer weiter kultivierte Formalismus in der Theologie verdrängte immer mehr das »Wirklichkeitsprinzip« in der Theologie, so daß heute die »Brauchbarkeit« und »Anwendbarkeit« der theologischen Inhalte und Entscheidungskriterien zur (zuweilen noch uneingestanden) Grundlegung und Rechtfertigung der Theologie geführt haben. Es ist allein die metaphysische Vernunft, die in ihrer besonderen geistigen Identität die Theologie davor bewahren kann, reine Anwendungswissenschaft zu werden. Eine Theologie hingegen, die ihre grundlegende Rechtfertigung in Anwendbarkeit und Brauchbarkeit zum Selbstverständnis erhebt, ist schließlich nur mehr eine instrumentelle Wissenschaft unter vielen anderen ähnlichen oder gleichen. In der bloßen Instrumentalität der Theologie wird jedoch nicht jene alles entscheidende Frage beantwortet werden können, ob und welche »Wirklichkeit« von der Theologie vertreten wird; diese Frage nämlich stellt sich jenseits von Brauchbarkeit und Anwendbarkeit.

In der immer schärferen Konkurrenz der Sinnsysteme, zu denen unzutreffenderweise und unterschiedslos auch der christliche Glaube und die Theologie oft gerechnet werden, wird die Frage nach der »Wirklichkeit« der Aussagen und Gründe die letztentscheidende sein. Man könnte gerade die jüngstvergangene Entwicklung der Theologie und des Theologiestudiums als vielfache Selbstverneinung der Theologie als solcher kritisieren. Der innere Grund für den rechten oder unrechten Weg der Theologie liegt jedoch in der Frage, ob die Theologie von der wesentlichen, metaphysischen oder von der instrumentellen Vernunft getragen wird. So könnte man von jeder bloß geschäftigen und in nichts mehr sich auf eine ungegenständliche und unbedingte göttliche Wirklichkeit berufene Theologie in jeder ihrer einzelnen Verwirklichungen sagen, daß sich die Vernunft darin nicht wesentlich ist, daß die Vernunft zu einer instrumentellen Theologie der Brauchbarkeit und Anwendbarkeit verwendet wird, daß die instrumentell gebrauchte Vernunft diese kritisierten Formen der Theologie nicht zur Wahrheits- und Wirklichkeitsfrage veranlaßt.

Die innere Rehabilitierung der Theologie beginnt und endet bei der Wesentlichkeit der Vernunft, die für die Theologie die unbedingte Herausforderung zur »Wirklichkeit« ist. Nicht die beste Anwendung ist die wahre »Wirklichkeit«, sondern die trotz aller Anwendung zu sich gekommene Geistigkeit, die sich in dem ausdrückt, was wir als die besondere Ganzheit in allen und über allen Teilen beschreiben. Die Ganzheit ist noch nicht einfach das Wesen der Vernunft, die Ganzheit ist eher das ständige Thema, das alle einzelnen Inhalte der einen wirklichen Wirklichkeit zuzuordnen versteht.

Die theologische Tradition spricht schon lange von der »fides quaerens intellectum«. In diesem Programm wissenschaftlicher Theologie unterscheidet man sehr wohl die glaubende und die denkende Vernunft. Sowohl die glaubende als auch die denkende Vernunft sind notwendig Verwirklichungen der wesentlichen Vernunft. Wo jedoch der Glaube die Vernunft instrumentalisiert, dort ist der Glaube bestenfalls gebietend, aber *nicht erfahrbar*. Wo die instrumentelle Vernunft den Glauben zur Gegenständlichkeit herabstuft, dort ist der Glaube nur mehr nach seiner Brauchbarkeit und nicht mehr nach seiner *Wirklichkeit* erfaßbar. Man kann also in einer aus den Fugen geratenen, rein partikularistisch verstandenen Welt alle möglichen Versuche für eine Aktualisierung der christlichen Lehre tätigen; diese Versuche werden höchstens begrenzt erfolgreiche Strategien bleiben, weil der Grundfehler der Instrumentalisierung verborgen bleibt. Die wesentliche Vernunft ist nicht eine Folge des Glaubens, sie ist vielmehr die dem Glauben gerechte Voraussetzung. Der Glaube wiederum ist nicht ein Produkt der denkenden Vernunft; die wesentliche Vernunft jedoch ist die Wirklichkeit des gottgewollten wahren Menschseins, das der einende und gottbezogene Grund des Denkens und Glaubens ist.

In der besonderen Wahrheit des von Gott geschaffenen Menschseins liegt also die wesentliche Vernunft, die Glauben und Denken als Ganzheiten miteinander zu beziehen weiß, indem *beide* die Verwirklichungen des *einen wahren* und *personhaften Menschseins* sind.

Nach diesen notwendigen Erwägungen zum Verhältnis von Denken und Glauben wird man bei der Gestaltung eines gelungenen Studiums der Theologie den Anteil der Philosophie sehr genau prüfen müssen. Es wird nicht genügen, daß irgendeine Philosophie gelehrt wird. Es reicht nicht aus, wenn irgendein philosophisches System die Sprache, die Begriffe, die Regeln und die Darstellungsebene liefert. Man kann auch den Anteil der Philosophie nicht von der vordergründigen Forderung rechtfertigen, man müßte die Zeichen der Zeit verstehen, man müßte in einen Dialog mit der Welt und Gegenwart treten, man müßte überall geistvoll mitreden, man müßte ein Welt- und Menschenbild entwickeln können, man müßte gegenüber allen möglichen Ansprüchen eine kritische Instanz entwickeln – und dazu sei eben eine Philosophie auch für den Theologen unerläßlich. Die Ziele solcher Forderungen sind sicherlich wichtig und berechtigt, dennoch sind sie noch nicht das Wesentliche im Zusammenwirken von Philosophie und Theologie.

8. Die Metaphysik als der wesentliche Beitrag des philosophischen Denkens zur Theologie

Der wesentliche Beitrag des philosophischen Denkens zur Theologie kann nur die Metaphysik sein. Die Metaphysik als die notwendige Disposition der Vernunft angesichts der Glaubenswahrheiten ergibt sich in der Tat nicht aus jedem beliebigen philosophischen System und Gedanken. Viele philosophische Systeme stoßen – gewollt oder ungewollt – nicht bis zu jener Selbstläuterung der Vernunft vor, die im Unterschied von instrumenteller und wesentlicher Vernunft offenkundig wird. Solche Philosophien erreichen oft sogar den Zustand großräumiger »Ontologien«, sie sind jedoch damit noch keine Metaphysik, weil sie der Vernunft selbst noch nicht die Wirklichkeitsfrage stellen. Die Philosophie erreicht ihr wesentliches Verhältnis zur Theologie auch dann noch nicht, wenn die Metaphysik gleichsam wie ein inhaltliches Prinzip auftritt, das alle theologischen Einzelinhalte ermöglicht. Denn auch eine inhaltliche Lehre der Metaphysik kann wieder instrumentell gebraucht werden, so daß auch alles einer solchen inhaltlichen Metaphysik zugeordnete Theologische wieder nur instrumentell auftritt.

Die metaphysische Vernunft, die sich als glaubende und als denkende Vernunft verwirklicht, kann wohl ihre innere Gestaltung als inhaltliche Lehre vergegenständlichen; dennoch bleibt die metaphysische Vernunft nicht durch gegenständliche Inhalte vor sich selbst wesentlich. Die metaphysische Vernunft in ihrer Eigentlichkeit ist die gelungene und ständige Gegenwart der Wirklichkeit, die nicht in gegenständliche Inhaltlichkeit abtretbar ist; so ist Metaphysik in ihrem Eigentlichen die ständige ungegenständliche Selbstgegenwart der Vernunft, die Metaphysik ist die ursprüngliche und unabgeleitete Gegenwart der Wirklichkeit. Und diese Wirklichkeitsnähe der metaphysischen Vernunft ist dergestalt, daß auch die Wirklichkeit Gottes ohne einen einzigen Schritt von Ableitung oder Rückführung in der metaphysischen Vernunft ansichtig ist. Diese Ansichtigkeit der Wirklichkeit Gottes ist, *denkerisch* gesprochen, die absolute Ursprünglichkeit aller Wirklichkeit, und *glaubend* gesprochen, die offenbarende Ansichtigkeit des Wesens Gottes. Was sich aus dieser kaum mehr sagbaren Ursprünglichkeit der Metaphysik der Vernunft für die Theologie ergibt, ist das ständige Notabene von Wirklichkeit für die Vernunft. Negativ formuliert heißt dieses unbedingte Notabene von Wirklichkeit, daß ein wissenschaftlicher Rückzug in die bloße Gegenständlichkeit eine Unterdrückung des eigentlichen Grundverhältnisses der Theologie wäre; denn nur die wesentliche, wirklichkeitsansichtige Vernunft ist die theologiefähige Vernunft des Glaubens und des Denkens. Damit kann sich Theologie nicht rechtmäßig in der Gelassenheit der vergegenständlichten Wissenschaft ergehen, sondern ist zugleich der ständige Appell und die besondere Methode zur Wesentlichkeit der Vernunft.

Man könnte bei dieser Unmittelbarkeit, mit der über die wesentliche Vernunft gesprochen wird, vielleicht dem Irrtum erliegen, die Inhalte als solche wären für die wesentliche Vernunft belanglos. Sicherlich ist das Vergegenständlichen als solches ein ausschließlicher Modus des Bedingten, der dem Unbedingten unange-

messen ist. Dennoch ist es bereits ein grundlegender Unterschied, dem Gegenständlichen die letzte Autorität des Faktischen zuzugestehen oder das Gegenständliche als letztlich in sich unangemessen angesichts der Wirklichkeit zu wissen. Überdies gibt es Inhalte und Konstellationen von Inhalten, in denen die Vernunft in einer gewissen Thematik sich wesentlich werden kann. Ein solches Verfahren z.B. liegt den fünf Wegen zum Beweis der Existenz Gottes bei Thomas von Aquin zugrunde; die von Thomas gewählte Thematik der Endlichkeit mag in den einzelnen der fünf Wege verschieden erfolgreich sein. Dennoch ist gerade bei dem ersten Weg »ex motu« sehr offenkundig, daß ein Erreichen der Wirklichkeit Gottes gar nicht auf dem ins Unendliche vergegenständlichten Verhältnis »omne quod movetur ab alio movetur« erfolgreich ist. Solange nämlich die Vernunft dieses Verhältnis im »pro/re-gressus in infinitum« betreibt, verhält sich die Vernunft instrumentell und kommt durch solche gegenständliche Verhältnisse selbst in einem unbegrenzten Fortgang nicht zum Ziel. Was jedoch in der Feststellung des Thomas »hic autem non est procedere in infinitum« (vgl. Summa theol. 1 q 2 a 3 c) als *revelant* aufgeht, ist die Wesentlichkeit der Vernunft, die in dieser progressiven Unendlichkeit wohl eine unbegrenzte Gegenständlichkeit betreiben kann, jedoch im selben Augenblick um den Verlust der Wirklichkeit ihrer gegenständlichen Erfahrung (omne quod movetur ab alio movetur) weiß und darüber hinaus in dieser progressiven (»schlechten«) Unendlichkeit den Verlust ihrer Wesentlichkeit an das bedingte Gegenständliche begreift. Es gibt also durchaus inhaltliche Vorgänge, in denen sich die Vernunft die Frage nach ihrer eigenen Wesentlichkeit stellen muß, um sodann in der Wirklichkeit Gottes die Gewähr der eigenen Wesentlichkeit zu begreifen. An diesem Beispiel bereits läßt sich erfassen, daß die Gotteserkenntnis der natürlichen Vernunft nicht der Endpunkt der Vergegenständlichungen der instrumentellen Vernunft ist; von daher läßt sich auch das Mißverständnis vieler Kritiken am Gotteserkennen der natürlichen Vernunft aufklären, das den Mißerfolg der »Gottesbeweise« in allen möglichen Momenten begründet sieht, jedoch dabei nicht gewahrt wird, daß das Verharren in der Instrumentalität der Vernunft die notwendige Ursache dieses Mißlingens ist.

Der entscheidende Schritt der vernunfthaften und natürlichen Gotteserkenntnis ist nicht ein Schritt gleichsam »von etwas« »nach etwas«; die Erkenntnis des Daseins Gottes ist nicht gleichsam der letzte entscheidende Satz nach vielen anderen Sätzen. Aus den Themen der Endlichkeit (Bewegung, Verursachung, Kontingenz usw.) muß die Vernunft gegen jeden unendlichen Progreß sich wesentlich sein und damit der unbedingten Wirklichkeit Gottes ansichtig sein, weshalb wir bereits vorhin sagten, daß in der metaphysischen Vernunft die Wirklichkeit Gottes ohne einen einzigen Schritt der Ableitung oder Rückführung ansichtig ist. Der eigentliche Schritt der Gotteserkenntnis ist zum einen das Verlassen der instrumentellen Vernunft durch die notwendige Wesentlichkeit der Vernunft und zum anderen die gleichzeitige unumstößliche Gewißheit der unmittelbaren und ursprünglichen Zusammengehörigkeit von wesentlicher Vernunft und unbedingter

Wirklichkeit. Dieses unmittelbare Zusammengehören von wesentlicher Vernunft und unbedingter Wirklichkeit ist die zutreffendste Beschreibung der Metaphysik bzw. der metaphysischen Vernunft.

9. Die wesentliche Vernunft und die Wirklichkeit Gottes

Dieses metaphysische Grundverhältnis von Wesentlichkeit und Wirklichkeit ist auch jene Disposition der glaubenden Vernunft, die dem Glauben eine wahre Vollziehbarkeit in der Vernunft gewährt. Die bloß vergegenständlichte, instrumentelle Vernunft ist an sich nicht glaubensfähig; denn der Glaube, der sich instrumentell gestaltet, kann seine Besonderheit gegenüber dem Denken und Erkennen nur damit geltend machen, daß er uneinsichtige Verhältnisse von Bedingtem und Bedingung behauptet oder, daß mit einem großen vorausgestellten Axiom die Urheberschaft Gottes behauptet wird, in das sodann die geoffenbarten Einzelwahrheiten einzubringen sind. Hier wird der Glaube in seinen Inhalten bloß gegenständlich eingeleitet, vorgestellt und versuchsweise irgendwie begründet. Die glaubensfähige metaphysische Vernunft hingegen kennt in ihrer Wesentlichkeit auch die unbedingte Wirklichkeit und kann dadurch unvermittelt die einzelnen geoffenbarten Glaubenswahrheiten im unmittelbaren Licht der Wirklichkeit Gottes ergreifen. Für die metaphysische glaubensfähige Vernunft entfällt die unlösbare Aufgabe, den Glauben und seine Inhalte im Modus der Gegenständlichkeit zum Glauben gleichsam zu rekonstruieren. Allein der Glaube, der in der metaphysischen Vernunft vollziehbar ist, kann die »Wahrheit als solche« (ab eo revelata vera esse credimus-vgl. Vaticanum I) für sich geltend machen und hat für seine Glaubwürdigkeit nicht in die gegenständlichen Kriterien des Erfolgs, der Nützlichkeit, der wissenschaftlichen Überlegenheit, der praktischen Anwendbarkeit, der politischen Dienstbarkeit, der Außergewöhnlichkeit, der Anpaßbarkeit u. a. auszuweichen. Das undurchdringliche Mysterium der Glaubenswahrheiten kann in der glaubenden metaphysischen Vernunft auch Mysterium bleiben und ist dennoch in seiner Wirklichkeit von der Vernunft wahrgenommen. Die Freiheit der glaubenden Vernunft (die nicht mehr den Alternativen der Gegenständlichkeit verpflichtet ist) ist gleichzeitig die unumstößliche Gewißheit von der Wirklichkeit Gottes. Die Freiheit der glaubenden metaphysischen Vernunft ist gleichzeitig die Selbstbejahung der Vernunft in ihrer Wesentlichkeit.

Das künftige Gedeihen oder Nicht-Gedeihen der Theologie als Wissenschaft hängt auch davon ab, ob durch die Philosophie auch die glaubende Vernunft sich von der Instrumentalisierung zur Wesentlichkeit läutert. Die Zukunft der Theologie als Wissenschaft hängt davon ab, ob die Theologie in der kompetenzlosen Noblesse der Vergegenständlichung sich als Wissenschaft ausgibt oder, ob die Theologie mit viel Mühen bereit ist, unbedingt »Wirklichkeit« in ihren Aussagen und Einsichten zu vertreten. »Wirklichkeit« heißt in der Theologie, wie auch immer der einzelne Inhalt lautet, letztendlich die Wirklichkeit Gottes, die unlösbar mit dem verbunden ist, was sich in der Theologie als wesentlich zeigt.

Das Schreiben der Deutschen Bischöfe zum »Studium der Philosophie im Theologiestudium« ist für die dargestellten Notwendigkeiten des Glaubens und Denkens ein überaus förderlicher Schritt. Zu erhoffen ist unter anderem eine erkennbare Theologie der theologischen Disziplinen. Freilich bleiben viele Argumente für die Einbringung der Philosophie in das Theologiestudium, besonders auch bezüglich der Metaphysik, etwas allgemein und werbend, statt begründend und begreifend. Sicher war es zunächst einmal wichtig, der Philosophie überhaupt wieder eine wesentliche Stellung im Theologiestudium zuzuweisen; darum konnte man nicht verzichten, vor allem auf die Brauchbarkeit und Aktualität der Philosophie, auch als eines »Mediums einer welthaften Rationalität« (S. 9), hinzuweisen. So bleibt auch die Zuweisung der Aufgabe einer »Orientierung im Ganzen« (S. 12) an die Philosophie in einer eher instrumentellen Darstellung der Philosophie stehen. Die notwendige Fähigkeit eines philosophischen Gedankens zur Metaphysik wird zuweilen nicht deutlich genug gefordert und geprüft. Sicher erreicht die theologiefähige Philosophie noch nicht ihr sagbarstes Wesen, indem sie »das Ganze der Wirklichkeit, innerhalb deren Gegenstände gegeben sind und menschliche Existenz stattfindet, in der Reflexion zu vergegenwärtigen sucht« (S. 12). In einer solchen Beschreibung dominiert noch eher der Instrumentalismus einer »Ontologie« als die Wesentlichkeit der »Metaphysik«.

Es ist durchaus nicht einfach, in einer kurzen Begründung die Philosophie als den Inbegriff aller Gründe vorzustellen. Dennoch war es überaus förderlich, den eigenen und selbständigen Studienanteil der Philosophie herauszustellen und diesem auch quantitativ und organisatorisch das unerläßliche Gewicht im Theologiestudium zuzuteilen.

Es gehört zum besonderen Geschick der Philosophie und der Theologie, daß sie nicht wie eine handwerkliche Fertigkeit letztlich lernbar sind. Viele andere Teilwissenschaften und Fertigkeiten »tragen« in ihrer Gegenständlichkeit, wenn einmal der Umgang mit dieser Gegenständlichkeit gelernt ist. Theologie und Philosophie bergen in sich das Glauben und das Denken, beide verlangen nach der Wesentlichkeit der sie tragenden Vernunft. Wo die Vernunft nur instrumentell mit der Gegenständlichkeit umzugehen hat, dort ist alles in der Gegenständlichkeit lernbar ohne die Anfrage an die eigentliche Wirklichkeit der Vernunft. Anders ist es in der Theologie und in der Philosophie: Reine Philosophie in Gegenständlichkeit ist noch keine Philosophie, denn die Philosophie ist zuinnerst das Denken, das weder ersetzbar noch an andere abtretbar ist; die Vernunft selbst muß denken, um in der Wirklichkeit der Philosophie zu sein. Ebenso muß in der Theologie die wesentliche Vernunft glauben, wenn die Theologie nicht zu einzelnen, zusammenhanglosen, wirklichkeitsunkompetenten Einzeldisziplinen sich deformieren will.

So wird es bei aller Planung und Verbesserung der Studien unausweichlich sein, daß dem Studierenden klar gemacht wird, daß Philosophie und Theologie Wissenschaften der unbedingten Wirklichkeit in jener besonderen Art sind, daß der Philosophierende nicht nur »wissen«, sondern »denken« muß, daß der Theologe nicht nur »gegenständlich erkennen und begreifen«, sondern »glauben« muß. Denken und Glauben, Philosophie und Theologie fordern ein besonderes und

wahreres Menschsein als alle übrigen Wissenschaften und Wissensgebiete. Denn die Wirklichkeiten der Theologie und der Philosophie ereignen sich erst in der Wesentlichkeit der Vernunft, das heißt, dann, wenn der Mensch in das wahre Menschsein eingetreten ist und in der Wesentlichkeit seiner Vernunft im Angesicht der Wirklichkeit Gottes steht. Für die Kirche, für die Theologie, für das Theologiestudium wäre es sicher von größter Bedeutung, den Wegen auch zu diesem wahreren personalen Menschsein im Glauben und Denken nachzuspüren.

Elemente einer Gewissensbildung*

Von Josef Rief, Regensburg

Der gesellschaftliche »Ort« der Gewissensbildung

Die Verankerung der Gewissensfreiheit als Grundrecht in den Verfassungen der freiheitlichen Demokratien kann zugleich als Ruf nach einer ausdrücklich und planmäßig betriebenen Gewissensbildung¹ gelten; denn das Grundrecht der Gewissensfreiheit kann unmöglich als Freibrief für die Willkür auf der Ebene des sittlich Guten angesehen werden. Dieses Grundrecht kann nicht besagen, daß z. B. die Inanspruchnahme des Gewissens für die Endlösung der Judenfrage, wie sie von Heinrich Himmler versucht wurde, gleichberechtigt neben der Inanspruchnahme des Gewissens für den Widerstand gegen totalitäre Systeme stehen könne, die etwa Alfred Delp an den Galgen gebracht hat. Ihren Zweck im Rahmen einer freiheitlichen Ordnung des Zusammenlebens erfüllt die grundrechtlich gesicherte Gewissensfreiheit nur dann, wenn die Glieder einer an der Freiheit der Person orientierten Gemeinschaft es sich angelegen sein lassen, auf zwei fundamentale Aufgaben ihr Augenmerk zu richten: Einmal darauf, daß sie sich selber um die Grenzen kümmern, die für eine Ordnung der Personen, also für eine Ordnung verantworteter Freiheit, unverzichtbar sind; sodann darauf, daß sie die Bindung an diese Ordnung in Freiheit, also ohne äußeren Zwang bejahen, weil nun einmal gilt: Der Zwang vermag zwar den Mißbrauch der Freiheit nach außen hin einzuschränken, aber er ist außerstande, zu wirklichen Freiheitsräumen zu führen.

Wer wirkliche Freiheitsräume will, muß sich mit den anderen zusammentun und in gemeinsamer Bemühung ergründen, an welche Werte sich der Mensch im Interesse seiner Freiheit als Person binden soll. Er muß das betreiben, was man

* Als Vortrag gehalten im Rahmen der Pädagogischen Woche vom 4. 3. 1985–9. 3. 1985 im Maternushaus des Erzbistums Köln.

¹ Literatur zum Fragenkreis »Gewissensbildung (des Kindes im Grundschulalter)«: Otto Dürr, Probleme der Gewissens- und Gesinnungsbildung. Kernfragen der inneren Schulreform. Heidelberg² 1962; Erik H. Erikson, Einsicht und Verantwortung. Die Rolle des Ethischen in der Psychoanalyse. Stuttgart 1966; Johannes Gründel, Entfaltung des kindlichen Gewissens. Anregungen für Eltern und Lehrer. München – Luzern 1973; Johann Hofmeier (Herausgeber), Erziehung zu Offenheit und Verantwortung. Gewissensbildung im Kindergarten. Donauwörth 1977; ders., Religiöse Erziehung in Kindergarten und Familie – Arbeitshilfen. Teil 4: Kinder erfahren Liebe und Geborgenheit. Donauwörth 1984; Joseph Hubertus Huijts, Gewissensbildung. Geteilte Verantwortlichkeit. Eine Einführung in die Psychologie der moralischen Selbstverwirklichung. Köln 1969; Stephan E. Müller, Personal-soziale Entfaltung des Gewissens im Jugendalter. Eine moralanthropologische Studie, Mainz 1984; Jean Piaget, Das moralische Urteil beim Kinde. Frankfurt am Main 1973; Robert Scholl, Das Gewissen des Kindes. Seine Entwicklung und Formung in normalen und in unvollständigen Familien. Stuttgart² 1970; Lilly Zarncke, Kindheit und Gewissen. Psychologische Studien. Freiburg im Breisgau 1951; dies., Gewissensbildung in der frühen Kindheit, Berlin 1955; Hans Zulliger, Was weißt du vom Gewissen deines Kindes? Stuttgart 1954; ders., Umgang mit dem kindlichen Gewissen. Stuttgart⁶ 1979.

landläufig Gewissensbildung nennt; er muß diese ebenso betreiben wie derjenige, der eine Sittlichkeit will, wie sie mit der Annahme des Evangeliums gefordert ist. Beide stehen vor der Aufgabe, ihrem Dasein in der Welt einen Halt zu geben, der verlässlich ist, ihrem Handeln und Entscheiden eine Gestalt zu verleihen, die aus sich selber Verbindlichkeit beanspruchen kann, und ihrem Lebensdrang zu jener Dynamik zu verhelfen, die die Kraft zur Selbstkorrektur in sich schließt. Damit ist auch schon die innere Leitlinie genannt für die folgenden drei Fragen:

- I. Was ist mit Gewissensbildung gemeint?
- II. Wie geht Gewissensbildung vonstatten?
- III. Welche spezifischen Aufgaben hat die Gewissensbildung im Grundschulalter?

I. Was ist mit Gewissensbildung gemeint?

Über Gewissensbildung oder, bescheidener und behutsamer ausgedrückt, über Elemente einer Gewissensbildung zu reden, setzt voraus, daß es möglich ist, wenigstens umrißhaft deutlich zu machen, was mit dem Wort Gewissen vernünftigerweise bezeichnet werden soll.

1. Der »Raum« für das Gewissen

Es mag sein, daß aus dieser Bemerkung so etwas wie Skepsis herausgehört wird, als solle auf den Gedanken hingearbeitet werden, man könne über das Gewissen eigentlich nichts Verlässliches sagen. Was an dieser ersten Bemerkung und auch an weiteren Aussagen möglicherweise an Skepsis denken läßt, zielt auf nichts anderes als auf die *unerlässliche Zurückhaltung* im Umgang mit dem Gewissen; denn nur unter dieser Voraussetzung kann es sich zeigen als die Instanz der Person, mit der der Mensch in seinem Entscheiden und Handeln und Umgehen mit Dringlichkeiten und Notwendigkeiten unversehens in Konflikt geraten kann. Seiner Aufgabenstellung als Instanz der Person kann das Gewissen nur genügen, wenn ihm bei aller Verflochtenheit des sittlichen Subjekts in den Plural der sittlichen Subjekte, in den Plural der sittlichen Anschauungen und in den Plural der kollektiven Gewohnheiten und Standards ein Raum bleibt, um sich vernehmbar zu machen.

Die Gewährleistung dieses Raumes ist zumal in Zeiten der Verlagerung des menschlich Belangvollen nach draußen eine sittliche Aufgabe von höchster Dringlichkeit; sie heißt den Menschen darauf achten, daß das Innere seiner selbst, das die biblischen Schriften (ebenso selbstverständlich wie bewußt) kardia nennen, intakt bleibt oder – existentieller ausgedrückt – nicht zu dem »Ort« wird, an dem sich der Mensch, für sich selber unerkennbar, als sein eigener und gefährlichster Feind etablieren kann. In der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu spielte diese Möglichkeit

eine nicht geringe Rolle. Im Umkehrmotiv dieser Verkündigung² wird gegen diese Möglichkeit angegangen; ebenso im Wort von der Gerechtigkeit, die im Reich Gottes größer sein muß als die der Schriftgelehrten und Pharisäer³, und vor allem auch in der Belehrung über Rein und Unrein, die im Markusevangelium in der allen bloßen Psychologisierens und allen menschlichen Verstehens baren Feststellung gipfelt: »Von innen, aus dem Herzen der Menschen, kommen die bösen Gedanken, Unzucht, Diebstahl, Mord, Ehebruch, Habgier, Bosheit, Hinterlist, Ausschweifung, Neid, Verleumdung, Hochmut und Unvernunft. All dieses Böse kommt von innen und macht den Menschen unrein«⁴.

Dieses Innere ist in der Gegenwart in höchstem Maße bedroht, nicht weil die Menschen der freien und mit Gütern gesegneten Gesellschaft mehr als andere Generationen dem Bösen ergeben wären; darüber kann uns kein Urteil zustehen. Gleichwohl muß die Bedrohung des inneren Menschen in der Gegenwart insofern als außerordentlich bezeichnet werden, als man inzwischen gewissermaßen das Instrumentarium gefunden hat, handlich und zuverlässig genug, um den Topos vom inneren Menschen und die Pflicht, mit ihm sorgsam und pfleglich umzugehen, ins Reich der veralteten Anschauungen zu verweisen. Man ist, ohne sich darüber im einzelnen Rechenschaft zu geben, darauf aus, die äußeren Verhältnisse und Lebensbedingungen in den Griff zu bekommen und zu ändern – in der Überzeugung, daß der mit tausend Fäden an diese äußeren Verhältnisse gebundene und in ihnen sich darstellende Mensch ganz von selbst zur wahren Menschlichkeit gebracht werde, wenn erst einmal die Welt im Lot wäre. Man ist geschäftig und gestreßt hinter diesen äußeren Verhältnissen her, um – wer möchte daran zweifeln? – für den Menschen etwas Entscheidendes zu tun, und vermag immer weniger zu sehen, daß mit dieser einseitigen Verlagerung der Existenz nach draußen das Entscheidende schlechthin, das mit dem inneren Menschen zu tun hat, also das eine Notwendige, von dem Jesus in seiner Predigt gelegentlich spricht⁵, nicht einfach nur zu kurz kommt, sondern gleichsam zu einem Nichts zerrieben wird: Es ist einfach kein Argument mehr. Indem es aber seinen Stellenwert als das eine Notwendige einbüßt und der Mensch seine Stellung in der Welt als Bild und Gleichnis Gottes vernachlässigt, rückt es nicht etwa nur auf einen zweit- und drittrangigen Platz, sondern es hört auf, das eine Notwendige zu sein.

2. Die Bebilderung des »Raumes«

Es ist nicht so, daß der Mensch, der sich nicht mehr als Bild und Gleichnis Gottes versteht, im Grunde auch ohne diesen theologischen Hintergrund genauso Mensch sein könnte; der Mensch lebt nach Bildern – die Tiefenpsychologie operiert mit

² Siehe Mk 1, 14–15.

³ Siehe Mt 5, 20.

⁴ Mk 7, 21–22.

⁵ Siehe Lk 10, 42.

Archetypen, der planende Mensch mit Hypothesen, die revolutionär gestimmte junge Generation mit Utopien und Alternativen, der Mensch im Alltag mit Wunschbildern und Phantasien, der potentielle Selbstmörder mit tödlichen Phantasien – der Mensch lebt sein Leben, indem er in die Dinge dieser Welt hineinzeichnet, was er in Bildern vor sich hat – in Bildern, auf denen er die Schlüsselfigur ist, auch wenn er auf ihnen wie auf einem Vexierbild nur in undeutlichen Umrissen zu erkennen ist. Wenn das Urbild des lebendigen Gottes verblaßt, dessen Bild und Gleichnis der Mensch ist, sucht er sich ein anderes Bild, das ihm Orientierung sein könnte; es kann nur eines sein, das von seinesgleichen oder von ihm selber stammt. In einem Vorgang, ihm nicht erkennbar, wenn er den Raum nicht hütet, in dem ihm seine Gottebenbildlichkeit zur Lebenswirklichkeit werden soll, nimmt das von Menschen signierte Bild vom Menschen nach und nach den Platz ein, wo der Mensch der Nähe Gottes inne werden kann.

Nach draußen, in die Welt, in der der Mensch umsichtig nach mehr Menschlichkeit unterwegs ist, schlägt dieser lautlose Vorgang der neuen Bebilderung des Inneren, d.h. der neuen Gewissensbildung, kaum durch; punktuell ist er nicht feststellbar. Aber eines Tages wird er notorisch; er ist nicht mehr zu verbergen: Wie die säkularisierte Welt mit ihren Lebensgestalten und Lebenspraktiken Zug um Zug in die Familien und Ehen eingedrungen ist und die Schwelle zwischen draußen und drinnen zur Belanglosigkeit herabgedrückt hat, führt auch der Vorgang der neuen Bebilderung im Inneren des Menschen, d.h. das Verblässen des Bildes Gottes im Menschen, zur Gleichschaltung dieses Inneren mit dem, was draußen die Lebenswirklichkeit ist. Und weil nun drinnen und draußen dieselbe Sprache gesprochen wird und die gleichen Bilder Orientierung bieten, erfreut sich der Mensch einer unbeschwerlich erreichbaren Befindlichkeit des Zufriedenseins, die er gerne mit dem Namen Identität belegt. Inneres und Äußeres sind gleichgestellt; die entscheidende Dynamik des Menschen erlahmt.

Ins Konkrete gewendet und gleichsam anschaulich gemacht hat diese Gleichschaltung des Inneren mit dem, was draußen ist, Alex Comfort in seinem Buch »Der aufgeklärte Eros«⁶, in dem er – das Buch ist ein »Plädoyer für eine menschenfreundliche Sexualmoral« (wie der Untertitel sagt) – u.a. für den freien Zugang junger Menschen zum Koitus eintritt, um in diesem Zusammenhang folgende Feststellung zu treffen: »...der Fortschritt auf dem Gebiet der Empfängnisverhütung wird in den nächsten zehn Jahren vermutlich 99% der wirklich vernünftigen Einwände gegen den freien Geschlechtsverkehr junger Menschen überflüssig machen... Vielleicht kommen wir sogar eines Tages zu der Erkenntnis, daß Keuschheit genauso wenig eine Tugend ist wie Unterernährung«⁷. Alex Comfort plädiert in der Tat für eine menschenfreundliche Sexualmoral; denn er will sie auf der Basis einer neuen Identität des Menschen. Diese soll erreicht werden durch Internalisierung jener sexuellen Anschauungen, die sich in der offenen Gesellschaft unter dem Einfluß biologischer, psychologischer, soziologischer und statistischer

⁶ München 1964.

⁷ Seite 80.

Daten und eines von diesen Wissenschaften gezeigten menschlichen Selbstverständnisses in der Tat bereits durchzusetzen beginnen.

Die Frage, ob es möglicherweise vom Inneren des Menschen her legitime Widerstände geben könne gegen eine beliebige Bebilderung der Kardina des Menschen auf Grund des wissenschaftlich-technischen Fortschritts, wird von Alex Comfort kaum beachtet. Verständlich! Wenn das Menschsein sich erschöpft in Funktionen, die von der Biologie, Psychologie, Soziologie, Statistik und noch einigen anderen Wissenschaften angeblich erschöpfend beschrieben werden können, hat es kaum viel Sinn, dem Menschen damit auf die Spur kommen zu wollen, daß seine Lebensvollzüge immer auch als Äußerungen eines Inneren verstanden und zugleich vor diesem Inneren legitimiert werden, so wie etwa die Glieder einer intakten Familie ihr Verhalten außerhalb ihres Zuhause mit diesem Zuhause in Übereinstimmung zu halten bemüht sind. Von dieser Mühe sind die Glieder der Familie natürlich befreit, wenn sie die Verhältnisse im Lebensraum der Familie nicht anders haben wollen, als sie draußen herrschen. Aber solche Entlastung wird erkaufte um den hohen Preis der Gestalt, die das Leben in der Familie haben könnte; der vermeintlichen »Entlastung« liegen eine Entscheidung gegen die Mehrdimensionalität des Lebens und der Verzicht zugrunde, das, was in der Hektik des Lebens auseinanderstrebt, miteinander zu verbinden und zu versöhnen, damit daraus neue Frucht entstehe.

Vor dem Hintergrund solcher Überlegungen, die für alle Aspekte des Themas »Elemente einer Gewissensbildung« von grundlegender Bedeutung sind, wird in etwa wenigstens verständlich, warum die Konzilsväter das Abrücken der Christen von der Binsenwahrheit, daß sie Bürger zweier Gemeinwesen sind, zu den großen Verwirrungen unserer Zeit rechnen. Mit dieser Feststellung wird die Krankheit unserer Zeit so klar und treffend diagnostiziert, daß sie wörtlich zur Kenntnis genommen zu werden verdient; sie lautet so⁸:

»Das Konzil fordert die Christen, die Bürger beider Gemeinwesen, auf, nach treuer Erfüllung ihrer irdischen Pflichten zu streben, und dies im Geist des Evangeliums. Die Wahrheit verfehlen die, die im Bewußtsein, hier keine bleibende Stätte zu haben, sondern die künftige zu suchen, darum meinen, sie könnten ihre irdischen Pflichten vernachlässigen, und so verkennen, daß sie, nach Maßgabe der jedem zuteil gewordenen Berufung, gerade durch den Glauben selbst um so mehr zu deren Erfüllung verpflichtet sind. Im selben Grade aber irren die, die umgekehrt meinen, so im irdischen Tun und Treiben aufgehen zu können, als hätte das darum gar nichts mit dem religiösen Leben zu tun, weil dieses nach ihrer Meinung in bloßen Kultakten und in der Erfüllung gewisser moralischer Pflichten besteht. Diese Spaltung bei vielen zwischen dem Glauben, den man bekennt und dem täglichen Leben gehört zu den schweren Verwirrungen unserer Zeit. Dieses Ärgernis haben schon die Propheten im Alten Bund heftig angegriffen, und noch viel strenger hat es Jesus Christus selbst im Neuen Bund mit schweren Strafen bedroht. Man darf keinen künstlichen Gegensatz zwischen beruflicher und gesellschaftlicher Tätigkeit auf der einen Seite und dem

⁸ Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils »Die Kirche in der Welt von heute« (Gaudium et spes) Nr. 43.

religiösen Leben auf der anderen konstruieren. Ein Christ, der seine irdischen Pflichten vernachlässigt, versäumt damit seine Pflichten gegenüber dem Nächsten, ja gegen Gott selbst und bringt sein ewiges Heil in Gefahr.«

3. Der Drang zur Mitte

Was kommt all dem im Blick auf das Gewissen für eine Bedeutung zu? Eine Blume braucht kein Gewissen; sie wendet sich gemäß dem ihr innewohnenden Lebensdrang dem Licht zu. Das Tier braucht kein Gewissen; es gehorcht seinem Instinkt, auf den es sich auch verlassen darf. Der Mensch ist da für ein vieldimensionales Leben, für das er eine Mitte und letzte Sinngebung braucht. Der Drang, das Viele zur Einheit zu bringen, in der er sein Menschsein zur Ganzheit entfaltet, ist ihm eingestiftet, unverlierbar, tief verankert, aus dem Reich des Unbewußten, das die sogenannten Archetypen zu seinen Bildern hat, gleichsam auftauchend, dabei nach Licht und immer mehr Licht suchend und spätestens vom ersten Tag seines Daseins an in die Obhut und Gemeinschaft der Menschen gelangend, um schließlich, wenn er als Drang pfleglich und ehrfürchtig behandelt wurde, als Instanz der Person im reifen Menschen in seine vollen Rechte eingesetzt zu werden; als geistiger Trieb (falls diese Formulierung möglich ist) soll dieser Drang zur Einheit (der das Werden des Menschen von dem Augenblick an beherrscht, da er in der befruchteten Eizelle und eingebettet in die leibhafte Welt der Liebe, auf den Weg geschickt wird) dem vor vielerlei Belange und Interessen, Möglichkeiten und Gefahren gestellten Menschen, Führer und Richter sein; es gilt ja auf jene Einheit aus zu sein, in der der Mensch das Ganze seines ihm aufgegebenen Menschseins allen Mächten und Gewalten zum Trotz und allen Instanzen gegenüber – Gott nicht ausgeschlossen – an sich nehmen darf, ohne beschämt zu werden. Dort, wo der Mensch, weil vernunftbegabt, guten Glaubens, tödlich irren kann, braucht er – jedenfalls als Geschöpf Gottes – ein Gewissen.

4. Gewissen als Instanz der Person

In seinem Kern ist das Gewissen ein Vorgang oder Ablauf, der in die Psyche des Menschen hineinwirkt und von ihren Wirkweisen her verstärkt und benennbar wird, der möglicherweise in der Gestalt des erhöhten Blutdrucks und der wechselnden Gesichtsfarbe oder des Schweißausbruchs auch noch im Bereich des Somatischen registrierbar ist und so – als eigentliches Gewissen – sich meldet, ohne daß er vom lebendigen Subjekt gewollt oder in Gang gesetzt wäre und von ihm erwartet oder willkommen geheißen würde. Von diesem Vorgang oder Ablauf weiß sich der Mensch überrascht, bald in positiver, bald in negativer Hinsicht; einmal bedeutet er Trost und Sicherheit, ein andermal Unruhe und Anklage; in einem Fall sieht der Mensch unter dem Eindruck des Gewissensspruches, der ihm in der jeweiligen Färbung dieses Ablaufs zur Kenntnis gebracht wird, daß die Wege seines Lebens

und Entscheidens, wandert er auch in finsterner Schlucht⁹, von einer guten Hand vorgezeichnet sind; im anderen Fall erscheinen ihm unter dem Eindruck des Gewissensgeschehens die Wege, die er sich zu seinen Zielen gekonnt gebahnt hat, mit dem ganz und gar nicht erwarteten Hinweisschild versehen: Sackgasse – Weiterfahrt nicht möglich.

In seinem Zentrum ist das Gewissen eine Lebensäußerung der geistig-sittlichen Person, in der diese, gleichsam in einen Gerichtssaal versetzt und in einem durch die Brille des Anklägers, des Verteidigers, des Richters und des Angeklagten beobachtet und beurteilt, ihrer selbst ansichtig wird; so haben sich etwa auch Philon von Alexandrien (13. a. Chr. n. – ca. 50. p. Chr. n.) und Immanuel Kant (1724–1804) den Ablauf – durchaus sachgemäß – vorgestellt. Man kann gegenwärtig zwar durchaus der Ansicht begegnen, daß man den seiner Rationalität bewußt gewordenen Menschen mit solchen Vorstellungen nicht mehr konfrontieren dürfe, weil er ja zur sittlichen Autonomie sich emporgeschwungen habe; aber dabei übersieht man, daß es nur dann einen vernünftigen Grund gibt, sich mit Gewissen und Gewissensbildung zu beschäftigen, wenn das Gewissen eine Instanz ist, an die man trotz Sachverstand, Vernünftigkeit, Autonomie und Rationalität geraten kann, um ihr Rede und Antwort zu stehen und seinen Sachverstand, seine Vernünftigkeit, seine Autonomie und Rationalität in ihrer sittlichen Vordergründigkeit zu durchschauen und möglichst auch zu korrigieren. Nachdem der Mensch erfahrungsgemäß aus Stolz, aus mangelnder Zivilcourage oder auch von amtswegen, weil eine Behörde oder eine Autorität ja bekanntlich einen einmal ausgefertigten Erlaß nicht mehr zurücknimmt oder korrigiert, also aus sittlich sehr fragwürdigen Gründen, gegen die Gesetze des Sachverstandes, der Vernünftigkeit, der Rationalität und der recht verstandenen Autonomie verstoßen kann, sollte er – möchte man jedenfalls meinen – an einem intakten Gewissen doch das allergrößte Interesse haben.

Natürlich hat der Mensch dieses allergrößte Interesse; aber bringt er es am Ende, und zwar gar nicht so selten, nicht eben doch nur zu jenem Gewissen, das in seinen Lebensäußerungen – etwa als warnendes und anklagendes Gewissen – jener Enge verpflichtet bleibt, in der sich der Mensch, den Dringlichkeiten und Notwendigkeiten des Zusammenlebens gehorchend, bereits definitiv niedergelassen hat? Anders ausgedrückt: Das Gewissen als Vorgang und Ablauf ist, obwohl in Tiefen verankert, die wir nicht ausloten können, so sehr in unsere Hand gegeben, daß es seine Fähigkeit, uns so mit uns selbst zu konfrontieren, wie der Angeklagte in einem Strafprozeß mit dem Ankläger und Verteidiger oder auch mit dem Richter und Zeugen konfrontiert ist, einbüßt und zu einem Vorgang ohne Biß, also ohne Gewissensbisse, wird. Wo aber dem Gewissen die Kraft mangelt, das sittliche Subjekt vor dem Abgleiten ins Egoistisch-Erbärmliche zu warnen und es vor dem Ungeheuerlichen, dessen der Mensch fähig sein kann, in Schrecken zu versetzen, fehlt ihm das Entscheidende: Die Kraft, sich vernehmbar zu machen. Es wird funktionslos und verkümmert. Der Mensch hat gefunden, was er will: seine Ruhe,

⁹ Siehe Psalm 23, 4.

seine Identität, aber eine Identität zu billigsten Preisen, also: sein Identischsein mit seinem Handeln auf der Grundlage schlechter Bilder, die er zur Orientierung für sein Entscheiden und Handeln sich zurechtgemacht und verinnerlicht hat, an denen er – weil es schlechte Bilder sind – ein anspruchsvolles Interesse gar nicht haben kann.

Diese Bilder sind nicht das Gewissen, aber ohne diese Bilder kommt jener Vorgang, als den Paulus in Röm 2, 14–15 das Gewissen beschreibt, nicht in Gang; gemeint sind die Gedanken, die sich gegenseitig anklagen und verteidigen angesichts der Tatsache, daß der Mensch nur zu sich selber stehen kann, insoweit er sein Tun als gerecht beurteilen darf, und zu sich auf Distanz gehen muß, wenn er sich eingestehen muß: Ich war ungerecht und böse. Zwar kann sich der Mensch auf die Dauer nicht jenseits der Grenze von Gut und Böse ansiedeln – die Gottebenbildlichkeit ist ihm ganz offensichtlich tiefer in sein Inneres eingeschrieben, als daß er alle seine Umrisse beseitigen könnte; aber die naturhafte Festlegung der Geistigkeit des Menschen auf den Unterschied zwischen Gut und Böse bedarf der behutsamen Ausgestaltung durch jene Aktivitäten, aus denen die vom Menschen zu verantwortende Welt als sein Herrschaftsraum hervorgeht. Dazu gehört auch das Innere des Menschen, das in dem Maße mit Bildern ausgestattet wird, wie der Mensch dieser Welt uns sich selber Halt, Gestalt und Dynamik verleiht.

Weltgestaltung und Gewissensbildung lassen sich nicht voneinander trennen.

II. Wie geht Gewissensbildung vonstatten?

Man diskutiert immer wieder darüber, ob man das Gewissen so leichthin als die Stimme Gottes bezeichnen dürfe. Mit Recht! Der Mensch soll sich vor der Versuchung hüten, des Gottes habhaft zu werden, den er anbeten will. Gleichwohl verbirgt sich hinter dem oft leichtsinnig gebrauchten Wort: »Das Gewissen – Stimme Gottes« eine tiefe Wahrheit: Ein Gewissen, das dem Menschen *letz*tverbindliche Norm sein soll in der Situation, in der er zu handeln hat, muß – wenn Worte einen Sinn haben sollen – an das Letzte gebunden sein; und dieses Letzte müssen *wir* Gott nennen. Mit anderen Worten: Das Gewissen ist eine religiös-sittliche Größe. Es ist der Ort, an dem der Mensch in ursprünglicher Weise erfahren kann, daß er nie selbtherrlich bei Null beginnen darf; es ist zugleich der Ort, an dem der Mensch zu dem existentiellen Wissen gelangen kann, daß er mit seinem Sehen und Erkennen ebenso wie mit seinem Hören und Verstehen an kein Ende kommt und daß es folglich sinnvoll ist zu beten: Rede, Herr, dein Diener hört! Gewissen ist demnach immer auch der Ort der urtümlichen Gotteserfahrung, und deswegen kommt das Gewissen als sittliche Instanz der Person in Frage; deswegen hat es auch seine Berechtigung, Erwägungen zum Thema »Elemente einer Gewissensbildung« mit dem grundsätzlichen Hinweis zu eröffnen, daß für den sinnvollen Umgang mit dem Gewissen eine ausgeprägte Zurückhaltung die unerläßliche

Voraussetzung ist. Der Ehrfurchtslose oder Freche hat keinerlei Chance, des Heiligen ansichtig¹⁰ zu werden.

Diese Zusammenhänge müssen beachtet werden, damit sich in die Aussagen über die Gewissensbildung nicht die Vorstellung einschleiche, die Formung des inneren Menschen sei eine Aufgabe, die ganz und gar von den geschichtlichen Gegebenheiten und den jeweiligen kulturellen Interessen her zu begreifen sei. So gesehen, wäre Gewissensbildung eine Aufgabe, die von benennbaren Belangen her aufzuziehen und nach Art einer Technik zu betreiben wäre. Solche benennbaren Belange gibt es und folglich auch Techniken; aber damit ist der Kern der Sache noch nicht bezeichnet. Im Kern der Sache ist Gewissensbildung jene Formung des inneren Menschen, die ihn im Sinn dessen, was wir Halt, Gestalt und Dynamik des Menschseins genannt haben, auf den Weg bringt.

1. »Gewissensbildung« des Volkes Israel

Man kann das, was mit Gewissensbildung geleistet werden müßte, m.E. am besten veranschaulichen anhand der Stellung, die der Dekalog im Ganzen des Bundesschlusses am Sinai einnimmt, und anhand der Art und Weise, wie er als Wort Gottes dargestellt wird. Es wäre nicht zum Schaden der Gewissensbildung als moralpädagogisches Unterfangen, wenn sie nicht nur als religiös-sittliches Unternehmen im privaten Raum verstanden würde.

Als Israel am Sinai ankam, hatte es nicht nur eine lange Geschichte hinter sich – angefangen von der Sklaverei in Ägypten über den Werdegang des Mose bis zum Auszug des Volkes aus Ägypten und zu seiner wunderbaren Rettung am Schilfmeer. Israel hatte in dieser Geschichte an Jahwe einen *Halt* gefunden und damit seinen Stand gewonnen in der Welt. Der Bundeschluß am Sinai erhob dieses an seiner eigenen Geschichte gewachsene Volk auch in seinem Glauben-Hoffen-Lieben zu dem, was es war: zum Volk Gottes; als solches nahm es nun auch gegenüber sich selber und seinem Dasein in der Welt seine Verantwortung wahr und erreichte darin seine Eigenständigkeit. Diese Eigenständigkeit als erwähltes Volk war der Halt, von dem her seine Geschichte bestimmt wurde, auch wenn es sich zu dieser Geschichte querzustellen versuchte. Es gab in diesem Volk – dank der Erziehungsbemühungen Jahwes – einen Wesenskern, der ihm Bestand gab, unabhängig von dem, was die Völker gegen Israel planten: Dieser Wesenskern war der Jahweglaube beziehungsweise der Halt, den das Gottesvolk im Jahweglauben gewinnen konnte.

Diese Eigenständigkeit Israels fand ihren lebendigen Ausdruck in seiner *Lebensgestalt* als Volk Jahwes; als erwähltes Volk war es dazu berufen und aufgefordert, den Willen Jahwes zu erfüllen. Er wurde ihm kundgemacht im Dekalog. Zu erfüllen hatte es die Gebote des Dekalogs nicht aus Gehorsam gegen die Buchstaben eines Gesetzes, sondern als das Volk, das vor Jahwe, der es aus Ägypten

¹⁰ Vgl. Dietrich von Hildebrand, *Sittliche Grundhaltungen*. Mainz 1946: darin S. 9–21 über die Ehrfurcht.

herausgeführt hatte, wandelte und fort und fort aus der Haltung der Dankbarkeit nach seinem Willen fragte – inmitten der tragenden Lebensbezüge zwischen Eltern und Kindern, zwischen Ehegatten, zwischen denen, die tödlich verfeindet waren und einander bedrohten, zwischen denen, die Mein und Dein trennte, und denen, die vor Gericht ein Urteil zu sprechen hatten; durch den Dekalog ließ sich das Volk daran erinnern, daß es inmitten dieser Lebensbezüge von Jahwe – als sein Volk – wandelte und vor ihm, der sich ihm gegenüber als Herr und Gott erwiesen hatte, seine Existenzgestalt als Volk Jahwes finden mußte. Seine Existenzgestalt gewann ihre Konturen in der Frage nach dem Jahwewillen angesichts der tragenden Lebensvollzüge, die für die Geschichte des Jahwevolkes geöffnet oder gestaltet werden mußten¹¹.

Die Geschichte des Gottesvolkes macht es überdeutlich, daß es Jahwe nicht darauf ankommt, den Menschen auf zementierte Verhältnisse im Sinne eines Status quo festzulegen. Der Sinn aller Beanspruchung des Menschen durch den Gott der Offenbarung ist es, diesen Menschen für die *Dynamik* und den Fortgang des göttlichen Heilshandelns zu gewinnen, das sich in einem neuen Himmel und einer neuen Erde vollenden soll. Bereits die alttestamentlichen Propheten wurden nicht müde, den Bundesgedanken in dieser Weise, d.h. in einer Schau des universalen Heils weiterzudenken und den Sinn für den sittlichen Willen Jahwes auf der Basis des Dekalogs fortwährend weiterzuentwickeln. In Jesus Christus verdichtet sich diese Schau zum Weg für alle. An Christus glauben heißt geradezu, sich auf diese Dynamik einzulassen. Gemeint ist mit dieser Dynamik die größere Gerechtigkeit des Hauptgebotes der Gottes- und Nächstenliebe.

Möglicherweise wird gegen den Versuch, am Werdegang des Volkes Israel etwas abzulesen, was für die Bemühung um Gewissensbildung erhellend sein könnte, eingewendet, er gehe am eigentlichen Problem vorbei, weil die Aufgabe der Gewissensbildung in der Gegenwart sich als Aufgabe des autonomen Individuums und nicht als Aufgabe eines theokratisch verfaßten Volkes darstelle. Das ist zwar richtig; aber man darf über diesem gewichtigen Unterschied nicht übersehen, daß die Gewissensbildung des autonomen Individuums im Rahmen einer Gesellschaft erfolgt, in der es trotz eines verwirrenden Pluralismus doch so etwas wie einen sittlichen Grundkonsens (Grundrechte, Grundwerte) gibt, der für weitere Entwicklungen offen ist. Man muß erkennen, daß die prinzipielle Geltung dieses Grundkonsenses den öffentlichen Disput über sittliche Fragen kontinuierlich in Gang hält, so daß es in der freien Gesellschaft fortwährend einen Meinungsbildungsprozeß über sittlich erlaubte und sittlich nicht erlaubte Handlungen gibt. Man kann schließlich auch nicht bestreiten, daß dieser Meinungsbildungsprozeß für die Gewissensbildung des autonomen Individuums von großer Bedeutung ist, auch wenn diese fast durchwegs negativ beurteilt werden muß; aber dann ist ja der Unterschied zwischen der Situation in Israel und der Situation in der freien Gesellschaft gar nicht so gewaltig, wie es zunächst scheinen könnte. Anders

¹¹ Auf den Willen Jahwes in den tragenden Lebensvollzügen verweisen die Gebote der zweiten Tafel des Dekalogs (4. bis 10. Gebot).

ausgedrückt: Auch in Israel war die Gewissensbildung die Aufgabe einiger weniger, der Propheten und des kleinen Restes, der ihre Predigt ernstnahm und die Bundestradiation hochhielt, also im Bund *Halt* fand, aus dem Bundesgedanken heraus seinem Leben eine vertretbare Existenzgestalt gab und so dem Bundesgedanken seine *Dynamik* bewahrte. Gewissensbildung unter dem Vorzeichen des Evangeliums bedeutet Widerspruch zu der Art und Weise, wie der säkularisierte Mensch seinem Dasein *Halt*, *Gestalt* und *Dynamik* verleiht. Die Kirche kann ohne die Umsetzung dieses Widerspruchs in eine positive Lebensgestalt nicht wirksam Kirche sein.

2. Gewissensbildung heute

Gewissensbildung heute hat sich von zwei Notwendigkeiten leiten zu lassen, an denen es kein Vorbeikommen gibt: Die eine Notwendigkeit ist gegeben mit dem Verständnis des Gewissens als Instanz der Person; wer den Menschen als Person legitimerweise binden will, muß ihn absolut binden und ihn verweisen an den lebendigen Gott. Die andere Notwendigkeit ist gegeben mit der Tatsache, daß sich der Mensch als geschichtliches Wesen im Rahmen desjenigen Selbstverständnisses bewegt, in das ihn die ihn umgebende Gesellschaft einweist. Auf der Basis dieses möglicherweise sehr bruchstückhaften und fragwürdigen Selbstverständnisses muß der innere Mensch so gebildet werden, daß sein Gewissen der Aufgabe gerecht werden kann, in die es als Instanz der Person hineinwachsen soll. Aus diesen Notwendigkeiten ergeben sich für die Gewissensbildung folgende Forderungen: Sie muß darauf aus sein, dem Menschen *inneren Halt zu geben*, ihn *innerlich stimmig zu machen* und zur *Selbstkorrektur und Reue befähigen*.

a) Innerer Halt

Ziel und Bedingung der Gewissensbildung heute sind, wie es immer der Fall war, vorgegeben. Was auch immer an neuen Erkenntnissen für die moralpädagogische Aufgabe der Gewissensbildung seitens der Psychologie, vor allem seitens der Sozialpsychologie, bereitgestellt wird, Gewissensbildung hat zum Ziel den verantwortlichen Christenmenschen, der in unserer Welt unter den Bedingungen der persönlichen Freiheiten, der wissenschaftlich-technischen Möglichkeiten und des solidarischen Miteinanders einen inneren Halt gewinnt, auf den er vertraut, weil er dieses Vertrauen gelernt hat und damit gut gefahren ist. Dieser innere Halt ist nicht etwas Geheimnisvoll-Irrationales, das jedem modischen Trend auf den Leim geht, sondern *der Vorgang im Inneren des Menschen*, der nach und nach sich als jene kraftvoll-kritische Mitsprache des inneren Menschen äußert, die selbstverständlich als Instanz für mein Entscheiden und Handeln in Frage kommt und ihr Recht hat. Diese Aufgabe der Gewissensbildung läßt sich kurz auf diesen Nenner bringen: Den Menschen so führen, daß er die Notwendigkeit erkennt, im eigenen Denken, Wollen und Empfinden einen ebenso vertrauenswürdigen wie kritischen und beweglichen, aber immer lauterem Wegweiser zu haben. Damit kein Mißverständnis-

nis entsteht: Die hier verwendeten Adjektive »vertrauenswürdig«, »kritisch«, »beweglich« und »lauter« meinen nicht jenes Verhältnis des Menschen zu sich selber, das ihn entweder selbstsicher, verletzend-überlegen und für die Meinung anderer unzugänglich oder aber unsicher, unterwürfig und standpunktlos macht, sondern den Menschen, der – um mit dem Apostel Paulus zu reden – alles prüft, aber das Gute behält¹² und darüber hinaus auch gegen sich Vorbehalte hat, aber sein Entscheiden und Handeln nie von sich abkettet, d.h. nie aus der eigenen Verantwortung entläßt.

b) *Stimmigkeit*

Einen Halt kann nur geben, wer oder was feststeht beziehungsweise Bestand hat. Der Vorgang im Inneren des Menschen, den wir als kraftvoll-kritische Mitsprache bezeichnet haben, kann nur insoweit als Instanz der Person fungieren, wie hinter ihm *gestaltete* Wirklichkeit steht. Die kraftvoll-kritische Mitsprache des Gewissens muß den Menschen, der fort und fort entscheidet und handelt, aus der Unsicherheit angesichts *vieler* heute möglich erscheinender Verhaltensweisen zur klaren Entscheidung für *eine* Zielrichtung, aus dem Chaos vieler Wunschvorstellungen zur Anerkennung einer *Rangfolge* des Wünschbaren und aus der Gleichgültigkeit gegenüber dem Unterschied zwischen Gut und Böse zur geradlinig-überzeugenden *Parteinahme für das ganze Menschsein* unter der Rücksicht von Heil und Unheil führen. Die Werte, für die der Mensch im nie endenden Prozeß der Gewissensbildung aufgeschlossen wird, müssen ein Ganzes sein und den Menschen zum Charakter formen. Solches können sie nur bewirken, wenn sie für eine angebbare Gestalt des Menschseins stehen. Gewissensbildung, die nicht dem Menschen dienen will, der Charakter hat und der inneren Logik dieses Charakters sich verpflichtet weiß, erschöpft sich in Zufälligkeiten und Dressurübungen. Der Mensch, auf den hin Gewissensbildung getrieben wird, muß für die ganze Wirklichkeit gewonnen werden *und* in sich stimmig sein, ganz gleich ob die Gewissensbildung auf der Grundlage demokratischer Freiheiten oder auf der Basis der christlich verstandenen Menschenwürde in Angriff genommen wird¹³. Gewissensbildung kommt an ihr Ziel in jener Tüchtigkeit des Gewissens, die dieses auch unter den Bedingungen des Irrtums verlässlich sein läßt. John Henry Newman hat auf diese Tüchtigkeit des Gewissens mit folgenden Worten aufmerksam gemacht: »Wer hatte beim Erscheinen Christi in der Welt mehr Aussichten, zum Christentum zu gelangen, die strenggläubigen, gewissenhaften Juden oder die Lauen und Skeptiker? Doch je größer vorher ihr Eifer war, um so größer erschien auch ihre Inkonsequenz. Gewiß, ich habe immer behauptet, Gehorsam selbst gegen ein irriges Gewissen sei der beste Weg. Licht zu gewinnen, und es komme nicht darauf an, wo man anfangt, sondern daß man voll Glauben vom Gegebenen ausgehe; für Gott kann

¹² Siehe 1 Thes 5, 21.

¹³ Die als Grundrecht verbürgte Gewissensfreiheit fordert zu dieser umfassenden Sicht der Wirklichkeit heraus, wovon keine Macht der Welt dispensieren kann.

alles Mittel zur Wahrheit werden...«¹⁴. Es ist allenthalben soviel Wahrheit im Menschen und in seinem Handeln, daß sie, auch wenn sie nicht mächtiger wäre als das Feuer im glimmenden Docht, ausreicht, ihm den Weg zu weisen zur Wahrheit in Fülle. Nur eines ist vorausgesetzt, daß der Mensch in seinem Innersten mit sich wahrhaftig bleibt und daß er insofern in sich stimmig ist.

c) Selbstkorrektur

Nicht weniger wichtig als die ganzheitliche Erfassung der Wirklichkeit, die notwendig mit der Daseinsgestalt des Menschen zu tun hat, ist für die Gewissensbildung der Umgang mit den Bildern, die der Mensch kraft seiner Antriebe aus dem vegetativen Lebensgrund, durch seine Einbildungskraft und Phantasie, durch seinen Intellekt, seinen Willen und seine Affektivität sich formt. Man kann dem heranwachsenden Menschen nicht nach Art des zweiten Gebots des Dekalogs das Verbot auferlegen, sich von der Wirklichkeit Bilder zu machen – in der Fähigkeit zu Bildern ist ja auch seine Kreativität begründet –, aber Bilder können zu Göttern und Dämonen werden und – wie wir aus der Suizidforschung wissen – Schicksal spielen¹⁵. Es ist kein Zufall, daß der Gott der Offenbarung im zweiten Gebot des Dekalogs Bilder, die ihn darstellen sollen, verbietet. Bilder stehen für die Wirklichkeit. Es ist für die Gewissensbildung von höchster Bedeutung, daß in sie auch der *Markt* der Bilder, auf dem sich der Mensch tagtäglich bewegt, einbezogen wird. Das Gewissen als Instanz der Person erscheint zu spät auf der Bühne, wenn es erst im Fall der Entscheidung und Handlung vernehmbar wird. Sein klärendes Wort ist bereits im Umgang des Menschen mit seinen Bildern vonnöten. *Principii obsta*... Es ist dem Menschen nicht erlaubt, bei Bildern stehenzubleiben, er ist unterwegs aus dem Bereich, in dem wir mit rätselhaften Umrissen der Dinge umgehen¹⁶, zur Wirklichkeit. Gewissensbildung muß diese Dynamik im Auge behalten.

Von Dynamik zu reden, hat im Zusammenhang der Gewissensbildung nur dann seinen Sinn, wenn sie als Bewegung verstanden wird, die ihre Kraft und ihren Ernst immer auch bezieht aus der Reue des heranwachsenden Menschen über sittliche Schuld, d. h. über Sünde. Wenn es richtig ist, daß bereits das dreijährige Kind vor das Phänomen des Gewissens gestellt sein kann, muß davon ausgegangen werden, daß im Zusammenhang mit dem Erlebnis des Gewissens auch die regenerierenden Kräfte der Reue geweckt und kultiviert werden können, die das Kind auf dem Weg zur Wirklichkeit weiterbringen. Ist es dem Erziehenden um die regenerierenden Kräfte zu tun, wird er ganz von selbst das Betroffensein des Kindes in seinem Gewissen nicht in die Richtung der zerstörenden und lähmenden Sündenangst zu entfalten suchen, sondern das Kind zu dem aus seinen persönlichen Erfahrungen sich aufbauenden Wissen führen, daß ein bestimmter Umgang mit seinem Bösessein eine geradezu wunderbare Wirkung haben kann. Theologen haben diese Wirkung

¹⁴ *Apologia pro vita sua*. Geschichte meiner religiösen Überzeugungen. Herausgegeben von Matthias Laros und Werner Becker. Mainz 1951, 241.

¹⁵ Vgl. Erwin Ringel, *Selbstmord – Appell an die anderen*. Eine Hilfestellung für Gefährdete und ihre Umwelt. München³ 1980.

¹⁶ Siehe 1 Kor 13, 12.

in dem österlichen Wort von der *felix culpa*¹⁷ namhaft zu machen versucht – und die Liturgie hat dieses Wort aufgegriffen. Im Interesse einer in die Tiefe gehenden Gewissensbildung muß das Kind erfahren, daß es mit seinem Bösessein gerade nicht zur Isolation verdammt ist, sondern dank der Mithilfe der Erwachsenen diesen viel näherkommen kann, als das vor seinem Bösessein der Fall war. Freilich – eine solche Erfahrung auf der Seite des Kindes setzt voraus, daß die Erwachsenen die Erfahrung, daß Reue klären und regenerieren kann, nicht einfach hinter sich lassen.

Allein schon unter diesem Gesichtspunkt, der die Wirkung der Reue im Bereich des Gnadenhaften überhaupt noch nicht erwähnt, ist es ein Unglück, daß sich das Gottesvolk der Kirche die Gewissensbildung im Geschehen der sakramentalen Buße so leichtthin entgehen läßt. Dabei ist doch ohne Einschränkung festzustellen: Wenn in unserer Welt etwas Kummer macht und Kummer machen muß, ist es die Unberechenbarkeit menschlicher Verhaltensweisen, die aus unserem Bösessein stammt; man mag angesichts der Tatsache, daß wir unser Bösessein kausal-analytisch einordnen, d. h. aus unserer Situation erklären können, zu einer Art Friedensvertrag mit sich selber kommen, vor der Unberechenbarkeit aller unserer Lebensverhältnisse und Verhaltensweisen kann heute niemand mehr die Augen verschließen. Christenmenschen sind realistisch genug, diese Seite menschlicher Existenz, also ihre sittliche Schuld oder ihr Bösessein, für den nie zu Ende zu bringenden Vorgang der Gewissensbildung den Realitäten entsprechend zu veranschlagen, und zwar als die, denen der auferstandene Christus die Sündenvergebung und damit die Möglichkeit der Reue als österliche Gabe hinterlassen hat. Man kann m. E. mit gutem Recht fragen, ob man mit der Gewissensbildung in der Kirche sich überhaupt befassen soll, wenn man sie nicht eingebunden sein läßt in die durch die Sakramente der Kirche, vor allem durch die österlichen Sakramente, geprägte Existenz des Christen aus Glauben. Erst vor diesem christlichen Hintergrund kann dann auch der technischen Seite der Gewissensbildung ihr Rang zugewiesen werden.

III. Welche spezifischen Aufgaben hat die Gewissensbildung im Grundschulalter?

Die Antwort auf diese Frage lautet auf Grund der entwicklungspsychologischen Einsichten, die der Gewissensbildung heute zur Verfügung stehen, so:

Im Grundschulalter muß das Kind *auf verschiedenen Ebenen die Erfahrung machen können, daß es gut ist,*

sich auf die Erwachsenen seines Lebenskreises (Eltern, ältere Geschwister, Lehrer, Seelsorger) einzulassen,

den Weisungen dieser Erwachsenen sich zu öffnen, zu folgen und zu vertrauen,

¹⁷ Siehe das Exultet (Osterlob) in: Die Feier der Osternacht.

für die Verweigerung den Erwachsenen gegenüber zur Rechenschaft gezogen zu werden und von sich aus zu tun, was im Elternhaus, in der Schule und in der Kirche von ihm erwartet beziehungsweise verlangt wird.

Diese Antwort ist entwicklungspsychologisch verständlich zu machen und dem bisher Gesagten, also der Gewissensbildung als einem nie endenden und den ganzen Menschen betreffenden Prozeß zuzuordnen.

1. Das Gehorsamsgewissen¹⁸

Der Begriff »Gehorsamsgewissen« rechtfertigt sich im Blick auf das »Gewöhnungsgewissen« des Kleinkindes, im Blick auf das kritische Gewissen des Jugendlichen und im Blick auf das »Verantwortungsgewissen« des Erwachsenen. Man kann aus diesen Begriffen ohne weiteres ablesen, daß sie das Gewissen mit Rücksicht auf die Gestalt der Sittlichkeit bezeichnen wollen, zu der sich der Mensch im Durchgang durch die verschiedenen Phasen und die komplexer werdenden Aufgaben des Lebens erhebt oder jedenfalls erheben sollte. Man vermag aber auch unschwer einzusehen, daß sich das Gewöhnungsgewissen, das Gehorsamsgewissen, das kritische Gewissen und das Verantwortungsgewissen nicht – weder von der Sache her, noch vom faktischen Leben her – voneinander trennen lassen. Verantwortung zerreibt den Menschen und macht seine Sittlichkeit neurotisch, wenn nicht sehr vieles gewohnheitsgemäß getan werden kann, wenn nicht auch das Hörenkönnen auf andere und auf Gottes Gebot uns den gangbaren Weg zu weisen vermag und wenn uns nicht eine gesunde Kritikfähigkeit vor dem unsinnigen Gedanken bewahrt, die wahren Möglichkeiten zur Wahrnehmung sittlicher Verantwortung würden einzig in dem Beharren auf der eigenen Meinung zu ihrer eigentlichen Höhe geführt. Hören und Gehorchen kann durchaus von größerer sittlicher Aufgeschlossenheit zeugen als das Beharren auf der eigenen Einsicht. Aus diesem Grund wäre es abwegig, hinter dem Gehorsamsgewissen des Kindes eine Sittlichkeit minderer Art vermuten zu wollen. Das Wegweisende zu diesem Thema ist in der Predigt Jesu, näherhin in seiner Verurteilung des Ärgernisses gesagt, daß die Großen den Kleinen geben¹⁹.

Die Eigenart der Gewissensbildung, die beim Kind im Grundschulalter zum Gehorsamsgewissen führt, besteht primär in dem, was die Erwachsenen, also Vater und Mutter, der Lehrer und Erzieher, der Priester und Seelsorger und die älteren Geschwister zu tun haben: Sie sollen das Kind, das längst dabei ist, die Grenzen seiner kindlichen Welt täglich weiter nach draußen zu rücken, in eine durchsichtige Welt der Erwachsenen führen. Zunächst ist das die Welt jener Erwachsenen, mit denen das Kind intensiv und existentiell zu tun hat. Diese Welt soll auch in

¹⁸ Für die Unterscheidungen: Gewöhnungsgewissen, Gehorsamsgewissen, kritisches Gewissen und Verantwortungsgewissen ist hilfreich der Aufsatz von Johannes Hoffmann, *Moralpädagogische Erwägungen zur moralischen Erziehung im Religionsunterricht der Schulen*, in: *Diakonia* 5 (1974) 408–414.

¹⁹ Siehe Mk 9, 41; Mt 18, 6; Lk 17, 2.

Hinsicht auf Gut und Böse eine einheitliche, berechenbare und darum verlässliche Welt sein. Um den Erwachsenen mit den Worten der Bergpredigt zu sagen, was sie zu tun haben: »Euer Ja sei ein Ja, euer Nein ein Nein; alles andere stammt vom Bösen«²⁰. Dem Kind soll diese Deutlichkeit der Trennung zwischen Gut und Böse an der Konsequenz im Reden und Handeln erfahrbar werden, die es im Verhalten der Erwachsenen mitvollzieht und tatsächlich erwartet. Man muß sich nur das kindliche Aufbegehren gegenüber der fehlenden Konsequenz im Entscheiden und Handeln der Älteren vor Augen halten, um zu sehen, daß die Welt der Kinder mit der Durchsichtigkeit der sie umgebenden Lebensvollzüge der Erwachsenen steht und fällt.

Damit ist nicht gesagt, daß das, was die Erwachsenen im Sinn einer Gewissensbildung des Kindes im Grundschulalter zu tun haben, im wesentlichen auf eine bewahrende Funktion hinauslaufen müßte. Natürlich hat das Bewahren wie überall, wo ein verlässlicher Weg in die Zukunft gesucht wird, auch in der Gewissensbildung seine große Bedeutung: Man kommt nun einmal nicht dadurch zu einer stabilen Lebenseinstellung, daß man alles erlebt und durchprobiert, sondern dadurch, daß man die Kräfte *kontinuierlich* weiterentfaltet, die als zukunftsfruchtig bereits erkannt sind. Aber Bewahren darf nicht mit Verfälschen in eins gebracht und damit verwechselt werden. Was das Kind im Grundschulalter sucht, und zwar mit der ihm eigenen Vitalität, ist nicht die heile Welt um jeden Preis, sondern die Möglichkeit, sich in der sich ihm nach und nach erschließenden Welt der Erwachsenen behaupten zu können. Für dieses variantenreiche Spiel der Selbstbehauptung liefern die Erwachsenen fortwährend Beispiele, die dem Kind nicht entgehen und es zur Nachahmung veranlassen – gute Beispiele und schlechte Beispiele. Was das Kind im Grundschulalter lernen muß, ist das Vertrauen in die Welt des sittlich Guten, auf die sich die Erwachsenen fortwährend berufen, ohne sich freilich unbedingt daran zu halten.

Einmal mehr steht der heranwachsende junge Mensch damit vor der schwierigen Aufgabe, einen Dissens zu bewältigen und im Fertigwerden mit ihm einen großen Schritt zu tun in Richtung auf das vom Menschen und seiner Vernunft beherrschte Menschsein. Die Bewältigung des ersten Dissenses ergab sich mit dem Augenblick der Geburt. Das neugeborene Kind mit seinen Bedürfnissen der Ernährung, die sich fortsetzen hinein in die Bedürfnisse des Stoffwechsels und der Hygiene, mußte gewonnen werden für die Befriedigung dieser Bedürfnisse im Rahmen einer Welt, in der es die Ordnung gibt und den Rhythmus, die Erfahrung und den Ausgleich der Interessen, die Bedürfnisse der Erwachsenen und die Belange der Gemeinschaft. Obwohl noch völlig auf die Mutter angewiesen, muß das Kleinkind bereits von der Geburt an lernen, sich in die Welt derer, die vor ihm schon da waren, einzufügen. Lernen heißt in dieser Phase für das Kleinkind, die eigenen Bedürfnisse und ihre Befriedigung einzufügen in den Raum jener affektiven Symbiose zwischen Mutter und Kind, deren Sprache der Körperkontakt ist. Das Lernziel ist erreicht, wenn sich das Kind auf diesen Kontakt (z. B. zum Zweck der Äußerung seiner Bedürfnis-

²⁰ Mt 5, 37; dazu Jak 5, 12.

se) versteht und der Nähe seiner Umgebung und damit auch seiner eigenen Leiblichkeit vertraut.

Auf dieses Vertrauen, das für eine verlässliche Gewissensbildung unverzichtbar ist, muß im Kindesalter weitergebaut werden. Mit anderen Worten: Das Kind im Grundschulalter muß die Erfahrung machen können, daß die Welt des Sittlichen, der es in Lob und Tadel, in Bitte und Ermahnung, im Elternhaus und in der Schule begegnet, nicht trügt. Den Beweis muß das Kind in den Vorbildern finden, die sich ihm in seinem Lebensraum anbieten, oder es geht in dieser Phase, was die Gewissensbildung betrifft, leer aus; d. h. es kann zur Welt der sittlichen Ansprüche und zur Welt der Gebote Gottes, zur Welt des sittlichen Gebundenseins von innen her und zur Welt des Gewissens keinen Zugang finden.

Von seiten des Kindes erfolgt Gewissensbildung im Grundschulalter in Akten des Aufschauens zu den Erwachsenen, in Akten der Nachahmung, der Internalisierung und Introjektion oder aber in Akten der Projektion. Das Kind ist ja dabei, zu seiner Welt täglich neue Dimensionen hinzuzugewinnen, und in dieser Welt will es jeweils auch bestehen; es greift nach Vorbildern und macht sich ihre Art, in der Welt da zu sein, zu eigen; es ahmt nach und übernimmt die Gesinnung seines Vorbilds, so daß sein Verhalten bereits charakteristische Züge erkennen läßt, beurteilbar wird und in Richtung auf einen künftigen Beruf weitergedacht werden kann. Wie hintergründig die Vorgänge sind, in denen sich das Kind im Grundschulalter sein Gewissen aufbaut, wird sichtbar in den Akten der Projektion, in denen weniger harmonisch veranlagte oder in ihrer sittlichen Entwicklung bereits geschädigte Kinder das in ihnen sich regende Negative ihrer seelischen Haushaltung nach draußen verlegen und gegebenenfalls in der Person des Vaters oder des Lehrers für sich benennbar machen. Falls der Vater oder der Lehrer diese Zusammenhänge nicht erkennt und ihnen nicht klug entgegenwirkt, bahnt sich für das Kind, das sich durch Projektion über Wasser zu halten versucht, eine erste sittliche Katastrophe an: Es gewinnt zur Welt der sittlichen Werte kein Vertrauen; es bleibt ihm angesichts dieser Welt und ihres schwachen Echos im Gewissen nur der Weg in die Unempfindlichkeit für das sittlich Gute oder in die Aggression.

2. Gehorsam als Primärtugend

Das Gegenteil der Unempfindlichkeit für das sittlich Gute ist der Gehorsam; freilich nicht der Gehorsam, der von denen, die das Sagen haben, als Machtmittel eingesetzt wird gegen die, die nichts zu sagen haben sollen; gemeint ist der Gehorsam, mit dem Jesus den Willen seines Vaters erfüllt hat. Dieser Gehorsam meint zweierlei: Die *Hörfähigkeit*, die den Menschen in seiner allseitigen Eingebundenheit in die Wirklichkeit instand setzt zu erkennen, was er ist und was er nicht ist, wo er gebraucht wird, wem er der Nächste ist und wie er im Dienst an der Welt Gott geben könne, was Gottes ist; und die *Hörwilligkeit*, die nichts anderes ist als die Kraft, das Gute in die Tat umzusetzen. Gehorsam in diesem Sinn ist weder Buchstabendienst noch Unselbständigkeit; er gewinnt vielmehr Gestalt in der

Wachsamkeit bereits des heranwachsenden Menschen gegenüber den vielerlei Antrieben zum Handeln, mit denen er sich im Fortgang seines Lebens auseinanderzusetzen hat; er artikuliert sich im schöpferischen Umgang des Menschen mit den Ansprüchen, die an ihn herangetragen werden, so daß sein Entscheiden und Handeln nie im schablonenhaften Reagieren sich erschöpft; er stellt sich dar als die Äußerung einer inneren Freiheit, deren Seele beim Christen seine Geborgenheit in Gott ist. Erst diese Geborgenheit in Gott, die die Fähigkeit des Hörens einschließt, macht das Gewissen zu jener Instanz der Person, über die der lebendige Gott dann schließlich auch seine besonderen oder auch außerordentlichen Pläne mit Menschen durchsetzen kann.

Gewissensbildung hat zu diesen außerordentlichen Plänen keinen Zugang. Sie darf sich darum auch nicht anmaßen, Schicksal zu spielen und im Inneren eines Menschenkindes ehrgeizige Wünsche zu wecken oder zu verankern. Gewissensbildung wird ohnehin mehr als genug für die, bei denen wir sie versuchen, zum Schicksal; denn sie läuft, ob wir wollen oder nicht, über die Kanäle des vielgestaltigen bis ins Unbewußte hineinwirkenden Miteinanderseins, in dem Menschsein zur Darstellung gelangt oder kaschiert wird. Darum ruft die Gewissensbildung im kleinen nach der Gewissensbildung im großen²¹. Ist der totale Ausfall der letzteren am Ende der Grund dafür, daß wir es nur noch zu »Elementen einer Gewissensbildung« bringen?

²¹ Mit Gewissensbildung im großen ist zweierlei gemeint: 1. Gewissensbildung im Sinn der Frage nach dem Guten als Wahrheit, wie sie in der »Erklärung über die Religionsfreiheit« des Zweiten Vatikanischen Konzils lebendig geworden ist und so auch die Gemeinschaft angeht; 2. Gewissensbildung im Sinn der Frage nach dem Guten, das zugleich das menschlich Anziehende ist (und sein muß, wenn es überhaupt eine Chance haben soll) und deswegen (weil es zugleich das wahrhaft Schöne ist) die stärkeren Argumente auf seiner Seite hat.

Zur Frage der Integration von Humanwissenschaften und Theologie

Von Leo Scheffczyk, München

Das Vordringen der Humanwissenschaften und ihr Einfluß auf die Theologie lassen heute eine Besinnung auf das Verhältnis von Humanwissenschaften und Theologie besonders dringlich erscheinen, damit die Theologie weder in eine falsche Distanz noch in eine unangemessene Abhängigkeit von den Humanwissenschaften gerate.

1. Der epochale Aufschwung der Humanwissenschaften ist ambivalent. Er bedeutet eine Chance für das Humanum, aber auch eine Gefährdung.

Während die Lehre vom Menschen bis hin zum 19. Jh. eine Domäne der Theologie und der Metaphysik war, ist sie im 19. Jh. im Gefolge der Entdeckung Darwins zu einer Erfahrungswissenschaft ausgearbeitet und danach in eine Reihe von Disziplinen differenziert worden, die insgesamt als Humanwissenschaften bezeichnet werden. Auch wenn bis heute noch keine eindeutige Systematik und Definition der Humanwissenschaften erstellt ist, so haben sie sich doch faktisch als Erfahrungswissenschaften vom Menschen in der Form der Paläontologie, der Humanbiologie, der Genetik, der Verhaltensforschung, der Psychologie, der Medizin und der Soziologie etabliert.

Sie sind nach dem Philosophen O. Marquard in die Lücke eingedrungen, die entsteht oder entstanden ist, wenn »der Mensch nicht (mehr) durch Metaphysik und (noch) nicht durch mathematisch experimentelle Naturwissenschaft« bestimmt wird.

Dabei sind inzwischen auch die Formen einer an der Biologie anknüpfenden philosophischen Anthropologie, wie sie bei H. Plessner, A. Gehlen und M. Scheler in den zwanziger Jahren ausgebildet wurden, verlassen worden, um einer rein empirisch-biologischen Betrachtungsweise des Menschen zu weichen, die auf Beobachtungen und daraus entwickelten Hypothesen beruht. So geht es diesen Wissenschaften nicht mehr um philosophische Grundfragen des Menschen, sondern um wesentlich praktische Einsichten bezüglich seines Lebens und um die Bewältigung seiner äußeren Daseinsprobleme in Gegenwart und Zukunft.

Es ist nicht zu bestreiten, daß unter diesem Aspekt und mit dieser Methodik sowohl das theoretische Wissen vom Menschen als auch die praktischen Hilfen zur Förderung seines Lebens in staunenerregender Weise vermehrt wurden. Die

theoretischen Erkenntnisse haben, wenn man sie einer Wertung unterzieht, zu einem tieferen Einblick in das natürliche Geheimnis des Menschen geführt, das trotz der Verhaftung in die Naturgeschichte etwas Rätselhaftes an sich behält, wie u. a. etwa auch K. Lorenz zugibt. Die praktischen Anwendungen dieser Erkenntnis in der Medizin, in der Biochemie, in der Psychologie oder in der Psychotherapie haben dem handelnden und leidenden Menschen, der im Zielpunkt der Wissenschaften steht, vielfache Linderungen seiner Nöte erbracht. Sie alle aber setzen sichtbar an den äußeren Lebensbedingungen des Menschen an und entstammen zuletzt einem pragmatisch-utilitaristischen Aspekt.

Allerdings haben sowohl das Anwachsen des Wissens vom Menschen als auch dessen Umsetzung in die Praxis auf der anderen Seite auch Folgerungen gezeitigt, die der Förderung des Humanum durchaus abträglich sind; denn der Aufhäufung des Wissensstoffes und seiner praktischen Nutzung entspricht auf der anderen Seite die Vergleichgültigung gegenüber jeder Seins- oder Wesensfrage nach dem Menschen, um die sich z.B. noch die phänomenologische und die moderne existentialistische Philosophie der Moderne bemühte. Darum gibt es auch seitens von Humanwissenschaftlern besorgte Aussagen darüber, daß die zutage geförderten Ergebnisse der Forschung »anthropologische Erkenntnisse ohne gemeinsamen Nenner sind«. Daraufhin muß die Frage aufkommen, ob sie den Menschen in seinem tiefsten Menschsein betreffen und ob sie ihm trotz allen Fortschritts wirklich dienlich sind.

Deshalb zitiert man heute wieder M. Scheler, der einmal sagte, daß wir trotz der Existenz vieler Anthropologien »eine einheitliche Idee vom Menschen nicht besitzen«, so daß, wie man hinzufügen darf, vor allem die Sinnfrage bezüglich des Menschen nicht beantwortet werden kann. Von anderer Seite bestätigt dies neuerdings W. Schulz mit der Feststellung, daß alle wissenschaftlichen Bemühungen um den Menschen nur zu einer »Zersplitterung in Einzelfragen« geführt hätten.

Aber es ist symptomatisch, daß es die Humanwissenschaften, wohl in dem hintergründigen Bewußtsein von der Notwendigkeit eines einheitlichen Menschenbildes, dazu treibt, doch gleichsam aus eigenen Mitteln ein solches Menschenbild zu erstellen, was dann vielfach zur Grenzüberschreitung der eigenen Disziplin führt und zu Ersatzvorstellungen vom Menschen, in denen illegitim ein Teilaspekt zu einer Ganzheitsvorstellung hochstilisiert wird.

Bei H. von Ditfurth, R. Riedl, J. Monod u. a. kommt es so zu einer biologischen Reduktion des Menschen, die ihn nur mehr als Naturwesen immanentistisch verstehen lehrt. Am weitesten erscheint diese Tendenz heute von einer Richtung der Soziobiologie vorangetrieben zu sein, deren Vertreter Dawkins in seinem Buch »Das egoistische Gen« vom Menschen erklärt: »Wir sind als Genmaschinen gebaut... Wir sind Überlebensmaschinen-Roboter, blind programmiert zur Erhaltung der selbstsüchtigen Moleküle, die Gene genannt werden«.

Bei der Verzahnung von Wissenschaft und Lebenspraxis in einer verwissenschaftlichten Zivilisation nimmt es nicht Wunder, daß diese Erkenntnisse auch in das Machbare überführt werden und sich hier die düsteren Aussichten für das

Humanum mehren. Hierzu spricht der Wissenschaftsjournalist G. R. Taylor von einer »biologischen Zeitbombe«, die in unserer Lebenslandschaft eingesenkt ist, und prophezeit: »Wenn es einträglich ist, tiermenschliche Mischlinge zu züchten, werden wir es auch tun. Es gibt gegenwärtig Anzeichen dafür, daß die Welt darauf erpicht ist, senkrecht in die Hölle zu fahren, und daß es wahrscheinlich ist, daß sie es auch tun wird«.

Spätestens an dieser Stelle wird der Eindruck unabweisbar, daß die Theologie den Humanwissenschaften ein Wort zu sagen hat und mit ihnen ins Gespräch treten muß. Damit aber nicht die irriige Meinung aufkommt, als ob die Theologie nur warnend oder gar ablehnend zu den Humanwissenschaften sprechen müßte, soll die zweite These in grundsätzlicher Weise die positive Beziehung der Theologie zu den Humanwissenschaften, wie folgt, skizzieren:

2. Die Theologie ist bei der Ausarbeitung des theologischen Verständnisses vom Menschen als Gottebenbild auf den Beitrag der Humanwissenschaften angewiesen.

Diese Angewiesenheit resultiert nicht aus opportunistischen Überlegungen oder aus einem Anbiederungsgehaben, mit dem die Theologie ihre Wissenschaftlichkeit beweisen möchte. Sie kommt vielmehr aus wesentlichen Grundgegebenheiten, die zuletzt in der einen gottgefühten Ordnung von Natur und Gnade wie in der Ganzheit des Menschen gelegen sind. Weil es die Einheit von Naturhaftem und Gnadenhaftem, von Schöpfung und Erlösung gibt und weil der Mensch als ganzer Gegenstand des Heilswissens der Theologie ist, muß die Theologie auch die naturhaft-schöpfungsgemäßen Einsichten über den Menschen ernst nehmen. Sie ist zu einer Einheitsauffassung von Schöpfung und Begnadung, von menschlicher Natur und Heil gehalten, welche schon von der Hl. Schrift nahegelegt wird, die eine natürliche Schöpfungsoffenbarung kennt. Diese kann für die letztintendierte Gotteserkenntnis und Gottbeziehung des Menschen nicht ohne Bedeutung sein.

Von daher hat die christliche Tradition die Kenntnis des Naturhaften an der Welt und am Menschen immer als für das theologische Gesamtverständnis der auf Gott verweisenden Wirklichkeit als notwendig betrachtet. Das Mittelalter prägte dafür mit Bonaventura den bildlichen Ausdruck, daß Gott dem Menschen zwei Bücher vorgelegt habe, in denen er lesen und aus denen er Gotteserkenntnis schöpfen solle: das »Buch der Natur« und das »Buch der Schriften«. Diese beiden Bücher müssen nach Bonaventura zusammen gelesen werden, damit der Mensch zum Verständnis der Größe Gottes gelange, wenn sie auch nicht gleichgeordnet und gleichbedeutend sind für das letzte Ziel des Menschen.

Die Theologie hat daraus grundsätzlich die Folgerungen gezogen, wenn sie unter die theologischen Erkenntnisquellen und Beweisstellen nach Melchior Cano († 1560) auch die »ratio naturalis«, d.h. die natürlichen Wissenschaften samt der Philosophie und die »historia humana«, die Geschichte, rechnete. Auch wenn es sich dabei nur um sog. äußere Quellen für die Theologie handelt, sind sie in ihrer Bedeutung für den vernunftgemäßen, auch die natürliche Schöpfung anerkennenden Glauben nicht gering zu achten.

So hat die Theologie auch in der Vergangenheit grundsätzlich darum gewußt, daß insbesondere bei der theologischen Bestimmung des Menschen die Erkenntnis seiner natürlichen Verfassung als Bedingung und Voraussetzung für das Ansetzen der Gnade und für die Vermittlung des Heils notwendig ist, auch wenn sie im praktischen Verfahren die Einzelergebnisse der Wissenschaften mehr voraussetzte, als daß sie sie bewußt aufnahm und verarbeitete. In einer Zeit wie der unsrigen, in der die humanwissenschaftlichen Erkenntnisse eine solche Ausbreitung und Vertiefung erfahren haben, wird die Theologie gut daran tun, diese Erkenntnisse auch bewußt und reflexiv aufzunehmen, wo immer es darum geht, den Menschen als Geschaffenen und Erlösten ganzheitlich und integral zu verstehen.

Die Theologie leistet damit auch eine Anerkennung der Bedeutung der Wissenschaften, die heute angesichts eines aufkommenden Irrationalismus und einer als extremer Pendelausschlag ebenfalls schon feststellbaren Wissenschaftsfeindlichkeit dieser geistigen Stütze nicht entraten können.

Insoweit diese positive Einschätzung der Humanwissenschaften seitens der Theologie zu recht besteht, hat die Theologie dann auch die Möglichkeit, ihrerseits die Ausrichtung der Humanwissenschaften auf das Anliegen der Theologie zu vertreten und ihnen diese Ausrichtung als notwendig nahezu legen.

Das ist der Sinn der Folgerung, die besagt:

3. Auch die Humanwissenschaften sind in bestimmtem Sinne auf die Theologie verwiesen und an ihr zu orientieren.

Hier ist (in Umkehrung des zweiten Gedankens) von einer Ausrichtung der Humanwissenschaften auf die Theologie die Rede und von der Bereitschaft der Humanwissenschaften, sich für die Aussagen der Theologie über den Menschen offen zu halten.

Diese Forderung an die Humanwissenschaften wird heute nicht leicht und unmittelbar eingängig sein. Der Boden für ihre Aufnahme scheint heute nicht so bereitet zu sein, wie etwa noch in den fünfziger Jahren, als C. Fr. v. Weizsäcker in dem Buch über »Die Verantwortung der Wissenschaften im Atomzeitalter« (1957) die Worte niederschrieb: »Eins möchte ich den Theologen sagen, etwas, das sie wissen und die anderen wissen sollten: Sie bewahren die einzige Wahrheit, die tiefer reicht als die Wahrheit der Wissenschaft, auf der das Atomzeitalter beruht. Sie bewahren ein Wissen vom Wesen des Menschen, das tiefer wurzelt als die Rationalität der Neuzeit. Der Augenblick kommt immer unweigerlich, in dem man, wenn das Planen scheitert, nach dieser Wahrheit fragt und fragen wird«.

Die heutige Situation mag faktisch so geartet sein, daß weder die Theologie diese ihre Wahrheit gegenüber den Humanwissenschaften zur Geltung bringt und lieber deren Fakten übernimmt, um danach eine wissenschaftliche Ethik zu konzipieren, noch die Wissenschaften das Wort der Theologie als relevant erachten. Aber das ändert nichts an der geistigen Ordnung und an der Wahrheit, welche die Theologie unablässig bezeugen muß.

Sie wird bei diesem ihrem Zeugnis nicht etwa ihre eigenen Wahrheiten in die Humanwissenschaften eintragen, zumal nicht die Höchstaussagen der Offenbarung über den Menschen als gottbezogenem, von Christus erlöstem Sein, das zur Teilnahme am unvergänglichen göttlichen Leben berufen ist. Das wäre wissenschaftlich genau so illegitim wie im umgekehrten Falle, in welchem die Theologie das Naturwissen einfach übernehme und als Heilswahrheit deklarierte. Das Verhältnis der Wissenschaften zueinander ist nicht nur die Form der gegenseitigen Implikation. Vor allem die Theologie wird hier die relative Autonomie der wissenschaftlichen Sachgebiete achten, wie es auch vom Zweiten Vatikanum (GS 36; 56) erklärt wurde. Aber gerade im Moment des Relativen, des Beziehentlichen ist der Ansatz für die Forderung der Theologie und das entsprechende Verhalten der Humanwissenschaften angelegt. Er besagt, daß die Humanwissenschaften ihre Aussagen über den Menschen nicht als abschließende und das Ganze des Menschen betreffende Bestimmungen ausgeben dürfen, etwa nach der Art Monods, der den Menschen als das »sonderbare, aber auf Grund seiner Sonderbarkeit einmalige Tier« bestimmt, oder nach Art von K. Lorenz, der in deutlichem Gegensatz zur Theologie den Menschen als »die wissende Wirklichkeit«, die »nicht Gleichnis von irgend etwas ist«, definiert, oder in der Weise Dawkins, der den Menschen als Maschine zur Erhaltung der Gene erklärt. Hier vermag die Theologie den Humanwissenschaften aufzuzeigen, daß sie als phänomenale, empirische Strategien immer nur einen Teilaspekt zu fassen bekommen, nicht aber über das Ganze und das Wesen urteilen können, wenn sie sich nicht ihrer selbst vermessen wollen und ihren wissenschaftlichen Anspruch nicht nachträglich verlieren wollen, indem sie als Weltanschauungen oder gar als Religionsersatz auftreten.

Die Theologie wird die Humanwissenschaften in dieser Hinsicht an ihre Grenzen erinnern wie auch an die Unterschiede zwischen den Wissensarten, zwischen Arbeits- und Leistungswissen, das den empirischen Wissenschaften zugeordnet ist, zwischen dem Wesenswissen der Philosophie und dem Heilswissen der Theologie. Indem den Humanwissenschaften solche Grenzen aufgezeigt werden, vermag die Theologie aber zugleich auch darzutun, daß es für die Wissenschaften ein Jenseits dieser Grenzen gibt, ein Transzendentes, für das sich diese Wissenschaften öffnen sollen, ohne es selbst betreten zu können. Die Theologie als Heilswissen über den Menschen vermag den Humanwissenschaften in ihrer Ausrichtung auf das Wohl der Menschen klar zu machen, daß diese Ausrichtung auf eine höhere Dimension weist, an welche die Wissenschaften angrenzen, welche sie selbst aber nicht erschließen und eröffnen können. Sie rühren an ein Letztes, das sie selbst freilich nicht ergreifen können, dessen Bewahrung und Vertretung nach dem zuvor zitierten Wort C. Fr. v. Weizsäckers der Theologie überantwortet ist. So ergibt sich hier das Bild von einer Mehrdimensionalität des Menschen, dessen umfassendste Dimension dem Heilswissen des Glaubens und der Theologie zugeordnet bleibt.

Dieses Bild, das nur eine Neuanwendung und Konkretisierung des Verhältnisses von Natur und Gnade, von Wissen und Glauben darstellt, verlangt zuletzt noch nach einer konkreten, praktischen Anweisung über das Vorgehen und das Verfah-

ren der Theologie bei ihrem Dialog mit den Humanwissenschaften und deren Ausrichtung auf ein Letztes vermittelt der Theologie.

Das läßt sich in einem vierten Satz in die Forderung fassen:

4. Die Theologie hat die Fähigkeit und die Aufgabe, die gesicherten humanwissenschaftlichen Ergebnisse in das Offenbarungsverständnis vom Menschen kritisch aufzunehmen und zu integrieren.

Diese Gesamtaufgabe läßt sich nicht auf ein einziges Verfahren zurückführen, sondern verlangt in der Praxis eine Reihe von verschiedenen Einstellungen und Verhaltensweisen.

In der traditionellen Theologie hat man das Verfahren vornehmlich auf ein einziges reduziert, wenn man in den Wissenschaften nach Anknüpfungspunkten für das Heilswissen vom Menschen suchte und von diesen her eine aufsteigende Linie zur Offenbarungswahrheit zog. So hat man etwa vom begrenzten, schattenhaften Leben des Menschen und seiner Unendlichkeitssehnsucht auf ein ewiges, unvergängliches Leben geschlossen. Dieses Verfahren ist nach wie vor legitim und vermag auch heute noch erhellend zu wirken, etwa wenn man Gehlens Lehre vom »Mängelwesen« des Menschen oder Plessners Erkenntnis von seiner »Exzentrizität« oder Schelers Auffassung vom Menschen als dem gegen die bloße Wirklichkeit protestierenden Wesen metaphysisch weiterdenkt und vertieft. Aber das ist doch nur eine partielle, eklektische Verwertung von passenden Einzelheiten der Humanwissenschaften.

Eine intensivere Gestaltung des Verhältnisses zwischen dem natürlichen Wissen und der Glaubenserkenntnis vom Menschen liegt dort vor, wo die humanwissenschaftlichen Erkenntnisse in Vergleich, in Entsprechung und in Analogie zum Glaubensverständnis vom Menschen gesetzt werden und das theologische Menschenbild von der Natur her Licht und Einsicht empfängt. Nach dem Grundsatz des Ersten Vatikanums »erlangt die Vernunft eine überaus fruchtbare Einsicht in die Geheimnisse... aus der Entsprechung (Analogie) zu dem, was sie auf natürliche Weise erkennt« (DS 3016). Der Mensch ist im theologischen Verständnis ein auf die Wirklichkeit Gottes angelegtes und an seiner Wirklichkeit teilhabendes Geheimnis. Dieses kann aber von seinen natürlichen Verbindungen her erleuchtet und erhellt werden.

So kann die tiefe Verwurzelung des geistigen Menschen im Naturbereich ein erhellender Hinweis auf seinen Geschöpflichkeitscharakter sein, der ihn mit der ganzen Natur verbindet; die Exzentrizität des Menschen gegenüber der Natur aber kann als Analogon seiner Überhobenheit über die Schöpfung erkenntnismäßig aufgenommen und vertieft werden; seine Weltoffenheit kann als Andeutung seines Transzendenzbezuges, seine Verfassung des Mitseins mit den anderen als Entsprechung zum Ich-Du-Bezug auf ein absolutes Du hin verstanden und fruchtbar gemacht werden.

Aber die intensivste Beziehung zwischen dem Humanwissen und dem Glaubenswissen vom Menschen wird sicher dort geknüpft, wo humanwissenschaftliche Fakten, Strukturen und Ordnungen als solche von der Theologie übernommen und

in kritischer Aneignung dem theologischen Menschenverständnis zugeordnet und ihm assimiliert werden. Hier wird Integration im eigentlichen Sinne vollzogen. Das geschieht etwa dort, wo die Evolutionstheorie in die Schöpfungswahrheit einbezogen und für deren tiefere Erkenntnis und Formulierung nutzbar gemacht wird; oder wo die gesellschaftliche Verfaßtheit des Menschen in die Gestaltung seines Lebens als Glied des Leibes Christi und der Gemeinschaft der Heiligen einbezogen wird; oder wo naturhafte Gegebenheiten wie, um ein naheliegendes Beispiel zu nennen, das oftmalige faktische Auseinandergehen von ehelicher Vereinigung und Zeugung als empirische Daten in die ethische Betrachtung einbezogen werden.

Hier muß aber beachtet werden, was Integration bedeutet und allein bedeuten kann: Sie ist keine Summierung von natürlichen und von Glaubenswahrheiten, zwischen denen man dann wählen könnte; sie ist auch nicht, wie heute vor allem von manchen Vertretern der Moraltheologie behauptet wird, eine Übernahme der naturgegebenen Fakten mit Erhebung zur normativen Kraft innerhalb der christlichen Sittenlehre. Aus Fakten können niemals sittliche Normen abgeleitet werden. Integration bedeutet auch nicht die inhaltliche Übernahme natürlicher Erkenntnisse unter einen sog. neuen christlichen Horizont, so daß sie ihren Anspruch völlig beibehalten und nur vom Christen mit einer höheren religiösen Bedeutung versehen werden. Integration bedeutet, wohl auch im organischen Denken J. Kentenichs, die Einbeziehung der natürlichen Wahrheiten in ein höheres Ganzes, das von der Wahrheit der Offenbarung und des Glaubens erfüllt und belebt ist. Bei einer solchen Integration wird z. B. die übernommene Evolutionstheorie nicht mit der Schöpfungslehre vermengt oder identifiziert, sondern sie wird als die Bedingung verstanden werden für das Verständnis des besonderen schöpferischen Einsatzes Gottes bei der Hominisation und bei der einzelnen Menschwerdung. Die Einbeziehung der gesellschaftlichen Struktur des Menschlichen in das Denken von der Kirche bedeutet keine Demokratisierung des Leibes Christi, sondern die genauere Berücksichtigung der Bedingungen, unter denen sich der Mensch auch als Glied des Leibes Christi verwirklichen kann und soll; das faktische Auseinandergehen von ehelichem Akt und Zeugung ist keine Norm der christlichen Ethik, sondern eine Disposition, die der Schöpfungsglaube mit neuem Sinn erfüllt.

In all diesen Belangen nimmt die theologische Anthropologie die Erkenntnisse der Humanwissenschaften nicht als konstitutive Wesenseinsichten in ihr Denken auf, sondern als Voraussetzungen und Bedingungen für eine umfassendere, konkretere, integralere Erfassung des Geheimnisses des Menschen. In diesem Sinne haben die Humanwissenschaften für die theologische Aussage vom Menschen keine konstitutive, wohl aber eine regulative, d. h. die theologische Wahrheit und ihre Aussprache regelnde, auf die Situation des Menschen und seine Bedürfnisse ausrichtende Bedeutung, die trotzdem für das Ganze der Wahrheit vom Menschen unentbehrlich bleibt.

Buchbesprechungen

Die Normativität des Gewissens

Laun, Andreas: »Das Gewissen – Oberste Norm sittlichen Handelns«. Innsbruck 1984, 134 Seiten.

Zweifellos ist das Gewissen heute eine viel strapazierte Instanz, dabei häufig eine Art letztes (ideologie-unverdächtiges) Refugium des inneren Menschen, in das sich zurückzieht, wer äußerem Anforderungsdruck mit einer gewissen Endgültigkeit entkommen zu können auch trachtet. So erfreut sich das Gewissen auch »in politicis« regen Ge-, mitunter auch Mißbrauchs.

Verdienstlich darf vor dem Hintergrund oft unreflektierter Berufung auf das Gewissen die vorliegende Arbeit Andreas Launs genannt werden, die das Gewissen als »oberste Norm sittlichen Handelns« im Spannungsfeld von Autonomie und Theonomie (resp. Heteronomie) näher zu bestimmen sucht. Die philosophiehistorischen Rekurse auf Kants transzendentalphilosophischen Autonomiebegriff, die sowohl in affirmativer als auch in kritischer Absicht (ohne »Berührungängste«) erfolgen, seien als wichtiger analytischer Bezugspunkt Launs hier nur erwähnt; als bleibend wird Kants Lehre hinsichtlich der »Unbedingtheit der sittlichen Verpflichtung« (S. 70) betrachtet, als letztlich insuffizient hinsichtlich der Überzeugung Kants, das sittliche Gesetz sei eine Setzung der menschlichen Vernunft, womit Kant die objektive Seite des ursprünglichen sittlichen Phänomens verfehle.

Laun meint, daß der Gewissensautonomie durch eine recht verstandene Theonomie keinerlei Abbruch geschehe, vielmehr sei bereits ein theonom zu verstehendes Element in der sittlichen Erfahrung selbst: nämlich in der erfahrenen Unbedingtheit einer sittlichen Verpflichtung; so kann sich der Mensch nicht vornehmen, sittlich gefordert zu sein, er erfährt eine sittliche Anforderung allererst in der Begegnung mit »Wert« haltiger, insbesondere aber personaler Wirklichkeit. Der Autor sieht diese »rezeptive Urfunktion« (S. 94) geradezu als Bedingung für die wahre Autonomie des Gewissens an.

Das Gewissen als oberste Handlungsnorm, als Anwesenheit eines absoluten Gesichtspunktes in einem endlichen Wesen, bestimmt Laun als »norma normata normans«; denn: zwar ist das Gewissen zunächst »norma normans«, aber eben nicht »norma ex se normans«, sondern »norma normata«, d.h. gewissermaßen: objektiv informiertes, durch transsubjektive Wirklichkeit verpflichtetes Gewissen. Nennen wir solche verpflichtende Wirklichkeit das Gute, so bleibt wiederum wahr: Der Mensch muß das Gute auch als gut wissen, wenn es Inhalt seines sittlichen Bewußtseins und Handelns werden soll. Im Urteil des Gewissens sind daher Subjektivität und Objektivität aufs engste verschränkt.

Natürlich hat so auch jede Erkenntnisprämisse, die der Mensch setzt, unmittelbare Bedeutung für die Gewissensbildung im allgemeinen, sowie für das Begreifen einer konkreten – situativ bedingten (nicht begründeten!) – Handlungsnorm im besonderen. Daher gilt insbesondere für die Prämisse des Glaubens zweifellos: »Es gibt eine qualitative Veränderung der Ethik durch den Glauben...« (S. 62). Doch spricht dies weder gegen die Rationalität eines christlich informierten oder auch transformierten Gewissens noch gegen dessen letzten Eigenstand, denn: »Eine Autorität, die sich vor dem Gewissen ausweisen kann, verletzt dessen Autonomie nicht« (S. 112).

Drei Gesichtspunkte – so scheint es – suchen die Analysen Launs letztlich zu sichern:

- das sittliche Phänomen in seiner Ganzheit, insbesondere aber dessen unbedingten Verpflichtungscharakter,
- die Rationalität des Menschen, die Sittlichkeit überhaupt erst möglich macht,
- die Vorgegebenheit der sittlichen Norm, die nicht vom Menschen erschaffbar oder erfindbar ist.

Nachdem die »Autonomie des Gewissens« zu einem gewichtigen Topos auch in der katholischen Moraltheologie geworden ist, dürften die Untersuchungen Launs gerade hinsichtlich der Reflexionen dieses Wissenschaftszweiges zu mancher Erhellung und Klärung beitragen.

Burkhard Haneke, München

A-theistische Bibeltexte

Kautzky, Rudolf: Sein Programm. Neutestamentliche Texte – neu, Radius Verlag, Stuttgart 1984, 96 S., Paperback, DM 16,80.

Der – laut Verlagsmitteilung – Neurochirurg und engagierte katholische Christ Kautzky will vor allem, wie Vf. in in der Einführung erklärt, entmythisierte Bibeltexte vorlegen. »Deshalb sind... Begriffe, die gewöhnlich mythologisch verstanden werden, wie Gott, Vater, Himmel, Gottes Sohn, Gottes Liebe, Heiliger Geist, Ewiges Leben, möglichst vermieden worden« (S. 7). Es geht um den Versuch einer Übertragung der Bibel in einen nicht-theistischen (Theismus als Überzeugung von der Personalität Gottes) Horizont, um das »Atheistisch an Gott glauben«, bei dem im Sinn von D. Sölle, »jedes theistisch-unübersetzte Reden von Gott... verpönt« wird (S. 5).

Einige Textproben sollen dem Leser dieser Rezension einen Einblick in diese Art des nicht-theistischen Redens von Gott vermitteln. Der Philipphymnus lautet (S. 81): »Er, dem alle Möglichkeiten eines erfolgreichen Lebens offen standen, klammerte sich nicht ängstlich daran, sie egoistisch für sich auszuschlachten. Er verzichtete auf den Erfolg für sich selbst und solidarisierte sich mit den Gescheiterten und Unterdrückten. Er nahm alle Machtlosigkeit und alles Elend der Menschen auf sich, sogar den Tod. Ja, er starb freiwillig den verachteten Tod eines Verbrechers. Erst durch diese Konsequenz wurde er überzeugend. Erst dadurch wurde sein scheinbares Scheitern zu einem wirklichen, alles überragenden Erfolg. Nur so konnte sein Leben zur Orientierung für das Leben und Zusammenleben aller Menschen werden. Wer sich an sein Vorbild hält, kann mit Recht bekennen: Jesus ist der Herr – nur Er führt zu einem wahrhaft gegliederten Leben!« – Die Aussendung der Jünger durch den Auferstandenen bei Mt 28, 18–20 wird, überschrieben mit »Dreifache Gemeinschaft«, so paraphrasiert (S. 42): »Jesus sprach: 'Für jeden Menschen hängt alles davon ab, ob er sich für mich entscheidet oder nicht. Darum setzt Euch dafür ein, daß alle meinem Aufruf folgen. Die dazu bereit sind, schließt in einer Gemeinschaft zusammen: in einer Gemeinschaft des staunenden Bejahens dieser Welt, in einer Gemeinschaft des gemeinsamen Lebensweges und in einer Gemeinschaft des Vertrauens auf die Macht unbedingt menschenfreundlicher Gesinnung. Und zeigt ihnen, daß diese Grundhaltung auch in Taten umgesetzt werden muß, wie Ihr es in meinem Leben gesehen habt. So werde ich für alle Zeiten unter Euch sein'.«

Diese Übersetzung und ihre Methode sollen nun zunächst von einer internen Warte aus, d.h. unter der Voraussetzung der Richtigkeit dieser nichttheistischen Position, und dann von einer externen aus beurteilt werden. Eine immanent-interne Betrachtung wird dem Vf. in gewisser Hinsicht die Fähigkeit zur appellativen Sprache bescheinigen, allerdings ist die Ausdrucksweise intellektuell-abstrakt, wie z.B. die Übersetzung des Vater-unser-Anfangs mit »Unfaßbarer Grund unserer Zuversicht« (S. 27). Es erreicht im Gegensatz zum ganzheitlichen »Vater« nur die Ratio. Ferner ist nicht einzusehen, weshalb manche biblischen Stellen a-theistisch nur so und nicht anders übersetzt werden müssen, z.B. der trinitarische Taufbefehl mit der »dreifachen Gemeinschaft« in dem genannten Sinn. Es herrscht eine Übersetzungswillkür bzw. eine starke Eisegese eigener Weltanschauung in die Bibel. Vf. begegnet selber diesem Einwand mit dem Hinweis, daß man eben einen Autor besser verstehen könne wie er sich selbst und die biblischen Autoren ebenfalls Jesus Aussprüche in den Mund gelegt haben, die er nicht gebraucht habe (S. 8). Dann ist es aber nur mehr scheinbar »Sein Programm«, in Wirklichkeit die Ideologie des Vf.s. Im übrigen finden sich bei genauerer Hinsicht einige recht suggestive, aber inhaltslose, d.h. inkonkrete Formulierungen: z.B. das »Glücklich« (»glücklich« ist doch eine undefinierbare abgegriffene Leerformel) für die Seligpreisung der Bergpredigt, oder der häufige Gebrauch von »menschlich«, das auch durch ein vorangesetztes »wirklich« nicht deutlicher wird (S. 89: »Die Lebenseinstellung, die er vertrat, sprach einfach für sich, weil sie wirklich menschlich war«).

Von einer externen Beurteilungswarte her ist die Reduktion des Religiösen auf Moral ein fragwürdiges Unterfangen, ebenso die Auflösung des Objektiven Geschehens ins Subjektiv-Existenzielle (vgl. 1 Kor 15,14: Ist Christus nicht auferweckt worden, ist unsere Predigt sinnlos; Vf. S. 77: Wenn Jesus nicht wirklich in unserem Leben auferweckt wird, ist in der Tat all unser Reden von seiner Auferstehung sinnlos). Ferner überrascht das Vertrauen, das Vf. dem Menschen für die Bewältigung seiner Probleme entgegenbringt.

Dabei klammert Vf., von Beruf ein Arzt, allerdings die Grenzsituationen wie Tod und leibliches und geistiges Behindertsein aus der Betrachtung aus. Die durch und durch theistische Bibel eignet sich nicht für eine Übersetzung ins A-theistische. So kann man – je nach Standort – an diesem Buch konstatieren, ob eine Hypothese verwirklicht werden kann oder nicht.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Theologische Begründung von Personalprälaturen

Rodriguez, Pedro, *Iglesias particulares y Prelaturas personales*, Verlag Ediciones Universidad de Navarra, S.A., Pamplona 1985, 245 Seiten (Ital. Ausgabe: *Chiese particolari e Prelature personali*, Verlag Ares, Mailand 1985).

Teilkirchen und Personalprälaturen so lautet das neueste Werk von Pedro Rodriguez. Der Professor für dogmatische Theologie an der Universität von Navarra (Spanien) ist – nicht zuletzt durch seine Veröffentlichungen in deutscher Sprache – der hiesigen Fachwelt (Theologen und Kanonisten) schon lange kein Unbekannter.

In der letzten Zeit hat man in der kanonistischen wie in der theologischen wissenschaftlichen Erörterung besondere Aufmerksamkeit, nicht zuletzt durch Vor- und Mitarbeit deutscher Fachleute, auf die Analysierung der Rechtsfigur der *Personalprälaturen* gelegt; dies natürlich u. a. auch wegen ihrer rechtlichen Regelung im Codex von 1983 und der Errichtung des ersten Personalprälaturs, die Johannes Paul II. am 28. 11. 1982 durch die Ap. Konst. *Ut sit* vollzog; es handelt sich um die Prälatur »Vom Heiligen Kreuz und Opus Dei«. Das zu besprechende Buch ist nicht die erste Beschreibung der Personalprälaturs sowie ihrer Beziehung zur Gesamtkirche und zu den Teilkirchen. Es ist jedoch ohne Zweifel derzeit die umfassendste und detaillierteste Erörterung des Themas.

Ziel dieser vorgelegten Arbeit ist, aus einer interdisziplinären ekklesiologisch-kirchenrechtlichen Sicht heraus, das Wesen der Personalprälaturen eingehend darzulegen. Hierzu teilt Rodriguez seine Arbeit in zwei Teile auf. Teil I. behandelt die Prälaturen aus einer geschichtlich-theologischen Perspektive. Teil II. umfaßt eine systematisch-theologische Untersuchung der Personalprälaturen.

Kap. I. befaßt sich mit dem II. Vaticanum und der nachfolgenden Entwicklung. Entscheidend ist hierbei die Analyse von *Presbyterorum ordinis*. Alle davon ausgehenden gesetzlichen Regelungen, einschließlich des CIC, bemühen sich, treu der *voluntas Concilii* zu folgen. Gemäß dem Zweiten Vatikanischen Konzil stellen die Personalprälaturen eine Weiterentwicklung und »Flexibilisierung« dar, die die Kirche selbst *ratione apostolatus* an ihrer hierarchischen und pastoralen Struktur vornimmt; es handelt sich um neue Formen innerhalb des hierarchischen Aufbaus der Kirche. So drückt es Paul IV. in zwei Ausführungsbestimmungen des Konzils, die u. a. die Per-

sonalprälaturen betreffen, aus; u. z. im *Moto proprio Ecclesiae Sanctae* und in der Ap. Konst. *Regimini Ecclesiae Universae*. Beide Schreiben beinhalten bereits eine Vertiefung bzw. Konkretisierung der neuen Institution; so verweisen sie gerade eines der alternativen Zweckbestimmungen der Personalprälaturen, wie sie noch im Konzilsdekret vorgesehen sind, nämlich die Verteilung des Klerus, auf *andere* Institutionen. Die Prälaturen hingegen wirken bei der Verteilung des Klerus nur indirekt mit, nicht vorrangig, sondern eher implizit. Darüber hinaus wird im *Moto proprio Ecclesiae Sanctae* die Konzilstheologie über das Apostolat der Laien vollständig integriert, so daß in den Personalprälaturen die neue organische Konzeption der Aufgabe der Kirche voll zum Tragen kommt. In ihnen werden die Prälaturen als Institutionen von Gläubigen und Priestern charakterisiert, *die hierarchisch gegliedert sind*.

Im Kapitel II. wird die Arbeit der verschiedenen gesetzgebenden Kommissionen erörtert. Die Verfasser des ersten *Schemas* (1977) sehen eindeutig, daß das konziliare und synodale Prinzip eine Flexibilisierung der hierarchischen Strukturen und mithin eine Minderung des Territorialismus (so vorhanden im CIC 1917) beinhaltet; die Personalprälaturen sind hierfür ein Paradebeispiel. Allerdings verundeutlichen die Verfasser deren theologische Natur: denn sie kennen, neben dem Apostolischen Stuhl, nur noch eine weitere autonome hierarchische Struktur: die Teilkirche. Um die Unterschiede zwischen den Personalprälaturen – als deren einziges positives Merkmal der Umstand erfaßt wird, daß sie hierarchisch strukturiert sind – und den Teilkirchen herauszuarbeiten, differenzieren sie bei diesen Prälaturen zwei Typen – *cum proprio populo* und *sine populo* –, was aber der vom Konzil gewünschten Einheitlichkeit der neuen Rechtsfigur abträglich ist, denn ihr Hauptzweck besteht doch in den *peculiariora opera pastoralia*; dies umfaßt immer einen *coetus fidelium*, der sowohl aktiv wie passiv betroffen sein kann.

Im *Gesamt-schema* von 1980 gelangt der *coetus* der Kommission zu einer umfassenderen Sicht hinsichtlich der Komplexität der Personalprälaturen sowie der Fragen, die ihre Ansiedlung in dem Kapitel über die Teilkirchen mit sich bringt. Der *coetus* in seiner Mehrheit wie auch die Codex-Kommission gelangen zu der Überzeugung, daß diese Prälaturen *keine Vereinigungen* sind, sondern neue – mehr oder weniger flexible – Figuren

hierarchischer Struktur innerhalb der Kirche. Da diese Auffassung sich durchsetzt und man schließlich einstimmig meint, daß sie keine Teilkirchen sind, wird die Gleichbehandlung der Prälaturen mit diesen auf dem Wege einer *in iure* Gleichsetzung aufrechterhalten. Dies ist ein juristisches Vorgehen, bei dem davon ausgegangen wird, daß zwei an sich verschiedene Realitäten, die aber einige gemeinsame Elemente aufweisen, in dem, was sie gemeinsam haben, auch zusammen geregelt werden; dies hat natürlich beträchtliche gesetzgeberische »Einsparungen« zur Folge.

In der *Relatio* von 1981 und im *Schema novissimum* von 1982 wird die Einteilung von 1980 beibehalten; zugleich wird die theologische Erfassung der Personalprälaten um einiges vertieft. So spricht man von *coetus fidelium* statt von *portio Populi Dei*; aber immer noch wird einzig und allein das herausgearbeitet, was sie negativ von den Teilkirchen und den verschiedenen im Kirchenrecht vorgesehenen Formen assoziativen Charakters – Vereinigungen von Gläubigen, Institutionen des geweihten Lebens oder Gemeinschaften des apostolischen Lebens – unterscheidet. Dies erklärt auch, warum im endgültigen Text die Prälaturen wiederum negativ abgesetzt sind gegenüber den Teilkirchen und Vereinigungen. Dennoch lassen sowohl der Inhalt der *Canones* der Prälaturen (angesiedelt in einem eigenen Titel im 1. Teil des II. Buches) wie auch andere im Gesetzestext auf sie vorgenommene Verweise (z. B. bzgl. der Inkardination) in aller Eindeutigkeit den gleichen Schluß zu: wir haben es mit ganz autonomen Strukturen innerhalb der hierarchischen Organisation der Kirche zu tun. Der Autor kritisiert die erwähnte kirchengesetzliche Systematik als rein negativ und schlägt Lösungen vor, die, ohne die erwähnten Schwierigkeiten auszuklammern, zugleich den hierarchischen Charakter der neuen Rechtsfiguren verdeutlicht.

Im II. Teil seines Werkes stellt Rodriguez theologische, ekklesiologische Überlegungen über das Thema an. Im Kapitel III. wird die Natur der Personalprälaten, anhand der Regelung in den *Canones*, untersucht. Die cc. 294 und 295 behandeln Zielsetzung, Errichtung und Leitung dieser Prälaturen; sie lassen nur den einen Schluß zu: hier haben wir es mit hierarchisch-jurisdiktionellen Strukturen zu tun.

Can. 296 greift die Konzilslehre über die Laien auf und regelt ihre Aufgaben innerhalb der Personalprälaten. So wird auch der gleiche Terminus, den *Lumen gentium* geprägt hat, um die grundsätzliche Mitverantwortung der Laien zusammen mit der Hierarchie im Hinblick auf die Sendung der Kirche zum Ausdruck zu bringen: *cooperatio*

benutzt. Diese Zusammenarbeit mit dem Prälaten und seinem Presbyterium kann eine verschiedene Intensität erreichen, so daß der Codex den Begriff *organisch* hinzufügt. Die Bindung der Laien an die Prälatur ist *rein vertraglicher* Art, wobei allerdings sich hieraus ergebende juristische Konsequenzen den bloß privaten Bereich überschreiten und als öffentlich zu bezeichnen sind. Can. 297 als letzter Canon dieses Abschnitts regelt in nüchterner Weise die harmonische Zusammenarbeit der Prälaturen mit den Teilkirchen: so obliegt es dem Papst, in den jeder Prälat erteilten Statuten die Rechte der Teilkirchen zu berücksichtigen, denn zu ihrem Dienst sind die Prälaturen ja errichtet worden. Diese Thematik gestattet nun dem Autor einige ekklesiologische Überlegungen, in deren Kontext er detaillierte Antworten auf einige grundsätzliche Fragen, die in der Lehre bisher nicht genügend ausführlich eruiert wurden, gibt; so z. B.: gibt es oder kann es überhaupt Institutionen geben, die zur hierarchischen Organisation der Kirche gehören, zugleich aber von den Ortskirchen verschieden sind? Falls ja, worin besteht dann ihre theologisch-kirchenrechtliche Natur und wo ist ihr eigentlicher Ort innerhalb der hierarchischen Struktur der Kirche?

Auf die erste Frage erfolgt die Antwort in Kapitel IV. Hier wird eine Synthese zwischen den Aussagen des II. Vaticanums und den wichtigsten Lehraussagen über die Beziehungen Gesamt- und Teilkirchen herausgearbeitet. Hier liefert er auch die notwendigen hermeneutischen Daten als Antwort auf die Fragestellung, wie die Personalprälaten, ohne Teilkirche zu sein, doch eine autonome Jurisdiktionsstruktur der Hierarchie sein kann. Rodriguez bringt auf S. 127 eine Definition der Kirche als: *communio seu convocatio et congregatio hominum cum Deo et inter se per Filium in Spiritu Sancto*. Hierin wird das Handeln Christi deutlich, der kraft seiner *exousia* (Gewalt) stets die gesamte Kirche leitet. Wir finden hier das Grundgeheimnis der dauernden Gegenwart Christi unter seinen Jüngern. Diese *exousia* Christi wird aufgrund göttlicher Verfügung der Kirche als Struktur und als Amt hinterlassen, und zwar in einer zweifachen Dimension: auf der einen Seite haben die Apostel sie *in solidum* als Kollegium empfangen, an dessen Spitze Christus den hl. Petrus als Oberhaupt eingesetzt hat – auf der anderen Seite eben den Petrus selbst als Haupt des Kollegiums und der Kirche; er hat diese *exousia* als zentrales Merkmal seines Amtes erhalten.

Der Papst als Nachfolger Petri und die Bischöfe als Nachfolger der Apostel übernehmen die von Christus übertragenen Aufgaben. Folgerichtig sagt *Lumen gentium* 22: »Der Bischof von Rom

hat nämlich, *vi muneris sui*, kraft seines Amtes als Stellvertreter Christi und Hirt der ganzen Kirche volle, höchste und universale Gewalt über die Kirche und kann sie immer frei ausüben«. Weiter heißt es: *Ordo autem Episcoporum*, die dem Kollegium der Apostel im Lehr- und Hirtenamt nachfolgt, ja, in welcher die Körperschaft der Apostel immerfort weiter besteht, ist gemeinsam mit ihrem Haupt, dem Bischof von Rom, und niemand ohne dieses Haupt, gleichfalls Träger der höchsten und vollen Gewalt über die ganze Kirche«. Das Geheimnis der Kirche ist also das Geheimnis der Einheit und Gemeinschaft aller Gläubigen unter der *exousia* Christi, die *in Spiritu Sancto* tätig wird in der obersten Amtsgewalt des Papstes und des Bischofskollegiums (S. 135). Aber die Kirche ist nach *Lumen gentium* 23 nicht nur diese umfassende *congregatio fidelium*, sondern außerdem *corpus Ecclesiarum*; d.h. die von Christus gegründete Kirche vereint nicht nur die ökumenische Vielzahl der Gläubigen unter der höchsten Autorität des Papstes und der Bischöfe, sondern darüber hinaus sind diese Gläubigen in den vielen Ortskirchen, denen die Bischöfe vorstehen, zusammengefaßt, und die Gemeinschaft dieser Kirchen stellt wiederum die Kirche Christi dar. Die Teilkirche gehört von ihrem theologischen Gehalt gesehen zum *ius divinum*. Gemäß unserem Glauben ist die eine und einzige Kirche gleichzeitig eine *Gesamtheit von Kirchen*.

Lumen gentium ruft die Lehre des I. Vaticanums über den Papst in Erinnerung und fügt die für unser Thema entscheidenden Worte hinzu: »Die Einzelbischöfe hinwiederum sind sichtbares Prinzip und Fundament der Einheit in ihren Teilkirchen, die *ad imaginem* der Gesamtkirche gestaltet sind, *in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica existit*« (LG 23).

Aus diesen Aussagen kommt der Autor zu folgenden grundsätzlichen Überlegungen (SS. 145–150):

Die *gesamtkirchliche congregatio fidelium* ist aufgeteilt (*ex quibus*) in die *portiones Populi Dei*, welche die Teilkirchen sind; zugleich aber ist jede *portio* eine Präsenz der Gesamtkirche (*in quibus*). Dies bedeutet ein Zweifaches. *Erstens*, daß die Teilkirche nicht als ein zwischengeschaltetes Element zwischen den Gläubigen und der Gesamtkirche anzusehen ist, daß vielmehr die Zugehörigkeit zu einer Teilkirche und zur Gesamtkirche eine *einzig* christliche Realität in zweifacher Dimension darstellt. *Zweitens*, daß niemand sein Leben in der Kirche *ausschließlich* in der Universalkirche verwirklichen kann als etwas von der Teilkirche Verschiedenes, denn die Gesamtkirche

existit, inest et operatur im Mysterium der Teilkirchen:

– Es gilt, eine noch vorhandene Tendenz – Folge einer schon überholten ekklesiologischen Sicht, die zudem unvereinbar ist mit dem richtigen Verständnis von *communio* –, nämlich das Verständnis der Zugehörigkeit zur Kirche als einer reinen Abhängigkeit von der kirchlichen Autorität zurückzuweisen. Jeder Gläubige, ob Laie, Priester oder Ordensangehöriger, lebt im Tiefsten aus dem Mysterium der Kirche, die eben gleichzeitig universal und partikular ist. Im Laufe der Jahrhunderte und dazu noch mit einer ständig anwachsenden Komplexität in institutioneller und charismatischer Hinsicht hat die Kirche es immer wieder verstanden, diese vielfältigen Sondererscheinungen innerhalb des Geheimnisses der Kirche zu erkennen und zu regeln; damit hat sie in der Praxis den Beweis dafür erbracht, daß Gemeinschaft nicht juristische Eingeleisigkeit bedeutet. So weist die Fülle des Priestertums, wie sie der Bischof an der Spitze einer Ortskirche besitzt, bestimmte juristische Ausprägungen auf, die vollkommen damit zu vereinbaren sind, daß es in dieser Ortskirche eine ganze Reihe von verschiedenen Jurisdiktionsbereichen gibt und daß es Glieder dieser *portio Populi Dei* gibt, die kirchenrechtliche Beziehungen zu einer Vielzahl von Jurisdiktionen haben können.

– Da nun die Teilkirche *ad imaginem Ecclesiae universalis* gebildet ist, entfaltet sich gerade in ihr und in sakramentaler Gemeinschaft mit ihrem Oberhirten die verschiedensten Lebensäußerungen der einzigen Kirche Christi. In den Teilkirchen finden alle Reichtümer der Gesamtkirche den ihnen zustehenden Platz: die verschiedenen Charismen, die vielfältigen Berufungen, die verschiedenen Vereinigungen, das Zeugnis des geweihten Lebens, das pastorale Wirken der Personalprälaten usw.

Eine theologisch-kirchenrechtliche Analyse der den Diözesen »vergleichbaren« Strukturen, wie Apostolisches Vikariat, Apostolische Präfektur, Apostolische Administratur, Gebietsprälat und Gebietsabtei, unternimmt Rodriguez am Ende des IV. Kapitels (S. 158–165).

Nur aufgrund der aus dem II. Vaticanum abgeleiteten Konzepte ist es möglich, die Personalprälaten richtig in die Gesamtstruktur der Kirche einzufügen (vgl. Kapitel V.), denn das Konzilsdokument *Presbyterium ordinis*, das während der letzten Sitzungsperiode promulgiert wurde und aus dem der Wunsch nach der Rechtsfigur der Personalprälaten hervorgeht, profitiert von der unbestreitbaren Tatsache, daß die Ekklesiologie im Laufe der vier Sitzungsperioden des Konzils

einen außerordentlichen Fortschritt durchgemacht hat. Hier sieht Rodriguez die eigentliche Formalursache für die hierarchischen Strukturen der Gesamtkirche. Denn da die Teilkirche als ein *Teil* innerhalb der *communio Ecclesiarum*, also der Gesamtkirche, lebt, können die Strukturen der letzten nur *Strukturen auf die Gemeinschaft hin* sein. Hierbei kommt dem Papst und dem Bischofskollegium eine zentrale Stellung zu, die nach *Lumen gentium* die volle, oberste und universale Amtsvollmacht über die Kirche haben. Ihre Sorge um die *communio* ist nicht statisch, sondern dynamisch geprägt, sie erlangt die Ausprägung der *sollicitudo omnium Ecclesiarum*. Die *sollicitudo* ist untrennbar verbunden mit der einzigartigen Verantwortung, die der Papst und das Bischofskollegium haben, wenn es darum geht, der Sendung der Kirche in der Welt neue Impulse zu geben.

Die kirchenrechtliche Neuheit der Personalprälaten – und im Unterschied zu anderen neuen institutionellen Entwicklungen in der Organisation der Gesamtkirche, wie z.B. die Synode, die Römische Kurie usw. – liegt darin begründet, daß die Prälaten sozusagen *partikularisierte* Ausprägungen der strukturellen *exousia* der Gesamtkirche sind. Jene anderen Strukturen, wie Synode usw., üben ihr gesamt kirchliches *munus* im Namen des Papstes oder des Bischofskollegiums aus; gegenüber den Teilkirchen treten sie als Organe der höchsten Amtsgewalt auf, die sie repräsentieren. Die Personalprälaten hingegen sind von

ihrem Wesen her kein Organ, durch das die höchste Amtsgewalt ihr Weisungsrecht über die Teilkirchen ausübt, sondern eine Institution, die gerade aus dieser Amtsausübung herrührt und die mit ihrer hierarchischen Ausformung ein *Angebot von pastoralen Diensten* darstellt, das die höchste Amtsgewalt der Universalkirche den Teilkirchen vorlegt. Die vom Papst herbeigeführte *Spezialisierung* von Diensten – er ist die einzige Instanz, die eine Personalprälaten errichten kann – zeigt die Ungenauigkeit in der Argumentation einiger Fachleute, die versuchen, diese Spezialisierung als eine Identifizierung der Prälaten mit Strukturen assoziativen Charakters gleichzusetzen.

Der Autor hat am Ende seines Buches noch 13 Anhänge angefügt, in denen, mit Ausnahme der Sitzungen des *coetus*, der das Schema von 1977 abgefaßt hat, sämtliches historisch-kirchenrechtliches Quellenmaterial zusammengestellt ist, das zum Studium über die Personalprälaten erforderlich ist.

Dieses Werk wird mit Sicherheit in Zukunft für den Theologen und Kirchenrechtler, der sich mit dieser Thematik – d.h. Universalkirche, Teilkirche und Personalprälaten – eingehend befassen möchte, zu einer Standardlektüre werden. Deshalb wäre es wünschenswert, wenn Rodriguez dieses Buch neben der schon vorhandenen italienischen Version auch in einer deutschen oder englischen Übersetzung vorlegen würde.

Rudolf Schunck, Köln

Aus der Geschichte der Kirche und der Philosophie

Saranyana José Ignacio: *Historia de la filosofía medieval*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1985, 306 S.

Mit seiner knappen aber klaren und ausgewogenen Darstellung der mittelalterlichen Philosophie beabsichtigt Prof. Saranyana, eine Einführung zum Thema für Philosophie- und Theologiestudenten zu bieten. Obwohl er das Mittelalter begrenzt auf die Periode zwischen 700 (Einbruch des Islams) und 1469, hat er doch 60 Seiten vorausgeschickt über die Philosophie der Kirchenväter. Saranyana sieht eine große Kontinuität in der Entwicklung des philosophischen Denkens in dieser ganzen Periode (derselbe Glaube, dieselbe Erkenntnislehre), worin Thomas von Aquin dann einen einzigartigen Durchbruch markierte mit seiner Lehre von der Realdistinktion zwischen Sein und Wesen.

Sehr erfreulich ist, daß welt- und kirchengeschichtliche Zusammenhänge angeschnitten werden. So bekommt die mittelalterliche Philosophie einen Sitz im Leben. Wo so wenig Platz zur Verfügung steht, um dreizehnhundert Jahre philosophischer Bemühungen darzustellen, muß vieles weggelassen werden. Im allgemeinen dürften aber doch Einteilung und Stoff gut gewählt sein. Wenn auch im folgenden einige Ergänzungsvorschläge gemacht werden, dann möchte ich doch die ausgewogene Behandlung des Stoffes betonen.

Im ersten Teil wäre eine Beschreibung des geistigen Klimas des 2. und 3. Jahrhunderts hilfreich gewesen. Im besonderen hätte der Einfluß des Mittel- und Neuplatonismus hervorgehoben werden müssen (im besonderen auf den Arianismus. Siehe von Ivanka's Studien). Während die Darstel-

lung des augustinischen Denkens ausgezeichnet ist, scheinen uns die Seiten über Dionysius etwas weniger gelungen: die 3 Wege der Gotteserkenntnis wurden bereits von Albinus formuliert und Thomas hat dem Prinzip *bonum est diffusivum sui* eher eine beschränkte Geltung zugeschrieben, als daß er es übernommen hätte. Der außerordentliche Einfluß, den die negative Theologie des Dionysius ausgeübt hat, wird kaum erwähnt. Zu S. 72 kann man bemerken, daß Thomas gewisse, weniger orthodoxe Aussagen des Dionysius secundum intentionem auctoris korrigierte.

Die Darstellung der Philosophie des Boethius ist ausgewogen. Man möge aber einen Irrtum zum Todesort des hl. Bonifatius verbessern (S. 93).

Ausführlich berichtet der Verfasser über die Theorien des Joh. Scotus Eriugena, der versuchte, die zur Verfügung stehenden Erkenntnisse zu synthetisieren. Vierzehn Seiten sind Anselm gewidmet.

Unter dem Titel »Die städtischen Schulen« behandelt der Verfasser eine Reihe von Denkern wie Roscelinus, Abaelard, Wilhelm von Champeaux, die Schule von Chartres (ohne aber ihre wichtige Lehre über die Schöpfung zu nennen), John von Salisbury, Gilbert von Poitiers und Hugo von Sankt-Victor. Das Universalienproblem wird zurecht als sehr wichtig betont.

Die arabisch-jüdische Philosophie wird im Kapitel VIII kurz behandelt. Avicennas Auffassung des esse als eines dem Wesen hinzugefügten Akzidens wird nicht erwähnt. Auch hätte der große Einfluß des Maimonides etwas besser herausgestellt werden müssen wie auch der Averroismus im Westen. Bezüglich des hl. Alberts neigt der Verfasser dazu, ihn als einen originellen Denker zu betrachten, der die Thesen des Aristoteles, die nicht mit dem christlichen Glauben übereinstimmen, glatt verwirft. Die Punkte, in denen Albert und Thomas verschiedener Meinung sind, werden erwähnt. In der Frage, ob Bonaventura eine eigene Philosophie lehrte, meint der Verfasser, daß es in den Werken des Bonaventura viel authentisches Philosophisches gibt (seine Lösung folgt der des Coplestans). Der Überblick über die Philosophie des Thomas von Aquin ist knapp, aber ausgeglichen. Einige Aussagen wären aber verbesserungsfähig, wie z. B., daß die Hauptthesen seiner Metaphysik aristotelischen Ursprunges sind (217). Dagegen kann man sagen, daß Aristoteles keine Metaphysik im Sinne des Thomas gekannt hat (S. Th. I. 44, 2). Die Bedeutung der Partizipation wie auch die originellen Lösungen der Zusammensetzung des Menschen und des freien Willens werden nicht erwähnt.

Das letzte Kapitel behandelt die Periode von 1308 bis 1418. Der Überblick über die Philosophie Ockhams ist sehr gut. Bemerkenswert ist Artikel 89 über die *Scientia* der Ockhamisten, durch die mehrere Ansichten der neueren Naturwissenschaften vorbereitet wurden.

Das Buch scheint uns eine gute und wichtige Hilfe zu sein für die Studenten, die sich mit der mittelalterlichen Philosophie bekanntmachen möchten. Übersetzungen in andere Sprachen wären zu begrüßen, wenn gewiße Einseitigkeiten behoben und die fremdsprachliche Literatur angegeben würde.

L. J. Elders, Rolduc

Die Lehrer der Slawen Kyrill und Method. Die Lebensbeschreibung zweier Missionare. Aus dem Altkirchenslawischen übertragen und herausgegeben von Joseph Schütz, EOS-Verlag, St. Ottilien 1985, 147 S., Kart., DM 8,80.

Anläßlich der Elfhundertjahrfeier des Todestages Methods möchte der Vf. einem »breiteren Lesepublikum« die ältesten im Altkirchenslawischen erhaltenen Dokumente aus karolingischer Zeit zur Geschichte der östlichen Reichsmarken zugänglich machen. Entsprechend dieser Intention bietet er im Vorwort eine allgemein verständliche Einführung in Gegenstand und Geschichtsraum, Frage nach Textüberlieferung und Verfasserschaft und einige Bemerkungen zum Leben von Kyrill und Method. Den Hauptteil seiner Arbeit stellt eine Neuübersetzung der Vita Konstantins und der Vita Methods dar. Angefügt ist aus den Prolog-Legenden die Kurzfassung der Lebensbeschreibung von Kyrill und Method, sowie die Lobrede auf Kyrill und die Lobrede auf Kyrill und Method. Nicht aufgenommen wurden die Texte aus den liturgischen Offizien. Den Texten ist ein kurzer sachlicher und philologischer Kommentar beigegeben. Die ausgewählte Bibliographie beschränkt sich auf Textkritische Editionen des altslawischen Textes und einige neuere Übersetzungen ins Deutsche und verschiedene slawische Sprachen. Mit beiden wird das intendierte Publikum kaum etwas anfangen können. Hinweise auf weiterführende Literatur fehlen. Die illustrativen Beilagen zu Schrifttypen des glagolitischen und kyrillischen Alphabet haben mehr ästhetischen, denn informativen Charakter.

Eine der großen Schwierigkeiten bei der Übersetzung historischer Quellen, zumal wenn es sich um älteste Quellen einer Sprachtradition handelt, die noch dazu auf dem Hintergrund juristisch und theologisch subtiler Differenzierungen der griechischen Gelehrtentradition entstanden sind, ist

die Übertragung der Fachausdrücke für den nicht fachkundigen Leser. Von der Sacher her ergeben sich zu dem noch Komplikationen aus der Nachgeschichte des Textes, denn die hier erstmals belegte Terminologie findet unter Beibehaltung der formalen Konstanz eine permanente inhaltliche Neuinterpretation. Der Vf. hat sich dafür entschieden in der Regel mit heute gängigen Begriffen zu arbeiten. Die Übersetzung liest sich daher flüssig. An einigen Stellen präzisiert er bisherige Übersetzungen, so etwa VM IX den »Slawenfürsten« oder VC IV »des Urvaters Ehre und Reichtum«. Aus der Einleitung wird der Leser mehr erahnen (vgl. den Hinweis auf die nicht näher spezifizierte Bibliographia Cyrillo-Methodiana S. 15), daß zu den dargestellten Sachverhalten auch wissenschaftliche Kontroversen geführt werden. Der Kommentar in den Anmerkungen dürfte nur bedingt ausreichen, um ein wenigstens annähernd präzises Verständnis des Textes zu vermitteln. Andeutungsweise wird bei den Bemerkungen zu VM IX deutlich, wie auch der nicht

sachkundige Leser hätte in die Lektüre eingeführt werden können. Hier verweist der Vf. auf die dramatische Spannung und die meisterhafte Komposition des Textes.

Slavica non leguntur, weil es zumeist nicht gelesen werden kann. Dies gilt auch von den erzählenden Quellen eines wesentlichen Teils europäischer Geschichte. Die preiswerte und im Übersetzungsteil mit Akribie und Sprachgefühl erarbeitete Ausgabe könnte trotz der genannten Bedenken nicht nur historische Quellen, sondern hervorragende Zeugnisse europäischer Erzählkunst auch für den Nichtfachmann wieder interessant werden lassen. Ihre theologische Bedeutung, besonders im Hinblick auf ökumenische Gespräche, wird vom Vf. zu Recht betont. Für eine ernsthafte Beschäftigung wird man weiterhin die vorliegenden deutschen Übersetzungen mit entsprechendem philologischem und historischem Kommentar empfehlen.

Gerhard Welzel, Augsburg

Festschrift

Veritati Catholicae. Festschrift für Leo Scheffczyk zum 65. Geburtstag, hrsg. von A. Ziegenaus, F. Courth, Ph. Schäfer, Pattloch-Verlag, Aschaffenburg 1985, DM 68,-

Mit der Schrift soll, wie der Titel anzeigt, das theologische Forschen und Mühlen des Jubilars um die katholische Glaubenswahrheit gewürdigt werden. Von 29 Autoren, deren Beiträge in fünf Abschnitten zusammengefaßt sind (zur Gestalt heutiger Theologie – Um Vielfalt und Einheit der Theologie – Zur Vermittlung von theologischer Anthropologie und modernem Denken – Das Katholische in der Ökumene – Aneignung der Geschichte), wird ein weites Feld theologischen Denkens abgedeckt.

Im ersten Beitrag wird von J. Auer das »Realismusproblem« in der heutigen katholischen Theologie untersucht. Ein geschichtlicher Rückblick zeigt zunächst den Wandel des Problems bis herauf in die Gegenwart auf, in der nicht mehr jene Wirklichkeit die Aufmerksamkeit auf sich lenkt, »die der Mensch aus dem Vorgefundenen denkend und wollend mitgestalten muß, sondern vielmehr die Wirklichkeit, die im wesentlichen als Werk menschlichen Verstehens und Planens, Findens und Gestaltens, als 'Geschöpf des Menschen' im letzten erscheint« (16), so daß durch diesen, auch die Theologie umfassenden Wandel »die Möglichkeit eines unmittelbaren 'Verstehens' von Wahrheit und Wirklichkeit immer mehr in Frage

gestellt wird« (ebd.). Daher wird von A. zunächst der »Ort des 'Realismusproblems' in der Theologie bestimmt (17). Dabei kommt seiner Unterscheidung von zwei Arten von Theologie (als »Glaubenswissenschaft« bzw. als »Glaubensverständnis«) eine wichtige Bedeutung zu. Namhaftester Vertreter der ersteren ist K. Rahner, mit dessen Selbstverständnis sich A. eingehend auseinandersetzt, um deren Defizit an Realitätsgehalt aufzuzeigen. Der Grund dafür wird in der Tatsache gesehen, daß »die Realitäten, die in der klassischen katholischen Theologie von der Schrift und ihrer Sprache her bis in unsere Zeit maßgeblich waren, ... nur noch in 'Glaubenssätzen und Begriffen' erfaßt und als solche in der hermeneutischen Betrachtung des Menschen von heute einfach nicht mehr 'aussagekräftig' empfunden und darum auch nicht mehr als Wirklichkeit erachtet« werden (31). Ihr wird die »verstehende Theologie« entgegengestellt. Ihr kennzeichnendes Merkmal bestehe gerade darin, daß in ihr kein Verlust an übernatürlicher Wirklichkeit gegeben ist. Im Gegenteil, für sie sind »die 'Glaubenswahrheiten der klassischen Theologie, der Schrift und ihrer großen Tradition' die eigentlichen Realitäten« (33). Dabei kommt dem Trinitäts-, Schöpfungsgesheimnis wie dem Geheimnis der Sünde entscheidende Bedeutung zu, da ohne diese »das 'Realismusproblem' in der katholischen Theologie nicht recht gesehen und noch viel weniger beant-

wortet werden kann« (35). Diesen Sachverhalt zeigt A. abschließend in großen Zügen auf, indem er deren zentrale Bedeutung herausarbeitet. Besonders handelt er dabei über das »Geheimnis der Sünde und der Erbsünde im Besonderen« (37ff). Diese Ausführlichkeit, die zunächst verwundern kann, ergibt sich für A. aus der Natur des Geheimnisses. »Ohne ein echtes Verständnis für das, was Sünde wirklich ist, ist... der Weg zu einem rechten Welt- und Selbstverständnis des Menschen im christlichen Sinne und zutiefst zum Verständnis Jesu Christi selbst als des Gottmenschen und Erlösers versperrt« (37). Eingehend analysiert wird dabei die Ur- und Erbsünde, weil sich daraus »die drei Wurzeln jeder Sünde« ergeben: »Gottesvergessenheit, Selbstherrlichkeit und Wertverlorenheit« (39). A. ist sich bewußt, daß man seine Darlegungen als übliche »konservative Theologie« charakterisieren wird. Aber er will ja gerade der »fortschrittlichen Theologie« damit eindringlich ihren Mangel ins Stammbuch schreiben, u. zw. nicht nur um der Sache und Aufgabe der Theologie allein willen, sondern ebenso um dem »Uranliegen der Verkündigung Christi« zu dienen (42) im Interesse der Gläubigen und der Menschen, die – diese Sorge ist deutlich vernehmbar – Schaden nehmen, wenn die übernatürlichen Wirklichkeiten nicht mehr genügend und in entsprechender Weise zur Sprache kommen. W. Kasper erörtert die »Erneuerung des dogmatischen Prinzips«. Nach einer Analyse der gegenwärtigen Situation, in der gerade durch den Pluralismus in der Theologie die Frage nach der Gültigkeit dogmatischer Aussagen neu gestellt ist, und nach dem Aufweis, daß »der dogmatische Anspruch der Kirche... nicht gegen die Würde und Freiheit der Person« steht (50), wendet er sich der Aufgabe der Erneuerung des dogmatischen Prinzips zu. Die dabei zu überwindenden Schwierigkeiten gründen nach K. nicht zuletzt in der schon von Bacon vollzogenen »Identifizierung von aletheia und pragma«, wodurch die »Verwechslung des Wahren mit dem Berechenbaren, Planbaren, Machbaren und Brauchbaren« (51) gegeben ist. Ein Wandel kann nach K. nur von »einer schöpferischen Erneuerung der metaphysischen Tradition« (52) ausgehen; allerdings darf dabei das richtige Verständnis von Geschichtlichkeit nicht vernachlässigt werden, was nicht gleichbedeutend ist, einem »Indifferentismus und Skeptizismus« das Wort zu reden. In dem Abschnitt »Aktuierende Konkretion« werden die Konsequenzen aus den vorausgehenden grundsätzlichen Überlegungen gezogen. Dabei kommt der Unterscheidung von »Pluralität und Pluralismus« besonderes Gewicht zu. Denn nur vom letzteren,

der einander widersprechende und sich ausschließende Positionen behauptet, gilt, daß er »mit dem dogmatischen Prinzip des christlichen Glaubens schlechterdings unverträglich ist« (57). Eine andere Frage ist jedoch, ob »auf der Grundlage der Hl. Schrift und des allen gemeinsamen und für alle verbindlichen Glaubensbekenntnisses der alten Kirche die Pluralität... auch unterschiedliche dogmatische Bekenntnisse einschließen kann« (58), ein Gedanke, dem K. offensichtlich zuneigt, wie die Verweise auf Äußerungen von Paul VI. und Johannes Paul II. nahelegen. Wenn in deren Konsenserklärungen der volle Inhalt des chalcedonischen Bekenntnisses festgehalten werde, »ohne die volle dort gebrauchte Terminologie von zwei Naturen in einer Person... zu gebrauchen« (59), so ist das doch ein anderer Vorgang als der bloße Verzicht auf eine gegenseitige Verwerfung ohne inhaltliche Rezeption eines Dogmas, wie das im Hinblick auf die beiden letzten Mariendogmen gegenüber den Protestanten für möglich gehalten wird. Wird damit die Erneuerung des dogmatischen Prinzips nicht doch in gewisser Weise unter ökumenischem Vorzeichen wieder relativiert?

Einem erkenntnistheoretischen Problem gelten die Ausführungen von K. Krenn: »Spekulative Präambeln zur Wahrheitsfähigkeit der Theologie. Zur Notwendigkeit der Erfahrung«. Sie wollen ein Beitrag zur Lösung der heutigen theologischen Krise sein, bei der »nicht irgendeine theologische Aussage in Diskussion und Kontestation gerät«, sondern bei der es »im Grunde heute um die Frage der Existenz Gottes, des Wesens Gottes und der Erkennbarkeit Gottes geht« (63). Kritisiert wird, »daß alles Theologische auf eine Wissensenebene verschoben ist, in der das Selbst des Menschen in keiner Weise in Anspruch genommen ist«, sowie die Tatsache, daß die Theologie »das eigentliche Transzendente aus ihrer Thematik eliminiert hat« und »die Perspektive des Transzendenten in ihre Themen nicht wesentlich und innerlich einbringen kann« (85f.).

Auch der Beitrag von J. Rief, »Logos und Ethos. Zur wissenschaftlichen Gestaltung der Moraltheologie« befaßt sich, speziell im Blick auf die Moraltheologie, mit der gegenwärtigen Gestalt der Theologie, sofern der Frage nachgegangen wird, wieweit der Vorwurf der Enttheologisierung zutrifft, weil sich die Moraltheologie »als Theologische Ethik konstituiert« und dabei »ihre theologische Relevanz für den autonomen Prozeß der Bildung sittlicher Normen durch die Gesellschaft... weitgehend eingebüßt hat« (92). Die sich darauf gründende Kritik wird als berechtigt anerkannt. Darum gilt das Bemühen von R. »dem

spezifisch christlichen Proprium der christlichen Moral« (98). Mit Nachdruck wird betont: »Die Frage nach dem proprium specificum christianum der christlichen Moral ist... keine ethische Frage, sondern eine Frage des Glaubens, der in der Liebe am Werk ist und... seine Moral schon immer 'mitbringt'« (99). Ziel des christlichen Ethos aber ist die Auferbauung des Leibes Christi (101). Deshalb ist eine Moraltheologie, »die dabei ist, ihren Weg als Theologische Ethik weiterzugehen«, vor die Forderung gestellt, »sich darüber Rechenschaft (zu geben), welcher Art von Notwendigkeit sie sich beugt, wenn sie sich von den notwendigen Zusammenhängen gefangennehmen läßt, die ihr von den sogenannten Humanwissenschaften... vor Augen gehalten werden« (112). Mit seinen Ausführungen nimmt somit R. nicht nur zur gegenwärtigen Gestalt der Moraltheologie Stellung, sondern fragt diese auch nach ihrem Selbstverständnis.

Auf aktuelle Probleme der Fundamentaltheologie geht J. Schumacher in seinem Beitrag: »Rationale Glaubensrechtfertigung heute« ein. In der Gegenwart ist eine solche Rechtfertigung »das Gebot der Stunde« (116). Nach einem kurzen geschichtlichen Rückblick auf die Geschichte und den Werdegang der Apologetik bzw. Fundamentaltheologie werden »neuere Versuche« vorgestellt und untersucht – so von K. Rahner, J. B. Metz, P. Knauer – und deren spezifische Akzenturierung herausgestellt. Sie kommen darin überein, »daß sie die Inhaltlichkeit der Offenbarung, nicht ihre Tatsächlichkeit begründen wollen« (132). Als weiterer bedeutsamer Unterschied im Vergleich zu früher wird festgestellt: »Wichtiger als die Wahrheit erscheint die Sinnhaftigkeit. So erfolgt eine Verschiebung vom 'esse' auf das 'agere'« (133). Auch die protestantische Fundamentaltheologie wird in die Erörterung einbezogen. Nach diesem Überblick wendet sich Sch. der Kernfrage, nämlich der objektiven Glaubensrechtfertigung zu. Seine Darlegungen enthalten, wie nicht anders zu erwarten, auch eine Kritik und Abgrenzung von den aufgezeigten Entwürfen. Gegenüber der Erscheinung, daß in diesen Fundamentaltheologien die Tatsache der Offenbarung in den Hintergrund rückt, betont Sch.: »Die Glaubenszustimmung setzt nun einmal die Überzeugung von der Tatsache der Offenbarung voraus, wenn sie nicht in der Luft hängen will« (138). Da aber die Fundamentaltheologie der Gegenwart nicht den Menschen übergehen darf, der für die Offenbarung gewonnen werden soll, untersucht Sch. auch das Wesen des Glaubens, sowie das Vermögen des Menschen und seine rationalen Grenzen. Kritisiert wird die Bezeichnung

des Glaubens als eines Wagnisses (145). Auch die Tatsache und Notwendigkeit der Wunder wird bei der Erörterung der Glaubwürdigkeitskriterien angesprochen. »Die öffentliche und allgemein verpflichtende Offenbarung bedarf öffentlicher und allgemeine Zeichen der Göttlichkeit« (149). Im letzten Abschnitt werden die entsprechenden Konsequenzen gezogen. Zu ihnen gehört die Tatsache: »Die katholische Theologie kann auf die klare Scheidung der nach Gegenstand und Erkenntnisfähigkeit verschiedenen Erkenntnisbereiche nicht verzichten, auch wenn man diese Scheidung heute oft als Zwei-Stockwerk-Denken zurückgewiesen hat« (153).

Der zweite Abschnitt »Um Vielfalt und Einheit« wird mit dem Beitrag von J. Scharbert eröffnet. Wie schon sein Titel: »Biblische Theologie und Dogmatik« ankündigt, gilt das Augenmerk der Zuordnung beider theologischen Disziplinen. Untersucht wird, wie und in welchem Ausmaß die Entwürfe der vorhandenen Biblischen Theologien – die verschiedenen Werke werden kurz charakterisiert, dabei werden ihre Vorzüge und ihre Schwächen aufgezeigt – der dogmatischen Theologie und ihrer Arbeit dienen. Sch. kommt zu der Feststellung, daß ein entsprechendes Werk, das den Anforderungen, die man heute an eine Biblische Theologie aufgrund des Wissens- und Fragestandes stellt, gerecht wird, bislang noch aussteht. Nach Sch. ist dabei »eine diachrone und zugleich synchrone Darstellung« (172) erforderlich. Ohne die Schwierigkeiten zu verkennen, bietet er am Schluß einen Aufruf, wie die zu behandelnden Epochen aufzugliedern wären. Über eine baldige Realisierung würde sich der Dogmatiker am meisten freuen!

Fragen hinsichtlich des ntl. Kanons sind die beiden anschließenden Beiträge gewidmet. F. Mußner nimmt zur Kanondiskussion unmittelbar Stellung. Wie schon aus dem Titel: »Was hält den Kanon zusammen« ersichtlich ist, geht er durchgehenden Linien in den ntl. Schriften nach. Er stellt dabei drei Aspekte heraus, die bislang nicht gesehen und aufgezeigt worden seien. Sie werden mit den drei Stichworten umschrieben: »praesentia salutis«, »Heil für alle« und »Trennung von Israel«. In den Ausführungen über die praesentia salutis läßt sich eine Unebenheit nicht übersehen. Da wird herausgestellt, daß sie zur »zentralen Christusverkündigung« gehört. Dieser letztere Ausdruck ist von W. G. Kümmel übernommen, dessen Aussage, daß der kleine Judasbrief keinerlei Christusverkündigung enthalte, wird von M. zunächst unwidersprochen zitiert (178f.), so daß der Eindruck entsteht, M. stimme ihr zu. Demgegenüber wird dann später (192) auch dieser ntl.

Schrift eine zentrale Christusverkündigung zuerkannnt. Auf S. 195 muß es richtig »Kontrastiv-Formel« heißen. (Ein übersehener Druckfehler, der deshalb bedauerlich ist, weil M. damit einen spezifischen Terminus einführt.) Die Untersuchung von M. zeigt eindrucksvoll die Einheit des NT auf und weist die Frage nach dem »Kanon im Kanon« als unsachgemäß aus.

Der Beitrag von A. Ziegenaus lautet: »Die Kanonbildung als Grundlage theologischer Schriftinterpretation«. In der Untersuchung soll »nicht allgemein das Thema 'Exegese und Dogmatik' oder die Frage nach der Berechtigung einer dogmatischen Schriftinterpretation« erörtert werden, wohl aber will Z. »dazu aus der Perspektive der Bildung des Schriftkanons Stellung nehmen« (205). Dabei kann das Problem der »Bildung und Infragestellung« des ntl. Schriftkanons nicht umgangen werden, ebensowenig die Auffassung Luthers und der späteren protestantischen Theologie. Als Konsequenz aus der protestantischen Theologie ergibt sich für Z. die Preisgabe »der Normativität einer bestimmten Schriftsammlung des Neuen Testaments«. »Die Ablehnung der Tradition und des Lehramts impliziert ferner die Ablehnung jeder Auslegungsinstanz«, so daß es schließlich dahin kommt, daß der Inhalt selbst »irrelevant« wird (211). Demgegenüber zeigt Z. auf, wie sehr die »dogmatische Kanonvorgabe« (213) für die Einheit der Schrift, ihren normativen Charakter unerlässlich ist. Denn mit der Infragestellung des Kanons »entfällt auch die theologische Grundlage, von einer Hl. Schrift oder von einem NT zu sprechen und somit auch die Basis für eine ntl. Theologie« (216). Eine solche lasse sich aber allein mittels »streng historischer Methode, d. h. ohne dogmatische Vorgabe, nicht entwickeln« (217). Im weiteren werden dann Berechtigung und Grenzen einer systematischen Schriftauslegung untersucht. Ohne die Frage nach der Einheit der Schrift und ohne eine positive Antwort darauf ist eine solche nicht mehr möglich. Bei Verneinung kommt es nicht nur zu einer »pluralistischen Auflösung des Inhalts«, sondern auch »zur Auflösung der Heilsgeschichte in Einzelereignisse«, d. h. auch die Einheit der Heilsgeschichte kann nicht mehr gewahrt werden. Mit Nachdruck weist Z. darauf hin, daß die Funktion des Glaubensbewußtseins der Kirche nicht übersehen und verkannt werden darf. Dieses artikuliert sich im Glaubensbekenntnis vor allem bei der Taufe und der Eucharistie. »Diese Glaubensregel als Ausdruck des kirchlichen Glaubensbewußtseins bildete schließlich nicht nur den Maßstab bei der Kanonbildung, sondern bei der Schriftinterpretation« (224). Z. zeigt in seinem

Beitrag auf klare und überzeugende Weise auf, von welch grundlegender und unabdingbarer Bedeutung der ntl. Kanon für die biblische und dogmatische Theologie ist.

Um die Glaubensregel geht es auch im folgenden Beitrag von W. Dürig: »Zur Interpretation des Axioms 'Legem credendi lex statuat supplicandi«, d. h. um das zutreffende Verständnis dieses Axioms, das erstmals Tiro Prosper von Aquitanien anführt, und damit um die Bedeutung der Liturgie für den Glauben. Endgültige Klärung des Zueinander von Glaube und Liturgie erfolgt durch die Enzyklika Pius' XII. »Mediator Dei«, wie auch durch die Dogmatisierungsbulle »Munificentissimus Deus«. Die Liturgie kann zwar dogmenbezeugend, aber sie »kann nie dogmenbegründend sein« (223). Im Verlauf seiner Ausführungen nimmt D. auch zu verschiedenen nachkonziliaren Entwicklungen in der Liturgiegestaltung kritisch Stellung, was gerade aufgrund der dogmenbezeugenden Funktion der Liturgie alles andere als nebensächlich ist. So ist auch zu begrüßen, daß D. die für die Liturgie geltende Rangordnung mit Nachdruck herausstellt. »Vorrangiges Ziel und hauptsächlichster Sinn des Gottesdienstes ist die Verehrung Gottes« (235).

Einem ekklesiologischen Thema gilt der Beitrag von P. Rodriguez: »El Concepto de Estructura Fundamental de la Iglesia«. R. versteht das Geheimnis der Kirche als Gemeinschaft der Menschen mit Gott und miteinander durch Jesus Christus im Heiligen Geist. Sie erscheint in der Welt als eine Gesellschaft, die ihre eigene Verfassung und Ordnung besitzt (237). Obwohl sie Ähnlichkeiten mit anderen Gesellschaften aufweist, unterscheidet sie sich wesentlich von diesen, insofern sie auf der Offenbarung Gottes gründet. Deshalb wendet sich R. der Frage nach ihrer grundlegenden Struktur zu (238). Der Begriff »Struktur« wird als eine differenzierte Einheit definiert, in der die Elemente und Funktionen sowohl aufeinander als auch auf das Ganze bezogen werden. Zu beachten ist, daß Wesen und Struktur so eng zusammenhängen, daß das Wesen zur Struktur wird; der Unterschied besteht darin, daß das Wesen eine tiefere ontologische Dimension enthält, die manchmal in der Struktur nicht zutage tritt. Die Geschichtlichkeit der pilgernden Kirche als sacramentum hinsichtlich der res finalis, die das innere und definitive Wesen der Kirche ist, spricht dafür, daß man den Begriff »Struktur« anstelle von Wesen verwendet. Dabei ist allerdings zu beachten, daß die Struktur der Kirche die eigene und wesenhafte Art und Weise ist, wie das Wesen der Kirche in die Geschichte eingestiftet wird (238f.). R. bezieht sich nur auf die grund-

gende Struktur der Kirche, nicht aber auf die sekundären Strukturen. Das erste Merkmal dieser grundlegenden Struktur besteht darin, daß die Kirche zugleich Gemeinschaft und Gesellschaft bzw. Institution ist. Beide Dimensionen gehören zusammen und können nicht voneinander getrennt werden. Das ergibt sich aus dem christologischen und pneumatischen Ursprung der Kirche. Denn Gott sammelt die Kirche durch Christus im Hl. Geist. Das II. Vat. Konzil spricht vom »heilige(n) und organisch verfaßte(n) Wesen dieser priesterlichen Gemeinschaft« (LG 11) (241 ff.). Obwohl die Kirche als Struktur eine differenzierte Einheit ist, soll der Vorrang nicht der Vielfalt, sondern der Einheit gegeben werden. So ist die Kirche nicht zuerst Kirche des Papstes und der Bischöfe und danach die Kirche der Laien oder umgekehrt die Kirche der Laien, die sich ihre Amtsträger auswählen, sondern vor allem die eine universale, von Christus gegründete Kirche, in der die Einheit enthalten ist (243 f.). Die grundlegende Struktur der Kirche wird durch jene Sakramente hervorgebracht, die einen Charakter einprägen: Taufe (und Firmung) einerseits, Ordo andererseits. Auf zwei verschiedene Weisen wird so am Priestertum Christi teilgenommen. Das II. Vat. Konzil hat diesbezüglich von der dreifachen heilbringenden Sendung Jesu als Priester, Prophet und König gesprochen. Diese drei Funktionen Christi unterscheiden sich nicht adaequat voneinander. Aber die Teilnahme am Priestertum Christi bestimmt die Struktur der Kirche. Auf dieser Ebene ergeben sich die ersten zwei Dimensionen der Struktur der Kirche, nämlich die des christifidelis und jene des Amtsträgers, der in persona Christi handelt. Auf der zweiten Ebene, d. h. der prophetischen, findet sich die dritte Dimension der grundlegenden Struktur der Kirche, nämlich die des Charismas, das die zwei ersten Dimensionen nuanciert und die Entstehung von sekundären Strukturen in der Kirche ermöglicht. Auf der dritten Ebene finden sich unter dem Gesichtspunkt der Differenzierung und des inneren Verhältnisses zwischen universaler Kirche und Teilkirche die zwei Dimensionen des kirchlichen Amtes, nämlich des Bischofs- und des Petrusamtes. Der Beitrag von R. stellt eine Vertiefung und Systematisierung der Ekklesiologie des II. Vat. Konzils mit Hilfe des modernen philosophischen Begriffs »Struktur« dar. Für die Erklärung dieses Begriffs beruft er sich ausschließlich auf spanische Philosophen. Die Bestimmung des Begriffs »Struktur« ist entscheidend für die in dem Beitrag gestellte Frage. Vielleicht wäre es recht vorteilhaft gewesen, eine gründlichere Behandlung des Begriffs durch Heranziehung ande-

rer Philosophien, die sich mit dem Strukturgedanken beschäftigt haben (vgl. H. Rombach), zu unternehmen. Wenn auch nicht verkannt wird, daß eine so schwierige Frage in einem Aufsatz nicht leicht zu behandeln ist, so wäre dies doch einigermaßen möglich, wenn man den Gedankengang strafft und allzu viele Zitate und Wiederholungen vermeidet.

Im Dienst einer ganz praktischen Aufgabe, nämlich der Glaubensverkündigung steht der Beitrag von W. Grocholl: »Zur Problematik von Katechismen, den Glaubensbüchern der Kirche«. Zunächst wird eine übersichtliche, aber auch kritische Würdigung der modernen Katechismen geboten. Dabei scheut sich G. nicht, den Finger auf manche wunde Stelle zu legen, indem er verwachsene Glaubensaussagen in denselben aufzeigt. Nach der Untersuchung der »Divergenzen früherer Katechismen« (253 ff.) werden die »Kriterien für Katechismen« (257 ff.) behandelt. Besondere Aufmerksamkeit gilt dabei dem »katechetischen Sprechen«, dessen Grundsätze am »Beispiel der Pädagogik Gottes« abgelesen werden (260 ff.).

Der dritte Abschnitt ist überschrieben: »Zur Vermittlung theologischer Anthropologie und modernem Denken«. Sein erster Beitrag beschäftigt sich mit einer Glaubenswahrheit, die dem heutigen Menschen besondere Schwierigkeiten bereitet. M. Seybold untersucht darin, wie der Titel ankündigt, »Schwerpunkte der Erbsünden Diskussion in der jüngeren katholischen Dogmatik«. Die Ausführungen, die auf dem erarbeiteten Material eines zweistemrigen Seminars basieren, setzen sich zunächst mit den für die Erbsündelehre relevanten »Anfragen aus dem naturwissenschaftlichen Raum« (267 ff.), dann mit den Fragen »Aus Philosophie und Humanwissenschaften« (267 ff.) sowie mit »hermeneutische(n) und methodologische(n) Fragen« (276 ff.) auseinander. Damit ist mehr als nur ein wertvoller Überblick über den derzeitigen Diskussionsstand geboten, so daß der Ertrag der Darlegungen erheblich überschreitet, was der Titel unmittelbar erwarten läßt.

In den Raum der Anthropologie gehört auch der Aufsatz von N. A. Luyten: »Naturwissenschaft und Menschenverständnis«. Darin wird das »Problem vom Verhältnis zwischen Naturwissenschaft und Philosophie bzw. Theologie« (281) berührt. L. zeigt die verschiedenen Stellungnahmen seitens der Naturwissenschaft – übrigens ein für ihn kaum »eindeutiger Begriff« (285) – hinsichtlich des Menschenverständnisses auf, analysiert dieselben und zeigt dann ihre verheerenden Rückwirkungen auf das Menschenbild auf, sobald eine naturwissenschaftliche Betrachtungsweise

absolut gesetzt wird. Entsprechend betont nun L. mit Nachdruck: »Naturwissenschaftliche, vor allem biologische Ergebnisse können nur dann zu einem besseren Menschenverständnis beitragen, wenn sie sich nicht von vornherein in die Enge einer reduktionistischen Methode einschließen lassen und auf ein weiteres umfassenderes Verständnis des Menschen offen bleiben« (287f.). Wird diese Gefahr gemieden, kann die Einsicht nur lauten, »daß eine naturwissenschaftliche Forschung, die sich ernsthaft mit dem 'Phänomen Mensch' befaßt, nicht umhin kommt, auf eigenmenschliche Dimensionen zu stoßen, die von einer allzu engen physikalisierenden Methode nicht mehr erfaßt werden können« (294). Das verpflichtet andererseits die Philosophie bzw. Theologie nicht, »unbefangen die Aussichten auf ein Menschenverständnis, die die Naturwissenschaften uns anbieten, ernst zu nehmen und sie einem umfassenden Menschenverständnis zu integrieren« (ebd.). Wie gerade diese Aussage deutlich macht, will L. mit seinem Beitrag gleichsam auch eine »Anleitung« für die Philosophie bzw. Theologie sein, wie diese mit Aussagen der Naturwissenschaft umzugehen hat.

Aus der Sicht der christlichen Soziallehre wendet sich J. Giers dem Miteinander unter den Menschen in seinem Aufsatz: »Menschliche Solidarität in Christus« zu. Untersucht werden dabei, worauf auch der Untertitel (»Theologische Wege zur gesellschaftlichen Solidarität in der kirchlichen Sozialverkündigung«) hinweist, die Aussagen der kirchlichen Sozialverkündigung. Ausführlich wird anhand der verschiedenen päpstlichen Dokumente, vor allem auch anhand von »Gaudium et spes« dargelegt, wie darin Solidarität »als menschliche Verbundenheit und Verantwortung« aufscheint (296). Im zweiten Abschnitt wird alsdann »Solidarität« theologisch entfaltet. Sie ist schöpfungsmäßig grundgelegt in der »Einheit der Menschen und in ihrer Gleichheit« (304). In der neueren Zeit kommt noch der heilsgeschichtliche Verweis auf »die Stiftung einer neuen Solidarität in Jesus Christus« hinzu (307), die alsdann »ihren Ausdruck in der Liebe« findet (312). Der letzte Abschnitt gilt der Frage über »Wege zur gesellschaftlichen Solidarität«, wie sie sich aus den theologischen Erwägungen herleiten. G. stellt dabei eine Solidarität »von unten«, »von oben« und »aus der Mitte« (315) heraus. Die Ausführungen von G. sind ein bedeutsamer Beitrag und eine wichtige Wegweisung hinsichtlich der heute so unerläßlich einzufordernden wie auch eingeforderten Solidarität. In besonderer Weise gilt dies aber von den zuletzt erwähnten Darlegungen.

Einem ganz anderen anthropologischem Problem, diesmal aus philosophischer Sicht, wendet sich A. v. Stockhausen: »Die dogmatische Verknüpfung von Geist und Materie als ganzheitliche Erfassung der personalen Wirklichkeit« zu. Dabei werden die Darlegungen im Verlauf zu einer tief-schürfenden theologischen Spekulation auch über die Inkarnation des Logos, sofern erst von daher die aufgeworfene Frage vollends beantwortet werden kann. Doch zunächst wird das Verhältnis von Materie und Geist untersucht, wie es mythologisches und philosophisches Denken faßt, um die damit gegebenen Aporien deutlich zu machen, die sich gerade auch für das Verständnis der Materie, ihr Verhältnis zum Geist und somit im Hinblick auf den Menschen ergeben. »Durch die radikale Scheidung des Geistes von der Materie gelingt es zwar der griechischen Metaphysik, die substanzgebenden, geistigen Wesenheiten vor dem tödlichen Absturz in materielle Einzelheiten und Vielfältigkeiten zu retten, aber das bedeutet auch Preisgabe aller persönlichen, sinnstiftenden Geschichte« (332). Welchen fundamentalen Wandel hier die theologische Aussage der creatio ex nihilo herbeiführt, das aufzuzeigen, ist v. St. im weiteren bemüht. Dabei wird aufgrund der schöpfungstheologischen Aussage ein neues Verständnis von Materie entwickelt, durch das die Schwierigkeiten gelöst werden, die der griechische Materiebegriff mit sich bringt. V. St. setzt »Materie nicht mehr griechisch-metaphysisch dem Geist« entgegen, sondern versteht sie »als Weise der schenkenden Selbstmitteilung bzw. liebenden Selbstentäußerung des Seins« (334). Dadurch ist dem Menschen ermöglicht, »sich selbst zu verschenken, die Fähigkeit des menschlichen Geistes, seine Leiblichkeit als Hingabeform an den anderen zu verstehen« (336). Damit ist die Nahtstelle angegeben, von der aus v. St. das Geheimnis der Menschwerdung, ja das Geheimnis des dreifaltigen Gottes spekulativ neu durchdenkt und aussagt. Dabei kommt das neue Verständnis von Materie erst richtig zum Tragen. »Menschliche Leiblichkeit, die nicht durch die Erbschuld zur Befriedigung des Selbstbesitzes dient, ist ursprünglich befähigt, den Heiligen Geist und durch ihn den dreifaltigen Gott bei sich aufzunehmen« (334). Damit ist auch ein neues Verständnis für die »unverkürzte Erfassung der personalen Wirklichkeit« (346) im Menschen eröffnet. »Er ist nicht spezifisch zugerichtete Funktion zum Zwecke einer gesellschaftlichen Arbeitsleistung... Der Mensch kann analog zu Christus selbst seine Natur so zurücknehmen, daß sie bei sich, 'unvermischt und ungetrennt' die Natur des anderen aufnimmt... An die Stelle hierarchischer, funktio-

naler Über- bzw. Unterordnung tritt das Beim-anderen-Sein der Liebe« (349). Mit einer erstaunlichen spekulativen Kraft wird so von v. St. ein Verständnis des Menschen von der Inkarnation und vom trinitarischen Gott her entworfen, das nicht nur eine theoretische Aussage bleibt, sondern das auch seine ganz konkreten Aspekte und Auswirkungen für das Leben entbirgt und deshalb nicht nur die Dogmatik befruchten kann.

Kl. Hollmann legt in seinem Aufsatz: »Strukturen der Theologie nach der anthropologischen Wende – aufgezeigt am Daseinsverständnis des Märchens 'Frau Holle' –« ein Modell für eine neuartige theologische Methode vor, die zeigen will, wie sich »grundlegende und typische Erfahrungen und Einsichten der Menschen«, die in Mythen und Märchen hinterlegt sind, für die Theologie auswerten lassen. Zudem steht dahinter die Überzeugung, daß die Vernachlässigung dieser Einsichten eine »unverzeihliche Leichtfertigkeit« ist (358). Die in dem Beitrag herausgestellten Strukturen (Personalität, Realität des Psychischen, Geschichtlichkeit, Weltverantwortung, Geschenk erfüllten Lebens) sind zweifelsohne wichtige Aspekte, die die Theologie nicht sträflich übergehen darf. Auf der anderen Seite wird man aber auch nicht die Bedenken übersehen, die der Entwurf und die damit vorgestellte Methode aufkommen läßt, sofern die Gefahr zu betonter Horizontalisierung und Immanentisierung kaum zu bestreiten ist. Das wird z. B. deutlich, wenn Gnade umschrieben wird mit »Identität, Leben in guten Beziehungen, Einklang mit der Schöpfung, Selbstverwirklichung und Solidarisierung mit anderen und für andere« (377). Dieses Bedenken wird auch nicht durch den anschließenden Hinweis ausgeräumt, »alles dies wäre Folge und Ausdruck der personalen Beziehung zu Gott, der sich in Jesus von Nazaret als ein Gott für die Menschen kundgetan hat« (ebd.). Mit diesen kritischen Anmerkungen soll aber das Anregende des Beitrages nicht verkannt werden.

Den Abschnitt beschließt ein aus dem Polnischen übersetzter Aufsatz von T. Styczeń: »Die Liebe als Erfüllung des Lebenssinns. Von 'Redemptor hominis' zu 'Dives in misericordia'«. Es überrascht nicht, wenn St., der Karol Wojtyła auf dem Lehrstuhl in Lublin nachfolgte, sich den Aussagen von Papst Johannes Paul II. zuwendet. Allerdings wird man nach der Lektüre des Beitrags auch feststellen müssen, daß zwar Bedeutsames hinsichtlich der Liebe gesagt ist, daß aber nicht ersichtlich wird, in welchem Ausmaß die Darlegungen eine Entfaltung der entsprechenden päpstlichen Aussagen darstellen.

Der dritte Abschnitt ist überschrieben: »Das Katholische in der Ökumene«. Er wird eingeleitet durch den Beitrag von F. Courth, »Mariologie und Geschichte. Zum Marienbild der reformatorischen Theologie und Frömmigkeit des 17. und 18. Jahrhunderts«. Es handelt sich dabei um die ausführliche inhaltliche Wiedergabe des Referats, das C. auf dem IX. Internationalen Kongreß in Malta (8.–15. 9. 1983) gehalten hat (409, Anm. 14). C. legt ein umfangreiches theologisches und frömmigkeitsgeschichtliches Material aus den von ihm unterschiedenen Epochen (altprotestantische Orthodoxie, Pietismus, Aufklärung) vor. Bei der Analyse werden auch die in den erwähnten Epochen sich abzeichnenden Unterschiede klar herausgearbeitet und gerade auch so ein bedeutsamer Beitrag für das ökumenische Gespräch geliefert.

Ph. Schäfer bestimmt das Ziel seines Aufsatzes: »Katholizität und Geschichte. Ein Beitrag zur Frage nach dem Katholischen«, danach zu fragen, ob nicht aus dem Einspruch der Katholiken gegen die Theologen der Reformation ein Gewinn für die Beschreibung des Wesens des »Katholischen« zu ziehen ist. Dabei geht es ihm vor allem darum nachzuweisen, wie sehr die katholischen Kontroverstheologen »betont an der geschichtlichen Vermittlung des Heils festgehalten und hervorgehoben« hatten, »daß das Heil dem Glaubenden unter den Bedingungen der Geschichte geschenkt ist und in seinem Leben wirksamen wird (444). Eck, Pighius, Schatzgeyer, um nur einige der untersuchten Kontroverstheologen zu nennen, wurden daraufhin befragt. Die Untersuchung bestätigt, daß es diesen Theologen bei ihrem Einspruch gegen Luther darauf ankam, die geschichtliche Vermittlung von Glaube und Heil »durch Menschen, durch menschliches Handeln und menschliche Institutionen« aufzuzeigen; sie erkannten zugleich, »daß das von Gott geschenkte Heil... unter den Bedingungen der Geschichte im Leben des Menschen wirksam werden will« (464). Als Konsequenz für eine Dogmatik, »die sich um Katholizität müht«, ergibt sich für Sch., daß sie »diese Frage nach der Geschichte aufnehmen muß« (465).

Auch der anschließende Aufsatz von H. M. Köster: »Die katholischen Kontroverstheologen zur Zeit der Glaubensspaltung über Urstand, Fall und Erbsünde«, in dem die Anschauungen von insgesamt 22 Theologen daraufhin untersucht werden, was sie vom Paradiesesstand, von der Ursünde Adams und der Erbsünde lehren – besonders ausführlich behandelt ist Ambrosius Catharinus, Berthold Pürstinger, Johannes Eck, Erasmus von

Rotterdam, Albert Pigge, Kaspar Schatzgeyer, Ruard Tapper und Konrad Wimpina –, geht der Frage nach, was nach den behandelten Kontroverstheologen »formal als das eigentlich Katholische anzusehen« ist (521). Er schließt sich damit nahtlos an den voraufgehenden Beitrag an. Er ist zudem aufgrund des reich entfalteten Materials hinsichtlich der drei genannten Fragepunkte eine reiche Fundgrube, auf die jeder bereitwillig zurückgreifen wird, der sich ein Bild von der damaligen theologischen Auseinandersetzung machen will. Doch darüber hinaus enthält das entfaltete Material wichtige Gedanken für die zeitgenössische Erörterung der genannten Glaubensaussagen, so daß die Arbeit keineswegs bloß von theologiegeschichtlichem bzw. kontroverstheologischem Wert ist.

Auf Fragen des ökumenischen Gesprächs in der Gegenwart beziehen sich die beiden folgenden Beiträge. G. Söll nimmt zu »Mariologie und Ökumene« Stellung und untersucht die »Chancen für Verständigung im Licht neuerer Dokumente«, wie der Untertitel anzeigt. (Es verwundert, daß dieser Aufsatz und der von Courth angesichts der weithin gleichen theologischen Thematik nicht aufeinander folgen.) Zunächst werden solche Dokumente analysiert, an deren Zustandekommen sich nur Nichtkatholiken beteiligten. Anschließend werden die entsprechenden Aussagen der beiden letzten von der Pontificia Academia Mariana Internationalis veranstalteten Kongresse (Zaragossa 1979, Malta 1983) entfaltet. Schließlich wird das vom Catholica-Arbeitskreis der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche am 25. 3. 1982 erarbeitete Dokument eingehend untersucht, »weil es kirchenoffiziellen Charakter hat und besonders die Situation im ökumenischen Gespräch zwischen der Evangelisch-Lutherischen und der Römisch-Katholischen Kirche zum Thema Marienlehre und Marienverehrung beleuchtet« (534). Der Aufsatz vermittelt nicht nur einen gründlichen Einblick in den derzeitigen Stand des ökumenischen Gesprächs, sondern zeigt vor allem auch klar die noch vorhandenen Differenzen auf, die es zu überwinden gilt.

Auch St. O. Horn wendet sich einem Problem im gegenwärtigen ökumenischen Dialog zu. Wie schon der Titel des Beitrags: »Die sakramentale Gegenwart des Kreuzesopfers Jesu Christi in der Eucharistie« anzeigt, geht es um den noch strittigen Opfercharakter der hl. Messe, der in dem Dokument »Das Herrenmahl« ungeklärt bleibt. H. vertritt die These, daß die Einwände, die von protestantischer Seite vorgebracht werden, nur dann entkräftet werden können, wenn man von den entsprechenden Aussagen des Konzils von

Trient ausgeht, die Ausgangspunkt des Dissenses sind. Im Verlauf seiner Untersuchung wird aufgezeigt, daß das Konzil »auch ein grundlegendes Anliegen von Luther« aufnimmt (548), so daß sich von den Konzilsaussagen selbst her ein Weg zur Verständigung ebnet. Allerdings wird auch nicht verkannt, »daß das ökumenische Dokument 'Das Herrenmahl' eine bedeutsame Grenze im Glaubensverständnis der Eucharistie noch nicht zu überwinden vermag, die in die Reformationszeit zurückreicht« (551).

Der letzte Abschnitt des Werkes lautet: »*Aneignung der Geschichte*«. Er umfaßt neben theologiegeschichtlichen Aufsätzen auch solche Beiträge, die zu aktuellen Fragen in der Theologie der Gegenwart Stellung nehmen. Einem Thema aus der Sakramententheologie wendet sich J. Finkenzeller in seiner Abhandlung: »Die Argumentation der Scholastik aus Schrift und Tradition unter besonderer Berücksichtigung der Lehre von der Zahl der Sakramente und deren Einsetzung durch Christus« zu. Dabei kommt nicht nur die mittelalterliche, sondern auch die nachtridentinische Scholastik ausgiebig zur Sprache, so daß der Artikel einen umfassenden Einblick in die Gründe und Argumente vermittelt, mittels derer man die Zahl und die Einsetzung der Sakramente aufzuzeigen versuchte.

Ein theologisches Problem der Gegenwart greift A. Bodem auf: »'Leiden Gottes'. Erwägungen zu einem Zug im Gottesbild der gegenwärtigen Theologie«. Diese Frage nach einer Leidensfähigkeit Gottes, die protestantischer Theologie verständlicherweise vertrauter ist als der katholischen, bereitet katholischem Glaubensbewußtsein unmittelbar größere Schwierigkeiten, für das die Impassibilität Gottes eine unangefochtene Aussage war. Nach dem Aufweis, wie es überhaupt zur Rede vom Leiden Gottes gekommen ist, versucht B. eine »neue Verstehensweise« zu entwerfen, durch die das in der Theologie vom Leiden Gottes angesprochene Anliegen und das Dogma von der Impassibilität zueinander vermittelt werden, und zwar dergestalt, daß nicht eine Aussage auf Kosten der anderen verkürzt oder gar preisgegeben wird. Vielmehr wird gezeigt, wie »inneres Leid-frei-sein die Bedingung der Möglichkeit zur Leidüberwindung ist« (559). Nachdem so die »Denkbarkeit des Sich-betreffens-lassens Gottes vom Leid des Menschen« dargestellt wurde, entfaltet B., welche Bedeutung die Rede von einem Leiden Gottes hinsichtlich der Christologie, der Trinitätslehre und der Hamartologie besitzt. Da neue Denkwege stets auch Risiken in sich bergen, werden im letzten Abschnitt »be-

denkliche Tendenzen« angesprochen, die sich in dieser Theologie vom Leiden Gottes da und dort zeigen. Der Beitrag ist ein Versuch, das »Katholische« nicht bloß zu wahren, sondern ihm gerade dadurch zu entsprechen, daß neue theologische Fragen in dasselbe eingebracht werden.

Der zweite Beitrag in Spanisch stammt von J. I. Saranyana und lautet: »La recepción del argumento anselmiano en la Escolástica del siglo XIII (1220–1270)«. Untersucht werden sechs Autoren der Universitäten Paris und Oxford, die ihre Lehrtätigkeit zwischen 1220 und 1270 ausübten. Es handelt sich um die Werke von Wilhelm von Auxerre († 1232), Richard von Fishacre († 1248), Alexander von Hales († 1245), Bonaventura von Bagnorea († 1274), Johannes Peckham († 1292) und Albertus Magnus († 1280). S. zeigt, daß abgesehen von Wilhelm von Auxerre und Richard von Fishacre die anderen Autoren das Argument von Anselm v. Canterbury nicht mehr getreu wiedergegeben haben. Es wird die strikt logische Analyse des Satzes »Deus est« oder »Deus non est« verlassen und statt dessen die Bedeutung des Satzes gedacht bzw. akzeptiert. Diese Unterscheidung von Sinn und Bedeutung und die Frage nach der Verdunkelung bzw. Verfinsterung der Vernunft des »insipient« führte zu der Frage nach der »adaequatio« des Denkens und der Wirklichkeit. Damit hatten sich diese Autoren, die das Argument des Anselm v. C. im Gegensatz zur entschiedenen Ablehnung durch Thomas v. Aquin akzeptiert hatten, von der Argumentation des Abtes von Beck entfernt. Der Beitrag zeichnet sich durch seine gründliche Analyse der Texte der genannten Autoren aus.

L. J. Elders' Aufsatz: »Aufnahme und Erleuchtung in der prophetischen Erkenntnis nach Thomas von Aquin« greift durchaus ein aktuelles Problem auf, sofern sich E. dem »Verhältnis zwischen menschlicher Erfahrung und ihren Begriffsinhalten einerseits und der göttlichen Offenbarung andererseits« (628) zuwendet. Dabei kommt es im Verlauf der Untersuchung auch zu einer kritischen Auseinandersetzung mit dem Verständnis von Geschichtlichkeit der Glaubensausagen bei E. Schillebeeckx. Die in der neueren Theologie entwickelten Auffassungen von Offenbarung werden mit der Lehre des Aquinaten konfrontiert und kritisch beleuchtet.

Mit W. Aymans kommt ein Kirchenrechtler zu Wort. Seine Untersuchung: »Die Kirche im Codex. Ekklesiologische Aspekte des neuen Gesetzbuches der lateinischen Kirche« will zeigen, wie das Leitbild von der Kirche, wie es vom II. Vat.

Konzil entworfen wurde, im neuen Codex seinen Niederschlag gefunden und ihn geprägt hat. Besonders aufschlußreich sind dabei die Darlegungen »zur Communio-Struktur der Kirchenverfassung« (663 ff.).

Der Beitrag von J. Stöhr: »Theologie als 'sacra doctrina' bei Thomas von Aquin und in neueren Auffassungen« gilt dem Selbstverständnis der Theologie, das durch ihren vorzüglichen »Gegenstand« grundlegend bestimmt wird. »Die Seinswirklichkeit, über welche die Theologie etwas aussagt, ist in erster Linie, wie schon ihr Name sagt, Gott selbst. Alles ist letztlich auf ihn als 'Objekt', tragenden Grund und Sinnziel der Theologie bezogen« (680). Ausdrücklich wird auch danach gefragt, welche praktischen Forderungen sich vom Gegenstand der Theologie her für den Theologen selbst ergeben. Theologie »setzt... persönliche Beziehung zum himmlischen Vater, den Geist der lebendigen Christusbefolgung voraus« (689 f.). Am thomanischen Verständnis von Theologie werden von St. alsdann auch gegenwärtige Strömungen innerhalb der Theologie gemessen und bei ihnen vorhandene Defizite kritisiert. Zumal gegenüber einer »naturalistischen Konzeption von Theologie« betont St. die Rückbesinnung auf »eine wirklich theozentrische Theologie« als »eine vordringliche Aufgabe« (896). Die Darlegungen sind besonders auch für die Studierenden der Theologie lesens- und beherzigenswert, zudem auf ihre Situation auch ausdrücklich Bezug genommen wird (695).

Auf Thomas v. A. bezieht sich auch der Beitrag von H. Riedlinger: »Zur Unterscheidung der Verstehensbereiche der geschichtlichen und geistlichen Schriftauslegung. Anmerkung zu Thomas von Aquin, Summa theologiae, p. I q. 1 a. 10«. R. erörtert keineswegs eine rein theologiegeschichtlich relevante Frage. Das wird aus seiner Überzeugung ersichtlich, daß die »Abgrenzung der Verstehensbereiche der geschichtlichen und geistlichen Schriftauslegung«, wie sie sich bei Thomas findet, »auch unter den Verhältnissen unserer Welt-Zeit in vielen Hinsichten« ihre Wahrheit und ihr Recht behält (706). Die Ausführungen werden damit zu einem beachtenswerten Beitrag im Hinblick auf eine theologische Hermeneutik.

Die Bibliographie von L. Scheffczyk ist erfreulicherweise übersichtlich aufgegliedert: I. Bücher und Einzelschriften; II. Abhandlungen und Aufsätze; III. Artikel in Lexika; IV. Rezensionen.

Damit wird das Auffinden einer gesuchten Arbeit sehr erleichtert.

Angesichts des Umfangs des Werkes verdient es hervorgehoben zu werden, daß seine Lektüre nicht durch zahlreiche übersehene Druckfehler gestört wird. Die tatsächlich verbliebenen (195: Konstrativ-Formel; 439: Symolisierung; 555:

Tradition) fallen nicht ins Gewicht. Für diese gründliche Korrekturarbeit gebührt den Herausgebern ebenfalls Dank und Anerkennung.

Alois M. Kothgasser SDB, Benediktbeuren

Anschriften der Herausgeber:

Prof. Dr. Leo Scheffczyk, Dall'Armistraße 3a, 8000 München 19
Prof. Dr. Kurt Krenn, Universitätsstraße 31, 8400 Regensburg
Prof. DDr. Anton Ziegenaus, Universitätsstraße 10, 8900 Augsburg

Anschriften der Autoren:

Prof. Dr. Nikolaus Lobkowicz, Ostenstraße 26–28, 8078 Eichstätt
Prof. Dr. Josef Rief, Neuprüll 25, 8400 Regensburg

Salvador Dali: Bilder zur Bibel

Herausgegeben und kommentiert von Prof. Alfred Läßle



Salvador Dali

Bilder zur Bibel

Herausgegeben von Alfred Läßle

195 Seiten, 40 ganzseitige, farbige

Abbildungen, Leinen, Best.-Nr. 04495

DM 128,-

Von 1964 bis 1969 schuf Salvador Dali (geb. 1904) einen 40 Bilder umfassenden Zyklus mit Motiven des Alten und Neuen Testaments.

Diese Bilder zur Bibel sind keine schmeichelnden Bilder, sie sind eine Zu-Mutung, eine Herausforderung.

Vielleicht provozieren die Gemälde Dalis auch deshalb, weil sich der moderne Mensch in ihnen selbst entdeckt – mit der Zerbrochenheit und Gequältheit seines Gottsuchens, mit der wirbelnden Konfusion seines Denkens und Reagierens.

Alfred Läßle führt behutsam und fachkundig in das gleichermaßen schwierige wie interessante Werk ein, deutet die Gemälde und verknüpft die inhaltlichen Aussagen von Bild und Wort.

Pattloch

PAUL PATTLOCH VERLAG GMBH & CO. KG
GOLDBACHER STRASSE 6/X
8750 ASCHAFFENBURG
TELEFON-SAMMEL-NR. (06021) 21187
FERNSCHREIBER: 4188517

Joe