

#18
2. Jahrgang Heft 1/1986

Vierteljahresschrift für das
Gesamtgebiet der katholischen Theologie

TR

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

2
03. FEBRUAR
07. MRZ 1986
Pattloch

INHALTSVERZEICHNIS

ABHANDLUNGEN

Burkhardt, Ernst, <i>Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen. Die Aussagen des kirchlichen Lehramtes in kritischer Konfrontation mit einer neuen These</i>	1
Schmidt, Margot, <i>Hildegards Lichtschau als Einheit von »Rationalitas« und Mystik</i>	24
Pieper, Josef, <i>Nachkonziliare Wirrnisse – Autobiographische Notizen</i>	43

BEITRÄGE UND BERICHTE

Piegsa, Joachim, <i>»Die Relevanz des Glaubens für das sittliche Handeln«. Bericht über den Internationalen Fachkongreß der Moraltheologen und Sozialethiker in Brixen 1985</i>	58
Ziegler, Adolf Wilhelm, <i>Politische Aspekte im Ersten Klemensbrief</i>	67

BUCHBESPRECHUNGEN

<i>Kindergottesdienste</i>	75
<i>Sicherung und Herausgabe wichtiger Texte</i>	78

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

Beiträge und Korrespondenz an L. Scheffczyk,
Besprechungsexemplare und Rezensionen an K. Krenn und A. Ziegenaus.
Die Anschriften der Herausgeber und Autoren sind auf der letzten Seite angegeben.

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. Nachdruck 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 beigelegt wird.

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

Vierteljahresschrift für das
Gesamtgebiet der katholischen Theologie

Forum Katholische Theologie

Inhaltsverzeichnis
des zweiten Jahrgangs (1986)

Pattloch

5240 A5

ABHANDLUNGEN

Amato, Angelo SDB, <i>Der ökumenische Dialog zwischen Katholiken und Orthodoxen</i>	184
Biser, Eugen, <i>Abhängigkeit und Kontingenzbewältigung. Zur Aktualität Friedrich Schleiermachers</i>	268
Burkhardt, Ernst, <i>Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen. Die Aussagen des kirchlichen Lehramtes in kritischer Konfrontation mit einer neuen These</i>	1
Gläser, Alfred, <i>Ökumenische Theologie auf dem Weg zur Grundlagendiskussion</i>	201
Pieper, Josef, <i>Nachkonziliare Wirrnisse – Autobiographische Notizen</i>	43
Joseph Kardinal Ratzinger, <i>Pluralismus als Frage an Kirche und Theologie</i>	81
Rhonheimer, Martin, <i>Die praktische Vernunft als Gegenstand philosophischer Ethik</i>	97
Sala, Giovanni B., <i>Von den Schwierigkeiten der Beichte heute</i>	281
Schmidt, Margot, <i>Hildegards Lichtschau als Einheit von »Rationalitas« und Mystik</i>	24
Schumacher, Joseph, <i>Der Stand der ökumenischen Bemühungen zwischen Katholiken und Protestanten</i>	162
Staudinger, Hugo, <i>Gottes Allmacht und moderne Welterfahrung</i>	120
Ziegenaus, Anton, <i>Zum Selbstverständnis des Priesters in den Zeiten des Umbruchs</i>	253

BEITRÄGE UND BERICHTE

Brandmüller, Walter, <i>Ökumenismus vor dem Hintergrund der Geschichte</i>	218
Piegsa, Joachim, <i>»Die Relevanz des Glaubens für das sittliche Handeln«. Bericht über den Internationalen Fachkongreß der Moralthologen und Sozialethiker in Brixen 1985</i>	58
Piegsa, Joachim/Dobiosch, Hubert, <i>Ist der menschliche Keim in den ersten zwei Wochen keine Person?</i>	303

ZA 6462

Rief, Josef, <i>Der objektive Sinn menschlichen Handelns</i>	298
Scheffczyk, Leo, <i>Bilanz des Konzils: Zur Bischofs-Sondersynode</i>	134
Scheffczyk, Leo, <i>Die Einheit der Kirche und die uneinige Christenheit in der »Ökumenischen Dogmatik« von E. Schlink</i>	231
Staudigl, Günther, <i>Der Papst und die Jugend</i>	145
Ziegler, Adolf Wilhelm, <i>Politische Aspekte im Ersten Klemensbrief</i>	67

BUCHBESPRECHUNGEN

Badura, Heinrich: <i>Sinn und Widersinn der Arbeit. Zum Phänomen der Arbeitswertinflation in der Auseinandersetzung zwischen christlichem Personalismus und entwickeltem Sozialismus (H. Rotter)</i>	148
Bottermann, Maria-Regina: <i>Die Beteiligung des Kindes an der Liturgie von den Anfängen der Kirche bis heute. Eine liturgiehistorische Untersuchung (Uto J. Meier)</i>	75
Bottermann, Maria-Regina: <i>Aus dem Mund der Kinder schaffst du dir Lob. Gottesdienste mit Kindern im liturgischen Jahr (Uto J. Meier)</i>	76
Courth, Franz – Weiser, Alfons: <i>Mitverantwortung aller in der Kirche. Festschrift zum 150 jährigen Bestehen der Gründung Vinzenz Pallottis (Stephan Otto Horn SDS)</i>	151
Elders, Leo J.: <i>Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive. I. Teil: Das ens commune (Alma von Stockhausen)</i>	328
Engelhardt, Paulus (Hg.): <i>Glück und geglücktes Leben. Philosophische und theologische Untersuchungen zur Bestimmung des Lebensziels (Bronislaw Sieńczak)</i>	324
Ermecke, Gustav: <i>Sein und Leben in Christus. Über die Seinsgrundlagen der katholischen Moraltheologie (Josef Rief)</i>	150
Franz, Albert: <i>Glauben und Denken. Franz Anton Staudenmaiers Hegelkritik als Anfrage an das Selbstverständnis heutiger Theologie (Klaus Müller).</i>	319
Fries, Heinrich – Rahner, Karl: <i>Einigung der Kirchen – Reale Möglichkeit. Mit einer Bilanz »Zustimmung und Kritik« von Heinrich Fries (Franz Courth SAC)</i>	244
Galot S.J., Jean: <i>Maria, la donna nell'opera di salvezza (Franz Courth, SAC)</i>	157

Gardiner, Frederick S.: <i>Die Abstraktheit des Todes. Die ethische Problematik in der daseinsanalytischen Grundlage von Heideggers Kehre zum seinsgeschichtlichen Denken</i> (Josef Kreiml)	321
Gasteiger, Franz u. a. (Hg. im Auftrag des Ökumenischen Jugendrates in Bayern): <i>Anders fromm sein. Ökumenische Erfahrungen des Glaubens</i> (Richard Schenk)	249
Hallensleben, Barbara: <i>Communicatio. Anthropologie und Gnadenlehre bei Thomas de Vio Cajetan</i> (Philipp Schäfer)	315
Handbuch der Ökumenik, Bd. I (im Auftrag des J.A. Möhler-Instituts, hg. von Hans Jörg Urban u. Harald Wagner) (Leo Scheffczyk)	241
Heidler, Fritz: <i>Die biblische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, Sterben, Tod, ewiges Leben im Aspekt lutherischer Anthropologie</i> (Anton Ziegenaus)	245
Horst, Ulrich: <i>Der Streit um die Autorität der Vulgata. Zur Rezeption des Trienter Schriftdekrets in Spanien</i> (Philipp Schäfer)	314
Hüttl, Ludwig: <i>Marianische Wallfahrten im süddeutsch-österreichischen Raum. Analysen von der Reformations- bis zur Aufklärungsepoche</i> (Gabriele von Trauchburg)	331
In Wahrheit und Liebe den Weg zur Einheit gehen. Hirtenwort zur österlichen Bußzeit 1986 von Bischof Karl Braun, Bischof v. Eichstätt (Leo Scheffczyk)	250
Laun Hellmut: <i>So bin ich Gott begegnet. Geschichte einer ungewöhnlichen Bekehrung</i> (Josef Seifert)	159
Llamas, P. Enrique (Hg.): <i>Doctrina y Piedad Mariana en Espana.</i> (Anton Ziegenaus)	158
Löw, Reinhard: <i>Gentechnologie und Verantwortung – Biologie und Moral</i> (B. Pauche)	148
Müller, Beda – Kervingant, Marie de la Trinité: <i>Einheit wächst im Herzen. Der Beitrag des Mönchtums zur Ökumene. Mit einer Biographie der Trappistin Maria-Gabriella Sgheddu und einem Nachwort von Landesbischof D. Eduard Lohse</i> (Richard Schenk)	242
Neuner, Peter: <i>Kleines Handbuch der Ökumene</i> (Michael Seybold)	247

Rodríguez, Pedro – Lanzetti, Raúl: <i>El Manuscrito original del Catecismo Romano. Descripción del Material y los Trabajos al Servicio de la Edición Crítica des Catecismo del Concilio de Trento</i> (Remigius Bäumer)	79
Rosenau, Hartmut, <i>Die Differenz im christologischen Denken Schellings</i> (Josef Kreiml)	323
Rudolf von Biberach: <i>Die siben strassen zu got. Revidierte hochalemannische Übertragung nach der Handschrift Einsiedeln 278 mit hochdeutscher Übersetzung. Synoptische Ausgabe hg. und eingel. von Margot Schmidt</i> (Walter Baier)	78
Schmucker-von Koch, Joseph F.: <i>Autonomie und Transzendenz. Untersuchungen zur Religionsphilosophie Romano Guardinis</i> (Philipp Schäfer)	326
Schütte, Heinz: <i>Ziel: Kirchengemeinschaft. Zur ökumenischen Orientierung</i> (Philipp Schäfer)	246
Seybold, Michael (Hg.): <i>Maria im Glauben der Kirche</i> (Anton Ziegenaus)	155
Seybold, Michael – Gläßer, Alfred: <i>Das »Lima Papier«. Kontaktstudium 1984 über »Taufe, Eucharistie und Amt. Die Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen«</i> (Stephan Otto Horn SDS)	243
Simonis, Walter: <i>Jesus von Nazareth. Seine Botschaft vom Reich Gottes und der Glaube der Urgemeinde. Historisch-kritische Erhellung der Ursprünge des Christentums</i> (Anton Vögtle)	153
Sonnemans, Heino: <i>Seele Unsterblichkeit Auferstehung. Zur genetischen und christlichen Anthropologie und Eschatologie</i> (Anton Ziegenaus)	312
Weier, Reinhold: <i>Vom Wege des Christen</i> (Hans Köhler)	152
Wenisch, Ernst (Hg.): <i>Elternschaft und Menschenwürde. Zur Problematik der Empfängnisregelung</i> (Leo Scheffczyk)	311
Zulehner, Paul M.: <i>Priestermangel praktisch. Von der versorgten zur sorgenden Pfarrgemeinde</i> (Franz Breid)	317

Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen

Die Aussagen des kirchlichen Lehramtes
in kritischer Konfrontation mit einer neueren These

Von Ernst Burkhardt, Wien

Nach mehreren tendentiell ähnlichen Werken¹ hat der Missionstheologe Walbert Buhlmann kürzlich seine Vorstellungen über die Zukunft der Kirche vorgelegt². Auch wenn man dieses Buch eher zum literarischen Genus des Kirchenjournalismus wird rechnen müssen, meint K. Rahner in seinem Nachwort immerhin, daß sein Verfasser hier »vielleicht ansatzweise, aber wirklich«³ Pastoraltheologie betreibt. Außerdem ist nicht zu übersehen, daß die Ideen Buhlmanns, gerade wegen ihrer lebendig griffigen und zugleich programmatisch kirchentreuen Darbietung allenthalben einen nicht zu unterschätzenden Einfluß ausüben dürften, so daß es sich wohl der Mühe lohnt zu untersuchen, von welchem theologischen Ansatz in diesem Werk ausgegangen wird und wie weit die als Selbstverständlichkeit hingestellte Versicherung Buhlmanns, er stehe »eindeutig auf dem Boden der Lehre der Kirche« und seine Ekklesiologie sei »die der Kirche sowohl des II. als auch des I. Vatikanums«⁴, zu Recht besteht.

Es sollen auf den folgenden Seiten also nicht die mannigfachen Zukunftsmodelle Buhlmanns untersucht und seine praktischen Vorschläge hinsichtlich ihrer Vereinbarkeit mit der kirchlichen Lehre überprüft⁵, sondern die dogmatischen Prämissen herausgearbeitet werden, aus denen sich die konkreten »neuen Dimensionen« der Buhlmannschen Weltkirche 2001 ableiten, zumal der Verfasser zwar nur obenhin, aber immer wieder zu ihrer Legitimierung auf Aussagen des kirchlichen Lehramtes, vor allem der jüngsten Zeit, verweist.

¹ W. Buhlmann O.F.M.Cap., »Wo der Glaube lebt. Einblicke in die Lage der Weltkirche«, Herder Freiburg 1974; »Alle haben denselben Gott. Begegnungen mit den Menschen und Religionen Asiens«, Knecht Frankfurt 1978; »Wenn Gott zu allen Menschen geht. Für eine neue Erfahrung der Auserwählung«, Herder Freiburg 1981.

² »Weltkirche. Neue Dimensionen. Modell für das Jahr 2001«, Nachwort von Karl Rahner, Styria Graz 1984, 247 Seiten.

³ Ebda., 234

⁴ Ebda., 10

⁵ Zu diesem Zweck vgl. A. Kröger OSB, »Wunsch-Weltkirche der Zukunft – Utopie und Wirklichkeit«, in »Theologisches« X u. XI-1984, Sp. 6023–6030, 6070–6068, 6103–6104.

1. Christentum, Offenbarung und Kirche bei W. Bülhmann

Die Tatsache einer göttlichen Offenbarung im Sinn der Selbstmitteilung Gottes an die Menschen steht für unseren Autor fest, sie spricht aus einer Unzahl seiner Aussagen. Auch eine gewisse Vorrangstellung des Christentums unter den Religionen anerkennt er. Aber er fragt sich, ob nicht einmal »der Zeitpunkt komme, wo man sich nicht nur innerchristlich als die eine Kirche in der Vielfalt der Kirchen anerkennt, sondern auch interreligiös als die eine Religion in der Vielfalt der Religionen erklärt«⁶. Bülhmann schwankt bei der Antwort. Und nachdem er das Einende unter den Religionen hervorgehoben und aufgezeigt hat, daß uns nicht einmal mehr der »historische Jesus« trennt – denn »seine Botschaft und sein Leben kommen überall an«⁷ –, sondern nur »der Christus des Glaubens, der Dogmen, des Anspruchs auf Einzigartigkeit und Ausschließlichkeit«⁸, fragt er weiter, ob »der Logos nicht einfach die Öffnung Gottes zu allen Religionen«⁹ sein könnte: »Abwarten und schauen: Es wird sich einmal zeigen«¹⁰.

Die theologische Lösung seines Anliegens – die Einheit der Religionen herbeizuführen, ohne den Offenbarungscharakter des Christentums preiszugeben – liegt für Bülhmann, auch wenn diese These nirgends formell ausgesprochen wird, offensichtlich in der Annahme, daß in gewissem Sinne alle Religionen als Offenbarungsreligionen anzusehen seien. Besonders signifikant ist in diesem Zusammenhang die gleich zweimal vorgetragene Auslegung des Übergangs von der biblischen Urgeschichte der ersten elf Kapitel der Genesis, in denen vom Menschen im allgemeinen – »Adam für Mensch als Kollektiv«¹¹ – gesprochen wird, zur Berufung Abrahams¹². Wie mit einem »Zoom« würde nämlich mit dem 12. Kapitel, das die Erwählung Abrahams schildert, das Blickfeld eingeengt, und »seither verläuft die offizielle Heilsgeschichte für 3500 Jahre lang nur noch im Rahmen von Abraham und seiner Nachkommenschaft, von Mose und seinem Volk, von Jesus und seiner Kirche«¹³. Heute freilich seien wir im Begriff, dieses Ausschließlichkeitsdenken zu überwinden, denn die Welt strebt nach universaler Einheit, und »wir erkennen, daß die Auserwählung immer gemeint war im Blick auf alle, daß sie nie ein Monopol darstellen sollte, sondern ein Modell, daß alle Völker immer von Gott angenommen, also auch 'auserwählte Völker' waren, daß folglich heute das eine auserwählte Volk zusammengesetzt ist aus allen Völkern und wir durch nichts zeitgemäßer wirken, als wenn wir arbeiten für die Einheit der Menschheit«¹⁴.

Dennoch bleibt der christlichen Religion – mit den »besonderen heilsgeschichtlichen Fakten, dem Ereignis Jesu Christi und dem Ereignis der Kirche«¹⁵ – eine

⁶ W. Bülhmann, a.a.O., 64

⁷ Ebda., 65

⁸ Ebda.

⁹ Ebda., 66

¹⁰ Ebda.

¹¹ Ebda., 133

¹² Ebda., 94f. und 133f.

¹³ Ebda., 95

¹⁴ Ebda., 134

¹⁵ Ebda., 133

gewisse Vorrangstellung erhalten. Wir sollen nämlich unser »einziges 'Privileg' als Christen darin sehen, Vorhut zu sein auf dem Weg zur einen Menschheit, und engagierter, modellhafter dafür zu wirken«¹⁶. »Wir kehren zurück zum 'Menschen', zur Menschheit, oder wir schreiten voran zur letzten und endgültigen, aber von Anfang an geplanten Phase, wo es (...) nur noch ein auserwähltes Volk gibt, die eine Menschheit, innerhalb der die Christen die besondere Offenbarung und den besonderen Auftrag haben, Sprecher, Interpreten, Pioniere der Menschheit für das Heil und für den Frieden zu sein«¹⁷.

Die neue »Theologie der Religionen«, die Bülmann aus diesen Voraussetzungen entwickelt, läßt uns »heute annehmen, daß der Logos, die Öffnung Gottes zur Menschheit, die sich in Jesus von Nazaret eine konkrete Gestalt gab, schon immer in allen Menschen aller Religionen am Werk war«¹⁸, »daß Gott schon immer allen Menschen in allen Religionen seine Huld und Gnade schenkte, seine Offenbarung und Propheten sandte, seine Heiligen und Mystiker hervorrief, daß folglich auch jene Religionen Wege des Heiles sind und man auch aus jenen heiligen Büchern den Heiligen Geist hören kann«¹⁹. Bülmann nimmt also nicht nur eine Wirksamkeit des Heiligen Geistes außerhalb der sichtbaren Kirche an – was angesichts des allgemeinen Heilswillens Gottes, der Annahme einer Begierdetaufe usw. immer schon eine dogmatische Selbstverständlichkeit gewesen ist –, sondern eine eigentliche, außerhalb der jüdisch-christlichen Religion erfolgte bzw. noch immer erfolgende, wohl nur als übernatürlich zu deutende Offenbarung und damit möglicherweise auch eine übernatürliche göttliche Inspiration anderer als der kanonischen Bücher des Alten und Neuen Testaments.

Einige Zitate mögen zeigen, daß es sich hier um eine Fundamentalthese Bülmanns handelt, die in verschiedenen Zusammenhängen wiederkehrt und als Prämissen für viele seiner Schlußfolgerungen und »Modelle« für die Zukunftskirche dient:

- Eigenartigerweise muß um die Wende vom 6. zum 5. Jahrhundert vor Christus eine besonders reiche Ausgießung des Heiligen Geistes geschehen sein. In jener Zeit lebten Zoroaster (570–500), Buddha (560–480), Konfuzius (551–479), Laotse und der Deutero-Jesaja (Lebenszeit nicht genau bekannt), die alle ihre religiösen Bewegungen gründeten und den Menschen ein verschärftes Bewußtsein um die letzten Fragen und die letzte Hoffnung vermittelten«²⁰.
- »Wie nun Jesus nicht kam, um das Gesetz, die Religion des Alten Testaments, zu zerstören, sondern um sie zu erfüllen und zu überhöhen (Mt 5, 17), so müßte heute die Kirche die traditionelle afrikanische Religion nicht zerstören, sondern erfüllen und die Einheit des Heilshandelns Gottes zu allen Zeiten und in allen Religionen zur Entfaltung bringen. (...) Auch die Afrikaner kannten sakramentenähnliche Geburtsriten (...), Opfer und Opfermahl (...). Solche Riten sollten

¹⁶ Ebda., 134

¹⁷ Ebda., 95

¹⁸ Ebda., 116

¹⁹ Ebda., 130

²⁰ Ebda., 58

nicht bloß anthropologisch interessante Museumstücke sein, sondern als theologisch interessante Symbole für die Vermittlung der christlichen Gnade studiert werden. Wir stehen hier noch vor kommenden Aufgaben«²¹.

- Ein theologischer Kongreß wird lobend erwähnt, auf dem die besten indischen Theologen »über die Bedeutung der heiligen Bücher des Hinduismus nachdachten und zum Schluß kamen, daß man auch in ihnen die Stimme des Heiligen Geistes hören könne und daß man folglich die schönsten Texte – nach entsprechender Vorbereitung des Volkes – auch in der Liturgie verwerten dürfte, nicht als Ersatz für das Alte Testament, sondern zur Ergänzung, um den indischen Christen bewußt zu machen, daß der Geist Gottes auch dieses Volk seit alten Zeiten geliebt und geführt habe. Die römische Autorität hat damals mit einem kühlen Nein reagiert«²².

Wenn Offenbarung – und z.T. sogar Inspiration – nach Bühlmann ein für alle Religionen konstitutives Element darstellt (so daß wir das Christentum nur mehr als die Avantgarde unter den Offenbarungsreligionen ansehen dürfen), ergibt sich logisch ein religiöser Indifferentismus: »Keine Religion, auch die christliche nicht, schöpft den vollen Reichtum der Welt Gottes aus. Wir brauchen einander und sollen uns ergänzen. Jeder soll seine Religion lieben und in ihr leben, aber auch die anderen Religionen kennen und schätzen, und das übrige der Führung Gottes überlassen«²³. Dem Autor scheint bewußt zu sein, daß er hier an das Fundamentaldogma der historisch einen und homogenen, in Christus vollendeten, von der Kirche zu bewahrenden und aller Welt zu verkündenden übernatürlichen Offenbarung rührt: »In dieser Konfrontation mit den Religionen machen wir heute, gewollt oder ungewollt, einen großen Sprung nach vorne in der Dogmenentwicklung«²⁴. Aber er tröstet sich mit dem »Sprung«, den Thomas von Aquin angeblich mit der Aristoteles-Rezeption vollzogen hat, und findet, es müßte also »grundsätzlich auch möglich und zweckdienlich sein, das mit Hilfe der Hindu-Philosophie zu tun«²⁵. So gibt er der Hoffnung Ausdruck, daß die asiatische Theologie eines Tages zeigen werde, »wie der ewige und geheimnisvolle Gott schon immer und überall den Menschen seine Offenbarung schenkte (...), wie heute die Sphäre der Offenbarung wie ein neuer Weltraum aufgeht und durch mutige Astronauten erforscht werden soll. Alle diese Theologien zusammen würden dann eine schwache Ahnung geben vom Reichtum der theologischen Welt, in deren Erforschung wir immer erst am Anfang des Weges stehen«²⁶.

Die These vom grundsätzlichen Offenbarungscharakter aller Religionen hat unausbleiblich Auswirkungen auf die Lehre von der Kirche. Bühlmann mokiert sich mehrmals darüber, daß man »für die Missionen beten« solle²⁷, und meint, es

²¹ Ebda., 52f.

²² Ebda., 61

²³ Ebda., 67

²⁴ Ebda.

²⁵ Ebda.

²⁶ Ebda.

²⁷ Z.B. ebda., 17, 150

sei anachronistisch, Christ zu werden, um »seine Seele zu retten«²⁸. Wir haben ja schon gehört, daß alle Religionen Heilswege sind. Kommt hinzu die praktische Aussichtslosigkeit eines Übersteigens des 30%-Anteils, den die Christenheit an der Weltbevölkerung hat. So muß man sich fragen, meint Bühlmann, »was wohl die heilsgeschichtliche Absicht Gottes mit dieser Situation sei. Will er wirklich und wirksam, daß die Kirche 'Arche des Heiles' sei für die immer wenigen Privilegierten, die sich in ihr befinden, wie sie es in der Geschichte zu sein glaubte? (...) Soll sie nicht ihre Hauptaufgabe darin sehen, einfach das Reich Gottes auszurufen als freies Geschenk Gottes an alle Menschen guten Willens?«²⁹. Mit diesen und anderen Überlegungen wird zwar die Heilsnotwendigkeit der Kirche nicht formell geleugnet, wohl aber – vor allem durch die Pauschalkritik an der Missionstätigkeit der Kirche in der gesamten Vergangenheit³⁰ – praktisch verworfen und der Missionsauftrag der Kirche inhaltlich völlig verändert.

Wenn es nämlich nicht mehr sinnvoll erscheint, in der »salus animarum« das Ziel der Kirche zu sehen, müssen andere Aufgaben an ihre Stelle treten. Man muß Bühlmann zugute halten, daß er »die zwei Dimensionen des Heils, die transzendente und die immanente«³¹ anerkennt und erklärt, daß man »darum immer von Glaube und Gebet, von Kirche und Sakramenten, von Tod und ewigem Leben reden« wird dürfen und müssen. Obwohl er also die Besinnung auf das »integrale Heil«³² – die für ihn auf der Bischofssynode 1971 und in »Evangelii nuntiandi« erfolgt ist – nicht als einseitigen »Horizontalismus« und als »Konkurrenz zum Vertikalismus« sehen möchte, scheint ihn de facto nur mehr die innerweltliche Befreiung zu interessieren, für die er auch bei G. Gutierrez, L. Boff, J. Comblin und andere gleichgesinnten lateinamerikanischen Theologen Anleihen macht, um sogar kommunismusfreundliche Töne anzuschlagen³³.

Da die Kirche nur mehr in einem sehr abgeschwächten Sinn als Hüterin des unveränderlichen Depositums der göttlichen Offenbarung gesehen wird, die Offenbarung aber nach dem Gesagten als nicht abgeschlossener, sondern weiterlaufender, religionenumspannender Prozeß verstanden werden muß, ergibt sich, »daß auch heute das wahre Leben der Kirche nicht von oben herab beschlossen und erlaubt wird, sondern von der Basis her keimt und wächst und die schöpferische Vielfalt der Kirche ausmacht«³⁴. Bühlmann »kann hier nur Andeutungen machen. In der Frage der eucharistischen Materie, der Dienste für die priesterlosen Gemeinden, des afrikanischen Weges zur Ehe usw. stehen noch viele Punkte auf der Warteliste. Die Kirche hat von Christus viel mehr Macht erhalten, als sie gemeinhin meint. Sie hat ihre 'Tradition' nicht bloß retrospektiv-statisch zu verstehen,

²⁸ Z.B. ebda., 102

²⁹ Ebda., 151

³⁰ Vgl. z.B. für Lateinamerika ebda., 25 ff.

³¹ Ebda., 99

³² Ebda., 33 u. passim

³³ Vgl. ebda., 30

³⁴ Ebda., 53

sondern auch prospektiv-dynamisch: Sie darf und soll in geschichtlich neuen Situationen den Mut haben, schöpferisch neue Traditionen zu schaffen«³⁵.

Es soll hier nicht weiter im Detail gezeigt werden, wie Bühlmanns Grundthese operativ seine praktischen Vorschläge, Andeutungen und Zukunftsmodelle beeinflusst. Wir wollen vielmehr nachprüfen, 1) ob die kirchliche Lehre, auf die sich Bühlmann beruft, eine solche praktische Gleichschaltung der nichtchristlichen Religionen mit dem Christentum gestattet und 2) ob es sinnvoll und sachlich richtig ist, das Wirken des Heiligen Geistes in diesen Religionen als Offenbarung zu bezeichnen.

2. Das Axiom »Extra Ecclesiam nulla salus« in den kirchlichen Lehräußerungen der Gegenwart

Die dogmatische Konstitution »Lumen gentium« des II. Vatikanischen Konzils entfaltet gleich eingangs die ganze Weite des göttlichen Heilsplanes: Berufung der Menschen zur Teilhabe am göttlichen Leben; trotz Sündenfall Fortdauer der göttlichen Vorsehung zum Heil; Gleichgestaltung aller Erwählten mit Christus. »Die aber an Christus glauben, beschloß er, in der heiligen Kirche zusammenzurufen. Sie war schon seit dem Anfang der Welt vorausbedeutet; in der Geschichte des Volkes Israel und im Alten Bund wurde sie auf wunderbare Weise vorbereitet, in den letzten Zeiten gestiftet, durch die Ausgießung des Heiligen Geistes offenbart, und am Ende der Weltzeiten wird sie in Herrlichkeit vollendet werden. Dann werden, wie bei den heiligen Vätern zu lesen ist, alle Gerechten von Adam an, 'von dem gerechten Abel bis zum letzten Erwählten', in der allumfassenden Kirche beim Vater versammelt werden«³⁶.

Das Mysterium der Kirche wird vom Mysterium des dreifaltigen Gottes her aufgeschlossen, denn durch die Kirche soll das Heil Wirklichkeit werden, und ihr Beten und Arbeiten ist nötig, auf daß »die Fülle der ganzen Welt in das Volk Gottes eingehe, in den Leib des Herrn und den Tempel des Heiligen Geistes, und daß in Christus, dem Haupte aller, jegliche Ehre und Herrlichkeit dem Schöpfer und Vater des Alls gegeben werde«³⁷.

Diese Sicht der Universalität des Heiles ist keinesfalls neu, sie durchzieht und prägt die ganze Bibel und findet ihre Krönung wohl im Missionsauftrag Christi, »omni creaturae«³⁸ das Evangelium zu verkünden. Gott will das ewige Heil aller Menschen und verweigert daher keinem die zu seiner Erlangung notwendigen Mittel – wer das Heil verfehlt, verfehlt es aus eigener Schuld –, aber zur Erlangung dieses Heiles gibt es nur eine Möglichkeit: die Vereinigung mit Christus. »Christus allein ist Mittler und Weg zum Heil«³⁹ sagt auch das Konzil, und es fügt hinzu, um

³⁵ Ebda.

³⁶ II. Vatikan. Konzil, Dogm. Konst. über die Kirche »Lumen gentium« (LG), Nr. 2

³⁷ Ebda., 17

³⁸ Mk 16, 15

³⁹ LG, 14

die Heilsnotwendigkeit der Kirche auf Erden zu begründen, daß uns Christus eben durch diese Kirche, die sein Leib ist, gegenwärtig wird. »Indem er aber selbst mit ausdrücklichen Worten die Notwendigkeit des Glaubens und der Taufe betont hat (vgl. Mk 16, 16; Jo 3, 5), hat er zugleich die Notwendigkeit der Kirche, in die die Menschen durch die Taufe wie durch eine Türe eintreten, bekräftigt«⁴⁰. Nun hat Christus nur eine einzige Kirche gestiftet, »die wir im Glaubensbekenntnis als die eine, heilige, katholische und apostolische bekennen«⁴¹. Der Erlöser hat sie nach den Aussagen des Konzils dem Petrus und den übrigen Aposteln zur Leitung anvertraut und für immer als »Säule und Grundfeste der Wahrheit«⁴² errichtet. Ohne allen Zweifel ist sie »verwirklicht in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird«⁴³. Auch wenn damit nicht ausgeschlossen ist, »daß außerhalb ihres Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen«⁴⁴, erklärt das Konzil dennoch unmißverständlich: »Darum können jene Menschen nicht gerettet werden, die um die katholische Kirche und ihre von Gott durch Christus gestiftete Heilsnotwendigkeit wissen, in sie aber nicht eintreten oder in ihr nicht ausharren wollen«⁴⁵.

Das alte Axiom »Extra Ecclesiam nulla salus«, vor dessen gewichtigster lehramtlicher Formulierung wir hier stehen, hat in seiner fast zweitausendjährigen Geschichte offensichtlich eine gewisse Bedeutungserweiterung erfahren. Dem notwendigen Selbstverständnis der unfehlbaren Kirche nach kann aber diese dogmatische Entfaltung nicht als Umdeutung des ursprünglichen Sinngehaltes verstanden werden, denn – um die bekannten Worte des I. Vatikanums zu gebrauchen – »die Glaubenslehre, die Gott geoffenbart hat, wurde nicht dem menschlichen Geiste wie eine philosophische Erfindung zur Vervollkommenung vorgelegt«⁴⁶; deswegen muß am Sinn der einmal vorgelegten Glaubenswahrheiten festgehalten werden, und »nie darf man von diesem Sinn unter dem Schein und Namen einer höheren Erkenntnis abweichen«⁴⁷. Nun zeigt aber die dogmengeschichtliche Betrachtung dieses Satzes deutlich, daß in den früheren Stellungnahmen – Pelagius II.⁴⁸,

⁴⁰ Ebda.

⁴¹ Ebda., 8

⁴² 1 Tim 3, 15

⁴³ LG, 8; vgl. Erklärung über die Religionsfreiheit »Dignitatis humanae«, Nr. 1

⁴⁴ Ebda.

⁴⁵ Ebda., 14

⁴⁶ I. Vatikan. Konzil, Dogm. Konst. »Dei Filius«, Kap. 4, DS 3020

⁴⁷ Ebda., vgl. auch DS 3043

⁴⁸ Brief »Dilectionis vestrae« (585 od. 586) an die schismatischen Bischöfe Istriens, DS 469: »Cum Deo manere non possunt, qui esse in Ecclesia Dei unanimiter noluerunt (...). Peius schismatis crimen est quam quod hi, qui sacrificaverunt (...). Postremo lapsus martyrium postmodum consecutus, potest regni promissa percipere; hic, si extra Ecclesiam fuerit occisus, ad Ecclesiae non potest praemia pervenire«.

Innozenz III.⁴⁹, IV. Laterankonzil⁵⁰, Bonifaz VIII.⁵¹, Clemens VI.⁵², Konzil v. Florenz⁵³ – dieser Satz vom Lehramt im Hinblick auf jene gebraucht wird, die sich böswillig von der Einheit der Kirche getrennt haben oder schuldhaft diese Einheit von sich weisen. Auch bei Gregor XVI. ist dieser Gesichtspunkt für seine harte Diktion bestimmend, die ihn bei der Verurteilung des Indifferentismus leitet, demzufolge »das ewige Seelenheil durch jedwedes Glaubensbekenntnis erlangt werden kann, wenn die Sitten nach Maßgabe des Rechten und Ehrbaren eingerichtet werden (...). Mögen die in Furcht geraten, die ersinnen, daß der Zugang zum Hafen der Seligkeit von irgendeiner beliebigen Religion her offenstehe, und sie mögen im Geiste erwägen, daß sie gegen Christus sind (vgl. Lk 11, 23), und daß sie unglücklicherweise zerstreuen, weil sie nicht mit Christus sammeln, und daß sie deshalb 'ohne Zweifel für immer verlorengehen werden, wenn sie nicht den katholischen Glauben haben und ihn ganz und unversehrt bewahren' (Symbol. Athan.)«⁵⁴.

Eine Berücksichtigung der sehr bedeutenden Möglichkeit eines persönlich unverschuldeten Gewissensirrtums über die Heilsnotwendigkeit des Eintritts in die katholische Kirche erfolgt lehramtlich erstmals bei Pius IX. Obwohl dieser Papst im Syllabus in vier Sätzen sehr scharf den Indifferentismus verurteilt⁵⁵, zeigen seine bereits ein Jahr zuvor getroffenen Äußerungen, in welchem Sinn diese Verurteilungen aufgefaßt werden müssen. Der Wortlaut des einschlägigen Passus der Enzyklika »Quanto conficiamur moerore« sei seiner großen Bedeutung wegen in extenso zitiert: »Hier müssen wir wieder den sehr schweren Irrtum erwähnen und mißbilligen, in dem sich nicht wenige Katholiken unglücklicherweise befinden, die der Meinung sind, daß Menschen, die in Irrtümern leben und vom wahren Glauben und der katholischen Kirche getrennt sind, zum ewigen Leben gelangen können. Das steht der katholischen Lehre besonders stark entgegen. Uns und euch ist es

⁴⁹ Brief »Eius exemplo« an den Erzbischof von Tarragona (18. 12. 1208), in welchem den Waldensern, die zur Kirche zurückkehren wollen, eine »professio fidei« vorgeschrieben wird, DS 792: »Corde credimus et ore confitemur unam Ecclesiam non haeticorum, sed sanctam Romanam catholicam, (sanctam), apostolicam (et immaculatam), extra quam neminem salvari credimus«.

⁵⁰ Das Kapitel 1 »De fide catholica« richtet sich gegen Albigenser und Katharer, DS 801: »Una vero est fidelium universalis Ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur«.

⁵¹ Die Bulle »Unam Sanctam«, 18. 11. 1302, formuliert das Dogma wohl unter besonderer Berücksichtigung derer, die sich der kirchlichen Gewalt nicht unterwerfen wollen, DS 870: »Unam sanctam Ecclesiam et ipsam apostolicam urgente fide credere cogimur et tenere, nosque hanc firmiter credimus et simpliciter confitemur, extra quam nec salus est nec remissio peccatorum«.

⁵² Im Brief »Super quibusdam« an den Katholikos der Armenier, 29. 9. 1351, wird die erbetene Hilfe gegen den Sultan von der Rückkehr zur Integrität des Glaubens abhängig gemacht, daher die Fragestellung, DS 1051: »Si creditis tu et Armeni tibi oboedientes, quod nullus homo viatorum extra fidem ipsius Ecclesiae et oboedientiam Pontificum Romanorum poterit finaliter salvus esse«.

⁵³ In der Unionsbulle »Cantate Domino«, 4. 2. 1442, in der es um die Einheit mit den Jakobiten geht, wird offensichtlich der Fall jener beschrieben, die »mala fide« von der Kirche getrennt sind, DS 1351: »Firmiter credit (...), nullos extra catholicam Ecclesiam existentes, non solum paganos, sed nec Iudaeos aut haeticos atque schismaticos, aeternae vitae fieri posse participes«.

⁵⁴ Enz. »Mirari vos arbitramur«, 15. 8. 1832, nur z. T. wiedergegeben bei DS 2730; zitiert nach »Summa Pontificia« I, 420.

⁵⁵ Enz. »Quanta cura«, 8. 12. 1864, Propositiones 15 bis 18 des Syllabus errorum, DS 1715–1718.

bekannt, daß die, welche an unüberwindlicher Unwissenheit bezüglich unserer heiligsten Religion leiden und die das Naturgesetz und seine von Gott in alle Herzen eingepprägten Gebote eifrig beobachten und bereit sind, Gott zu gehorchen, und ein rechtschaffenes und gutes Leben führen, durch die wirksame Kraft des göttlichen Lichtes und der Gnade das ewige Leben erlangen können; denn Gott, der Geist und Gemüt, Gedanken und Gewohnheiten aller Menschen durchschaut, erforscht und voll und ganz kennt, läßt in seiner höchsten Güte und Barmherzigkeit keineswegs zu, daß jemand mit ewiger Pein bestraft wird, der nicht die Schuld einer freiwilligen Übertretung auf sich geladen hat⁵⁷. Und schon ein Jahrzehnt zuvor hatte derselbe Papst in der Konsistorialansprache »Singulari quadam«⁵⁷ beim Bemühen um die Abwehr der Gefahr des Indifferentismus betont, es ginge nicht an, »daß wir der göttlichen Barmherzigkeit, die unendlich ist, Grenzen zu setzen wagten (...), daß wir die geheimen Ratschlüsse und Richtersprüche Gottes erforschen wollten, die ein ungeheurer Abgrund sind und die menschliches Denken nicht durchdringen kann«⁵⁸. An der Heilsnotwendigkeit der apostolischen Kirche sei unbedingt festzuhalten, die katholischen Glaubenssätze stünden aber, so führt der Papst aus, keineswegs im Gegensatz zur göttlichen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. So müsse zugleich auch »für gewiß gehalten werden, daß die, welche an Unwissenheit bezüglich der wahren Religion leiden, sofern dieselbe unüberwindlich ist, sich dieser Sache wegen vor den Augen des Herrn in keine Schuld verstricken. Wer möchte sich nur soviel anmaßen, die Grenzen dieser Unwissenheit angeben zu können entsprechend der Eigenart und Verschiedenheit der Völker und Länder, der Begabungen und so vieler anderer Dinge?«⁵⁹.

Die Aussagen Pius' IX. bedeuten also keineswegs eine Aufhebung oder Abschwächung des alten Glaubenssatzes von der »alleinseligmachenden Kirche«. Der Papst geht zwar nicht auf das »Wie« des Heils ohne den Empfang der Taufe »saltem in voto« ein, stellt aber eindeutig klar, daß es in Anbetracht der göttlichen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit undenkbar ist, ein Mensch könne allein deshalb verworfen werden, weil er schuldlos außerhalb der sichtbaren Kirche geblieben ist.

3. Verbundenheit mit der Kirche – Hinordnung auf die Kirche

Das II. Vatikanische Konzil unternimmt es nun, insbesondere in der dogmatischen Konstitution über die Kirche, näher zu ergründen, in welcher Lage sich hinsichtlich ihrer Heilsmöglichkeit jene befinden, die noch nicht der von Christus gestifteten Kirche eingegliedert worden sind. Während ein Ausscheiden aus der

⁵⁶ Enz. »Quanto conficiamur moerore«, 10. 8. 1863, an die italienischen Bischöfe, DS 2865 f.; man vgl. damit die Darstellung des allgemeinen Heilswillens Gottes auf dem II. Vatikan. Konzil, Pastoralkonstitution »Gaudium et spes«, Nr. 22.

⁵⁷ Konsistorialansprache, 9. 12. 1854, D 1642–1648 (nicht mehr abgedruckt bei DS).

⁵⁸ Ebda., D 1646

⁵⁹ Ebda., D 1647

katholischen Gemeinschaft offenbar immer schuldhaft ist⁶⁰ und daher genauso wie das schuldhafte Verweigern des Eintritts in die katholische Kirche vom Heil ausschließt⁶¹, zeigt das Konzil auf, daß, »wer an Christus glaubt und in der rechten Weise die Taufe empfangen hat«, dadurch »in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der Kirche steht«⁶². Den Menschen nämlich, die gegenwärtig in christlichen Gemeinschaften, die sich bereits vor geraumer Zeit von der katholischen Einheit losgelöst haben, »geboren sind und in ihnen den Glauben an Christus erlangen, darf die Schuld der Trennung nicht zur Last gelegt werden«⁶³. Die Kirche weiß sich mit ihnen daher »aus mehrfachem Grunde verbunden«⁶⁴. Sie stehen in einer realen, von Fall zu Fall verschieden intensiv zu denkenden Gemeinschaft an geistlichen Gütern; ja es gibt »sogar eine wahre Verbindung im Heiligen Geiste, der in Gnaden und Gaben auch in ihnen mit seiner heiligenden Kraft wirksam ist und manche von ihnen bis zur Vergießung des Blutes gestärkt hat«⁶⁵.

Es bestehen also objektive Heilsmöglichkeiten für die schuldlos getrennten *einzelnen* Christen. Darüberhinaus wird anerkannt, daß die getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften auch als solche vom Geist Christi gewürdigt wurden, der Ausspendung des Heils zu dienen⁶⁶ und daß sie durch manche ihrer Riten »tatsächlich das Leben der Gnade zeugen können«⁶⁷; wobei freilich die Heilsgüter, die durch sie zur Austeilung gelangen, »rechtens zu der einzigen Kirche gehören«⁶⁸. Wenn es also eine Heilsmöglichkeit für den einzelnen nichtkatholischen Christen gibt und obendrein eine je verschiedene, aber reale Heilsvermittlung in diesen christlichen Gemeinschaften, so ist beides im letzten nur der partiellen sakramentalen Präsenz der katholischen Kirche in ihnen zu verdanken. Und es gilt überdies weiterhin: »Nur durch die katholische Kirche Christi, die das allgemeine Hilfsmittel des Heiles ist, kann man Zutritt zu der ganzen Fülle der Heilmittel haben«⁶⁹.

Wir begegnen in diesen Äußerungen der Sache nach denselben Warnungen vor dem Indifferentismus, welche die früheren Päpste mit solcher Emphase auch im Hinblick auf die anderen christlichen Konfessionen wiederholt haben, freilich in einer ganz neuen, durch die dringende Notwendigkeit eines Dialogs mit den getrennten Brüdern bestimmten Sprache. Es genügt nicht, daß diese schon »auf irgendeine Weise zum Volke Gottes gehören«⁷⁰, denn es erscheint mehr denn je ein

⁶⁰ Vgl. LG, 14: »(...) illi homines salvati non possent, qui (...) in eadem (= Ecclesia catholica) perseverare noluerint«. Noch schärfer das *I. Vatikan. Konzil*, a.a.O., DS 3014 u. 3036.

⁶¹ Vgl. LG, 14

⁶² *II. Vatikan. Konzil*, Dekret über den Ökumenismus »Unitatis redintegratio« (UR), Nr. 3

⁶³ Ebda.

⁶⁴ LG, 14

⁶⁵ LG, 15

⁶⁶ Vgl. UR, 3

⁶⁷ UR, 3

⁶⁸ Ebda.

⁶⁹ Ebda.

⁷⁰ Ebda.

Gebot der Stunde zu sein, daß sie ihm voll und ganz eingegliedert werden, nicht nur weil die Spaltung der Christenheit ein gewaltiges Ärgernis darstellt und das größte Hindernis für die Verkündigung des Evangeliums auf der ganzen Welt bildet, sondern weil es nur innerhalb dieser katholischen Einheit die Fülle der Heilmittel gibt. Man wird wohl auch heute noch, ohne den Lehren des II. Vatikanums Gewalt anzutun, die oft wiederholte Mahnung der Päpste als berechtigt anerkennen, wie sie etwa in der Verwerfung der folgenden Proposition durch den Syllabus Pius' IX. zum Ausdruck kommt: »Protestanismus non aliud est quam diversa verae eiusdem christianae religionis forma, in qua aequae ac in Ecclesia catholica Deo placere datum est«⁷¹.

Was nun jene betrifft, »die das Evangelium noch nicht empfangen haben«⁷², so lehrt das Konzil, daß sie »auf das Gottesvolk auf verschiedene Weise hingeeordnet« sind⁷³, und es erwähnt zuerst die Juden, dann jene, »welche den Schöpfer anerkennen, unter ihnen besonders die Muslime«, und schließlich auch die Menschen, »die in Schatten und Bildern den unbekannten Gott suchen«⁷⁴, um zu versichern, daß für sie im Fall der Schuldlosigkeit ihrer Unkenntnis unter bestimmten – später noch näher zu besprechenden – Bedingungen die Erlangung des ewigen Heiles möglich ist. Diese »Hinordnung« der Nichtchristen auf das Gottesvolk, die wegen des allgemeinen Heilswillens des Herrn auf irgendeine Weise alle Menschen betreffen muß – jene, »die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind«⁷⁵ bilden also noch gar nicht den äußersten Kreis der Adressaten des göttlichen Heilsangebotes, das auch noch die böswilligen Atheisten, Exkommunizierten usw. erreichen kann –, hat das Konzil allerdings nicht als eine »Verbindung« oder »Gemeinschaft« mit der Kirche beschrieben, und es fehlt insbesondere jeder Hinweis darauf, daß die nichtchristlichen Religionen mit ihren Lehren und Kulturen in irgendeiner (etwa sakramentalen) Weise zur Vermittlung der übernatürlichen Gnade imstande wären, wie es von den christlichen Gemeinschaften ausdrücklich behauptet wurde⁷⁶.

Die Kirche anerkennt das Bemühen jener Religionen, »der Unruhe des menschlichen Herzens auf verschiedene Weise zu begegnen, indem sie Wege weisen: Lehren und Lebensregeln sowie auch heilige Riten«⁷⁷. Sie »lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensregeln, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen läßt, die alle Menschen

⁷¹ DS 2918

⁷² LG, 16

⁷³ Ebda.

⁷⁴ Ebda.

⁷⁵ Ebda.

⁷⁶ UR, 3; vgl. oben, vor Anm. 67.

⁷⁷ II. Vatikan. Konzil, Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen »Nostra aetate« (NA), Nr. 2

erleuchtet«⁷⁸. Aber sie ist weit davon entfernt, in diesen Religionen als solchen Heilswege zu sehen.

Paul VI. weicht daher keineswegs von der doktrinellem Linie des Konzils ab, wenn er in seiner, programmatisch dem Dialog der Kirche mit der modernen Welt gewidmeten Antrittsenzyklika im Hinblick auf die nichtchristlichen Weltreligionen einerseits die hohe Achtung der katholischen Kirche »für alles, was in ihrer Gottesverehrung wahr und gut ist«, unterstreicht und eine Zusammenarbeit für die »gemeinsamen Ideale der Religionsfreiheit, der menschlichen Brüderlichkeit, der Kultur, der sozialen Wohlfahrt, der staatlichen Ordnung« herbeiwünscht, andererseits aber deutlich einen Indifferentismus ausschließt, »der alle Religionen auf ihre Art für gleichwertig hält und ihnen das Recht zuerkennt, ihre Anhänger von einem weiteren Forschen abzuhalten, ob Gott selbst etwa eine Form der Religion geoffenbart habe, die frei ist von Irrtum, vollkommen und endgültig, in der er erkannt und geliebt werden will, in der ihm gedient werden soll«⁷⁹.

Der Papst ist später auf dieser Linie noch weitergegangen und hat im Apostolischen Schreiben »Evangelii nuntiandi« nach warmen und anerkennenden Worten für die nichtchristlichen Religionen und mit dem Hinweis auf die »vielschichtigen Fragen«, die sich an diesem Punkt ergeben, neuerdings unterstrichen, daß die Kirche mit ihrer Missionsarbeit nicht innehalten kann, »weil diese vielen Menschen das Recht haben, den Reichtum des Geheimnisses Christi kennenzulernen, worin, nach unserem Glauben, die Menschheit in unerschöpflicher Fülle alles das finden kann, was sie suchend und tastend über Gott, über den Menschen und seine Bestimmung, über Leben und Tod und über die Wahrheit in Erfahrung zu bringen sucht«⁸⁰. Die Kirche allein bringt, so setzt der Papst fort, »den Menschen in objektivem Sinn in Verbindung mit dem Heilsplan Gottes«, denn »unsere Religion stellt tatsächlich eine echte und lebendige Verbindung mit Gott her, was den übrigen Religionen nicht gelingt, auch wenn sie sozusagen ihre Arme zum Himmel ausstrecken«⁸¹.

Wenn die Heilsmöglichkeit, objektiv gesehen, in einer von der katholischen Einheit getrennten christlichen Gemeinschaft schon geringer ist als in der katholischen Kirche, so muß man um das ewige Heil derer noch mehr besorgt sein, die von Christus und seiner erlösenden Wahrheit weit entfernt sind. Die Einladung, welche Pius XII. in der Enzyklika »Mystici Corporis« undifferenziert an Nichtkatholiken und Nichtchristen richtet, gilt für die Anhänger der nichtchristlichen Religionen – und wohl in einer gewissen Abstufung gemäß der Nähe dieser Religionen zur geoffenbarten Wahrheit – zweifellos in besonders dringender Weise, nämlich »den inneren Antrieben der göttlichen Gnade freiwillig und freudig zu entsprechen und sich aus einer Lage zu befreien, in der sie des eigenen ewigen Heiles nicht sicher

⁷⁸ Ebda.

⁷⁹ Enz. »Ecclesiam suam«, 6. 8. 1964, III

⁸⁰ Ap. Schreiben »Evangelii nuntiandi« (EN), 8. 8. 1975, Nr. 53

⁸¹ Ebda.

sein können. Denn mögen sie auch aus einem unbewußten Sehnen und Wünschen heraus schon in einer gewissen Beziehung stehen zum mystischen Leib des Erlösers, so entbehren sie doch so vieler wirksamer göttlicher Gaben und Hilfen, derer man sich nur in der katholischen Kirche erfreuen kann«⁸².

4. Das »votum Ecclesiae«

Man kann versuchen, die möglichen Beziehungen des Menschen zur Kirche, wie sie uns das Lehramt beschreibt, folgendermaßen im Bild konzentrischer Ringe zu schematisieren: Innerhalb eines ersten, engsten Ringes befinden sich die Katholiken, die der Kirche »voll eingegliedert« sind, weil sie, »im Besitze des Geistes Christi, ihre ganze Ordnung und alle in ihr eingerichteten Heilmittel annehmen und in ihrem sichtbaren Verband mit Christus, der sie durch den Papst und die Bischöfe leitet, verbunden sind, und dies durch die Bande des Glaubensbekenntnisses, der Sakramente und der kirchlichen Leitung und Gemeinschaft«⁸³. Falls sie sich im Stand der Gnade befinden, handelt es sich um lebendige Glieder – sie müssen deshalb nicht schon »heilig« im Sinne heroischer Tugendübung sein, noch sind sie notwendigerweise zum ewigen Heil vorherbestimmt –, andernfalls sind es kranke oder erstorbene Glieder des Mystischen Leibes, für die aber immerhin noch Hoffnung auf Reue und Vergebung besteht, während Sünden, welche die Aufkündigung der kirchlichen Gemeinschaft implizieren (Exkommunikation) diese Hoffnung in gewisser Hinsicht, wenngleich nicht zur Gänze, zunichte machen⁸⁴. Diesem ersten Ring sind auch die Katechumenen zuzuzählen, die ja »mit ausdrücklicher Willensäußerung um Aufnahme in die Kirche bitten«⁸⁵.

Um diesen ersten Ring zieht sich ein zweiter, der die von der kirchlichen Einheit getrennten Christen umschließt, zuerst die Gläubigen der Ostkirchen und dann, immer weiter von der Mitte sich entfernend, die Bekenner der verschiedenen evangelischen Konfessionen. Da in diesem Ring die Taufe gültig gespendet wird und auch manche andere Heilmittel gegeben sein können⁸⁶, ist in ihm, wie schon beschrieben, eine gewisse innere Verbindung nicht bloß der einzelnen, sondern auch der jeweiligen kirchlichen Gemeinschaften mit der katholischen Kirche gegeben.

Diese »institutionelle Verbindung« findet sich im dritten dieser konzentrischen Ringe nicht mehr. Die Anhänger der nichtchristlichen Religionen sind bloß auf das Gottesvolk »hingeordnet«. Den Aussagen des Konzils folgend⁸⁷, kann man sie, zentrifugal geordnet, in ein abgestuftes Naheverhältnis zur Kirche bringen: Juden,

⁸² Enz. »Mystici Corporis« (MC), 29. 6. 1943, DS 3821

⁸³ LG, 14

⁸⁴ MC, DS 3802–3803

⁸⁵ LG, 14

⁸⁶ Vgl. LG, 15 und UR, 3

⁸⁷ Vgl. LG, 16 und NA, 2

Muslime, Bekenner anderer monotheistischer Religionen, Hinduisten, Buddhisten, Anhänger polytheistischer Religionen und sonstiger Naturkulte.

Im alleräußersten Ring stehen schließlich die aufrichtigen Gottsucher ohne Religionszugehörigkeit. Das Konzil sagt von ihnen, daß die göttliche Vorsehung auch ihnen das zum Heil Notwendige nicht verweigert, und es begründet diese tröstliche Behauptung »ex traditione«⁸⁸: »Was sich nämlich an Gutem und Wahrem bei ihnen findet, wird von der Kirche als Vorbereitung auf die Frohbotschaft und als Gabe dessen geschätzt, der jeden Menschen erleuchtet, damit er schließlich das Leben habe«⁸⁹.

Die Anerkennung einer »praeparatio evangelica« selbst bei jenen, die noch nicht einmal »ad expressam agnitionem Dei« gelangt sind, wird grundsätzlich umso mehr für jene angenommen werden müssen, die diesen Schritt bereits vollzogen haben. Tatsächlich spricht das Konzil davon, daß sich in den nationalen und religiösen Traditionen »Saatkörner des Wortes«⁹⁰ finden, die es aufzuspüren und an die es im Zuge der christlichen Mission anzuknüpfen gilt, und dieser Gedanke kehrt in späteren lehramtlichen Äußerungen mehrmals wieder⁹¹. Tatsächlich können wir aus der ekklesiologisch-universalistischen Schau des letzten Konzils in vielen Erkenntnissen und Tugenden, Einrichtungen und Traditionen dieser Religionen durch alle Verirrungen und Entartungen hindurch »vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit« erblicken, »die als der Kirche eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen«⁹².

Dieses vom Heiligen Geist gewirkte Hindrängen der Einzelmenschen und der Völker, der Personen und der Kulturen zu jener Wahrheit, die sich dem Menschen in ihrer Fülle in Christus und seiner Kirche erschließt, kann in der dargelegten, mehr äußerlichen Klassifikation des Naheverhältnisses der Menschen zum Gottesreich nicht aufgefangen und wiedergegeben werden. Die Nähe zur erlösenden Wahrheit, die in einer gewissen Hinsicht bestehen kann, fehlt vielleicht in einer anderen. Wenn schon der eifrige Katholik nicht mit absoluter Sicherheit wissen kann, ob er sich im Stande der Gnade befindet⁹³, so ist es umso weniger möglich, die Heilchancen eines Heiden abzuschätzen. Es ist ein sinn- und ehrfurchtsloser Versuch, durch allerlei Kalkulationen Gottes außerordentliche Heilstaten ergründen und feststellen zu wollen, wie viele Menschen auf mehr oder weniger außergewöhnlichen Wegen die Seligkeit erlangen: »Ihre Zahl kennt Gott allein«, sagt Paul VI. in der »Sollemnis professio fidei«⁹⁴ und kehrt damit zu jenen Warnungen Pius' IX. vor der Dreistigkeit zurück, das Mysterium der göttlichen Heilsratschlüsse aufklären zu wollen.

⁸⁸ Nämlich mit einem Hinweis auf den Anfang des Werkes »Praeparatio evangelica« des Eusebius v. Caesarea.

⁸⁹ LG, 16

⁹⁰ II. Vatikan. Konzil, Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche »Ad gentes« (AG), Nr. 11, vgl. auch LG, 17

⁹¹ Vgl. z. B. EN, 53 u. 80; Johannes Paul II., »Redemptor hominis« (RH), 4. 3. 1979, Nr. 11

⁹² LG, 8

⁹³ Vgl. Konzil von Trient, »Decretum de iustificatione«, DS 1534

⁹⁴ Glaubensbekenntnis des Gottesvolkes, 30. 6. 1968

Dennoch hat das kirchliche Lehramt sich im Anschluß an die oben wiedergegebenen Worte Pius' XII. über jenes »unbewußte Sehnen und Wünschen«, das eine gewisse Beziehung zum Mystischen Leib Christi ausdrückt⁹⁵, recht präzise geäußert. Wie muß das »votum Ecclesiae«, das es wenigstens nach Art einer dunklen Ahnung in den meisten Menschenherzen geben mag, beschaffen sein, damit es tatsächlich die rechtfertigende Verbindung mit Christus in seiner Kirche bewirkt? Der Brief des Hl. Offiziums an den Erzbischof von Boston vom 8. August 1949⁹⁶, der zu diesem Problem Stellung nimmt, ist insofern von besonderem dogmatischen Gewicht, als seine bedeutendsten Abschnitte von der Kirchenkonstitution des Konzils in einer erläuternden Fußnote gerade an jener Stelle zitiert werden, an welcher die Heilsmöglichkeit derer gelehrt wird, die schuldlos außerhalb der Kirche sterben.

An die Lehre des Tridentinums anknüpfend, das den Empfang von Taufe und Buße »voto solummodo vel desiderio« als unter bestimmten Umständen für die Erlangung des ewigen Heiles ausreichend bezeichnet hat, erklärt die Glaubensbehörde, daß auch das »votum Ecclesiae« nicht unbedingt ein explizites sein muß, und beruft sich zu diesem Zweck auf »Mystici Corporis«, wo Pius XII. »sowohl jene tadelt, die alle, die der Kirche nur mit implizitem Verlangen anhängen, vom ewigen Heil ausschließen, als auch jene, die fälschlich behaupten, die Menschen könnten in jeder Religion in gleicher Weise gerettet werden«⁹⁷. Besonders bemerkenswert ist freilich, was nun folgt: »Man soll aber nicht meinen, daß jedwedes 'votum Ecclesiae ingrediendae' zur Rettung des Menschen genügt. Es ist nämlich notwendig, daß das Verlangen, durch welches jemand auf die Kirche hingeeordnet ist, 'perfecta caritate informetur'; und das implizite Verlangen kann seine Wirkung nicht erreichen, wenn der Mensch nicht den übernatürlichen Glauben hat«⁹⁸.

Aus diesen Worten, welche das außerordentliche Lehramt des II. Vatikanischen Konzils indirekt rezipiert hat, ergibt sich unausweichlich, daß eine bloß verstandesmäßige Erkenntnis der Existenz Gottes oder gar irgendeine Art religiösen Gefühls zum Heil nicht genügen können, da der Glaube (wenigstens des Erwachsenen) wesentlich durch die Annahme der von Gott geoffenbarten Wahrheit bestimmt ist, wie das I. Vatikanum lehrt⁹⁹. Auf welche Weise Gottes Barmherzigkeit – die in der Taufe den Kindern die eingegossenen Tugenden »in potentia« verleiht, obzwar sie »actu« noch nicht geübt werden können – eine solche übernatürliche Erhebung etwa des Anhängers einer polytheistischen Naturreligion bewirkt, bleibt in undurchdringliches Dunkel gehüllt. Die Errettung der Heiden aber als den »Normalfall« anzusehen, muß als schlechterdings verwegen gelten. Von der beachtlichen Inkongruenz abgesehen, die eine solche Vorstellung gegenüber der kontinuierlich vorgelegten kirchlichen Lehre aufweist, würde damit der Missionsbefehl Christi und die gesamte missionarische Tätigkeit der Kirche als praktisch unnütz und

⁹⁵ MC, DS 3821

⁹⁶ DS 3866–3873

⁹⁷ Ebda., DS 3872

⁹⁸ Ebda.

⁹⁹ Vgl. a.a.O., DS 3008, 3032

lächerlich erscheinen. Welchen Sinn hätten da noch die Worte des Auferstandenen: »Wer glaubt und sich taufen läßt, wird gerettet werden, wer nicht glaubt, wird verdammt werden«?¹⁰⁰.

5. Offenbarung bei allen Völkern und zu allen Zeiten?

Es ist bezeichnend, daß das Lehramt gerade im Anschluß an die Erörterung der Frage des ewigen Heils außerhalb der sichtbaren Kirche regelmäßig auf die Missionspflicht zu sprechen kommt; und sobald es sich voll Hochachtung über die diversen Elemente der Wahrheit und Sittlichkeit in den nichtchristlichen Religionen äußert, verabsäumt es nicht, die Dringlichkeit besonders hervorzuheben, alle Menschen, Völker und Kulturen zu Christus zu führen¹⁰¹. Paul VI. verdanken wir einen sehr ausdrucksstarken Text, in welchem er den um sich greifenden mangelnden Eifer in der Evangelisierung unter anderem auch auf gewisse Alibi-Argumente zurückführt, von denen die verfänglichsten jene seien, »für die man in dieser oder jener Aussage des Konzils eine Stütze zu finden vorgibt. So hört man allzu oft in den verschiedenen Formen sagen: Eine Wahrheit auferlegen, und sei es die des Evangeliums, einen Weg aufdrängen, sei es der zum Heile, ist nichts anderes als eine Vergewaltigung der religiösen Freiheit. Im übrigen, so fügt man hinzu, wozu überhaupt das Evangelium verkünden, wo doch die Menschen durch die Rechtfertigung des Herzens zum Heil gelangen können. Außerdem weiß man doch, daß die Welt und die Geschichte erfüllt sind von 'semina verbi': wäre es da nicht eine Illusion zu behaupten, das Evangelium dorthin zu bringen, wo es schon immer in diesen Samenkörnern anwesend ist, die der Herr selbst dort gesät hat?«¹⁰².

In den Konzilsdokumenten finde sich, so weiter Paul VI., »eine völlig andere Sicht der Dinge«. Die Verkündigung der Wahrheit des Evangeliums in voller Klarheit und in absolutem Respekt vor der freien Entscheidung des Menschen könne selbst von den Nichtglaubenden nur als »ehrentvoll und erhebend« gewertet werden. »Sollen bloß die Lüge und der Irrtum, die Entwürdigung des Menschen und die Pornographie das Recht haben, dargelegt und leider oft auch (...) geradezu aufgedrängt zu werden?«¹⁰³. Der Papst stellt der Evangelisierungspflicht des Glaubensboten das Recht der Menschen auf die Verkündigung des Wortes gegenüber, und er steigert seine Gedanken zur aufrüttelnden Erwägung, die es im Gebet zu vertiefen gelte: »Die Menschen können durch die Barmherzigkeit Gottes auf anderen Wegen gerettet werden, auch wenn wir ihnen das Evangelium nicht verkünden; wie aber können wir uns retten, wenn wir aus Nachlässigkeit, Angst, Scham (...) oder infolge falscher Ideen (!) es unterlassen, dieses zu verkünden?«¹⁰⁴.

¹⁰⁰ Mk 16, 16

¹⁰¹ Vgl. z. B. LG, 16 u. 17; AG, 7, 9 u. 11; RH, 6, 11 u. 12

¹⁰² EN, 80

¹⁰³ Ebda.

¹⁰⁴ Ebda.

Diesen und so vielen ähnlichen Äußerungen liegt die unerschütterliche Glaubensüberzeugung zu Grunde, daß die Kirche über eine Wahrheit wacht und eine Wahrheit verkündet, die sie Gott verdankt und die sie in seinem Namen der ganzen Welt zu erschließen hat. Da Bühlmanns Zentralthese, wie wir im ersten Abschnitt dieses Aufsatzes gezeigt haben, in der Annahme einer göttlichen Offenbarung liegt, die allen Religionen (in verschiedenem Maße) zuteilgeworden ist bzw. weiter zuteil wird, erweist es sich als notwendig, den katholischen Offenbarungsbegriff klarer herauszuarbeiten, der dem missionarischen Bewußtsein der Kirche zugrundliegt, so daß – wie sich bei Bühlmann zeigt – die Verformung dieses Offenbarungsbegriffes schließlich zu einem Kollaps des Missionseifers, ja zur völligen Infragestellung jeglicher Evangelisierung als Wahrheitsverkündigung führen muß.

Ein kurzer Blick auf die dogmatische Konstitution »Dei Verbum« (die Bühlmann wohl bewußt nicht unter seine lehramtlichen Quellen aufgenommen hat) wird genügen, um diese Klärung herbeizuführen. Das Konzil übernimmt die vom I. Vatikanum klar getroffene Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Offenbarung¹⁰⁵, erinnert an die Möglichkeit der natürlichen Gotteserkenntnis, schreibt der übernatürlichen Offenbarung die Heilung dieser im gegenwärtigen Zustand des Menschengeschlechtes so schwierigen und unsicheren Erkenntnis zu und erklärt, daß Gott uns gerade durch seine übernatürliche Offenbarung Anteil gibt »am göttlichen Reichtum, der die Fassungskraft des menschlichen Geistes schlechthin übersteigt«¹⁰⁶.

Da die übernatürliche Offenbarung beschrieben wird als eine »locutio Dei ad homines«¹⁰⁷, kann die natürliche, durch die Werke der Schöpfung erfolgende Offenbarung nur in einem uneigentlichen, analogen Sinn als solche bezeichnet werden. Sie dauert zweifellos ständig fort, denn »Gott gibt den Menschen jederzeit in den geschaffenen Dingen Zeugnis von sich (vgl. Röm 1, 19–20)«¹⁰⁸. Daß wir ihr auch außerhalb der Christenheit begegnen, wird man schwerlich bestreiten. Darin liegt freilich kein Verdienst etwa der nichtchristlichen Religionen; denn es entspricht der vernünftigen Natur des Menschen, daß er an sich auch ohne die Hilfe der Gnade (deren Mitwirkung in concreto man deswegen nicht auszuschließen braucht) imstande ist, »das Dasein des einen persönlichen Gottes mit Sicherheit zu beweisen (...) und ebenso das Gesetz richtig zu umschreiben, das Gott in die Herzen der Menschen hineingelegt hat«¹⁰⁹. Die richtige Erkenntnis mancher religiös relevanter Wahrheiten und zahlreicher Normen des natürlichen Sittengesetzes berechtigt daher in keiner Weise, eine Religion oder einen Kulturkreis, in denen sich derartige Einsichten finden – fast immer wohl mit mancherlei Irrtum vermischt – zu Empfängern und Bewahrern einer übernatürlichen göttlichen Offenbarung zu

¹⁰⁵ Vgl. II. Vatikan. Konzil, Dogm. Konst. über die göttliche Offenbarung »Dei Verbum« (DV), Nr. 3 mit I. Vatikan. Konzil, a.a.O., DS 3004 ff.

¹⁰⁶ DV, 6, wo das I. Vatikan. Konzil, a.a.O., DS 3005, zitiert wird.

¹⁰⁷ Vgl. DV, 2

¹⁰⁸ DV, 3

¹⁰⁹ Pius XII., Enz. »Humani generis«, 12. 8. 1950, DS 3892

erheben. Wenn man Bühlmanns einschlägige Gedanken liest, wird man unwillkürlich an die Worte Pius' XI. in der Enzyklika »Mit brennender Sorge« erinnert: »'Offenbarung' im christlichen Sinn ist das Wort Gottes an die Menschen. Dieses gleiche Wort zu gebrauchen für die Einflüsterungen von Blut und Rasse, für die Ausstrahlungen der Geschichte eines Volkes, ist in jedem Fall verwirrend. Solch falsche Münze verdient nicht, in den Sprachschatz eines gläubigen Christen überzugehen«¹¹⁰.

Die eigentliche übernatürliche und öffentliche Offenbarung hingegen beschreibt das Konzil knapp in ihrem historischen Ablauf: Stammeltern, Berufung Abrahams, Mose und die Propheten¹¹¹. Dabei hält es fest, daß Gott nach dem Sündenfall die Erlösung verheißen und ohne Unterlaß für das Menschengeschlecht gesorgt hat, »um allen das Leben zu geben, die das Heil suchen durch Ausdauer im guten Handeln«¹¹². Während diese Worte die praktische Wirklichkeit des alle Menschen umfangenden göttlichen Heilswillens ausdrücken, ist ab Abraham von einer eigentlichen Offenbarung nur mehr im Bereich jenes Volkes die Rede, das Gott »erzog, ihn allein als lebendigen und wahren Gott, als fürsorgenden Vater und gerechten Richter anzuerkennen und auf den versprochenen Erlöser zu harren. So hat er dem Evangelium den Weg durch die Zeiten bereitet«¹¹³.

Wenn die kirchliche Lehre ab der Erwählung Abrahams bis zur Ankunft Christi also keine öffentliche Offenbarung außerhalb des israelitischen Volkes kennt – liest man das Alte Testament als inspiriertes Wort Gottes, ist eine andere Auffassung übrigens völlig ausgeschlossen –, so ist es vollends abwegig, nach der Ankunft Christi mit einem Fortlaufen des Offenbarungsgeschehens zu rechnen, denn nach dem eindeutigen Befund der Hl. Schrift, der Tradition und des kirchlichen Lehramtes ist mit der Ankunft des Herrn »die Fülle der Zeiten«¹¹⁴ erreicht: »Nachdem Gott viele Male und auf viele Weisen durch die Propheten gesprochen hatte, 'hat er zuletzt in diesen Tagen zu uns gesprochen im Sohn' (Hebr 1, 1–2) (...). Daher ist die christliche Heilsordnung, nämlich der neue und endgültige Bund, unüberholbar, und es ist keine neue öffentliche Offenbarung mehr zu erwarten vor der Erscheinung unseres Herrn Jesus Christus in Herrlichkeit«¹¹⁵.

Nach dem Vorgang des IV. Laterankonzils, auf dem sich die Kirche wohl zum ersten Mal in feierlichem Entscheid mit der Offenbarung als solcher befaßt und ihre Grenzen zwar unscharf, aber im bisher dargelegten Sinn bestimmt hat¹¹⁶, erklärt das Tridentinum die in Schrift und Tradition enthaltene und der Kirche übertragene Lehre als »fons omnis et salutaris veritatis«¹¹⁷. Das I. Vatikanum wird auf diese

¹¹⁰ Pius XI., Enz. »Mit brennender Sorge«, 14. 3. 1937, »Heilslehre der Kirche«, 895

¹¹¹ Vgl. DV, 3

¹¹² DV, 3

¹¹³ Ebda.

¹¹⁴ Gal 4, 4

¹¹⁵ DV, 4

¹¹⁶ Vgl. IV. Laterankonzil, a.a.O., DS 800f.

¹¹⁷ Vgl. Konzil von Trient, »Decretum de libris sacris et de traditionibus recipiendis«, DS 1501

¹¹⁸ Vgl. I. Vatikan. Konzil, a.a.O., DS 3006

Aussagen zurückgreifen¹¹⁸ und überdies, einen Gedanken Pius' IX. weiterführend¹¹⁹, die Unveränderlichkeit der geoffenbarten Glaubenslehre unterstreichen¹²⁰ und denjenigen mit dem Anathem belegen, der sagt, »es sei möglich, daß man den von der Kirche vorgelegten Glaubenssätzen entsprechend dem Fortschritt der Wissenschaft gelegentlich einen anderen Sinn beilegen müsse als den, den die Kirche verstanden hat und versteht«¹²¹.

Der hl. Pius X. mußte noch den verschwommenen, die Grenzen zwischen Natur und Übernatur verwischenden Offenbarungsbegriff der Modernisten bekämpfen¹²², er verwarf ferner den Satz, die den Gegenstand des katholischen Glaubens bildende Offenbarung sei mit dem Tod des letzten Apostels nicht zum Abschluß gelangt¹²³, und verurteilte schließlich eine These, die gerade im Zusammenhang mit Bühlmanns Darlegungen besondere Beachtung verdient: »Christus hat kein bestimmtes Lehrgebilde gelehrt, das auf alle Zeiten und alle Menschen anwendbar ist, sondern eher eine Art religiöse Bewegung eingeleitet, die den verschiedenen Zeiten und Orten angepaßt wurde bzw. anzupassen ist«¹²⁴. Dem Syllabus¹²⁵ und dem I. Vatikanum¹²⁶ folgend, klärte er genauer die Grenzen, innerhalb derer von einer Dogmenentwicklung gesprochen werden kann¹²⁷, und bereitete so in gewissem Sinn den Weg für die klaren Äußerungen der dogmatischen Konstitution »*Dei Verbum*«: »Was Gott zum Heil aller Völker geoffenbart hatte, das sollte – so hat er in seiner Güte verfügt – für alle Zeiten unversehrt erhalten bleiben und allen Geschlechtern weitergegeben werden. Darum hat Christus der Herr, in dem die ganze Offenbarung des höchsten Gottes sich vollendet (vgl. 2 Kor 1, 20; 3, 16–4, 6), den Aposteln geboten, das Evangelium, das er als die Erfüllung der früher ergangenen prophetischen Verheißung selbst gebracht und persönlich öffentlich verkündet hat, allen zu predigen als die Quelle jeglicher Heilswahrheit und Sittenlehre«¹²⁸.

Damit aber ist allen Theorien und den aus ihnen abgeleiteten praktischen Konsequenzen für die Zukunft der Kirche der Boden entzogen, die eine Offenbarung außerhalb der von der Kirche verkündeten annehmen bzw. das Wirken des Heiligen Geistes in Christus fernstehenden Bereichen (dessen geheimnisvolle Realität gleichfalls zur kirchlichen Lehre gehört!) bewußt oder unbewußt als übernatürliche öffentliche Offenbarung deuten.

¹¹⁹ Vgl. Enz. »*Qui pluribus*«, 9. 11. 1846, DS 2777

¹²⁰ Vgl. I. Vatikan. Konzil, a.a.O., DS 3020

¹²¹ a.a.O., DS 3043

¹²² Vgl. Enz. »*Pascendi dominici gregis*«, 8. 9. 1907, DS 3478

¹²³ Vgl. Dekret des Hl. Offiziums »*Lamentabili*«, 3. 7. 1907, DS 3421

¹²⁴ Ebda., DS 3459

¹²⁵ Vgl. DS 2905

¹²⁶ Vgl. DS 3020

¹²⁷ Vgl. »*Lamentabili*«, DS 3464, sowie das Motu proprio »*Sacrorum antistitum*«, 1. 9. 1910 (»*Antimodernisteneid*«), DS 3541.

¹²⁸ DV, 7

6. Ehrfurcht vor dem Walten des Geistes und Überwindung des Irrtums

Ohne Zweifel hat sich die Kirche auf dem II. Vatikanum in vieler Hinsicht gegenüber der Welt geöffnet, und sie hat es – auch wenn manche ihre Haltung anders verstehen wollen – in jener gläubig optimistischen Zuversicht getan, die weiß, daß das Wort des Herrn nicht fehlgehen kann und daß es Gottes heiliger Wille ist, »ut in Populum Dei (...) totius mundi transeat plenitudo«¹²⁹. Bühlmann hingegen ist im Grunde Pessimist. Mag sein, daß auch ihn – wie so viele im Laufe der Geschichte der Kirche – die Langsamkeit und scheinbare Erfolglosigkeit der missionarischen Arbeit entmutigt und veranlaßt hat, mit neuen, der weltbezwingenden Freude des Evangeliums fremden Theorien dem eigenen Tun den Anschein prophetischer Effizienz zu geben. Die Öffnung der Kirche zur Welt, so wie er sie versteht, inkludiert letztlich die Preisgabe der sieghaften Glaubenswahrheit¹³⁰, die bis an die Grenzen der Erde zu verkünden ist und, obwohl allzu oft auf Widerstand, Gleichgültigkeit und Verfolgung stoßend, zugleich auch hundertfältige Frucht bringt.

Vielleicht kann man sagen, daß durch das letzte ökumenische Konzil der Kirche in ihrer Gesamtheit ein viel tieferes Bewußtsein ihrer Heilssendung in der Welt geschenkt wurde, das sich allerdings noch lange nicht gesetzt, in seinen genuinen Dimensionen gefestigt und überall in authentischer Weise artikuliert hat. So wie die liturgische Erneuerung, die vom Konzil ausging, bedauerliche Konvulsionen aller Art hervorgerufen hat, die sich nur langsam beruhigen; so wie wir noch weit von einer echten Rezeption der grandiosen Lehre des Konzils von der spezifischen Aufgabe der Laien im Schoße des Gottesvolkes entfernt sind¹³¹, so ist auch die Haltung, welche die Kirche im Bereich des Ökumenismus und des Dialogs mit den Nichtchristen und Atheisten eingenommen hat, vielfach mißdeutet worden, wie Bühlmanns Buch exemplarisch erkennen läßt. Nicht den Verzicht auf ihren Absolutheitsanspruch hat die Kirche mit ihrer Öffnung zur Welt ausgesprochen, sondern sie hat auf eine neue Weise eben diesen Anspruch bekräftigt. Es scheint, als würde die Welt der Kirche davonlaufen, während das Heil für die Welt doch nur in der Annahme der Botschaft der Kirche liegen kann. Daher ist es in einer Zeit ungeheurer zivilisatorischer Umwälzungen und technischer Entwicklungen notwendiger denn je, durch die Vereinigung aller Kräfte des Guten, die Welt und den Menschen vor dem Verderben zu bewahren.

Bereits in seiner ersten Enzyklika hat Johannes Paul II. deshalb entschieden die grundsätzlichen Gegner der ökumenischen Öffnung in die Schranken gewiesen¹³². Er hat klargestellt, daß »Öffnung, Annäherung, Bereitschaft zum Dialog, gemeinsame Suche nach der Wahrheit«¹³³ keinesfalls bedeuten können, »auf die Schätze der

¹²⁹ LG, 17

¹³⁰ »Haec est victoria, quae vicit mundum, fides nostra« (1 Jo 5, 4)

¹³¹ Vgl. »Lineamenta« zur Vorbereitung auf die kommende Bischofssynode, Rom 1985.

¹³² Vgl. RH, 6

¹³³ RH, 6

göttlichen Wahrheit, die von der Kirche beständig bekannt und gelehrt worden ist, zu verzichten oder ihnen in irgendeiner Weise Abbruch zu tun«¹³⁴. Aber es sei nicht erlaubt, untätig zu bleiben: »Dürfen wir – trotz aller menschlichen Schwachheit, trotz der Unzulänglichkeiten der vergangenen Jahrhunderte – der Gnade unseres Herrn mißtrauen, die sich in der letzten Zeit geoffenbart hat durch das Wort des Heiligen Geistes, das wir während des Konzils vernommen haben?«¹³⁵. Gerade in den nichtchristlichen Religionen, mit denen gleichfalls weiter die Annäherung gesucht werden müsse, begegnen wir übrigens nach Ansicht des Papstes tiefreligiösen Haltungen, welche nicht selten »die Christen beschämen, die ihrerseits oft so leichtfertig die von Gott geoffenbarten und von der Kirche verkündeten Wahrheiten in Zweifel ziehen und so sehr dazu neigen, die Grundsätze der Moral aufzuweichen und dem ethischen Permissivismus die Wege zu öffnen«¹³⁶.

Johannes Paul II. sieht einen entscheidenden Impuls des Konzils in der Präsentation »des Erdkreises als einer 'Karte' mit verschiedenen Religionen«, über die sich »in vorher nie gekannten und für unsere Zeit typischen Schichten das Phänomen des Atheismus in seinen verschiedenen Formen darüberlagert, angefangen vom programmatischen über den organisierten bis hin zum politisch strukturierten Atheismus«¹³⁷. Die erschreckende Bedrohung des Menschen, die sich aus dieser Entwicklung ergibt, erzwingt geradezu die Einheit der Christenheit und insbesondere ihre missionarische Einheit. Der Papst meint, sie müsse sogar vorweggenommen werden, »um uns im großen Auftrag zu vereinen, der da heißt: Christus der Welt zu offenbaren, einem jeden Menschen zu helfen, damit er sich selbst in ihm wiederfinde, den heutigen Generationen unserer Brüder und Schwestern, Völkern, Nationen, Staaten, der Menschheit, kurz allen zu helfen, um den 'unergründlichen Reichtum Christi' (Eph 3, 8) kennenzulernen, damit dieser jedem Menschen zur Verfügung stehe und zum Besitz jedes einzelnen werde«¹³⁸.

Johannes Paul II. liebt es, mit dem Hinweis auf die bevorstehende Jahrtausendwende die spezifische heilsgeschichtliche Bedeutung unserer Epoche zu unterstreichen, und seine achtungsvollen Worte gegenüber den Anhängern nichtchristlicher Religionen sowie die Suche nach Kontakt mit ihnen auf seinen apostolischen Reisen sind wohl letztlich nur aus der Überzeugung zu deuten, daß der Kirche unserer Zeit die Gnade Gottes nicht fehlen wird, die Menschen zu Christus zu führen, damit sie in ihm das Heil erlangen. Wenn er von den »Schätzen der menschlichen Spiritualität« spricht, »die – wie wir wissen – auch bei den Mitgliedern dieser Religionen anzutreffen sind«¹³⁹, oder von »starken religiösen Überzeugungen (...), die auch schon vom Geist der Wahrheit berührt worden sind, der über die sichtbaren Grenzen des mystischen Leibes hinaus wirksam ist«¹⁴⁰, oder wenn er

¹³⁴ Ebda.

¹³⁵ Ebda.

¹³⁶ Ebda.

¹³⁷ RH, 11

¹³⁸ Ebda.

¹³⁹ RH, 6

¹⁴⁰ Ebda.

feststellt, daß die missionarische Verhaltensweise immer beginnt »mit einem Gefühl der Hochachtung vor dem, 'quod inest in homine' (Jo 2, 25), vor dem, was er selbst im Innersten seines Wesens schon erarbeitet hat bezüglich der tiefsten und bedeutendsten Probleme; es handelt sich um die Achtung vor allem, was der Geist in ihm gewirkt hat, der 'weht, wo er will' (Jo 3, 8)«¹⁴¹ – so sind diese Aussagen der christlichen Mission im Grunde niemals fremd gewesen, sie drücken aber die besondere Feinfühligkeit der Kirche in unserer Zeit für die extrem dringliche Aufgabe aus, »daß nämlich alle Menschen, die heute durch vielfältige soziale, technische und kulturelle Bande enger miteinander verknüpft sind, auch die volle Einheit in Christus erlangen«¹⁴².

Die Gnade wirkt also in den Seelen, um sie zur einen, zur wahrhaft katholischen Kirche Christi zu geleiten – heute wie zu allen Zeiten. Daher ist die kirchliche Evangelisierungsarbeit »niemals Zerstörung, sondern Aufnahme vorhandener Werte und Neuaufbau, wenn auch in der Praxis diesem hohen Ideal nicht immer voll entsprochen wurde«¹⁴³. Wir nähern uns, erklärt Johannes Paul II., »allen Kulturen, allen Weltanschauungen und allen Menschen guten Willens. Wir nähern uns ihnen mit jener Wertschätzung, mit jenem Respekt und jenem Geist der Unterscheidung, der seit den Zeiten der Apostel die missionarische Tätigkeit und die Haltung des Missionars ausgezeichnet hat«¹⁴⁴. Die Ehrfurcht vor den Saatkörnern des Wortes und die Ausgeschlossenheit für die Reichtümer, die der freigebige Gott unter den Völkern verteilt hat¹⁴⁵, verbindet sich also harmonisch – in der Achtung der Freiheit der menschlichen Gewissen – mit dem tiefen Gespür »für den verpflichtenden Charakter der Wahrheit, die Gott uns geoffenbart hat«¹⁴⁶. So kommt es, daß durch die Evangelisierung »aller Same des Guten, das sich in Herz und Geist der Menschen oder in den eigenen Riten und Kulturen der Völker findet, nicht nur nicht untergeht, sondern geheilt, erhoben und vollendet wird zur Ehre Gottes, zur Beschämung des Teufels und zur Seligkeit des Menschen«¹⁴⁷. Nicht ohne Grund erwähnt das Konzil gerade im Kontext der Missionstätigkeit der Kirche mehrmals den Satan¹⁴⁸, den »Vater der Lüge«¹⁴⁹. Denn bei aller Anerkennung der Wirksamkeit der göttlichen Gnade in den Herzen der Menschen kann nicht übersehen werden: »Vom Bösen getäuscht, wurden freilich die Menschen oft eitel in ihren Gedanken, vertauschten die Wahrheit Gottes mit der Lüge und dienten der Schöpfung mehr als dem Schöpfer (vgl. Röm 1, 21 u. 25) oder sind, ohne Gott in dieser Welt lebend und sterbend, der äußersten Verzweiflung ausgesetzt. Daher ist die Kirche eifrig bestrebt, zur Ehre Gottes und zum Nutzen

¹⁴¹ Ebda.

¹⁴² LG, 1

¹⁴³ RH, 12

¹⁴⁴ Ebda.

¹⁴⁵ Vgl. AG, 11

¹⁴⁶ RH, 12

¹⁴⁷ LG, 17

¹⁴⁸ Vgl. LG, 17 und AG, 9

¹⁴⁹ Jo 8, 44

der Menschen die Missionen zu fördern«¹⁵⁰. Durch sie befreit die Kirche auch heute noch all das, was »an Wahrheit und Gnade schon bei den Heiden sich durch eine Art verborgener Gegenwart Gottes findet (...) von der Ansteckung durch das Böse und gibt es ihrem Urheber Christus zurück, der die Herrschaft des Teufels zerschlägt und die vielfältige Bosheit üblen Tuns in Schranken hält«¹⁵¹.

Am göttlichen Wahrheitsanspruch der Kirche unerschütterlich festzuhalten, ist nicht Hochmut, sondern demütige Dankbarkeit für die empfangene Gabe des Glaubens. Und die Festigkeit dieses Glaubens, der sich zugleich allen in Liebe mit der Wahrheit nähert, ist Bedingung für die gnadenhafte Wirksamkeit aller Evangelisierung. »Gott ist immer derselbe. Was nottut, sind glaubende Menschen. Dann werden sich die Wunder wieder ereignen, von denen wir in der Heiligen Schrift lesen. 'Ecce non est abbreviata manus Domini'. Der Arm Gottes, seine Macht, ist nicht kleiner geworden«¹⁵².

¹⁵⁰ LG, 16

¹⁵¹ AG, 9

¹⁵² J. Escrivá de Balaguer, »Der Weg«, Köln 1983, Nr. 586.

Hildegards Lichtschau als Einheit von »Rationalitas« und Mystik*

Schwester Adelgundis Führkötter OSB, Eibingen, zum
80. Geburtstag am 28. September 1985 in Verehrung gewidmet.

Von Margot Schmidt, Eichstätt

Nach Ernst Benz ist die Schau des Lichts wohl die ursprünglichste Erfahrung Gottes¹, sie manifestiert über den Symbolcharakter hinaus das Wesen Gottes selbst. Dieses Wunder der Lichtschau hat in der Geschichte des christlichen Glaubens immer eine bedeutende Rolle gespielt und diente Propheten und Visionären dazu, die Geheimnisse der göttlichen Offenbarung durch Lichte Erfahrungen oder Lichtvisionen zu verdeutlichen. Die Johanneischen und Paulinischen Schriften konzentrieren ihre Lichtvorstellungen in den drei Aussagen: Gott ist Licht, Christus ist Licht und das göttliche Leben ist Licht. Schon das Alte Testament kannte eine reiche Lichtsymbolik, vor allem bei den letzten Propheten, in den Psalmen und in der Weisheitsliteratur (Ratzinger). Die Verklärung Jesu nach dem Bericht von Mt 17, 1–9 entrückte den Herrn in einen strahlenden Lichtglanz als

* Dieser Beitrag sind weiterentwickelte Ausführungen über einen von mir in der Bretagne gehaltenen Vortrag anlässlich eines internationalen und interdisziplinären Symposiums vom 29. 06.–3. 07. 1985 über 'Licht und Lichtsymbolik' unter dem Titel: *Quelques aspects du symbolisme de la lumière chez Hildegard von Bingen*, der mit den Tagungsakten in Frankreich veröffentlicht wird und meines Beitrages im *Dict. de Spiritualité: 'Lumière au Moyen âge'*, t. 9, Paris 1976, col. 1158–1173.

Siglen:

Briefwechsel: Hildegard von Bingen. Briefwechsel. Nach den ältesten Handschriften übersetzt und nach den Quellen erläutert von Adelgundis Führkötter OSB, Salzburg 1965.

CC: Hildegardis Scivias, ed. Adelgundis Führkötter, coll. Angela Carlevaris. *Corpus Christianorum* Cont. Med. 43 et 43 A, Turnhouti 1978.

Epist.: *Epistolae* in: *Analecta s. Hildegardis opera specilegio solesmensi parata*, ed. Joannes Baptista Pitra. *Analecta sacra*, tom. 8, Monte Casinense, et in PL 197.

LDO: *S. Hildegardis liber divinorum operum simplicis hominis*, in: J. P. Migne. *Patrologiae cursus completus ... Series Latina*, tom. 197, Parisiis 1882, col. 739–1038.

Lieder: Hildegard von Bingen: *Lieder*. Nach den Handschriften hrsg. von Pudentiana Barth, M. Immaculata Ritscher und Joseph Schmidt-Görg, Salzburg 1969.

LVM: *Liber vitae meritorum*, in: *Analecta sacra*, tom. 8 ec. J. B. Pitra, Monte Casinense 1882, p. 7–244.

MV: Hildegard von Bingen. *Der Mensch in der Verantwortung. Das Buch der Lebensverdienste (Liber vitae meritorum)*. Nach den Quellen übersetzt und erläutert von Heinrich Schipperges, Salzburg 1972.

Pitra: *Analecta s. Hildegardis opera ...* ed. J. B. Pitra. *Analecta sacra*, tom. 8, Monte Casinense 1882.

PL: *S. Hildegardis abbatissae opera omnia*, ed. Jacques Paul Migne, *Patrologiae cursus completus ... Series Latina*, tom. 197, Parisiis 1882.

WM: Hildegard von Bingen, *Welt und Mensch. Das Buch »De operatione Dei«*. Aus dem Genter Kodex übersetzt und erläutert von Heinrich Schipperges, Salzburg 1972.

WW: Hildegard von Bingen. *Wisse die Wege*. Scivias. Nach dem Originaltext des illuminierten Rupertsberger Kodex ins Deutsche übertragen und bearbeitet von Maura Böckeler, Salzburg 1975.

¹ E. Benz, *Die Vision, Erfahrungsformen und Bildwelt*, Stuttgart, 1969, S. 326.

Zeichen seiner göttlichen Natur; und Saulus wurde in seinem Damaskus Erlebnis durch das starke Licht des auferstandenen Herrn so sehr geblendet, daß er zu Boden stürzte und drei Tage lang nicht sehen und nichts essen konnte (Apg 3, 1–9). Von hier aus wird es verständlich, das Lichtvisionen verschiedenster Art die ganze christliche Glaubensgeschichte durchziehen, da sie aufs allerstärkste von der Tradition der Bibel und der Liturgie her bestimmt sind. Ferner entwickelte die christliche Tradition und der Neuplatonismus im Mittelalter vor allem im Anschluß an Augustinus, Pseudo-Dionysius und dessen Kommentatoren eine Metaphysik und Symbolik des Lichts, die zwischen dem 9.–13. Jahrhundert in vielgestaltigen Ausformungen ihren Höhepunkt erreichte.

Vor diesem Hintergrund ist die Lichtsymbolik bei Hildegard von Bingen zu sehen. Wie bekannt, zeichnen sich ihre visionären Schriften, die Trilogie: '*Scivias*', der '*Liber vitae meritorum*' und ihre Kosmosvisionen '*De operatione Dei*' durch eine geradezu verwirrende und farbenprächtige Bilderschau aus. Das Ziel ihres visionären bildhaften Sprechens ist es, den Reichtum der natürlichen Welt und des natürlichen Menschen in einen unmittelbaren Zusammenhang mit dem Gnadenleben und mit der Heilsgeschichte zu bringen, um jeden Einzelnen um seines Heiles willen damit anzusprechen und vor eine Entscheidung zu stellen. Der Gott der Philosophen ist für sie in seiner präzisierten abstrakten Begrifflichkeit für ihren Verkündigungsauftrag unbrauchbar. Demgegenüber setzt sie ihre vieldeutige offene Schau; ihre mehrdeutige Bildwelt bleibt ganz in die kosmisch-sakramentale Lebensordnung des frühen Christentum eingeborgen. Dennoch nimmt Hildegards dargestelltes Weltbild bei aller Traditionsgebundtheit ihrer Lehre eine Sonderstellung ein.

1. Das Licht als Offenbarungsträger

Worin liegt diese Sonderstellung? Hildegards eindringliche Lichtvisionen zeigen, wie sie traditionelles Glaubensgut in individueller visionärer Aussagekraft ihrer durch mancherlei Häresien zerstrittenen und geschwächten Kirche neu ins Gedächtnis ruft gemäß ihrer eigenen Lehre, daß die Welt durch nichts Neues vermehrt, aber auch durch nichts Altes verbraucht werde². In dieser Verbindung von Tradition und Fortschritt war sich Hildegard der Größe ihrer eigenen Aufgabe vollkommen bewußt, wenn sie gegen Ende von '*Scivias*' III, II sagt³.

»Sed nunc catholica fides in populis uascillat et evangelium in eisdem hominibus claudicat ... et cibus uitae diuinarum Scripturarum iam tepefactus est ... unde nunc loquor (das ist Gott) per non loquentem hominem de Scriptura, nec edoctum de terreno magistro, sed ,ego, qui sum' dico per eum noua secreta et multa mystica quae hactenus in uoluminibus latuerunt, uelut homo facit qui limum sibi primum

² LDO I, vgl. B. Widmer, Heilsordnung und Zeitgeschehen in der Mystik Hildegards von Bingen, Basel – Stuttgart 1955, S. 22.

³ *Scivias* III 11 (CC 586, 382–391).

componit et deinde ex eo quasque formas secundum uoluntatem suam discernit.«

In diesen die Sendung Hildegards ausdrückenden Zeilen werden die beiden Begriffe des Abfalls und des Fortschritts aufs engste miteinander verknüpft, nämlich: trotzdem sich die Welt verschlechtert, der Glaube und das Evangelium ins Wanken geraten sind, wird die Vermehrung der Offenbarung nicht gehemmt, doch wird zu ihrer Verkündigung statt eines beredten und ausgebildeten Theologen eine schulmäßig nicht gebildete Frau erwählt. Der Fortschritt besteht in der Formung einer schon bestehenden Materie und der richtigen Zubereitung und Aneignung der »Speise des Lebens«, die dank der Verbindung des Zeitlichen mit dem Ewigen stets im gleichen Maße gegenwärtig bleibt. Da die Geistlichkeit versagte, wurde Hildegard dazu bestimmt, die stets gleiche Speise ihrer Zeit schmackhaft zu machen und in der Epoche des Abfalls von der bleibenden Fülle diese in ihrer göttlichen, kosmischen und kirchlichen Dimension den Menschen in neuer Weise vorzustellen und anzuempfehlen. In dieser veränderten Darstellungsweise spielt in Hildegards Visionen das Licht die vermittelnde und formgebende Kraft, von der bereits 1930 Hans Liebschütz zu Recht feststellte, daß ihre Visionen im Medium des Lichts erscheinen, das sie beständig umgibt⁴, desgleichen hat Maura Böckeler schon sehr früh auf die doppelte Art und Weise ihrer Lichtvision hingewiesen⁵. In der Vorrede ihrer ersten Visionsschrift 'Scivias' bezeichnet Hildegard die höchste Spitze ihrer Offenbarung als das »lebendige Licht« (lux vivens), eine Umschreibung, die wohl auf die Johanneische Gleichung: »In ipso (verbo) vita erat, et vita erat lux hominum« verweist. Die folgenden Ausführungen sollen verdeutlichen, wie Hildegard in ihrer Schau des »lebendigen Lichts« verschiedene Glaubensfragen als Glied in der Tradition mit starker Intensität kontrastierend darzustellen weiß.

Nach eigenem Bericht sieht Hildegard seit ihrem fünften Lebensjahre unaufhörlich in einem inneren Licht, das sie als »*Schatten des lebendigen Lichts*« bezeichnet, in dem ihr »Schriften, Reden, Kräfte und gewisse Werke der Menschen aufleuchten, so wie Sonne, Mond und Sterne sich in Wasser spiegeln« und bekundet damit, daß ihr die Gabe der inneren Einsicht geschenkt ist. In dem berühmten Brief an den Mönch Wibert von Gembloux 'De modo visitatione' antwortet sie im Alter von 77 Jahren auf dessen Anfrage⁶: »Das Licht, das ich schaue, ist nicht an den Raum gebunden. Es ist viel, viel lichter als eine Wolke, die die Sonne in sich trägt. Weder Höhe noch Länge noch Breite vermag ich an ihm zu erkennen.« Aus diesem Licht empfängt sie ihre allgemeinen Visionen, die als bildhafte Widerspiegelungen nur eine vermittelte Erkenntnis sind im Sinne von Paulus: »Hier sehn wir nur wie in einem Spiegel« (1 Kor 13, 12).

Von diesem abgeleiteten Licht unterscheidet Hildegard das »*lebendige Licht*« (lux vivens), das ihr eine Quelle höchster Freude ist, wie wenn Gott plötzlich

⁴ H. Liebeschütz, Das allegorische Weltbild der heiligen Hildegard von Bingen, Berlin 1930, S. 50.

⁵ Maura Böckeler, Die mystische Begabung der heiligen Hildegard, in: Zum 750. Todestag der hl. Hildegard von Bingen a. Rh. 1929 (Jubiläumskalender), S. 10–22.

⁶ Epist. Pitra, S. 331f. Briefwechsel, S. 227

faßbar würde⁷: »Manchmal sehe ich in diesem Licht, aber nicht oft, ein anderes Licht, das mir das *'lebendige Licht'* genannt wird. Wann und wie ich es schaue, kann ich nicht sagen. Aber solange ich es schaue, wird alle Traurigkeit und alle Angst von mir genommen, so daß ich mich wie ein junges Mädchen fühle und nicht wie eine alte Frau... Was ich alsdann in diesem Schauen sehe und höre, das trinkt meine Seele wie aus einem Quell, aber dieser Quell selbst bleibt voll und unerschöpft. In beiden, in Seele und Leib kenne ich mich selbst nicht und erachte mich gleich dem Nichts. Ich strecke mich aus nach dem lebendigen Gott und überlasse all dies ihm...«. Das »*lebendige Licht*« wird ihr zur überirdischen tröstenden Quelle, die selbst unerschöpft bleibt und den natürlichen Zustand von Leib und Seele vergessen läßt. Diese zwei Visionsarten kennzeichnen eine doppelte Gabe der Schau, jene im »*Schatten des lebendigen Lichts*«, in der die eigene produktive Einbildungskraft im Zusammenwirken mit der Gnade tätig ist und jene andere alles übersteigende Schau göttlicher Offenbarung im blendenden Licht überirdischen Trostes, in dem die Seele jenseits ihres natürlichen Zustandes nur trinkt, daß heißt, ohne jede eigene innere Vorstellungskraft nur aufnimmt unter dem Einfluß der *gratia infusa*. Bemerkenswert ist, daß Hildegard durch dieses Licht nicht nur sieht, sondern das Sehen wird von anderen Sinneserfahrungen mitbegleitet, wie Hören, Empfinden, Tasten: »*Vidi maximum splendorem, in quo facta est vox da caelo*«⁸. Die aus Licht geformte Stimme spricht: »Ich bin das *lebendige Licht*, das alles Dunkel erleuchtet«. Es kam als »feuriges Licht mit Blitzesleuchten vom offenen Himmel hernieder, durchströmte mein Gehirn und durchglühte mir Herz und Brust gleich einer Flamme, die jedoch nicht brannte, sondern wärmte, wie die Sonne den Gegenstand erwärmt, auf die sie ihre Strahlen legt. Nun erschloß sich mir plötzlich der Sinn der Schriften, des Psalters des Evangeliums und der übrigen katholischen Bücher des Alten und Neuen Testaments. Doch den Wortsinn ihrer Texte, die Regeln der Silbenteilung und der (grammatischen) Fälle und Zeiten erlernte ich dadurch nicht«.

Die Sinneserfahrungen von Durchströmen, Durchglühen, Erwärmen intensivieren sich im Berühren: »Ein übergroßer Glanz ergreift mich gleichsam wie eine Hand«⁹, ein sinnliches Bild für die Unsinnlichkeit der Berührung jenseits aller irdischen Verursachung. Daß es sich nicht um gewöhnliche Sinneswahrnehmungen mit den äußeren Sinnen handelt, sondern mit inneren Sinnen aufgenommen wird, die nicht auf die Inanspruchnahme des entsprechenden äußeren Sinnes angewiesen sind, betont Hildegard ausdrücklich in dem genannten Brief: »Die Worte in dieser Schau klingen nicht wie die aus Menschenmund, sondern sie sind wie eine blitzende Flamme und wie eine im reinen Äther sich bewegende Wolke. Die Gestalt dieses Lichtes aber vermag ich nicht zu erkennen, wie ich ja auch die Sonnenscheibe nicht ungehindert anschauen kann«¹⁰. Die Lichtschau wird in Gestalt eines übergroßen Glanzes zu einem Evidenzerlebnis, das von der Eröff-

⁷ Ebda.

⁸ Scivias, Protestificatio (CC 3, 7f.). WW, S. 89.

⁹ Scivias II 2 (CC 176, 161). WW, S. 176.

¹⁰ Epist. Pitra, S. 333. Briefwechsel, S. 227.

nung einer neuen Wirklichkeit, die der inneren Sinne spricht. Die geistige Erleuchtung stellt sich als Licht in der bestätigenden blitzenden Flamme dar, die keine selbstauslegende Gewißheit manifestiert, sonder den plötzlichen Einbruch göttlichen Geistes, göttlicher Liebe, die den ganzen Menschen erfaßt, damit er reinen Herzens das immer anwesende göttliche Mysterium – angedeutet unter dem Bilde der sich bewegenden Wolke – bedenkt. Die Vita¹¹ kennzeichnet ihre Schau aus dem »Lichte der Liebe« entsprungen, die sie berührt und belehrt in Verbindung mit Hld 5, 4: »Mein Geliebter streckt seine Hand durch die Öffnung, und mein Leib erzitterte bei seiner Berührung.« Hildegards Lichterfahrung ist ihre Stimme der Vernunft des göttlichen Auftraggebers, des »Lichtherrlichen«, der mit seinem Glanz Mensch und Kosmos im Gleichgewicht hält. Ihre Lichtauffassung wird von den Begriffen der Klarheit, Harmonie und Ordnung bestimmt anstelle von schillernder Vieldeutigkeit, Disharmonie und Gesetzlosigkeit. Die blitzartige Erleuchtung durch das absolute, das »*lebendige Licht*« ist bei Hildegard in der Form der »rationalitas« eingeschlossen, die zugleich eine organische Schau ist, da sie alle ihre Glieder sowie den ganzen Kosmos ergreift und auf diese Weise die Vielfalt in der Verschiedenheit zusammenhält. Durch diese Auffassung von Licht gewinnt es bei aller subjektiven Erfahrung eine unerhörte Objektivität. Ihre Erfahrung wird von Schrecken und Faszination, von Staunen bis zur physischen Erschöpfung, aus denen sie sich erfängt und das ehrwürdige Alter von 80 Jahren erreicht. Wie sehr die innere Schau für sie zur Kraftquelle wird, berichtet eine aufschlußreiche Episode aus ihrem Leben¹². Im Verlaufe einer dreißigtägigen, fast tödlich erscheinenden Krankheit, »in der auch die Kraft des an den Körper gebundenen Geistes dahinschwand«, ihre Umgebung schon ihren Tod erwartete, und Hildegard offensichtlich an sich selbst und ihren Schreibauftrag irre geworden war, hatte sie plötzlich die Schau eines Engelkampfes mit dem Drachen, aus dem ihr die Stimme eines starken Engels »zurief und sagte: Ei, Ei, Adler, warum schläfst du in deinem Gottes-Wissen (*scientia*)? Erhebe dich aus deiner Unsicherheit (*de dubitatione*). Du wirst erkannt werden, o Auge im Strahlenglanz, alle Adler werden dich sehen ... Du Morgenröte, erhebe dich zur Sonne. Auf, auf, erhebe dich, iß und trinke ... und sogleich verwandelten sich Körper und Sinne und kehrten zum gegenwärtigen Leben zurück«.

Aus physisch und geistig total geschwächter Situation gewinnt Hildegard aus dem Licht der inneren Schau neue Kraft für ihr Tun und sieht sich in ihren Lichtvisionen als »Auge im Strahlenglanz« bestätigt, in feiner Differenzierung zu ihrer Bezeichnung für Bernhard von Clairvaux, dem sie in einem Briefe sagt: »Du bist der Adler, der in die Sonne blickt¹³. Im Bilde der leuchtenden Morgenröte, das

¹¹ Vita lib. II n. 15, 16 (PL 197, 102 AC). Das Leben der hl. Hildegard berichtet von den Mönchen Gottfried und Theoderich. Aus dem Lateinischen übersetzt und kommentiert von Adelgundis Führkötter, Salzburg, S. 70f.

¹² Vita, lib. II n. 27 (PL 197, 109Dff.). Das Leben der hl. Hildegard ... übersetzt von Adelgundis Führkötter, a.a.O., S. 84.

¹³ Briefwechsel, S. 26.

in Scivias II, 1 die Inkarnation als den Anbruch der Heilsgeschichte bezeichnet, eine Morgenröte, aus der Christus hervorgeht, um gegen die Finsternis zu kämpfen und die Menschen daraus zu befreien – und, worauf Christel Meier aufmerksam machte¹⁴, daß die »Verbindung, Entfaltung und Verdichtung zu dem komplexen Inkarnations- und virginitas-Rot« der Morgenröte von Hildegard selbst geleistet wurde –, geht sie abermals über die Tradition hinaus und sieht im kühnen Bildvergleich ihre eigene Person wie Maria und Christus als den neu aufgehenden Tag der Morgenröte, sowie die mit diesem Bild verknüpfte Vorstellung der von Gott verliehenen Ehre (*rutilantem auroram honoris*)¹⁵, die nun ihr selbst zukommt, nachdem sie lange unter dem »Aufruhr ihres Leibes« in »züchtigender Krankheit« darniederlag. Ihre auszeichnende Ehre ist die Weitergabe des verborgenen göttlichen Wissens, denn »scientia« ist neben der »visio« und der »sapientia« eine der drei Wahrnehmungsarten, unter denen die Propheten unter göttlicher Inspiration verkünden; die »scientia« aber bezieht sich auf das dunkel Verborgene¹⁶. Und indem Hildegard dieser Verkündigung nachkommt, vollzieht sie ihren Auftrag unter den Menschen. Der Verwandlungsprozeß von physisch-geistiger Ohnmacht bis zur plötzlich wiedergewonnenen Sicherheit hinsichtlich ihres Verkündigungsauftrages, offenbart die ungeheure Energie, welche das Erlebnis innerer Erleuchtung als entscheidenden Erkenntnis- und Willensvorgang entbindet.

2. Gott ist Licht.

Die Eigentümlichkeiten dieses Lichts

Es ist bezeichnend für Hildegard, daß sie in ihren Gesichtern durchgehend von Gott als dem »lebendigen Licht« spricht anstelle vom ewigen Licht, eine Formulierung, die ihr aus der Liturgie geläufig wäre. In der Vorstellung des »lebendigen Lichts« betont sie das unverrechenbare immer neue göttliche Wesen und Wirken als allmächtiger Schöpfer und als Gott, den Lebendigen. In ihm, den »Urlebendigen«, haben alle Lebewesen ihren Ursprung. Das Leben Gottes aber ist das Feuer: »Gott lebt im ewigen Feuer. Gott ist aber kein verborgenes Feuer und keine schweigende Flamme, seine Feuersglut ist immer am Werk«, sagt Hildegard¹⁷. Daraus folgert sie: die Menschen wollen »keinen stummen Gott haben, wie jene, die alle Werte leugnen«¹⁸. Das, was das Leben lebenswert macht, sind die Werte, die sich an einer lebendigen Beziehung entzünden, die nicht Totenstille ist, sondern in Rede und Antwort, Bereicherung und Tiefe erhält. Nach dieser Aussage ist Gott, der Lebendige, als das »lebendige Licht« eine Person: weil er lebendig ist, kann er

¹⁴ Christel Meier, Die Bedeutung der Farben im Werk Hildegards von Bingen, Frühmittelalterliche Studien, Bd. 6 (1976), S. 272–276.

¹⁵ Pitra, S. 542.

¹⁶ LVM II n. 39, Pitra, S. 75. MV, S. 101. Vgl. Christel Meier, Die Bedeutung der Farben ... a.a.O., S. 348.

¹⁷ LVM I n. 36, 37, Pitra, S. 19. MV, S. 40f.

¹⁸ LVM 4 n. 47, Pitra, S. 166. MV, S. 204.

zum Menschen sprechen. Bei Hildegard erscheint dies über das Medium des Lichts in seinen Farben, das die Helligkeit und Klarheit, aber auch überwältigende Flut und Göttlichkeit dieses Sprechens versinnbildet.

Der Ursprung des Lebens entspringt aus Gott, dem »Urlebendigen«, der als »höchste, feurige Kraft jeden Lebensfunken entzündet« und »den Menschen unablässig bewegt, gleich der windbewegten Flamme im Feuer«¹⁹. Nach diesem Bilde verzehrt sich des Menschen Leben in einer einzig brennenden Dynamik im Feuer als der göttlichen Substanz, »darin kein Tod ist, denn ich bin das Leben«, spricht Gott. »Nichts Tödliches sprühe ich aus. Ich entscheide das Sein ... Ich, das feurige Leben göttlicher Wesenheit, flamme über die Schönheit der Felder, ich leuchte in den Wassern, brenne in der Sonne, im Mond und in den Sternen ... Ich, die feurige Kraft, ruhe in all diesem verborgen. Sie alle verbrennen durch mich ... wie die im Feuer wehende Flamme, denn ich bin das Leben.« Leben ist Feuer, und Feuer ist das Leben des »Urlebendigen«.

Die Unergründlichkeit, Ewigkeit, Lebendigkeit Gottes beschreibt Hildegard in Lichtqualitäten des Feuers als ein »helleuchtendes Feuer, das unbegreiflich, unauslöschlich, ganz lebendig und als ganzes Leben« brennt²⁰. Gottes Allmacht und welterhaltende Kraft symbolisierte ein von Gott, dem »Leuchtenden«, ausgehendes goldleuchtendes Feuer, das kreisförmig in immerwährender Bewegung um den Kosmos flammt, ohne daß die Spannweite dieses Lichtkreises je erfaßt werden kann²¹. Ferner schaut Hildegard Gott als »Lichtgestalt« in Verbindung mit den Sinnträger Auge, um dessen absolutes Vorherwissen im alles durchdringenden Sehen, Erkennen und Wissen zu verdeutlichen: »Ein übergroßer, heller Glanz, der wie in zahllosen Augen flammte und seine vier Winkel nach den vier Himmelsgegenden richtet«, versinnbildet das göttliche Schauen als Vorherwissen. Hildegard erklärt ihr Bild mit den Worten: »In der tiefsten Tiefe seiner alldurchdringenden Schau umgreift es die vier Himmelsrichtungen und reicht mit der Schärfe seiner Genauigkeit bis an die vier Erden der Erde.«²² Sie bezeichnet mit dieser Lichtvision ein der göttlichen Majestät vorbehaltenes Geheimnis: Vorherwissen und Allwissenheit wäre eine Überforderung des Menschen, die zahllos flammenden Augen wären in ihrer Glut, Lichtfülle und Unendlichkeit für den Menschen erschreckend, unerträglich, ja vernichtend.

In der 4. Vision des 3. Buches Scivias spricht Hildegard abermals vom Wissen und Erkennen Gottes (*scientia Dei*), hier aber im doppelten Sinne als das alldurchschauende Wissen Gottes und als das Erkenntwerden Gottes von seiten des Menschen. Sie kennzeichnet hier das »Erkennen Gottes« als eine Gestalt von übergroßem Glanz, so daß man weder ihr Antlitz noch ihre Gewänder betrachten kann, sie ist sowohl »schrecklich wie der zuckende Blitz in seiner furchtbarsten Macht als auch milde wie der Glanz der Sonne in ihrer Güte«. Und Hildegard betont: »In beiden Erscheinungsweisen ist sie dem Menschen unbegreiflich ... denn

¹⁹ LDO I 1 (PL 743 BD). WM, S. 25f.

²⁰ Scivias II 1 (CC 110, 35f.). WW, S. 147.

²¹ Scivias III 1 (CC 338, 382ff.). WW, S. 214.

²² Scivias I 4 (CC 72, 398f.). WW, S. 126f.

in die Sonne kann das Auge sich nicht versenken, weder in die Glut ihres Antlitzes noch in das Lichtgewand ihre Strahlen.« Ebenso kann das menschliche Auge sich weder in das »Blitzesleuchten der Gottheit versenken, noch kann es begreifen, wieweit göttliches Geschehen in verstehendem Erbarmen dem Menschen entgegenkommt und in ihm innerlich wirkt«²³, das heißt, daß der Mensch Gott innerlich wahrnehmen und erkennen kann. Hildegard berührt hier das Problem der Transzendenz und Immanenz Gottes und umfaßt die beiden unbegreiflichen Pole der Gottesferne und Gottesnähe im Menschen. Sie weist auf das entgegenkommende göttliche Erbarmen hin, sofern dem göttlichen Wirken im Menschen nicht dessen »steinerne Härte« entgegensteht. Jedoch läßt sich Gott nicht zwingen, und er selbst, der mit Licht und Feuer identifiziert wird, zeigt dem Menschen nur Schatten seines Wesens: »Solange der Mensch noch wie der Mond wächst und schwindet, wird er Gott nur insoweit schauen, als es ihm gefällt, sich dem Menschen im Schatten des Prophetentums zu offenbaren.«²⁴ »Weil der Mensch nur schattenhaft sieht und nie zu einem ganzheitlichen Wissen und Schauen gelangt«, dominiert beim Menschen das Schattenhafte. Diese bedingte Schaukraft im Menschen beleuchtet Hildegard mit einem treffenden Bild vom Spiegel: »Die Augen des Menschen sind wie ein Wasserspiegel, in dem der Schatten der anderen Geschöpfe erscheint.«²⁵ Wenn also der Mensch beim Geschöpf nicht das eigentliche Wesen erfassen kann, wieviel weniger bei Gott.

Eine andere Qualität des Lichtes symbolisiert Gottes Recht und göttliche Richtergewalt. Dieses Licht zeigt »einen göttlichen Glanz, der einen furchtbaren Anblick hat«, er ist der Ausdruck der »furchtbaren Gottesgerechtigkeit« und seines Gerichtes.

Dieser Lichtglanz, der »bald wie Stein oder Stahl, bald wie Feuer ist«, bezeichnet die Trennung, und das Gericht. Dieses unendlich viel stärker brennende Licht als jedes andere, trennt und vereinigt zugleich.

Vor diesem zermalmenden Glanz kann nur bestehen, was Sein und Wesen hat. Die richtende Urkraft göttlicher Gerechtigkeit verleiht nach Hildegard »jeder anderen Gerechtigkeit Stahlhärte«. Als Ordnungsmacht für die menschliche Gemeinschaft verlangt auch das irdische Leben Recht und Gerechtigkeit, denn »in der Gerechtigkeit verbindet sich durch Stärke und Heiligkeit die Gottes- und Nächstenliebe zu gemeinsamen Wirken«²⁶. Die menschliche Gerechtigkeit legetimiert sich in ihrer richterlichen Funktion aus der göttlichen Gerechtigkeit. Die Idee des Rechts kann daher der Mensch nur dann erfassen, wenn er zuvor an die ewig rechtsetzende Macht Gottes und an einen göttlichen Richter glaubt. Von daher eröffnet sich die Möglichkeit, ja die Pflicht menschlicher Rechtsprechung *sub specie aeternitatis* in der Verantwortung vor einem ewigen Gesetz und einem göttlichen Richter. Aus der Tatsache, daß es eine ewige Gerechtigkeit gibt, zieht der Mensch Kraft und Sicherheit, um der Gerechtigkeit willen unbestechlich Recht

²³ Scivias II 4 (CC 400, 393–401) 532. WW, S. 242.

²⁴ LDO II 5 n. 43 (PL 946D). WM, S. 236.

²⁵ LDO I 4 n. 105 (PL 890A). WM, S. 170.

²⁶ Scivias III 1.9 (CC 340; 540, 858ff.). WW, S. 215, 298.

zu sprechen. Hildegard kennzeichnet die Eigenschaften dieser Richtermacht wie folgt: Sie verhält sich »unbeugsam vor jeder Bosheit und Schmeichelei, aber auch vor der Weichheit eines furchtsamen Gemütes«. Diese Unerschütterlichkeit versinnbildet Hildegard im unbeweglichen feurigen Haupt – wie von Flammen rotglühend – des »Eifers Gottes« als Verkörperung der vernichtenden göttlichen Strafgewalt. In geradezu Bestürzung hervorrufender Intensität beschreibt sie die unverrückbare Haltung des starken Nackens, auf dem das rotflammende richterliche schauererregende Haupt der göttlichen Gerechtigkeit ruht, denn Gottes unerschütterliche Gerechtigkeit »kennt weder die Sorge, ob die Kraft eines Stärkeren sie überwinden kann, noch jemals Furcht, daß, so sie ein Gefühl weiblicher Weichlichkeit überfällt, irgendein Gegner sie besiegen könnte.«²⁷

Gottes Richtergewalt stellt sich »wie ein rotleuchtender Feuerdamm« rächend dem Bösen entgegen. Die Berührung zwischen der Bosheit und der göttlichen Richtermacht erscheint durch den absperrenden Feuerdamm unerträglich schmerzhaft und endgültig in der Vernichtung. In zwei blutroten Justitia-Bildern versinnbildet Hildegard Gottes Richtermacht: In *Scivias* als rotglühendes, unverrückbares Haupt und im 'Liber Divinorum' typologisiert als rotglühende Kugel. Diese geradezu übermächtig erscheinende Gerechtigkeit Gottes mildert Hildegard mit den Worten: »Obwohl Gott machtvoll genug wäre, seine Richtersprüche auszuführen, führt er sie in der Ausgewogenheit der Liebe und Barmherzigkeit durch.«²⁸

Damit berührt Hildegard das schwierige Problem des Verhältnisses von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Sie löst es dahin: Gottes Barmherzigkeit läßt dem Menschen bis zu seinem Tode die Möglichkeit der Umkehr offen. Aber nach dem Tode tritt seine Gerechtigkeit durch den Richterspruch in Kraft, wie es der »rotleuchtende Feuerdamm« als endgültige Scheidung versinnbildet.

Der Ausbruch für den Wechsel zwischen Begnadung und vor dem Gericht-Stehen, daß heißt, sich verantworten müssen, das Ineinander von einem übernatürlichen Leben und dem Verstricktsein im irdischen Tun, über das Rechenschaft gegeben werden muß, symbolisieren im 'Liber Divinorum operum' zwei die Welt umzingelnde Lichtkreise. Die äußerste Sphäre des Weltenraums vom Element des goldenen, lichthellen Feuers umgeben »als Zeichen der göttlichen Macht«; es erleuchtet und durchdringt alle und »schenkt allen Geschöpfen die Freude des Lichtes«. Dieser lichte Feuerkreis ist zweimal so stark wie der darunter liegende zweite finstere Feuerkreis als schwarzes Richterfeuer zur Bestrafung. Aber jene zwei Feuerkreise vereinigen sich wie zu einem einzigen Kreis, weil sie in einem Brand des Feuers glühen²⁹. So verschmelzen Gottes Macht und Gnade, die doppelt so stark ist und sein Gericht zu einer einzigen Gerechtigkeit, und sind nicht voneinander zu trennen. Von diesen sich gegenseitig bedingenden sphärisch dargestellten Gotteskräften der liebenden Erhaltung und Vergeltungsmacht in der Form von ordnenden Lichterscheinungen geht alles Leben bis in alle Elemente aus.

²⁷ 1 *Scivias* III 5 (CC 410, 80ff.; 418, 359ff.). WW, S. 246.

²⁸ *Scivias* III 9 (CC 541, 898–99). WW, S. 298. LDO II 5 n. 10 (PL 911 A). WW, S. 197.

²⁹ LDO I 2 n. 4 (PL 755 A). WM, S. 38. Vgl. auch den Lichtkreis der Macht des Vaters in: *Scivias* III 1 (CC, 328, 40ff.), WW, S. 211ff.

Hildegards Schau symbolisiert dies eindrücklich durch eine »alles haltende und hegende Lichtkette«, die aus dem Munde der Lichtgestalt des Schöpfergottes immer neu ans Licht tritt und das getrennte All »in überaus feiner Ordnung« der unterscheidenden, lenkenden Kraft der göttlichen »rationalitas« verbindet. Die Lichtfäden durchdringen wie eine Vernetzung den ganzen Kosmos mit all seinen Elementen und mit dem Menschen in seiner Gliederung, um jedem einzelnen Teil sein »richtiges und ausgewogenes Maß« zuzuwenden³⁰. Dieses Netz von reich verwobenen Lichtfäden oder -ketten sind der Ausdruck für »eine überaus fein verwobene Ordnung in allen Dingen«. Sie versinnbildet Hildegards Grundauffassung, daß die Schöpfung eine kosmische Einheit ist, die aufgrund von Gesetz, Ordnung, Proportion und Harmonie miteinander verbunden ist. Die Grundkraft dieser auf Harmonie beruhenden totalen Interdependenz ist die »wahre göttliche Liebe«.

Gottes Kraft und Stärke, die *fortitudo*, identifiziert Hildegard mit der Sonne als Sitz der Stabilität und Herrschaft nach dem Prophetenwort: »Dominus Deus fortitudo mea« (Hab 3, 19), mit dem sie ihre Schau in LDO I 3 eröffnet³¹. Gottes Kraft bedingt auch des Menschen Kraft, denn im Bescheinen stärkt die Sonne alles Irdische und vergißt niemanden. Für den Aufschwung des Aufstiegs der Seele zu Gott setzt Hildegard den göttlichen Strahl der Gnade von oben voraus, dem dann ihre Aufforderung folgt: daß sich der Mensch an Gott heften soll (*in ipso fixus*), um auf dieser Sonnenbahn seinen Aufstieg zu nehmen, damit er frei wird von »jeder Mühe der Zeitlichkeit«. Hier gibt Hildegard »bewußt oder unbewußt« eine Auslegung zu Ps 71, 5: »Der Weise wird beharren mit der Sonne.«³² Wer dieser Sonnenbahn nicht folgt, sondern seinem Eigenwillen, »gleicht einem Krebs, der rückwärts schreitet und dem Wirbelwind, der die Kräuter ausdörret«³³. So bildreich Hildegard Gott und seine Eigenschaften darstellt – dem Vater spricht sie über Lichterscheinungen die Macht des Erleuchtens (*illuminandi*), des (Voher)Wissens (*sciendi*), des Ordners (*ordinandi*), des Herrschens (*dictandi*) und des Richtens (*judicandi*) zu-, legte sie doch von Anfang an das Gewicht auf die Einheit Gottes, die über jedes menschliche Analogon erhaben sei³⁴. »Homo non habet potestatem, ut de Deo dicat, sicut de humanitate hominis ... Deus plenus est et integer ... totum et non alius, ac idcirco illi nihil abstrahendum aut addendum est.«³⁵

Es fehlt bei ihr auch jedes Bestreben, das Geheimnis des trinitarischen Gottes durch begriffliche Distinktionen zu verdeutlichen, schon allein wegen ihrer speziellen eidetischen Begabung, durch die sie in der Offenheit der Bilder und Symbole etwas aufzuschließen versucht. Die Einheit Gottes in der Trinität sieht sie wie Licht, Glanz und Feuer zusammen, die eine Flamme sind³⁶: »Die Flamme brennt in

³⁰ LDO I 2 n. 46 (PL 789 AB). WM, S. 59.

³¹ LDO I 3 n. 5 (PL 796 B). WM, S. 67.

³² B. Widmer, Heilsordnung und Zeitgeschehen ... a.a.O., S. 119.

³³ LDO I 3 n. 5 (PL 796 D). WM, S. 67.

³⁴ B. Widmer, Heilsordnung und Zeitgeschehen ... a.a.O., S. 228. Epist. 16 (PL 169 ACD, 171 B).

³⁵ Epist. 127 (PL 352 D und 353 A) Pitra, S. 539.

³⁶ Scivias II 2 (CC 128, 136–152). WW, S. 156. Epist. 14 (PL 196 A).

glänzendem Lichte, in purpurnem Hauch und in feuriger Glut. Durch das glänzende Licht leuchtet sie, durch den purpurnen Hauch flammt sie, durch die feurige Glut wärmt sie. In dem glänzenden Lichte betrachte den Vater, der aus Vaterliebe seine Herrlichkeit in die Gläubigen ergießt. In dem purpurnen Hauch, der ihr innerlich eigen ist und durch den sie ihre Kraft bezeugt, erkenne den Sohn ... In der feurigen Glut schaue den Heiligen Geist, der die Geister der Gläubigen zündend durchströmt ... Wie also in der einen Flamme diese drei Kräfte erschaut werden, so die drei Personen in der Einheit Gottes.« Mit verschiedenen Bildern und kühnen Vergleichen wird das Trinitätsmysterium zu verstehen gegeben. Dabei werden auch die Farben zu Bedeutungsträgern, kontrastieren die drei Personen in ihrer Wesenheit und verhüllen sie zugleich in einer einzigen undurchdringlichen Lichtfülle. Das Goldlicht des Grundes steht für die Ewigkeit des Vaters, das Saphirblau bedeutet der Sohn, das Kaminrot der funkelnden Lohe ist Zeichen des Heiligen Geistes, wie es an anderer Stelle heißt: »Alsdann sah ich ein goldstrahlendes Licht und darin die Saphirblaue Gestalt eines Menschen, die durch und durch im sanften Rot einer flutenden Lohe funkelte. ... Alle drei Wesen als eine einzige Lichtfülle in einer Kraft und Macht ... Das Bild bedeutet die drei Personen, unteilbar lebend in der Einheit der einen Gottheit.«³⁷ Licht und Feuer ist ein altes Lichtmotiv aus der Patristik für die Trinität, das in seiner Dreiergliederung spezifisch scharf bei Ephräm als Sonne (Licht), Strahl (Glanz) und Wärme³⁸ (Feuer) ähnlich wie bei Hildegard ausgebildet ist, so daß hier nach Beck die trinitarische Antinomie in ihrer schärfsten Form als drei, die eines sind, ganz im Bild vorhanden ist, aber die Trinität selbst als unauflösbares Geheimnis zurücktritt. Diese Lichtformel hat aber zur Folge – was Beck für Ephräm aufgezeigt hat, gilt auch für Hildegard –, daß der Trinitätsglaube nicht nur vor dem Abgleiten in einen Modalismus oder Thriteismus bewahrt wurde, sondern auch vor einem Subordinationismus³⁹. Diese Klarheit scheinen auch Ihre Zeitgenossen an ihr geschätzt zu haben, denen sie geradezu als Expertin in Fragen der Trinität galt. Zu ihren Darlegungen auf entsprechende Anfragen über die Trinität ruft Abt Rupert von Königstal begeistert aus: »So etwas bringen die scharfsinnigsten Professoren Frankreichs nicht zustande ... Sie machen mit trockenem Herzen und aufgeblasenen Backen nur ein großes dialektisches Geschrei und verlieren sich in Untersuchungen und Streitfragen ... Aber diese gottselige Frau, indem sie in der Einfalt des ganz lauternden Geistes schaut, schöpft aus ihrer inneren Fülle und gießt sie aus.«⁴⁰

Unterhalb des Lichtkreises der göttlichen Macht schaut Hildegard in perspektivischer Sicht das Heilsgebäude als eine Allegorie über den Ablauf der Heilsgeschichte. Differenzierend zum Lichtkreis der göttlichen Macht ist das nach vier Himmelsrichtungen sich ausdehnende Heilsgebäude von Osten bis zum Norden von einer Mauer des Lichtes als das »widerspiegelnde Erkennen« (*scientia speculativa*) wie

³⁷ Scivias II 2 (CC 125, 31ff.). WW, S. 154.

³⁸ E. Beck, Ephräms Trinitätslehre im Bild von Sonne/Feuer, Licht und Wärme (CSCO vol. 425, Subsidia t. 62), Leuven 1981.

³⁹ E. Beck, ebd., S. 119f.

⁴⁰ Epist. XVI, Pitra, S. 384.

fest eingelassen. Diese »Lichtmauer« bildet die einzige Schranke und Abgrenzung gegen jede Ungerechtigkeit durch den Spiegel der Erkenntnis freier Entscheidung für Gut oder Böse. Das »ununterbrochene Licht« für den Aufruf zur freien Entscheidung, das den Menschen in Noe erst nach der Sintflut durch das Gewissen als eine Art Spiegel und besondere Gnade gegeben wurde, stellt den Menschen immer wieder vor die neue Entscheidung, welchen von beiden Wegen, den des Guten oder Bösen, er begehen will. Ununterbrochen zeigt diese Lichtmauer der Menschheit den Weg »wie ein vorausseilender Strahl des nahenden Tages«, das heißt den Tag der Erlösung⁴¹. Die Lichtmauer hat demnach in der freien Gewissensentscheidung sowohl eine trennende als auch wegleitende Funktion.

3. Christus, der Lichtmensch – die Lichtwolke

Der Glanz in der Schöpfung, der Inkarnation und in der Kirche

Christus eröffnet als »Licht der Welt« und »Morgenröte« die Heilsgeschichte, die Wiederherstellung des Kosmos und des Menschen. Diese christologischen Aussagen werden bei Hildegard zu einem Hymnus der Wunder Gottes, deren größtes Wunder für sie die Inkarnation ist. Die Propheten verkündeten ihn im »leuchtenden Schatten« als das »lebendige, alles durchleuchtende Licht«⁴².

Zu ihrer Lehre von der Prädestination Christi bedient sie sich des 'Lichts', wenn sie vom »Lichtplan des Vaters« spricht, der sich in seinem ewigen Ratschluß, versinnbildet durch das »unermessliche, unabsehbare kreisende Licht im Osten«, im menschgewordenen »Wort, ohne Anfang eines Ursprungs« ausdrückt, das Wort, das »alle Geschöpfe ans Licht führt«⁴³, das Wort, das als »Sohn der Morgenröte« erscheint. – Die traditionelle Bezeichnung: Christus, das wahre Licht als Nachklang von Jo 1, 9, um darzulegen, das in Christus alles klarer erkennbar und vollziehbar ist, erweitert Hildegard dahin, daß Christus ebenfalls wie der Vater von Ewigkeit her das Prinzip aller Ordnungen, des Herrschens und der Erleuchtung ist: »Christus, das wahre Licht«, ein Licht, das niemals durch einen Schatten verschattet war und dem niemals eine Zeit des Dienens oder Herrschens, des Abnehmens oder Wachsens gegeben wird. Es ist vielmehr das Prinzip aller Ordnung und das Licht allen Lichts und leuchtet aus sich selber. Denn es hat sich nie in der Tagesfrühe erhoben, sondern ist immerdar in Ewigkeit gewesen. Er ist »das Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt«⁴⁴. Christus als das »wahre Licht«, erhält die Qualität der von Ewigkeit her aus sich selbst bestehenden Substanz und erhellt seine göttliche Ewigkeit.

⁴¹ Scivias III 2 (CC 349, 70; 355, 245–357, 298). WW, S. 221, 223f. Vgl. B. Widmer, Heilsordnung und Zeitgeschehen ..., a.a.O., S. 145f.

⁴² Lieder, Nr. 22, De prophetis et patriarchis, S. 236.

⁴³ Scivias III 2 (CC 369, 687ff.). WW, S. 221/227. Vgl. LDO I 4 n. 105 (PL 889D/890C/900A). WM, S. 171, 183, 184.

⁴⁴ LDO I 4 n. 105 (PL 894C). WM, S. 177.

Wie bei Gott ist auch im Sohn das Wirken des Lichts Gerechtigkeit in der Ankunft des Sohnes: »Die Zeit der schimmernden Morgenröte, der vollen Gerechtigkeit, durch meinen Sohn kam«⁴⁵ als Sinnbild für das beginnende Heil des Menschen. Die Menschwerdung ist ein Aufleuchten göttlicher Liebe, so daß Feuer und Klarheit des Sohnes als Sonne der Gerechtigkeit jedes andere Geschöpf erhellt: »Ein rötlicher Feuerball (= Sonne) schwebt in diesem Feuer (Gott Vater), so groß, daß das ganze Gebilde von ihm sein Licht empfängt. Mit dem Glanze seiner Herrlichkeit weist er auf den unaussprechlichen Eingeborenen in Gott, dem Vater. Der Sohn ist die Sonne der Gerechtigkeit im Blitzesleuchten brennender Liebe. In solcher Herrlichkeit strahlt er, daß jegliches Geschöpf von der Klarheit seines Lichtes erhellt wird.«⁴⁶ Christus in seiner verhüllten Gottheit ist die »wahre Sonne«, die der Erde durch ihren eigenen blutroten Untergang das Licht brachte, das hinaufleuchtete bis in das innerste Wesen der heiligsten Dreifaltigkeit⁴⁷, wird zum Zeichen für das schlechthin erleuchtete Wissen durch Selbstaufopferung bis hin zur Lebenspreisgabe im Martyrium. Nur so vollendet sich »der irdische Kreislauf des göttlichen Lichtes«, wenn der Mensch wie der Sohn, »die wahre Sonne«, im blutroten Untergang der Passion zum Vater zurückkehrt. Mit diesem in Glanz getauchten farbkräftigen Bild, das wie ein unfäßliches Naturschauspiel erscheint, lehrt Hildegard die radikale Nachfolge Christi, deren Unerbittlichkeit wohl nur aufgegriffen werden kann, wenn Christus auch als »strahlende Sonne« die Göttlichkeit des Sohnes enthüllt als »das Leben in feuriger Liebe«⁴⁸, aus deren Kraft die Leiden bestanden werden können. Ausfluß der »feurigen Liebe« ist die sich hingebende Barmherzigkeit, die exemplarisch in Christus ebenfalls als »strahlende Sonne« vom Himmel herabstrahlt und zum Vorbild jeder menschlichen Barmherzigkeit wird. Denn sie ist die eigentliche »wahre Sonne, welche die Welt erleuchtet«⁴⁹. In dieser Sonnensymbolik sieht Hildegard in der Barmherzigkeit eine wesentliche lebenserhaltende, nährende und tragende Kraft, wie dies nach ihr in abgewandelter Aussageweise, aber inhaltlich nicht weniger nachdrücklich im 13. Jh. Mechthild von Magdeburg und im 14. Jh. Juliane von Norwich vortragen. Der Sohn wird zum »Lichtmenschen«, der über die Finsternis triumphiert⁵⁰: »Du siehst weiter, wie aus dem Glanze des Morgenrotes ein Lichtmensch (*serenissimum hominen*) hervorgeht, der sein Licht gegen die Finsternis ergießt, aber von ihr zurückgestoßen wird...«, dann aber »mit Licht umkleidet aus der Finsternis hervorgeht.« Der Sohn ist als das »raumlose Wort des Vaters« auch die »Kraft des Vaters«, dessen »Heiligkeit und Güte im Wort leuchtet«⁵¹. Inkarnation und Schöpfung gehören für Hildegard zusammen. Die schöpferische Macht wird als ein aufblitzendes Feuer bestimmt, das in sich eine Flamme von eherner Farbe birgt.

⁴⁵ LDO II 5 n. 16 (PL 915D). WM, S. 202f.

⁴⁶ Scivias I 3 (CC 43, 136ff.). WW, S. 111.

⁴⁷ Scivias III 2 (CC 366, 596f.). WW, S. 224f.

⁴⁸ Scivias III 1 (CC 329, 89; 330, 108). WW, S. 212.

⁴⁹ Scivias III 3 (CC 381, 342–345). WW, S. 233.

⁵⁰ Scivias II 1 (CC 111, 77ff.). WW, S. 148.

⁵¹ Scivias II 1 (CC 114, 173ff.). WW, S. 149. LVM I c. 54 n. 67, Pitra, S. 30 sagt: Der Sohn Gottes ist die höchste Kraft der Gottheit. MV, S. 53.

Die weißglühend aufblitzende Flamme offenbart die innere Kraft des Sohnes und ist ein Zeichen für die Begründung der ganzen Kreatur in ihm und wegen ihrer leuchtenden, lichten Weiße zugleich für die Inkarnation des Wortes aus der hellstrahlenden Virginität⁵². Das heißt, daß die Schöpfung bereits das Aussehen der Inkarnation, der Neuwerdung hat⁵³. – Bei Hildegard zeigt das Spiegelbild im Wasser vor allem Christus als Abglanz des Vaters. Dieser Abglanz (*splendor*) im Wasser zeigt die Gestalt aller Dinge: »splendore meus formationem rerum ostendit«⁵⁴. Hildegard unterscheidet sehr klar zwischen dem Wesen des Vaters und des Sohnes: »claritas est paternitas et splendor ille filius est, qui oculos dedit«. Erst der Sohn gibt durch seine Menschwerdung die Augen, das eigentliche Sehen, das durch den Fall geschwächt ist. »Auge – Sein« ist »Abbild – Sein«, wie es ein anderes Gesicht erläutert. Nach dem Sturz Luzifers schreitet Gott zur Inkarnation; dieses unfäßliche Wunder erschüttert den Kosmos: »Die Augen der ein und einzigen Ewigkeit flammen auf, und sie selber erdröhnt im lauten Donnerschall.«⁵⁵ Das flammende Auge ist die Erscheinung des Gottessohnes aus dem Vater, der »in einem Augen-Blick (*in ictu oculi*) die Welt erschaffen hat, so daß der göttliche Augen-Blick das Universum ins Licht gerufen hat, nicht der blinde Zufall. Die Sammlung der Schöpferkraft im Donnern ist das allerschaffende Wort, das Fiat geschieht im Feuer des Geistes. Auch hier sind Schöpfung und Inkarnation verbunden. Der Donner drückt sowohl den Zorn Gottes gegen den Teufel aus, aber auch die Entstehung der sichtbaren und jungfräulichen Welt. Diese antithetischen Aussagen über den Donner dürften ihre Wurzeln in orientalischer Tradition haben⁵⁶, ein weiteres Glied in der Kette von Motiven bei Hildegard, die ihre Parallelen nur in Texten der orientalischen Kirche, in syrischen Traktaten frühchristlicher Zeit haben, worauf Liebeschütz bereits hinwies. Das Wunder der Ewigkeit des Sohnes und seine Inkarnation betrifft nicht allein den Menschen, sondern den gesamten Kosmos. Christus, der Glanz (*splendor*), der von Gott, dem Leuchtenden, golden erglüht wie das Morgenrot, umspielt das gesamte All mit seinem unermeßlichen Lichtkreis⁵⁷.

Im Sohne ordnet der Vater das gesamte Universum, so daß dessen Glanz allem Geschaffenen Maß, Schönheit und Proportionen erteilt. Ebenso erleuchtet die Menschwerdung die ganze Welt wie die Sonne, denn auch in ihr erstrahlt die Gottheit Christi »in candida claritate«, welche die Ursache eines neuen Lebens,

⁵² Scivias II 1 (CC 114, 183ff.). WW, S. 149.

⁵³ Nach B. Widmer, Heilsordnung und Heilsgeschehen ... a.a.O., S. 37. Der Sohn als Logos begründet die Harmonie von Mensch, Kosmos und Heilsgeschichte in der Lichtschau von LDO I 2 n. 46 (PL 789A). Hierzu auch K. Hedwig, Sphaera lucis. Studien zur Intelligibilität des Seienden im Kontext der mittelalterlichen Lichtspekulation, § 3 Lux vivens, Münster 1980, S. 65–69.

⁵⁴ LDO III 8 (PL 881A). WM, S. 226.

⁵⁵ LDO I 4 n. 13 (PL 813AB). WM, 85. Vgl. B. Widmer, a.a.O., S. 33.

⁵⁶ Vgl. R. Unger, Der Donner als oberster Nous, OChr 59 (1975). Für weitere Parallelen in der syrischen Tradition, bei Ephräm, vgl. M. Schmidt, Das Auge als Symbol der Erleuchtung und Parallelen in der Mystik des Mittelalters, OrChr 68 (1984), S. 27–52.

⁵⁷ Scivias III 1 (CC 338, 328f.). WW, S. 214.

einer »Wiedergeburt« ist⁵⁸. In ihrer »strahlend weißen Klarheit« bringt sie im Menschen eine Fülle von Kräften zur Entfaltung⁵⁹.

Das Bild der Sonne für die Gottheit Christi erstreckt sich zugleich auf die Kirche, die, wie Christus mit der leuchtenden Morgenröte des beginnenden Heiles bekleidet, ihren göttlichen Stifter, Christus, nachahmt, »so wie der Mond der Sonne folgt«⁶⁰. Die Kirche ist ferner die Inkarnation der göttlichen Gerechtigkeit auf Erden, deswegen können die schwarzen Wolken der satanischen Bosheit die »Lichtwolke der Gerechtigkeit Christi« wie die Kirche selbst, auf welche das Bild der Lichtwolke übertragen wird, nicht zu Fall bringen⁶¹ auf Grund ihrer göttlichen Stiftung, denn vom »lichtesten Licht der Menschheit des Sohnes wird sie durchleuchtet«⁶², sie vollendet sich erst allmählich in ihrer Göttlichkeit. Mit dieser Lichtschau zeichnet Hildegard das Licht göttlicher Trinität in ihren Eigentümlichkeiten, vor allem mit dem leuchtenden Morgenrot der Inkarnation in die Kirche ein und betont mit diesen Arten des Lichts ihre göttliche Stiftung als notwendige Korrektur an der zeitgenössisch beklagten sichtbaren Gestalt, um diese in ihrer geistig-göttlichen Zielsetzung transparent zu machen.

Entsprechend der Verklärung (*Transfiguration*) Christi gliedert Hildegard im VI. Buch des 'Liber vitae meritorum' durch das »Lumen glorie« den Transformationsprozeß einer sich verklärenden Welt, die wieder strahlen wird, wie sie im Urzustand geleuchtet hat. Zuvor wird die ganze Welt im eschatologischen Feuer gereinigt, damit sie und die Elemente in einem neuen Glanz erstrahlen, nämlich in eine andere Seinsweise verwandelt werden. Diese neue Seinsweise »besteht nicht aus dem Eigenglanz wie beim Hochmut Luzifers«, dieser neue »Glanz« ist nicht von der Art der gewordenen Materie, sondern wird von der Gottheit (Christi) ausgegossen⁶³.

Alsdann erscheint nach der Reinigung der neue Himmel im rötlich schimmernden Glanz (*rutilans coelum*), und der selige Mensch wird dem goldleuchtenden Kreis eines Rades wieder gleichen. Das vieldeutbare Symbol des Rades bei Hildegard steht hier in Verbindung mit der Goldfarbe⁶⁴ und dem anfanglosen Kreisen für das Liebesgeheimnis der göttlichen Trinität, in dessen Kreislauf der Mensch wieder eingeht.

⁵⁸ LDO I 2 n. 12 (PL 759c). WM, S. 42.

⁵⁹ Vgl. Christel Meier, Die Bedeutung der Farben im Werke Hildegards von Bingen, Frühmal. Stud. 6 (1972), S. 253.

⁶⁰ LVM I c. 54 n. 67, Pitra, S. 30. MV, S. 53. Die Theologie von Sonne-Christus und Mond-Kirche ist ein altchristliches Motiv für die geheimnisvolle Verbindung Christus mit seiner Kirche, das H. Rahner, Mysterium Lunae, in: Die Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter, Salzburg 1964, S. 91–173 mit reichen Quellenbelegen dargestellt hat. Hierzu auch R. Suntrup, in: Text und Bild, hrsg. von Christel Meier und U. Ruberg, Wiesbaden 1980, S. 323–327 und Anm. 172 mit einschlägiger Literatur.

⁶¹ LVM I c. 52 n. 65.66, Pitra, S. 29. MV, S. 53.

⁶² Scivias III 9 (CC 523, 21). WW, S. 292. LDO III 10 (PL 1014C). WM, S. 42.

⁶³ LVM VI n. 5, 7, 65, Pitra, S. 223f., 242f. und passim., MV, S. 267, 291.

⁶⁴ Vgl. Christel Meier, Die Bedeutung der Farben ... a.a.O., S. 277–280.

4. Das Licht als Vergöttlichung des Menschen

Wenn Hildegard über die Beziehung des Menschen zu Gott spricht, behandelt sie diese Frage nicht in der Sprache der Brautmystik wie etwa eine Generation nach ihr Mechthild von Magdeburg. Sie betont auch ausdrücklich, daß sie ihre Visionen nicht in der Ekstase, sondern wachen Auges empfangen habe. Dennoch stehen ihre Lichtvisionen im Geheimnis des inneren Zusammenhanges von Leib, Seele und Geist, die von der Wirkung des Lichts unterschiedlich getroffen werden. Noch mit 65 Jahren berichtet sie von einer derart überwältigenden Schau, daß sie davon »am ganzen Leibe erbebt« und »zu erkranken begann«⁶⁵. Der Lichteerfahrung entspricht ihre Anthropologie, nach welcher der Mensch »ein Licht aus Gott ist« (*»designatum opus lumen a Deo«*)⁶⁶, der mit seinem Licht jeden Menschen »durchströmt, der Bein und Fleisch hat. Für Hildegard ist der Leib nicht verachtenswert, er ist kostbar, da er in all seinen Gliedern von Gott berührt und erlöst wird. »Gott hat nämlich durch den lebendigen Funken der Seele den ersten Menschen erweckt«, und er wird »durch den feurigen Funken der Seele ganz zu Fleisch und Blut«. Gott, der »seinem Wesen nach Feuer« ist, »kocht auch den Menschen im Feuer«, damit er »aus dem Licht heraus leuchtet« und sich bewege, da er »doch aus dem Feuer lebt«. Die Erklärung hierfür folgt auf dem Fuß: »Wäre nämlich der Mensch ohne sein schöpferisches Tun und hätte er keine feste Wohnstätte, so bliebe er ein leeres Ding.«⁶⁷ Sein schöpferisches Tun besteht darin, daß er in der »höchsten und feurigen Kraft« (Gottes) »brennt«, »wie der Atem den Menschen unablässig bewegt, gleich der windbewegten Flamme im Feuer«⁶⁸. Diese starken Bilder sprechen von einem innerlich hoch bewegten Verwandlungsprozeß, in dem verunreinigende Ingredienzen vom kochenden Feuer verbrannt werden, so daß nur noch lichte Transparenz zurückbleibt. Zum Lichte streben heißt für Hildegard immer »Gott vor Augen haben«. Gebannt schaut der Mensch nach Osten⁶⁹, er orientiert sich gegen den hellen Orient und läßt den finsternen Norden zu seiner Linken liegen. In dieser entschiedenen Haltung wendet er sich »vom schwarzen Nichts« dem vollen Licht-Sein zu (Schipperges). So blendet Hildegard in ihrer Lichtschau auf ganz andere Weise wie Mechthild von Magdeburg in scharfen Konturen die nicht minder dramatisch empfundene Beziehung zwischen Gott und Mensch auf und deren Ziel, die Vergöttlichung.

Der paradiesische Mensch besaß die Gabe des Leuchtens⁷⁰, einen lichterfüllten Leib (*lumen corporis*), »der in sich das Bewußtsein der Vollendung der guten Werke besaß«⁷¹. Das Erlöschen des Lichtes durch den Sündenfall hatte auch für den Körper Konsequenzen, indem die Melancholie in ihrer überlieferten Doppel-

⁶⁵ LDO, Prolog und Epilog.

⁶⁶ LDO I 4 n. 105 (PL 894 C). WM, S. 176.

⁶⁷ LDO II 5 n. 15 (PL 915 A). WM, S. 201.

⁶⁸ LDO I 1 n. 2 (PL 743 D). WM, S. 26.

⁶⁹ LDO I 1 n. 10 (PL 747 D). WM, S. 30.

⁷⁰ B. Widmer, Heilsordnung und Heilsgeschehen ..., a.a.O., S. 93.

⁷¹ Causae et Curae, ed. P. Kaiser, Leipzig 1903, II 145, 27ff.

stellung zwischen Körper und Seele zum Zeichen der durch den Sündenfall eingetretenen Umwandlung wird⁷². Gott aber hat das Lichtkleid von Luzifer, dem Lichtgeschaffenen, für den Menschen, »das andere geschaffene Licht«, aufbewahrt, indem er das göttliche Licht in die niedere menschliche Natur hüllte⁷³. Damit verdeutlicht Hildegard den alten Satz des Athanasius: »Gott ist Mensch geworden, damit der Mensch vergöttlicht wird.« Die Anlage zu dieser Vergöttlichung veranschaulicht Hildegard in der »Feuerkugel als Geistseele«, die im entstehenden Menschenleib im Mutterschoße von Gott hineingehaucht und nicht von den Eltern gezeugt wird. Kraft dieser Feuerkugel »kostet die Seele mit all ihren Kräften nicht allein das Irdische, sondern sie darf sogar kostend Gott erkennen«⁷⁴. Im anschließenden Bild beschreibt Hildegard den Vorgang der inneren göttlichen Erfahrung: Die Geistseele »brennt in tiefer göttlicher Erkenntnis«, wozu zu gleichen Teilen Erkennen und Willen ergriffen worden sind, jedoch in der Weise, daß die Geistseele »den Leib durchherrscht, wie das Firmament des Himmels das, was unten ist, zusammenhält, und das, was oben ist, verhüllt«⁷⁵, das heißt, alle irdischen Kräfte erhalten durch die innere Gotteserfahrung Stütze und Gleichgewicht, der göttliche Vollzug selbst aber bleibt im Dunkeln.

Ferner ist die Geistbeseelung im Menschen bei der Entstehung menschlichen Lebens unter dem Bilde der unmittelbar von Gott eingehauchten Feuerkugel, »die das menschliche Herz erfaßt«, der Ausdruck sowohl für das eingewachsene apriorische Wissen von Gott als auch ein Zeichen für die Überwindung der leiblichen Differenzierung und im Bild der Kugel ein Hinweis, zur ursprünglichen Natur, zur Gottvereinigung zurückzukehren. Dieses anschauliche Bild enthält die radikalste Bestimmung, daß der Mensch substantiell vergöttlicht, mit Gott vereint werden soll. Von hier aus versteht sich Hildegards Sprechen, daß der Mensch ein »Licht aus Gott ist«, das den ganzen Menschen »durchströmt«. Unter ihren Zeitgenossen ging ihr der Ruf voraus, daß ihr Inneres mit einem unsichtbaren ihr ganz allein wahrnehmbaren Glanz durchstrahlt werde⁷⁶. Dies bei ihr mit der Gewißheit ausgestattete Licht führte sie nicht zur Autonomie von Welt und Geschichte, sondern erhellte ihr die leitende, ordnende Macht des amor discretus in seiner vereinigenden wie unterscheidenden Fähigkeit, welche der Zugang ist für das Verständnis der göttlichen Trinität in ihren innertrinitarischen Bewegungen wie für die Vereinigung des Menschen mit Gott.

⁷² Ebda. II 38, 22; II 143, 31. Vgl. H. Liebeschütz, Das allegorische Weltbild der hl. Hildegard von Bingen, Leipzig – Berlin 1930, S. 129.

⁷³ Scivias III 1 (CC 345, 587 ff.). WW, S. 218.

⁷⁴ Scivias I 4 (CC 78, 579–81). WW, S. 130.

⁷⁵ Scivias I 4 (CC 78, 577 ff.). WW, S. 130.

⁷⁶ Pitra, S. 576: »sed fulgore invisibili et ipsi soli noto anima ejus irradiari diceretur.«

Zusammenfassung

Ein erster grober Überblick über die Vorstellung von »Licht« bei Hildegard zeigt, daß sie das Problem über die Gestalt des höchsten Wesens ausdrückt und Antwort gibt auf die Frage: Was ist der Mensch? Licht als Offenbarungsmedium führt bei Hildegard zu einer doppelten Lichterfahrung, die sie gegen Ende des 'Liber vitae meritorum' abermals als die »lebendige Stimme des lebendigen und unvergänglichen Lichtes« bezeichnet, aus der sie alles vorgetragen und aufgeschrieben habe⁷⁷. Diese Lichterfahrung wird die Grundlage ihre Erkenntnisse und Aktivitäten als Ausdruck eines Realismus, der sich von einer rein spekulativen Ausrichtung abhebt und die Eigenart der Mystik Hildegards kennzeichnet, die das anspruchsvolle Bild vom Menschen errichtet, daß er aus dem Licht, dem substantialen göttlichen Sein stammt und als eine »feurige Komposition Gottes« zur Vereinigung mit diesem Licht, zur Vergöttlichung über das »feurige Werk« der Menschwerdung des Sohnes berufen ist; daß das Licht in seinen verschiedenartigen Äußerungen ein breites Bedeutungsspektrum, eine Multivalenz eröffnet und somit zu einem Mittel der Interdependenz zwischen Mensch, Kosmos und Gott wird. Sie entwickelt eine kosmotheologische Lichtschau der Macht Gottes, unter dem die Weltregierung und Welterlösung sich vollzieht. In diesem reichen Beziehungsnetz ist der Mensch das Herzstück, da er in freier Verantwortung im Gewissen ständig vor einer Lichtmauer steht, die durch Willensentscheidungen abgrenzt, Ordnungen setzt und auf den Weg zur »anima symphonialis« führt. Der Weg dahin geht über den schmerzlichen Prozeß der Läuterung durch das »im Feuer gekocht werden«, das bei ihrer ganzheitlichen Schau ihre Geistbetonheit charakterisiert, wenn sie sagt: »Die Vernunft, aus der das Wort entspringt, ist ein großer Brand« und »der Wille wird im Feuer gekocht«. »Licht« bedeutet daher bei Hildegard eine intensive Ordnungsmacht für rationale und emotionale Fähigkeiten; es weist auf die Erkennbarkeit und Werte der Dinge hin. Es ist eine bestimmte Art der Synthese zwischen Glauben und Wissen, eine Vermittlung zwischen Rationalität und Mystik; es verbindet sich mit dem Glauben an Recht, Gerechtigkeit, Glück, Liebe; Gnade und Erbarmen treten als enthüllende Macht der Wahrheit in Opposition zu Schatten und Dunkelheit, um z.B. durch den Gegensatz vom tötenden Buchstaben und inspirierten und inspirierendem Geist die starre Materie in lucides Verstehen zu verwandeln. Nicht umsonst schließen die sieben Visionen des 2. Buches 'Scivias' stets mit dem gleichen Schlußsatz: »Wer wachen Augen sieht und gespannten Ohres hört, der reiche diesen geheimnisvollen Worten ... den umarmenden Kuß« der Einverleibung des beseelten und beseeligenden Geistes. Die ungeheure Bewegung der Anspannung, symbolisiert durch Glut, Feuer, Flamme und Brennen zielt auf den Grundwert der Reinheit durch Verwandlung als Voraussetzung für das Einswerden des Menschen mit Gott und der Harmonie innerhalb des gesamten Universums. Die strukturellen Eigenarten und Abwandlungen von Licht bis in die Brechungen des Lichts in Farben⁷⁸ als seine qualitativen Auszeichnungen stimmen

⁷⁷ LVM, VII n. 68, Pitra, S. 244. MV, S. 293.

⁷⁸ Vgl. hierzu Christel Meier, Die Bedeutung der Farben ..., a.a.O.

bei aller Verschiedenheit darin überein, daß der Mensch ohne die Macht und die Inspiration des Lichts ein Nichts wäre und vor der Qualität des Lichts als der allgewaltigen Richtermacht Gottes alle Menschen gleich sind und Großen wie Kleinen den Imperativ des Maßes setzt, ohne welches das Chaos herrschen würde, wie Hildegard warnend sagt: »Gott ist jenes unvergängliche Licht, das in unauslöschlicher Flamme lodert, auf daß auch der kleine wie der mächtige Mensch sich vor solchen Erscheinungen in Zucht nehme.«⁷⁹

Die reichgestaltete Lichtsymbolik Hildegards offenbart wiederum ihre einzigartige Gestalt, die in temperamentvoller wie sensibler Weise über das Medium Licht das gesamte Universum mit der Heilsgeschichte verknüpft, wie dies vor allem ihr letztes Werk, der *'Liber divinorum operum'* im Ausstrahlen der Wirkungen der Inkarnation bis in die vernunftlose Schöpfung der Elemente hinein verdeutlicht. – Das »lebendige Licht« traf auf eine schwache Frau, die unter dem Andrang ihrer Visionen oft unter großer Erschöpfung gelitten hat⁸⁰, die aber mit großer Freiheit und Souveränität jede menschliche und kosmische Bewegung als Ausfluß der Heilsgeschichte in eine hin- und herflutende Lichtkraft bannt und eine Bewegung suggeriert, die Selbststand gewährt und höchstes Wachsein offenbart.

⁷⁹ LVM VI n. 67; Pitra, 243. MV, S. 292.

⁸⁰ LDO III 10, Epilog (PL 1037–38). WM, S. 317.

Nachkonziliare Wirrnisse

Autobiographische Notizen

Von Josef Pieper, Münster

Konzilien seien jederzeit von großen Wirrnissen begleitet gewesen – so sagt, inmitten der heftigen Diskussionen um das Erste Vatikanische Konzil, John Henry Newman. Diesen Satz habe ich mir, mehr als dreißig Jahre vor dem Zweiten Vatikanum, in meiner deutschen Ausgabe der Newman-Briefe mit besonders dicken Bleistiftstrichen angekreuzt, noch nicht ahnend natürlich, welche akute Bedeutung er einmal für mich selbst haben würde.

Von solchen also höchst erwartbaren Wirrnissen soll im Folgenden die Rede sein – nicht in prinzipieller Allgemeinheit oder gar Vollständigkeit, sondern einzig sofern sie mich selber getroffen und betroffen gemacht, erzürnt, erschreckt, geärgert und zum Widerspruch herausgefordert haben, hin und wieder auch zu aktivem Widerstand – obwohl es mir andererseits natürlich niemals in den Sinn gekommen ist, die Meinung der »Traditionalisten« zu teilen, das Konzil selbst sei ganz und gar häretisch.

Mein alter Fahrtenkumpan, der Leipziger Oratorianer Werner Becker, hat kurz vor seinem Tode in einem Rundbrief an seine Freunde gesagt, das Zweite Vatikanum habe ihm alle seine Wünsche erfüllt. Dieser Meinung, so habe ich ihm geantwortet, könne man nur sein, solange man sich an das in den Konzilsdekreten ausdrücklich Gesagte halte, nicht aber, wenn man all das hinzubedenke, was tatsächlich im Gefolge des Konzils und oft genug unter Berufung auf seinen »Geist« an trostloser Verarmung und sogar an schlichter Sinnwidrigkeit auf den Plan getreten sei.

Da steht etwa in der Liturgie-Konstitution des Konzils zu lesen: »Die Kirche betrachtet den Gregorianischen Choral als den der römischen Liturgie eigenen Gesang«. Wo aber kann man ihn noch wirklich hören und mitsingen?

Wer nicht das Glück hat, in einer großen Stadt zu wohnen, in der es, wie man hört, hin und wieder einen Pfarrer geben soll, der, ohne »Traditionalist« zu sein, allsonntäglich ein Choralamt feiert, muß schon in einer Domstadt zu Hause sein oder er muß sich in ein Benediktinerkloster begeben können – wofern er sich nicht zu Hause, was aber doch immer ein Surrogat bleibt, auf das Anhören der allerdings großartigen Schallplatten beschränken mag, mit denen die Mönche der Abtei Münster-Schwarzach die Choralmassen der kirchlichen Hochfeste wieder zugänglich gemacht haben. Und indem man die ehemals jedermann bekannten Gesänge vernimmt, wird einem nicht ohne Trauer und Scham bewußt, welche unermeßlichen Schätze die katholische Christenheit leichtfertig weggeworfen und, vielleicht schon unwiederbringlich, verloren hat.

Wahrscheinlich hat dieser Verlust auch damit zu tun, daß Gregorianik und Latein von Natur zusammengehören. Und wiederum ist die Liturgie-Konstitution des Konzils zu zitieren, die in der Tat schwer Vereinbares fordert. Einerseits: »Der Gebrauch der lateinischen Sprache soll erhalten bleiben«; andererseits soll zugleich der Volkssprache »ein weiterer Raum zugebilligt werden«. Hierzu melden sich mehrere, gleichfalls widersprüchliche eigene Erfahrungen zu Wort und auch persönliche Erinnerungen, die vielleicht bewahrt zu werden verdienen. Zum Beispiel hat mein Vater vor dem Ersten Weltkrieg, während ich stolz neben ihm auf der Orgelbank saß, Sonntag für Sonntag mit der ländlichen »schola« seines weltabgeschiedenen westfälischen Dorfes ein Choralamt gesungen. Vorsänger war der Dorfschmied, der auch in seiner Schmiede sang, natürlich Lieder ganz anderer Art. Wenn es ihm übrigens im Hochamt besonders feierlich zumute war, fügte er in das *Amen* ein münsterländisch rollendes »r« ein. Und doch lasse ich es mir nicht so leicht einreden, diese Sänger und auch die bäuerliche Gemeinde hätten überhaupt nicht verstanden, was *Kyrie eleison* heißt und was *Gloria*, *Credo* und *Sanctus* besagen. Bedenkenswert scheint mir auch zu sein, was mir der Chef einer deutschen Universitätsklinik, ein nicht-katholischer Christ, berichtet hat: daß nämlich seine katholischen Krankenschwestern aus Korea unglücklich darüber seien, in der Messe statt des vertrauten *Dominus vobiscum* eine völlig unverständliche Sprache zu hören. Und ich erinnere mich meiner tiefen Verwunderung, als ich nach einem in englischer Sprache vor den durchweg indischen Theologiestudenten des *De-Nobili-College* in Poona gehaltenen Vortrag auf meine Frage nach der Reaktion des Auditoriums die völlig unerwartete Antwort bekam, man habe überrascht und befriedigt festgestellt, daß nicht nur das offenbar sonst in den Vorlesungen übliche und also auch in Indien nicht völlig unbekannte Latein klar sein könne. Andererseits wird niemand leugnen, daß den Millionen asiatischer, afrikanischer und auch amerikanischer Katholiken die lateinische Kultsprache fremdbleiben muß.

Dennoch gibt es da noch einen anderen, selten erwähnten Aspekt, der gleichfalls bedacht sein will. Ich meine den unaufhebbar sakralen Charakter der liturgischen Sprache. Sakralität aber besagt Unterschiedenheit und Anders-sein im Vergleich zu der planen Normalität, wie sie, natürlich ganz zu Recht, den Alltag der Menschen bestimmt. Sakralität bedeutet ausdrücklich Abgrenzung gegenüber der trivialen Durchschnittlichkeit des Lebensvollzuges sonst. Das kann freilich nur dem begreiflich werden, der davon überzeugt ist, daß es, inmitten des alltäglichen Daseins, jenes radikal Unalltägliche wirklich gibt, welches wir mit den Namen »Geheimnis« und »Mysterium« meinen. Es ist das ganz und gar Unalltägliche göttlicher Gegenwart, das natürlicherweise vom Menschen auch die Antwort eines »anderen« Verhaltens, auch des Sprechens, fordert.

Die Verteidiger einer »entsakralisierten«, das heißt, einer auch in der Kirche und im Gottesdienst der durchschnittlichen Redeweise möglichst nahen oder gar mit ihr identischen Sprache, haben sich mir gegenüber gelegentlich auf eine offizielle »Instruktion« berufen, die solche Freiheiten der Übersetzung erlaube und sogar empfehle. Natürlich habe ich sogleich nach diesem gar nicht leicht aufzutreibenden und seltsamerweise in französischer Sprache abgefaßten Dokument (vom 25.

Januar 1969) gefahndet; doch habe ich darin dann nicht die Spur irgendeiner Duldung oder gar Befürwortung trivialer Alltagsrede aufzuspüren vermocht. Vielmehr fordert der theologisch wohlfundierte Text zwar, die Sprache der Übersetzung müsse auch dem einfachen Menschen verständlich sein; im übrigen aber stehe auch die volkssprachliche Fassung unter dem Anspruch, »Stimme der Kirche« zu sein, »die zu ihrem Herrn redet«; und in der Liturgie, so heißt es da, sei das Wort nicht bloß Verständigungsmittel, sondern »zugleich *mysterium*«. Es ist demnach nicht nur eine Geschmacklosigkeit, sondern eine schlichte Ungehörigkeit, Menschen, die sich beim Eintritt in die Kirche mit geweihtem Wasser bekreuzigt und das Allerheiligste niederknieend verehrt haben und damit in den »anderen«, den »heiligen« Weltbezirk eingetreten sind, zu Beginn der Meßfeier einen »schönen Guten Abend« zu wünschen oder sie, wie die Fernsehansagerin, »herzlich zu begrüßen«. So sehe ich mich also offiziell bestätigt in meiner schon manches Mal geübten und übrigens durchweg erfolgreichen Praxis, mir diese Art Anrede zu verbitten.

Mit dem Wort vom *mysterium*, welches die Sprache der Liturgie immer »zugleich« sei, ist noch ein anderes Element der sakralen Sprache benannt, das zwar schwer ins genaue Wort zu fassen ist, aber eine dennoch sehr konkrete Bedeutung besitzt. Ich meine das Element der umschreibenden Verhüllung, des »Schleiers«, wodurch das Geheimnis vor der Dreistigkeit eines allzu unumwundenen sprachlichen Zugriffs geschützt wird. Das ist der Punkt, auch ein Wort von eben der Fremdsprachigkeit zu sagen, für die wir heute wahrscheinlich zu wenig Verständnis haben. Durch sie nämlich kann vielleicht etwas vernehmlich oder doch ahnbar bleiben, das die direkte Benennung eher zu verstecken pflegt. Hier gibt es eine gewisse Analogie zum üblich gewordenen Stil des Sprechens über Sexualität, der durch seine respektlos-physiologische Drastik eine ganze Dimension der Wirklichkeit, gerade das spezifisch Humane, »hinwegzuleuchten« droht. Ich weiß nicht, wie oft ich im münsterischen Paulus-Dom die durch den Bischof vollzogene österliche Taufwasserweihe mitgefeiert habe. Vor allem erinnere ich mich an Clemens August von Galen, der mit seiner wenig klangvollen, etwas gequält wirkenden Stimme, indem er jeweils die brennende Osterkerze in das Wasser hinabließ, drei Mal in verschiedener Tonhöhe sang: *Descendat in hanc plenitudinem fontis virtus Spiritus Sancti*. Hunderte von Menschen hörten es in schweigender Ergriffenheit und sahen der symbolischen Handlung zu. Und ich bin davon überzeugt, daß hier trotz der lateinischen Sprache das in Wahrheit geheimnisvoll Geschehende dem gläubigen Verständnis auch des einfachen Christenmenschen auf unvergleichlich bewegendere Weise nahegebracht worden ist, als es durch den nun an die Stelle jener hymnischen Worte getretenen, freilich völlig deutlichen, aber auch trostlos kahlen, kargen und frigidem deutschen Text jemals geschehen kann: »Es steige hinab in dieses Wasser die Kraft des Heiligen Geistes!« Ich fürchte sogar, daß der vielzitierte »junge Mensch von heute«, vor allem wenn dann auch noch, wie ich es erlebt habe, zum beinahe einzigen Mal im Jahr das Weihrauchfaß herbeigeholt wird, nicht nur nicht ergriffen sein, sondern sich eher fragen wird, ob nicht das alles »Hokuspokus« sei. Der Bischof von Münster hat mir, nach dem

ersten Vollzug des neuen Ritus, erschreckt und fast bestürzt gesagt: »Wenn ich es doch wenigstens hätte singen können!«. Das *Missale Romanum* spricht unverändert von der *plenitudo fontis*. Stattdessen zu sagen »dieses Wasser«, ist offenbar eine allzu armselige Verkürzung. Wenn es aber andererseits zu »poetisch« sein sollte, von »diesem überströmenden Quell« zu reden – warum dann nicht, in diesem besonderen, obwohl vielleicht gar nicht einzigen Fall, den lateinischen Text einfach beibehalten und ihn freilich nicht sprechen, sondern singen? Jedenfalls ist hier wie auch sonst die zugleich wortgetreue wie sinngemäße Übertragung ins Deutsche das eigentliche, leider oft genug aufgelöst geliebene Problem.

Natürlich gab es schon seit Jahrzehnten in Deutschland brauchbare Übersetzungen der Messe. Ich selbst habe bereits vor dem Zweiten Weltkrieg an einem deutschen Sonntagsmeßbuch mitgearbeitet, das von drei westdeutschen Bistümern zum ersten Mal ihrem offiziellen »Diözesangebetsbuch« angefügt worden ist; das war durchaus etwas Neues. Aber nun war es, nach dem Konzil, begreiflicherweise notwenig geworden, eine für die Altarmeßbücher des ganzen deutschen Sprachgebietes verbindliche Übersetzung zu schaffen. Schon zu den ersten, noch wenig planvollen Anfängen dieses weitgreifenden, schwierigen Unternehmens wurde ich durch den mir freundschaftlich verbundenen Joseph Pascher, seit Jahren in München lehrend, zur Mitarbeit eingeladen. Dem kleinen Übersetzerteam, das sich in seinem Hause zu versammeln pflegte, gehörte auch der Abt von Maria Laach an sowie der Leiter des Trierer Liturgischen Instituts. Und wie nicht anders zu erwarten, kam es in diesem Kreise immer wieder zu einem äußerst anregenden und sachkundigen Rundgespräch. Dennoch habe ich mich schon bald zurückgezogen – nicht nur wegen der Unmöglichkeit einer regelmäßigen Reise nach München, sondern vor allem, weil mir sehr rasch klar geworden war, daß solche Texte, wenn überhaupt, dann nicht durch eine Gruppe, sondern nur durch einen kompetenten Einzelnen eine sprachlich standhaltende einheitliche Prägung empfangen können. Nun aber wurde zudem der Kreis der Mitarbeiter bald erheblich erweitert; natürlich wollten die Österreicher und die deutschsprachigen Schweizer ihr Wort mitreden. Das umfangreiche Arbeitspensum wurde systematischer organisiert und aufgeteilt, die von kleineren Gruppen vorgeschlagenen Texte einem größeren Kreise und schließlich in einer *ad experimentum* gedruckten Fassung der Öffentlichkeit zur kritischen Beurteilung vorgelegt. Einzelne, besonders wichtige Gebetstexte sollten außerdem von den nicht-katholischen Christen gleichfalls akzeptiert werden können – zum Beispiel das Vaterunser, von dessen nur leicht veränderter Neuformulierung übrigens wohl gesagt werden kann, sie sei zum – vielleicht einzigen – ganz und gar gelungenen Musterfall eines gültigen Textes geraten.

Mich interessierten vor allem die Texte des *Ordo Missae*, die Übersetzung also der in jeder Meßfeier wiederkehrenden Gebete; und ich habe dazu nicht wenige Abänderungsvorschläge gemacht. Leider haben sie nur ein einziges mal, wovon noch kurz zu berichten sein wird, das Glück gehabt, von der maßgeblichen Instanz berücksichtigt zu werden – wobei ich natürlich nicht weiß, ob das Gleiche nicht auch von anderen Kritikern vorgebracht worden ist.

Meine Einwände zielten durchweg nicht so sehr auf Mängel der sprachlichen Formulierung, sondern primär auf die Unkenntlichmachung eines Sachverhalts, die sich freilich fast immer mit sprachlicher Mißgestalt verknüpft.

Wenn zum Beispiel in den Gebeten zur Opferbereitung von den Gaben Brot und Wein gesagt wird: »Wir bringen sie vor Dein Angesicht«, so findet sich auch hier beides vereint – eine vage, im Grunde nichtssagende Redeweise bringt eine menschliche Urgebärde um ihren rechten Namen. Dieser Name ist »Darbringen«, lateinisch *offerre*. Das Wort hat eine völlig klar präzisierbare Bedeutung, daß nämlich einer sagt und zugleich realisiert: dies mir Gehörende soll von nun an nicht mehr »mein« sein, sondern »Dein«; ich entäußere mich des mir zu Gebrauch und Nutzung anheimgegebenen Eigentums und überweise es in die Verfügung Gottes; vor seinem Angesicht befindet es sich ohnehin seit je. Die Gründe für die Vermeidung des Wortes »Darbringung« glaube ich ziemlich genau zu kennen. Erstens ist man allzu sehr besorgt, der (irrigen) Vorstellung auch nur scheinbar Nahrung zu geben, die Kirche betrachte die Messe als eine Wiederholung und nicht als die geheimnisvolle Gegenwärtigsetzung des einen, auf Golgotha ein für alle Mal geschehenen Opfers. Und so wird, in einer Art panischer »Phobie«, jede Wortprägung vermieden, die auch nur von weitem an »Opfer« erinnern könnte. Woran es aber, zweitens, vor allem fehlt, das ist eben die begrifflich klare Unterscheidung zwischen dem kultischen Opfer (*sacrificium*) einerseits und der Darbringung (*oblatio*) anderseits, die zu vollziehen es den Menschen natürlicherweise immer wieder drängt – wobei die verschiedensten Gestalten des Dargebrachten (Kerzen, Blumen, Geld) denkbar sind; unter ihnen kommt allerdings denen zur Konsekration auf den Altar gelegten Gaben von Brot und Wein natürlich ein unvergleichlicher Rang zu.

Ein anderes Beispiel: Josef Andreas Jungmann hat den in der Messe unmittelbar auf die Konsekration folgenden Text, der im »Ersten Hochgebet«, dem Römischen Kanon, mit den Worten *Unde et memores* beginnt, das »zentrale Opfergebet der ganzen Meßliturgie« genannt. Eben dies aber auch nur wahrzunehmen wird dem unbefangenen Hörer und Beter nahezu unmöglich gemacht: gerade durch die jetzt geltende deutsche Übersetzung. Übrigens kann sie noch aus einem anderen Grunde als Modellfall einer irreführenden und sinnverfälschenden Verdeutschung bezeichnet werden. Es sind vor allem zwei Einwände, die ich gegen sie vorgebracht habe, von denen jedoch keiner akzeptiert worden ist. Erstens wirkt sich hier verhängnisvoll die der Übersetzung insgesamt zugrundeliegende Meinung aus, dem einfachen Christenmenschen könnten einzig nebeneinander gestellte Hauptsätze zugemutet werden, nicht aber ein irgend anspruchsvolleres Satzgefüge. Diese zunächst rein sprachpsychologisch scheinende Annahme ist in Wirklichkeit, wie gerade dieses Beispiel erweist, eine höchst konsequenzenreiche Sache. In der jetzigen Verdeutschung beginnt das Gebet mit den Worten: »Darum feiern wir das Gedächtnis...«. In Wahrheit aber bezieht sich das »darum« (*unde*) auf etwas ganz Anderes, nämlich auf die Darbringung der Opfergabe, welche Christus selber ist. Ebendies ist das »Tun«, das der Herr seinen Aposteln aufgetragen hat. Die Übersetzung aber erzwingt fast den, wie man weiß, durchaus verbreiteten Irrtum,

das Wesen der Messe liege darin, eine Gedächtnisfeier, nicht aber die Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers Jesu Christi zu sein. Zweiter Einwand: Der Urtext, übrigens auch der neu hinzugekommenen Hochgebete, spricht mit keiner Silbe vom »Feiern« des Gedächtnisses, sondern völlig schlicht und nüchtern vom Eingedenksein. Die dem Verständnis des einfachen Menschen angeblich nicht zumutbare, in Wirklichkeit völlig klare Sinnstruktur des Gebetes ist also diese: »Indem wir darum, Herr, Deines Sohnes ... gedenken ... bringen wir Dir dar ... das heilige Brot des Ewigen Lebens und den Kelch immerwährenden Heiles«. Diese letzte Formulierung kommt, wie jeder nachlesen kann, in der heutigen Übersetzung nicht vor. Überhaupt tritt in ihr die Festlichkeit der Sprache gerade da zurück, wo der Urtext sie offenbar allein für sinnvoll hält. Es ist eben nicht, wie die Übersetzung sagt, das Gedächtnis, das »gefeiert« wird; gefeiert wird vielmehr das Opfer Christi. Und das wird gesagt mit allem der sakralen Sprache eigenen hymnischen Überschwang, wozu auch die Wiederholung gehört (»das reine Opfer, das heilige Opfer, das makellose Opfer«). All das aber ist ausgelassen oder abgekürzt, wohl weil man den Überschwang rationalistisch mit dem Überflüssigen verwechselt hat und ihn für leeren Wortschwall hält.

Merkwürdigerweise scheint es ein Sprachgefühl zu geben, das weniger empfindlich ist für die Bedeutung der Worte als für ihren Klang; das ist mir jedenfalls in den Diskussionen um die Verdeutschung der liturgischen Texte manchmal befremdlich genug zu Sinn gebracht worden. So wird zum Beispiel in der offiziellen Übersetzung eines der neuen Hochgebete von den Verstorbenen gesagt, sie seien »entschlafen in der Hoffnung, daß sie auferstehen« – womit die Objektivität der *spes resurrectionis*, von welcher der lateinische Text hier spricht, offenbar verfehlt wird. Es leuchtet mir ein, daß man nicht »Auferstehungshoffnung« sagen mag; das klinge nicht so gut, so hieß es mit Recht. Aber daß jene Übersetzung, was mir weit schlimmer zu sein scheint, den Sinn der Worte allzusehr in die Nähe einer rein subjektiven, »hoffentlich« nicht vergeblichen Erwartung rückt, nahm man anscheinend bedenkenlos in Kauf. Zu meiner Freude stimmten die Leiter der Übersetzerkommission spontan meinem Gegenvorschlag zu: »...die entschlafen sind in der Hoffnung seliger Auferstehung«. Auch die Begründung für das eingefügte Wort »selig«, daß nämlich in der Schrift auch von der »Auferstehung zum Gericht« die Rede sei, wurde sogleich akzeptiert. Nur hat offenbar diese so vorbehaltlos scheinende Zustimmung leider für die Aufnahme in die dann später gedruckte endgültige Fassung nicht genügt.

Der einzige unter meinen zahlreichen Einsprüchen, mit dem ich tatsächlich die Autoritäten habe überzeugen können, betrifft allerdings so sehr die Mitte und den Kern, daß ich in diesem Fall eine Abweisung niemals hingenommen hätte. – Eine wiederum andere, gleichfalls sinnfälschende und höchst charakteristische Übersetzungswillkür ist mir leider zu spät vor den Blick gekommen, so daß ich nur nachträglich meinen Einspruch vorbringen kann: nämlich dagegen, daß in der *Institutio Generalis* des offiziellen Deutschen Altar-Meßbuchs das Wort *consecratio*, ehemals einmal völlig zutreffend mit »Wandlung« wiedergegeben, unbegreiflicherweise durch »Einsetzungsbericht« verdeutschte worden ist. Schon im vor-

christlichen Rom bedeutet, wie man etwa im *Oxford Classical Dictionary* nachlesen kann, *consecratio* den Akt, durch den etwas in eine *res sacra* verwandelt wird. »Einsetzungsbericht« ist eine neutral historische Vokabel; »Konsekration« und »Wandlung« hingegen besagen klarerweise einen kultischen Vorgang. – Mein damaliger Einspruch allerdings hatte mit dem Thema »Mysterium« zu tun. Die zunächst gleichfalls provisorische lateinische Fassung des *Ordo Missae* schlug drei Formen der Aufforderung zum Schuldbekenntnis vor, mit der die Messe beginnt. Dem waren in einer frühen deutschen Übersetzung vier verschiedene Formulierungen gegenübergestellt; doch waren in ihnen ausnahmslos die entscheidenden, im Lateinischen drei Mal gleichlautend wiederkehrenden Worte einfach ausgelassen und ignoriert – worin ein, wie ich überzeugt bin, das heutige theologische Denken tief kennzeichnendes Gebrechen zutage tritt. Ausgelassen und ignoriert war eben das Wort von den »heiligen Mysterien«, zu deren festlichem Begängnis wir uns durch das Schuldbekenntnis bereiten sollen: *ut apti simus ad sacra mysteria celebranda*. Immerhin ist heute, wie gesagt, in der Aufforderung zum Schuldbekenntnis, wie sie in das endgültige deutsche Altarmeßbuch eingegangen ist, gleichfalls von der »rechten Weise« die Rede, die »heiligen Geheimnisse« zu feiern. Freilich meine ich, daß dem durchschnittlichen Christenmenschen, wenn man ihm schon das Fremdwort »Eucharistiefeier« zumutet, erst recht das weit mehr schon zum deutschen Lehnwort gewordene »Mysterium« verständlich zu machen sein würde.

Der Giftstoff »Entsakralisierung« jedoch, der schon dabei war, in den Bezirk der Mysterienfeier selbst einzudringen, ist noch immer virulent genug. Seine Wirkung reicht von der auf den Kirchbautagungen schon fast selbstverständlich gewordenen These, die Kirche sei natürlich »kein sakraler Raum«, bis zur Bezweiflung der dem Priester im Weihesakrament zuteilgewordenen konsekratorischen Vollmacht und Gewalt.

Dies ist der Punkt, von einer Begebenheit zu erzählen, die sich in unserem Ökumenischen Arbeitskreis zugetragen und mich schließlich veranlaßt hat, an seinen Tagungen nicht mehr teilzunehmen. Im Frühjahr 1951 hatte sich die evangelische Gruppe, nicht ohne eine gewisse Geheimnistuerei, die erste halbe Stunde der Eröffnungssitzung für einen besonderen »Akt« ausgebeten. Nur wenige Eingeweihte wußten, was geschehen sollte: daß nämlich Peter Brunner sich erheben und diesmal nicht als Mitglied des Kreises, sondern, mit einiger, gerade bei ihm ungewohnten Feierlichkeit als derzeitiger Dekan der Heidelberger Theologischen Fakultät dem zum ersten Mal anwesenden Heinz Dietrich Wendland die Ehrendoktorwürde verleihen werde. Damals noch Professor für Neutestamentliche Theologie in Münster, war Wendland eben erst aus russischer Kriegsgefangenschaft heimgekehrt und den meisten von uns unbekannt. Sowohl die lateinische Urkunde wie auch die Laudatio sprachen mit besonderem Respekt von der den Mitgefangenen zugewendeten geistlichen Fürsorge. Der solchermaßen Geehrte, offenbar völlig ahnungslos und überrascht, dankte, tief betroffen und kaum der Stimme mächtig, in vollendeter sprachlicher Form. Noch wußte ich nicht, und Wendland selbst hat es wohl nie erfahren, wie wichtig, nicht nur für mich selbst,

sondern in etwa für den ganzen Arbeitskreis ein einziger Satz werden sollte, den er mehr als anderthalb Jahrzehnte später als Antwort auf meine Frage mit großem Ernst ausgesprochen hat. Wendland hatte inzwischen die Disziplin gewechselt und das in der Evangelisch-Theologischen Fakultät kurz nach seiner Rückkehr errichtete »Institut für Christliche Gesellschaftswissenschaften« übernommen; und wohl auch aus diesem Grunde war er in die »Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften« gewählt worden, die damals noch »Arbeitsgemeinschaft für Forschung« hieß. In diesen Kreis führte Wendland sich im Januar 1967 ein mit einem Vortrag über »Die ökumenische Bewegung und das II. Vatikanische Konzil«. Auf der Rückfahrt von Düsseldorf nach Münster teilten wir zufällig das gleiche Abteil; und wir waren die ganze Zeit, also fast zwei Stunden, allein. Natürlich sprachen wir über sein Referat, an dem ich es vor allem bemerkenswert fand, daß es, was sonst äußerst selten vorkomme, durch einen wirklich theologisch-religiösen Impuls bestimmt gewesen sei, was er nicht ungern zu hören schien. Dies nun war der Anfang des ersten und einzigen längeren und sehr persönlichen Gesprächs, das Wendland und ich jemals miteinander geführt haben und in welchem er jene wichtige Äußerung tat. Ich fragte unter anderem nach seiner Kriegsgefangenschaft; und er berichtete sogleich ausführlich davon. Dabei kam er auf die Schwierigkeit zu sprechen, die Eucharistie zu feiern. Einige seiner geistlichen Mitbrüder hätten zum Beispiel, da es natürlich keinen Wein gab, stattdessen Wasser genommen oder Tee; er aber habe sich gesagt: wenn überhaupt, dann unter Einer Gestalt, unter der des Brotes! Nachdem so das Gespräch ohnehin letzte Stellungnahmen berührte, konnte ich es nicht unterlassen, mit aller Behutsamkeit die Frage zu stellen: »Was ist denn, nach Ihrer Überzeugung, bei einer solchen Eucharistiefeier mit dem Brote geschehen?« Wendland erregte sich daraufhin plötzlich und sagte mit lebhafter Gestik und mit völliger Bestimmtheit: »Niemand in der evangelischen Kirche vermag mir zu sagen, welche Vollmacht ich in der Ordination empfangen«. Es war klar, daß er von der konsekratorischen Vollmacht sprach. Die Reise war bald darauf zu Ende und damit auch das Gespräch. – Gut drei Jahre später; Frühjahr 1970. Der Ökumenische Arbeitskreis, in Tutzing tagend, erörterte das Thema »Interkommunion«. Nach den Referaten der Exegeten wurde weitläufig die Frage diskutiert, ob wirklich das »sogenannte« Letzte Abendmahl grundsätzlich so sehr zu trennen sei von den Gastmählern Jesu sonst, an denen teilzunehmen offenbar niemandem versagt gewesen sei; warum also dann die Zulassungsbeschränkung bei der Feier von Abendmahl und Eucharistie? Schließlich meldete ich mich zu Wort, wobei ich mit einer sehr simplen Frage wieder einmal ein wenig die Narrenfreiheit zu nutzen gedachte, die man mir als dem durch viele Jahre einzigen Laien der katholischen Gruppe wohl oder übel zugestanden hatte. Ich erzählte also davon, wie ich während meiner amerikanischen Gastsemester des Sonntags oft mehrere Gottesdienste besuchte, zuerst den katholischen, der meist der äußerlich armseligste gewesen sei, danach aber einen oder zwei musikalisch und rituell unvergleichlich großartigere »services« anderer Denominationen. Niemals jedoch sei es mir in den Sinn gekommen, dort etwa zum Abendmahl zu gehen. »Warum nicht? Weil ich den wahren Leib des Herrn zu empfangen begehrte!« Der aber sei

dort nicht zu haben gewesen, und zwar aus keinem anderen Grunde, als weil jenen »Liturgen« die konsekratorische Vollmacht gefehlt habe. In der unmittelbar nach meinem Votum beginnenden Mittagspause nahmen mich einige meiner katholischen Kollegen mit mehr oder weniger gutartiger Ironie unter Beschuß – obwohl ich doch, wie ich noch heute überzeugt bin, nichts anderes gesagt hatte als das Ökumenismus-Dekret von Vaticanum II, worin es klar heißt: es fehle in den »getrennten kirchlichen Gemeinschaften«, das Sakrament der Priesterweihe, weswegen dort die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit (*substantia*) des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt sei. Einer legte freundlich den Arm um meine Schulter: »Sie sind der letzte Katholik!« Von einem anderen Ordinarius der katholischen Theologie bekam ich die unsinnige Frage zu hören, ob ich wirklich noch glaube, man könne als katholischer Priester »einen ganzen Bäckerladen konsekrieren«. Nach Mittagsmahl und Siesta schien das alles zunächst vergessen. Aber überraschenderweise wünschte ein evangelischer Theologe meine Frage auch von der Gegenseite her erörtert zu sehen, und zwar sehr konkret und provokativ; so schlug er vor, seine hier anwesenden Glaubensbrüder möchten sagen, aus welchem Grunde denn sie in einer katholischen Messe nicht zur Kommunion gehen würden. Es zeigte sich dann das Erstaunliche, daß kein einziger von den sich zu Wort Meldenden dazu bereit sein würde, *obwohl* einzelne, darunter auch Peter Brunner, ausdrücklich ihre Überzeugung bekundeten, in der Eucharistiefeier der katholischen Kirche werde wirklich der wahre Leib des Herrn dargereicht und empfangen. Die dadurch entfachte Diskussion brachte ein ganzes Bündel von uralten, in unserem Kreise bisher überhaupt noch nicht sagbar gewesenem Anklagen gegen die katholische Kirche zur Sprache. Unversehens befanden wir uns mitten in einem ungewöhnlich scharf geführten Streitgespräch; sogar mein Freund Hermann Volk, seit acht Jahren Bischof von Mainz, schlug mit der Hand auf den Tisch und stellte sehr temperamentvoll einige Dinge klar. Der meist schweigsame Bischof Wilhelm Stählin, mit Cardinal Lorenz Jaeger Mitbegründer des Arbeitskreises und von Anfang an Präsident der evangelischen Gruppe, schwieg auch jetzt. Erst zum Schluß der Tagung sollte er seine, wie sich dann zeigte, sehr dezidierte Meinung kundtun.

Beim Abendessen, wozu man sich in wechselnder Runde, wie es sich gerade traf, an Sechsertischen zusammenfand, saßen zufällig Wendland und ich einander gegenüber; er hatte sich gleichfalls in der Diskussion dieses Tages mit keinem Wort geäußert. Ich fragte ihn, über den Tisch hin, so daß alle es hören mußten, ob er sich an unser vor Jahren auf der Fahrt von Düsseldorf nach Münster geführtes Gespräch erinnere. Er bejahte sogleich mit entschiedener Gebärde. »Würden Sie auch heute noch dabei bleiben, was Sie damals gesagt haben: 'Niemand in der evangelischen Kirche...'?« Er ließ mich gar nicht zu Ende reden und wiederholte seine damalige Behauptung Wort für Wort; ja, dabei bleibe er durchaus.

Anderntags nahm, als die Tagung zu Ende ging, Bischof Stählin das Wort. In klarer, präziser Rede versuchte er, eine Konklusion dieser für ihn letzten Zusammenkunft zu formulieren. Zugleich nämlich erklärte er seine Absicht, als nunmehr Fünfundachtzigjähriger sein Amt niederzulegen und auch an den folgenden Sitzun-

gen nicht mehr teilzunehmen; er stellte den tags zuvor mit einem Hubschrauber der Bundeswehr hergereisten Militärbischof Hermann Kunst als seinen Nachfolger vor. Das Wichtigste aber hatte er sich für die allerletzten Sätze aufgespart, nämlich den Vorschlag, den er als dringende Abschiedsbitte verstanden wissen wollte: auf der Tagung des nächsten Jahres solle ausschließlich das Thema *Sacerdotium* erörtert werden; dies ergebe sich nach seiner Überzeugung als unausweichliche Schlußfolgerung aus der eben zu Ende gegangenen Diskussion. Natürlich konnte nun nicht mehr gut ein anderes Thema zur Wahl gestellt werden; einige allerdings machten den Versuch, das Stählinsche Thema »weiter« zu fassen und generell vom »Amt« in der Kirche zu sprechen. Aber Stählin fand, hierüber sei schon oft genug geredet worden, und blieb bei seinem nun noch eindringlicher formulierten Vorschlag. So wurde also beschlossen, die nächste Tagung unter das Thema »Priestertum« zu stellen.

Es ging aber, im Frühjahr 1971, so zu, daß die evangelischen Theologen, Exegeten wie Systematiker, wie zu erwarten, mit großer Selbstverständlichkeit ihre These von der Nicht-Existenz eines eigenen Amtspriestertums darlegten, während auf katholischer Seite die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils von dem nicht nur graduellen, sondern wesentlichen Unterschied zwischen Weihepriestertum und allgemeinen Priestertum mit keiner Silbe erwähnt, geschweige denn begründet und verteidigt wurde. Wendland war nicht anwesend. So sah ich, da mehrere Mitglieder des Kreises ihn seine Behauptung erst vor einem Jahr hatten bekräftigen hören, keine Indiskretion darin, mich zu Wort zu melden und meine merkwürdige Geschichte mit ihm ausführlich zu erzählen. Sie wurde schweigend zur Kenntnis genommen; es gab weder einen Kommentar noch sonst eine Reaktion. Cardinal Jaeger enthielt sich aus Prinzip jeglicher Äußerung zu den Themen der Diskussion. Bischof Kunst nahm mich in der Pause beiseite, es sei ihm unverständlich, wie Wendland so etwas habe sagen können, da doch in der Ordination ganz klar der Auftrag der Gemeinde ausgesprochen werde, die Sakramente zu verwalten. Aber Beauftragung und Weihe sind eben zwei verschiedene Dinge.

Damals faßte ich den Entschluß, an den Tagungen des Kreises nicht weiter teilzunehmen. Und nach Hause zurückgekehrt, schrieb ich Cardinal Jaeger, wie verwundert und enttäuscht ich sei über das unbegreifliche Schweigen unserer Theologen. Er antwortete sogleich, auch er sei höchst unzufrieden mit dem Verlauf der Tagung, und er schäme sich, wenn er daran denke, daß diese Dinge neuerdings auch noch veröffentlicht werden sollten. In einem Postscriptum fügte er hinzu, ob nicht ich selbst über das »Priestertum« schreiben wolle. Meine spontane Antwort, das sei schließlich nicht mein *métier*, habe ich dann später doch revidiert und tatsächlich einen »notgedrungenen Klärungsversuch« (»Was unterscheidet den Priester?«) veröffentlicht; übrigens habe ich darin nicht verschwiegen, welcher Anlaß mich zur Niederschrift bewogen habe. Meine auf Thomas von Aquin und das Zweite Vatikanische Konzil gegründete These lautete abgekürzt so: Priester wird einer nicht durch den »Auftrag der Gemeinde«; Priester werden geweiht (*sacerdotes consecrantur*), damit sie das Sakrament des Leibes Christi vollziehen.

Ein Berliner Prälat, der den Cardinal Alfred Bengsch zur Römischen Bischofs-Synode begleitete, hat nicht später wissen lassen, sein Cardinal habe das *opusculum* dem Papst überreicht mit der Bemerkung, in Deutschland habe sich neuestens leider nur ein Laie zulänglich über das Thema »Priestertum« geäußert.



Nun aber ist noch von Amerika zu berichten, dem Lande meiner schlimmsten Erfahrungen »nachkonziliarer Wirrnisse«. Wenn ich im Ökumenischen Arbeitskreis, an den freien geselligen Abenden, von meinen Reisen erzählen mußte, vor allem von Amerika, wurde natürlich gefragt, ob es »drüben« gleichfalls so etwas gebe wie interkonfessionelle theologische Gespräche. Meine etwas überspitzt formulierte Antwort: »Nein! Dieweil es dort nämlich überhaupt keine Theologie gibt, jedenfalls keine katholische!« In der Tat war genau dies, im Jahre 1950, meine erste große Überraschung: an den Hunderten von katholischen Universitäten des Landes keine Theologische Fakultät – außer natürlich an der einzigen, vom Gesamt-Episkopat getragenen, in Washington! Die künftigen Priester studierten eben durchweg nicht an einer Universität, sondern an den meist abgelegenen Diözesan- und Ordens-Seminarien, an denen natürlich gewiß auch ausgezeichnete Professoren lehrten. Aber schon das Wort »ökumenisch« (zum Beispiel) war in diesen Instituten weithin verpönt. Von einem deutschen Theologen, einem Priester, der im Auftrag der deutschen Bischöfe unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg über ein Jahrzehnt die Vereinigten Staaten bereist hat, um Spenden zu erbitten für die kirchlichen Hilfswerke in Deutschland, weiß ich, daß ihm bei seinen zahlreichen Vorträgen an den katholischen Universitäten und Seminarien zwei Themen ausdrücklich als schlechthin »unmöglich« bezeichnet wurden: »Ökumene« und »Liturgie«. Wie also sollte es da kontrovertheologische Gespräche geben? Was es dagegen sehr wohl gab, das war ein von wechselseitigem Respekt bestimmtes, menschlich unproblematisches Zusammenwirken der christlichen Denominationen im sozialen und karitativen Bereich. Nicht selten hat man mir die diskrete Selbstverständlichkeit gerühmt, mit welcher etwa dafür gesorgt werde, daß den katholischen Delegierten unauffällig ein Fischgericht serviert werde, falls einmal ein Führungsgremium sich an einem Freitag zum gemeinsamen Mahl versammelt habe. Damit näherte ich mich einem neuralgischen Punkt, auf den es mir jetzt gerade ankommt; er hat, wie ich überzeugt bin, sehr genau zu tun mit den in Amerika besonders verhängnisvollen Wirrnissen der nachkonziliaren Zeit – was der Europäer durchweg nur schwer begreift. Wahrscheinlich ist es dem auch sonst in jenem Lande oft genug spürbaren irischen Einfluß zuzuschreiben, daß der Freitag als »Abstinenztag« und übrigens auch die ganze vorösterliche Fastenzeit zu einer Art von öffentlicher Institution geworden war, verpflichtend nicht nur für Katholiken, sondern für jedermann. Selbst in den exklusivsten Restaurants von Chicago bekam der Gast während der kirchlichen Fastenzeit selbstverständlich außer der normalen noch eine zweite, eben die »Fasten-Speisekarte« vorgelegt. Und da das *Dinner* zum Empfang von Theodor Heuss zufällig auf einen Freitag fiel, gab es im New Yorker Waldorf-Astoria für die Geladenen ein – natürlich

exquisites – Fischessen. Ich kann mich nicht erinnern, einen *Drug-Store* gesehen zu haben, der nicht schon am Donnerstag jeder Woche, deutlich sichtbar plakatiert, ein »Freitags-Menü« angekündigt hätte, also eine Mahlzeit ohne Fleisch. Eine immerhin erstaunliche Sache im Lande der *Steaks*, die man meist mit Angabe ihres beträchtlichen Gewichtes angepriesen fand. Und nun stelle man sich vor: gut zwei Monate nach dem feierlichen Abschluß des Konzils wird die »Erleichterung« bekanntgegeben, das bisher Geltende sei nicht mehr verpflichtend, vielmehr könne nach freier Wahl als »Freitags-Opfer« ein beliebiges Werk der Caritas oder der Frömmigkeit an die Stelle des Abstinenzgebotes treten. Auch anderswo in der Welt, zum Beispiel in Deutschland, ist durch solche »Ent-Konkretisierung«, wie ein Bischof vor kurzem es zu Recht ausgesprochen hat, der Freitag als Gedächtnistag des Kreuzestodes Jesu Christi faktisch abgeschafft worden. Aber für Amerika bedeutete diese dem durchschnittlichen Christenmenschen völlig unbegreifliche Annulierung des Freitags unendlich viel mehr: wenn *dies* nicht mehr galt, dann galt gar nichts mehr! Tatsächlich ist auf diese Weise ein gewaltiger Erdrutsch ausgelöst worden, der das Gesicht des ohnehin schon vielfach problematisch gewordenen katholischen Lebens in *this country* von Grund auf verändert und auch verunstaltet hat. Und als ich 1967 auf dem Wege nach Canada, fünf Jahre nach meinem Abschied von Stanford, zum ersten Mal wieder einige amerikanische Universitäten besuchte, war ich angesichts dieses rätselhaften Wandels einigermaßen ratlos und bestürzt. Im Gästehaus der *Brown University*, an der er für eine Weile Vorlesungen hielt, versuchte mir Louis Bouyer, den ich von Paris her flüchtig kannte, meine erstaunte Frage zu beantworten, was denn nach seiner Meinung in diesem Lande eigentlich passiert sei. Er sagte, das Zweite Vatikanische Konzil sei mit seinen Beschlüssen über die darauf schlechterdings nicht vorbereiteten amerikanischen Katholiken wie ein Unwetter hereingebrochen. Gerade in den beiden Bereichen »Ökumene« und »Liturgie« habe es die unglaublichsten Reaktionen gegeben. Zum Beispiel sei, auf Grund eines mißverstandenen »Ökumenismus«, durch eine große katholische Universität ein bekannter protestantischer Theologe als Dozent für einen Sommerkurs eingeladen worden, der dann unter dem stürmischen Beifall eines Auditoriums von Ordensfrauen den »Tod Gottes« verkündet habe. Und in der Liturgie: man feiere »Messen« ohne Kanon und Konsekration; es gebe Priester, welche die Menschwerdung Gottes offen als »Mythos« bezeichneten – und so fort. Die Bischöfe aber seien größtenteils theologisch nicht genug geschult und fürchteten vor allem, als rückständig zu gelten. So die mir kaum glaubliche Auskunft vor Louis Bouyer.

Eine besonders bedrückende Erfahrung war, im Frühjahr 1968, ein Besuch der großen Benediktiner-Abtei St. John's in Minnesota, wo wir, mein jüngster Sohn und ich, in aller Stille die Kartage und das Osterfest zu verbringen gedachten. Schon 1950 war ich dort einige Tage zu Gast gewesen; und ich erinnerte mich sehr wohl der mit etwas altväterlicher Courtoisie formulierten Frage des schon vor Jahren verstorbenen Abtes: ob ich ihm die Ehre erweisen wolle, im Refektorium an seinem Tische schweigend, *sub silentio*, die Mahlzeiten einzunehmen. Inzwischen war, nach den Plänen von Marcel Breuer, für einige Millionen Dollar eine

neue Abtei-Kirche errichtet worden, der tatsächlich wohl großartigste moderne Sakralbau auf dem ganzen Kontinent. Daß aber inzwischen der Entsakralisierungs-Bazillus auch hier, an der *St. John's University*, die sich als »Zentrum für liturgische Studien« bezeichnete, seine Virulenz bewiesen hatte, zeigte sich uns schon beim ersten Besuch der Kirche; als ich vor der Sakramentskapelle niederkniete, sagte der uns begleitende Mönch, fast entschuldigend, der Bischof habe leider verlangt, daß in der Kirche ein Tabernakel sei. Sogar die enthusiastische Begrüßung durch G. D., den Initiator der liturgischen Erneuerungsbewegung in Amerika, mit dem ich mich fast befreundet wußte, seit wir, 1950, durch die windigen Straßen von Chicago wandernd, in einem fast atemlos geführten Zwiegespräch einander immerzu in den gemeinsamen Überzeugungen bestätigt hatten – auch diese Wiederbegegnung erwies sich schon bald als große Enttäuschung. Wir waren natürlich sogleich wieder mitten im theologischen Disput, und ich vernahm mit einigem Erstaunen, die Sakramentenlehre der Kirche müsse neu gefaßt werden; einerseits sei das Lesen der Bibel auch ein Sakrament, andererseits gebe es nur zwei Sakramente: Taufe und Eucharistie. Der neue Kirchenbau solle übrigens, so sagte er, auch für allgemein »mit-menschliche« Zwecke genutzt werden. Im Chorgebet, an dem, wenn niemand auswärts Dienst tat, über zweihundert Mönche teilnahmen, war das Latein ebenso wie der gregorianische Choral und sogar der *tonus rectus* abgeschafft; ein jeder sprach, ein paar Blätter mit hektographierten Texten in der Hand, auf seine individuelle Art; die »Doxologie« am Ende der einzelnen Psalmen, das heißt, das *Gloria Patri*, wobei man sich zu erheben und zu verneigen pflegte, war gleichfalls, als »unbiblische Zutat«, gestrichen worden. Verstört und maßlos ernüchtert verließ ich dieser Art »Stundengebet«. Beim Gründonnerstags-Gottesdienst fehlte die Fußwaschung; die Symbolik sei »allzu billig«. Dafür wurde im Refektorium ein »österliches Mahl« gehalten, wobei vom Abt gesegnetes Brot zum gleichfalls von ihm gesegneten Wein unter bestimmten Lesungen rituell zu verzehren war. G. D. sah mich überrascht und verständnislos an, als ich ihm zu bedenken gab, ob das nicht einfach »Pseudo-Liturgie« sei, dieweil doch ebendies »österliche Mahl« in Wahrheit im Hochamt des Gründonnerstages gehalten und begangen werde. Am Karfreitag wurde die Leidensgeschichte weder gesungen noch mit verteilten Rollen rezitiert, sondern von einem einzigen Mönch betont unfeierlich verlesen, und das in der trivialen englischen Übersetzung, die zum Beispiel den Judas nicht »Sei begrüßt, Meister« (*Ave, Rabbi*) sagen läßt, sondern: *Good evening*. Das *Exultet* der Osternacht, obwohl von Natur ein einziger Lobgesang, wurde nur zu einem Drittel gesungen, dann in der alltäglichsten Intonierung gesprochen. Mein Sohn, nicht wie ich in dem komfortabel ausgestatteten neuen Gästeflügel, sondern in einer Mönchszelle des Klosters untergebracht, flüchtete sich mit einem Buch in mein Zimmer, um wenigstens an dem in Westfalen so genannten »stillen Freitag« Ruhe zu haben vor dem überlauten Getön billiger Radiomusik, die aus der Nachbarzelle eines Mönches dröhnte. Als Tischlesung diente der voreilig, das heißt, ohne die von Rom verlangte »gebührende Verbesserung« ins Englische übersetzte »Holländische Katechismus«. – Am Morgen der Abreise war mit dichtem Schneefall der Winter

wiedergekehrt. Fröstelnd und traurig nahmen wir Abschied. Unfestlichere Kar- und Ostertage hatten wir noch nicht erlebt.

Die bitterste Enttäuschung freilich stand mir, einige Jahre später, noch bevor. Schon lange hatte ich das Priorat des Freundes. R. besuchen sollen. Ich kam an einem heißen Sommertag, knapp eine halbe Stunde vor dem regelmäßig am Spätnachmittag begangenen Gottesdienst, im Kloster an, einer etwas unübersichtlichen, zufällig wirkenden Anhäufung von gesichtslosen Gebäuden. Der erste, der mich begrüßte, war ein mir von Israel her wohlbekannter und sympathischer Bruder, der gerade von einem heimkehrenden Traktor stieg; zu seiner ziemlich phantastischen Aufmachung gehörten knallbunte leichte »Bermuda-Shorts«. Bald erschien auch mein Freund, der sich als »Alt-Abt« hierher zurückgezogen hatte, recht unansehnlich als »Zivilist« verkleidet, mit einem roten Pullover unter der grauen Sommerjacke. Die Messe, die wegen des großen Andrangs nicht in der Kapelle, sondern in einer provisorisch dazu hergerichteten Scheune stattfand, sollte bald beginnen; und so blieb vorerst nicht viel Zeit zum Gespräch. Zu meinem Erstaunen zogen dann die Mönche, von denen einige mir eben noch in der unwahrscheinlichsten und individuell unterschiedlichsten Kostümierung begegnet waren, in die Kirchenscheune ein, alle in ein weites weißes Gewand gehüllt, das nach offenbar eigenem Entwurf der benediktinischen Cuculle nachempfunden war; später hörte ich, man plane jetzt das gleiche Gewand in Blau. Einer trug eine Gitarre, zu deren Klängen sogleich ein gemeinsamer Gesang angestimmt wurde, ein von einem musikalisch hochbegabten Mitglied des Konvents geschaffenes Lied. Vor allem dieser Gesang zog viele Besucher an; es gab davon auch Schallplatten zu kaufen. Die Scheune war dicht gefüllt, vor allem, so schien es, von Touristen, die in der Nähe eine Sommerwohnung hatten; nicht wenigen merkte man an, daß es ihnen ungewohnt war, an einer katholischen Messe teilzunehmen. Leicht verwundert stellte ich fest, daß der Priester den Gottesdienst nicht, wie gewohnt, mit dem Kreuzzeichen und den zugehörigen Worten eröffnete.

Noch wußte ich nicht, daß dies aus Prinzip nicht geschah. Während der ganzen Meßfeier habe ich nie, nicht einmal bei der Konsekration, ein Kreuzzeichen gesehen, desgleichen nicht beim Tischgebet im Refektorium, wozu ich eingeladen wurde. Offenbar war es hier auch nicht der Brauch, niederzuknien, selbst nach der »Wandlung« nicht. Statt einer Predigt, statt einer durch Kontemplation und Studium legitimierten Auslegung des Gotteswortes also, wurden die Anwesenden aufgefordert, ihrerseits die Gedanken vorzubringen, die ihnen mehr oder weniger zufällig bei der Lesung des Evangeliums gekommen seien. Schlechthin ein Ärgernis aber war schließlich das eigenmächtig gefertigte Hochgebet, das von »Jesus, unserem Bruder« sprach, der, »während er Mahl hielt mit seinen Freunden, das Brot nahm« – und so fort. Zur Kommunion trat der Zelebrant mit einem großen runden Teller voller Brotbrocken ein paar Schritte vor den Altar und lud jeden, der es wünschte (*anyone who wants to join us...*), freundlich lächelnd ein, davon zu nehmen, was dann auch geschah. Daß das, was da »genommen« werden durfte, der »Leib Christi« sei – davon hörte niemand ein Wort. Zugleich traten zwei Mönche, unter denen übrigens nur wenige Priester waren, dem Zelebranten rechts

und links zur Seite und boten gleichfalls jedem, der es wünschte, die Kelch-Kommunion an; natürlich waren die Kelche bald leer; doch sie wurden sogleich aus Gefäßen, die auf einem Tisch an der Scheunenwand bereitstanden, nachgefüllt. Nach dem Gottesdienst, während sich die Scheune allmählich leerte, stand ich noch im Gespräch mit einer Gruppe von Mönchen zusammen; man begrüßte mich, einige kannten das eine oder andere von meinen Büchern. Während einer scherzend sagte, er habe sich den Autor nicht so groß und schlank vorgestellt, bemerkte ich, einigermaßen bestürzt, daß er in seiner lässig schlenkernden Hand einen der Kommunion-Kelche hielt, der noch zu einem Drittel gefüllt war; ich dachte: gefüllt mit was?

Ins Freie gelangt, wo schon Einzelne das weiße Mönchsgewand abgestreift und wieder in ihrem werktäglichen Zivilkostüm sich zeigten, ging ich schnurstracks und voller Zorn sogleich zu meinem Freunde, um ihm zu sagen, ich sei absolut nicht sicher, ob ich wohl an einer wirklichen Messe teilgenommen habe. »Weiß man in diesem Kloster nicht, daß in der katholischen Messe der Priester das konsekrierte Brot dem Einzelnen reicht, indem er sagt: 'Der Leib Christi' – was ja nicht nur eine Ankündigung ist, sondern auch eine Warnung?« Vielleicht war ich zu heftig, und das lange, nun folgende Streitgespräch wurde nicht ohne Bitterkeit geführt. Es ging um die Realität der Konsekration, um den Unterschied zwischen »Freunden« und »Aposteln«, um den Sinn des Kreuzzeichens und der leibhaftigen Zeichen überhaupt.

Aber mein Gesprächspartner, durch den auch mir selbst ein wenig unerwarteten Ausbruch überrascht und befremdet, nahm keinen meiner Einwände an. Später schickte ich ihm eine meiner »Buchstabier-Übungen« mit dem Titel »Jesus, unser Bruder?« In seiner Antwort sagte er, es sei ihm natürlich klar, daß dies auf die Messe in seinem Kloster ziele; aber meine Argumente hätten ihn nicht überzeugt.

»Die Relevanz des Glaubens für das sittliche Handeln«

Bericht über den Internationalen Fachkongreß
der Moraltheologen und Sozialethiker in Brixen 1985

Von Joachim Piegsa, Augsburg

Bei sonnigem Herbstwetter, das nicht gerade zum Diskutieren einlud, waren 120 Moraltheologen und Sozialethiker aus 13 Ländern nach Brixen gekommen, um hier vom 16. bis zum 20. September gemeinsam über ein Kernproblem unserer Zeit nachzudenken, nämlich über die Bedeutung des Glaubens für das sittliche Handeln. Allein aus dem Ostblock waren 20 Moraltheologen angereist, hiervon 10 aus Polen. Die zahlreichsten Vertreter kamen aus dem deutschsprachigen Raum.

In drei Vorträgen sollte die moralische Glaubensrelevanz an folgenden Paradigmen erläutert und anschließend diskutiert werden: 1. Verfügung über menschliches Leben (Prof. Dr. Josef Fuchs, Rom). 2. Geschlechtliche Beziehung (Prof. Dr. Hans Rotter, Innsbruck). 3. Gestaltung der Arbeitswelt (Prof. Dr. Lothar Roos, Bonn). Im offiziellen Programm war zum Tagungsthema zu lesen: »Es steht wohl für jeden christlichen Ethiker fest, daß der Glaube für das sittliche Handeln relevant ist. Jedoch zeichnen sich unterschiedliche Positionen ab, wenn auf gezeigt werden soll, wie diese Relevanz zum Tragen kommt, wie bestimmte Inhalte des Glauben in das moraltheologische Argumentieren eingebracht werden können«.

1. Der Glaube als notwendige Grundoption

Das im Programm herausgestellte 'Wie' der Glaubensrelevanz war das eigentliche Thema des Kongresses und führte zu lebhaften Diskussionen. Daß jeder Christ, als Jünger Jesu, berufen ist, seinen Glauben im Handeln wirksam werden zu lassen, setzt jeder katholische Moraltheologe voraus. Die Bergpredigt wird als zusammenfassende Aufforderung und Anweisung verstanden, ausgerichtet auf das Tun guter Werke¹. Die Reflexion, die das Handeln mit dem Glauben in Verbindung bringt, kommt bereits einer Begründung gleich, wenn man den Begründungsvorgang nicht auf ein rational-diskursives Vorgehen begrenzt. Das darf man nicht, denn ethisches Begründen vollzieht sich im Bezugszusammenhang einer Grundoption, die zumin-

Anmerkungen

¹ Vgl. Mt 7, 21. 24. Der protestantische Ethiker Trillhaas schreibt einleitend zu seiner 'Ethik': »Noch vor allem Streit über die Heilsbedeutung der guten Werke, der in der Reformation ausgekämpft worden ist, war und ist die Notwendigkeit der 'guten Werke' immer unbestritten gewesen« (W. Trillhaas, Ethik. Berlin ³1970, S. 3).

dest implizit ein Absolutum voraussetzt². Im weiten Sinn des Wortes kann man von einer Glaubensvoraussetzung sprechen, die jeder Ethik zugrundeliegt, auch der aufklärerisch-emanzipatorischen bzw. pluralistischen, die jedoch das Absolute atheistisch auf den Menschen reduziert, indem sie ihm eine absolute Autonomie im sittlichen Bereich zuspricht, die er existentiell nicht besitzt, wie der Tod beweist. Das II. Vatikanum hat zwar die Autonomie der »irdischen Wirklichkeiten« bzw. der »zeitlichen Dinge« anerkannt, jedoch innerhalb des Gottesbezuges gesehen und dadurch relativiert – im guten Sinn des Wortes 'relatio'³. Durch die atheistische Reduktion, die den Gottesbezug leugnet, werden die »Grundsätze der sittlichen Ordnung«⁴ der menschlichen Verfügbarkeit unterstellt und dadurch auch ihrer Eindeutigkeit beraubt. Auf diese Weise wird dem lebensnotwendigen, ethischen Konsens innerhalb jeder Gemeinschaft der Boden entzogen und der Dialog erschwert, den das II. Vatikanum auch mit den Atheisten wünschte⁵. Der Dialog bleibt dann bestenfalls auf Rechts- und Sachfragen begrenzt, wie die Diskussion um die Abtreibung uns immer wieder vor Augen führte – bis hin zur Grundwertediskussion. Die Deutschen Bischöfe bedauerten damals (1976), daß Grundwertebezeichnungen »ideologisch besetzt und mit beliebigen Inhalten gefüllt« wurden⁶.

Aber *wie* kommt nun der Glaube – wir meinen jetzt den christlichen – in der Begründung sittlichen Sollens zum Tragen? Hier – wie im Vorwort zum Tagungsprogramm vermerkt – scheiden sich die Meinungen der Moralthologen. Bietet der Glaube für das sittliche Handeln lediglich den *formalen* Begründungs- oder Sinnhorizont, der in einer bestimmten Haltung existentiell bedeutsam wird, oder darüber hinaus auch spezifisch christliche *Sollensinhalte*, also Handlungsnormen, die die Einsehbarkeit der natürlichen, allgemein-menschlichen Vernunft übersteigen? Letztlich geht es also um das Zueinander von Humanum und Christianum, grundgelegt im Verhältnis von Natur und Gnade (Bereich der Dogmatik) und von Vernunft und Glaube im Bereich der Moral, zugespitzt auf die Frage nach der Eigenständigkeit (Autonomie) und den Grenzen der Vernunft. Die deutschsprachigen Moralthologen beschäftigen sich seit den 60er Jahren mit diesem Problem. Der Moralkongreß 1977 hatte sich daher schon mit der 'Ethik im Kontext des Glaubens' – insbesondere mit der entscheidenden Frage der Autonomie im Bereich

² Das rational-diskursive Begründen (vgl. dazu die Stichworte 'Beweis' und 'Denken', in: W. Brugger, Philosophisches Wörterbuch, Freiburg Br. 1981, S. 45f. und 59f.) ist im Bereich der Ethik nur begrenzt möglich. Schon bei der Anerkennung der Unbedingtheit sittlichen Sollens, die durch den Tod in Frage gestellt wird, findet es sein Ende. Hier ist die Entscheidung für eine vorgegebene Wertordnung unerlässlich, die zwar rational gerechtfertigt, aber nicht zwingend bewiesen werden kann. Daher hat Kant für die Möglichkeit einer Ethik die Annahme von drei 'Postulaten der praktischen Vernunft' gefordert (vgl. 'Postulat', in: Brugger, Phil. Wörterbuch, S. 300f.).

³ Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution 'Die Kirche in der Welt von heute', Art. 36, in: LThK Ergbd. III, S. 385f.

⁴ Ebd., Art. 33, a.a.O. S. 379f.

⁵ Vgl. ebd., Art. 21, a.a.O., S. 343ff.

⁶ Gesellschaftliche Grundwerte und menschliches Glück. Wort der Deutschen Bischöfe zu Orientierungsfragen unserer Gesellschaft (7. Mai 1976), zit. nach: G. Gorschenek, Grundwerte in Staat und Gesellschaft. München 1978, S. 141.

des Sittlichen – befaßt⁷. Durch die damals und noch früher vollzogenen Stellungnahmen waren die Vorträge von Fuchs und Rotter in Brixen mehr oder weniger geprägt und die Diskussion weitgehend bestimmt. Auf den 3. Vortrag von Lothar Roos (»Christlicher Glaube und Gestaltung der Arbeitswelt«) soll hier nicht mehr eingegangen werden, da er mit den Voraussetzungen und der Argumentationsweise der vorangegangenen Vorträge nicht in direkter Verbindung steht.

2. Bedingungen für das Gelingen ethischer Argumentation

Josef Fuchs, der den ersten Vortrag hielt (»Christlicher Glaube und Verfügung über menschliches Leben«), hatte bereits vor 15 Jahren die Frage erörtert: »Gibt es eine spezifisch christliche Moral?«⁸ Fuchs führte damals aus, daß in den 20er/30er Jahren katholische Moraltheologen begonnen hatten, von der überwiegend naturrechtlichen Betrachtung der Moral »zur 'Christlichkeit' der christlichen Moral« vorzustoßen, bis hin zur Behauptung, die Bergpredigt stehe im Gegensatz zum Humanum. Nun sei die Moraltheologie durch säkularisierende wenn nicht gar säkularistische Tendenzen zu einer »Rückbesinnung auf das Humanum in der christlichen Moral« gedrängt⁹. Fuchs hatte später in einem Vortrag, während des Moralkongresses 1977, seine früheren Ausführungen unter dem neuen Thema 'Autonome Moral und Glaubensethik' präzisiert¹⁰. Er wies einfürend darauf hin, daß sein früherer Beitrag von 1970, zusammen mit der »gründlichen Studie« von Alfons Auer 'Autonome Moral und christlicher Glaube' (1971)¹¹, in mehreren Ländern eine Diskussion ausgelöst hat¹².

Was Fuchs und andere Moraltheologen damals bewegte, war die Ermöglichung eines Dialogs mit der 'Welt', die tradierte sittliche Normen ohne Zögern beiseite schiebt, »wenn sie nicht – wie Alfons Auer schrieb – überzeugend begründet werden können«. Auer fügte den bemerkenswerten Satz hinzu: »Überzeugen aber kann eine Begründung nur, wenn sie sich auf rationale Argumente stützt... Aus eben diesem Grund muß die Reflexion über ethische Fragen autonom ansetzen, sie

⁷ Eine kritische Stellungnahme dazu, die sich vor allem mit dem vieldeutigen Autonomiebegriff auseinandersetzt, hat der polnische Ethiker, Tadeusz Styczen, während des Moralkongresses 1977 vorgetragen: vgl. T. Styczen, Autonome Ethik und Ethik mit einem christlichen 'Proprium' als methodologisches Problem, in: D. Mieth/F. Compagnoni (Hg.), Ethik im Kontext des Glaubens. Freiburg Br. 1978, S. 75–100. In einer ausführlichen Rezension zu diesem Beitrag bin ich auch auf den Vortrag von J. Fuchs eingegangen, der die Diskussion in der deutschsprachigen Moral entscheidend geprägt hat: vgl. J. Piegsa, Ethik im Kontext des Glaubens, Rezension in: Theologische Revue 76 (1980) Sp. 228–231.

⁸ Vgl. J. Fuchs, Gibt es eine spezifisch christliche Moral?, in: Stimmen der Zeit 185 (1970) 99–112. In seinem Vortrag 'Autonome Moral und Glaubensethik', in: Mieth/Compagnoni (Hg.), Ethik im Kontext des Glaubens, S. 46–74, verweist Fuchs (in Anm. 1, S. 46) auf weitere Stellungnahmen aus seiner Feder.

⁹ Vgl. Fuchs, Gibt es eine spezifisch christliche Moral?, S. 104.

¹⁰ Vgl. Fuchs, Autonome Moral und Glaubensethik, S. 46–74.

¹¹ Vgl. A. Auer, Autonome Moral und christlicher Glaube. Düsseldorf 1971.

¹² Vgl. Fuchs, Autonome Moral und Glaubensethik, S. 46.

muß Vorstellungen entwickeln, die von bestimmten Glaubenshorizonten unabhängig sind«¹³.

Ist die Unabhängigkeit von »Glaubenshorizonten« tatsächlich die einzige Bedingung, die dazu noch einseitig christlicherseits zu erbringen ist, damit tradierte sittliche Normen heute noch angenommen werden? Sind nicht auch Bedingungen durch die Ratio zu erfüllen, damit eine ethische Begründung überzeugen kann?

Nach den Ausführungen des II. Vatikanums kann der Dialog im sittlichen Bereich nur gelingen, wo das »rechte Gewissen« sich durchsetzt, wo also Personen und Gruppen von der »blinden Willkür« ablassen und nach »objektiven Normen der Sittlichkeit« sich auszurichten suchen; dieses »rechte Gewissen«, das uns an die »recta ratio« der antiken Philosophie erinnert, wird mit dem »ins Herz geschriebenen Gesetz« (Röm 2, 15) gleichgesetzt¹⁴. So ist also bereits die schöpfungsgemäße, natürliche Ratio, sofern sie sich bemüht offen zu bleiben für das »Gute und Wahre«, ein Weg zum Heil und »Vorbereitung für die Frohbotschaft«¹⁵. Dieser 'Glaubensansatz' bzw. das so verstandene »rechte Gewissen« (recta ratio) ist notwendig, damit Ethik möglich wird, die ihren Namen verdient und nicht mit Nützlichkeitsbegründungen verwechselt wird.

Die geforderte Unabhängigkeit von »Glaubenshorizonten« kann demnach nur eine methodische bzw. relative sein. Zu Recht betont somit Fuchs, »daß sittliche Erfahrung ihrem Wesen nach für ein – und zwar letztlich personales – Absolutum offen ist oder – anders formuliert – daß es dieses Absolutum impliziert – auch beim explizit Ungläubigen und beim Sünder. Die von jedem reifen Menschen vollzogene 'optio fundamentalis' ist akzeptierte Hingabe oder sich verweigernde Verwerfung des personalen Gottes«¹⁶.

Sittliches Sollen ist durch Unbedingtheit gekennzeichnet und impliziert ein Absolutum. An diesem fundamentalen Sachverhalt kommt rationales Argumentieren nicht vorbei. Aber muß dieses Argumentieren nicht auch thematisch auf die Existenz eines personalen Gottes ausgerichtet sein? Im Thesenpapier zu seinem Vortrag in Brixen stellte Fuchs fest: »Die aristotelische und kantsche Reflexion auf die dem Menschen eigene Würde läßt sich durch die Reflexion auf die Würde, die der Gott des Bundes dem Menschen schenkt, nicht ersetzen«¹⁷. Das mag sofern richtig sein, als der Glaube die Vernunft nicht im fideistischen Sinn verdrängen und als überflüssig erklären darf. Aber andererseits darf nicht übersehen werden, daß Kant es für notwendig hielt, die Postulate der Unsterblichkeit und der Existenz Gottes (ohne Gott keine Unsterblichkeit) aufzustellen, damit der Tod die Macht radikaler Infragestellung menschlicher Existenz, und sofern auch sittlicher Unbedingtheit, verliert. Wenn nämlich nach dem Tod vom hl. Franz von Assisi wie von Stalin dasselbe Häufchen Asche übrigbleibt, mehr nicht, dann dürfte das rationale

¹³ Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, S. 11 u. 12.

¹⁴ Vgl. Pastoralkonstitution 'Die Kirche in der Welt von heute', Art. 16, a.a.O., S. 329.

¹⁵ Dogmatische Konstitution 'Über die Kirche', Art. 16, in: LThK Ergbd. I, S. 205 f.

¹⁶ Fuchs, *Autonome Moral und Glaubensethik*, S. 59.

¹⁷ J. Fuchs, *Christlicher Glaube und Verfügung über menschliches Leben* (fotokopiertes Thesenblatt). Brixen 1985.

Begründen und Einsichtigmachen sittlicher Forderungen doch nur von begrenzter Überzeugungskraft sein. In diesem Sinn meinte Max Horkheimer, daß zugleich mit Gott auch die absolute Wahrheit stirbt und die Sittlichkeit zur Sache von »Geschmack und Laune« entartet¹⁸.

3. Christliche Ethik ohne inhaltliches Proprium?

Die christliche Botschaft bringt keine zusätzlichen materialinhaltlichen Normen – das ist die Überzeugung von Fuchs 1977¹⁹, wie auch 1985 in Brixen. Zur Verdeutlichung dieser Thesen diene bereits 1970 die Unterscheidung zwischen »kategorialem Verhalten« und »transzendentalen Haltungen«, die »wesentlich verschieden sind und doch zusammengehören, ja in ihrem Zusammen und in einem gegenseitigen Sich-Durchdringen die christliche Moral ausmachen«²⁰. Die Verschiedenheit beider Elemente wird nachfolgend so weit durchgeführt, daß Fuchs behaupten kann, Christus habe dem »'Moralkodex' echter Menschlichkeit keine neuen sittlichen Gebote hinzugefügt«²¹. Fuchs beruft sich auf den Apostel Paulus und auch auf Thomas von Aquin. Die zitierte Stelle aus der 'Summa theologica' (I–II q 108, a 2) gehört zu den wichtigsten Aussagen des Thomas von Aquin über die 'lex nova' – das 'Neue Gesetz' Jesu Christi. Thomas beginnt seine Darlegung mit der »wohl kühnsten Gleichung, die je in der Geschichte der Menschheit für die Sphäre des Sittlichen aufgestellt wurde«²². In Antwort auf die Frage: »Ist das Neue Gesetz ein geschriebenes Gesetz?« schreibt Thomas: »... Das Vorzüglichste aber im Gesetz des Neuen Bundes, das, was seine ganze Kraft ausmacht, ist die Gnade des Heiligen Geistes, die durch den Glauben an Christus verliehen wird. Und so ist das Neue Gesetz hauptsächlich des Heiligen Geistes Gnade selbst, die den Christgläubigen gegeben wird... Das Neue Gesetz ist hauptsächlich ein eingegebenes Gesetz, und erst in zweiter Linie ein geschriebenes Gesetz«²³.

Nun hat Thomas schon zuvor ausgeführt, daß bereits die natürliche Vernunft – die 'ratio naturalis' – nichts anderes sei als der Abglanz des göttlichen Lichtes in uns²⁴. Also erleuchtet uns dasselbe 'göttliche Licht' sowohl im Bereich des Naturgesetzes, in dem die 'ratio naturalis' zuständig ist, wie im Bereich des Neuen Gesetzes, das sich an die 'ratio illuminata' – an die gnadenhaft erleuchtete Vernunft – richtet²⁵. Das Humanum des Naturgesetzes wie das Christentum des Neuen Gesetzes kommen von demselben Gott und weisen auch in dieselbe Richtung, nämlich auf Gott. Sie können sich somit nicht objektiv widersprechen.

¹⁸ Vgl. M. Horkheimer, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Frankfurt/M. 1967, S. 236.

¹⁹ Vgl. Fuchs, Autonome Moral und Glaubensethik, S. 50.

²⁰ Fuchs, Gibt es eine spezifisch christliche Moral?, S. 101.

²¹ Ebd., S. 106.

²² H. M. Christmann OP, Einleitung zu Bd. 14 der DTA (Deutsche Thomas-Ausgabe). Heidelberg – Graz 1955, S. 10.

²³ Sth. I–II q 106, a 1, zit. nach: DTA Bd. 14, S. 5f.

²⁴ Vgl. Sth I–II q 91, a 2.

²⁵ Vgl. Sth I–II q 68, a 2.

Daraus folgt noch nicht, daß »in der materialen Inhaltlichkeit« zwischen Humanum und Christianum kein Unterschied besteht. Ein materialinhaltlicher Unterschied kommt, nach Fuchs, erst zustande, wenn die »christliche Intentionalität« auf den Inhalt sittlichen Sollens einwirkt und ihn verändert. Als Beispiel verweist Fuchs auf die Jungfräulichkeit²⁶. Den umgekehrten Weg kann es – wie Fuchs behauptet – nicht geben, daß nämlich das spezifisch Christliche in der Moral direkt als materialinhaltliche Forderung zur Geltung kommt. In dem Sinn meint nämlich Fuchs, daß Christus dem Moralkodex des Humanum keine neuen sittlichen Gebote hinzugefügt habe. Ob Fuchs sich auch bei dieser Konsequenz auf Thomas berufen darf, bleibt zumindest zweifelhaft.

4. Der heilsgeschichtlich-personale Ansatz

Die genannten Vorentscheidungen waren ebenfalls von Bedeutung für den zweiten Vortrag, den Hans Rotter hielt (»Christlicher Glaube und geschlechtliche Beziehung«). Rechtzeitig vor Kongreßbeginn erschien ein Sammelwerk, in dem Hans Rotter und Alfons Auer ihre ethischen Konzepte darlegen und anschließend einen Disput austragen konnten. Rotters Vortrag in Brixen ist im wesentlichen die Fortführung dieser zuvor geführten Diskussion, in der er bemängelte, daß bei Auer das Weltethos und das Heilsethos »zu sehr verselbständigt werden«²⁷. Trifft dieser Vorwurf zu?

In einer kritischen Anmerkung zu Th. Steinbüchel schrieb Auer: »Die Autonomie des Sittlichen ist keine absolute Autonomie«. Gleich danach fügte er jedoch hinzu: »Wenn man aber die Notwendigkeit des transzendenten Bezugs der autonomen Sittlichkeit allzu stark hervorhebt, entsteht ein so dichtes Klima der Reserve, daß die Autonomie sich nicht mehr voll darin erheben kann«²⁸. Daher legt Auer entscheidendes Gewicht auf den »autonomen Ansatz der Moral«, die er dann als »Weltethos« vom »Heilsethos« absetzt. Er versteht, genauer gesagt, das Heilsethos als die »christlich integrierte Sittlichkeit« des autonomen Weltethos; im »christlichen Sinnhorizont« wird das Sittliche zur »Antwort an den persönlich anrufenden Gott«²⁹. In seinem Autonomiebegriff geht Auer so weit, daß er – mit Berufung auf Yves Congar³⁰ – von einer »Dualität der Wahrheit« und »Dualität der Ordnung« spricht, nämlich von der »Wahrheit der Schöpfung« und »Wahrheit des Heils«, von der Ordnung der Welt und Ordnung der Kirche³¹. Diese zweifache

²⁶ Vgl. Fuchs, Gibt es eine spezifisch christliche Moral, S. 110.

²⁷ Alfons Auer und Hans Rotter im Gespräch, in: G. Virt (Hg.), Moral begründen – Moral verkünden. Innsbruck 1985, S. 50.

²⁸ Auer, Autonome Moral und christlicher Glaube, S. 156, Anm. 42.

²⁹ Ebd., S. 27.

³⁰ Vgl. Auer, Autonome Moral und christlicher Glaube, S. 151, mit Anm. 30. Auer beruft sich auf das Werk von Yves Congar, Der Laie. Stuttgart 1956. Vgl. auch die Einleitung und den Kommentar von Congar zum 4. Kap. des I. Teils (Art. 40–45) der Pastoralkonstitution des II. Vatikanums 'Die Kirche in der Welt von heute', in: LThK Ergbd. III, S. 397–422.

³¹ Vgl. Auer, Autonome Moral u. christl. Glaube, S. 149–152 u. S. 153–157.

Dualität, die von einer »grundsätzlich positiven Wertung« des Säkularisierungsprozesses ausgeht, hatte Auer bereits in seinem Kommentar (1968) zur pastoralen Konstitution 'Die Kirche in der Welt von heute' vertreten³².

Eine so ausgeprägte Dualität, wie sie Auer – nach Congar – vorträgt, ist durch Konzilsaussagen nicht gedeckt. Das Konzil betonte die »Autonomie der irdischen Wirklichkeiten«, die »ihre eigene Wahrheit, ihre eigene Gutheit sowie ihre Eigengesetzlichkeit und ihre eigenen Ordnungen« besitzen und fügte an anderer Stelle hinzu, »daß es 'zwei verschiedene Erkenntnisordnungen' gibt«, beruft sich aber beide Male auf das I. Vatikanum und bringt sinngemäß die damals getroffene Entscheidung ins Bewußtsein: »Vorausgesetzt, daß die methodische Forschung in allen Wissensbereichen in einer wirklich wissenschaftlichen Weise gemäß den Normen der Sittlichkeit vorgeht, wird sie niemals in einen echten Konflikt mit dem Glauben kommen, weil die Wirklichkeiten des profanen Bereichs und die des Glaubens in demselben Gott ihren Ursprung haben«³³.

Einen ähnlichen Gedanken – mit Berufung auf Karl Rahners Aufsätze über Natur und Gnade – brachte Rotter in der Diskussion mit Auer zur Geltung. Rotter meinte, »daß sich in den irdischen Wirklichkeiten mehr ereignet, als bloße Natur«. Er fuhr fort: »Es gibt ein Ethos, das aus menschlicher Erfahrung erwächst und das wird nicht vom Papst empfangen. Aber ich würde meinen, daß dieses Ethos durchaus ein Heilsethos ist. Derjenige, der nach diesem Ethos lebt, findet darin Gott, und zwar nicht nur irgendeinen philosophischen Gott, sondern den Gott des Heils, an den wir glauben«³⁴.

Auer schien das auch zu sehen, denn er gab zu, daß in seinem Konzept »die Gefahr des ekklesiologischen Nestorianismus, eines Auseinanderfallens von Welt und Kirche oder zumindest eines beziehungslosen Nebeneinanders« gegeben ist. Aber er meinte dann doch, daß man diese Gefahr in Kauf nehmen müsse, »um eine neue Hörbereitschaft in der säkularen Welt aufzubauen«. Um dieses Anliegens willen müsse man »auch noch den leisesten Anschein vermeiden, der auf eine potestas ecclesiae in temporalia« hinweist oder an sie erinnert³⁵. Auer stellte – zumindest in diesem Zusammenhang – keine Bedingungen an die Ratio, wie sie oben bereits erwähnt wurden. Aber diese Bedingungen für das Gelingen ethischer Argumentation werden auch nicht von der säkularisierten Ratio – an die sich Auer wendet – eingehalten³⁶.

Bedenklich ist schließlich nicht nur die bis zur Dualität gesteigerte Eigengesetzlichkeit im Bereich der Wahrheit und Ordnung, sondern auch das Auseinanderklaffen von sittlichem Sinnhorizont und Sollensinhalt, das der Ganzheit menschlichen

³² Vgl. A. Auer, Einleitung und Kommentar zum 3. Kap. des I. Teils (Art. 33–39) der Pastoralkonstitution 'Die Kirche in der Welt von heute', in: LThK Ergbd. III, S. 377–397, bes. Art. 36 (S. 385 ff.) und z. T. Art. 38 (S. 392 f.).

³³ Pastoralkonstitution 'Die Kirche in der Welt von heute', Art. 36 mit Anm. 6 und Art. 59 mit Anm. 8, in: LThK Ergbd. III, S. 387 u. 469.

³⁴ Alfons Auer und Hans Rotter im Gespräch (vgl. Anm. 12), S. 50 f.

³⁵ Vgl. ebd., S. 49 f.

³⁶ Vgl. J. Piegsa, Vermittlung eines christlichen Verständnisses vom Menschen. Pastoraler Auftrag in säkularisierter Gesellschaft (Sonderdruck). Augsburg 1985, S. 7–11.

Seins und menschlichen Handelns nicht gerecht wird. Man hat Auer bereits darauf hingewiesen. Seine Antwort lautet: »Gewiß qualifiziert das Motiv den Inhalt. Man wird auch konzedieren müssen, daß diese qualitative Veränderung mit Hilfe der Kategorie 'Motiv' und 'Inhalt' nicht voll in den Griff genommen werden kann. Es bleibt aber dabei, daß über den Inhalt sittlicher Weisungen an sich und primär die Vernunft allein entscheidet. Darauf gründet auch Thomas seine Auffassung von der Autonomie des Sittlichen«³⁷. Ob dieser Autonomiebegriff bei Thomas zu finden ist? Seine Ausführungen über das 'Neue Gesetz' qualifizieren dieses als 'Gesetz der Freiheit', die jedoch eine ganz und gar gnadenhaft geleitete Freiheit ist³⁸.

Rotters kritische Anmerkungen zum ausgeprägten Dualitätskonzept, in der erwähnten Diskussion mit Auer noch vor dem Moralkongreß vorgetragen, bildeten auch den roten Faden seines Vortrags in Brixen. Im fotokopierten Thesenpapier zum Vortrag war in § 3 zu lesen: »Die Erkenntnis des Willens Gottes außerhalb der jüdischen und christlichen Tradition ist nicht einfach mit natürlicher sittlicher Erkenntnis gleichzusetzen«. Der nachfolgende § 4 lautet: »Schöpfungs- und Heilsordnung implizieren sich gegenseitig und dürfen nicht in Gegensatz zueinander gebracht werden«. Schließlich heißt es in § 5: »Glaube ist als Begegnung mit Gott und Tun seines Willens zu verstehen, nicht als Gegensatz zu einem Urteil der Vernunft«³⁹. Rotters Ausführungen waren im wesentlichen darauf ausgerichtet, die Dualität von Weltethos und Heilsethos durch einen »heilsgeschichtlich-personalen Ansatz« zu überwinden⁴⁰. Eine überdehnte Dualität kommt nämlich wieder einer Zwei-Stockwerk-Moral nahe, die eigentlich überwunden werden sollte.



Sowohl Rotters Ausführungen, wie auch die vorangegangenen von Fuchs, verblieben auf hohem Abstraktionsniveau, trotz der thematisch vorgegebenen Konkretisierungen »Verfügung über menschliches Leben« und »Geschlechtliche Beziehung«. Das Thesenpapier von Fuchs endete mit den Sätzen: »Die Führung durch das kirchliche Amt wird hier vielfach hilfreich (bezüglich der Verfügung über menschliches Leben). Aber auch das Wort des Amtes ist kein 'moralisches Dogma'«⁴¹. Bedingt durch dieses Konzept, verblieb die Kirche und das kirchliche Lehramt im Hintergrund der Ausführungen. Bei Rotter kam es nicht viel deutlicher zur Geltung. In den Plenumsdiskussionen griff man nicht einmal Rotter heilsgeschichtlich-personalen Ansatz genügend auf. Daher kam es zu keinem weiterfüh-

³⁷ Auer, Autonome Moral und christlicher Glaube, Anm. 88 auf S. 178. Thomas-Zitate vor allem S. 127–131.

³⁸ Vgl. J. Piegsa, Die kühnste Gleichung. 'Alte' Gedanken zur 'neuen' Moral, in: Trierer Theologische Zeitschrift 81 (1972) S. 349–355, bes. S. 352.

³⁹ H. Rotter, Christlicher Glaube und geschlechtliche Beziehung (fotokopiertes Thesenblatt). Brixen 1985.

⁴⁰ Vgl. H. Rotter, Genügt ein heilsgeschichtlich-personaler Ansatz zur Lösung ethischer Probleme?, in: Virth (Hg.), Moral begründen – Moral verkünden, S. 31ff.

⁴¹ Fuchs, Christlicher Glaube und Verfügung über menschliches Leben (fotokopiertes Thesenblatt). Brixen 1985.

renden Ergebnis. Diese Schwäche müßte der nächste Moralkongreß thematisch aufgreifen und überwinden. Hierbei könnte folgender Hinweis eines unbeteiligten Rezensenten hilfreich sein: »Zum anderen bedenken die Moraltheologen wohl noch zuwenig, daß sie nicht nur mit sittlichen Normen für das Handeln des einzelnen umgehen, sondern mit Geboten, die das Kennzeichen einer Kirche sind, die nicht einfach austauschbar oder schnell veränderbar ist. Sie verdanken oft ihre Autorität nicht der Überzeugungskraft der Vernunft, sondern der in Chiffren, Symbolen oder auch in mythisch formulierten Imperativen übermittelten Botschaften der Kirche«⁴². Auch wenn man Vorbehalte anmelden wollte in Bezug auf bestimmte Formulierungen, bleibt es doch ein ernstzunehmendes Wort.

⁴² H.-J. Fischer, Sittlichkeit aus Vernunft oder aus dem Glauben? Kongreß katholischer Moraltheologen in Südtirol, in: Frankfurter Allg. Zeitung vom 11. Okt. 1985, S. 28.

Politische Aspekte im Ersten Klemensbrief

Von Adolf Wilhelm Ziegler, Garmisch-Partenkirchen

Im Ersten Klemensbrief (= 1 Kl) spielt die Politik eine Rolle. Über diesen nicht neuen Satz besteht heute ein Konsens. Den Nachweis auf breiter Basis mit neuen Gedanken hat geliefert *Paul Mikat*, der ehemalige Kultusminister von Nordrhein-Westfalen, der Professor der Juristischen Fakultät der Universität Bochum und Präsident der Görresgesellschaft, in seinen drei Schriften, vor allem in der Schrift, die wir kurz *Stasis* nennen¹. Im Anschluß daran geben wir einen Literaturbericht von ausgewählten neueren Abhandlungen zu unserem Thema. Was Mikat und andere bringen, ist eine Neuinterpretation von 1 Kl, ist ein wesentlicher Beitrag zur Lösung einer Frage der frühchristlichen Literatur. In seinem Buch² hat der Verfasser des vorliegenden Aufsatzes als Hauptzweck von 1 Kl die Wiederherstellung von Frieden und Eintracht in Korinth bezeichnet. 1 Kl hat aber noch einen anderen Zweck im Auge, nämlich die Gefahr eines Eingreifens der römischen Machthaber abzuwenden. In Sprache und Ton ist 1 Kl ein rein religiöses Mahnschreiben; das hindert aber nicht, eine bestimmte Rücksichtnahme auf die Politik anzunehmen.

1. Mikat stellt die These auf, daß zwar der Hauptzweck von 1 Kl die Wiederherstellung von Frieden und Eintracht ist, daß aber noch ein anderer Zweck angestrebt wird, die Gefahr eines Eingreifens der römischen Behörden zu verhindern. Mikat beginnt mit der Theorie vom Sohm, daß 1 Kl die Wende zum sog. Frühkatholizismus, zur Amts- und Rechtskirche herbeigeführt habe, und er beanstandet es, daß 1 Kl bisher nur unter innerkirchlichen, theologischen Gesichtspunkten behandelt worden sei. Es müsse die konkrete Situation der staatsrechtlichen und politischen Gegebenheiten des römischen Imperiums gewürdigt werden, bei der die Begriffe *Stasis* und *Aponoia* eine besondere Rolle spielten. Diese Begriffe seien keineswegs eine bloße Schablone, sie hätten nichts von ihrem juristischen Charakter verloren, *stasis* sei die römisch-rechtliche *seditio*, bei der die staatlichen oder kommunalen Behörden zur Bekämpfung der Unruhen eingreifen konnten; die *aponoia*, lateinisch *dementia*, bedeute in Verbindung mit *stasis* eine Verstärkung des Aufstandes, der Rebellion, mit der Gefahr, daß die politischen Behörden auf den Plan gerufen würden, daß eine innerkirchliche Revolte eine politische Reaktion hervorrufe. Für seine These mache Mikat Belege aus dem Neuen Testament und der altkirchlichen

¹ Die Bedeutung der Begriffe *Stasis* und *Aponoia* für das Verständnis des 1. Clemensbriefes, Köln und Opladen 1969; Zur Fürbitte der Christen für Kaiser und Reich im Gebet des 1. Clemensbriefes, in: Festgabe für Ulrich Scheuner, Berlin 1973, S. 455–471; Der »Auswanderungsrat« (1 Clem 54, 2) als Schlüssel zum Gemeindeverständnis im 1. Clemensbrief, in: Bonner Festgabe Johannes Strauß, Bonn 1977, S. 213–223.

² Ziegler A. W., Neue Studien zum ersten Klemensbrief, München 1958.

Literatur geltend, so den Aufruhr der Silberschmiede in Ephesus oder die Anklage des Hohen Rats gegen Paulus u. a. Die beiden Begriffe hätten im Sprachgebrauch der christlichen Kirchenordnungen ihren politischen Hintergrund nicht verloren. Wie die römische Staatsmacht Unruheherde beseitigt habe, so die römische Kirche den Aufruhr bei der Absetzung der korinthischen Presbyter. Rom mahnte die Aufrührer, durch Selbstverbannung, d. h. freiwilliges Exil den Frieden herzustellen und die politische Gefahr abzuwenden. Gegen diese Gleichsetzung von *stasis* mit *seditio* bei Mikat kann nicht eingewendet werden, daß der Begriff *stasis* schablonenhaft gebraucht wurde. Wenn Klemens römischer Herkunft und römisch gebildet war, so hat er wohl auch die Ideenverbindung von *stasis* und *seditio* vorgenommen. Zum Beweis, daß eine politische Zielsetzung mitwirkte, führt Mikat die bekannte Stelle am Anfang 1 Kl 1 an, wo die Rede ist von Schicksalsschlägen, Drangsalen und Verfolgungen, die vorausgegangen sind. Einen anderen Beweis hat Mikat in 1 Kl 47, 7: Der Aufstand in Korinth ist nicht nur der römischen Kirche gemeldet worden, die Kunde ist auch zu Andersdenkenden gedrungen. Das habe zur Folge gehabt, daß der Name des Herrn wegen der *aphrosyne*, wegen der Unsinnigkeit der Korinther, geschmäht werde. Dazu nehme man 1 Kl 14, 2 und 1 Kl 59, 1: Wir setzen uns einem nicht geringen Schaden und einer großen Gefahr aus, wenn wir uns tollkühn dem Willen der Menschen unterwerfen, und: Einer nicht geringen Gefahr setzen sich die Aufrührer aus, wenn sie dem von Gott durch Klemens Gesagten nicht gehorchen. Beide Stellen gibt Mikat eine politische Deutung. Eine Stelle allerdings entzieht sich nach unserer Meinung der politischen Auslegung, nämlich 1 Kl 41, 4: Nachdem in Vers 3 festgestellt ist, daß den Aufrührern die Todesstrafe drohe, kommt die Mahnung: »Je höher die *gnosis*-Erkenntnis ist, derer wir gewürdigt werden, desto größer ist auch die Gefahr-*kindynos*, der wir unterliegen«. Dies bezieht Kl auf sich. Wir gehen nicht der Frage nach, ob die korinthischen Aufrührer Pneumatiker oder Gnostiker waren, sondern beachten, daß *gnosis* und *kindynos* in Beziehung gesetzt werden. Je höher die von Gott verliehene Erkenntnis ist, desto größer ist auch die Verantwortung vor Gott. Hier kann man in einer rein religiösen Wahrheit keine politische Deutung finden. Die Warnung ist zweifellos an die korinthischen Aufrührer gerichtet.

Politsch zu verstehen sind die beiden alttestamentlichen Vorbilder 1 Kl 55, 4f mit Judith und Esther: Aus Vaterlandsliebe setzte sich Judith der Gefahr aus und ging zu den Feinden; nicht geringer war die Heldentat der Esther. Die politische Beziehung im Allgemeinen Gebet am Schluß des Briefes 1 Kl 59, 2–61, 3 hat Mikat in dem Aufsatz über die Fürbitte behandelt. In 1 Kl 60, 2 steht die Bitte, Gott möge seine Diener befähigen, das Gute vor Gott und unseren Herrschern zu tun. Hier sind Gott und die weltliche Obrigkeit nebeneinander gestellt. Es findet sich bei 1 Kl mehrmals die Niveaugleichheit zwischen Antike und Christentum, die ihn Antike und Christentum gleichsam in einem Atemzug nennen läßt. Die Christen verrichteten wie die Heiden und Juden Fürbitten für den Kaiser und die Sicherheit und das Wohl des römischen Reiches. Sie sind sich der Gefahr bewußt, die Wirren im Innern der Kirche bedeuten. Gott möge mit seiner starken Hand Schutz gewähren, daß Gott vor jeder Sünde bewahre und die Christen rette vor denen,

»die uns ungerecht hassen« (60, 3). Es Folgt die Bitte, Gott möge uns seinem allmächtigen und glorreichen Namen und unseren Herrschern und Fürsten gehorsam sein lassen. Denn Gott hat ihnen die Macht verliehen, damit wir »die von Dir ihnen gegebene Herrlichkeit und Ehre erkennen und denselben unterordnen« (61, 1). Man kann bei anderen Stellen zweifeln, ob eine Beziehung zur Politik vorliegt, aber das allgemeine Gebet ragt über die religiöse Sphäre hinaus. Wie ihre heidnischen und jüdischen Mitbürger hatten die Christen ein Interesse an Frieden und Wohlstand des römischen Reiches, ihr Wohl war abhängig vom Wohl des Reiches der Römer. Die angeführten Stellen reden eine klare Sprache für die These Mikats. Eine Frage werden wir jedoch verneinen, nämlich die nach revolutionären Absichten der korinthischen Aufrührer. Diese Aufrührer wollten keine Tumulte provozieren. Eher wird man bezweifeln, daß die römische Staatsmacht daran interessiert war, wer in Korinth das Amt von Presbytern innehatte. Es ist kaum denkbar, daß die Römer einer relativ kleinen Gruppe in normalen Zeiten besondere Aufmerksamkeit schenkten; die kleine Schar der Christen war vielmehr bedacht auf einen guten bürgerlichen und politischen Leumund.

Mit der Schrift über den Auswanderungsrat (1 Kl 54, 2) will Mikat zeigen: Die korinthische Kirche sorgt mit rein religiösen Mitteln dafür, daß die Sache nicht nach außen dringt und eine politische Reaktion hervorruft. Nach dem Gesetz der brüderlichen Liebe kümmert sich der Klemensbrief um Ordnung und Frieden in Korinth und sieht dort nach dem Rechten. Recht ist verletzt worden, Recht soll wieder werden. Es ist kein weltliches Recht, aber es ist eine rechtliche Ordnung, die bestand und wieder hergestellt werden sollte. Dazu braucht man keine Theorie von Frühkatholizismus oder werdendem Kirchenrecht.

Das von Mikat sog. Problem der Staatsloyalität der römischen Christen zusammen mit dem Allgemeinen Gebet darf nach Mikat (Auswanderungsrat S. 214) nicht als vorbehaltlose Anerkennung der politischen Herrschaft verstanden werden. Der Verfasser des Briefes, der nach Stil und Inhalt eine individuelle Person, eben Clemens Romanus, war, betont zwar oft, daß nicht ihm, sondern der Autorität Gottes Gehorsam gebühre³. Die religiöse Autorität hat zwar keine irdischen oder politischen Machtmittel, aber wer wollte bestreiten, daß die sorgende Liebe eine zwingende Macht auf die Herzen der Korinther ausüben konnte. Das Gemeinschaftsethos der brüderlichen Liebe gab dem Verfasser von 1 Kl die Autorität und das Recht, in Korinth nach dem Rechten zu sehen, dorthin die zwei Zeugen zu schicken, damit sie berichten sollten, ob die römische Mahnung Erfolg hatte.

2. Wenn Mikat an der politischen Zielsetzung von 1 Kl festhält, so lehnt er doch die radikale These von *Eggenberger*⁴ ab, der unseren Brief für eine Kampfschrift um die rechte Einstellung zum römischen Staat hält. Der Brief sei nicht in erster Linie für christliche Leser bestimmt, sondern für den römischen Kaiserhof selbst. Der Brief sei eine bloße Fiktion, er sollte dem Kaiser in die Hände gespielt werden, um den Kaiser von der staatsfreundlichen Haltung der Christen zu überzeugen.

³ Zu den vielen Autoritäten s. Ziegler, S. 102 ff.

⁴ *Eggenberger* Christian, Die Quellen der politischen Ethik des 1. Klemensbriefes, Zürich 1951.

Klemens habe das Christentum an den römischen Staat verraten. Eggenberger nimmt zwei Sendschreiben der römischen Kirche an. Gegen Eggenberger macht Mikat geltend, es gehe nicht um ein Widerstandsrecht, sondern darum, daß die römische Behörde nicht durch stasis auf den Plan gerufen werde. Der Brief sei eine Anerkennung, daß das römische Imperium gottgewollt sei. Die vielen Zitate aus der Bibel legt Eggenberger im Sinn einer staatsfreundlichen Untertänigkeit aus, ein Widerstandsrecht gegenüber den gottgesetzten Herrschern sei zu verneinen (Egg. S. 92). Eggenberger übersieht, daß der Brief vom Anfang bis zum Ende ein Ziel, die Wiederherstellung von Frieden und Eintracht verfolgt. Von der These Eggenbergers bleibt lediglich, daß der Brief einen politischen Aspekt besitzt.

Wir befassen uns nicht mit der von *Beyschlag*⁵ vertretenen Hypothese des Frühkatholizismus, auch nicht mit Sohms Theorie der Entstehung des Kirchenrechts. Beyschlag führt zahlreiche biblische, patristische und apokryphe Texte an, er ist dafür, daß man bei der Untersuchung einer politischen Tendenz von 1 Kl an eine christliche Apologie »*adversus iudaeos*« denke, in deren Mitte ständig die Verfolgung aller Gerechten gestanden habe. Das wahre Israel (die Kirche) gehöre auf die Seite der öffentlichen Ordnung und Moral (S. 190f). Die Arbeit Eggenbergers hält Beyschlag (S. 19) für total verfehlt, sie sei eigentlich nur erklärbar aus der Abneigung Eggenbergers gegen den Katholizismus und gegen judenchristliche Staatsverherrlichung.

Gegen Beyschlag, Mikat und andere wendet sich Gerbert *Brunner*⁶. Bei Beyschlag findet er ein deutlich durchscheinendes Vorverständnis von 1 Kl, nämlich das vom römischen apologetischen Frühkatholizismus (S. 26). Mikat verfehle das Grundanliegen des Briefes mit seiner Meinung, die Gefahr von 14, 2 sei die drohende Christenverfolgung. Für Brunner geht es nicht um eine Beziehung zwischen Staat und Kirche, sondern um innergemeindliche bzw. -kirchliche »Politik«. Die Sprache von Brunner ist stellenweise schwerfällig, seine Untersuchung einzelner Wörter und Begriffe ist aber wertvoll. S. 162 schreibt er: Die institutionelle Sicherung der Autorität als solcher ist die theologische Mitte des Briefes. Merkwürdig ist, wie Brunner den Begriff des Öffentlich-Rechtlichen faßt: Allem Rechtlichen sei ein Öffentlichkeitscharakter innewohnend, so sei auch das Anliegen des Briefes öffentlich-rechtlicher Natur (S. 98).

3. Ruggero *Meneghelli*⁷ beginnt mit der Frage, wie die Kirche Roms die Haltung der Ergebenheit, des Respekts, ja sogar des Wohlwollens gegenüber der politischen Gewalt gerechtfertigt hat. Sie hat sich bekannt als Erbin und Zeuge der großen paulinischen Tradition mit einer eigenständigen historischen Motivation. Der beherrschende Gedanke ist der Sinn für Ordnung und Harmonie. So muß der Christ Achtung und Gehorsam denen erweisen, die durch Charisma oder faktisch

⁵ *Beyschlag* Karlmann, Clemens Romanus und der Frühkatholizismus, Tübingen 1966, S. 41: »Römisch-katholische Wünschelrute«; S. 33: »Prügelknabe Lukas«. Vgl. Anmerkung 1.

⁶ *Brunner* Gerbert, Die theologische Mitte des Ersten Klemensbriefes, Frankfurt 1972.

⁷ *Meneghelli* Ruggero, Fede cristiana e potere politico in Clemente Romano, Bologna 1970 = Scienze filosofiche. Collana diretta da Gianfranco Morra 15.

Autorität ausüben in der religiösen oder zivilen Gesellschaft (p. 94f). Dem Gehorsam unter der politischen Gewalt ist ein ganzes, das 6. Kapitel gewidmet. Vor den liturgischen Bitten für den Kaiser und den Frieden existierten eigene Taufformeln, in denen der Katechumene den Regierenden Gehorsam gelobte (p. 120). Man fragt hier allerdings, wie Meneghelli diese Taufverpflichtung beweisen wollte. Die Behauptung erscheint übertrieben, daß der Briefschreiber von einem gewissen Stolz und von Bewunderung für das römische Heer erfüllt war, weil er als römischer Bürger aufgewachsen oder ein unkritischer Untergebener Roms gewesen sei (p. 66).

Den Ursprung der kirchlichen Hierarchie denkt er sich p. 61 so: Christus habe keinen ausdrücklichen Befehl gegeben, sich in den Städten zu organisieren; Christus habe die Apostel ausgewählt, aber ihnen nicht aufgetragen, Nachfolger zu wählen; Christus habe nach 1 Kl 42, 1 die Apostel beauftragt, das Evangelium zu verkünden. Meneghelli will keine Sukzession gelten lassen. Er hat gegen sich 1 Kl 42: Christus ist von Gott gesandt, die Apostel sind von Christus gesandt. Die Apostel haben Bischöfe und Diakone aufgestellt. Mit seiner kühnen Theorie (*azzardata*) kommt Meneghelli in die Nähe eines *argumentum e silentio*: Er will mit seiner Negation beweisen.

In dem Kap. 37 mit dem Lob für die militärische Ordnung soll die Staatsfreundschaft von 1 Kl, sein Stolz auf das römische Heer anerkannt sein. Annie *Jaubert*⁸ wendet dagegen ein, daß bei der Aufzählung der militärischen Grade in 1 Kl 37, 3, wenn es die römischen Ränge sein sollten, der Anführer der Fünzigerschaft (*pentekontarchos*) nicht genannt sein dürfte, weil es diesen Rang bei den Römern nicht gab. Er stammt aus der Organisation des Volkes Gottes in der Wüste. Es gab auch bei den Juden eine kriegerische Tradition, z.B. von den Makkabäern her. Das Militärische in Kap. 37 gehe nicht auf das römische Militär zurück, sondern auf fundamentale jüdische Inspiration.

*Bissoli*⁹ stellt die Frage, welchen juristischen Wert die römische Intervention hatte und wie sich die römische Autorität in den folgenden Jahrhunderten entwickelt hat. Autorität wird von Gott verliehen und aus der Hl. Schrift abgeleitet. Wer die Ordnung im Kosmos anerkennt, muß auch die Autorität der politischen, bürgerlichen Macht anerkennen. Die politische Haltung von Klemens ist klar im Allgemeinen Gebet ausgedrückt; es fehlt jedes Ressentiment gegenüber dem römischen Staat, dem der Christ Gehorsam schuldet. Der Konflikt in Korinth war zunächst eine interne Sache, es hat aber wegen der Störung der öffentlichen Ordnung die Möglichkeit einer politischen Auswirkung bestanden. Die Bezugnahme auf die Gefahr einer staatlichen Intervention war nicht Opportunismus, sondern eine bewußte Wertung der Funktion der politischen Autorität. Bissoli verwertet Mikat, behandelt aber mehr die zeitgenössische Philosophie und politische

⁸ *Jaubert* Annie, Les sources de la conception militaire de l' Eglise en Clément 37, in: Vigiliae Christianae 18 (1964), 74–84; dieselbe, Clément de Rome, Épître aux Corinthiens, Paris 1971 = Sources Chrétiennes 167, p. 80; s. auch das in Anm. 10 genannte Buch von Hagner p. 202, Anm. 1.

⁹ *Bissoli* G., Rapporto fra Chiesa e Stato nella prima lettera di Clemente, in: Liber annuus Studii Biblici Franciscani, Jerusalem 1979, XXIX, 145–174.

Geschichte. Die römische Pax-Ordnung hatte juristische Bedeutung, es ist der Friede, den Rom gewöhnlich mit Waffengewalt auferlegt hat. In den römischen Primat führt Bissoli den Begriff der Solidarität ein, nimmt aber für ihn nicht eine Jurisdiktion in Anspruch; Rom fühlte eine Verpflichtung in Bezug auf Korinth. Den beiden nach Korinth gesandten Männern wird ein gutes Zeugnis ausgestellt, ihre Aufgabe geht aber über das Zeugnisgeben hinaus, sie sollen bald Meldung erstatten von dem erwünschten Frieden. Das ist mehr als Bezeugen, es ist ein Amt von Schiedsrichtern. Es ist nach unserer Meinung eine Vollzugsmeldung, ein Akt der Kontrolle, der über die christliche Bruderliebe und Solidarität hinausweist. Die Arbeit von Bissoli ist ein selbständiger Beitrag zu unserem Thema.

4. Donald Alfred *Hagner*¹⁰ sieht in dem Gebet am Schluß eine Unterwerfung unter die Machthaber, die schon im Neuen Testament angelegt ist. In der Zeit der Apostolischen Väter ist keine genaue Linie des Unterschieds zwischen mündlicher und schriftlicher Autorität zu ziehen. Der Klemensbrief ist mehr ein paränetisches als ein doktrinäres Schreiben (p. 349).

John *Fuellenbach*¹¹ beginnt seine Studie mit einer Abhandlung über neue Arbeiten zu 1 Kl und belegt sie mit reichen Literaturangaben: der Text hat 146 Seiten, der Teil der Anmerkungen 113 Seiten. Er nimmt Stellung zu 16 protestantischen und 20 katholischen Autoren; ein Teil der katholischen spricht sich für einen apologetischen Charakter des Briefs aus, Jurisdiktion im späteren Sinn ist nicht erkennbar, der Brief will aber verletztes innerkirchliches Recht wiederherstellen. Fuellenbach betont die römische Autorität, findet in 1 Kl einen indirekten Primatsanspruch, ein direkter Hinweis auf den Primat ist nicht gegeben (p. 137 ff.). Der Brief ist apologetisch und staatsfreundlich. Die Frage nach dem politischen Aspekt wird nicht gestellt¹²; für die Diskussion um das Amt in der Alten Kirche ist das Buch von Fuellenbach wertvoll.

Mehr betont die römische Autorität W. K. Lowther *Clarke*¹³: Die Kirche von Rom hatte in Italien immer die Jurisdiktion, wenn dieses Wort in jener Frühperiode nicht ein Anachronismus ist. Rom hat immer seine Autorität weit über die Grenzen der Stadt ausgedehnt. Es findet sich aber in 1 Kl keine Andeutung einer petrinschen oder päpstlichen Autorität (p. 20; 26). Das Allgemeine Gebet von 1 Kl geht weiter als irgendetwas im Neuen Bund; wir sollen gehorsam sein unter Gott, unseren Statthaltern und Regierenden; sie mögen irdischen Segen empfangen, damit sie die Macht ohne Anstoß ausüben. Wir finden bei 1 Kl den Anfang der traditionellen Lehre von den zwei Reichen, von Natur und Gnade, von Gott und dem König. Was die Jurisdiktion betrifft, so wird von den meisten Autoren eine Jurisdiktion im späteren kirchenrechtlichen Sinn nicht angenommen. Über diesen

¹⁰ *Hagner* Donald Alfred, *The use of the Old and New Testaments in Clement of Rome*, Leiden 1973.

¹¹ *Fuellenbach* John, *Ecclesiastical Office and the Primacy of Rome*, Washington 1980.

¹² Zu den vielen Autoritäten, die zitiert werden, s. *Perler* Otmar, *Ignatius von Antiochien und die römische Christengemeinde*, in: *Divus Thomas* 22, 4 (1944) 441 f. Für Ignatius ist das autoritative Eingreifen Roms Gegenstand des »Befehlens«. Ziegler S. 102 ff.; vgl. *Hagner* p. 337–348.

¹³ *Lowther Clarke* W. K., *The first epistle of Clement to the Corinthians*, London 1937.

Begriff schreibt Gregory Dix¹⁴. Er geht auf unsere politische Frage nicht ein, obwohl er das III. Kapitel mit »Kirche und Staat, die Organisation der Kirche« überschrieben hat. Er lehrt, daß in den ersten drei Jahrhunderten die Ortskirchen völlig autonom waren, das Bischofsamt hatte rein religiöse Autorität; den juristischen Begriff auf sie anzuwenden wäre Anachronismus. Die Leitungsgewalt lag in dieser Zeit beim Presbyterium; den Primat besaß für ihren Bereich die Ortskirche. Die *potentior principalitas* von Irenäus besagt, daß Rom die Quelle der christlichen Lehre ist; römische Kirche und römische Bischöfe waren in mancher Beziehung die Norm und Regel des christlichen Glaubens (p. 110ff). Mit Kaiser Konstantin trat eine Wende ein. Zum Bischofsamt kam die weltlich-politische Leitungsgewalt hinzu, weil sich die Notwendigkeit eines Organs der Konzentration einstellte; die kirchliche Leitungsgewalt ging über in den Jurisdiktionsprimat¹⁵.

Nach Rudolf Padberg¹⁶ (S. 372) ist unverkennbar, daß ein Motivkreis in 1 Kl gleichzeitig politische Akzente besitzt. In voller Unbefangenheit führt 1 Kl den Hinweis auf Gehorsam und Disziplin des kaiserlichen Heeres durch. Das Gebet für die staatliche Obrigkeit und die Loyalität ihr gegenüber sind weder dem Judentum noch dem Neuen Testament fremd. Edmund Fisher¹⁷ (S. 225) spricht von einer möglichen politischen Deutung in dem Sinn, daß die Aufmerksamkeit gerichtet ist auf die Macht oder den Willen eines politischen Führers. In dem Thema, das Fisher für seinen Aufsatz gewählt hat, wird kaum jemand einen politischen Aspekt vermuten.

Die spanische Abhandlung von Anneliese Meis¹⁸ spricht unser Thema nicht direkt an, enthält aber Ansatzpunkte dafür. Sie wendet sich gegen Sohm und andere, für die das Problem reduziert ist auf einen Konflikt der pneumatischen mit der institutionierten Kirche. Der Konflikt kann nur gelöst werden durch Einschaltung der universalen Kirche. Der Heilige Geist wirkt hauptsächlich in den Männern der Kirchenführung, er wandelt das egoistische Herz der Rebellen um, daß sie den Willen Gottes in Demut und Unterwerfung erfüllen. Die Gemeinde von Korinth schuldet Respekt der gesetzlichen Obrigkeit. Der Heilige Geist wirkt, ohne daß das Pneuma durch die Institution absorbiert werde, in enger Verbindung mit den konkreten Strukturen, er garantiert prophetisch der jungen Kirche die Existenz von beglaubigten und rechtmäßig eingesetzten Dienern (p. 16).

Ullmann W.¹⁹ findet eine politische Absicht in 1 Kl; er geht aus von der Ordnung im Kosmos, die 1 Kl auf das gesellschaftliche Leben überträgt. Das römische Heer

¹⁴ Dix Gregory, *Jurisdiction in the early Church*. Episcopal & Papal, London 1975.

¹⁵ Im römischen Recht die Vollmacht der Magistrate, Recht zu sprechen, besonders in Zivilsachen, s. *Dictionnaire de Droit Canonique* 6 (Paris 1954) 223–290; vgl. *RevHistEccl* 72, 3–4 (1977) 642–644.

¹⁶ Padberg Rudolf, *Gottesdienst und Kirchenordnung im (ersten) Klemensbrief*, in: *Archiv für Literaturwissenschaft* 9 (1966) 367–374.

¹⁷ Edmund W. Fisher, *Let us look upon the blood-of-Christ* (1 Clement 7, 4), in: *Vig. Christ.* 34 (1980) 218–236.

¹⁸ Meis Anneliese W., *Clemente Romano: El Espíritu Santo y el conflicto de Corinto*, in: *Teología y Vida* (Santiago de Chile) 18 (1977) Nr. 1, 3–16.

¹⁹ Ullmann W., *The Cosmic Theme of the Prima Clementis and its Significance for the Concept of Roman Rulership* = *Studia Patristica*, XI Part II ed. by F. L. Cross, Berlin 1972 p. 85–91 = TU 108.

mit seiner militärischen Ordnung des Befehlens und Gehorchens kann das Vorbild sein. Das Allgemeine Gebet hat besondere Beweiskraft, es betrifft das Amt des Kaisers, nicht die Person. Die Heiden haben den Kaiser zum Sohn Gottes erklärt, was für den Christen unmöglich ist; für Kl ist er Sohn des Menschen, der sein Amt von Gott erhalten hat. Die Christen gehorchen dem Kaiser und beten für ihn. Die Absicht des Kl ist, den Korinthern ein Programm zu geben, daß sie römisch und apostolisch sein konnten. Diese Haltung ist der erste konkrete und gewaltige Schritt zu dem späteren Begriff der Herrschaft von Gottes Gnaden (p. 90).

Knoch Otto²⁰ schreibt S. 314, daß die positive Stellung von 1 Kl zur staatlichen Ordnung für Kl der Grundpfeiler seines Christentums ist. Kl nimmt zunächst die paulinische Überlieferung zum Verhältnis Kirche-Staat auf. Darüber hinaus ist spürbar eine prorömische Tendenz, die jedliche Gefahr einer staatsfeindlichen Haltung abwendet und so dem Christentum die Zukunft sichern will (S. 201). Die einseitige positive Stellung zum Kosmos und seinen Ordnungen ist der tiefste Grund dafür, daß 1 Kl im Staat und den durch ihn verursachten Ordnungen keine eschatologische Bedrängnis sieht. Kl treibt politische Apologetik. Die Naherwartung ist preisgegeben, sie bildet nicht den zentralen Inhalt des urchristlichen Glauben (S. 456 f). So haben wir also in der Auffassung Knochs eine Beziehung zu politischen Aspekten der Eschatologie.

5. Das Ergebnis unseres Berichtes ist: Der erste Klemensbrief politisiert nicht den korinthischen Streit, er sucht eine Politisierung abzuwenden, mit rein kirchlichen Mitteln, mit der Mahnung zu Eintracht und Frieden, die politische Aspekte haben können. Die Loyalität zur weltlichen Obrigkeit ist kein Opportunismus, sondern ehrliche Überzeugung, daß alle und alles vom Frieden und Wohlstand des Römischen Reiches abhängig sind. Die besprochene Literatur eröffnet neue Aspekte, es ist aber der Brief kein Lehrstück der Geschichte der Beziehungen von Kirche und Staat. Das 37. Kapitel mit dem militärischen Vorbild muß nicht auf das römische Heer bezogen werden und ist kein Parade-Beispiel für extreme Staatsfreundschaft. Eine Übertreibung ist es, den Anfang des Gottesgnadentums herauszulesen oder den Anfang eines voll ausgebildeten kanonischen Rechtes oder eines Frühkatholizismus. Der Brief will verletztes Recht wiederherstellen. Damit hängt zusammen die Frage nach der Jurisdiktion, die von der Gegenwart her gesehen ein Anachronismus sein kann. Eine besondere Beweiskraft hat das Allgemeine Gebet am Schluß des Briefes. Die über die brüderliche Solidarität hinausgehende Absendung der beiden Zeugen und Schiedsrichter ist zu wenig beachtet worden.

²⁰ *Knoch* Otto, *Eigenart und Bedeutung der Eschatologie im theologischen Aufriß des ersten Clemensbriefes*, Bonn 1964 (Theophaneia 17); derselbe, *Clemens Romanus und der Frühkatholizismus*. Zu einem neuen Buch (Kritik an Beyschlags Frühkatholizismus), in: *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 10–1967, S. 202–210.

Buchbesprechungen

Kindergottesdienste

Bottermann, Maria-Regina: *Die Beteiligung des Kindes an der Liturgie von den Anfängen der Kirche bis heute. Eine liturgiehistorische Untersuchung*, Peter Lang, Frankfurt/M. und Bern 1982; 455 S. (= *Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII [Theologie]*, Bd. 175), kart. sfr. 80,-.

Die Arbeit, bei Emil J. Lengeling in Münster geschrieben und dort als Inaugural-Dissertation 1981 angenommen, teilt sich in 216 Seiten Text und 239 Seiten Anmerkungen und Literaturangaben; die Untersuchung ist daher auch für den Lesbar, dessen Lektürezeit begrenzt ist.

Für die Arbeit ergibt sich folgende Gliederung:

- a) – Kritisch-historische Nachzeichnung der Funktion der Kinder in der Liturgie (Kap. 1–10, bzw. S. 5–133).
- b) – Deskriptive Abhandlung derzeit geltender(!) liturgischer Richtlinien und lehramtlich genehmigter Texte für Meßfeiern mit Kindern (Kap. 12–14; bzw. S. 134–165).
- c) – Systematische Darlegung potentiell(!) praktizierbarer Elemente für Meßfeiern mit Kindern (Kap. 15; S. 166–195).
- d) – Anstöße und Impulse für eine »Kinderliturgie der Zukunft« aus der Sicht der Autorin (Kap. 16, 196–216).

Der Untertitel »Eine liturgiehistorische Untersuchung« kann nur bedingt als wissenschaftl. Perspektive der Dissertation akzeptiert werden; nicht alle 16 Kapitel lassen sich einer historischen Untersuchung zuordnen.

In der Exposition (1–4) weicht die Autorin von der im Untertitel angegebenen method. Beschränkung ab, indem sie die Gesamtintention der Arbeit etwas umfassender darstellt: »Die vorliegende Arbeit versucht, die These zu widerlegen, 'daß Jahrhunderte lang die Liturgie ohne jegliche aktive Teilnahme der Kinder gefeiert wurde.'«(3).

Dies trifft auf Teil A zu. Die Erweiterung der Fragestellung wird in der Exposition dann jedoch explizit ausgesprochen: »Sie (die Arbeit) will deutlich machen, daß die Hinführung der Kinder zur Mitfeier, zum Verständnis und Erlebnis der Gemeindemeßfeier nicht nur dadurch erreicht werden kann, daß eigene Meßfeiern für Kinder angeboten werden«(3). Dies zu Teil D.

Schließlich der praxisrelevante Teil (B, C): »Deshalb soll diese Arbeit Anstöße geben für eine zeitgemäße, kindgerechte und liturgisch verantwortbare Beteiligung der Kinder an den liturgischen Feiern«(3).

Da die Fragestellung relativ neu ist – sie beinhaltet das Grundproblem, in welchem Zusammenhang der Inhalt der christlichen Botschaft zum Horizont der Gläubigen steht und stand, eben an der Geschichte der Liturgie der (oder für? oder durch?) Kinder aufgezeigt –, beginnt man die Lektüre mit großer Erwartung:

Im geschichtlichen Teil (5–133) führt die Autorin in 11 Kapiteln mit einer vorbildlichen Fülle von Belegen zum Thema Kind und Liturgie ein in diese spezielle Geschichte christlichen Feierns: Das Kind im Kult der Antike (Kap. 1), Kind und »Liturgie« im Alten und Neuen Testament (Kap. 2/3), die Beteiligung zur Väterzeit und im Mittelalter (Kap. 4–7), in monastischer und »schulischer« Umgebung (Kap. 8/9), schließlich Phänomene wie Kinderpredigt und »Kindergottesdienst« von der Reformation bis zur Aufklärung, Formen kindgemäßer liturgischer Versuche bis zur Gegenwart. Dieser große Längsschnitt durch die Kirchengeschichte wird an vielfältigen und anschaulichen Beispielen illustriert und belegt, eine Fundgrube, die sicher auch anderen Fragestellungen dienlich sein könnte. Allerdings förderte in einigen wenigen (nachgesehenen) Fällen die Quantität der Quellenangaben nicht unbedingt die Verlässlichkeit der Fundstellen: So z.B. im Beleg zu Fußnote 350 (S. 47), wo angeblich Ambrosius den Psalmengesang als erzieherisches Mittel empfiehlt: Die Quelle – Migne PL 14, 925 – kennt leider keinen Hinweis des angesprochenen Inhalts. Ebenso Anmerkung 884 (S. 115): Hier soll die These belegt werden, daß auch das Hochmittelalter Kinderpredigten kenne. Die angegebene Quelle (Mansi 23, 1112f) spricht davon nicht.

Eine grundsätzlichere kritische Anmerkung richtet sich – unbenommen der äußerst verdienstvollen Materialsammlung – gegen die zugrundeliegende Längsschnittbetrachtung: Am genannten Beispiel der (übrigens von einem OP-Generalkapitel 1264) verordneten Kinderpredigt läßt sich zeigen, daß die bloße Erwähnung des Faktums nicht weiterbringt.

Hilfreicher wäre zu untersuchen, was bedeutet es für das Mittelalter, kindgemäß zu predigen? Eine kindertümliche Sprache, eine kindgemäße Theologie, gar eine Reduktion oder »Anpassung« der Glaubensinhalte, und mit welcher Begründung? Ferner: In welchem sozialen, pädagogischen Kontext (respektive Theorie) steht die o.g. Forderung?

Dies scheinen mir wesentlichere Fragen, um das Phänomen für (durch?) Kinder im Lauf der Geschichte angemessen zu behandeln. Aus dieser Kritik am Ansatz der Arbeit folgert notwendig, daß ein derart komplexes Thema den Rahmen einer Dissertation, will sie die ganze Geschichte hindurch das Thema bearbeiten, sprengt. Ohne Zweifel hat auch ein »Großer Ploetz der Kinderliturgie« seine Berechtigung im wissenschaftlichen Betrieb, als Fundgrube wird diese Arbeit sicher bleibende Bedeutung haben.

Nicht uninteressant und die derzeit noch offene Diskussion zur Liturgie mit Kindern befruchtend sind die Kapitel 12–14: Die Geschichte der Rahmenrichtlinien für Meßfeiern mit Kindern (Das Römische Direktorium 1973 und die deutschen Richtlinien »Gottesdienst mit Kindern« 1972), sowie die ersten Meßtexte (»Hochgebete für Kinder«) werden hier kurz und programmatisch vorgestellt, es überwiegt allerdings die paraphrasierende Kommentierung, eine Beurteilung der Zielvorstellungen und Ergebnisse etwa durch Erkenntnisse der Religionspsychologie oder der Religionspädagogik erfolgt kaum.

Der liturgisch engagierte und mit den Problemen einer kindgemäßen Liturgie vertraute Praktiker wird vor allem in Kapitel 15 (166–195) Denkanstöße und praktische Impulse finden, da die Autorin hier – entlang den Zielvorstellungen der Rahmenrichtlinien (Warum nur dieser?) – eine offensichtliche in der Praxis gewonnene Kompetenz zu »Elementen und Möglichkeiten der Gestaltung der Meßfeier mit Kindern« referiert. Möglichkeiten wie Probleme verschiedener Formen und Methoden des »Kindergottesdienst« werden (allerdings immer potentiell!) diskutiert: Formen des Sprechens, Biblische oder nicht-biblische Erzählungen, Meditation und Spiel, ja sogar der Tanz werden erörtert. Ein abschließender Aufbau der Meßfeier (gemäß den Richtlinien) rundet das praxisorientierte Kapitel ab.

Kritisch muß vermerkt werden, daß (entwicklungspsychologische) Voraussetzungen der (normativ) formulierten liturgischen Formulare für Kinder so gut wie nicht diskutiert werden. Das führt dann z.B. zu folgender Aporie: Bei der Darstellung des Elementes »Spiel« schreibt die Autorin: »Der Versuch, das Spiel in die Meßfeier

mit Kindern zu integrieren, macht Ernst mit einer stärkeren Betonung der affektiven Komponente des Gottesdienstes und wirkt auch einer emotionalen Verkümmern entgegen« (S. 185).

Dagegen Seite 193: »Bei aller Notwendigkeit, die kindliche Spielfreude einzubeziehen, darf die Kindermesse nicht zu einer unterhaltenden 'Kinderstube' werden«.

Beide Sätze wird man unterschreiben können, doch mehr wäre gewonnen, wenn *Kriterien* angegeben würden, die ein Spiel im Gottesdienst im Sinne der Rahmenrichtlinien als auch in Verantwortung vor der völlig anders gearteten »Religiosität« der Kinder möglich machten. Hier zeigt sich, daß scheinbar so theoretische Überlegungen wie »Liturgiefähigkeit bei Kindern« oder Untersuchungen über die Genese des Glaubensbewußtseins doch konstitutiv für die Praxis sind.

Das letzte Kapitel (16, S. 196–216), das die Autorin als Lösung der zwei Grundfragen ihrer Arbeit begreift (»Wie können Kinder *als Kinder* Gottesdienst feiern?« Und: »Wie finden Kinder in den Gemeindegottesdienst?«), kann leider nicht überzeugen: Die Konzeption eines Gottesdienstes der Familia Dei – verstanden als eine Wiederbelebung aller möglichen Dienste in der Kirche – begeht methodisch einen grundlegenden Fehler: Es wird für das angestrebte Ziel – Gottesdienst für alle und durch alle, jeder in seiner Funktion – ein Weg vorausgesetzt und empfohlen, der gerade in der Gegenwart auf seine Schwierigkeiten gestoßen ist. (Bottermann: »Wenn in den Nachmittagsstunden im Monat Oktober Rosenkränze geknüpft werden, könnte sich vielleicht auch die Rosenkranzandacht einer stärkeren Beteiligung erfreuen« [213].)

Es muß angefragt werden, ob das genannte religiöse Brauchtum so noch lebt.

Dennoch bleibt, daß die Arbeit in ihrer fruchtbaren Fülle die Diskussion zum Thema »Liturgie für Kinder« bzw. »Liturgie mit Kindern« um eine historische Betrachtung erweitert und damit für die Gegenwart Impulse gibt.

Uto J. Meier, Augsburg

Bottermann, Maria-Regina: Aus dem Mund der Kinder schaffst du dir Lob. Gottesdienste mit Kindern im liturgischen Jahr, Butzon und Bercker, Kevelaer 1984, 135 S., kart. DM 17,80.

Die durch ihre Dissertation zur Geschichte der Kinderliturgie ausgewiesene Autorin (siehe obige Rezension) legt hier eine praktische Handreichung in 16 Modellen für Gottesdienste mit Kindern vor, die sich besonders durch ihre Orientie-

rung am Kirchenjahr von anderen Modellen unterscheiden.

In einer knappen zweiteiligen Einführung (13–22) verdeutlicht M.-R. Bottermann ihren pastoralliturgischen Ansatz: »Die Kirche, aber auch jeder liturgisch Verantwortliche, schulde dem Kind eine diesem zugängliche, es beanspruchende und ihm gefällige Gestaltung der Liturgie« (13). Neben dieser grundlegenden Forderung kindgemäßer Liturgie sieht die Autorin allerdings auch das pädagogische Konzept »Hinführung zur Gemeindemesse« als Leitlinie ihres Gottesdienstverständnisses für Kinder: »Die Kinderliturgie soll und muß Ausgangspunkt, Durchgangsstadium zum Gottesdienst der Erwachsenen sein« (14). Daraus resultiert für den Aufbau der Kindergottesdienste eine notwendige Parallelität der Elemente der Meßfeier: »Deshalb sollte auch der angepaßteste Kindergottesdienst immer das Grundmodell einer Gemeindefeier haben und in 'Wiedererkennungselementen' die Verbindung und Richtung zur Gemeindemesse behalten« (15f).

Nach einer Darstellung des Aufbaus der Meßfeier mit Kindern (19–22) stellt die Autorin 16 Gottesdienstmodelle vor, die sich am Lauf des Kirchenjahres orientieren und zudem noch mit approbierten Texten sich begnügen: Gotteslob, Hochgebete für Kinder, Lektionar für Gottesdienste mit Kindern. Alle Modelle wurden in Pfarren des Bistums Fulda erprobt und dürfen daher als praktikierbar gewertet werden.

Im einzelnen wurden erprobt und als Modell ausgearbeitet:

- drei Gottesdienste für Advent und Weihnachten,
- drei Meßfeiern zu Epiphanie, Darstellung des Herrn und Mariä Verkündigung,
- drei Bußgottesdienste zur Fastenzeit,
- drei Meßfeiern für die Hochfeste der österlichen Zeit,
- je ein Gottesdienst für Pfingsten, Erntedank und Allerseelen,
- schließlich ein (sehr ausführlich und detailliertes) Martinsspiel für Kinder und Gemeinde.

Der Aufbau eines Kindergottesdienstes darf nachgerade als vorbildlich charakterisiert werden, setzt man voraus, daß die angesprochene Zielgruppe (Priester, Jugendreferenten, an der Gottesdienstvorbereitung beteiligte Lehrer, Eltern oder sonst liturgisch engagierte Laien) einen »Fahrplan« für einen durchstrukturierten Kindergottesdienst wünscht.

Zur Veranschaulichung sei ein Bußgottesdienst zur Adventszeit nachgezeichnet (32–37), dessen Struktur und detailfreudige »Regieanweisungen«

für die anderen Modelle grosso modo als repräsentativ gelten können:

Die Modelle beginnen mit der Rubrik

– »Theologischer Bezug«: Hier wird das jeweilige Thema des Gottesdienstes – hier das Gleichnis vom Sämann als Parabel eines gelingenden bzw. mißlingenden Glaubens – in seiner für heute und für die Kinder relevanten Aussagekraft umrissen.

Es folgen praktische Hinweise:

– »Technische Voraussetzung«/»Material«: Diese Rubrik gibt an, welche Materialien und (choreographischen) Vorarbeiten bereitet sein müssen. Sehr erfreulich ist die verzeihbare Beschränkung auf notwendigste Requisiten.

Der eigentliche Verlauf der Meßfeier ist so detailliert ausgearbeitet, daß er sogar in den Formulierungen übernommen werden kann:

- a) Die Begrüßung überzeugt (auch in anderen Modellen) durch kindgemäße Sprache und eine Eröffnung des Themas, ohne in eine »Vorpredigt« zu verfallen.
- b) Die Lieder zur Einführung, wie auch zu allen anderen Teilen der Feier, sind sämtlich dem Gotteslob entnommen und thematisch bestens zugeordnet.
- c) Als Einführung wird in diese Adventsfeier (so auch andere) ein textlich ausgearbeiteter Dialog zwischen Zelebrant und Kindern eingesetzt.

Das Evangelium wird durch klar gegliederte

- d) »Impulse zum Predigtgespräch« für den Verständnishorizont der Kinder aufbereitet. Die Übersetzung des Gleichnisses zeigt Kompetenz bezüglich der Chancen und Grenzen einer Vermittelbarkeit der biblischen Bildlichkeit für Kinder. Andere Predigtimpulse zeichnen sich durch weiterführende Fragen für ein Predigtgespräch aus (Modell 14), andere durch eine bereits im Inhalt und Form ausgearbeitete Kurzpredigt (Nr. 15), wieder andere durch reiche Übertragungen der biblischen Bilder in der Erfahrungswelt der Kinder (Modell 13).

- e) Das Evangelienspiel zur Darstellung des Gleichnisses macht Ernst mit der in den Kindergottesdiensten gebotenen Integration der affektiven, motorischen und psychosozialen Verfaßtheit der kindlichen Psyche und Religiosität. In diesem Modell wird der Text des Evangeliums durch eine Pantomime von den Kindern mit ihrer Körpersprache »zum Ausdruck« gebracht. Die choreographischen Anleitungen sind so angelegt, daß sie ohne weiteres von einem engagierten Leiter einstudiert werden können.

In dieser, wie auch in anderen Modellen, verwendeten methodischen Vielfalt der Darstellungs- und Ausdrucksformen *durch* die Kinder liegt m.E. die hohe Qualität dieses Modellbändchens begründet: Spiel wie Pantomime, erzählender Vortrag wie freier und strukturierter Dialog, Prozession wie Symbolhandlungen machen für die Kinder das Heilsgeschehen und seinen Anspruch an uns heute »begreifbar«.

Die hier wiedergegebene Adventsfeier zum Thema Buße schließt mit dem gemeinsamen Schuldbekenntnis und einem wiederum veranschaulichten Reue-Vorsatz, der in Form einer »Wandzeitung« zusammengestellt wird.

Die Stärke dieser Modelle für Kindergottesdienst liegt, zusammenfassend gesagt, in der ho-

hen Praktikabilität. Hierin findet aber auch eine kritische Marginalie ihren Anhalt: Wer diese Handreichungen zu Kindergottesdiensten nur als bestes ausgebaute Choreographie übernimmt, wird der eigentliche Intention des Kindergottesdienstes nicht gerecht, nämlich der inneren Beteiligung der Kinder. Doch liegt dies nicht im Verantwortungsbereich der Autorin. Planung, Konzeption und Erarbeitung des Gottesdienstes sollten mit den Kindern erfolgen, durchaus auch in Verwendung verschiedener Teile dieser, sogar als »Steinbruch«, verdienstvollen Sammlung von Kindergottesdiensten.

Uto. J. Meier, Augsburg

Sicherung und Herausgabe wichtiger Texte

Rudolf von Biberach: Die siben strassen zu got. Revidierte hochalemannische Übertragung nach der Handschrift Einsiedeln 278 mit hochdeutscher Übersetzung. Synoptischer Ausgabe hrsg. und eingel. von Margot Schmidt (Mystik in Geschichte und Gegenwart. Abt. I: Christliche Mystik, Bd. 1–2), Verlag Frommann-Holzog, Stuttgart – Bad Cannstadt 1985. 2 Bde., XLIV, 93. S.; XXIX, 367 S. DM 28,-; 48,-.

Die Vf. legt hier die Ergebnisse ihrer langjährigen Forschungen zu einem mystischen Traktat des Rudolf von Biberach OFM (ca. 1274–1326) vor. Schon 1969 (Quaracchi – Florenz, *Spicilegium Bonaventurianum*, Bd. 6) hat sie »Die siben strassen zu got. Die hochalemannische Übertragung nach der Handschrift Einsiedeln 278« herausgegeben und unterzieht nun diese Edition einer Revision.

Bd. 2, XI–XXIX führt in der Einleitung zum Leben und Werk des Rudolf von Biberach hin: Er war Magister des Studium Generale in Straßburg. Sein berühmtestes Werk ist »De septem itineribus aeternitatis«, das in 109 Hss. uns überliefert ist, von denen einige ihn ausdrücklich als Autor nennen. Es wurde aber später irrtümlich Bonaventura zugeschrieben, so noch von A. C. Peltier, *S. Bonaventurae Op. omnia*, Vol. 8, Paris 1866, 393–482, dessen Text in Bd. 1, [3–92] dankenswerterweise abgedruckt und damit für Vergleiche und Einsichtnahme leicht zugänglich gemacht wird. Der lateinische Traktat Rudolfs, eine kompilatorische Arbeit, war in ganz Westeuropa verbreitet. Die Konzile von Konstanz und Basel ha-

ben wesentlich zur Verbreitung beigetragen. In der Zeit nach 1345–60 übertrug ihn ein Unbekannter in das Hochalemannische. Diese Übersetzung ist ein kostbares Dokument der Geschichte der Spiritualität und der Bildungsgeschichte. Es mußten ja verschiedene Begriffe für Kreise, die des Lateinischen nicht kundig waren, verdeutscht werden. Wahrscheinlich war die Übersetzung für ein Frauenkloster gedacht. Die lateinische Vorlage hat der Übersetzer nicht sklavisch übernommen, sondern Auslassungen und verdeutlichende Zusätze vorgenommen und manche Schriftstellen und Quellenangaben gestrichen. Außer dem lateinischen Vollkommenheitstraktat hat Rudolf noch verfaßt: »Sermones super Canticum Cantorum«, die in vier Hss. bekannt sind, und »De excellenti praerogativa benedictae Virginis«. Zu diesem Werk werden keine näheren Angaben gemacht. Von beiden fehlen die Fundstellen.

In der Einleitung zur Edition stellt die Vf. den Prolog und die sieben Wege Rudolfs kurz vor: 1. richtige Absicht. 2. Betrachtung und 3. klare Schau der ewigen Dinge, 4. Erfaßtwerden von der Liebe zu den ewigen Dingen, 5. verborgene Offenbarung und 6. Vorkosten ewiger Dinge und schließlich 7. gottesähnliches Wirken des Ewigen. Im Editionsteil (2,1–355) werden der alemannische Text und eine hochdeutsche Übersetzung vorgelegt und somit einem weiten Interessentenkreis erschlossen. Ein Verzeichnis der Bibelstellen und der Quellen folgt (359–367). Unter den zahlreichen, von Rudolf zitierten Autoren ragt Richard von St. Viktor mit seinem Aufstiegsschema

heraus. Als Franziskaner schätzt Rudolf die Eucharistie, in der der verklarte Leib Christi zur Speise gereicht wird, und die Freundschaft mit Christus in der Nachahmung der Leiden und im Leben nach den Evangelien. Er spricht auch vom Dunkel des Nichtwissens als der klareren Dunkelheit. Die weitere Forschung könnte einmal weiter klären, ob dieser kompilatorisch arbeitende Autor konsequent geblieben ist oder ob manche philosophische Anleihen und Spekulationen noch von der christlichen Offenbarung her gedeckt sind: Wenn davon die Rede ist, daß in der Schau der Gottheit die Menschheit Christi zurückgelassen wird oder in der Einigung mit dem Göttlichen die Betrachtung der Menschheit Christi nicht mehr gegenwärtig ist und zurückgelassen wird, so muß wohl hinterfragt werden: Wo bleibt hier die ewige Bedeutung der verklärten Menschheit Christi, die ja gerade durch die Verklärung dem Episodenhaften entzogen ist? Viele christliche Mystiker haben dagegen immer wieder betont, daß das Ablegen von allem Vergänglichem nie eine Verachtung der Menschheit Christi bedeuten kann, die der Logos für immer angenommen hat, in der er sich geoffenbart hat und in der er verklärt worden ist. Selbst Origenes lehrt bei der Auslegung des apokalyptischen Reiters, der mit dem roten Mantel bekleidet ist, daß wir selbst bei der höchsten Schau nie die Erinnerung an die Menschheit, in der der Logos gelitten hat, verlieren werden. Es müßte doch unumstößlich sein: Unsere Gottesschau bleibt immer eine menschliche. Wir werden als Glieder nie unser verklärtes Haupt und dessen ewige verklärte Menschheit überschreiten. Schließlich müßte gefragt werden, ob immer der »eschatologische Vorbehalt« gewahrt worden ist: Schau der Gottheit oder Einigung mit dem Göttlichen hier im Pilgerstand sind höchstens ein Versuchen oder Kosten und nie mit denen in der Vollendung gleichzusetzen, die für uns hier ein undringliches Geheimnis bleiben.

In Bd. 1 werden dem schon erwähnten lateinischen Text von »De septem itineribus« nach Peltier vorausgeschickt: ein Vorwort der Hrsg. (M. Schmidt, H. Riedlinger) der neuen Reihe »Mystik in Geschichte und Gegenwart. Texte und Untersuchungen«, die endlich den reichen Schatz der christlichen Mystik heben will. Ferner werden alle bisher bekannten Hss. des Hauptwerkes Rudolfs vorgestellt und die Nachrichten aus den Bibl.-Katalogen besprochen. Seine Wirkungsgeschichte wird bei viele Autoren dokumentiert: Gerson, Joh. von Kastl, Vinzenz von Aggsbach, Jan van Schoonhoven, Marquard von Lindau, Bernhard von Waging, H. Herp, A. Polanco, Theresia von Avila u. a. Die Abhängigkeit der »Nachfolge Chri-

sti« von Rudolf wird in Berufung auf Vandenbroucke damit begründet, daß bei beiden die Lehre anzutreffen ist, daß uns geistige Nahrung an zwei Tischen gereicht wird, nämlich an dem der Hl. Schrift und der Eucharistie. Dieses Argument allein kann kaum tragen und eine solche Folgerung zulassen, da dieses Motiv alt ist und schon bei Augustinus und Hieronymus anzutreffen ist (vgl. *Dei Verbum* 21: LThK-Erg.-Bd. 2, 572). Ferner dürfte es nicht mehr vertretbar sein, die Entstehung der *Imitatio* kurz vor 1427 anzusetzen. Die neuesten, leider viel zu wenig rezipierten Forschungen haben doch wohl eindeutig gezeigt, daß sie schon viel früher in Italien entstanden ist. In lebenslanger Arbeit hat der italienische Salesianer Tiburzio Lupo (*De imitatione Christi. Libri quatuor*, Città del Vaticano 1982) die große Anzahl der Hss. der *Imitatio* untersucht und in seiner neuen kritischen Edition festgehalten. Der älteste Kodex stammt aus Vercelli aus der Zeit 1280–1330(!). Lupo konnte außerdem mehrere italienische Hss. aus den Jahren 1350–1420 ausfindig machen. Der Verfasser der *Imitatio* war demnach zumindest Zeitgenosse Rudolfs.

Der Rez. will mit seinen Anmerkungen die weitere Diskussion befruchten und keineswegs die unbestreitbaren Verdienste und die Fülle der vorliegende Bände schmälern, die der Erforschung der reichen mittelalterlichen Mystik einen wertvollen Mosaikstein einfügen.

Walter Baier, Augsburg

Rodríguez, Pedro – Lanzetti, Raúl: *El Manuscrito original del Catecismo Romano. Descripción del Material y los Trabajos al Servicio de la Edición Crítica del Catecismo del Concilio de Trento*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1985, 173 Seiten.

Der »Catechismus Romanus« gehört zu den wichtigsten Dokumenten der Katechismusgeschichte. J. Hofinger bewertete ihn in der 2. Auflage des »Lexikon für Theologie und Kirche« als die umfassendste lehramtliche Darstellung der gesamten Heilslehre. Mit Recht hat deshalb der »Catechismus Romanus« auch in der Forschung eine entsprechende Beachtung gefunden. In Deutschland veröffentlichte 1970 Gerd Bellinger seine Dissertation »Der Catechismus Romanus und die Reformation« (Paderborn 1970) und legte kürzlich eine Bibliographie des »Catechismus Romanus« (Baden-Baden 1983) vor, die seine Wirkungsgeschichte deutlich macht. Eine entscheidende Förderung erhielt die Forschung

durch Pedro Rodríguez und Raúl Lanzetti, die seit 1982 ihre Untersuchung »El Catecismo Romano. Fuentes e Historia del Texto y de la Redacción« veröffentlichten und 1983 in der »Revue d'histoire ecclésiastique« über einen unbekannten Mitarbeiter am Katechismus berichteten. In der vorliegenden Arbeit publizieren sie ihre Forschungsergebnisse über das Originalmanuskript des »Catechismus Romanus«. Dieser Katechismus, der 1566 zum erstenmal erschien, war auf Veranlassung des Trienter Konzils geschrieben worden. Er wurde in alle Weltsprachen übersetzt, immer wieder neu gedruckt und hat so eine weltweite Wirkung ausgeübt. Über seine Nachwirkung auf Deutschland findet sich in dem Sammelwerk von Georg Schreiber »Weltkonzil von Trient« (Freiburg 1951) wichtiges Material. Über seine Entstehungsgeschichte, die in die Anfangsjahre des Tridentinums zurückgeht, hat Hubert Jedin in seiner Geschichte des Konzils von Trient ausführlich berichtet. Am 5. März 1546 beauftragte das Konzil eine Kommission, alle bekannten Mißstände bezüglich der Hl. Schrift zusammenzustellen. Am 5. April 1546 erklärte der Bischof von Bitonto im Namen der Kommission: Das Konzil möge beschließen, daß eine gedrängte Einführung geschaffen wird, die gewissenhaft alle Hauptpunkte der christlichen Lehre enthält und die für alle Studenten ein allgemeiner Leitfaden in die Hl. Schrift ist. Für die Kinder möge das Konzil einen Katechismus in Latein und in der Volkssprache herausgeben.

In den folgenden Sitzungen des Konzils wurde die Katechismusfrage verschiedentlich wieder aufgegriffen. 1562 forderte dann Kaiser Ferdinand I. vom Konzil ein »corpus doctrinae christianae« und fand für dieses Anliegen die Unterstützung des französischen Königs.

Seit Anfang März 1563 beschäftigte sich eine Kommission von Theologen mit der Abfassung eines Katechismus. Aber als das Konzil im Dezember 1563 zu Ende ging, war der Katechismus noch nicht fertiggestellt. Deshalb faßte das Konzil am 4. Dezember 1563 den Beschluß, das bisher Erarbeitete dem Papst zu übergeben, damit dieser es nach seinem Urteil beende und veröffentliche. Papst Pius IV. ernannte eine Kommission von vier ehemaligen Konzilsteilnehmern und übertrug ihnen die Aufgabe, den Katechismus zum Abschluß zu bringen. Mitglieder der Kommission waren:

der Erzbischof von Zara, Calini, der Erzbischof von Lanciano, Marini, und der Bischof von Modena, Foscarari. Als Sekretäre waren beteiligt Francisco Foreiro und Mariano Vittori, dessen Mitarbeit bisher unbekannt war.

Unter Pius V. wurde eine letzte Kommission unter Kardinal Sirleto eingesetzt, die das Manuskript des Katechismus einer nochmaligen Überprüfung unterzog. Im September 1566 konnte dann das Werk unter dem Titel: »Catechismus ex Decreto Concilii Tridentini ad Parochos« erscheinen. Die 1. deutsche Ausgabe wurde 1566 bei Sebalduß Mayer in Dillingen gedruckt.

In der vorliegenden Untersuchung stellen die Autoren das Originalmanuskript des »Catechismus Romanus« vor. Im ersten Kapitel bieten sie eine kurze Redaktionsgeschichte. P. Rodríguez beschreibt das Original des Catechismus Romanus. Er begründet die Notwendigkeit einer kritischen Edition des Katechismus und führt die Handschriften an, u.a. den »Codex Vat. Lat. 4994, den Codex F 8/17 der Biblioteca Capitolare Metropolitana in Milano«, ferner Codex Vat. Lat. 6146 und Codex Vat. Lat. 6216. Nach einem Überblick über den Forschungsgang berichtet Lanzetti über das Manuskript mit den Randglossen von Kardinal Sirleto. Bedeutsam ist die Untersuchung der Marginalien in der Handschrift.

Aufschlußreich sind die Ausführungen über die bisherigen Arbeiten an der kritischen Edition des »Catechismus Romanus«, den Plan und die Materialien der Edition. Weitere Abschnitte behandeln die Haupteditionen des »Römischen Katechismus« und seine theologisch-pastorale Rezeption. Hingewiesen sei auch auf die Tafeln, die einen guten Überblick über den redaktionellen Prozeß der Entstehung des Katechismus und die verschiedenen Handschriften geben.

Das Werk liefert eine präzise Einführung in das Werden des »Catechismus Romanus«. Die Autoren können an vielen Stellen die bisherigen Forschungsergebnisse über den Katechismus und seine Geschichte erweitern.

Die Zahl der Druckfehler ist gering. Die vorliegende Untersuchung stellt für die Forschung ein unentbehrliches Arbeitsinstrument dar. Man kann mit großen Erwartungen der von den Verfassern vorbereiteten kritischen Ausgabe des »Catechismus Romanus« entgegensehen, die 1988 erscheinen soll.

Remigius Bäumer, Freiburg

Pluralismus als Frage an Kirche und Theologie

Von Joseph Kardinal Ratzinger

I. Die Grenze des Anspruchs der Kirche und der Pluralismus menschlicher Entscheidungen

Das Stichwort Pluralismus ist um die Jahrhundertwende in England für den politisch-sozialen Bereich erarbeitet worden¹. Es wurde einer Souveränitätslehre entgegengesetzt, in der nur die einzelnen Individuen dem Staat und seinem Hoheitsanspruch gegenüberstanden. Pluralismus will diesem reinen Anspruch des Staates gegenüber besagen, daß jeder einzelne in einer Vielfalt sozialer Gruppierungen lebt, aus der eine Vielfalt sozialer Rollen folgt, in denen keiner der Mensch ganz aufgeht. Der Staat ist in dieser Sicht nur *eine* Gruppierung unter anderen: Er kann keine letzte Autorität über den Menschen ausüben, sondern ihn nur in einer bestimmten sozialen Rolle beanspruchen, neben der die verschiedenen anderen Rollen stehen. Das konkurrierende Geflecht der Rollen ist so als eine Ordnung der Freiheit aufgefaßt. Der Mensch bleibt immer mehr als jede Rolle; nirgendwo kann er total vereinnahmt werden. Die Vielheit der Ordnungsträger, die sich in die Gestaltung des sozialen Lebens teilen, wird zur Gewähr gegen die Konzentration der Macht und soll den Freiraum für das Eigene der Persönlichkeit sicherstellen. Solche Vorstellungen, die dem Staatsgedanken der Aufklärung entschieden entgegengesetzt waren, hatten sich aus der Anknüpfung an Forschungen über das Genossenschaftswesen des Mittelalters ergeben und insofern bewegten sie sich durchaus auf der Linie sozialer und politischer Überlieferungen des Christentums. Übrigens hat die katholische Soziallehre seit dem 19. Jahrhundert ähnliche Gedankengänge entwickelt. Die Einschränkung der Staatsautorität auf das ihr zukommende Gebiet wie die Betonung der sozialen Einheiten im vorstaatlichen Bereich gehört in der Tat zu den ältesten Konstanten christlicher Bemühung um die rechte Gestalt des Gemeinwesens².

¹ Vgl. P. Henrici, Kirche und Pluralismus, in: Internationale katholische Zeitschrift 12 (1983) 97–100; Chr. Graf v. Krockow, Pluralismus, in: RGG V 421 f (Lit.).

² Vgl. J. Höffner, Christliche Gesellschaftslehre (Studienausgabe Köln 1975); Cl. Ruhnau, Der Katholizismus in der sozialen Bewährung (Paderborn 1980); zu den historischen Wurzeln das klassische Werk von O. v. Gierke, Das deutsche Genossenschaftsrecht, 4 Bde. (Berlin 1868–1913).

Dennoch mußten die Ideen Laskis und verwandter Denker von ihrer inneren Konsequenz her eines Tages auch zur Frage an die Kirche werden: Wenn jeder Sozialkörper nur relativ ist, wenn jeder nur Gehorsam innerhalb seines Ordnungsbereichs und der damit verbundenen sozialen Rolle verlangen darf, muß das nicht auch für die Kirche gelten? Muß dann nicht auch sie als Verband unter Verbänden gesehen werden und ihre Autorität entsprechend begrenzt verstehen? Muß dann nicht auch für die Kirche das Gewissen, das Letzte und Eigentliche der Persönlichkeit, oberhalb aller sozialen Rollen als unantastbar und unberührbar gelten? Muß sie sich nicht auf den von ihr vertretenen Interessen- und Bedürfnisbereich, die Regelung des religiösen Bedürfnisses zurückziehen? Hier entsteht freilich die umgekehrte Frage: Was ist religiöses Bedürfnis, religiöses Interesse? Ist es ein begrenztes Bedürfnis neben und mit anderen, dem Bedürfnis nach Nahrung, nach Kleidung, nach Erholung, nach beruflicher Erfüllung usw.? Oder ist nicht etwa das religiöse Bedürfnis gerade der Ausdruck der eigentlichen, letzten Bindung des Menschen, in der es nun ganz und gar um ihn selber geht? Und ist dann nicht von selbst die Gemeinschaft, die diesem letzten Bedürfnis zugeordnet ist, in dem die Identitätsfindung des Menschen auf dem Spiele steht, auch der eigentliche Identifikationsort des Menschen, in dem er alle Rollen überschreitet? Wo sonst und wie sonst sollte er sie überhaupt überschreiten und irgendwann und irgendwo dann doch in allen Rollen er selber sein? Muß also die Gemeinschaft, die diesem Bedürfnis zugeordnet ist, nicht notwendig ganz anderer Art sein als alle übrigen Gemeinschaften?

Die Fragen, die von der Richtung Laskis ausgingen, blieben in Mitteleuropa zunächst weitgehend wirkungslos, weil hier zwischen den beiden Weltkriegen eine neue Zuwendung zum Gedanken der Autorität dominierte. Carl Schmitt, der Schöpfer der politischen Theologie, hat in den zwanziger Jahren die Ideen des Pluralismus als Zersetzung kritisiert und weithin Zustimmung gefunden³. Erst nach dem ungeheueren Mißbrauch der Autorität im Autoritarismus der totalitären Systeme entstand auch in Mitteleuropa eine neue Situation: Das Bild der Gesellschaft entsprach nun dem Modell des Pluralismus. Rechtlich und gesellschaftlich gesehen wurden die Kirchen zu einer Art von Verbänden; das war die gesellschaftliche Gestalt, in der sie ihren Freiraum behaupten und ihre Autonomie dem Staat gegenüber entfalten konnten. Mußten sie sich dann aber nicht auch wirklich als Verbände, auch nach innen, verhalten? Durfte kirchlicher Gehorsamsanspruch in dieser gesellschaftlichen Entwicklung weiter gehen als z.B. der einer Gewerkschaft? Könnte die Kirche mit ihren moralischen Imperativen an den Gesetzgeber eine andere Aufmerksamkeit verlangen als die anderen Interessengruppen? Wer von solchen Vergleichsparametern ausgeht und von da aus z.B. Lehrfreiheit in der Kirche begründen will, muß sich allerdings sagen lassen, daß keine Partei und kein Interessenverband hinsichtlich ihrer inneren Positionen einen ähnlichen Pluralismus von Lehrmeinungen dulden könnte, wie er sich gegenwärtig in der Kirche darstellt, weil damit jedwede gemeinsame Interessenvertretung illusorisch wäre.

³ C. Schmitt, *Staatsethik und pluralistischer Staat* (Kantstudien 35, 1930, 28–42).

Bevor wir diesen Gedanken weiter verfolgen, müssen wir noch eine andere Entwicklung ins Auge fassen, die sich mittlerweile in Gesellschaft und Kirche abgespielt hat⁴. Gleichzeitig mit der Suche nach dem Pluralismus vollzieht sich ja in der modernen Welt eine immer stärkere Bewegung zur Uniformität hin. Immer größere wirtschaftliche und politische Zusammenschlüsse mit den entsprechenden Konzentrationen von Macht entstehen. Durch die Massenmedien wird eine Uniformierung des Denkens, des Redens, des Verhaltens herbeigeführt, die ehemals unvorstellbar gewesen wäre. Diese Vereinheitlichung des Menschen, die ihn von außen nach innen bis ins Unbewußte hinunter prägt, ist Auswirkung der vorher erzielten Kommunikation in der technischen Gestaltung der Welt, die ihrerseits auf der mathematischen Enträtselung der Natur beruht. Während die großen Philosophien immer eine gewisse Partikularität behielten, sind die mathematische Naturwissenschaft und die technischen Disziplinen fast ohne kulturelle Eigenart. Diese Uniformität ist aber nur dadurch möglich, daß sich die technische Zivilisation auf einen ganz bestimmten Sektor menschlichen Erkennens der Wirklichkeit beschränkt. Sie ist ihrem Wesen nach positivistisch. Das bedeutet: Sie umfaßt nur den Ausschnitt aus der Gesamtwirklichkeit, der der positiven Methode, d.h. der Falsifizierbarkeit unterworfen werden kann. Wieviel dadurch zu erreichen ist, wissen wir alle; wir erfahren es täglich und leben in unseren Alltagsgewohnheiten weitgehend von dem so Erreichten. Wie hoch der Kaufpreis ist, spüren wir freilich auch immer deutlicher an dem untergründigen Grollen des Wesens Mensch, ja der Erde, auf der wir leben, und der Luft, die wir atmen. Ich denke, wenn ich vom Kaufpreis rede, nicht eigentlich an die notwendige Doppelseitigkeit aller Wirkungen, sondern an das Tiefere, das im Spiele ist: Die Beschränkung auf das Konstatierbare und in der Wiederholung Falsifizierbare setzt den Verzicht auf eigentliche Wertentscheidungen, ja, den Verzicht auf die Wahrheitsfrage voraus. Ich sage nicht, daß sie nicht beides an ihrem Ort zuließe, nur in ihrem eigenen Gang kann beides nicht vorkommen. Da aber dieser Gang die Straße des Erfolgs ist, legt sich die trügerische Schlußfolgerung nahe, nur das in dieser Weise Gewisse sei vernünftig und nur das so Vernünftige habe Lebensrecht. Nicht die Methode als solche, wohl aber die Überwältigung durch ihren Erfolg droht so zur Zerstörung des Menschen zu führen. Von hierher erklärt sich zunächst, daß die Unifizierung der technischen Zivilisation zur Fragmentierung des philosophischen Bewußtseins und zur Auflösung seines eigentlichen Gehalts, nämlich der Wahrheitsfrage, geführt hat. Daraus gibt es zweierlei Ausgänge, die aber eigentlich nur einer sind: Philosophie kann versuchen, selbst ganz »positiv« zu werden; aber sie hat sich damit als Philosophie aufgehoben und die Wahrheitsfrage, die die Universität einst hervorgebracht hatte, ist dann in ihr als unwissenschaftlich abgetreten. Weil man aber im reinen Positivismus auf die Dauer nicht leben kann, bietet sich ein anderer Ausweg an: Wahrheit ist nicht Maß, sondern Produkt des Menschen. Sie wird

⁴ Im folgenden nehme ich Gedanken wieder auf, die ich zuerst entwickelt hatte in: Internationale Theologenkommission, *Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus* (Einsiedeln 1973) 11–16.

durch Bewährung ersetzt. Sie kann nun auch »wissenschaftlich« hergestellt werden; sie liegt in der Praxis, die Zukunft schafft. Wahrheit wird zur Methode, wo Methode als Form der Zukunftsgestaltung entwickelt wird. Die Situation, die daraus für den einzelnen Christen resultiert, hat der Psychologe Albert Görres kürzlich treffend folgendermaßen beschrieben: »Ich wähle den Cocktail von Plausibilitäten, der mir am besten schmeckt. In ihrem Glauben sichere Christen kommen sich selbst und anderen oft wie Größenwahnsinnig oder überheblich vor, befallen von einem Unfehlbarkeitskomplex.«⁵ Lehramt wird bei einem so verstandenen Pluralismus zur puren Absurdität und zur Anmaßung. Die Heftigkeit, mit der heute jede Art von lehramtlichen Eingriff bekämpft wird, beruht meiner Überzeugung nach weitgehend auf diesem Bewußtseinsstand. Der Anspruch, Wahrheit als gemeinsame und damit auch verbindliche Größe aussagen zu können, erscheint als abstruse »mittelalterliche« Arroganz. Aber vielleicht sind auch tiefere seelische Schichten im Spiel: Der Verdacht, es könnte vielleicht doch in der Tat Wahrheit als erkennbare Größe und damit als Anspruch an mich geben, wirkt als Beleidigung, ja, als gefährlicher Angriff auf die Lebensform, in der man sich eingespielt hat; dagegen muß man sich mit der Leidenschaft zur Wehr setzen, die dort aufkommt, wo man sich selber im Tiefsten der Existenz betroffen fühlt.

Das Panorama der Probleme ist aber mit dem Gesagten noch nicht vollständig. Denn wir haben vorhin nur von der Krise der Philosophie gesprochen, die deswegen eine Krise der Universität und damit eine Zivilisationskrise der Gegenwart ist, weil sie Träger der Wahrheitsfrage und damit der Existenzfrage des Menschen ist. Wie aber steht es mit der Theologie? Ein bezeichnendes und unverdächtiges Streiflicht zu diesem Problem habe ich in den eben veröffentlichten autobiographischen Aufzeichnungen von Romano Guardini gefunden, dem großen – Deutschland und Italien verbindenden – Lehrer des Christseins in unserem Jahrhundert. Er schildert seinen schwierigen Weg zur Promotion und zum akademischen Lehramt, der ihm deswegen so schwer wurde, weil sich die Theologie in Deutschland dem methodischen Kanon der Universität voll unterworfen hatte, in der nur Historie und Naturwissenschaft als Wissenschaft galten. So war wissenschaftliche Theologie auf historische Theologie reduziert, aber Guardini wollte nicht Historiker werden, sondern eben Theologe und Philosoph – d.h.: Er wollte nicht herausbringen, wie dies oder jenes damals gewesen ist, sondern was an dem Damaligen und am Heutigen wahr ist und daher uns angeht. Mit solchem Bemühen aber fand er keinen Raum in der promotionsfähigen Theologie. Weil er das Bewußtsein hatte, dennoch etwas durchaus Universitätswürdiges zu tun, sagte er sich, er arbeite für eine künftige Universität, die es noch nicht gebe⁶. Soviel ich sehen kann, gibt es sie auch heute noch nicht, aber es müßte sie geben und man müßte auch weiter für sie arbeiten.

⁵ A. Görres, Glaubensgewißheit in einer pluralistischen Welt, in: Internationale katholische Zeitschrift 12 (1983) 117–132, Zitat 119.

⁶ R. Guardini, Berichte über mein Leben. Autobiographische Schriften. Aus dem Nachlaß hg. von F. Henrich (Düsseldorf 1984) 46.

Allerdings hat sich gegenüber der Theologie der zwanziger Jahre, in der Guardini seinen Weg suchen mußte, ein erheblicher Wandel vollzogen. Historische Theologie ist wichtig; ich selbst habe mit Leidenschaft historisch gearbeitet und würde es gern wieder tun. Aber es ist offenkundig, daß damit das Ganze der Theologie nicht auszuschöpfen ist. Die Umorientierung der Wahrheitsidee auf die Praxis hin, die sich von der Frankfurter Schule und von der ganzen neomarxistischen Bewegung her vollzog und den alten Universitätspositivismus gründlich in Frage stellte, erschien so als eine unerwartete Chance für die Theologie, nun doch wieder zu einem neuen Rang in der Universität und zu einer neuen Bedeutung in der Gesellschaft zu kommen. Nun geht es nicht mehr um das Ausklammern von Wahrheit, sondern um deren Herstellung durch methodische Praxis. Im Fächergefüge der Theologie bietet dann die sogenannte Praktische Theologie den eigentlichen Ausgangs- und Endpunkt des Ganzen: Das Gesamtgefüge der theologischen Disziplinen wäre von dort aus zu verstehen als Teil einer Bemühung um menschlichere Zukunft auf der Basis der in der Geschichte des Glaubens verwahrten Erinnerungen. Hier konnte Theologie plötzlich wieder »wissenschaftlich« werden im aktuellsten Sinn des Wortes und zugleich ganz konkret. Daß dies ein erregendes Angebot war und ist, versteht sich von selbst. Und nur von hier aus begreift man auch das eigentlich ganz Unbegreifliche, daß mit einem Mal die Theologen und ihre Gemeinden zu den wirkmächtigsten Trägern der neomarxistischen Bewegung wurden. Von hier versteht man auch die Leidenschaft, mit der der wissenschaftliche Charakter der marxistischen Analyse und ihre daraus folgende Unerläßlichkeit reklamiert wird. Wäre sie nicht wissenschaftlich, würde ja dies ganze Angebot in sich zusammenstürzen. Hier ist ein merkwürdiges Paradox festzustellen: Erst der Marxismus konnte der kranken Theologie wieder auf die Beine helfen und ihr ihr wissenschaftliches Selbstbewußtsein zurückgeben. Erst der Zustrom religiöser Leidenschaft und Hoffnung konnte dem wissenschaftlich wie politisch verbrauchten Marxismus außerhalb seines Herrschaftsraums wieder den Glanz einer Menschheitshoffnung beilegen. Aber wenn ein Blinder einen Blinden führt, fallen beide in die Grube.

An dieser Stelle sind wir erneut dem Pluralismusproblem konfrontiert. Das Konzept einer Theologie, in der die Praxis die Nachfolge der Wahrheit angetreten hat, sieht letztlich keinen Pluralismus vor, so wenig die marxistische Konzeption damit rechnet. Ein bekannter Exponent der Befreiungstheologie hat daher kürzlich die im Epheser-Brief genannten Einheitsfunktionen der Kirche entsprechend ergänzt. Der Brief sagt, um die Haltepunkte christlicher Einheit zu definieren: Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller. Der betreffende Theologe fügte hinzu: *eine* Option, womit natürlich eine politische Option gemeint ist, und sie erst ist als Einheit in der Praxis die eigentliche Einheit. Pluralismus kommt hier nur als Zwischenstadium in Betracht: Solange die vom Glaubensbekenntnis her bestimmte kirchliche Theologie in Geltung ist, muß der an der »Praxis« orientierten Theologie durch das Postulat des Pluralismus Raum geschaffen werden. Aber am Ende kann es nur *eine* Option, d.h. nur eine Praxis und folglich auch nur eine dieser Praxis dienende Theorie geben. Der Verzicht auf die Wahrheit kann auf die

Dauer nicht befreien; am Ende uniformiert er. Anstelle des ausgetriebenen bösen Geistes einer verengten Schulorthodoxie kehren am Ende sieben Geister zurück, die weit schlimmer sind als er.

Damit zeichnet sich allmählich so etwas wie eine erste These ab, die ich in diesem Vortrag formulieren möchte. Für den christlichen Glauben war es von Anfang an konstitutiv, daß er den Menschen in seiner letzten Bindung, der Bindung an die Wahrheit weisen wollte. Darin unterscheidet sich die aus dem Glauben kommende Ver-binding von allen anderen Ver-bänden. Aber eben weil der Glaube den Menschen in dieser Bindung betrifft, ist er Freigabe in den weiter im Vordergrund liegenden Bereichen der Existenz. Darin liegt die Beziehung zu Laskis Modell: Der Glaube orientiert den Menschen im tiefsten, aber er schreibt ihm nicht seine einzelnen sozialen Rollen vor. Deswegen ist die Kirche kein Staat und wer Christ ist, kann in verschiedenen Staatsformen und in verschiedenen Verbänden leben. Das bedeutet keine Unverbindlichkeit, keinen Rückzug in bloße Innerlichkeit, kein Abtreten der gesellschaftlichen Verantwortung des Christen. Der Glaube ist durchaus eine »Option«, die im neutestamentlich ausgelegten Dekalog sehr deutliche Konturen hat. Er ist Option für das gleiche Recht aller Menschen und damit für die Unantastbarkeit des Rechts durch die Macht. Er ist Option für die unbedingte Geltung der Wahrheit und die Wahrheitsbindung des Menschen. Er ist Option für die eheliche Treue und für die Familie als soziale Grundform. Er ist Option für die Unantastbarkeit menschlichen Lebens und für das Recht auf Leben. So war er von Anbeginn an Option für die Entrechteten und Unterdrückten oder, wie es die Bibel ausdrückt: für die Witwen, Waisen und Fremdlinge. Insofern enthält er unzweideutig politische und gesellschaftliche Imperative, die den Christen und die Kirche immer wieder in Konflikt mit den herrschenden Mächten bringen werden. Aber er ist deshalb doch nicht ein politisches Rezept, und die Kirche kann und darf daher nicht zur politischen Partei werden. Weil sie den Totalitätsanspruch des Politischen von Grund auf bestreiten muß, ist sie auch jeder Analyse entgegengesetzt, die behauptet, sie sei der einzig mögliche und zugleich der sichere Weg, um die heile Gesellschaft herzustellen. Solche vorgebliche Wissenschaftlichkeit kann nur unwissenschaftlich sein, weil sie eine Physik des Menschen voraussetzt, die es nicht gibt. Gäbe es sie, dann wäre der Mensch kein Mensch mehr, sondern ein Apparat. Der Pluralismus im Gegenüber von Kirche, Politik und Gesellschaft ist für das Christentum konstitutiv. Er ist aus dem Ansatz des Christlichen hervorgegangen, das die Relativität aller politischen und gesellschaftlichen Verwirklichungen lehrt, in dem es die Theokratie ins Endzeitliche verlegt. Die Kirche muß daher gegen alle politischen und gesellschaftlichen Monokulturen skeptisch sein. Die Freiheit zu verschiedenen politischen Optionen ist ein Interesse des Glaubens selbst, wie die Unterscheidung von Staat und Kirche, die Freiheit zu innerstaatlichen Gemeinschaftsbildungen und damit die Glaubensfreiheit seinem Wesen entspringt. Natürlich kann es, des unbeschadet, Situationen geben, die politische Aktionseinheit der Christen notwendig machen, etwa wo eine oder mehrere der genannten Grundoptionen auf dem Spiele stehen. Aber solche Aktionseinheiten sind temporär, sie geben der betreffenden Verbin-

dung nicht ein generelles und beständiges Mandat der Kirche; überdies muß ihre Form im politischen Bereich gefunden und kann nicht von der Kirche, weder von der Hierarchie noch von irgendeiner sogenannten Basis verordnet werden.

Meine These würde also lauten: Weil der Glaube eine letzte Bindung an Gott, die Wahrheit, bedeutet, gibt er dem Menschen zwar Normen für sein konkretes gesellschaftliches Handeln, aber die Gemeinschaft der Glaubenden findet ihren Einheitspunkt nicht in der gesellschaftlichen oder politischen Praxis, sondern allein in dem eigentlichen Bindenden der Wahrheit selbst. Wo diese Bindung aufgelöst wird, entstehen an ihrer Stelle neue Zwänge. »Wahrheit befreit«: Die Bindung an die Wahrheit ist Freigabe der Politik aus sakralen Bindungen heraus. In diesem Sinn ist Pluralismus mit dem Glauben nicht nur vereinbar, sondern ihm angemessen und bis zu einem gewissen Grade sogar notwendig.

II. Pluralismus im Innern der Kirche

Mit allem Bisherigen haben wir nur den Bereich der Außenbeziehungen der Kirche behandelt, der freilich mit der Pragmatisierung des Glaubens immer mehr zu ihrem Innenbereich geworden ist oder vielmehr diesen Innenbereich zu verdrängen droht. Nun entsteht aber die Frage: Wie ist es in diesem Innenbereich selbst? Herrscht hier der reine Monismus der Dogmas, des Lehramts, oder gibt es auch hier einen Atemraum der Vielfalt? Nach allem bisher Bedachten müssen wir zweifellos jene Auffassungen als irrig betrachten, die die Kirche wie einen Staat behandeln, dessen Anspruch durch die gegenläufigen Gestaltungen der Verbände und durch die Rechte des Individuums möglichst weitgehend eingeschränkt werden muß. Denn im Gegensatz zum Staat, dem ich ungefragt vor allen Verbänden zugehöre und der in diesem Sinn eine Zwangskörperschaft bildet, ist die Kirche eine Freiwilligkeitsgemeinschaft mit einer ganz bestimmten inhaltlichen Ausprägung, ohne die sie sinnlos wird. Wir werden auf diesen Punkt nochmals zurückkommen müssen; einstweilen setzen wir dies voraus, daß Kirche einen Inhalt hat, durch den inhaltlich bestimmten Glauben definiert ist und daher nur die umfassen kann, die sich diesen Inhalt zueignen wollen und können. So bleibt immer noch die Frage: Welchen Bewegungsraum des Denkens, des Handelns, der Ordnungsgestalten gibt es innerhalb dieses Grundentscheids? Diese Frage ist bereits in der frühen Kirche gestellt worden, die freilich nicht von Pluralismus sprach, sondern den Begriff der *συμφωνία* prägte, um ihre Vorstellung von der Synthese zwischen Einheit und Vielheit auszudrücken, die im Inneren der kirchlichen Gemeinschaft gilt. Dieser Begriff *συμφωνία* bewegt sich bei den Kirchenvätern, soweit ich sehen kann, auf vier Ebenen und umschreibt damit recht umfassend das vielfältige Gefüge innerkirchlicher Einheit:

1. Er dient dazu, um die Einheit von Altem und Neuem Testament auszudrücken – die Einheit von Gesetz und Evangelium, von Propheten und Aposteln, aber auch

die Einheit der unterschiedlichen neutestamentlichen Schriften untereinander⁷. Hier geht es um die grundlegende Form der Wahrheitsaussage in der Kirche, die auf einem sehr spannungsreichen Gefüge beruht. Die Wahrheit des Glaubens begegnet nicht als Mono-phonie, sondern als Sym-phonie, nicht als homophoner, sondern als polyphoner Klang, den im Gegenüber von Gesetz, Propheten, Evangelien, Aposteln auch viele scheinbar sehr gegensätzliche Klänge aufbauen. Das Weglassen einer der thematischen Elemente dieser Symphonie vereinfacht die Darstellung, aber es wird von den Vätern als Häresie, d.h. als vereinfachende Auswahl abgewiesen, weil nur im Ganzen und seiner Spannung die Wahrheit liegt.

2. Das Wort *συμφωνία* bezeichnet die Einheit der Christen untereinander, die Einheitsform der Kirche, die demgemäß ebenfalls nicht einfach Homophonie ist, sondern die Strukturform der Wahrheitsaussage widerspiegelt, auf der die Einheit beruht. Es wird daher gesagt, daß kein empirischer Faktor als Einheitsgrund der Kirche ausreicht, sondern daß diese Symphonie, die Kirche ist, nur durch eine außerempirische Wirklichkeit – den Heiligen Geist – zusammengefügt werden kann⁸.

3. Glaube strebt aber eine größere Einheit an: Er will nicht nur Sozialisation in eine bestimmte Gruppe hinein bilden, sondern die eigentliche Sozialisation des Menschen erwirken, die in seiner Kommunion mit dem Göttlichen besteht. Auch die Einheit der Menschen mit Gott, die zugleich Einheit untereinander, Einheit mit der ganzen Schöpfung und so Einheit von Schöpfer und Schöpfung bewirkt, wird als *συμφωνία* bezeichnet⁹.

4. Auch der Mensch selber ist ein plurales Wesen¹⁰. Er ist nicht nur aus Leib und Seele gefügt; er trägt immer mehr als zwei Seelen in seiner Brust und leidet unter seiner Zerrissenheit. Er sucht nach seiner Identität, nach einer Identifikation, die Integration der gegenläufigen Kräfte seines Selbst und damit Erlösung wäre. Das Einswerden mit sich selbst, das der Mensch nicht aus sich, sondern nur von außen her empfangen kann – von dem, der ihm innerlicher ist als er selbst –, wird ebenfalls als Symphonie bezeichnet, die die Vielheit der Dimensionen menschlichen Seins nicht auslöscht, aber sie aus Streit zu Einheit formt.

⁷ Vgl. Clem. Al., *Strom.* 6, 15 GCS 2 S. 495, 6 (Symphonie von Gesetz und Propheten); Methodius Olympius, *De libero arbitrio* 1 GCS (ed. Bonwetsch) 146, 19 (Symphonie von Propheten und Aposteln); Eusebius, *Kirchengeschichte* 6, 31, 3 MG 20, 592 A (Symphonie der Evangelisten untereinander).

⁸ Vgl. Athanasius, *Orationes tres adversus Arianos* 3, 23 MG 26, 372 A (der Hl. Geist Grund der gegenseitigen Einheit unter den Christen: wie Vater und Sohn so werden wir eins in der einen Gesinntheit und in der Symphonie des Heiligen Geistes).

⁹ Diesen Gedanken entwickelt z.B. Athanasius, *Epist. de synodis Arimini et Seleucia*, 48 MG 26, 780 A in polemischer Wendung gegen arianisierende Ideen, die die trinitarische Einheit mit dem Modell der »Symphonie« zu beschreiben versuchten. Dagegen stellt er fest, daß das Spezifische der trinitarischen Einheit damit nicht erfaßt sei, denn in »symphonischer« Einheit mit Gott stünden ja auch die Heiligen und die Engel.

¹⁰ Vgl. z.B. Theodorus Heraclensis, *Fragm.* in Joa, 14, 27 (ed. J. Reuß, TU 89 Berlin 1966). – Das Motiv der Symphonie der Wahrheit ist wieder aufgenommen bei H. U. von Balthasar, *Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus* (Einsiedeln 1972).

Eine gründliche Behandlung der Frage, die nicht in oberflächlichen Pragmatismen steckenbleibt, müßte diese verschiedenen Ebenen untersuchen und von ihnen her die praktischen Probleme beleuchten. Das würde allerdings den Rahmen dieses Vortrags bei weitem übersteigen. So möchte ich mich damit begnügen, ein paar Hinweise zu zwei Teilproblemen vorzulegen, die heute im Vordergrund der Aufmerksamkeit stehen. Bei ihrer Behandlung soll allerdings der größere Rahmen immer vor Augen bleiben, der durch die patristische Sicht der Frage wenigstens angedeutet worden ist.

1. Gesamtkirche und Teilkirchen

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist wieder sehr deutlich ins Bewußtsein getreten, daß die Kirche nicht einem zentral regierten Staat gleicht, in dem alle Provinzen nur Unterabteilungen eines einzigen Apparates sind. Die eucharistische Ekklesiologie, die von der orthodoxen Theologie her wieder ins katholische Bewußtsein einströmte, hat deutlich werden lassen, daß Kirche ja nicht durch eine Regierung gebildet wird – dann wäre sie eine Art Staat oder Verband wie andere Staaten oder Verbände. Sie wird durch Christus hervorgerufen, d.h. sie bildet sich vom Sakrament her und ist darum selbst Sakrament. Die Eucharistie als Gegenwart Christi und als sein Sakrament baut die Kirche auf. Darum ist sie überall da ganz, wo er ist, d.h. wo Eucharistie recht gefeiert wird. So wie Christus nicht halb, sondern ganz anwesend ist, ist die Kirche da ganz, wo er ist. Deshalb sind die Ortskirchen ganz Kirche, nicht eine herausgeschnittene Parzelle aus einem größeren Körper. Aber über der Entdeckung, daß Christus immer nur ganz sein kann, darf man das andere nicht vergessen, daß er auch nur einer sein kann und daß man ihn daher nun doch nur ganz hat, wenn man ihn mit den anderen, wenn man ihn in der Einheit hat. Die Einheit der Gesamtkirche ist in diesem Sinn ein inneres Moment der Ortskirche sowie die Vielheit und Eigenbedeutung der Ortskirchen umgekehrt zum Wesen kirchlicher Einheit gehört. Verfassungsmäßig drückt sich dies im Zueinander von Primat und Episkopat aus. Am rechten Miteinander beider hängt die Symphonie der einen Kirche in den vielen Kirchen. Die Konturen des Problems sind so vielfältig, daß es unmöglich ist, sie hier auch nur annähernd zu beschreiben. Ich möchte mich daher mit zwei Anmerkungen zum Thema begnügen.

a) Das Zueinander von Episkopat und Primat verbirgt ein noch tieferes Verfassungsprinzip der Kirche: das Miteinander des personalen und des gemeinschaftlichen Prinzips. Monokratie, Alleinherrschaft einer Person, ist immer gefährlich. Selbst wenn die betreffende Person aus hoher sittlicher Verantwortung heraus handelt, kann sie sich in Einseitigkeiten verlieren oder erstarren. Darum hat die neuzeitliche Verfassungsentwicklung generell immer mehr auf kollegiale Organe und auf deren gegenseitige Kontrolle hingearbeitet. Aber je mehr Erfahrungen wir mit solchen Verfassungsstrukturen sammeln, desto deutlicher wird auch ihre

Grenze und Gefahr: Nun gleitet Verantwortung ins Anonyme ab. Am Ende muß niemand mehr für das Geschehene haften, weil die Gruppe entschieden hat, mit der sich keiner ganz identisch weiß. Die Gruppe nivelliert und verfremdet Entscheidungen. Mehrheiten sind Produkte des Zufalls und als letzte Rechtsquelle nicht tragfähig. Die kirchliche Verfassung kennt daher ein Zusammenspiel des Gemeinschaftsprinzips und der personalen Verantwortung auf allen Ebenen, wenn auch mit ganz unterschiedlicher rechtlicher Qualität. Der Pfarrer ist mit seiner Gemeinde verbunden; der Bischof mit seinem Presbyterium und mit den Mitbischöfen; der Papst mit der Gemeinschaft der Bischöfe. Aber zugleich gibt es eine letzte persönliche Verantwortung, die unabtretbar, unersetzbar und in kein Kollektiv hinein auflösbar ist – auf der Ebene der Pfarrei, auf der Ebene des Bistums, auf der Ebene der Gesamtkirche. Was man früher gern den monarchischen Episkopat als Struktur der Kirchenverfassung genannt hat, sollte man lieber als das personale Verantwortungsprinzip in der Kirche bezeichnen. Die Kirche wird in Personen greifbar und haftbar. Diese Personen können nicht arbiträr entscheiden, sondern sie müssen es tun aus ihrer Gewissensbindung an den Glauben der ganzen Kirche heraus. Die Kirche als Gemeinschaft, die auf dem Gewissen steht, kann es sich leisten, das Gewissen in ihrer Verfassung in Anspruch zu nehmen und darin Gemeinschaft und Personen aneinander zu binden. Der Primat des Papstes wird ortlos und unwirklich, wenn es nicht auf den Ebenen, die ihm vorausgehen, Entsprechendes gibt – die persönliche Verantwortung eines Bischofs, die er nicht auf eine Konferenz abschieben kann, so wichtig diese ist, um seine Bindung ans Ganze zu konkretisieren. Umgekehrt mündet das episkopale Prinzip ins Leere, wenn es zu seiner Bedeutung für die Teilkirche nicht eine Entsprechung auf der Ebene der Gesamtkirche gibt. Gerade dieser Personalismus des Rechts und der Verantwortungen ergibt einen farbigen und lebendigen Pluralismus: Das Bischofskollegium ist ein Körper, der sich aus solchen zusammensetzt, die eine eigene Letztverantwortung tragen für die Teilkirche, die selbst ganz Kirche ist und in der sie die Verantwortung der Gesamtkirche verwirklichen. Nur dadurch ist das Bischofskollegium eine Gruppe voll lebendiger Kraft, Spiegelung der Vielfalt des Geistes in der einen Kirche.

b) Es gibt aber da auch eine eigentümliche Gegenläufigkeit der Bewegungen. Zunächst erscheint ja das Papsttum als Garant der Einheit und dafür, daß jede Teilkirche doch die eine Kirche ist. Aber geschichtlich gesehen hat sich das Miteinander von teilkirchlicher und gesamtkirchlicher Ordnung in allen Diözesen gerade auch als Motor des Pluralismus erwiesen. Das klassische Beispiel dafür ist der Bettelordensstreit des 13. Jahrhunderts. Das überlieferte Mönchtum hatte sich mittlerweile reibungslos in die bischöfliche Ordnung der Kirche integriert, weil sich die einzelnen Klöster grundsätzlich auf ihr Territorium beschränkten und in die eigentliche apostolische Arbeit der Seelsorge nicht eingriffen. Nun aber traten mit einem Mal seelsorgliche Bewegungen auf, die von einer Zentrale her dynamisch über den ganzen Kontinent hin wirkten und mit Predigt, Beicht, Gottesdienst in direkte Konkurrenz zur normalen Seelsorge traten. Der Kampf des Weltklerus gegen die Bettelorden an den Universitäten ist nur der sichtbarste Ausschnitt des

Ringens, das damit entstand, das im übrigen auch ein Ausbruch aus der feudalen Ordnung in moderne und beweglichere Formen des Wirtschaftslebens und in diesem Sinn eine Konfrontation verschiedener Geschichtsepochen war. Man wird in diesem Streit keineswegs rundum und ausschließlich den Bettelorden Recht geben dürfen. Richtig aber ist, daß sie in einem erstarrenden System eine neue Dynamik der Verkündigung des Evangeliums geschaffen haben; daß mit ihnen auf eine neue Weise die Gesamtkirche als solche in den einzelnen Ortskirchen fühlbar und wirksam wurde; daß erst mit diesem Instrument die Gesamtkirche als solche wirklich und so wieder missionarisch werden konnte. Der Pluralismus dynamischen apostolischen Wirkens von einer gesamtkirchlichen Bewegung her als zweite Kraft neben der bodenständigen ortskirchlichen Seelsorge hat sich als fruchtbar erwiesen¹¹. Aber solche gesamtkirchliche Aktivität in der Ortskirche als Faktor einer pluralistischen und doch letztlich einigen Pastoral war nur möglich in der Bindung an ein konkretes und theologisch begründetes Organ der Gesamtkirche, an das Petrusamt. Es scheint mir bisher noch viel zu wenig beachtet und bedacht zu sein, daß die beiden großen Schübe, von denen her die Primatslehre sich zu ihrer Vollgestalt entwickelt hat, nicht eigentlich aus unitarischem Interesse, sondern aus der Dynamik pluralistischer Erfordernisse gekommen sind. Da ist zunächst der Kampf um die abendländische Kirchenfreiheit, d.h. um die Unterscheidung von Staat und Kirche in ihrer wesentlichen Nicht-Identität gewesen¹²; da ist zum anderen der Impuls gesamtkirchlicher »Basisbewegungen« (wie man sagen könnte), in denen die Dynamik des Apostolats der Gesamtkirche die ortsgebundene Seelsorge befruchtet und ergänzt. Beide Tatbestände sind so etwas wie eine aus der Praxis der Kirchengeschichte und ihrer Erfahrung kommende Verifikation des Petrusamtes. Daß beide nach wie vor von höchster Aktualität sind, bedarf keiner eigenen Beweisführung. Nur die Universalkirche kann die Unterscheidung der Teilkirche von Staat und Gesellschaft gewährleisten. Ebenso erleben wir auch heute wieder das Phänomen »von unten« kommender überörtlicher apostolischer Bewegungen, in denen neue Charismen aufbrechen und die örtliche Seelsorge beleben. Auch heute finden solche Bewegungen, die nicht auf das bischöfliche Prinzip zurückgeführt werden können, ihren theologischen und praktischen Anhalt am Primat, der so weiterhin ein Faktor eines lebendigen und fruchtbaren Pluralismus in der Kirche gerade dadurch bleibt, daß er ihre Einheit zu einer konkreten Realität werden läßt.

¹¹ Zu den hier angesprochenen historischen Fragen vgl. J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes* (Düsseldorf 1969) 49–71; Y. Congar, *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIII^e siècle et le début du XIV^e*, in: AHD 28 (1961) 35–151.

¹² Ich spiele hier auf die Grundthematik der gregorianischen Reform an, die aber nur ein in der gesamten Primatstradition verankertes Grundthema aufgreift und konkretisiert; vgl. dazu das Material, das vorgelegt ist bei: H. Rahner, *Kirche und Staat im frühen Christentum* (München 1961). Eindringlich analysiert ist die Problematik in dem wichtigen Werk von E. von Ivánka, *Rhomäerreich und Gottesvolk* (Freiburg – München 1968). Ivánka entwickelt von hier aus den Unterschied östlicher und westlicher Entwicklung von Kirche und Kultur.

2. Theologie und Theologien

Die Fragen nach der Kirchenstruktur, die wir damit von unserem Thema her beleuchtet haben, verweisen auf den Inhalt, dem diese Strukturen dienen. Er schien bis vor kurzem durch die Glaubensbekenntnisse, durch Konzilsentscheide und Dogmen wenigstens in seinem Kernbereich eindeutig umschrieben zu sein. Heute ist auch dieser Kernbereich in die Diskussion gezogen. Das Dogma wird zwar im allgemeinen nicht formell bestritten. Aber man weist auf die kulturelle Bedingtheit allen menschlichen Sprechens hin. Man könne den Glauben nicht in endgültigen Formeln tradieren, sondern gerade um den gleichen Inhalt weiterzugeben, müsse man ihn stets neu versprachlichen. Da steht natürlich die Frage auf: Wie ist das dann mit der Heiligen Schrift? Muß die dann auch laufend neu geschrieben werden? Oder ist es nicht richtiger, sie ständig neu auszulegen, aber so sie selbst in ihrem eigenen Anspruch und in ihrer Unerschöpflichkeit zu erkennen? Und wer sollten eigentlich die erleuchteten Geister sein, die sehen können, was der bleibende Inhalt hinter aller Sprache ist, während in der Sprache selbst doch gar keine Kontinuität wäre? Gibt es da zwei Sorten von Christen – einige wenige eingeweihte, die hinter die Sprache blicken, und die vielen naiven, die sich an die Sprache halten und daher jeweils neue Sprachkleider vorgeführt bekommen, deren Zusammenhang mit dem vorigen sie nichts angeht, weil sie ihn ja doch nicht verstehen? Aber hatte der Herr nicht gerade die Einfachen seliggepriesen, die besser verstehen als die gelehrten Ausleger, welche sich hinter den Worten ihre eigene Welt suchen? Viel Logik ist in solchen Theorien nicht, denn entweder gibt es keine zeitübergreifende Möglichkeit des Verstehens in der Sprache, dann kann auch niemand angemessene neue Formeln schaffen. Oder es gibt sie, dann genügt Auslegung, die sich aber doch vor dem gegebenen Wort verantwortet und wieder zu ihm hinführt anstatt es zu verlassen¹³.

Hier möchte ich noch einmal dem Psychologen Albert Görres das Wort geben, der von einer »Hinduisierung« des Christentums spricht, »in der es nicht mehr auf Glaubenssätze ankommt, sondern auf das Berührtwerden von einer spirituellen Atmosphäre, die über alles Sagbare hinausführt«¹⁴. Görres hat demgegenüber zunächst einmal unmißverständlich die historische Physionomie des Christentums herausgestellt, wenn er sagt: »Die Antwort, die zu allen Zeiten durchgehalten wurde, lautet wohl etwas anders. Sie sagt: Es gibt kein Christentum ohne 'Prägnanztendenz'. Es gibt keine Lehre Jesu ohne Knochen, ohne dogmatisches Prinzip. Jesus wollte keine inhaltlose Ergriffenheit bewirken... Seine Botschaft ist eine bestimmte... Er gibt nicht jedem Recht...«¹⁵. »Katholische Christen glauben..., daß es so etwas wie eine lebensnotwendige Konturiertheit des Glaubens gibt, ohne die er sinnlos würde... Sie glauben, daß die Kirche dafür sorgen kann

¹³ Etwas ausführlicher habe ich diese Fragen in Auseinandersetzung mit K. Rahner entwickelt in meiner Theologischen Prinzipienlehre (München 1982) 127–139.

¹⁴ Görres, a.a.O. (s. Anm. 5) 129.

¹⁵ Ebd.

und sorgen soll, daß diese Konturen 'katholisch' im Wortsinn sind, also jederzeit *das Ganze* der Offenbarung uneingeschränkt und unentstellt zeigen...«¹⁶. In der Tat besteht das Heilende und Helfende des Glaubens darin, daß er dem Menschen Erkenntnis aufgehen läßt – Erkenntnis, die wahr ist, denn sonst wäre sie keine Erkenntnis. Er sagt ihm, was er selbst vielleicht von ferne ahnen, aber was ihm doch kein Mensch verbürgen kann: die Wahrheit über den eigenen Grund und das Wohin seines Seins. Er gibt ihm Erkenntnis, die erst alle andere Erkenntnis sinnvoll macht. Aus dem Glauben den Anspruch auf Wahrheit, auf ausgesagte und verständliche Wahrheit wegnehmen, ist jene falsche Bescheidenheit, die das Gegenteil von Demut ist – Nichtannahme der condition humaine, sondern Verzicht auf sie, weil Verzicht auf die Würde des Menschseins, die seine Leiden erträglich und groß macht¹⁷.

Nehmen wir dies an, so bedeutet es, daß der Glaube inhaltliche Bezugspunkte setzt, die benennbar sind. Es bedeutet, daß auch die Einfachen – vielleicht gerade sie – recht glauben können, und zwar zu allen Zeiten. Wenn die Möglichkeit, das Wesentliche des Glaubens »unentstellt« zu zeigen, ihm notwendig ist, dann muß es eine Instanz geben, die dies tun kann. Dann muß die Kirche selbst eine Stimme haben; sie muß imstande sein, sich als Kirche zu äußern und Falschglauben vom rechten Glauben zu unterscheiden. Das bedeutet, daß Glaube und Theologie nicht dasselbe sind, daß sie ihre je eigene Stimme haben, daß aber die Stimme der Theologie von der des Glaubens abhängig und auf sie bezogen ist: Sie ist Auslegung und muß Auslegung bleiben. Wenn sie nicht mehr auslegt, sondern sozusagen die Substanz angreift und verändert, sich selbst einen neuen Text gibt, dann hört sie auf, als Theologie zu bestehen. Sie legt ja nichts mehr aus, sie spricht aus eigenem. Das mag dann als Religionsphilosophie bezeichnet werden und als solche interessant werden, aber es hat keinen Grund und keine Autorität mehr über das eigene Nachdenken des Redenden hinaus. Glaube und Theologie sind so verschieden wie Text und Auslegung. Die Einheit beruht im Glauben, der Bereich der Vielheit ist die Theologie. Insofern macht gerade das Festhalten des gemeinsamen Bezugspunktes Glaube die Pluralität in der Theologie möglich.

¹⁶ Ebd. 130.

¹⁷ Die Bedeutung des Werks von R. Guardini scheint mir aus heutiger Sicht wesentlich in der Entschiedenheit zu bestehen, mit der er gegen allen Historismus und Pragmatismus die Wahrheitsfähigkeit des Menschen und die Wahrheitsbezogenheit von Philosophie und Theologie stellt. Irgendwie ist sein ganzes Denken und Wollen in zwei Sätzen einer Tagebuchnotiz vom 28. 2. 54 zusammengefaßt: »Die Wahrheit hat eine so klare und stille Macht. So meine ich es mit meiner seelsorglichen Arbeit: helfen durch die Wahrheit« (Wahrheit des Denkens und Wahrheit des Tuns, hg. v. J. Messerschmid, Paderborn 1980³ S. 85). Guardinis letztes öffentliches Wort, die Ansprache anläßlich seines 80. Geburtstags, ist nochmals in eindrucklicher Weise dem Thema Wahrheit gewidmet und könnte als eine Art geistigen Testaments gelten. Von Platon her wird das Wissen um die Inkommensurabilität des Menschen gegenüber der Wahrheit entwickelt, der sich eigentlich selbst lächerlich erscheinen muß, wenn er wagt, von Wahrheit zu sprechen, und der doch gerade so – seine Lächerlichkeit anerkennend – bei diesem Wagnis bleiben muß. Nur wenn beides da ist: der Mut zur Wahrheit und die Demut, doch die eigene Lächerlichkeit anzunehmen, steht der Mensch im rechten Maß zwischen wahrheitslosem Zynismus und selbstgerechtem Fanatismus. Der wichtige Text findet sich in: R. Guardini, Stationen und Rückblicke (Würzburg 1965) 41–50.

Beide Seiten dieses Sachverhalts müssen wir noch etwas genauer bestimmen. Wir haben festgestellt, daß zum Glauben inhaltliche Bestimmtheit gehört, daß Bestimmtheit Aussagbarkeit bedeutet und daß diese dann eine Instanz des Aussagens verlangt. Daraus haben wir geschlossen, daß auch die Kirche als Kirche nicht stumm sein kann, sondern die Gabe der Sprache haben, d.h. ihr Wesentliches aussagen können muß. Damit sind wir bei einem ganz entscheidenden Punkt des Glaubensaktes angelangt. Der Glaube der Kirche existiert nicht als ein Ensemble von Texten, sondern die Texte – die Worte – gibt es, weil es ein entsprechendes Subjekt gibt, in dem die Texte ihren Grund und ihren inneren Zusammenhang haben. Empirisch betrachtet hat die Verkündigung der Apostel das soziale Gebilde Kirche als eine Art von geschichtlicher Subjekteinheit hervorgerufen. Gläubiger wird man, indem man sich dieser Überlieferungs-, Denk- und Lebensgemeinschaft anschließt, aus ihrem geschichtlichen Lebenszusammenhang selber lebt und in ihm dann auch an seiner Weise des Verstehens, an seiner Sprache und seinem Denken Anteil gewinnt. Für den Glaubenden aber ist dies nicht irgendein soziologisches Subjekt, sondern ein durch den Heiligen Geist hervorgerufenes, wahrhaft neues Subjekt, das eben deshalb die unübersteiglichen Grenzen menschlicher Subjektivität aufreißt und dem Menschen die Berührung mit dem Grund der Wirklichkeit selber gibt¹⁸. Glauben ist seinem Wesen nach immer Mitglauben mit der ganzen Kirche. Das »Ich glaube« des Bekenntnisses ist nicht irgendein privates Ich, sondern das gemeinsame Ich der Kirche. Glaube wird möglich im Maß meines Einswerdens mit diesem gemeinsamen Ich, das mein eigenes Ich nicht aufhebt, sondern ausweitet und so erst ganz zu sich selber bringt.

Diese Feststellung ist wichtig, weil sie uns nun in der Tat ins Vorsprachliche und Übersprachliche führt. Die menschlichen Worte, in denen sich der Glaube aussagt, fassen ihren ins Ewige hineinreichenden Inhalt niemals ganz – das ist der wahre Kern jener Theorien, die im schlimmsten Fall auf »Hinduisierung« des christlichen Glaubens hinauslaufen. Die Sprache des Glaubens ist keine mathematische Sprache – nur die ist eindeutig. Je tiefer Menschenworte ins Eigentliche der Wirklichkeit vordringen, desto ungenügender werden sie. Das alles würde noch deutlicher werden, wenn wir uns dem konkreten Sprachbefund des Glaubens zuwenden könnten, an dem zwei Tatbestände ins Auge fallen: Er ist vielfach Bildsprache, nicht Begriffssprache. Er bietet sich des weiteren in einer geschichtlichen Abfolge von Aussagen dar, in der die Grundspannung von Altem und Neuem Testament schon zeigt, wie sehr nur in der inneren Beziehung des Ganzen aufeinander, nicht in vereinzelt Formeln Wahrheit des Glaubens sprachlich zugänglich wird. Streicht man hier den Zusammenhang eines organisch die ganze

¹⁸ Vgl. H. de Lubac, *La foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres* (Paris 1970²); Internationale Theologenkommission, *Pluralismus* 36–42. Daß Theologie, um überhaupt als sie selber bestehen zu können, das gemeinsame Subjekt Kirche voraussetzt, hatte schon 1922 R. Guardini in seiner Bonner Probevorlesung »Anselm von Canterbury und das Wesen der Theologie« programmatisch dargestellt; veröffentlicht in seinem *Essay-Band: Auf dem Wege. Versuche* (Mainz 1923). Sehr erhellend zu dieser Frage auch L. Bouyer, *Le métier théologien. Entretiens avec G. Daix* (Paris 1979; deutsch: *Das Handwerk des Theologen*, Einsiedeln 1979).

Geschichte durchschreitenden, mit sich in seinen Wandlungen einig bleibenden Subjekts, so bleiben nur noch widersprüchliche Sprachstücke übrig, die in keinen nachträglichen Zusammenhang gesetzt werden können. Die Tendenz, hinter dem Gewordenen das Älteste und Ursprüngliche zu suchen, ist die logische Folge aus dem Verlust dessen, was die Geschichte in ihren Widersprüchen zusammenhält und einigt. Theologie wird zur Archäologie, die sich hinter dem erscheinenden, realen Christentum das Ideale und Eigentliche ausgräbt. Solch rekonstruiertes Christentum ist aber immer auch Auswahlchristentum, in dem die Spannung und der Reichtum des Ganzen verloren sind. An die Stelle der inneren Pluralität der Symphonie des Glaubens tritt der beziehungslose Pluralismus subjektiv geprägter Auswahlchristentümer.

Wir müssen also sagen: Der Pluralismus des Zerfalls entsteht, wo man sich dem großen inneren Spannungsbogen der Ganzheit des Glaubens nicht mehr gewachsen fühlt. Er setzt immer zuerst eine Verengung und Verarmung voraus, die durch das Wuchern nebeneinander und nacheinander aufsteigender und versinkender Teilchristentümer nicht aufgehoben wird – im Gegenteil, erst so wird die Armut jedes einzelnen Versuchs vollends offenkundig. Fruchtbare theologischer Pluralismus ist demgegenüber da, wo es gelingt, die Vielgestalt der geschichtlichen Erscheinungen des Glaubens auf Einheit zu beziehen, die diese Vielheit nicht auslöscht, sondern als organisches Gefüge der den Menschen überschreitenden Wahrheit erkennt. Heute besteht freilich auch bei ganz kirchlich gesinnten Theologen der Verdacht, daß rechtgläubige Theologie heillos zum bloßen Nachreden amtlicher Lehräußerungen und althergebrachter Formeln verurteilt sei. Der Raum des Denkens scheint mit einem solchen Wust von alten und neuen Entscheidungen vollgestellt zu sein, daß man bei jedem Schritt unvermeidlich irgendwo anstößt und einfach keine Luft mehr zum freien Atmen bekommt. Um »kreativ« zu werden, scheint es einfach unerläßlich, das alte Gerümpel hinauszuerwerfen und beherzt auch zum offenen Widerspruch überzugehen.

Aber von welcher Sicherheit kann eigentlich solche Kreativität noch ausgehen? Ist die persönliche Plausibilität und die Übereinstimmung mit einem Teil des Zeitgeistes wirklich ein sicheres Fundament? Wenn ein Arzt sich vergreift und anstelle einer geduldigen Anpassung an die Gesetze der Anatomie und des Lebens eine »kreative« Idee setzt, liegen die Folgen schnell auf der Hand. Bei einem Theologen merkt man den Schaden nicht so unmittelbar. Aber in Wahrheit steht auch bei ihm viel zu viel auf dem Spiel, als daß er sich schlicht seiner augenblicklichen Evidenz anvertrauen könnte in einer Sache, in der es um den Menschen und die Zukunft der Menschheit geht, in der jeder verfehlte Eingriff seine Folgen hat. Sicher, es ist leichter, das widerständige Mobiliar des Dogmas wegzurücken und sich der Plausibilität zu überlassen, als vor der sperrigen Realität standzuhalten und sich ihrem Anspruch auszusetzen. Es ist nützlich, noch einmal einen Seitenblick auf die Naturwissenschaft zu werfen. Sie hat ihre großen Erfolge nicht durch eine freischweifende Kreativität errungen, sondern durch die strengste Bindung an ihren Gegenstand. Natürlich muß sie ihn immer neu mit vorgreifenden Hypothesen umkreisen, nach neuen Weisen suchen, wie sie mit Fragen in ihn eindringt und ihn

zum Antworten ruft. Aber keine von den einmal gegebenen Antworten kann einfach weggeräumt werden. Im Gegenteil, je zahlreicher sie werden, desto mehr neue Möglichkeiten des Fragens eröffnen sich, desto konkreteren Raum gewinnt wirkliche Kreativität, die nicht mehr ins Leere vorstößt, sondern Wege aufeinander beziehen und von da aus neue eröffnen kann. In der Theologie ist es nicht anders. Gerade der Reichtum der Gestalten des Glaubens in der Einheit von Altem und Neuem Testament, von Neuem Testament und altkirchlichem Dogma, von alledem zusammen und dem fortgehenden Leben des Glaubens läßt das Fragen immer spannender und reicher werden. Im großen und auch gegensatzreichen Gefüge der Geschichte des Glaubens die innere Einheit und die Ganzheit der Wahrheit zu suchen ist aufregender und ergiebiger, als den Knoten durchzuhauen und zu sagen, es gebe diese Einheit nicht. Im Gegenüber mit dem scheinbar von uns Entfernten früheren Worte des Glaubens wird auch die Gegenwart reicher, als wenn sie nur bei sich selber bleibt. Natürlich gibt es auch unter rechtgläubigen Theologen viele kleine Geister und Repetitoren des Gewesenen. Die gibt es überall; die Papierkorbliteratur ist gerade dort besonders rapid gewachsen, wo man zu laut von Kreativität geredet hat. Lange Zeit hatte ich auch selber den Eindruck, daß eigentlich die sogenannten Ketzer doch interessanter seien als die Theologen der Kirche, wenigstens in neuerer Zeit. Aber wenn ich nun die großen gläubigen Lehrer, von Möhler bis Newman und Scheeben, von Rosmini bis Guardini, oder in unserer Zeit Lubac, Congar, Balthasar ansehe – wieviel reicher und gegenwärtiger ist ihr Wort als das derjenigen, denen das gemeinsame Subjekt Kirche entglitten war. An ihnen wird aber auch noch etwas anderes deutlich: Pluralismus entsteht nicht dadurch, daß man ihn will, sondern gerade dadurch, daß jeder mit seinen Kräften und in seiner Zeit nichts anderes will als die Wahrheit. Sie zu wollen verlangt aber auch, daß man nicht sich selbst zum Maßstab mache, sondern die größere Einsicht, die im Glauben der Kirche vorgegeben ist, als Stimme und Weg der Wahrheit annehme. Ich denke, daß dieselbe Gesetzmäßigkeit übrigens auch für die neuen Großgestalten von Theologie gilt, nach denen heute gesucht wird: afrikanische, lateinamerikanische, asiatische Theologie usw. Die große französische Theologie ist nicht dadurch entstanden, daß man etwas Französisches machen wollte, sondern dadurch, daß man sich zutraute, nichts Geringeres als die Wahrheit zu finden und so angemessen wie möglich auszusagen. Und darum ist sie dann auch ebenso französisch wie universal geworden. Dasselbe gilt für die große italienische, deutsche, spanische Theologie. Es gilt immer. Nur die Absichtslosigkeit ist fruchtbar. Und in der Tat, das Höchste haben wir ja nicht dann erreicht, wenn wir uns bestätigt, uns dargestellt, uns ein Monument gesetzt haben. Das Höchste haben wir erreicht, wenn wir der Wahrheit näher gekommen sind. Die ist nie langweilig, nie einförmig, weil unser Geist sie nur in Brechungen erschaut; aber sie ist zugleich die Kraft die uns eint. Und nur Pluralismus, der auf Einheit bezogen ist, ist groß.

Die praktische Vernunft als Gegenstand philosophischer Ethik

Vorbereitende Überlegungen für eine 'Rekonstruktion'
der Lehre vom Naturgesetz bei Thomas von Aquin

Von Martin Rhonheimer

Im Laufe der letzten Jahre ist es zum Gemeinplatz geworden, daß die philosophische Begründung der natürlichen Fundamente des sittlichen Handelns im Rahmen der sogenannten 'traditionellen katholischen Moralthologie' erhebliche Mängel aufzuweisen habe. Im Kontext drängender moraltheologischer Probleme – allen voran der Frage der Empfängnisverhütung, deren versuchte Bewältigung katalysatorisch wirkte – ist die neoscholastische Naturrechtslehre unter dem Vorwurf von *Physizismus*, *Biologismus* oder *Essentialismus* von einer ganzen Reihe repräsentativer katholischer Moralthologen intellektuell praktisch liquidiert worden.

I. Gründe für die Notwendigkeit einer 'Rekonstruktion' des Begriffes der 'Lex Naturalis'

1. Das Interesse an einer philosophischen Ethik

Daß diese Kritik in einigen Punkten berechtigt war, ändert jedoch nichts an der Tatsache, daß sie am entscheidenden Problem vorbeizugehen pflegte, dieses nicht nur nicht gelöst, sondern eine adäquate Lösung noch mehr verunmöglicht hat: es handelt sich dabei um die Frage nach der *Bedeutung der praktischen Vernunft für die Konstituierung der 'lex naturalis'*. Das 'revidierte' Verständnis des Begriffes 'Naturgesetz' als *schöpferische Vernunft* und seine Situierung in den Kontext einer *theonomen Autonomie*, wozu man auf Umwegen über eine oft äußerst fragwürdige, textlich selektive und einseitige Thomasinterpretation gekommen ist, vermag dieses gemeinsame Defizit der neuthomistischen Lehre vom Naturgesetz und ihrer Kritiker nur oberflächlich zu verdecken.

Heutige Bestrebungen einer 'Erneuerung' moraltheologischer Prinzipienlehre ('Fundamentalmoral') – in ihrer Form als Theorie teleologischer Normenbegründung, als 'autonome' oder als 'heilsgeschichtlich' orientierte Ethik – bieten dieser Voraussetzung gemäß ein wenig überzeugendes Bild. Nach der moraltheologischen Kritik an der neuscholastischen Philosophie des Naturgesetzes ist heute insbesondere eine philosophische Kritik jener Versuche notwendig geworden, für die Moralthologie ein neues philosophisches Fundament zu finden. Bestritten werden muß auch in weiten Teilen die sachliche *Legitimität* dieser Versuche, insofern sie sich im Anspruch gründet, sie bildeten eine *notwendige*, von der Sache

her sich aufdrängende Konsequenz der Unstimmigkeiten und Argumentationsengpässe bisheriger moraltheologischer Normenbegründung¹.

Diese Kritik, wie sie heute nötig geworden ist, muß konstruktiv sein; d.h. sie darf nicht der Versuchung verfallen, 'Apologetik' zu betreiben. Sie muß vor allem auch die Mängel der neothomistischen Moralphilosophie aufdecken und zu überwinden suchen, und zwar durch eine erneute und *nicht selektive* Konfrontation mit den Texten des hl. Thomas: In einem historisch beispiellosen Akt ideenpolitisch motivierter Hermeneutik zeichnete sich der Umgang mit Thomas in den letzten Jahren durch eine erstaunliche Freizügigkeit im Umgang mit den Quellen aus, der methodologisch in keiner Weise zu rechtfertigen ist. Man arbeitete nicht 'am Text', sondern 'mit Texten', sorgfältig ausgewählten und oft aus dem größeren Zusammenhang gerissenen Bruchstücken der thomistischen Quaestionen, um einen Thomas zu erhalten, wie man ihn brauchte und damit eine völlig neue moraltheologische Stoßrichtung zu legitimieren.

Bei der, wie gesagt, konstruktiven Kritik dieses Legitimationsanspruches durch eine neuerliche Hinwendung zu Thomas geht es nicht zuletzt auch um das Interesse an einer im authentischen Sinne philosophischen Ethik, wie es in den letzten Jahren erfreulicherweise gewachsen ist. Dieses Interesse artikuliert sich besonders hinsichtlich einer sogenannten *theologischen Ethik*, die nicht nur immer mehr ihrer theologischen Substanz verlustig geht, sondern schließlich auch philosophisch fragwürdig wird, da sie sich immer mehr in den Bahnen utilitaristischer Normenbegründung bewegt² und einem anthropologischen Dualismus verfällt³, demgemäß letztlich gilt: *anything goes*, – wenn man nur das Gute will.

Die kritische Hinterfragung dieser Tendenzen bleibt auch im Rahmen eines moraltheologischen Interesses im entscheidenden Maße Aufgabe vorurteilsloser philosophischer Reflexion, die gerade in dem Maße der Theologie einen Dienst zu erweisen vermag, als sie ihrer eigenen, philosophischen Methode treu bleibt.

Im Folgenden handelt es sich lediglich um 'vorbereitende Überlegungen'. Sie wollen weiterführen und vertiefen, was in den letzten Jahren das Anliegen zahlreicher Bemühungen geworden ist: Die Entdeckung einer *philosophisch-ethischen* Methodologie beim hl. Thomas, deren Aufweis für eine philosophisch-ethische Theorie der Normenbegründung und näherhin für das Verständnis des thomistischen Begriffes des Naturgesetzes, selbstverständlich entscheidend ist.

Da der Begriff einer philosophischen Ethik mit demjenigen der praktischen Vernunft eng verbunden ist, so will sich das Folgende darauf konzentrieren, die

¹ Vgl. z.B. A. Auer, Hat die autonome Moral eine Chance in der Kirche?, in: G. Veit (Hsg.), *Moral begründen – Moral verkünden*, Innsbruck – Wien 1985, S. 12: »In der Diskussion über die Empfängnisregelung – also um die Mitte der sechziger Jahre – trat die mangelnde argumentative Tragfähigkeit der bisherigen Position an einem brisanten Punkt so deutlich zutage, daß sich ein neues Argumentationsmodell, das nun einmal seit langem auf dem Tisch lag, auch ohne saubere geistesgeschichtliche Absicherung einfachhin aufdrängte«.

² Zur Begründung dieses Vorwurfs siehe Robert Spaemann, Über die Unmöglichkeit einer universaltheologischen Ethik, in: *Philosophisches Jahrbuch* 88 (1981), S. 70–89.

³ Vgl. Germain Grisez, Dualism and the New Morality, in: *L'Agire Morale* (Tommaso d'Aquino nel suo settimo Centenario, 5), Neapel 1974, S. 323–330.

praktische Vernunft als Gegenstand der philosophischen Ethik aufzuzeigen; erst dann kann plausibel werden, wie und weshalb die Lehre vom Naturgesetz Bestandteil einer Theorie der praktischen Vernunft ist.

2. 'Physizismus': Die Verkenntung der praktischen Vernunft

Der Hauptvorwurf gegenüber der 'traditionellen' Lehre vom natürlichen Sittengesetz ist derjenige der Physizismus (oder Naturalismus): man versuche aus an sich der vormoralischen Sphäre angehörenden, seinsmäßigen Gesetzlichkeiten – insbesondere biologischer Art – ethische Normen abzuleiten. Diese Konklusion sei in doppelter Hinsicht unzulässig: erstens, weil aus vormoralischen ('ontischen', physischen, biologischen) Werten und Gesetzen keine sittlichen Normen erschließbar seien; und zweitens, allgemeiner gefaßt, weil aus dem *Sein* überhaupt kein *Sollen* abgeleitet werden kann.

Im Rahmen der neothomistischen Naturrechtslehre, vor allem derjenigen des deutschen Sprachraums, existiert in der Tat eine Schultradition essentialistischer und physizistischer Interpretation des Begriffes 'Naturgesetz'. Deren heutige Kritiker sind jedoch in großer Zahl selbst Opfer dieser Tradition geworden: sie haben ihre zentralen Voraussetzungen nicht überwunden, sondern vielmehr auf einigen ihrer schiefliegenden Prämissen eine neue Theorie der Normenbegründung entwickelt.

Der gemeinsame Boden, den diese Prämissen bilden, ist das Unvermögen, die konstitutive *Bedeutung der praktischen Vernunft* für die *Erkenntnis sittlicher Werte* zu erfassen. Damit ist gemeint: traditionellerweise verstand man das Naturgesetz als ein der praktischen Vernunft gewissermaßen in der Natur der Dinge vorliegender Erkenntnisgegenstand; man übersah dabei die, für Thomas gerade entscheidende Rolle der praktischen Vernunft in der *Konstituierung* des natürlichen Gesetzes; denn dieses wird von der Vernunft nicht nur erkannt, sondern von ihr auch konstituiert: Thomas begreift die natürliche praktische Vernunft als *Gesetzgeber* und nicht nur als Gesetzesinterpreten.

Daraus ergab sich die Tendenz einer Ableitung sittlicher Normen aus naturhaft ('physizistisch') verstandenem Sein (als 'ontischer', vormoralischer Wert). Die an sich durchaus löbliche Absicht vieler Kritiker, eine solche Ableitung als unstatthaft oder zumindest unplausibel zu erweisen, wird jedoch dadurch fragwürdig, daß sie die dabei implizierte dualistische Dissoziation von Vernunft und Natur, Sittlichkeit und Seinsordnung und schließlich die naturalistische Interpretation menschlicher Handlungsobjekte als vormoralische, ontische Gegebenheiten beibehält; gerade dies wäre jedoch zu überwinden gewesen.

Dieser beibehaltene Dualismus, der 'Sein' und 'Natur' einer 'schöpferischen Vernunft'⁴ gegenüberstellt – der nun emanzipierten, aber weiterhin 'naturlosen' Vernunft neoscholastischer 'Physizismen' – wird dann zur Grundlage und zum

⁴ Für eine kritische Auseinandersetzung mit den Begriffen 'schöpferische Vernunft' und 'sittliche Autonomie' verweise ich auf Andreas Laun, *Das Gewissen. Oberste Norm sittlichen Handelns*, Innsbruck 1984.

Ausgangspunkt für einen utilitaristischen Teleologismus, der praktische Vernunft als Kalkül der Nutzenmaximierung durch Güterabwägung versteht. Der sogenannte *naturalistische Fehlschluß* wird damit überflüssig und insofern auch überwunden; nicht überwunden bleibt jedoch der Naturalismus, der diesen Schluß zu einem Fehlschluß machte.

Der Physizismus oder Naturalismus – sowohl in seiner traditionellen Form wie auch in neueren Varianten – beruht somit auf der Verkennung der konstitutiven Funktion der praktischen Vernunft als *wertender Instanz* des menschlichen Handelns. Diese sittlich wertende Vernunft gilt es heute wiederzuentdecken; ihr Begriff ist eng verbunden mit der Grundaufgabe der *ratio* überhaupt: Ordnung zu stiften, denn *rationis est ordinare*⁵. Ohne ein angemessenes Verständnis dieser Aufgabe der Vernunft bleibt sowohl der Begriff der *lex naturalis* als *ordinatio rationis*, wie auch derjenige der sittlichen Tugend als *ordo rationis* im Dunkeln.

Ohne die großen Verdienste neothomistischer Theoretiker des Naturgesetzes schmälern zu wollen, kann nicht bestritten werden, daß viele unter ihnen die spezifische Eigenart der praktischen Vernunft übersehen haben. Man erblickte in ihr nur zu oft, in verfehlter Weise, eine Kombination von theoretisch-metaphysischer Erkenntnis und Wille⁶. Dies rührt daher, die *lex naturalis* – im Sinne des naturwissenschaftlichen Gesetzesbegriffes – mit einer im Sein der Dinge bestehenden Naturordnung zu identifizieren; dies bedeutet, den Begriff einer dem sittlichen Sollen zugrundeliegenden 'Naturordnung' – oder 'natürlichen Ordnung' (*ordo naturalis*) – in einer Weise zu verstehen, welche die Vernunft, wie kritisiert wurde, auf die Rolle eines 'Ableseorgans' reduziert, das aufgrund der Erkenntnis dessen, was ist, vorschreibt, daß, was ist, nun auch sein solle. Formeln wie »Erfülle deine Wesensnatur!« oder »Werde, was du bist!« sind in dieser Art Naturgesetzeorien geläufig⁷.

⁵ »Rationis enim est ordinare ad finem« (I-II, q. 90, a. 1).

⁶ Mit dieser Kritik schließe ich mich in vielen Punkten den Ausführungen von Germain Grisez an, The First Principle of Practical Reason, in: A. Kenny (Hsg.), Aquinas. A Collection of Critical Essays, London 1969, S. 340–382. Einige Einwände, wie diejenigen von Ralph McInerny, scheinen mir allerdings dabei beachtenswert; vgl. The Principles of Natural Law, in: American Journal of Jurisprudence, 25 (1980), S. 1–15; ferner: Ethica Thomistica. The Moral Philosophy of Thomas Aquinas, Washington D.C. 1982, S. 48 ff. – Wesentliche Hilfen bietet natürlich Wolfgang Kluxen, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin, 2. Aufl. Hamburg 1980. In diesem Zusammenhang darf auch nicht unterlassen werden, auf Jacques Maritain und seine 'Neuf leçons sur les notions premières de la Philosophie morale' hinzuweisen (Paris 1951). Trotz seiner zweifelhaften Auffassung über das Verhältnis zwischen philosophischer Ethik und Moralthologie (zwischen Philosophie und Theologie überhaupt), hat er, so scheint mir, ausgezeichnet den Unterschied zwischen spekulativer und praktischer Erkenntnis sowie die epistemologische Stellung der philosophischen Ethik erfaßt.

⁷ Vgl. etwa frühere 'Klassiker' des Naturrechtsdenkens wie Heinrich Rommen, Die ewige Wiederkehr des Naturrechts, München 1947; Josef Pieper, Die Wirklichkeit und das Gute, 7. Aufl. München 1963; Gallus M. Manser, Das Naturrecht in thomistischer Beleuchtung, Freiburg/Schweiz 1944. – Der Begriff 'Wesensnatur' des Menschen, mit dem man lange Zeit operierte, ist sehr fragwürdig. Ich weiß nicht recht, welchem Terminus bei Thomas er entsprechen sollte. Es besteht die unmittelbare Gefahr, den vielfältigen und analogen Begriff *natura* dabei einfach auf die *essentia* zu reduzieren. Nicht besser steht es mit dem Terminus *natura metaphysica*, während langer Zeit zentral bei Josef Fuchs' Versuchen, einen Begriff des Naturrechts zu begründen; so vor allem in: Lex naturae. Zur Theologie des Naturrechts, Düsseldorf 1955. Auch die bekannte Kritik von Karl Rahner (Bemerkungen über das

3. Kritische Bemerkungen zum 'essentialistischen' Verständnis der *lex naturalis*

Physizistische naturrechtliche Normenbegründungsmuster sind Konsequenz einer essentialistischen Ableitung der '*lex naturalis*'. Dazu sollen einige kurze und unvollständige kritische Bemerkungen angefügt werden.

1. Eine essentialistische Naturgesetztheorie identifiziert fälschlicherweise den Begriff *ordo rationis* mit dem Begriff *ordo naturae*. Diese Umdeutung der Vernunftordnung in eine im Sein vorgegebene Naturordnung macht es unmöglich, eine der entscheidenden thomistischen Positionen aufrechtzuerhalten: daß nämlich die Vernunft im vollen Sinne Regel, Maßstab des sittlichen Wertes menschlichen Handelns sei. Der lange zurückliegende Versuch von L. Lehu⁸ – einer der wenigen Autoren, die Thomas wirklich beim Wort genommen haben – hat, so läßt sich heute sagen, die neuscholastische Naturrechtslehre nicht zu prägen vermocht⁹. Im deutschen Sprachraum wurde die mehr als ambivalente Haltung von M. Wittmann, dann auch J. Pieper, H. Rommen, J. Messner u.a. einflußreich.

2. Gerade bei Wittmann läßt sich die unmittelbare Folge dieses Versäumnisses beobachten: *Die sittliche Ordnung wird auf die Naturordnung reduziert.* »Die sittliche Ordnung stammt nach Thomas aus der Welt der Dinge oder der objektiven Wirklichkeit, hat den Charakter einer in den Dingen liegenden Natur- oder Seinsordnung«¹⁰. Nun ist es jedoch unmöglich, die sittliche Ordnung in der »Welt der Dinge« zu finden; denn in ihr finden sich beispielsweise weder Gerechtigkeit noch Freundschaft, noch Tugend überhaupt; auch nicht die Ehe oder Ähnliches. Man kann ja z.B. aufgrund der Normierungen staatlicher Gesetze eine Ehe schließen; man hat in diesem Fall ein vorgegebenes Gesetz befolgt und kann sagen: diese Ehe entspricht dem Paragraphen x des Zivilgesetzbuches. Man kann jedoch nicht in der 'Natur' oder der 'Welt der Dinge' ein entsprechendes Gesetz finden, aufgrund dessen Befolgung sich in gleicher Weise eine Ehe gründen ließe. Die Natürlichkeit oder 'Naturgesetzlichkeit' der Ehe kommt anders zustande und ist auch anders zu begründen.

Daß sittliche Normen etwas mit der 'Natur' oder der 'Welt der Dinge' (sofern wir auch den Menschen als 'Ding' betrachten) zu tun haben, soll keineswegs bestritten werden; es handelt sich lediglich um eine methodologische Frage; um eine Frage der Theorie praktisch-sittlicher Erkenntnis; Begründungsdefizite, wie sie geläufig waren, beruhen auf methodologischen Ungenauigkeiten.

Naturgesetz und seine Erkennbarkeit, in: *Orientierung* 22 (1955), S. 239–243) steht auf dem Boden desselben rationalistischen Essentialismus; Rahner erkannte allerdings bereits damals die Brüchigkeit dieser Position, um dann jedoch den von Josef Fuchs vertretenen metaphysischen Rationalismus mit der Forderung nach einer 'transzendentalen Deduktion' auf die Spitze zu treiben.

⁸ Léonard Lehu, *La Raison-Règle de la moralité d'après Saint Thomas*, Paris 1930.

⁹ Vgl. hingegen die ausgezeichneten Ausführungen von Jean Tonneau, *Le volontaire in esse naturae et in esse moris*, in: *Thomistica Morum Principia*, Rom 1960, S. 196–203.

¹⁰ Michael Wittmann, *Die Ethik des Hl. Thomas von Aquin*, München 1933, S. 286. Wittmann geht allerdings auch auf den Vernunftcharakter des Naturgesetzes ein, den er, ohne eine Synthese zu finden, anderen Aspekten einfach zu Seite stellt. Der Grund liegt wohl darin, daß sich Wittmann zu sehr auf ein Thomasverständnis im Lichte historischer Quellen stützte; dabei ist ihm der systematische Aristotelismus des hl. Thomas entgangen.

3. Des weiteren muß festgehalten werden – es ist hier nicht der Ort für detailliertere Ausführungen –, daß die Ableitung des ‘sittlich-Guten’ aus der *essentia*, zumindest im Rahmen einer thomistischen Metaphysik, unmöglich und sinnlos ist. Wenn Joseph Pieper, den ich sehr schätze, der aber in dieser Frage, wie mir scheint, eine wenig glückliche Hand hatte, die sittliche Vollkommenheit oder ‘Entelechie’ des Menschen mit dem zur Vollkommenheit gelangten ‘Wesen’ des Menschen identifiziert, so gebraucht er dabei den Terminus ‘Mensch’ zweimal in verschiedenem Sinn: Zunächst in seiner metaphysischen Spezifität als ‘Wesen’ des Menschen; danach in seinem Modus der Vollkommenheit, der eben gerade *nicht* ausmacht, daß ein Mensch das ist, was er ist, nämlich ein Mensch. Das Wesen wird hier gleichzeitig auch als Ziel der Vollkommenheit verstanden. Diese Metaphysik ist, anders als jene des hl. Thomas, ‘essentialistisch’, weil sie die *essentia* als die Fülle des Seins (als *plenitudo essendi*) begreift.

Der Satz »alles Sollen gründet im Sein« wird erst dann problematisch, wenn das Sein mit der *essentia* gleichgesetzt wird; bedenkt man, daß die menschliche Natur oder das ‘Wesen’ aus sich – diesem Wesen entsprechend, aber nicht mit ihm identisch – Potenzen hervorbringt, und diese wiederum Akte, so erweitert sich das Feld des ‘Seienden’, – und auch des ‘Natürlichen’. Während die *essentia* ein für das Menschsein metaphysisch-konstitutives Notwendiges ist, bildet der Bereich der Akte den über das konstitutiv-Notwendige hinausreichenden Bezirk der Freiheit. Das in Freiheit gesetzte Sein ist jedoch aus einem metaphysisch-notwendigen Konstitutivum nicht *ableitbar*, sondern nur in ihm *begründbar*. Es handelt sich bei der menschlichen Freiheit um eine metaphysisch konditionierte Freiheit, aber eben doch um Freiheit; eine logisch zwingende Ableitung des in Freiheit – und das heißt aufgrund vernünftiger Einsicht und eigenen Wollens – vollzogenen Guten (d.h. des ‘sittlich Guten’) kann nicht geleistet werden. Wie gezeigt werden wird, entspringt die Ausrichtung des Willens auf das Gute ursprünglich nicht einer metaphysischen Wesenseinsicht, sondern einer *praktischen* Erfahrung. In ihr kommt zwar die Natur des Menschen zum Ausdruck, sie ist aber als Spruch der praktischen Vernunft »das ist gut« oder »das soll ich tun« nicht aus metaphysischer Wesenseinsicht abgeleitet; sie gründet in der Natur des Menschen und begründet eben deshalb erst die Möglichkeit metaphysischer Wesenseinsicht.

Verwechselt man ‘natürliche Begründetheit praktischer Einsicht’ mit ‘Ableitung praktischer Einsicht aus der Metaphysik’ so gelangt man zu dem bekannten und immer wieder festgestellten Zirkel, jeweils ja doch nur das aus der Natur herauszulesen, was vorher bereits durch vorgängige Antizipation praktischer Erkenntnis der der Natur entsprechenden Vollkommenheit in sie hineingelegt worden ist. Genau darin besteht das Ungenügen essentialistischer Begründung des sittlichen Sollens.

Die in diesem Zusammenhang immer wieder beschworene Konvertibilität des Seienden mit dem Guten braucht nicht als Konvertibilität des *bonum morale* mit dem *esse essenziale* aufgefaßt zu werden. Thomas bestreitet eine solche Identifizierung ausdrücklich¹¹; die Konvertibilität des *bonum morale* bezieht sich auf das *esse*

¹¹ Vgl. De Veritate, q. 21. a. 5.

morale, die im Handeln erreichte Vollkommenheit des Seienden, – eine Vollkommenheit, die die Prinzipien der *essentia* übersteigt.

Aus all diesen Gründen ist, metaphysisch gesehen, eine Ableitung des sittlichen Seins, das das Sollen begründet, aus dem *esse essentiale*, (das in einer neoscholastischen, sehr unpräzisen, unschönen und Verwirrung stiftenden Terminologie 'Wesensnatur' genannt wird), unmöglich; zur Erfassung des sittlichen Sollens – die freie, auf Einsicht und Wollen beruhende Anerkennung des praktisch-Guten – bedarf es eines eigenen Modus' des Erkennens, eines spezifisch praktischen Erkennens, dessen theoretischer Analyse eine besondere Wissenschaft und Methode zugeordnet ist, die, wenn auch nicht unabhängig, so doch *verschieden* von der Metaphysik ist.

II. Praktische Vernunft und philosophische Ethik

1. Die Ausgangsfrage

Der Ausgangspunkt der ethischen Fragestellung ist nicht derjenige theoretischer Erkenntnis des Wesens oder der Natur, denn die Ethik entspringt nicht der Frage nach dem, was der Mensch ist, sondern der Frage danach, wie er handeln soll und nach der ihm eigentümlichen Vollkommenheit. Auf ihr erst beruht und aus ihr ergibt sich die Frage danach, was der Mensch ist.

Was der ethischen Fragestellung den Anstoß verleiht, ist nicht die staunende Konfrontation mit der Wirklichkeit des Seins, sondern eine praktische Erfahrung: »Jede Kunst und jede Lehre, desgleichen jede Handlung und jeder Entschluß, scheint ein Gut zu erstreben, weshalb man das Gute treffend als dasjenige bezeichnet hat, wonach alles strebt.« Dies ist der erste Satz der Nikomachischen Ethik des Aristoteles.

In ihm zeigt sich der Ausgangspunkt einer jeden praktischen Wissenschaft: die jedem menschlichen Tun beigestellte Erfahrung des intentionalen Zielstrebens; Gegenstand des Strebens, das Ziel, nennt man das Gute. Diese Grunderfahrung führt zur Entdeckung der praktischen Vernunft und wird als solche Gegenstand der Ethik, d.h. näherhin: der Frage 'Welches ist das eigentliche, nicht nur scheinbare, und welches das höchste Gut? Worin besteht die 'Trefflichkeit' – *arete* –, d.h.: Tugend des Menschen, die diesem Guten entspricht?'

Solche Fragen verlangen eine normative Antwort, die sich in der Logik des 'Sollens' bewegt. Mehr noch: Solche Antworten liegen bereits in großer Vielfalt vor, und wir selbst sind, wenn wir die Frage stellen, bereits in ein Ethos eingespannt, das wir leben¹². Die Frage nach dem 'Sollen' ist nicht Antwort auf die

¹² So analysiert Aristoteles am Beginn, gemäß der Methode der 'Topik', die verschiedenen Lebensformen und Meinungen bezüglich dem guten Leben. Siehe dazu auch Günther Bien, Die menschlichen Meinungen und das Gute. Die Lösung des Normproblems in der Aristotelischen Ethik, in: Manfred Riedel (Hsg.), Rehabilitierung der praktischen Philosophie Band I, Freiburg/Br. 1972, S. 345–371. – Einen Niederschlag dieses 'Prüfungsverfahrens' findet sich auch in der zweiten Quaestio der I-II, die gar nicht so unaristotelisch aufgebaut ist, wie man hin und wieder gesagt hat.

Erfahrung des Seins, sondern auf die Erfahrung – Selbsterfahrung – der Zielgerichtetheit unseres Tuns, Wählens und Strebens. Aus der wissenschaftlichen Reflexion auf diese Erfahrung entsteht die Moralphilosophie oder philosophische Ethik.

Die Frage nach der Tugend ist zwar keine Frage der praktischen Vernunft als solcher; sie entspringt vielmehr einer Erkenntnisweise, die über den Akt der praktischen Vernunft reflektiert. Ebenso gilt es aber festzuhalten, daß der Satz 'Alles Streben etc. ist auf ein Ziel gerichtet' und 'Das, wonach alles strebt, nennen wir das Gute' nicht aus der Metaphysik abgeleitet ist, sondern eine ursprüngliche Erfahrung *sui generis* darstellt.

Es handelt sich dabei um eine Erfahrung, die sehr wohl zum Gegenstand metaphysischer Erkenntnis werden kann und auch muß; denn in dieser Erfahrung offenbart sich ein Aspekt des menschlichen Seins – seine Unvollkommenheit und damit seine Perfektibilität. Die Metaphysik gelangt dadurch zur Erkenntnis des dynamischen Aspektes des Seins. Die Erfahrung praktischer Intentionalität ist somit Seinserfahrung – denn alle Erfahrung ist Seinserfahrung –, als solche aber nicht aus der 'Theoria' der Metaphysik abgeleitet, sondern ursprünglich, ihr vorgelagert, sie selbst bedingend und damit zu dieser 'Theoria' hinführend. Sie gibt aber auch Anlaß zu einer anderen Fragestellung, die nicht darauf abzielt, diese Erfahrung ontologisch zu deuten, sondern die gleichsam ihre eigene Logik untersuchen will – die 'Logik' der praktischen Intentionalität –, um zu fragen: 'Was ist das wahrhaft Gute? Was ist die Tugend?'

Diese ursprüngliche 'Intuition' (Erfahrung) des Guten als Ziel des Strebens, Wählens und Tuns bildet den Ausgangspunkt der Tätigkeit der praktischen Vernunft. Und die Reflexion auf diesen Ausgangspunkt wiederum ist der Anfang der Moralphilosophie.

2. Die Einheit des Intellektes und seine 'extensio'

Wie steht es nun in diesem Zusammenhang mit der Unterscheidung von spekulativer und praktischer Vernunft? Mit scheint, daß bei dieser Frage oft zwei verschiedene Aspekte nicht genügend differenziert werden: nämlich die Frage, ob spekulative und praktische Vernunft zwei verschiedenen Potenzen der Seele angehören; sowie eine ganz andere Frage bezüglich des Unterschiedes zwischen spekulativer und praktischer Erkenntnisweise – resp. spekulativen, theoretischen und praktischen *Urteilen*. Während Thomas nämlich die Einheit der Potenz festhält, betont er gleichzeitig eine grundlegende Verschiedenheit theoretischer und praktischer Urteile, worauf auch die Differenzierung von theoretischer und praktischer Wissenschaft beruht.

Offensichtlich behandelt Thomas in der Prima Pars, Q. 79, a. 11 nur den ersten Aspekt. Die Fragestellung lautet ja: »Utrum intellectus speculativus et practicus sint diversae potentiae«. Thomas führt zur Verneinung der Existenz zweier verschiedener Potenzen die Autorität des Aristoteles aus dem zehnten Kapitel des dritten Buches von *De Anima* an, und zwar in der Formulierung: »Intellectus speculativus per extensionem fit practicus« –, d.h.: der Akt der praktischen

Vernunft sei lediglich eine 'Ausweitung' seines spekulativen Aktes durch eine hinzutretende *ordinatio ad opus*.

Diese Formulierung einer *extensio* der spekulativen Vernunft findet sich allerdings bei Aristoteles nicht in dieser Weise. Dort heißt es vielmehr, wie Thomas dann auch im 'corpus articuli' anführt: »Die spekulative Vernunft unterscheidet sich von der praktischen durch ihr Ziel«¹³. Der Begriff der *extensio* ist also eher eine Paraphrase und scheint dadurch gerechtfertigt zu sein, daß es Thomas hier lediglich darum geht nachzuweisen, daß es sich bei beiden Akten um solche derselben Potenz handelt; nur aufgrund zwei verschiedener Aktweisen, die sich in ihrem Ziel unterscheiden, spricht man auch vom spekulativen und vom praktischen Intellekt.

Das extensive Praktischwerden des spekulativen Aktes des Intellektes will besagen, daß durch dieselbe Potenz sowohl die spekulative wie auch die praktische Erkenntnis vollzogen wird. Die Potenz, und näherhin der *intellectus agens* als *lumen*, ist nur eine. Ihr Akt – eine 'apprehensio intellectualis' – ist wesentlich und immer spekulativ, denn der Intellekt ist wie ein geistiges Licht und Auge, das sichtbar macht und sieht. Diese seine natürliche Tätigkeit unterliegt also in seiner *extensio ad opus* auch praktischen Urteilen: es bedarf dazu keiner anderen Potenz¹⁴.

3. Die Differenzierung von spekulativer und praktischer Vernunft

Was heißt nun jedoch: spekulativer und praktischer Intellekt unterscheiden sich durch ihr Ziel? Ziel des Intellektes, seiner spekulativen *apprehensio*, ist doch gerade das Sichtbarmachen der in der Sinneserfahrung eingeschlossenen intelligiblen Wahrheit. Ist der praktische Intellekt etwa nicht auf Wahrheit gerichtet? Thomas betont in der Tat, daß dem so ist, denn auch das Gute, worauf der praktische Intellekt gerichtet ist, ist ein 'Wahres'; denn sonst wäre es überhaupt nicht intelligibel, wie es im gleichen Artikel heißt. Objekt der praktischen Vernunft ist das Gute, das auf das Tun hingeordnet werden kann, unter dem Aspekt seiner Wahrheit¹⁵. Also handelt es sich auch hier um eine *speculatio*, um Sichtbarmachen einer intelligiblen Wahrheit. Wie ist dann aber die Aussage zu verstehen, daß sich praktischer und spekulativer Intellekt durch ihr Ziel unterscheiden? Das erklärt sich offensichtlich nicht durch den Begriff der *extensio*, der ja eingeführt wurde zum Zwecke der Wahrung der Einheit der Potenz trotz Verschiedenheit der Akte.

Tatsächlich steht die aristotelische Aussage, daß der praktische Intellekt sich vom theoretischen durch das Ziel unterscheide, in einem ganz anderen Kontext als die eben besprochene Quaestio. Hier geht es nämlich nicht um die Frage nach der Einheit der Potenz, sondern um den Nachweis der unterschiedlichen Struktur und Eigenart theoretischer und praktischer *Urteile*. Ganz abgesehen davon, daß der Intellekt von Natur aus immer spekulativ ist – denn die *speculatio* ist die dem

¹³ Vgl. Aristoteles, De Anima III Kap. 10.

¹⁴ Siehe auch I-II, q. 64 a. 3.

¹⁵ »et bonum est quoddam verum, alioquin non esset intelligibile... ita obiectum intellectus practici est bonum ordinabile ad opus, sub ratione veri« (I q. 79 a. 11 ad 2).

Intellekt im Unterschied zu den Sinnen eigene Art der *apprehensio*, die eben 'sieht', was die Sinne nicht 'sehen', nämlich die intelligible Wahrheit – abgesehen von der Natur des Vermögens also, geht es hier um das verschiedene Ziel, welches das erkennende Subjekt verfolgt, wenn es einmal seinen Intellekt theoretisch, ein anderes Mal praktisch gebraucht. Trotz der gleichbleibenden spekulativen Eigenart des Vermögens, unterscheiden sich dann die Intentionen – das Ziel – des Erkennenden; einmal ist diese Intention, das Ziel, theoretisch (bloßes Erkennen dessen, was ist, um der Erkenntnis willen); im anderen Fall ist sie praktisch (die Bestimmung des praktisch Guten, dessen, was getan werden soll). Dem ersten Erkenntnismodus entsprechen theoretische, dem zweiten praktische Urteile¹⁶. Praktische Urteile sind zwar eine *extensio* des spekulativen Aktes der Vernunft; sie sind aber keine *extensio* theoretischer Urteile der Vernunft.

Daß Thomas die unterschiedliche Struktur praktischer Urteile nicht übersehen hat, wird aus seinem Kommentar zu *De Anima* deutlich. Es zeigt sich, daß die *extensio* des Intellektes keineswegs darin besteht, daß nun einfach spekulative Urteile durch einen hinzutretenden Willensakt 'gewollt' und so auf die Sphäre des Handelns angewandt würden. Das in einer metaphysisch-theoretischen Erkenntnis erfaßte Sein braucht und kann ja gar nicht gewollt werden, da es ein notwendig Seiendes bereits ist. Der Wille kann sich dem Sein wohl liebend zuwenden; dabei handelt es sich jedoch um die affektive Vollendung der Kontemplation. Gegenstände der menschlichen 'Theoria' sind nur für den Schöpferwillen Gottes praktische Gegenstände.

Das Verhältnis zwischen praktischem Intellekt und Willen (bzw. Liebe) ist vielmehr umgekehrt: Während die 'Theoria' mit der staunend-fragenden Hinwendung des Intellektes zur Wirklichkeit beginnt, um es dann in einem Nachvollzug schöpferischer Liebe zu bestätigen (»Und Gott sah, daß alles gut war«), so ist das Prinzip des praktischen Intellektes der Gegenstand eines Strebens, ein *appetibile*. Die *extensio ad opus* beruht auf einer bewegenden Kraft, einer *motio*, die praktischen Urteilen durch das ihnen eigene Prinzip zukommt. Dieses Prinzip, das *appetibile*, ein praktisches Gut, das »bewegt ohne bewegt zu sein« ist das *primum consideratum ab intellectu practico*¹⁷. Es ist als unbewegtes und zugleich bewegendes Prinzip der Ausgangspunkt der *consideratio* des praktischen Intellektes, der als Intellekt dadurch seine bewegende Kraft, d.h. seine *extensio* erhält. »Deshalb – betont Thomas – wird der praktische Intellekt bewegend genannt, weil nämlich sein Prinzip, welches das Erstrebte (*appetibile*) ist, bewegt«¹⁸.

4. Die 'appetitive' Bedingtheit der praktischen Vernunft

Somit scheint klar zu sein, daß auch für Thomas der Akt der praktischen Vernunft – praktische Urteile – nicht durch ein Wollen des theoretisch Erkannten

¹⁶ Vgl. Aristoteles, *De Anima* a.a.O. Ausführlich behandelt Aristoteles dieses Thema auch in *De Motu Animalium*, Kap. 6–11.

¹⁷ In III *De Anima* Lect. 15.

¹⁸ Ebd.: »...propter hoc dicitur intellectus practicus movere, quia scilicet eius principium, quod est appetibile, movet.«

oder ein extensives Praktischwerden theoretischer Urteile entsteht. Vielmehr besitzt der praktische Intellekt von Anfang an ein anderes Verhältnis zum Streben, ist in dieses eingebettet und von ihm abhängig. Das *appetibile*, Prinzip des praktischen Intellektes, ist nicht irgend ein Gut, sondern ein praktisches Gut. Praktische Güter¹⁹ sind nicht solche, die in der Notwendigkeit der Struktur des Seienden bereits 'sind'; sie unterliegen vielmehr der Kontingenz des Handelns und damit des Strebens. Das notwendig Seiende ist gewollt (geliebt), insofern es ist; praktische Güter 'sind', insofern sie erstrebt, gewollt, geliebt werden; deshalb können sie auch nicht-sein, sind sie kontingent. Kontingent sind sie auch, weil ihr Modus der Verwirklichung im konkreten Handeln vielfältig und je wieder anders ist²⁰. Der praktische Intellekt ist das in diese intentionale Struktur des Erstrebens und Tuns des praktisch Guten eingebettete Licht, das ermöglicht, das wahrhaft Gute vom nur scheinbar Guten zu unterscheiden – die spezifische Leistung intellektiver *speculatio* – und es bis auf die Stufe der Handlungswahl (*electio*) zu bestimmen²¹.

Damit ist keineswegs das Prinzip 'nihil volitum nisi praecognitum' durchbrochen. Das eigentlich praktische Streben (die Intention und die *electio*) beruht immer auf einem Urteil der praktischen Vernunft. Und der erste Erkenntnisakt erhält seine 'Information' aus einer ihm gegenständlichen Wirklichkeit, einer *res*²².

¹⁹ Aristoteles, *De Anima* a.a.O. 433 a: »to praktòn agathón«. – Bei Thomas sind solche Handlungsobjekte nicht 'Dinge'; so ist z.B. nicht das 'Geld' das Objekt einer Handlung, sondern die 'possessio' des Geldes; Handlungsobjekte sind immer Objekte des Willens und als solche jeweils eine 'operatio', ein 'actus exterior'. Dazu sehr gut Theo G. Belmans, (Anm. 22) 175–185. Eine verdinglichte Auffassung von Handlungsobjekten als 'Güter' ist typisch für die teleologische Ethik; solchen Gütern werden dann die sittlichen Werte gegenübergestellt. So z.B. Franz Böckle, *Fundamentalmoral*, München 1977, S. 307 ff.; Hans Rotter, *Subjektivität und Objektivität des Sittlichen Anspruchs*, in: *Christlich glauben und handeln*, Düsseldorf 1977, S. 196: »Die Fähigkeit des Menschen, zur Welt in eine innere Distanz zu treten und die Dinge als Objekte zu begreifen, bedingt gleichzeitig die Fähigkeit zur Subjektivität.« Auch solches hat seine Tradition; vgl. z.B. Wittmann, a.a.O. S. 283: »Wenn Thomas, wie gezeigt wurde, den sittlichen Charakter unseres Handelns auf das Objekt und auf die begleitenden Umstände zurückführt, so verlegt er hiermit die sittliche Norm nicht mehr bloß in die Vernunft, sondern zugleich in die Natur der Dinge hinein.« Karl Rahner ist aufgrund einer solchen 'verdinglichten' Auffassung von Handlungsobjekten zum eigentlichen Urheber einer weitreichenden Verwirrung geworden; siehe z.B. Das 'Gebot' der Liebe unter den anderen Geboten, in: *Schriften zur Theologie*, V, Einsiedeln 1962 S. 513: »Das christliche Ethos ist im Grunde nicht die Respektierung von objektiven Sachnormen, die Gott in die Wirklichkeit hineingelegt hat. Denn alle diese Sachnormen sind erst dort, wo sie der Ausdruck der Struktur der Person sind, wirkliche sittliche Normen. Alle anderen Strukturen der Dinge stehen unter dem Menschen. Er mag sie verändern, umbiegen, soweit er nur kann, er ist ihr Herr, nicht ihr Diener. Die einzige letzte Struktur der Person, die sie adäquat ausspricht, ist das Grundvermögen der Liebe. Und diese ist maßlos.« Hier ist sicher ein richtiger Gedanke intuitiv erfaßt, – aber eben nur intuitiv und auf verfangliche Weise ausgedrückt; nämlich in der Tendenz einer spiritualistischen Ethik, der Karl Rahner wie kein anderer vorgearbeitet hat.

²⁰ Vgl. zu diesem Thema neuerdings Klaus Hedwig, *Circa Particularia*. Kontingenz, Klugheit und Notwendigkeit im Aufbau des ethischen Aktes bei Thomas von Aquin, in: *The Ethics of Thomas Aquinas* (Proceedings of the Third Symposium of St. Thomas Aquinas' Philosophy, Rolduc, 1983), hsg. von L.J. Elders und K. Hedwig, *Città del Vaticano* 1984 (*Studi Tomistici* 25), S. 161–187.

²¹ In III *De Anima* lect. 15 (Marietti n. 827).

²² Man kann 'res' nicht einfach mit dem deutschen Wort 'Ding' übersetzen; es hat eine viel weitere Bedeutung, im Sinne jedwelcher 'Wirklichkeit'. Auch dazu finden sich nützliche Ausführungen bei T. G. Belmans, *Le sens objectif de l'agir humain*, *Città di Vaticano* 1980, 164 ff.

Diese Wirklichkeit ist jeweils ein dem Intellekt vorgegebenes, insofern natürliches Feld seiner *apprehensio*. Im Falle theoretischer Erkenntnis handelt es sich um den Gegenstandsbereich des Seienden; im Falle praktischer Erkenntnis ist das *primum consideratum* ein *appetibile*, das als erstes ein *naturaliter appetibile* sein muß, dem eine natürliche Neigung (*inclinatio naturalis*) entspricht.

Das Objekt der *inclinatio naturalis* ist von Anfang an praktisch (ein Ziel), das in einem Akt, den Thomas Akt der *ratio naturalis* nennt, als praktisches Gut, *bonum humanum*, erfaßt wird²³. Dieser ursprüngliche Akt der *ratio naturalis* ist Ausgangspunkt aller praktischen Urteile. Diese sind ebenso wenig aus Urteilen metaphysischer Theorie ableitbar oder rekonstruierbar, wie die ersten Prinzipien der praktischen Vernunft aus den ersten Prinzipien der theoretischen Vernunft ableitbar sind. Beide besitzen den Charakter der Ursprünglichkeit und sind sozusagen 'eigenen Rechts'.

Dabei zeigt sich wiederum, daß auch der praktische Intellekt seinen grundlegend spekulativen Charakter eines intellektiven *lumen* nicht verliert. Nur führt die spekulative (intellektive) *apprehensio*, die auf ein *appetibile* gerichtet ist, zu einem praktischen Urteil. Die ursprüngliche *speculatio* ist durch die appetitive Bedingtheit dieser Art von *apprehensio* in der intentionalen Dynamik des Strebens (*inclinatio naturalis* – *intentio* – *electio*) integriert: es hat eine *extensio* auf das *operabile* stattgefunden.

5. Die reflexive Ausweitung der Erkenntnisakte

Für Thomas ist Erkenntnis von Wahrheit erst dann abgeschlossen, wenn der Intellekt über sein eigenes Urteil reflektiert²⁴. Diese reflektive *reditio* des Intellectes auf seinen eigenen Akt ist von großer Bedeutung, weil ohne sie die Tatsache des sittlichen Bewußtseins und der sich aus dem Akt der praktischen Vernunft ergebenden moralischen Normativität nur schwer verstanden werden kann. Thomas sieht sogar die Möglichkeit von Freiheit in dieser Fähigkeit zur Reflexion verwurzelt, eine Fähigkeit, die sich aus der geistigen Natur des Intellectes ergibt²⁵.

Bezüglich der Wahrheit des Urteils im allgemeinen, die ja in einer *adaequatio rei et intellectus* besteht, betont Thomas, daß zur Erkenntnis von Wahrheit nicht nur diese *adaequatio* gehört, sondern auch die Erkenntnis der *adaequatio* durch die Reflexion. Das ist möglich, weil der Intellekt – im Unterschied zu den sinnlichen Erkenntnispotenzen – über seinen eigenen Akt zu reflektieren vermag. Zu dieser Reflexion genügt es jedoch nicht, nur den eigenen Akt zu erkennen; dies wäre das bloße Bewußtsein bezüglich des eigenen Erkennens. Sondern es muß auch die *proportio* des Aktes zur erkannten Wirklichkeit erkannt werden. Dies sei nun aber

²³ Thomas sagt »apprehendit«; vgl. I-II, q. 94, a. 2. Diese 'apprehensio' ist immer spekulativ; Urteile hingegen sind entweder spekulativ (theoretisch) oder praktisch, je nach dem Gegenstand der 'apprehensio'.

²⁴ Vgl. De Verit. q. 1., a. 9.

²⁵ »Iudicium autem est in potestate iudicantis secundum quod potest de suo iudicio iudicare: de eo enim quod est in nostra potestate, possumus iudicare. Iudicare autem de iudicio suo est solius rationis, quae super actum suum reflectitur, et cognoscit habitudines rerum de quibus iudicat, et per quas iudicat: unde totius libertatis radix est in ratione constituta« (De Verit. q. 24, a.2).

nur möglich, wenn die Natur des Aktes selbst erfaßt wird, was wiederum voraussetzt, die Natur des diesem Akt zugrundeliegenden aktiven Prinzips, des Vermögens, zu erkennen. Dadurch gelangt man schließlich in einer *reditio completa* zur Kenntnis der *essentia*, die diesem Vermögen als Ursache zugrundeliegt. Erst dann ist Erkenntnis der Wahrheit abgeschlossen und vollkommen²⁶.

Dieselbe Lehre der reflektiven *reditio* wendet Thomas auch auf die praktische Erkenntnis im Bereiche der Tugenden und ihrer Akte an²⁷. Ohne auf den Inhalt dieses Artikels weiter einzugehen, kann festgehalten werden: Jeder Akt des Intellektes provoziert gewissermaßen spontan eine Reflexion desselben Intellektes über seinen Akt, wodurch wir uns zunächst selbst des Aktes bewußt werden, sowie seines Gegenstandes, dann des ihm zugrundeliegenden Vermögens. Dadurch gelangen wir, mehr oder weniger explizit, in einer *reditio completa* zur Natur der menschlichen Seele. Die Interpretation dieser reflektiven Selbsterfahrung ist äußerst reichhaltig und ist in verschiedenen Richtungen möglich.

Sie ist zunächst einmal als phänomenologische Analyse des Bewußtseins der handelnden Person zu denken²⁸, eine Analyse, die wir bei Thomas, wenn überhaupt, höchstens in Ansätzen und Andeutungen finden²⁹. Eine zweite Möglichkeit besteht darin, diese Reflexion in theoretisch-metaphysischer Weise zu verfolgen: so gelangt man zu einer Metaphysik der Erkenntnis und den grundlegenden Elementen einer philosophischen Anthropologie. Eine dritte Möglichkeit schließlich besteht in der wiederum systematischen Reflexion auf den Akt der praktischen Vernunft, insofern er praktisch ist. Dann befinden wir uns im Bereich der Moralphilosophie, der philosophischen Ethik.

6. Erkenntnistheoretische Priorität des Aktes der praktischen Vernunft

Es sollte nun also deutlich geworden sein, daß der immer wieder angeführte Grundsatz *agere sequitur esse* zwar ein fundamentales Seinsprinzip darstellt, aber gerade deshalb kein Erkenntnisprinzip ist. Die Ordnung der Erkenntnis ist der Ordnung des Seins entgegengesetzt. Das Wesen wird aus den Akten erschlossen, und nicht umgekehrt. Was der Mensch ist, zeigt sich zuerst in seinen Akten, zu deren Interpretation die reflektive Selbsterfahrung unerlässlich ist³⁰. Denn zu der

²⁶ De Verit., q. 1, a. 9. Die Lehre der 'reditio completa' hat Thomas durch Proclus inspiriert entwickelt; vgl. In Librum de Causis Expositio, Prop. XV (Lectio 15).

²⁷ De Verit., q. 10, a. 9; vgl. auch I, q. 87, a. 4: »...actus voluntatis intelligitur ab intellectu, et inquantum aliquis percipit se velle, et inquantum aliquis cognoscit naturam huius actus, et per consequens naturam eius principii, quod est habitus vel potentia.«

²⁸ Vgl. dazu die, wie der Autor unterstreicht, nicht 'phänomenalistisch' zu verstehenden, sondern die klassische Theorie des 'actus humanus' ergänzenden Analysen von Karol Wojtyła, Person und Tat, Freiburg/Br. 1981. (Ich verzichte darauf, frühere Texte des jetzigen Papstes Johannes Paul II nachträglich mit lehramtlicher Autorität auszuzeichnen; ich zitiere sie als das, was sie sind: wissenschaftliche Arbeiten eines hervorragenden Ethikers).

²⁹ Z.B. im Traktat über das Gewissen finden sich solche Ansätze: De Verit. q. 17, a. 1.

³⁰ »Das Erleben des eigenen personalen Subjekt-seins ist nämlich nichts anderes als eine volle Aktualisierung all dessen, was virtuell im Suppositum humanum, dem metaphysischen Subjekt-sein, enthalten ist. Es ist zugleich die volle und tiefgründige Enthüllung und die volle und tiefgründige Realisation und Verwirklichung des erlebten Seins. So sei hier der Satz 'operari sequitur esse' verstanden, was uns nicht nur möglich, sondern auch in etwa definitiv scheint. Das 'Suppositum humanum' und das menschliche

geistigen Natur der Akte der menschlichen Seele und ihrer Freiheit ist der *einzig*e Zugang die Selbsterfahrung. Der Weg zum metaphysischen Verständnis des Menschen, zu einer philosophischen Anthropologie also, führt gerade auch immer *über* die praktische Selbsterfahrung des Menschen als praktisch Erkennenden, Strebenden, Wollenden und Handelnden. Zu meinen, diese Aspekte menschlichen Seins seien *ursprünglich* aus einer metaphysischen Wesenseinsicht erschlossen, bedeutet, die Ordnung des Erkennens zu verkehren und einem methodologischen Trugschluß zu erliegen.

Ebensowenig wie das *agere* oder *operari* primär aus dem Sein erschlossen wird, kann auch das Sollen aus dem Sein abgeleitet werden. Der Akt ist das *primum cognitum* für den erkennenden Intellekt. Wird er auf seine Seinsgrundlage hin befragt, so handelt es sich um eine metaphysische Frage. Wird er – im Falle der Akte der praktischen Vernunft, der Strebensakte im allgemeinen, der Willensakte im besonderen, sowie der äußeren Handlungen – auf seinen normativ-praktischen Gehalt hin untersucht, so befinden wir uns im Bereich der philosophischen Ethik.

Wobei nicht zu vergessen ist, daß dabei das 'Sollen' – die praezeptive Qualität dieser Akte – nicht einer Ableitung bedarf oder zu diesen Akten 'hinzugefügt' wird. Vielmehr sind diese Akte der praktischen Vernunft – durch ihre appetitive Bedingtheit – als Gegenstand der Ethik bereits schon praezeptive Akte. Der Akt der praktischen Vernunft – praktische Urteile – bewegt sich ja von seinem Ursprung her in der 'Logik' des *praeceptum* und des *imperium*. Dies unbeschadet der Tatsache, daß die Erfahrung des Sollens, oder der 'Pflicht', des Normativen überhaupt, erst in der Reflexion des Intellektes über seinen eigenen Akt entsteht.

Der erkenntnistheoretischen Priorität des Aktes der praktischen Vernunft gegenüber seiner Seinsgrundlage entspricht demnach auch eine gewisse 'Autonomie' – Eigengesetzlichkeit – dieses Aktes. Es ist nicht möglich, die präzeptive Struktur praktischer Urteile aus bloßen Aussagen über die Wirklichkeit abzuleiten oder auf solche zu reduzieren. Denn praktische Urteile sind ein *dictamen prosecutionis*, resp. *fugae*; dieses entspricht einer 'bejahenden Antwort' des Willens auf das Gute (die *prosecutio*), resp. einer Verneinung (die *fuga*) bezüglich des Übels³¹. Es handelt sich dabei um eine naturhaft-fundamentale Beziehung. Die bewußte Erfahrung dieser Beziehung vollzieht sich in der Selbstreflexion des Intellektes; dadurch erst wird diese Beziehung, die ihrer Natur gemäß praezeptiven, bewegenden Charakter hat, auch als *praeceptum*, als 'Norm' oder 'Sollen' bewußt und kann reflex in der Form einer Aussage formuliert werden: 'Das Gute ist zu verfolgen

'Ich' sind zwei Pole ein und der selben Erfahrung des Menschen« (Karl Wojtyła, Person: Subjekt und Gemeinschaft: J. Höffner (Hrsg.), Der Streit um den Menschen, Kevelaer, 1979, 30 ff.

³¹ Vgl. De Malo, q. 10, a. 1: »Est autem considerandum, quod appetitivae virtutis est obiectum bonum et malum; sicut obiecta intellectus sunt verum et falsum. Omnes autem actus appetitivae virtutis ad duo communia reducuntur, scilicet ad prosecutionem et fugam; sicut et actus intellectivae virtutis referuntur ad affirmationem et negationem; ut hoc sit prosecutio in appetitu quod affirmatio in intellectu, et hoc sit fuga in appetitu quod negatio in intellectu...«. So versteht sich der Unterschied zwischen den jeweiligen ersten Prinzipien der theoretischen und der praktischen Vernunft. Das erste Prinzip der theoretischen Vernunft ('non est simul affirmare et negare') *fundatur supra rationem entis et non entis*; dasjenige der praktischen Vernunft ('bonum est prosequendum et malum vitandum') *fundatur supra rationem boni, quae est 'Bonum est quod omnia appetunt'* (I-II, q. 94, a. 2).

(*bonum est prosequendum*)' und das Übel ist zu meiden (*'malum est vitandum'*). Präzeptive Sätze – Sollensaussagen – sind also durchaus ableitbar – weil darin eingeschlossen – aus intelligiblen Willensakten, deren Gegenstand entweder universal ist, wie z.B. das erste Prinzip der praktischen Vernunft, oder aber singulär-konkret bezüglich einer bestimmten Handlung *hic et nunc*.

7. Die Unableitbarkeit des ersten Prinzips der praktischen Vernunft

In einer Vertiefung dieser Analyse zeigt sich, daß der normative Charakter des ersten Prinzips der praktischen Vernunft, ebenso wie dasjenige der theoretischen Vernunft, das Kontradiktionsprinzip, unableitbar und damit unbeweisbar ist. Das heißt: Die Ableitung der normativen Geltung des Urteiles '*bonum est prosequendum et faciendum, malum est vitandum*' aus der grundlegend naturhaften Beziehung zwischen *bonum* und *prosecutio* ist undurchführbar, da das Erste nie abgeleitet oder bewiesen werden kann, sondern der Evidenz der Erfahrung unterliegt. Wer es doch versucht, kann schließlich höchstens zur Feststellung gelangen, daß es sich hier um eine bloße Leerformel oder Tautologie, um ein formallogisches Strukturprinzip oder dergleichen handelt³².

Das hieße jedoch – gerade weil man das Unbeweisbare begründen will – die Natur dieses Prinzips zu verkennen. Denn es handelt sich hier nicht um ein Aussage-Urteil, sondern um die in der Reflexion zum Ausdruck gebrachte Struktur eines vernunftgeprägten Strebensaktes. Dieser Strebeakt selbst, resp. das ihm zugrundeliegende erste praktische Urteil, ist das erste Prinzip der praktischen Vernunft. Die Struktur dieses praktischen Urteils beruht ja nicht auf der Verknüpfung zweier Termini (Subjekt und Prädikat), wie das in einer Aussage (*enuntiatio*) der Fall ist, sondern in einem Verhältnis des *appetitus* zum *appetibile*. Das Verhältnis besteht nicht in einer kognitiven Zuordnung, wie sie die '*copula*' *est* oder *non est* ausdrückt, sondern in der *prosecutio*, resp. der *fuga*, die gewissermaßen die '*praktische copula*' genannt werden können.

Erst in der Reflexion auf den im Streben integrierten Akt der praktischen Vernunft erhalten wir eine sprachlich formulierbare Gestalt dieses *praeceptum* in der Form einer Aussage: »*bonum prosequendum est...*«. Hier handelt es sich nun um ein Urteil im geläufigen Sinn, das aber aus keinen anderen Urteilen oder Prämissen ableitbar, sondern nur die in der Reflexion bewußtgewordene Bestätigung des ersten Aktes der praktischen Vernunft ist. Weit davon entfernt eine Leerformel, Tautologie oder formallogisches Prinzip zu sein, handelt es sich vielmehr um eine ursprüngliche, appetitive Beziehung und – gleichzeitig – intellektive '*Intuition*', die den Intellekt als praktischen konstituiert und seine *extensio* ermöglicht.

³² Diesen Fehler begeht z.B. Franz Böckle, *Natur als Norm in der Moraltheologie*, in: Franz Henrich (Hsg.), *Naturgesetz und christliche Ethik*, München 1970, S. 80: »Geprägt ist der Mensch in seiner Vernunftbegabtheit, so daß er im Bereich des Logischen nicht anders denken kann als vom Prinzip des Widerspruchs her, und im Bereich der Ethik nicht anders als vom Grundprinzip des Sittlichen ausgehend: '*bonum faciendum, malum vitandum*'. ... Allerdings ist hierbei zu beachten, daß diese Idee 'gut' formal als Idee gedacht und nicht schon auf konkrete Güter bezogen wird.« Böckle ist offensichtlich, u.a., der fundamentale Unterschied zwischen 'denken' und 'handeln' entgangen.

Alles was in der Folge von der *ratio naturalis* in universaler Weise als gut erkannt wird oder aber im *iudicium electionis* (resp. durch die Klugheit) konkret als *hic et nunc* zu tun bestimmt wird, formuliert sich, unter der Herrschaft dieses ersten Prinzips, als *praeceptum* der praktischen Vernunft: im ersten Fall als *praeceptum* der *lex naturalis*; im zweiten Fall als *praeceptum* der Klugheit³³.

8. Gegenstand der philosophischen Ethik: der 'ordo rationis'

Ist einmal philosophische Ethik bestimmt als wissenschaftliche Reflexion auf die Tätigkeit der praktischen Vernunft, so ist es auch von Interesse, genau einzugrenzen, worin diese Tätigkeit besteht. In seinem Kommentar zur Nikomachischen Ethik hat Thomas sich dazu in sehr präziser Weise geäußert; es lohnt sich, diese bekannten Formulierungen hier anzuführen.

Zunächst, heißt es, habe die praktische Vernunft *nicht* zur Aufgabe, eine von ihr unabhängig seiende Ordnung zu betrachten, wie sie die Ordnung der Dinge in der Natur darstelle³⁴; dies sei vielmehr Aufgabe von Naturphilosophie und Metaphysik³⁵. Die praktische Vernunft bezieht sich vielmehr auf eine Ordnung, die die Vernunft selbst in den Akten des Willens erkennend schafft³⁶. Dieses *ordinare*, die *ordinatio* kennzeichnet genau den praezeptiven oder imperativen Charakter der praktischen Vernunft. Dieser *ordo*, der nicht der 'ordo rerum naturalium' ist, sondern ein *ordo rationis*, der von der Vernunft in den Akten des Willens geschaffen wird, ist Gegenstand der *moralis philosophia*.

Deutlich zeigt sich hier der wiederholt erwähnte reflektive Charakter der philosophischen Ethik³⁷, den Thomas unter verschiedenen Aspekten formuliert. Gegenstand der 'philosophia moralis' ist: der *ordo actionum voluntarium*; oder die *operationes humanae, secundum quod sunt ordinatae ad invicem et ad finem*³⁸. Thomas präzisiert noch weiter: Es handele sich um die Tätigkeiten, die dem Willen, gemäß der Ordnung der Vernunft, entspringen: also um den *actus humanus* oder die *operatio humana ordinata in finem* oder ganz einfach um den *homo prout est voluntarie agens propter finem*, – den Menschen, insofern er willentlich um eines Zieles willen handelt³⁹.

³³ Eine solche Gegenüberstellung findet sich etwa in I-II, q. 96, a. 1 ad 2: »Ad singulares enim actus dirigendos dantur singularia praecepta prudentium; sed lex est praeceptum commune...«

³⁴ »...ordo quem ratio non facit, sed solum considerat, sicut est ordo rerum naturalium« (In I Ethic. lect. 1).

³⁵ Ebd.

³⁶ »...ordo quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis« (ebd.).

³⁷ Cfr. auch In III De Anima, lect. 14: »Aliquando autem intellectus considerat aliquid agibile, non tamen practice, sed speculative, quia considerat ipsum in universali, et non secundum quod est principium particularis operis... manifestum est quod intellectus speculative considerando aliquid agibile non movet. Ex quo patet, quod intellectus speculativus nullo modo movet aliquid.« Der Unterschied der beiden Gesichtspunkte ist offensichtlich nicht nur derjenige zwischen dem 'universale' und dem 'particulare', sondern besteht auch darin, daß im ersten Fall das Prinzip oder 'primum consideratum' nicht ein appetibile ist, sondern der in der Reflexion gegenständlich gewordene Akt der praktischen Vernunft.

³⁸ In I Ethic. a.a.O.

³⁹ Ebd.

Diese letzte Formulierung weist darauf hin, daß die Analyse der praktischen Vernunft immer auch eine Untersuchung über den Menschen ist, und zwar unter einem ganz bestimmten, dem praktischen Gesichtspunkt. Insofern wird Ethik zur Anthropologie, oder ist sie bereits ein Stück Anthropologie ohne jedoch einer direkten Ableitung aus metaphysisch-anthropologischen Aussagen zu entspringen. Ethik besitzt somit von Anfang an eine innere Beziehung zum Gegenstandsbereich der Anthropologie. Daraus kann geschlossen werden, daß auch eine weitergehende anthropologische 'Fundierung' dem Gegenstandsbereich der Ethik nicht fremd zu sein braucht, – ja, daß diese geradezu danach verlangt. Zweitens zeigt sich auch, daß die Ethik ihrerseits einen Beitrag zur Vertiefung anthropologischer Erkenntnis leistet.

9. Ethik und philosophische Anthropologie; Integrierung in die Metaphysik der Handlung

Während die Vertiefung und Vervollkommnung der Anthropologie durch die Ethik im Kontext der vorliegenden Problemstellung dahingestellt bleiben darf, so verlangt doch die Thematik einer anthropologischen Fundierung der Ethik weitere Präzisierungen. Zu betonen bleibt – gegenüber möglichen Mißverständnissen –, daß es nicht um das Verhältnis von Sittlichkeit, Moral zur menschlichen Natur geht, sondern um eine methodologische Frage des Verhältnisses der Ethik als Wissenschaft vom sittlichen Handeln zur Anthropologie als philosophischer Lehre vom Menschen.

Wie betont wurde, ist die Reflexion des Intellektes über seinen eigenen Akt Ausgangspunkt nicht nur jeder metaphysischen Lehre von der Seele und vom Menschen insgesamt, sondern auch jener Selbsterfahrung, die der Moralphilosophie ihren Gegenstand verleiht. Diese reflektive Selbsterfahrung, durch die der Intellekt in einer 'reditio completa' von den Akten auf die mehr oder weniger explizit erfaßte Natur der ihnen zugrundeliegenden Seelenvermögen (auch der sinnlichen) und schließlich auf die Natur der Seele stößt, gehört zur inneren wirklichkeitserfassenden Struktur geistig-intellektueller Erkenntnis. Sie ist als solche nicht aus der Metaphysik oder Anthropologie abgeleitet. Im Gegenteil: Metaphysik und Anthropologie, Erkenntnis des Menschen in seinem vollen und nicht nur körperlichen Sein, sind überhaupt nur möglich dank dieser Erfahrung und aufgrund ihrer systematischen Durchdringung.

Ebenso wie zur Metaphysik des menschlichen Seins gehört diese reflektive Selbsterfahrung der Seele jedoch auch zur praktischen Vernunft; sie bildet keine ihr 'fremde' theoretische Grundlage oder 'Beigabe', sondern erweist sich als zur Selbsterhellung, 'Hermeneutik' ihres eigenen Aktes gehörig. Indem die praktische Vernunft, in der Reflexion, sich selbst als ordnende Vernunft erlebt und weiß, öffnet sie sich auch dieser reflektiven Selbsterfahrung in der 'reditio completa', – handelt es sich doch bei jeglicher Vernunfttätigkeit immer um ein und dasselbe Vermögen.

Somit ist die Frage: Was ist die Vernunft und worin besteht ihre Beziehung zu anderen Seelenvermögen, was ist die Seele? keine der praktischen Vernunft

fremde Frage. Oder genauer: Sie ist keine der praktisch erkennenden und handelnden menschlichen Person fremde Frage; denn diese Frage nach der Seele und der Ordnung ihrer Potenzen entspringt einer ursprünglich-spontanen, vorwissenschaftlichen Grunderfahrung, die sowohl der theoretischen als auch der praktischen Vernunft gemeinsam ist⁴⁰.

Versteht man den Ursprung der Frage nach der Seele und der Ordnung ihrer Potenzen als eine sowohl der Metaphysik wie auch der Ethik in ihrem Ausgangspunkt gemeinsame Grunderfahrung des erkennenden Subjekts schlechthin – der Person –, so wird auch offensichtlich, daß die Moralphilosophie aufgrund ihres Gegenstandsbereiches selbst eine innere, notwendige und unauflösliche Beziehung zur Anthropologie und zur Metaphysik besitzt⁴¹. Eine erzwungene Abtrennung, zwecks Wahrung einer falsch verstandenen methodischen 'Autonomie', käme einer Verfälschung des Gegenstandes praktischer Philosophie gleich.

Deshalb ist eine Zusammenarbeit von metaphysischer Anthropologie und philosophischer Ethik – unter Wahrung deren methodischer Eigengesetzlichkeit und der fundamentalen gegenseitigen Unableitbarkeit – nicht nur möglich, sondern geradezu unumgänglich⁴². Denn die Ethik wird sich nicht einer metaphysisch-anthropologischen Erkenntnis der Seele verschließen dürfen, die gerade eine auch der praktischen Vernunft innewohnende Grunderfahrung erhellt. Eine Verschließung gegenüber der Metaphysik führt andererseits, wie man ja sehen kann, unausweichlich zur Orientierung an Erfahrungen, die dem Akt der praktischen Vernunft selbst äußerlich sind. So etwa die Erfahrungen gesellschaftlicher oder geschichtlicher Bedingtheiten menschlichen Handelns. Daß auch solche Erfahrungen in der Ethik berücksichtigt werden müssen, steht außer Zweifel; sie sind hingegen nicht fundamental und für sie nicht konstitutiv und führen deshalb, wenn sie als solche angesehen werden, zu einer Verkennung und Verfälschung der personalen Struktur menschlichen Handelns.

⁴⁰ Aristoteles hat bereits im ersten Kapitel des ersten Buches der Nikomachischen Ethik betont, daß wer nicht sich bemüht, nach der Vernunft zu leben, sondern den Leidenschaften folgt, ein ungeeigneter Hörer dieses Faches sei. »Wohl aber dürfte für diejenigen, die ihr Begehren und Handeln vernunftgemäß einrichten, diese Wissenschaft von großem Nutzen sein.« (1095a 10). Denn nur dann, so kann dieser Gedanke ergänzt werden, besteht auch Offenheit für eine unverfälschte Selbsterfahrung der praktischen Vernunft.

⁴¹ Dem entspricht auch die philosophiegeschichtliche Tatsache, daß die klassische Lehre von der Seele bei Sokrates-Platon aus der praktisch-ethischen Fragestellung erwachsen ist. Sehr gut hat diesen Zusammenhang Eric Voegelin analysiert: *The New Science of Politics*, Chicago/London 1952, S. 61–70. Eine solche Theorie »rather is an attempt at formulating the meaning of existence by explicating the content of a definite class of experiences« (S. 64).

⁴² Ich gehe hier in den wesentlichen Punkten einig mit Tadeusz Styczen, *Zur Frage einer unabhängigen Ethik*, in: Woityła, Szostek, Styczeń, *Der Streit um den Menschen*, a.a.O. S. 161 f.: »Es geht hier nicht um die Verbindung eines autonom gefaßten Gegenstandes der Ethik und dieser selbst mit unabhängig und gesondert von ihr bestehenden philosophischen Disziplinen (wie es die philosophische Anthropologie und die Metaphysik sind), sondern allein um die Kontinuation der Theorie, deren Erfordernis und Charakter durch Fragen bestimmt sind, die dieser Gegenstand selbst provoziert. Es geht also nicht um eine Verbindung der Ethik mit irgendeiner von ihr verschiedenen Theorie von außen her, sondern um den abschließenden Ausbau der Theorie ihres eigenen Gegenstandes in seinem Bereich.«

Bei einer solchen Zusammenarbeit handelt es sich weder um Deduktion der Ethik aus der Anthropologie, noch um eine Unterordnung ('Subalternation') der ersteren unter die letztere. Sondern um eine intrinsische, durch die Einheit des Gegenstandes selbst gegebene Beziehung gegenseitiger Erhellung. Sowohl eine Metaphysik, die von der Grunderfahrung der praktischen Vernunft absähe, wie auch eine Ethik, die auf eine metaphysische Erhellung der in der reflektiven Selbsterfahrung der praktischen Vernunft eingeschlossenen Frage nach der Seele verzichtete, würden verfälscht. Was allerdings im Sein des Menschen zuinnerst zusammengehört, fächert sich als Gegenstand menschlicher Erkenntnis in methodisch unterschiedlich strukturierte Wissenschaften auf⁴³.

Die Methodologie der anthropologischen Erhellung der ethischen Fragestellung kann paradigmatisch bereits im Ersten Buch der Nikomachischen Ethik des Aristoteles aufgezeigt werden. Dort wird – ohne hier auf Einzelheiten einzugehen – im Umriß die Vernunft als Maßstab der Sittlichkeit – der Tugend – bestimmt, und zwar durch eine anthropologische Erhellung der Selbsterfahrung der praktischen Vernunft⁴⁴. Dies geschieht nicht zuletzt auch durch eine 'Anwendung'⁴⁵ anthropologischer Kenntnisse auf einen Bereich der Selbsterfahrung der praktischen Vernunft, der selbst identisch ist mit dem Ausgangspunkt und Gegenstand der Anthropologie, die hier zur Verwendung kommt⁴⁶.

⁴³ Nur in der göttlichen Erkenntnis und dementsprechend in der Theologie gibt es diese Unterscheidung nicht: »Unde licet in scientiis philosophicis alia sit speculativa et alia practica, sacra tamen doctrina comprehendit sub se utramque; sicut et Deus eadem scientia se cognoscit, et ea quae facit« (I, q. 1, a. 4). Demnach ist eine 'theologische Ethik' unmöglich; ihr Begriff schon enthielte einen Widerspruch; denn als Ethik müßte sich gerade ihren theologischen Charakter aufgeben; Moralthologie hingegen ist wirkliche Theologie. Man hat allerdings früher oft den Fehler begangen, spezifischen Problemen der Ethik, die nur mit einer philosophischen Methode lösbar sind, mit theologischen Kategorien zu begegnen. Der umgekehrte Fehler besteht nun darin, in einer theologischen Ethik spezifisch moralthologische Probleme mit philosophischen Methoden anzugehen. Bei Autoren wie Schüller, Fuchs, Böckle, Rotter und so vielen mehr erhalten dann eigentlich theologische Aussagen immer mehr einen 'ideologischen' Charakter zur Rechtfertigung bestimmter philosophischer Positionen.

⁴⁴ Diese Methode wird deutlich in der Untersuchung über das 'ergon idion', 'die eigentümlich menschliche Tätigkeit' (NE I, Kap. 6 1097b 24 – 1098a 21). Diese Lehre ist ursprünglich platonisch (siehe Platon, Politeia, I, 352d – 353b). R. A. Gauthier kommentiert die Grundidee sinngerecht folgendermaßen: »L'*ergon* d'un être, sa fonction ou sa tâche propre, c'est donc l'opération pour laquelle il est fait, et qui, étant sa fin, définit aussi son essence; tout être qui a une tâche à accomplir existe en effet pour cette tâche (. . .)« (Gauthier/Jolif, L'*Ethique* à Nicomaque, II, 1, S. 54). So gelangt Aristoteles zum Begriff der Tugend als »mit Vernunft verbundene Tätigkeit der Seele und entsprechendes Handeln« (a.a.O., 1098a 13).

⁴⁵ »chrësteon«: »soll benutzt werden«, »Verwendung finden« (a.a.O., Kap. 13, 1102a 28). Auf diese Weise gelangt Aristoteles zu seiner Lehre von der naturgemäß »politischen« Herrschaft der Vernunft über den sinnlichen Seelenteil, der durch die Tugend an der Vernünftigkeit des zur »Herrschaft« berufenen Teiles partizipiert. Gerade in dieser Ordnung der Seele – ein '*ordo rationis*' – besteht die sittliche Tugend. Sie hervorzubringen und im Bereich des Handelns wirksam werden zu lassen wird dann gerade als Aufgabe der praktischen Vernunft erkannt und im einzelnen untersucht. Die praktische Vernunft ist damit *orthos logos* (*recta ratio*) und entwickelt eine dieser Bestimmung entsprechende dianoetische Tugend, die Klugheit.

⁴⁶ Es handelt sich bei dieser Methode also nicht um eigentliche Subalternation der Ethik unter die Anthropologie, wie auch Wolfgang Kluxen richtig feststellt (Philosophische Ethik..., a.a.O. S. 55).

Der Nachweis des Nachvollzugs der aristotelischen Bestimmung der Tugend und der 'rechten Vernunft' beim hl. Thomas kann hier nicht geleistet werden. Es ging darum, darauf hinzuweisen, wie eine direkte Zusammenarbeit von Ethik und Anthropologie unter Wahrung der Eigenart der praktischen Vernunft nicht nur möglich, sondern auch notwendig ist. D. h., daß die Anthropologie ethisch relevante Aussagen macht, die die praktische Philosophie nicht übersehen darf. Andererseits führt die Ethik auf diese Weise selbst zu einer Vertiefung der Anthropologie⁴⁷.

Abgesehen von der Anthropologie, die sich ihrerseits bereits im Rahmen metaphysischer Erhellung vollzieht, besitzt die philosophische Ethik – ebenfalls auf der Ebene der Reflexion über den Akt der praktischen Vernunft – noch eine gesonderte Beziehung zur Metaphysik. Denn jeder menschliche *actus* – ein Spezialfall von *operatio* – kann und muß unter dem besonderen Gesichtspunkt der Metaphysik als zur Struktur des Seienden, insofern es ein Seiendes (*ens qua ens*) ist, betrachtet werden; damit konstituiert sich, was man 'Metaphysik der Handlung' genannt hat⁴⁸. Es braucht hier nicht wiederholt zu werden, was Wolfgang Kluxen bereits vor Jahren dazu ausgeführt hat.⁴⁹

Jedenfalls soll betont sein, daß eine solche 'Metaphysik des Handelns' selbst Unverzichtbares zur Erhellung des Gegenstandes philosophischer Ethik beiträgt. Sie ermöglicht insbesondere eine Integration der praktischen Vernunft in die Struktur des geschaffenen Seins und konstituiert damit auch die Möglichkeit, den letztlichen Sinn sittlichen Handelns zu verstehen. Die prakt. Vernunft beantwortet nämlich zunächst nur die Frage 'Was sollen wir tun?', nicht aber eine andere: 'Warum sollen wir das tun, was gut ist?', und diese Frage gehört ebenfalls zur Ethik⁵⁰.

⁴⁷ Und auch dazu, daß es der Anthropologie möglich wird, auch normative Aussagen zu machen.

⁴⁸ Sie besteht letztlich darin, »daß die Metaphysik auch das Handeln, sofern es eben 'seiend' ist, jener Gesamtordnung des 'Seienden im Ganzen' einordnet, die sich in Gott als dem Prinzip des Seienden überhaupt gründet« (Wolfgang Kluxen, a.a.O. S. 93).

⁴⁹ So wie ich es verstanden habe, ging es Kluxen darum – wie auch die vorliegenden Ausführungen zeigen mögen –, inwiefern es falsch ist, die philosophische Ethik als Ableitung aus der Metaphysik zu begreifen. Man hat sich daran gewöhnen müssen, daß die Ausführungen Kluxens, wie mir scheint, verschiedentlich mißverstanden und in etwa auch mißbraucht wurden, um eine »Autonomie des Sittlichen gegenüber der Metaphysik« zu konstatieren (so Alfons Auer, Die Autonomie des Sittlichen von Thomas von Aquin, in: Christlich glauben und handeln, Düsseldorf 1977, S. 37). Auer u. a., so macht es den Eindruck, haben Kluxen mißverstanden; denn dieser spricht erstens nicht von Autonomie, sondern von 'Unableitbarkeit'; und zweitens geht es nicht um das Verhältnis von Metaphysik und Sittlichkeit, sondern von Metaphysik (als Wissenschaft) und philosophischer Ethik (als Wissenschaft). Alfons Auer zieht hingegen den Schluß, daß die Ordnung des Handelns (Gegenstand der Ethik) bezüglich der Ordnung des Seins (Gegenstand der Metaphysik) autonom sei. Um eine »Autonomie des Sittlichen gegenüber der Naturordnung« (Auer a.a.O. S. 36) zu behaupten, kann man sich kaum auf Kluxen berufen (siehe auch das Zitat in Anm. 48).

⁵⁰ Es handelt sich dabei um ein spezifisch *philosophisches* Problem, dessen Lösung in einer moraltheologischen Systematik bereits vorausgesetzt ist. Die Moraltheologie setzt ja Offenbarung und Glauben als das ihr eigene methodische Prinzip voraus; durch die gläubige Annahme der Offenbarung ist dieses Problem des »Warum soll ich überhaupt?« bereits gelöst; es existiert hier nicht als 'Basisproblem'. Anders ist es jedoch in der philosophischen Ethik: »Die Ethik darf nämlich keine Fragen übersehen, die spontan an der Basis der sittlichen Erfahrung auftreten und die überhaupt erst entscheidend nach dem Aufbau einer ethischen Theorie und ihres methodologischen Profils verlangen. (...) Die Erklärung

10. Zur Begründung der normativen Funktion der Vernunft

Die aristotelische Tugendlehre und eine Metaphysik des Handelns ermöglichen dem hl. Thomas, das normative Prinzip sittlichen Handelns zu bestimmen. Da Thomas die praktische Vernunft als *operatio propria* (das aristotelische 'ergon idion') aus der Spezifität des menschlichen Seins ableitet⁵¹, formuliert sich diese Bestimmung wie folgt: »bonum cuiusque rei est in hoc, quod sua operatio sit conveniens suae formae. Propria autem forma hominis est secundum quam est animal rationale. Unde oportet quod operatio hominis sit bona ex hoc, quod est secundum rationem rectam. Perversitas enim rationis repugnat naturae rationis«⁵².

Aufgrund dieser Formulierung können einige besonders wichtige Einsichten gewonnen werden: Thomas benutzt den Rekurs auf die Seele, die 'forma substantialis' – ebenso wie Aristoteles – lediglich dazu, um das Formprinzip menschlicher, d.h. sittlicher Handlungen, zu bestimmen, *nicht aber* behauptet er, die 'forma substantialis' – also die natürliche 'Wesensform' des Menschen – sei der Maßstab der *bonitas* einer *operatio*. Der Verweis auf die Seele dient vielmehr dazu, das Kriterium für die Auffindung dieses Maßstabes anzugeben; dieser kann nun als die *ratio*, und zwar als die *ratio recta* angegeben werden⁵³.

Der Begriff *recta ratio* ist nicht ein anderer Terminus für die 'forma substantialis', sondern bezeichnet die *rectitudo* eines Seelenvermögens und dessen Akte. Maßstab ist das diese *rectitudo* – praktische Wahrheit – besitzende Urteil der praktischen Vernunft, ein *dictamen rationis rectae*⁵⁴. Andernfalls wäre es unverständlich, weshalb Thomas in dem angeführten Text von einer 'perversitas rationis' spricht, die nicht nur der 'recta ratio', sondern, wie es hier heißt, auch der Natur der Vernunft widerspricht. Eine solche Verderbtheit kann nur dem Vermögen und seinem Akt zukommen, und selbstverständlich nicht der 'forma substantialis'.

Daß der vorliegende Text tatsächlich diesen Sinn besitzt, bestätigt Thomas selbst durch den Hinweis, daß die 'recta ratio' einer dianoetischen Tugend – der Klugheit – entspreche, wovon im sechsten Buch die Rede sein werde⁵⁵. Damit ist die normative Aufgabe der Vernunft begründet: »Der Unterschied von Gut und Böse im moralischen Sinne kann demnach nur spezifisch sein, wenn er sich im Hinblick auf das Prinzip der menschlichen Akte ergibt, und dieses Prinzip ist die Vernunft«⁵⁶, – und nicht die 'Wesensnatur' oder 'natura metaphysica'.

dieser Art Fragen verlangt eine notwendige Verbindung von normativen Thesen (das heißt Aussagen der Ethik) und deskriptiven Aussagen der philosophischen Anthropologie wie auch der Metaphysik, und dies deshalb, weil die Sittlichkeit als Gegenstand der Ethik eine normative interpersonale Relation darstellt« (Hellmut Juros/Tadeusz Styczen, Methodologische Ansätze ethischen Denkens und ihre Folgen für die theologische Ethik – Bericht über Ethik in Polen, in: Theologische Berichte IV, Zürich 1974, S. 100).

⁵¹ In I Ethic., lect. 10: »Nam homo sortitur speciem ab hoc quod est rationale.«

⁵² Ebd. II. lect. 2.

⁵³ Vgl. auch I-II q. 71, a. 2; siehe Kluxen, a.a.O. S. 188–195.

⁵⁴ Daß es sich bei der 'regula rationis' um die 'ratio' als *dictamen* handele hat L. Lehu überzeugend nachgewiesen (La Raison – Règle de la moralité a.a.O.).

⁵⁵ In II. Ethic. lect. 2.

⁵⁶ Wolfgang Kluxen, a.a.O., S. 84.

Durch eine Reflexion im Lichte der Metaphysik des Handelns ist jetzt begründet, was die praktische Vernunft in ihrem eigenen Vollzug bereits schon selbst erfahren hat. Denn damit die praktische Vernunft sich ihrer maßgebenden Funktion bewußt wird und diese auch ausübt, bedarf sie ja nicht zuvor einer metaphysischen Ableitung dieser Funktion. Das wäre absurd, weil sittlich-praktische Erkenntnis dann den Fachphilosophen vorbehalten wäre. Die Möglichkeit sittlich-praktischer Erkenntnis wird nicht durch Metaphysik begründet, sondern durch das natürliche Licht der *ratio naturalis*⁵⁷. Die reflektive Begründung – *demonstratio* – der maßverleihenden Funktion der Vernunft durch den Rekurs auf die ‘forma substantialis’ – die menschliche Seele – entspricht einer nachfolgenden Reflexion im Sinne der *reditio completa*.

Diese Überlegungen sind wichtig für eine sinngerechte Interpretation von I-II, 18, 5. Wenn hier Thomas schreibt: »Patet ergo quod differentia boni et mali circa obiectum considerata, comparatur per se ad rationem: scilicet secundum quod obiectum est ei conveniens vel non conveniens«, so ist hier als ‘terminus ad quem’ der Konvenienz gerade nicht die Natur der Seele gemeint; diese letztere ist nur die Grundlage für den Nachweis, daß die Vernunft selbst dieser »Terminus« ist; die moralische Spezifizierung von Objekten erfolgt im Hinblick auf die Vernunft und ihre Urteile.

Nicht zu vergessen ist, was Thomas kurz zuvor bereits dargelegt hat: In gleicher Weise, wie die *forma* einem Naturding die *species* verleiht, so konstituiert das Objekt die *species* einer Handlung⁵⁸. Das Objekt ist also die ‘Form’ der Handlung und ist als ‘Form’ eine *conceptio rationis*: »So wie die Spezies der Naturdinge aus natürlichen Formen entstehen, so entstehen die Spezies der sittlichen Handlungen aus Formen, wie sie durch die Vernunft erfaßt sind«⁵⁹. Thomas unterscheidet damit deutlich die ‘forma naturalis’, die als substantielle Form ein Seiendes innerhalb eines bestimmten ‘modus essendi’ konstituiert, von einer *forma a ratione concep-*

⁵⁷ Die konstitutive Bedeutung der ‘ratio naturalis’ wird von allen übersehen, die Thomas im Sinne einer ‘autonomen Moral’ umzudeuten versuchen. Das Mißverständnis von Jos. Th. C. Arntz, Die Entwicklung des naturrechtlichen Denkens innerhalb des Thomismus, in: Franz Böckle (Hsg.), Das Naturrecht im Disput, Düsseldorf 1966, S. 87–120, die ‘ratio naturalis’ als rein formale Erkenntnis aufzufassen – ohne Bezugnahme auf die ‘inclinationes naturales’ –, ist dann etwa von Franz Böckle aufgegriffen und verbreitet worden. Dieser (ebd. Rückblick und Ausblick, S. 122) interpretiert die ‘ratio naturalis’ um in »Natur des menschlichen Erkenntnisvermögens«, das »Angeborene in der menschlichen Erkenntnis«. Diese Kombination einer transzendentalen Wendung mit der rationalistischen These eines angeborenen a priori der Vernunft, ermöglicht es ihm, ‘Naturgesetzlichkeit’ als formal-logische Konsistenz sittlicher Urteile zu verstehen, – unabhängig von aller materialer Gegenständlichkeit der natürlichen Neigungen. Wie sehr diese Auffassung mit derjenigen des hl. Thomas im Widerspruch steht, kann im Rahmen dieser Darlegungen nicht weiter ausgeführt werden. Zum Treffendsten, was in der letzten Zeit zu diesem Thema geschrieben wurde, gehört zweifellos die Darstellung von Ralph McNerny, *Ethica Thomistica* (zitiert in Anm. 6), bes. S. 40 ff.

⁵⁸ »Sicut autem res naturalis habet speciem ex sua forma, ita actio habet speciem ex obiecto« (I-II, q. 18, a. 2).

⁵⁹ Ebd., a. 10: Sicut species rerum naturalium constituuntur ex naturalibus formis, ita species moralium actuum constituuntur ex formis prout sunt a ratione conceptae, sicut ex supradictis patet.«

ta: diese ist nichts anderes als das Objekt, das einer Handlung seine *species moralis*, letztlich die *bonitas* oder die *malitia* verleiht⁶⁰.

Diese Ausführungen erheben nicht den Anspruch, etwas völlig Neues oder noch nicht Gesehenes vorzubringen. Hätte man in den letzten fünfzig Jahren etwa die damals wie heute wichtigen und, abgesehen von zeitbedingter Polemik, unüberholten Ausführungen von L. Lehu ernster genommen und sie nicht durch Festhalten an Schultraditionen 'neutralisiert', so hätte das sicher wohltuende Wirkungen bezüglich des Verständnisses der thomistischen Lehre über die Objektivität des sittlichen Handelns und die 'lex naturalis' gehabt. Die immer wiederkehrende Verwechslung und Vermengung zwischen den Ebenen der 'forma naturalis' (*genus naturae*) und der 'forma a ratione concepta', das Objekt auf der Ebene des 'genus moris', sowie zwischen 'ordo naturalis' und 'ordo rationis', wie das im Rahmen einer zum Naturalismus tendierenden Thomasinterpretation geläufig war, hat schließlich gerade bezüglich der Lehre von der 'lex naturalis' zu zweifelhaften Interpretationsansätzen geführt. Eine diesbezügliche Verwirrung scheint oftmals noch immer nicht überwunden zu sein, und zwar auch bei Autoren, die sich heute um eine 'Neuinterpretation' thomistischer Texte bemühen.

Es scheint zwar, daß gerade letztere heute wieder erkennen, daß eigentlicher Maßstab des Sittlichen die Vernunft ist, und daß auch die 'lex naturalis' nicht einfach mit einer aus dem Wesen der Dinge ablesbaren Naturordnung gleichgesetzt werden kann.

Zum thomistischen Begriff des Naturgesetzes haben sie dabei jedoch nicht zurückgefunden, und zwar deshalb, weil die neuerarbeitete Konzeption einer 'schöpferischen Vernunft' immer noch auf dem Boden eines Dualismus von 'Naturordnung' und 'Vernunft' steht. In einem solchen Dualismus besteht aber gerade die Grundannahme 'physizistischer' Normableitung, die übersieht, daß die Objektivität des Handelns auf einer 'conceptio rationis' beruht, die ihrerseits vom Akt der *ratio naturalis* geprägt ist. Dabei ist die Vernunft nicht nur maßanlegende Instanz (ein *mensurans*), sondern selbst auch natürliches Maß (*mensura, regula*) des Sittlichen; deshalb formulieren ihre Akte eine *lex naturalis*, ein natürliches Gesetz.

In dieser Perspektive wird der Zugang zum Verständnis des thomistischen Naturgesetzes eröffnet. Denn dieses natürliche Gesetz ist im eigentlichen Sinne ein Gesetz der praktischen Vernunft, ein *opus rationis*⁶¹, *aliquid per rationem constitutum*⁶². Und das heißt auch, daß eine Theorie des Naturgesetzes letztlich Bestandteil einer Theorie der praktischen Vernunft ist. Das ist sie jedenfalls bei Thomas von Aquin, und nicht wenige scheinen es übersehen zu haben und immer noch zu übersehen.

⁶⁰ Auch diesen Punkt hat L. Lehu völlig richtig gesehen: »La moralité est une forme qui se trouve dans l'acte humain et dans les vertus morales; l'objet est appelé moral en tant seulement qu'il est cause de la moralité de l'acte« (S. 111); und weiter: »D'après s. Thomas, la règle de la moralité de l'objet, c'est la raison« (S. 115).

⁶¹ I-II, q. 94, a. 1.

⁶² Ebd.

Gottes Allmacht und moderne Welterfahrung

Überlegungen zum Problem der Integration modernen Weltverständnisses und überkommener Offenbarungswahrheiten

Von Hugo Staudinger, Paderborn, als Vortrag gehalten bei einer Tagung der Karl-Heim-Gesellschaft am 9. November 1985 auf Schloß Reichenberg

In der letzten Jahrzehnten ist oft versichert worden, daß die Zeit der Kluft und des Gegeneinanders zwischen Theologie und Wissenschaft vorüber sei und daß sich die Wahrheit der Offenbarung mit der Wahrheit der Wissenschaften gut zusammen sehen lasse. Daß diese Versicherung zwar etwas Richtiges enthält, jedoch nicht die volle Wahrheit ist, wird deutlich, wenn man sich Veröffentlichungen nichtchristlicher Wissenschaftler – hier seien nur Monod und Fromm genannt – vor Augen hält und wenn man das, was man früher einmal den Zeitgeist nannte, unvoreingenommen zur Kenntnis zu nehmen sucht.

Betrachtet man die Dinge genauer, so muß man vor allem auf zwei Tatsachen hinweisen, die eine überzeugende Integration unseres modernen Weltverständnisses und der überkommenen Offenbarungswahrheiten erschweren: Zum einen entspricht unsere moderne Welterfahrung keineswegs dem heutigen Stand der Wissenschaft, und zum anderen ist unsere Theologie in einer Weise akzentuiert, die eine Integration mit unseren wissenschaftlichen Erkenntnissen eher erschwert als fördert.

1. Die Spannung zwischen wissenschaftlicher Welterkenntnis und moderner Welterfahrung

Der Mensch unserer Tage gewinnt sein Weltbild keineswegs durch wissenschaftliche Studien, sondern weit mehr durch die Welterfahrung, die er in einer wissenschaftlich-technisch umgestalteten und industriell geprägten Lebenswelt gewinnt. Im Hinblick darauf muß auf eine für den ersten Augenblick erstaunliche Tatsache hingewiesen werden: So eindeutig und grundlegend sich unser heutiges wissenschaftliches Weltbild von dem der klassischen Naturwissenschaften unterscheidet, so unbestreitbar besteht eine durchlaufende Kontinuität der für unsere Erfahrung ausschlaggebenden wissenschaftlich-technischen Weltgestaltung seit Beginn der klassischen Naturwissenschaften bis zum heutigen Tage.

In diesem Zusammenhang muß besonders beachtet werden, daß die Naturwissenschaften im Abendland von ihren Anfängen bis heute dadurch gekennzeichnet sind, daß sie »verstehen« mit »berechnen können« gleichsetzen. So hatte z.B. für

Aristoteles die Astronomie deshalb einen höheren wissenschaftlichen Rang als die Physik, weil er die himmlischen Regionen – d.h. konkret die Bahnen der Gestirne – zuverlässig berechnen konnte, während ihm das Zusammenspiel der »vier Elemente Erde, Wasser, Feuer, Luft« unberechenbar erschien. Die klassischen Naturwissenschaften entdeckten dann jene »Naturgesetze«, die in himmlischen und irdischen Regionen gleichermaßen Geltung beanspruchten und auch das Irdische berechenbar machten. Allerdings blieb und bleibt, wie im einzelnen dargelegt werden könnte, eine Differenz zwischen dem System der Naturgesetze mit ihrem Anspruch auf absolute Gültigkeit und den tatsächlichen Vorgängen bestehen, da die Naturgesetze zur Einlösung ihres Anspruchs ideale Bedingungen voraussetzen, die in der konkreten Wirklichkeit faktisch niemals realisierbar sind und nach unserem heutigen Erkenntnisstand in unaufhebbarem Widerspruch zur Eigenart der Wirklichkeit stehen.

Die Manager der wissenschaftlich-technischen Weltgestaltung fanden und finden sich jedoch mit dieser Differenz zwischen ihren Berechnungssystemen und der Wirklichkeit nicht ab. Sie versuchen vielmehr – durchaus mit Erfolg – diese Differenz durch eine Veränderung der Wirklichkeit bzw. durch Angleichung der Wirklichkeit an ihr auf Zuverlässigkeit tendierendes Berechnungssystem und durch Ergänzungen dieses Systems aufzuheben bzw. zu überspielen.

Die Angleichung der Wirklichkeit an das System beginnt damit, daß die Wirklichkeit den Bedingungen der Mathematik angepaßt wird. Da Mathematik jeweils gleiche Gegenstände voraussetzt, erstrebt die moderne Industriewelt eine Normierung in nahezu allen Bereichen der Wirklichkeit. Diese Normierung ist weithin mit dem industriellen Produktionsprozeß selbst verknüpft, dessen Art der Fertigung »von selbst« zu genormten Produkten führt. Die Normierungstendenz geht jedoch weit über diese zwangsläufige Folge industrieller Produktion hinaus. Da sie zweckmäßig ist, wird sie bewußt zum allgemeinen Grundsatz erhoben.

Daher wurden seit dem 19. Jahrhundert eigene Instanzen geschaffen, die die Normierung planmäßig vorantreiben. Sie arbeiteten zunächst auf nationaler Ebene. Schon 1926 wurde jedoch die erste internationale Organisation für Standardisierung gegründet. Dabei ging es schon längst nicht mehr nur um Industrieprodukte. Auch Begriffsbestimmungen, Baugrundsätze, Berechnungsunterlagen, Lieferbedingungen, Grundsätze für Druckerzeugnisse bis hin zu der Art der Zitierung bei wissenschaftlichen Veröffentlichungen erwiesen sich als normierungsbedürftig.

Mit dem Übergreifen der Industrialisierung auf die landwirtschaftliche Produktion begann auch hier die Normierung. Seither wurden Pflanzen und Tiere systematisch auf bestimmte Eigenschaften hin gezüchtet und in Güteklassen eingeteilt. Was der Norm nicht entspricht, darf allenfalls als Ware II. oder III. Wahl veräußert werden, sofern es nicht als Ausschuß aussortiert wird.

Zusammen mit der Normierung in nahezu allen Lebensbereichen wird eine zuverlässige Berechenbarkeit angestrebt. Da die Wirklichkeit selbst jedoch nicht voll berechenbar ist, erreicht man diese Berechenbarkeit dadurch, daß man die Spanne einer möglichen Differenz zwischen den Berechnungen und der Wirklichkeit, deren Größe man freilich im allgemeinen aus Erfahrungen gewinnen muß,

von vornherein in die entsprechenden Angaben und Formeln einbezieht. Wenn also z.B. an einer Brücke angegeben ist, daß sie 12 Tonnen trägt, oder in eine Konservendose das Haltbarkeitsdatum März 1989 eingepreßt ist, so ist bei diesen Angaben bereits ein »Sicherheitsfaktor« berücksichtigt. Durch das damit gekennzeichnete System wird eine künstliche Zuverlässigkeit der modernen Lebenswelt erreicht. Wer sich gewissenhaft nach den jeweiligen Angaben, Gebrauchsanweisungen und Vorschriften richtet, kann sich im normalen Alltag auf diese moderne Industrielwelt voll verlassen.

Das bedeutet, daß die Lebenswelt des modernen Menschen erheblich abweicht von der vorgegebenen Welt und ihren Risiken und Unberechenbarkeiten. Sie erweckt jedoch für den nicht tiefer Reflektierenden den Eindruck, als ob sie die Welt schlechthin sei und führt ihn somit zu einem falschen Bewußtsein über die vorgegebene Welt. Das hat erhebliche Rückwirkungen auf das Verhältnis zur Offenbarung. So sehr die Welt selbst nach unserem heutigen Erkenntnisstand dem entspricht, was wir aus der Offenbarung des Alten und Neuen Testaments wissen, so spürbar besteht eine Kluft zwischen der wissenschaftlich-technisch umgestalteten Welt und der Welt, die wir aus der Offenbarung kennen.

Daß die wissenschaftlich-technisch gestaltete Welt zur unmittelbaren Lebenswelt des heutigen Menschen geworden ist, ist umso folgenreicher, da sie in ihrem wahren Charakter als sekundäre Wirklichkeit kaum noch erkannt werden kann. Selbstverständlich war auch in früheren Zeiten das Haus ein von Menschen gestalteter Lebensraum, und auch das mit bestimmten Früchten bepflanzte Feld war vom Menschen geprägt. Damals war diese umgestaltete Welt jedoch noch als eine sekundäre Welt erkennbar. Sie war sichtbar in die vorgefundene primäre Welt hineingebaut und aus deren Material gefertigt: Die Häuser bestanden aus Holz und Stein, und auf den Feldern bezeugte nicht zuletzt das Unkraut die nur mühsam zurückgedrängte Lebenskraft der primären Welt.

In unserer Epoche hat sich dieses Verhältnis jedoch geändert. »Die wissenschaftlich-technisch gestaltete Welt hat das Antlitz der Erde so verändert, daß die ursprüngliche Welt dem Menschen kaum noch begegnet. Von Tieren und Pflanzen, die nicht der Mensch gezüchtet hat, wissen Kinder großer Städte allenfalls durch Fernsehen, Filme, Bilder und Bücher, ja selbst Haustiere – mit Ausnahme von Hunden und Katzen – sind ihnen nicht aus eigener Erfahrung bekannt.

Das neue 'verkehrte' Weltverhältnis schlägt sich auch in der Sprache nieder: Während man früher Lokomotive und Fahrrad als Dampfroß und Stahlroß ansprach, wird heute das Pferd zuweilen als 1-PS-Hafermotor bezeichnet. Was die Abkürzung PS bedeutet, muß von den heutigen Kindern erst nachträglich gelernt werden. Für sie ist nicht das Pferd, sondern das Auto das Primäre. Kennzeichnend für das primär technische Verständnis der gesamten Welt ist eine kurze Szene, die sich unlängst vor einem Aquarium abspielte, das – wie vielfach üblich – mit Leuchtröhre und Durchlauffilter ausgestattet war. Ein drei- bis vierjähriges Mädchen fragte seinen Vater: 'Wenn du da den Stecker rausziehst, schwimmen dann die Fische noch weiter?'«¹

¹ Hugo Staudinger/Wolfgang Behler, *Chance und Risiko der Gegenwart*, Paderborn 1976, S. 276 f.

Zwangsläufig beeinträchtigt dieses künstliche »verkehrte« Weltverhältnis das Verhältnis zu den Schriften der Offenbarung. Darüberhinaus wirkt es in umfassender Weise auf den religiösen Glauben insgesamt zurück. Auf diesen Zusammenhang hat Carl Friedrich von Weizsäcker bereits vor längerer Zeit aufmerksam gemacht. Er schreibt: »Das führende Element des Glaubens ist nicht das Fürwahrhalten, sondern das Vertrauen... Wenn wir wirklich vertrauen, dann leben und handeln wir so, wie wir leben und handeln müssen, wenn das, worauf wir vertrauen, wirklich und wahr ist. Nicht die intellektuelle Sicherung des Fürwahrhaltens, sondern die existenzielle Sicherung des Vertrauens gibt dem religiösen Glauben seine Kraft.«²

Im Hinblick auf unsere gegenwärtige Situation zieht Carl Friedrich von Weizsäcker hieraus bei seinen folgenden Überlegungen den Schluß: »Und wenn uns nun jemand fragt, was die siamesischen Zwillinge von Wissenschaft und Technik zu den Idolen unserer Zeit macht, so werden wir antworten müssen: ihre Vertrauenswürdigkeit; ihre bewährte Verlässlichkeit. Der primitive Junge aus irgendeinem Dorf in der Welt, der wenig von seinen Göttern und nichts von der Wissenschaft weiß, lernt wie man auf das Gaspedal tritt, und der Wagen rollt.«³

Diese Bemerkungen zeigen übrigens zugleich, daß unser wissenschaftliches Weltverständnis in vieler Hinsicht mit dem magischen übereinstimmt. Selbstverständlich ist unsere moderne Industriegesellschaft für den Wissenschaftler selbst keineswegs eine magische Welt. Er vermag zu erklären, warum die verschiedenen Apparaturen, mit denen wir täglich umgehen, so und nicht anders funktionieren. Der Mann jedoch, der ein Auto fährt oder seinen Taschenrechner zur Hand nimmt, oder auch die Frau, die an einer elektrischen Schreibmaschine tippt oder eine Waschmaschine in Gang setzt, weiß im allgemeinen nicht, wie der erwünschte Vorgang im Inneren des Apparates zustandekommt; aber man kennt – wie der Vertreter der magischen Welt – die Formeln und Zeremonien, die notwendig sind, um bestimmte gewünschte Wirkungen zu erreichen. Mit anderen Worten: Der »normale« Mensch unseres Zeitalters vermag ebensowenig wie der des magischen den Gesamthergang zu durchschauen und zu verstehen, sondern es genügt ihm, die richtigen »Hebel« entsprechend zu betätigen.

Verlässlich sind jedoch nicht nur einzelne technische Apparaturen, sondern das Gesamtgefüge der wissenschaftlich-technisch gestalteten Gesellschaft. Wer ihre Regeln kennt und achtet, kann sich auf diese Welt verlassen. Sie hat durch Sicherheitsfaktoren nicht nur das Risiko beim Befahren von Brücken ausgeschaltet, sondern ein umfassendes Netz technischer und vor allem auch sozialer Sicherungen ausgespannt. Diesem Netz gilt unser Vertrauen.

Unter diesem Gesichtspunkt hat schon Richard Wagner »sein gesellschaftliches Glaubensbekenntnis nur in einer positiven Bestätigung jener Lehre Jesu« gesehen, »in welcher er mahnt: 'Sorget nicht, was werden wir essen, was werden wir trinken, noch auch, womit werden wir uns kleiden, denn dieses hat euch euer himmlischer Vater alles von selbst gegeben!'« Richard Wagner fährt unmittelbar

² Carl Friedrich von Weizsäcker, *Die Tragweite der Wissenschaft*, Stuttgart 1966, S. 4 f.

³ ebd. S. 5

fort: »Dieser himmlische Vater wird dann kein anderer sein als die soziale Vernunft der Menschheit, welche die Natur und ihre Fülle sich zum Wohle aller zu eigen macht.«⁴

Tatsächlich hat der Mensch des wissenschaftlich-technischen Zeitalters vieles »machbar« gemacht, was die Menschen früherer Zeiten von der Huld der Gottheiten oder gegebenenfalls auch durch Wunder erwarteten. In diesem Sinne schreibt Carl Friedrich von Weizsäcker: »Die äußerlich sichtbarsten Wunder, von denen religiöser Glaube berichtet hat, waren die Speisung der Hungrigen, die Heilung der Kranken und die Zerstörung menschlichen Lebens durch unbegreifliche Macht; die technisierte Landwirtschaft und das Transportwesen, die moderne Medizin und die heutige Kriegstechnik tun genau solche Wunder.«⁵

So ist eine tiefe Kluft entstanden zwischen dem religiösen Bewußtsein und der alltäglichen Welterfahrung des modernen Menschen. Er betet zwar »Unser täglich Brot gib uns heute!«, macht jedoch in seinem Alltag die Erfahrung, daß die Sicherung des täglichen Brotes primär eine Aufgabe der Wirtschafts- und Sozialpolitik ist. Einzelne Faktoren, wie etwa Unwetter und Dürrekatastrophen, die nicht zu den politisch planbaren gehören, lassen sich ebenso wie Störfaktoren bei technischen Apparaturen grundsätzlich kompensieren. Zumindest der Europäer hört von Hungerkatastrophen nur als typischen Erscheinungen zurückgebliebener Länder, während sich bei ihm ganz im Gegenteil Butterberge und Weinseen als Probleme des Überschusses bzw. einer »verfehlten Politik auf dem europäischen Agrarmarkt« eingestellt haben.

Die Alltagssprache dieser modernen Erfahrungswelt bezeichnet – durchaus konsequent – als »Wunder« nicht primär Gottes Großtaten, sondern bestimmte Maßnahmen, die in scheinbar ausgeweglosen Situationen die Lebensgrundlagen der Gesellschaft und des einzelnen sichern. So wurde die Inflation und die damit verbundene wirtschaftliche Katastrophe durch das »Wunder der Rentenmark« überwunden. Nach der trostlosen Ausgangslage des Zweiten Weltkrieges setzte mit der Währungsform und der Wirtschaftspolitik Ludwig Erhards das deutsche »Wirtschaftswunder« ein. Derartige Wortprägungen kennzeichnen in unüberhörbarer Weise die Lebenserfahrung des modernen Menschen samt dem ihr eigenen Wunderverständnis.

Demgegenüber muß ins Bewußtsein gehoben werden, daß die wissenschaftlich-technisch umgestaltete Welt tatsächlich nicht die primäre, sondern eine sekundäre Welt ist. Eine solche Feststellung bedeutet keineswegs eine Abwertung, sondern eine angemessene Einschätzung, die letzten Endes die Voraussetzung dafür ist, daß wir auch zu dieser umgestalteten Welt selbst, ihren Möglichkeiten und ihren Grenzen, ein vertretbares und förderliches Verhältnis finden. Wie an anderer Stelle ausführlich dargelegt wurde,⁶ ist diese wissenschaftlich-technisch

⁴ R. Wagner, Die Kunst und die Revolution 1849, in: Gesammelte Schriften und Dichtungen, Leipzig 1871–83, Bd. 3

⁵ Carl Friedrich von Weizsäcker a.a.O., S. 6

⁶ Hugo Staudinger/Wolfgang Behler, Chance und Risiko der Gegenwart, Paderborn 1976

gestaltete Welt durch eine Priorität des Funktionalen geprägt. Dies gilt auch für ihre »Wunder«. Diese Wunder stehen im Dienste funktionaler Gestaltungen. Hierin unterscheiden sie sich grundlegend von jenen Wundern, von denen die Heiligen Schriften berichten.

Selbstverständlich behält Carl Friedrich von Weizsäcker dem äußeren Erscheinungsbild nach zunächst recht, wenn er, wie zitiert wurde, schreibt: »Die äußerlich sichtbarsten Wunder, von denen religiöser Glaube berichtet hat, waren die Speisung der Hungrigen...; die technisierte Landwirtschaft und das Transportwesen... tun genau solche Wunder.«⁷ Bei dieser Formulierung kommt jedoch der entscheidende Unterschied zwischen der wunderbaren Brotvermehrung, von der das Neue Testament berichtet, und moderner Wirtschafts- und Sozialpolitik nicht zum Ausdruck.

Nach dem Bericht des Neuen Testaments gibt Jesus denen Brot zu essen, die ihm in die Wüste gefolgt waren, um sein Wort zu hören. Dieser Kontext gehört wesentlich zum Verständnis des Wunders dazu. Das wird unüberhörbar dokumentiert durch die folgende Szene. Jesus weist die Juden entschieden zurück, als sie ihn nach der wunderbaren Brotvermehrung zum König machen wollen, um auf diese Weise ihre Brotversorgung langfristig abzusichern. Das Wunder Jesu steht also gerade nicht im Dienste funktionaler Lebensbedürfnisse, sondern es ist bezogen auf eine personale Sorge für die, die dem Herrn gefolgt waren und darüber die Vorsorge für ihr Essen vergessen hatten.

So sehr das Wunder in vielen Fällen faktisch auch funktionale Lebensbedürfnisse des Menschen befriedigt und funktionale Störungen beseitigt, so wenig ist es seinem Wesen nach auf diese funktionale Lebenswelt ausgerichtet. Hiermit hängt es auch zusammen, daß es niemals jederzeit funktional einsetzbar und verfügbar ist. Es hängt jeweils allein ab von der freien personalen Zuwendung Gottes oder derer, die im Namen Gottes zu handeln ermächtigt sind. Hierin unterscheidet es sich von magischen Ritualen, die im Rahmen eines formalen Schematismus wirken, und hierin unterscheidet es sich auch von allen wissenschaftlich-technischen Errungenschaften, die zu jeder Zeit funktional einsetzbar und verfügbar sind.

Auf der Verkenntung der personalen Zuordnung des Wunders und des Wirkens Gottes schlechthin beruht offensichtlich auch das Ansinnen Simon des Magiers, von dem die Apostelgeschichte berichtet.⁸ Er glaubte, bei dem außergewöhnlichen Wirken der Apostel handle es sich um ein besonderes Know-how, das man wie andere funktionale Fähigkeiten gegen entsprechende Gebühren erwerben und dann jederzeit einsetzen könne. Ihm fehlte der Sinn für die funktionale Unverfügbarkeit der personalen Wirklichkeit, in der sich Gottes freie Zuwendung vollzieht.

In unserer wirtschaftlich-technisch geprägten Zeit steht der Mensch geradezu zwangsläufig in der Versuchung Simons des Magiers. Bezeichnenderweise wären viele heutige Menschen sofort bereit, an Gott und Wunder zu glauben, wenn man diese im Sinne des magischen Weltverständnisses durch das Sprechen bestimmter Gebete oder den Vollzug bestimmter Zeremonien jederzeit vorführen könnte.

⁷ Vgl. oben Anm. 2f.

⁸ Apg 8,9–24

Will der heutige Mensch ein angemessenes Verständnis vom Wunder und von Gottes Wirken insgesamt gewinnen, so muß er sich zunächst von der Befangenheit des Denkens in funktionalen wissenschaftlich-technischen Kategorien lösen und sich dessen bewußt werden, daß Gottes Wirken der primären Wirklichkeit und der personalen Welt zugehört.

2. Die Notwendigkeit der Überwindung von Einseitigkeiten der überlieferten Theologie

Damit kommen die Überlegungen bereits zum zweiten Faktum, das eine überzeugende Zusammenschau unseres heutigen Weltverständnisses und der Offenbarung erschwert: eine einseitige und problematische Interpretation der Offenbarungsschriften durch die Theologie. Hier geht es besonders darum, daß weder die Dreifaltigkeit Gottes noch die durch Personalität geprägten Grundstrukturen der Schöpfung ernst genug bedacht werden.

Zur Erläuterung möchte ich darauf hinweisen, daß wir nach dem heutigen Stand unserer Erkenntnis sagen müssen, daß ein personaler monistischer Gott kaum denkbar ist, so daß die Trinitätslehre eine Art Selbstevidenz erhält, wie sie jeder großen Wahrheit eigen ist. Schon im Mittelalter hatten Denker wie Richard von St. Viktor und Duns Scotus darauf hingewiesen, daß es wesentlich zur Person gehöre, auf andere Personen bezogen zu sein. Wie Thomas F. Torrance unter Hinweis auf diese Denker formuliert, haben »die Beziehungen zwischen den Personen... eine ontologische Bedeutung und sind eine wesentliche Komponente dessen, was die Person als Person ausmacht«.⁹

Für die Angemessenheit dieser Auffassung spricht schon der in allen Sprachen gemeinsame Befund, daß die zentralen personalen Begriffe die Bezogenheit der Person auf andere Personen einschließen. Dies gilt ebenso für konkrete Bezeichnungen wie Vater, Mutter, Kind, Schwester, Bruder, Freund, Braut und dergleichen, wie auch für abstrakte Begriffe wie Liebe, Treue, Verlässlichkeit, Dankbarkeit, Achtung, Ehrfurcht usw.

Auch die modernen Humanwissenschaften bestätigen die Auffassung von der wesenhaften Bezogenheit der Person auf andere Personen: Kinder, die nur mit dem biologisch Notwendigem versorgt werden, jedoch keine personale Zuwendung erfahren, verkümmern und sterben im Extremfall dahin. Bei erwachsenen Menschen sprechen wir vom »sozialen Tod«, wenn die Aktualisierung der inter-personalen Beziehungen unter ein Minimum herabsinkt. Der Begriff des sozialen Todes signalisiert zugleich, daß die Beziehungen zu anderen Personen sich nicht in statischen Bezogenheiten – etwa darin, daß jeder faktisch Verwandte hat – erschöpfen, sondern ständig neuer Aktualisierungen bedürfen.

⁹ Thomas F. Torrance: Das Verhältnis zwischen christlichem Glauben und moderner Naturwissenschaft – Die geistesgeschichtliche Bedeutung von James Clerk Maxwell, Sonderbeilage zum ibw-Journal vom Februar 1982, S. 15

Sofern man den analogen Gebrauch des gleichen Begriffs für die göttlichen Personen und für menschliche Personen nicht völlig herunterspielt und für belanglos erklärt, wird durch diese Beobachtungen und Erfahrungen im menschlichen Bereich die Folgerung nahegelegt, daß ein monistischer personaler Gott ein Widerspruch in sich selbst wäre. Diese Folgerung gewinnt umso mehr Gewicht, da der Gott, von dem die Heiligen Schriften zeugen, im Gegensatz zum unbewegten Beweger des Aristoteles ein im höchsten Maße lebendiger Gott ist. Das bedeutet im Hinblick auf die Dreifaltigkeit, daß in ihr ein Höchstmaß immer neuer Aktualisierungen der interpersonalen Bezogenheiten angenommen werden muß. Daß es sich hierbei – unbeschadet der wesenhaften Einzigkeit und Einheit Gottes – um echte interpersonale Beziehungen handelt, wird in den Heiligen Schriften nicht zuletzt darin bezeugt, daß der Vater zum Sohn und der Sohn zum Vater »Du« sagt und daß der Sohn vom Heiligen Geist als »Er« spricht.

Die Dreipersonalität des lebendigen Gottes prägt auch die Welt. Die Welt ist keine Konstruktion eines Superingenieurs, sondern sie ist als Schöpfung aus der überströmenden Liebe des personalen dreifaltigen Gottes hervorgegangen und sie existiert ständig in einer Bezogenheit auf diesen personalen Gott. Während eine Konstruktion ihre Vollkommenheit darin erweist, daß sie ohne Korrekturen und Wartungsvorgänge planmäßig funktioniert, steht eine Schöpfung, deren Motiv die Liebe ist, in bleibender Bezogenheit zu ihrem Schöpfer. Denn Liebe kann zwar auch latent bestehen, drängt jedoch grundsätzlich auf immer neue Aktualisierung.

Wenn die Welt jedoch aus der Liebe eines personalen Schöpfers hervorgegangen ist, so hat das auch Auswirkungen auf ihre Grundbeschaffenheit. Wie wir aus unserer menschlichen Erfahrung wissen, wendet sich Liebe stets dem einmalig Individuellen und dem lebendig Identischen zu. Konkret richtet sich menschliche Liebe primär auf einen anderen Menschen, im weiteren Sinne auch auf Tiere oder Pflanzen und schließlich auf bestimmte Gegenstände, die uns, wie wir so sagen, »lieb und teuer« sind. Außerdem hofft Liebe auf eine entsprechende Erwidern.

Hält man sich diese Eigenart der Liebe vor Augen, so bedeutet die Abfolge der Schöpfungsphasen von der Urschöpfung aus dem Nichts bzw. vom Energie-Masse-Chaos des Urknalls bis zum Menschen zugleich eine fortschreitende Befähigung des Geschaffenen, Gegenstand der Liebe Gottes zu sein und auf diese Liebe in einer je eigenen Art und Weise zu antworten.

Dies bedeutet konkret, daß die Schöpfung immer stärker auf individuelle Gestaltungen hindrängt, die ihre Identität zeitübergreifend durchhalten, ohne dabei einer toten Erstarrung zu verfallen. Zugleich gewinnen die Ausprägungen der geschaffenen Welt eine relative Eigenständigkeit gegenüber Gott, die in der selbstbewußten Freiheit des Menschen ihre Krönung findet. Der Mensch als Person vermag die Liebe Gottes nicht nur zu bezeugen und widerzuspiegeln wie andere Geschöpfe auch, sondern er vermag diese Liebe liebend zu erwidern.

Wie nicht zuletzt der Bericht des Alten Testaments ausweist, hat die gesamte Schöpfung in ihren verschiedenen Phasen eine dialogische Struktur. Da sie nicht Konstruktion, sondern Ausfluß der Liebe ist, wird sie nicht von Anfang an so vorprogrammiert, daß eine weitere Aktualisierung der Bezogenheit zwischen

Schöpfer und Schöpfung überflüssig würde. Vielmehr gehen nach der Urschöpfung des Himmels und der Erde, bei der die Aktivität allein bei Gott liegt, in den einzelnen Phasen der Entwicklung immer neue Impulse von Gott auf die Schöpfung aus, die zu Antworten herausfordern, ohne jedoch diese Antworten im einzelnen vorzugeben.

So bedeuten z.B. die Schöpfungsworte, daß die Erde Pflanzen und Tiere hervorbringen solle, einen solchen schöpferischen Impuls. Zwar sind die Strukturen der Materie von Anfang an als Grundlage möglicher Lebewesen geeignet, jedoch keineswegs so beschaffen, daß sie durch Zufall und Notwendigkeit »automatisch« Lebewesen hervorbringen. Vergleichbares gilt für die Herausbildung neuer Typen. In diesem Zusammenhang ist beachtenswert, daß der Darwinismus zwar eine Theorie für die Ausdifferenzierung von Arten auf der gleichen Ebene zu geben vermag, daß ihm jedoch bislang keine hinreichende Erklärung dafür gelungen ist, wie es zur Herausbildung völlig neuer Typen kommt, wie etwa beim Übergang der Wirbeltiere aufs Land oder in die Luft. Der Gläubige kann zu Recht darauf verweisen, daß es bisher niemanden gelungen ist, diese Übergänge ohne jeden Schöpfungsimpuls Gottes überzeugend zu erklären.¹⁰

Diese Entwicklung der Schöpfung insgesamt kann auch unter dem Gesichtspunkt einer immer höheren Qualität der Freiheit betrachtet werden: Der Spielraum des Unberechenbaren erweckt im Bereich der unbelebten Materie und auch bei vielen biochemischen Vorgängen – etwa bei den meisten Einzelmutationen im Genotyp – zumeist den Eindruck des »Zufälligen«, d.h. einer ziellosen Unberechenbarkeit von Einzelvorgängen. Im Bereich des Lebendigen gibt es jedoch – für den Unbefangenen unübersehbar – darüberhinaus eine positive Nutzung des Spielraums wahrscheinlicher und unwahrscheinlicher Möglichkeiten durch zielgerichtete Koordinationen. Dies gilt ebenso für die Entfaltung des Lebendigen insgesamt vom einfachsten Lebewesen bis zur Vielfalt der heutigen Tier- und Pflanzenwelt, wie auch für das Verhalten des einzelnen Lebewesens in der jeweiligen konkreten Situation.

Die Fähigkeit zur Koordination, die den Lebewesen eigen ist, befreit sie also nicht nur vom Zwang der das Anorganische kennzeichnenden Richtung biochemischer Prozesse im Sinne der Entropie, sondern gibt ihnen zugleich einen individuellen Freiraum der Selbstdarstellung und des Verhaltens. Hierauf beruht es, daß auch Lebewesen der gleichen Art sich sowohl in ihrer Erscheinung wie auch in ihrem Verhalten voneinander unterscheiden. Keines ist dem anderen in Erscheinung und Verhalten absolut gleich.

Wie groß der Spielraum für neue Verhaltensweisen und neue Gestaltungen ist, zeigt sich am eindrucksvollsten, wenn man das Lebendige insgesamt in den Blick nimmt. Die Hervorbringung immer neuer Arten und Variationen, die im Zuge der »Evolution« vor sich ging, zeigt eine Nutzung des Spielraums freier Möglichkeiten, die unsere Phantasie weit übersteigt. Dabei finden wir stets ein gewisses Zusammenspiel zwischen gesetzmäßigen Stabilisierungen und der koordinierten Nutzung von

¹⁰ Vgl. zu diesem gesamten Fragenkomplex demnächst: Georg Masuch/Hugo Staudinger, Geschöpfe ohne Schöpfer? Der Darwinismus als biologisches und theologisches Problem

Kontingenz diesem Schema entsprechend verstanden und daher dem indeterminiert Zufälligen zugeschlagen. Inzwischen hat jedoch ein differenzierteres Denken Freiheitsräumen: Durch die Gesetzmäßigkeiten wird das bereits Errungene bewahrt und gesichert. Die Nutzung der Freiheitsräume dagegen bedeutet zugleich Risiko und Chance, das Risiko des Untergangs und die Chance zu weiterer Entfaltung.

Eine neue Qualität der Freiheit wird schließlich beim Menschen erreicht. Sie äußert sich zunächst darin, daß er seine eigenen ihm vorgegebenen Möglichkeiten zu überschreiten vermag: Obgleich er nicht das schnellste Lebewesen ist, vermag er sich schneller fortzubewegen als alle anderen. Obgleich er keine Flügel hat, vermag er höher, weiter und schneller zu fliegen als alle Vögel. Obgleich er keine Flossen hat, übertreffen seine Möglichkeiten, auf dem Meer und im Meer zu schwimmen, die aller Fische. Obgleich er nicht mit den schärfsten Sinnesorganen ausgestattet ist, vermag er sich über größere Entfernungen zu orientieren und zu verständigen als alle anderen Lebewesen.

Die neue Freiheit äußert sich nicht zuletzt auch darin, daß dem Menschen keine bestimmten Sozialordnungen samt den dazu gehörigen Verhaltensweisen arteigen vorgegeben sind, daß er vielmehr diese Ordnungen selbst zu gestalten und zu verändern vermag. Er kann Bindungen eingehen und sich von Bindungen lösen, er kennt Staatsstreiche und Revolutionen und vermag politische Programme und utopische Zukunftsvisionen zu entwickeln.¹¹

Allerdings vermag auch der Mensch nicht gänzlich ohne Ordnungen und Gesetze zu leben. So ist es kennzeichnend, daß auch Revolutionäre, sobald sie die Macht ergriffen haben, eine »neue Ordnung« etablieren. So groß die Chancen sein mögen, die in den freien Möglichkeiten des Menschen liegen, so eindeutig gefährdend und unheimlich ist jede absolute Unberechenbarkeit.

Diese Feststellung gilt insbesondere auch für die personalen Beziehungen, die Menschen miteinander verbinden. Es kennzeichnet die Art dieser Beziehungen, daß sie im besten Falle weder berechenbar noch unberechenbar sind. Die Liebe ist nicht willkürlich, jedoch gekennzeichnet durch Überraschungen. Sie ist nicht berechenbar, jedoch verlässlich. Daher bildet sie ein Gefüge von Beziehungen in einer völlig eigenen und neuen Qualität.

Fragt man angesichts dieser Überlegungen zu den verschiedenen Bereichen der Wirklichkeit nach deren Besonderheit und grundlegender Gesamtstruktur, so bietet sich der Begriff der Kontingenz an.

3. Kontingenz als Strukturelement der Wirklichkeit

Es handelt sich um einen Begriff mit einer inneren Spannweite, die zuweilen übersehen wird. Diese Spannweite zeigt sich bereits im lateinischen Sprachgebrauch. Auf der einen Seite kennzeichnet das Verb *contingere*, daß sich etwas

¹¹ Vgl. zu diesem Fragenkomplex Hugo Staudinger/Johannes Schlüter, *Wer ist der Mensch – Entwurf einer offenen und imperativen Anthropologie*, Stuttgart 1981

ereignet, und gerät in dieser Bedeutung vom rein Ereignishaften in die Nähe des Zufälligen. Dementsprechend wird der Begriff der Kontingenz zuweilen auch zur Kennzeichnung des Unberechenbaren und Zufälligen gebraucht. Andererseits kann das gleiche lateinische Verb *contingere* in der Bedeutung von »erfassen«, »ergreifen« und »etwas erreichen«, jedoch auch darauf hinweisen, daß Dinge in einem Zusammenhang miteinander stehen, voneinander abhängen oder auch auf etwas hingerichtet sind.

In der vergangenen Epoche naturphilosophischer Überlegungen, in denen man im Sinne der klassischen Naturwissenschaften vor allem in der Alternative »determiniert kausal« oder »indeterminiert zufällig« dachte, wurde der Begriff der Kontingenz diesem Schema entsprechend verstanden und daher dem indeterminiert Zufälligen zugeschlagen. Inzwischen hat jedoch ein differenzierteres Denken eingesetzt. Wir sind mehr und mehr zu der Auffassung gekommen, daß es nicht determinierte Geschehnisse gibt, die dennoch nicht als zufällig bezeichnet werden können.

Am deutlichsten ist das in der personalen Sphäre. Wenn zum Beispiel ein junger Mann einem Mädchen, das er liebt, eine Rose schenkt, so ist diese Handlung nicht determiniert, aber auch keineswegs zufällig. Die moderne Verhaltensforschung zeigt uns, daß es offensichtlich auch im Bereich der Lebewesen analoge Strukturen gibt, und die heutige Mikrophysik läßt zumindest den Gedanken zu, daß wir auch im physikalischen Bereich auf einer anderen Ebene der Analogie Entsprechendes vorfinden.

Daß sich die Eigenart des Kontingenten am besten an Beispielen aus der personalen Sphäre darlegen läßt, ist kein Zufall. Wie wir aus der Offenbarung wissen, beruht die Erscheinung der Kontingenz letzten Endes darauf – und damit runden sich die Überlegungen – daß die gesamte Welt die Schöpfung eines dreipersonalen Gottes und daß dessen Liebe das Motiv der Schöpfung ist. Die Schöpfung selbst ist dementsprechend zwar einerseits Gottes freie Tat, sie ist jedoch andererseits nicht dessen Willkürtat als Folge eines beliebigen »Einfalls«, sondern eine Tat, die aus seinem Wesen hervorgeht, da sie seiner Liebe entspricht. Das jedoch bedeutet, Schöpfung ist ein kontingentes Geschehen und die Welt ihrer innersten Struktur nach weder eine notwendige, noch eine zufällige, sondern eine kontingente Erscheinung.

Nur bei einem zutreffenden Verständnis dieser Kontingenz erschließt sich die Wirklichkeit in ihrer vollen Eigenart. Wir finden in all ihren Bereichen kontingentes Geschehen, das sich analog auf den verschiedenen Ebenen entspricht. Hieraus ergibt sich auch eine neue tiefere Möglichkeit, die Freiheitsräume der verschiedenen Bereiche der Wirklichkeit zu verstehen. Diese Freiheitsräume sind offensichtlich dadurch gekennzeichnet, daß in ihnen die Möglichkeit kontingenter Geschehnisse bzw. kontingenten Verhaltens eröffnet ist. Die Stabilisierungen im Bereich der Atome und Moleküle, die Entstehung des Weltalls, die Bildung von Meeren und Kontinenten auf der Erde, die Ausprägung von Pflanzen und Tieren, all dies ist weder das Ergebnis einer determinierenden Programmierung, wie der Deismus meinte, noch das Resultat einer Fülle von Zufällen, wie heutige Neodarwinisten

versichern, sondern es ist als kontingentes Geschehen jeweils eine ihr gemäße Antwort der Schöpfung auf einen herausfordernden Anruf des Schöpfers. Zur Gefahr werden die gewährten Freiheitsräume daher jeweils dann, wenn in ihnen an Stelle kontingenten d. h. freien, aber dem Anruf Gottes entsprechenden Verhaltens willkürliche Eigenaktivität um sich greift. In diesem Sinne gibt es auch für das »Böse« Analogien schon im anorganischen und organischen Bereich.¹²

Die kontingente Struktur der Welt macht es auch verständlich, daß die jeweils höheren Bereiche der Wirklichkeit die niederen in ihren Dienst zu nehmen vermögen, ohne mit deren eigener Besonderheit in Widerspruch zu geraten. Hierzu bemerkt Karl Rahner: »Die höhere Dimension impliziert in ihrer eigenen Wirklichkeit als ihr eigenes Moment die niedrigere Dimension, hebt sie – aber im Hegelschen Sinne – in sich auf, während und überbietend, ohne darum die Gesetze der unteren Dimension zu verletzen, so wenig das Höhere nur als der kompliziertere Fall des Niedrigeren verstanden und von daher erklärt werden kann.«¹³

So wird z. B. im Bereich der Organismen die Materie samt ihren Eigenarten in eine neue Wirklichkeit aufgenommen, die auch ihr selbst eine neue Qualität verleiht. Analoges gilt von der Indienstnahme des Organischen durch die menschliche Person. Sie bedeutet in manchen Fällen, daß der Mensch aus bestimmten Gründen, insbesondere um personaler Entscheidungen willen, völlig anders handelt, als es normalen biologisch-organischen Bedürfnissen und Abläufen entspricht: Er vermag trotz Hungers zu fasten. Er vermag um der personalen Liebe willen auf sexuelle Handlungen zu verzichten. Er vermag aus Rücksicht auf andere Menschen Äußerungen des Schmerzes zu unterlassen und vieles andere mehr.

Obleich sich diese Entscheidungen und Verhaltensweisen im Bereich der biologischen Abläufe äußern, sind sie von dieser Ebene her schlechthin unerklärlich und allen Erwartungen zuwider. Daß ein hungriger Mensch an einem reich gedeckten Tisch zunächst die Hände zum Gebet faltet, obgleich sein Organismus auf die Nahrungsaufnahme hindrängt, ist biologisch absurd. Das gleiche gilt vom Verzicht auf eine sexuelle Vereinigung, zu der biologisch alles hinzusteuern scheint. Dennoch wird ein solches Verhalten um personaler Motive willen in vielen Fällen mühelos und selbstverständlich vollbracht. Zumeist stellt sich auch die biologische Ebene entsprechend um, so daß auch sie selbst durch die personalen Entscheidungen eine neue Prägung erhält.

Wie diese Beispiele zeigen, vermag der Mensch als Person die »normalen« biologischen Verhaltensweisen und Abläufe zu steuern, zu beherrschen und umzuprägen. Das empfinden wir im allgemeinen nicht als allzu verwunderlich, da es uns aus täglicher Erfahrung bekannt ist. Wir wissen, daß der Mensch seinen Leib zu beherrschen vermag, da die biologische Ebene der personalen zu- und untergeordnet ist.

¹² Hierdurch lösen sich auch die Fragen, die sich Reinhold Schneider angesichts der Qualen von Tieren stellte (Vgl. Reinhold Schneider, Winter in Wien, Freiburg ¹²1978). Wahrscheinlich unlösbar ist die Frage, ob und gegebenenfalls wie die Freiräume im anorganischen und organischen Bereich dem Einfluß des Bösen, d. h. jener gefallen Geister, von denen die Heiligen Schriften wissen, ausgesetzt sind.

¹³ Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens, Freiburg 1976, S. 255

Was in den verschiedensten Bereichen unseres Leibes an Koordination vollbracht wird, ist für jeden, der sich einmal intensiv damit beschäftigt, in höchstem Maße bewundernswert und übertrifft alles, was wir an noch so komplizierten Koordinationsleistungen auf technischem Gebiet zustandebringen. Dabei vermögen wir jedoch nur einen kleinen Teil der Vorgänge bzw. Aktivitäten unseres Leibes von der personalen Ebene her voll zu steuern bzw. unserem Willen entsprechend zu koordinieren und einzusetzen.

Allerdings gibt es keine starre Grenze dieser Einsatzmöglichkeit. Schon eine ungewöhnliche Koordination von Bewegungen der Hände und Füße macht dem einen Menschen große Schwierigkeiten, während sie einem anderen verhältnismäßig leicht gelingt. Durch bewußtes Training ist eine größere Beherrschung unseres Körpers erreichbar.

Dabei kann sogar auf Vorgänge Einfluß genommen werden, die normalerweise vom Bewußtsein unbeeinflußt verlaufen. So gelingt zum Beispiel beim autogenen Training durch bewußte Steuerung mit Hilfe erlernbarer Techniken eine psychovegetative Umschaltung. In Selbsthypnose wird ein hypnotischer Ruhezustand und eine Entspannung herbeigeführt. So wird auf das vegetative Nervensystem, das sich normalerweise unabhängig vom Bewußtsein reguliert und daher autonomes Nervensystem genannt wird, vom Bewußtsein her Einfluß genommen.

Trotz aller Möglichkeiten bleibt die Einflußnahme des bewußten Willens auf unseren Leib beschränkt. Wenn es uns möglich wäre, alle Teile unseres Leibes bis in die mikrophysikalischen Strukturen hinein bewußt zu steuern, dann könnten wir uns ohne jede Mühe mit großer Geschwindigkeit in jede Richtung bewegen, könnten durch geschlossene Türen und Wände hindurchgehen, könnten Energiemengen ausschleudern und so Steine, die uns im Wege liegen, zertrümmern und dergleichen mehr. All diese Möglichkeiten liegen im Bereich des durchaus Denkbaren, und sie könnten mühelos realisiert werden, wenn wir eine Koordinationskraft besäßen, die unseren Leib total durchdränge und erfasse.

Im übrigen ist beachtenswert, daß wir zwar feststellen können, daß wir durch geistige Entscheidungen die materiellen Vorgänge unseres Körpers zu beherrschen vermögen, daß wir jedoch nicht wissen, in welcher Art und Weise dies im einzelnen geschieht. Wir wissen zwar, daß das Gehirn in Tätigkeit tritt und können sogar die »Gehirnströme« messen, wir kennen die Nervenstränge, durch die das Gehirn Informationen erhält und Befehle weitergibt, und wir kennen die verschiedenen Mechanismen, die unsere Glieder in Bewegung setzen. Wir tapen jedoch völlig im Dunklen bei der Frage, wie es etwa von unserem Entschluß, uns zu setzen oder aufzustehen, zu jenem ersten Impuls kommt, der die Materie unseres Körpers in Bewegung setzt.

Angesichts dieser Erfahrungen, die wir bei uns selbst im Hinblick auf das Verhältnis von Geist und Materie jederzeit machen können, ist es keineswegs verwunderlich, daß es keine auch nur einigermaßen plausible theologische oder philosophische Hypothese darüber gibt, wie Gott im einzelnen die Welt, die Materie und den Menschen beeinflusst. Auch hierbei handelt es sich weithin um die Frage des Verhältnisses von Geist und Materie. So eindeutig uns die Berichte der

Heiligen Schriften zu erkennen geben, daß jeweils die entscheidenden Impulse von Gott ausgehen, so wenig erklären sie uns im einzelnen die Art und Weise seines Einwirkens auf die materielle Welt. Hier liegen Grenzen dessen, was wir über das Verhältnis zwischen Gott und Welt zu wissen vermögen. Diese Grenzen sollten jedoch kein Vorwand dafür sein, daß wir aus Trägheit des Geistes oder des Herzens nicht über all das nachdenken, was wir zu erkennen oder zumindest zu erahnen vermögen.

Wie anfangs angedeutet wurde, wird uns dieses Nachdenken jedoch dadurch erschwert, daß wir unsere Welterfahrung nicht in der von Gott vorgegebenen, sondern in einer wissenschaftlich-technisch umgestalteten Welt machen, und sie wird uns weiterhin dadurch erschwert, daß in den theologischen Überlegungen die Personalität Gottes und sein dialogisches Verhältnis zur Welt oft nicht genug bedacht wird. Es ist also in zweifacher Hinsicht eine neue Bewußtseinsbildung notwendig. Hierzu bedarf es eines Zusammenwirkens aller, die die Lage einigermaßen klar erkennen, und es kann keine Zweifel darüber bestehen, daß gerade auch die Karl-Heim-Gesellschaft hierbei eine legitime Aufgabe hat. Wollen wir also hoffen, daß auch von dieser Tagung hier positive Impulse auf andere ausgehen und auf diese Weise eine Versöhnung modernen Weltverständnisses mit den überkommenen Offenbarungswahrheiten gefördert wird, die nicht durch eine Preisgabe, sondern durch ein tieferes Verständnis der Wahrheit gekennzeichnet ist.

Bilanz des Konzils: Zur Bischofs-Sondersynode

Von Leo Scheffczyk

Schon vor Beginn der Bischofs-Sondersynode in Rom (24. 11.–8. 12. 1985) wurde diese Versammlung von den Parteien innerhalb wie außerhalb der Kirche mit sehr unterschiedlichen Vorbedeutungen bedacht. Das Reizwort von der »Restauration« schürte bei den einen die Furcht vor einer Desavouierung des Konzils und seiner Errungenschaften mit der Besorgnis (oder der Erwartung) harter Auseinandersetzungen; der Blick auf die Krisenerscheinungen der nachkonziliaren Ära ließ bei anderen Erwartungen bezüglich einschneidender Gegenmaßnahmen aufkommen. Beiderlei Annahmen oder Befürchtungen entbehrten eines gewissen Realismus; denn einmal kann die katholische Kirche nicht hinter ein authentisches Allgemeines Konzil zurück (mögen sich auch gelegentlich Gegenkräfte regen, wie das nach dem Konzil von Chalkedon im sogenannten »Neu-Chalkedonismus« geschah); zum anderen ist von einer kurzfristigen Versammlung der Vertreter des Weltepiskopats, der sich in den verschiedenen Weltkirchen je anderen Problemen gegenüberstellt, keine einheitliche Diagnose und Therapie des Gesamtzustandes der Kirche zu erwarten. Die Befürchtungen oder Erwartungen liefen deshalb, wie der Ausgang der Synode zeigt, nach beiden Seiten in die Irre.

1. Uneinheitliche Resonanz

Aber auch nach Abschluß der Versammlung ist das Urteil uneinheitlich. Von den einen wird das Festhalten am Konzil als Konservierung geschichtlich gewordener Fakten verstanden, die im Fortgang der Entwicklung weiterentfaltet werden müßten (Geburtenregelung, Zölibat, Frauenpriestertum, Weltöffnung), von den anderen wird das mangelnde Eingehen der Synode auf die Schäden der Kirche bemängelt. So hält der Kritiker der »Neuen Züricher Zeitung« der Synode das »schwerste Mißverständnis des Konzils« vor, welches darin bestehe, daß das Konzil nichts »durch aus- und abschließende Lehrsätze festgelegt hat«, während die Synode vor allem um den Aufweis bemüht war, »wo die Grenzen der Anpassung katholischer Lehre an die heutige Zeit ein für allemal lägen«.

Immerhin bringt der Kritiker das Schlüsselwort »Geschichtlichkeit« ins Spiel, an dem sich tatsächlich manches von der tieferen Problematik des modernen Glau-

bens- und Kirchenverständnisses aufweisen läßt. Aber er erkennt, daß »Geschichtlichkeit« nicht grenzenlose Anpassung bedeuten kann, so daß eine gewisse Grenzsetzung (falls sie von der Sondersynode vorgenommen wurde) keinen Rückfall der Kirche in die Immobilität oder in Stagnation bedeuten kann.

Von einer anderen Ausgangsposition herkommend, aber doch auf das gleiche kritische Ziel zusteuern, bemängelt der Berichterstatter der »Süddeutschen Zeitung« (H. Heigert), den »Zustand der verunsicherten Kirche«, den die Sondersynode dargeboten habe. Er schreibt es dieser Unsicherheit zu, daß sich die Synode den harten Tatsachen, welche die Situation der Kirche bestimmen, nicht gestellt habe. »Die Krisenerscheinungen sind bedrängend. Das elementare Glaubenswissen und die Glaubenssubstanz sind offenbar dramatisch zurückgegangen. Die jüngere Generation wird kaum mehr erreicht. Besonders auffallend ist der schleichende Weggang der Frauen. Nur noch ein kleiner Teil der Gläubigen besucht regelmäßig den Sonntagsgottesdienst. Die Beichtpraxis tendiert gegen Null. Die Zahl der Seelsorger geht weiter zurück... In vielen Gemeinden gibt es inzwischen gemeinsame katholisch-evangelische Eucharistiefiern (von Theologen für möglich gehalten, von der Hierarchie verboten)«. Danach nennt der Verfasser zum Beweis für die Krisensituation in der Kirche die Zahl von 70 000 (!) Priestern, die »auf ihre Laisierung (durch Rom) warten« und von 90 000 Ordensfrauen mit ähnlicher Erwartung. (Die Zahlen können freilich in diesem Bezugsrahmen nicht stimmen. Es handelt sich wohl um eine ungefähre Zahlenangabe über die Priester, die seit dem Konzil aus dem priesterlichen Dienst [mit oder ohne offizielle Laisierung] ausgeschieden sind, und über die ausgeschiedenen Ordensfrauen [mit und ohne Säkularisierung]. Aber die Zahlen sind natürlich auch in dieser Ordnung bedenkenswert). Die Krise ergreift nach H. Heigert auch das praktische Leben: »Die Lebenspraxis auch der Katholiken – vor, während, nach der Ehe, nach der Scheidung – orientiert sich nicht mehr an der von Rom eingeschränkten Lehre«. Der Journalist meint auch, daß der Appell an die Wiedererweckung des Geistes des Konzils nicht gerade erfolgsversprechend sei, »als ob derartiges jemals per Beschluß möglich gewesen sei«. Dagegen wird die Forderung der Synode nach mehr Kollegialität der Bischöfe positiv gewertet und dem römischen Zentralismus entgegengesetzt. Aber »dies alles« (gemeint ist wohl das Gegeneinander von »Zentralismus« und »Kollegialität«) führe »zunächst zum Stillstand, zu Unbeweglichkeit, kaum zum Heil der Kirche«. Daraus wird die Folgerung abgeleitet: »Vielleicht muß der Exodus noch weiter gehen, bis man in der obersten Hierarchie begreift, daß die Wurzeln der Krise nicht allein in der äußeren Welt liegen, sondern auch im Inneren der Kirche«. Es scheint, daß die Wurzeln der innerkirchlichen Krise vor allem in dem angeblichen Stillstand der anfänglichen Reformen gesehen werden.

Wenig schmeichelhaft ist auch das Urteil von H. J. Stehle in der »Zeit« über Gang und Ergebnis der Synode, der »die Flucht in das Mysterium« vorgeworfen wird. Die Bischöfe seien den »realen Problemen der Kirche ausgewichen«. Diese Behauptung unterstreicht Stehle mit der Frage: »Läßt sich in einer Kirche, die ihren Gläubigen – vor wie nach dem Konzil – genaue Verhaltensvorschriften bis ins Ehebett macht, ein Massennegehorst auch der Frömmsten ignorieren oder

durch bloße Grundsatzreden beheben?« Schließlich habe das Konzil weder die Kirche noch die Umwelt, welche die Kirche bekehren möchte, geändert. Ob die Dogmen, wie ein Bischof erklärte, vor den Träumen der Religionen, besonders der modernen Ersatzreligionen schützten, dessen seien »sich auch die Dogmenverwalter nicht mehr ganz so sicher«.

Zu einem positiveren Ergebnis, emphatisch vorgetragen, kommt Ul. Ruh im »Deutschen Allgemeinen Sonntagsblatt«. Es wird zwar auch von der Gefahr gesprochen, die darin liegt, daß die die Synode bestimmende Vorstellung von der Kirche als »Geheimnis« die konkrete Kirchenerfahrung der meisten Gläubigen und die konkreten Forderungen der Laien nach Mitverantwortung (wie auch die der Bischöfe nach Mitwirkung an der Leitung der Gesamtkirche) verschleiern könnte. Aber die Befürchtung wird schließlich zurückgedrängt; denn »die Grundoptionen, die das Zweite Vatikanum für die katholische Kirche eröffnet hat, bleiben auch weiterhin gültig«. So könne man nur auf die Verwirklichung der Vorschläge der Synode, vor allem des Katechismusprojekts und der theologischen Begründung der Stellung der Bischofskonferenzen, hoffen. Aber dazu sei »Schwung nötig«, der »vom nörgelnden Pessimismus ebenso weit entfernt sein müßte wie von naiver Begeisterung«.

Ausführlicher berichtet derselbe Autor in der Herder-Korrespondenz über die »Konzilsbilanz nach 20 Jahren« und über »Diskussion und Ergebnis der römischen Synode« mit Hervorhebung der »großen Bandbreite von Problemen, Fragen und Wünschen, die in den Interventionen der Bischöfe aus aller Welt auf den Tisch kamen«. So standen neben handfesten Voten von Bischöfen aus der Dritten Welt subtile theologische Darlegungen europäischer Bischöfe. Dabei spricht der Berichtserstatter bezüglich des einen, immer wieder anklingenden Hauptthemas von einer »umstrittenen Kollegialität«, was aus der Verschiedenartigkeit der Voten für die Stärkung der Bischofskonferenzen und der Eingaben zur Bekräftigung des päpstlichen Primates erschlossen wird. Von der Sorge mancher Bischöfe um die Identität des katholischen Glaubens, die sich u. a. in dem Wunsch nach einem gesamtkirchlichen Katechismus ausdrückte, ist der Verfasser weniger angetan als von der dahinter vermuteten Illusion, »als ließen sich die Probleme der Glaubensweitergabe vor allem durch die Erarbeitung eines gesamtkirchlichen, als Bezugspunkt dienenden Katechismus' beheben«.

Eine unausgeglichene Spannung innerhalb der Synode, die sich besonders im Abschlußdokument bemerkbar mache, glaubt der Verfasser eines Artikels in der Turiner »La Stampa« nachweisen zu können. Eine von Sorgen bestimmte Geistigkeit, die »fern von der Konkretheit der aktuellen historischen Situation« wachse, stünde einer hoffnungsfrohen Gestimmtheit gegenüber. So fragt der Verfasser: »Ein Sieg der Gegner der Restauration also? Dies ist wohl zu verneinen. In der Botschaft erscheinen auch Formulierungen, die einem anderen, wenn nicht sogar entgegengesetzten geistigen Horizont zugehören«. Mit Befriedigung stellt der Berichtserstatter von KNA den »Sieg des Konzils« fest und zerstreut alle Befürchtungen über eine angebliche »Restauration«. Er gibt aber eine Krise der Kirche in der Nachkonzilszeit zu, die aus der mangelhaften Rezeption der Konzilstexte

durch die Gläubigen entstand. Das lag vor allem an dem Streit zwischen den integralistischen, »sich der Vergangenheit verpflichtet fühlenden Katholiken und der nachkonziliaren Kirche« (womit freilich die Krise allein auf eine bloße Ungleichzeitigkeit von Bewußtseinstellungen innerhalb der Kirche zurückgeführt wird). Doch dringt der Berichtersteller tiefer mit der Bemerkung, daß das eigentliche Problem in der Frage liege, ob die Kirche vor der Kulturrevolution kapituliert hat oder nicht (auf welche Frage allerdings keine Antwort erfolgt).

Scheinbar etwas differenzierter (aber vielleicht auch nur unschärfer) geht H. J. Fischer in der »Frankfurter Allgemeinen Zeitung« das Geschehen um die Sondersynode an, wenn er es auf das Kennwort »Geheimnis und Gemeinschaft« bringt, womit er die Ausrichtung der Versammlung auf das Geheimnis der Kirche (und nicht auf ein soziologisches System) wie auch die Apostrophierung des Communio-Gedankens richtig wiedergibt. Aber danach wird doch das Augenmerk vor allem auf die angeblich auf der Synode vorgekommenen Verschiebungen der Strukturen des »Systems« gelenkt, unter einer die Tatsachen wohl kaum treffenden Bewertung: »Die Kardinäle und Bischöfe sind über die Ansprüche des römischen Zentralismus einfach hinweggegangen«. Das zeige sich daran, daß die Synode die ganze vorausgehende Diskussion um die »Restauration« in der Kirche ignoriert habe. Aber es wäre umgekehrt zu fragen: Wie hätte die Synode sich einen journalistischen Gag zu eigen machen sollen, um ihn in mühevoller Diskussion als gegenstandslos zu erweisen? Schließlich fällt aller Nachdruck auf den angeblichen Widerstand gegen die Gleichförmigkeit der Kirche zugunsten der Eigenständigkeit der Bischofskonferenzen und »des Selbstwertes der nationalen Kirchen«. Aber der Bericht gibt auch die Versicherung ab, daß es »kaum wirklich zentrifugale Kräfte, Nationen oder Gruppen gibt, die den Papst fliehen wollen«. Der Beurteiler vindiziert der Synode ein neues »Kirchenmodell« von »Geheimnis und Gemeinschaft«, wo es doch die erklärte Absicht der Versammlung war, nur das Kirchenverständnis des Zweiten Vatikanums zu bestätigen.

Aus der vielstimmigen Resonanz (die nur in Auswahl wiedergegeben werden kann) ist schwerlich ein einheitliches Urteil über die Synode zu gewinnen. Dies erscheint nur möglich bei einem genaueren Eingehen auf das Selbstverständnis der Synode, auf ihre Ziele und deren Verwirklichung an Hand der Dokumente selbst (was wiederum nur in Auswahl geschehen kann).

2. Die angestrebten und erreichten Ziele

Eine allgemeine Zielangabe hatte Johannes Paul II. schon bei der Ankündigung der Synode vom 25. Januar 1985 vorgenommen unter Hervorhebung der Momente der »Gedächtnisfeier des Zweiten Vatikanums«, der Wiederbelebung der Atmosphäre kirchlicher Gemeinschaft jenes Konzils, des Austausches und der Vertiefung von Erfahrungen und Informationen bezüglich der Anwendung des Konzils in den abgelaufenen zwei Jahrzehnten und seiner weiteren Vertiefung und ständigen Einbringung in das Leben der Kirche. Im Schlußdokument der Synode wurde diese

Zielsetzung in die verkürzte Formel »Feier, Prüfung und Förderung des Zweiten Vatikanischen Konzils« gefaßt.

Man mag nach der Notwendigkeit einer feierlichen Erinnerung und Bestätigung eines Ökumenischen Konzils fragen, das doch in seiner Authentizität und Autorität für sich selber spricht und zeugt. Nach dem Verständnis der Synode lag diese Notwendigkeit nicht eigentlich in einer mangelnden Anerkennung oder gar in einer Gegnerschaft zum Konzil. (Nach dem Schlußdokument hat »die breite Mehrheit der Gläubigen das Zweite Vatikanische Konzil mit Eifer angenommen, wenn auch wenige hie und da Widerstand leisteten«). Wohl aber können die Irritationen in der nachkonziliaren Ära als entsprechender Anlaß zu einer solchen Bekräftigung verstanden werden; denn in einer Situation des deutlich sichtbar werdenden Schwundes des Traditionsbewußtseins und der Traditionsverpflichtung scheint die Berufung auf dieses »moderne« Konzil gegenwärtig tatsächlich den einzig haltbaren Grund abzugeben, auf dem die Kirche den Erschütterungen standhalten kann. Eine Berufung auf die Gesamttradition wäre offensichtlich weniger wirksam.

Die aufgetretenen Irritationen und Turbulenzen rechtfertigen auch eine »Prüfung«, die sich weniger auf das Konzil selbst beziehen konnte als auf seine Früchte und Auswirkungen. Weil diese Auswirkungen offenbar nicht vorbehaltlos und in allem als positiv angesehen werden können, wurde der Synode begründet auch das Ziel der weiteren Förderung und der intensiveren Eingestaltung der Lehre des Konzils in die Kirche gesetzt.

Was nun die Frage nach der Verwirklichung dieser drei Zielsetzungen der Synode angeht, so ist sie bezüglich der »Feier« und »Bekräftigung« des Konzils relativ problemlos gehalten und so auch von der Synode uneingeschränkt positiv beantwortet worden. Der Dank für das Konzil als eines Geschenkes der göttlichen Vorsehung an die Kirche durchzieht sowohl die Einzelvoten wie die zusammenfassenden Stellungnahmen der Versammlung¹.

Differenzierter ist die Frage nach der Erfüllung des zweiten Teilzieles der Synode anzugehen, das unter dem Stichwort »Prüfung« (der Auswirkungen des Konzils) eingeführt wurde. Es ist verständlich und weithin auch in der Sache begründet, daß die Erfahrungsberichte der Bischöfe über die Rezeption und die Auswirkungen des Konzils grundsätzlich positiv gehalten sind, wie etwa die Aussagen zeigen: »Im allgemeinen war das Konzil für die Kirche unserer Region eine große Wohltat« (so der Erzbischof von Kingston [Jamaika]); »in Zaire hat die nachkonziliare Prägung unter mehreren Aspekten positive Ergebnisse erzielt... einen stärkeren Einsatz der Laien zugunsten des Apostolats, einen spürbaren Aufschwung der Priester- und Ordensberufe, einen stärkeren Zulauf der Christen zur Heiligen Schrift« (Weihbischof von Kisangani, Präsident der Bischofskonferenz von Zaire); »in den Missionen gibt es viele Früchte des Konzils: die Ausdeh-

¹ Die folgenden Zitate sind entnommen dem Bulletin: »Synodus Episcoporum. Verlautbarungen des Informationskomitees« vom 23. 11. 1985–9. 12. 1985

nung des missionarischen Bewußtseins... die Entstehung neuer Missionsinstitute in den jungen Kirchen; Zuwachs an Diözesan-Priestern für die Missionen, Initiativen, die von Laien und Freiwilligen ergriffen werden« (Kardinal Josef Tomko, Präfekt der Kongregation für die Glaubensverbreitung). Im Hinblick auf solche Bekundungen läßt sich mit großer Wahrscheinlichkeit behaupten, daß die positiven Wirkungen des Konzils in der Zweiten und Dritten Welt stärker waren als in der Ersten.

Über die Auswirkungen des Konzils in Venezuela urteilte der Erzbischof von Caracas: »Das geistliche Leben ist auf der Grundlage der Heiligen Schrift und der Liturgie kräftiger geworden. Die Priester- und Ordensberufe im Dienste der Kirche und am Nächsten sind zahlenmäßig angewachsen«. Über Brasilien referierte Bischof José Ivo Lorscheiter: »Zu den erfreulichen Ergebnissen des Zweiten Vatikanischen Konzils in Brasilien und in ganz Lateinamerika gehört die Erstellung einer Theologie, die den spezifischen Bedingungen der Kirche unseres Kontinents gerecht wird. Vornehmliches Ergebnis dieses Bestrebens ist die Theologie der Befreiung... Sie ist keine Theologie, die die marxistische Ideologie übernimmt oder rechtfertigt«. Bei Beurteilung dieses ernststen Problems trat eine Spannung in Erscheinung, wie das Votum von Kardinal Eugenio de Araujo Sales (s. u.) zeigte. Ambivalent war die Stellungnahme des Generals der Salesianer Don Boscos zur Lage der männlichen Ordensgemeinschaften gehalten, die »einen starken verkünderischen Auftrieb« erhalten haben und sich »als die eifrigsten Verwirklicher des Konzils« betrachten dürfen, dies »trotz der schweren Krise, die über uns gekommen ist«. Aber diese ist »ein Phänomen der gesamten Kirche, auch in der Laiengesellschaft«.

Über Deutschland berichtete Kardinal Höffner: »Erfreulich ist in der Kirche Deutschlands der Aufbruch vieler zur Mitte der Kirche hin. Sie suchen aus dem Glauben in Familie und Beruf zu leben und sind bereit, ihre Kraft und ihre Zeit ehrenamtlich in den Dienst der Kirche zu stellen. Die Erneuerung der Liturgie ist fast allgemein dankbar angenommen worden«.

Als bedeutungsvoll ist auch die in vielen Voten auftauchende Forderung nach einer stärkeren Ausrichtung des Kirchenverständnisses auf das Mysterium und die *Communio* der Kirche anzusehen wie auch der Wunsch nach Verstärkung der bischöflichen Kollegialität, aber auch das Desiderat eines neuen »Konzilskatechismus«, das bezeichnenderweise vor allem von nichteuropäischen Bischöfen angemeldet wurde.

Bei der Prüfung der Wirkungen des Konzils fehlten aber auch die kritischen Töne nicht. So beklagte der Präsident der Päpstlichen Kommission für die Medien: »Die Kirche ist anderen gegenüber zurückgeblieben, wenn es darum geht, Funk und Fernsehen für die Verkündigung der Frohbotschaft einzusetzen. Gewisse katholische Veröffentlichungen stellen (den) Dissens stärker als dogmatische Themen heraus, während kirchliche Sprecher unrichtige Geheimniskrämerei, defensives Verhalten und Furcht vor der Wahrheit an den Tag legen«. Kardinal Franjo Kuharic, Erzbischof von Zagreb, sprach von »Irrtümern, Uneinigkeiten und Verwirrungen, die nach dem Konzil in einigen Teilkirchen einbrachen«. Ähnlich wies Kardinal Höffner ohne Beschönigung auf den schweren Traditionsbruch Ende der

60er Jahre hin und erwähnte die »gestörte Weitergabe des Glaubens« an die jüngere Generation wie auch die »zentrifugalen Kräfte« in der Kirche; Kardinal Wetter beklagte die »verbreitete religiöse Unwissenheit«, Kardinal Augustin Mayer, der Präfekt der Kongregation für die Sakramente und den Gottesdienst, stellte bezüglich der liturgischen Beschlüsse des Konzils fest, daß sie »nicht vollkommen verwirklicht« wurden; der Bischof Juan Fremiot Torres Olivier von Ponce (Puerto Rico) wies auf die »schwere geistliche Krise auch in den traditionellen katholischen Ländern« hin. Kardinal Glemp bezog in den Hinweis auf Fehlentwicklungen auch eine in der Synode nur verhalten anklingende Selbstkritik ein, wenn er feststellte: »Der Konzilslehre fehlt es an Wirkungskraft, weil manche Kirchenvertreter nicht den Mut haben, über Themen wie Keuschheit, Ehe, Ehescheidung und Schwangerschaftsunterbrechung zu predigen«. (Eine solche Nuance kam auch noch bei dem Präsidenten der mexikanischen Bischofskonferenz Sergio Obeso Rivera auf, der von den Fehlern sprach, denen »wir verfallen sind«). Der Großpönitentiar Kardinal Luigi Dadaglio deckte die Fehlhaltungen bezüglich des Bußsakraments auf, das »von vielen vernachlässigt oder geradezu verachtet wird«. Auf das veränderte Kirchenverständnis eingehend, bemerkte Kardinal Daneels: »Die Krise im Kirchenverständnis ist zentral«. Dieser Beurteilung kam das Votum Kardinal Meisners, Berlin, nahe, daß die tief fundierte mystische Dimension der Kirche weithin unbeachtet geblieben sei und die Kirche mehr als Apparat verstanden würde.

Schärfer noch fiel das Urteil von Kardinal Eugenio de Araujo Sales, Erzbischof von Sao Sebastiao do Rio de Janeiro, aus: »In der Kirche aber gibt es z.T. schwerwiegende Irrtümer, die in den Fakultäten, Seminaren usw. gelehrt werden... Es kommt auch vor, daß gewisse Hirten der Kirche schwach sind, daß sie sogar Irrtümer unterstützen und jene zu verteidigen scheinen, die falsche Lehren verbreitet haben. Die Bischöfe müssen mutig als Hüter der Wahrheit und der Unversehrtheit des Glaubens auftreten, selbst dann, wenn ihnen das Leid und Haß einträgt«. In einem ähnlichen sachlichen Zusammenhang nannte Kardinal Raúl Francisco Primatesta von Córdoba (Argentinien) die Formel »Kirche des Volkes« einen »unvorsichtigen und tollkühnen Begriff, der marxistische Tendenzen beinhaltet und die hierarchischen Strukturen angreift, als ob diese menschliche Erfindungen seien«.

So gab es auf der Synode durchaus auch diese kritischen Stimmen, welche die Fehlentwicklungen der nachkonziliaren Ära bekannten. Aber sie blieben, soweit zu sehen, doch in der Minderheit und wurden eher als akzidentelle Einzelercheinungen gewertet denn als generelle Schäden, welche den Kernbestand der Kirche antasten. Man folgte hier offenbar mehr der allgemeinen Überzeugung, daß es auch nach dem Konzil die »ecclesia sine macula et ruga« nicht geben könne, als der konkreten Frage des Predigers Augustinus: »Meint ihr vielleicht, daß das Unkraut nicht bis zur Apsis hinaufkriecht?«

In der Tat mag es fraglich erscheinen, ob einer weltweiten Synode unter Berücksichtigung ihrer Eigenart, ihres Dekorums und ihres Öffentlichkeitscharakters gehäufte Schuldbekennnisse abzuverlangen sind. Andererseits kann man es

auch nicht beargwöhnen, wenn viele Gläubige draußen diese Schäden deutlicher empfinden und artikulieren. In Deutschland erschien gerade vor Beginn der Synode die »Neue Katholikenumfrage« des Instituts für Demoskopie in Allensbach², die das, was eine realistische Einschätzung des katholischen Christentums seit langem ahnte, auch zahlenmäßig bestätigte: nur noch 17% der Gläubigen gehen »jeden Sonntag« zur Kirche; noch für 23% sind Papstentscheidungen als solche verbindlich; 60% sind für die Zulassung aller getaufter Christen zur Eucharistie; nur noch 34% befürworten den Entzug des Lehrauftrags bei gegen die kirchliche Glaubens- und Sittenlehre eingestellten Theologen. 70% sind für die Zulassung von (schuldlos) Geschiedenen Wiederverheirateten zur Eucharistie. Die Umfrage liefert im Grunde den statistischen Beleg für die Aussagen H. Heigerts (s.o.) mit der Schlußfolgerung, daß nur noch ein Fünftel der deutschen Katholiken im genuinen Vollsinn als Mitglieder der römisch-katholischen Kirche anzusehen seien, während der größte Teil einem konturlosen subjektiven Christsein zuneige. Das Ganze ergibt sich merkwürdigerweise trotz steigender Gutheißung des Konzils (44% im Jahre 1985 gegen 42% im Jahre 1966).

Die von der Synode unternommene »Prüfung« der nachkonziliaren Situation, die in anderen europäischen Ländern noch negativer ausfallen dürfte (etwa in Holland), bot keine solche Analyse, obgleich Kardinal Ratzinger sie in seinem Votum forderte: »Diese Diskrepanz zwischen Wollen und Wirkung des Konzils bedarf der Analyse«.

An die Stelle solcher möglicherweise schmerzhafter Prüfung trat eine vielfach gebrauchte Unterscheidung: »Es wäre falsch zu sagen: post Concilium ergo propter Concilium« (Kardinal Danneels), oder: »Es gab auch Irrtümer, aber sie sind nicht dem Zweiten Vatikanum zuzuschreiben« (Chr. Wiyghan Tumi, Erzbischof von Garoua, Kamerun), oder kürzer: »post hoc, non propter hoc« (Ph. Delhaye). Diese Unterscheidung ist grundsätzlich berechtigt und verpflichtend. Aber sie wurde unmerklich in einen weiteren Bereich überführt, wo sie problematisch wird: in den Bereich der kirchlichen Verantwortung für die nachkonziliare Entwicklung. Die Verantwortung wurde in vielen Voten nach außen verlagert: auf die Kulturkrise, die sozialen Umbrüche, die stürmische Weltentwicklung. Es wurde wenig gefragt, wie etwa die kirchliche Theologie an solchen Entwicklungen mitbeteiligt war und sie etwa moralisch mit der Infragestellung ethischer Normen unterstützte. Es unterblieb auch die kritische Frage, wie eine durch das Zweite Vatikanum erneuerte Kirche diesen Einflüssen so wehrlos ausgeliefert sein konnte.

Eine Begründung dafür deutete Kardinal Bernard F. Law, Erzbischof von Boston, an, wenn er auf den Substanzverlust innerhalb der Kirche hinwies: »Heute gibt es negative Konsequenzen, die aus der Säkularisierung kirchlicher Lehre und Sendung herrühren«. Im ganzen aber läßt sich bezüglich der Verwirklichung der zweiten Zielvorstellung der Synode, der Prüfung der Konzilauswirkungen und der Situation der Kirche, keine so eindeutige Feststellung treffen wie in Bezug auf das Erreichen des ersten Zieles.

² Vgl.: Theologisches 189 (1986) 6843-54

Was die Erfüllung des dritten Vorhabens, der Förderung des Konzils, angeht, so ist sie am besten aus den beiden Schlußdokumenten zu ersehen. Die »Botschaft an die Christen in der Welt« richtet, wohl auch im Blick auf die bedrückenden Erfahrungen der Nachkonzilszeit, an die Gläubigen den dringenden Appell: »Laßt uns nicht bei den Irrtümern, Fehldeutungen und Mängeln stehenbleiben, die aufgrund menschlicher Sünde und Schwäche im Volke Gottes zu Leiden geführt haben«. Die »gegenwärtige Krise der Menschheit« wird beschworen, der die Kirche durch Vertiefung in ihr eigenes Mysterium und durch das Streben nach Heiligkeit entgegenwirken soll, eine neuerliche Renovatio also, die das Konzil offenbar nicht, wie erwartet, gebracht hat.

Diese Forderung erhebt das wohl wichtigste und aussagekräftigste Dokument, der Schlußbericht über »Kirche – unter dem Wort Gottes – Feiert die Geheimnisse Christi – Zum Heil der Welt«. Es dringt auf eine tiefere und intensivere Rezeption des Konzils, das gleichsam in einer relecture neu angeeignet werden soll unter Voranleuchten der vier großen Konzilskonstitutionen. Die Mängel und Schwierigkeiten der bisherigen Rezeption werden besonders auf die äußeren Widerstände des materialistischen Immanentismus und »feindseligen Kräfte der Gesellschaft« zurückgeführt. Nur zaghaft klingt an, daß »aus unserer Schüchternheit« Irrtümer bei der Rezeption entstanden sind und »daß wir nicht ganz unschuldig daran sind, daß besonders die Jugendlichen die Kirche als reine Institution kritisch einschätzen«. Deshalb wird unter die Empfehlungen an die Teilkirchen u. a. die Erstellung eines »Pastoralplanes« genannt, der die vertiefte Erkenntnis des Konzils besonders bei den Priesteramtskandidaten fördern soll.

Darüber hinaus enthält das Dokument eine Fülle von pastoralen, aszetischen und doktrinären Forderungen, die fast nichts ausläßt, was zum Bestand katholischen Lebens gehört: »innere Erneuerung der Liturgie«, »allgemeine Berufung zur Heiligkeit«, »Evangelisation«, Notwendigkeit eines Kompendium der ganzen katholischen Glaubens- und Sittenlehre, Fortführung des ökumenischen Gesprächs (freilich ohne Erwähnung der negativen Nebenwirkungen, die heute im Bewußtsein der Gläubigen bereits zu einer Nivellierung aller Unterschiede geführt hat), Option für die Armen und die menschliche Entwicklung, Sorge um »eine größere Rolle der Frauen auf den verschiedenen Ebenen des Apostolats«.

Es ist erklärlich, daß bei einem solchen Umfang der Gegenstände der Inhalt der berührten Dinge geringer und weniger bestimmt ausfällt. So ist fraglich, ob die Problematik um das Verhältnis von Gesamtkirche und Teilkirchen durch die Zitation von *Lumen gentium*, 23, einer tieferen Klärung zugeführt wird oder ob die Forderung nach einem »Dialog zwischen den Bischöfen und Theologen« nicht zu neuerlichen unangemessenen Ansprüchen der Theologie führen wird.

Solche Unschärfen machen sich besonders auch bei der Forderung nach mehr Kollegialität seitens der Bischöfe und bei der Empfehlung der *Communio-Ekklesio*-logie bemerkbar, worauf ein gewisser Nachdruck während der ganzen Synode lag. Es wird kaum klar, ob Kollegialität als theologischer Begriff verstanden ist, wenn etwa vom »Affekt der Kollegialität« die Rede ist. Auch scheint »Kollegialität« mehr als ein Anspruch der Bischöfe verstanden zu sein denn als Verpflichtung

gegenüber dem Haupt des Kollegiums. Man wird im Blick auf die Realität des Ernstes dieser Verpflichtung nicht recht ansichtig, wenn man etwa die bekannten Abweichungen mancher Bischöfe von der authentisch durch den Papst bezeugten kirchliche Lehre in »*Humanae Vitae*« und in der Frage der Nichtzulassung geschiedener Wiederverheirateter zu den Sakramenten erwägt.

Unter dieser Doppeldeutigkeit leidet auch die neu empfohlene Anwendung des vom Zweiten Vatikanum in vielen Abwandlungen analog gebrauchten *Communio*-Begriffs auf die Kirche. Wenn diese *Communio* nicht auch als »*communio hierarchica*« bestimmt wird (was übrigens auf dem Konzil nur ein einziges Mal ausdrücklich geschah), ist der Begriff wiederum allen hermeneutischen Interpretationskünsten offen.

3. Ausblicke

Es sollte nicht als Minderung der technischen und geistigen Leistung der Synode, die im Grunde nur zwölf Arbeitstage zur Verfügung hatte, verstanden werden, wenn bezüglich des dritten Vorhabens gesagt wird, daß es (wie nicht anders möglich) vorerst nur in Wünschen, Empfehlungen und Worten Gestalt annahm. Ob diesen Worten auch Taten folgen werden, kann erst die Zukunft erweisen. Im allgemeinen sollte man sich, den Appell der Synode an die Erweckung der übernatürlichen Tugend der Hoffnung ernst nehmend, mit rein menschlichen Erwartungen zurückhalten; denn die Übersetzung der von der Synode erhobenen Forderungen in die Wirklichkeit wird der Kirche geradezu übermenschliche Anstrengungen abverlangen, deren Erfüllung nicht vorauszusagen ist. Sich hier einem leichtfüßigen Fortschrittsdenken zu verschreiben, wäre genauso unangebracht wie die vor zwanzig Jahren entwickelte Konzils-Euphorie, die den Blick für die Realitäten trübe, und nicht wenig Schuld an den nachfolgenden Fehlentwicklungen trug. Nach menschlichem Ermessen werden die von der Synode nur zaghaft aufgewiesenen negativen Tendenzen der Säkularisierung des Glaubens, der Entsakralisierung des Heiligen, der Demokratisierung der Kirche und des pragmatischen Ökumenismus weitergehen und vermutlich noch an Einfluß gewinnen. Johannes Paul II., der die Synode ohne förmliche Einflußnahme mit seinem geistlichen Wort begleitete, vermittelte jüngst in dem Brief an die Präsidenten der europäischen Bischofskonferenzen (vom 2. Januar 1986) einen realistischen Eindruck von der Größe der der Kirche allein in Europa zufallenden Aufgabe, wenn er an die Bestrebungen erinnerte, »der Seele der Europäer die christlichen Überzeugungen und sogar den Sinn für Religion selbst zu entreißen«, und eine »neue Evangelisierung« forderte: »Dem heutigen Europäer muß wieder eine Seele eingehaucht werden; sein Gewissen muß neu geformt werden«. Aber dieser Evangelisierung nach außen muß eine solche nach innen entsprechen. Diese Aufgabe wird der Kirche nicht mehr nur mit der Berufung auf das geschichtliche Ereignis des Konzils und auf sein Neuheitserlebnis erfüllen können; denn auch dies gehört zur richtigen Diagnose der Situation, daß (etwa von der heranwachsenden Theologengenera-

tion) die Einmaligkeit und geschichtliche Ereignishaftigkeit des Konzils nicht mehr nachempfunden werden kann. Deshalb wird die Berufung auf seine Besonderheit und seine formale Autorität nicht mehr genügen, sondern allein die Geltendmachung seines Inhaltes und seiner Sache, die aber keine andere sein kann als die bleibend christlich-katholische. Hier wird der von Kardinal Höffner angezeigte »Aufbruch zur Mitte der Kirche«, zur Konzentration auf das Wesen von katholischem Glauben und christlicher Moral entschiedener verfolgt werden müssen, selbst wenn die Kirche dabei zeitweise zu einer »kleinen Herde« (Lk 12, 32) werden sollte. Es spricht vieles dafür, daß die Gesundung des ganzen Organismus von lebendigen Zellen kommen wird, die aus dem Kernbestand, von Wort und Sakrament, Buße und Anbetung leben und welche die Offenheit zur Welt nicht in grundsatzloser Anpassung, sondern in der Kraft der Unterscheidung der Geister verwirklichen.

Der Papst und die Jugend

Von Günther Staudigl

Anmerkungen zum Apostolischen Schreiben: »Liebe Freunde«. Papst Johannes Paul II. schreibt an die Jugend in aller Welt. Ein Buch der Betrachtung und Entscheidung (Auer-Verlag, Donauwörth ²1986, 96 S., DM 7,80; hrsg. v. Andreas Baur).

Es gelang dem Herausgeber, dem Leiter des Schulreferates im Bischöfl. Ordinariat in Augsburg, das Apostolische Schreiben von Papst Johannes Paul II. an die Jugendlichen in der Welt zum Internationalen Jahr der Jugend (1985) didaktisch so aufzubereiten, daß man das Büchlein nicht nur Seelsorgern und Leitern von Jugendgruppen, sondern allen Erwachsenen, die z.B. als Eltern oder Lehrer tagtäglich mit Jugendlichen Kontakt haben, nachdrücklich empfehlen kann.

Bei der ansprechenden didaktischen Aufbereitung des Apostolischen Schreibens sind vor allem begrüßenswert:

1. Jedes Kapitel des Apostolischen Schreibens ist ergänzt mit einer thesenartigen Inhaltsangabe und mit Anregungen für die Meditation (Siehe: Kurzfassung für die Meditation).
2. Die Gedanken jedes Kapitels erfahren eine Weiterführung, Ergänzung und Vertiefung durch Texte großer deutscher Dichter, großer Kirchenmänner und durch andere Texte aus der Hand des Papstes.
3. Dem Apostolischen Schreiben an die Jugend wurden beigelegt
 - a) eine Kurzbiographie über den derzeitigen Papst
 - b) die Botschaft des Papstes zur Feier des 18. Weltfriedentages am 1. Januar 1985 »Friede und Jugend – gemeinsam unterwegs«.
4. Die einzelnen Kapitel sind mit illustrierenden bzw. meditativ vertiefenden Fotos ausgestattet, die – wahrscheinlich aus Kostengründen – alle in schwarz-weiß abgedruckt sind.

Inhaltlich verdienen an diesem Apostolischen Schreiben vor allem folgende Aspekte eine religionspädagogische Würdigung:

1. Es finden sich in diesem Schreiben Ansätze einer Grundlegung des kirchlichen Dienstes an der Jugend, insofern theologische Strukturelemente wie Sinn, Freiheit, Liebe, Hoffnung auf das Jugendalter bezogen werden:
 - der Papst nimmt als Grundtext, von dem er sich leiten läßt, die biblische Erzählung vom reichen jungen Mann (Mk 10, 17–31), der die Frage stellt: Was muß ich tun, um das ewige Leben zu gewinnen? Er stellt nach den Worten des Papstes damit die Sinnfrage nach der Erfüllung seines Lebens. Diese Frage ist verknüpft mit der Frage nach den bleibenden Werten, an denen das Leben auszurichten ist.
 - der Papst bezeichnet die Jugendlichen als »die Hoffnung der Kirche«, und entfaltet sehr deutlich die Dimension der Hoffnung im Jugendalter: Der Entwurf des künftigen Lebens ist die Aufgabe des Jugendalters, die Verwirklichung dieses Entwurfes die Lebensaufgabe. In der Frage nach dem ewigen Leben erkennt der Papst die grundlegende Frage nach dem Lebensentwurf: Was muß ich tun, damit mein Leben seinen vollen Sinn und Wert hat?

Der Papst bezeichnet es als den besonderen Reichtum des Jugendalters, daß hier schärfer als in anderen Lebensaltern die Frage nach der Zukunft, nach dem Sinn und Wert des Lebens gestellt wird.

- der Papst sieht in der Antwort Jesu »Warum nennst du mich gut? Niemand ist gut außer Gott, dem Einen« den Verweis auf Gott als die letzte Grundlage aller Werte, auf den Gott, der sich in Jesus Christus als die »Liebe des Vaters« geoffenbart hat. Er sieht in der Antwort Jesu auch den Hinweis darauf, »wie sehr der Mensch ohne Gott sich selbst nicht begreifen noch sich selbst ohne Gott verwirklichen kann.« (20).
2. In diesem Apostolischen Schreiben wird angedeutet, wo eine theologische Grundlegung des kirchlichen Dienstes an der Jugend ansetzen muß: Die theologische Leitideen bzw. Strukturelemente (z.B. Sinn, Freiheit, Liebe, Hoffnung) müssen auf das Jugendalter bezogen werden und mit den Kategorien der theologischen Anthropologie (bei Karl Rahner z.B.: Transzendenzverwiesenheit, leibhaft-geschichtliche Freiheit, Interkommunikation, Zukünftigkeit) in Beziehung gesetzt werden.
- So entfaltet der Papst im Zusammenhang mit der Sinnfrage des Jugendalters vor allem die Kategorie der *Transzendenzverwiesenheit*: Die Sehnsüchte und Erwartungen des Menschen sind größer als das was der Mensch in Programmen, Weltanschauungen, Ideologien in dieser Welt an Erfüllung vorfindet. Es gehört zu seinem Seinsgrund, sich selbst zu übersteigen, weil er Ebenbild Gottes ist. So trifft er in seiner Sinnfrage auf den, der gesagt hat: »Ich bin die Auferstehung und das Leben... « (Joh 11, 25f).
 - Im Zusammenhang mit der *Freiheit* als Aufgabe verantwortlicher Lebensgestaltung und im Zusammenhang mit dem Lebensentwurf verdeutlicht der Papst, daß in der Antwort Jesu »Kennst du die Gebote?« die Schlüsselfrage nach dem Stand des sittlichen Bewußtseins und nach der Verfassung des Gewissens gestellt wird. Die Frage nach dem rechten Lebensentwurf ist nicht ohne die Frage nach Gut und Böse zu beantworten. Orientierung ist dabei in der Offenbarung der Dekalog, die Bergpredigt Jesu und das Liebesgebot.
 - An der biblischen Aussage »Jesus sah ihn an und gewann ihn lieb« entfaltet der Papst die Wahrheit der biblischen Botschaft »Ihr seid von Gott geliebt« und macht deutlich, daß gerade der Mensch in Augenblicken der Enttäuschung, der Niederlage, der Identitätskrise diesen liebevollen Blick = die Zuwendung Gottes und der Menschen braucht.
 - Die Frage des jungen Mannes »Was fehlt mir jetzt noch?«, dieses Streben nach Höherem im jungen Menschen gibt nach den Worten des Papstes Jesus die Gelegenheit, einen sinnvollen Lebensentwurf in der 'Nachfolge Christi' aufzuzeigen, der freilich ein Zurücklassen alter Bindungen und das Eingehen neuer Bindungen erfordert. Hier macht der Papst deutlich, daß Berufung nicht nur für den Priester- und Ordensberuf gilt, sondern daß alle Getauften an der Sendung Christi teilhaben in Beruf, Ehe und Familie. Besonders in Kp. 10 ist vom Geheimnis *christlicher Liebe* die Rede, die in Beziehung gesetzt wird zu

der Erfahrung von Liebe, »welche von Anfang an in den Lebensentwurf eingeschrieben sein will, den der junge Mensch von sich aus entwirft und formt.« (44) Deutlich wird das Anliegen: die Angst vor der Liebe, die Forderungen um der Menschenwürde willen stellt, zu nehmen und sie von einem konsumorientierten Verständnis einer materialistischen Zivilisation abzugrenzen.

- Zu den Aufgaben des Jugendalters gehört auch die Auseinandersetzung mit dem geistig-kulturellen Erbe in Schule und Arbeit. Durch die Arbeit gewinnt der Mensch – so der Papst – sich selbst als Mensch, verwirklicht sich in seinen Talenten und Fähigkeiten. Insofern sieht der Papst die Arbeitslosigkeit gerade junger Menschen als Bedrohung des Menschseins, als Beschneidung von Grundwerten menschlicher Zivilisation, als Herausforderung für alle verantwortlichen Stellen auf nationaler und internationaler Ebene.
- Das *christliche Verständnis von Freiheit* erläutert der Papst an dem Christus-Logion »Ihr werdet die Wahrheit erkennen und die Wahrheit wird euch befreien«. Frei sein bedeutet, frei zu sein zur Verwirklichung des Guten, ein Mensch mit Verantwortungsbewußtsein, ein Mensch »für die anderen« zu sein. Gerade im Kp. 13 ist aber auch von der Sorge des Papstes die Rede, von der Sorge über einen Mißbrauch der Freiheit, dessen Symptome sein können: übersteigerte Kritiksucht, Zynismus, Passivität, Isolierung, Konsumismus, Flucht in Drogen und Alkohol, in kurzlebige sexuelle Beziehungen. Der Papst sieht dies als fehlgeleitete Suche nach Glück und Sinn. Er spricht aber nicht vom Jugendalter als einer Phase der Erprobung und des Ausprobierens von Lebensentwürfen, sondern von einer Phase des »Wachsens« von allem, was, wahr, schön und gut ist, oft auch unter leidvollen Erfahrungen. Der junge Mensch soll wachsen in der Begegnung mit der Natur, in der Begegnung mit den Werken des Menschen und in der Begegnung mit Gott.
- In Kp. 15 (die große Herausforderung der Zukunft) wendet der Papst eine Grundkategorie jeder theologischen Anthropologie auf die Jugend an: Er entfaltet, inwiefern die Jugendlichen die *Zukunft*, die Hoffnung der Kirche sind und zwar in Bezug auf den Frieden, den Ökumenismus, den Dialog mit den nichtchristlichen Religionen und die Probleme der Dritten Welt (Hunger). Der Papst sieht in dem Wunsch vieler Jugendlicher nach echter Brüderlichkeit unter den Menschen deutliche Anzeichen dafür, daß »ihr den Vater erkannt habt«, daß »das Wort Gottes in euch wohnt«; denn allein der Glaube, d.h. die Erkenntnis des Vaters durch den Sohn »befreit die Herzen von Feindschaft, Gewalt, Terrorismus und von allen Situationen, in denen die menschliche Würde und die Menschenrechte mit Füßen getreten werden«. (73) Der Glaube macht stark gegen alles, »was Gott beleidigt, gegen jede Ungerechtigkeit und jede Ausbeutung, gegen jede Falschheit und Lüge... « (74–75).

Zusammenfassend kann gesagt werden: In diesem Apostolischen Schreiben ist der Versuch unternommen worden, eine Korrelation von Glaube/biblischer Botschaft einerseits und den Erfahrungen und Aufgaben des Jugendalters andererseits herzustellen, ein Versuch, der wegweisend ist für die künftige Jugendpastoral.

Buchbesprechungen

Glauben und Leben

Heinrich Badura: *Sinn und Widersinn der Arbeit. Zum Phänomen der Arbeitswertinflation in der Auseinandersetzung zwischen christlichem Personalismus und entwickeltem Sozialismus*. Gr. -8° (359 S.). Wien, Köln, Graz 1985, Böhlau. Ln.

Das Thema Arbeit ist besonders in der marxistischen Literatur eine ganz zentrale Frage der Anthropologie. Allerdings verbindet sich dieses Thema dort sehr stark mit Aspekten ideologischer Art. So sah sich auch die christliche Sozialethik seit langem zu einer Auseinandersetzung mit diesen marxistischen Denkbemühungen herausgefordert. Badura tritt mit seinem umfangreichen Werk in das Gespräch um diese Frage ein. Ein besonderer Wert der Studie liegt darin, daß er in diesem Dialog ein umfangreiches Maß sozialistischer Literatur heranzieht, die im Westen kaum bekannt ist. Es handelt sich bei diesen Vertretern aus sozialistischen Ländern meist um die Inhaber philosophischer Lehrstühle, die ihre Position der Partei verdanken und im Sinne der Partei zu denken scheinen. Auch wenn die spekulative Qualität solcher Autoren oft enttäuschend ist, haben sie doch in den sozialistischen Ländern offenbar einen bedeutenden Einfluß.

Badura setzt sich mit dem sozialistischen Schrifttum aus der Sicht eines christlichen Personalismus auseinander. Er stützt sich dabei vorwiegend auf Karol Wojtyła, den jetzigen Papst Johannes Paul II.

In einem ersten Teil stellt Badura einige grundsätzliche Aspekte der christlichen Anthropologie dem jeweiligen Verständnis sozialistischer Philosophie gegenüber. Er betont dabei besonders das Personsein, die Freiheit und die Transzendenz des Menschen. In ausführlichen Überlegungen über die Möglichkeit eines Dialogs wird diese Gegenüberstellung der Positionen ausgewertet.

Der umfangreichere zweite Teil bemüht sich dann um eine Phänomenologie der Arbeit. In einer ähnlichen Gegenüberstellung wie vorher untersucht der Autor die Arbeit unter zahlreichen Aspekten und zwar als Selbsterleben des Menschen, als Korrelat des politischen Systems, oder als Entfremdung. Weiters werden Phänomene

wie Arbeitslosigkeit, Mensch und technischer Fortschritt, Militarisierung der Arbeit angegangen. Gerade in diesen Themen wird interessantes Material vorgelegt. Wiederum schließt dann der zweite Hauptteil mit Überlegungen zur Möglichkeit eines Dialogs.

Badura, der den Sozialismus aus eigenem Erleben kennt, übt an ihm scharfe Kritik. Er fordert aufgrund eines personalistischen Menschenbildes die Überwindung der materialistisch-ökonomischen Sicht des Menschen im Sozialismus. Vielleicht wäre es im Sinne einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung manchmal wünschenswert gewesen, die eigene Position noch etwas kritischer zu hinterfragen, um ihr dadurch auch mehr philosophisches Gewicht zu geben. Insgesamt bringt der Autor aber einen reichen Beitrag zu einer wichtigen Thematik. Ein umfangreiches Literaturverzeichnis weist dem interessierten Leser weitere Wege, in dieses Thema einzudringen.

H. Rotter SJ, Innsbruck

Reinhard Löw: *Gentechnologie und Verantwortung – Biologie und Moral*, Bertelsmann-Verlag, München 1985, 251 Seiten.

Gentechnologische Forschung mit ihren vielfältigen Anwendungsmöglichkeiten gehört heute zu den interessantesten und zukunftsreichsten Zweigen der Naturwissenschaft. Sie hat zugleich eine Fülle ethischer Probleme generiert und erheblichen juristischen wie politischen Regelungsbedarf geschaffen. Horrordisaster tun sich auf angesichts dessen, was Tag für Tag über neue Fortschritte im Experimentieren mit Humanembryonen und menschlichem Erbgut in den Gazetten zu lesen ist.

Des Themas haben sich auch in Buchveröffentlichungen bereits verschiedentlich Zeitkritiker, Literaten und Journalisten, die »betroffenen« Wissenschaftler nicht zu vergessen, angenommen, wobei die Stellungnahmen zum Problem, insbesondere was normativ-handlungspraktische

Gesichtspunkte betrifft, überwiegend im »Ungefahren« des bloßen Infragestellens blieben.

Anders die neue Arbeit des Münchner Philosophen Reinhard Löw, die an Eindeutigkeit und Begründetheit des Standpunkts nichts zu wünschen übrig läßt. Sie bietet nicht nur eine gute Übersicht über den Stand der wissenschaftlichen Diskussion sowie über das, was heute bereits technisch machbar ist (bzw. gemacht wird), sie ist vor allem ein grundlegender philosophischer Beitrag zum Thema, der an die ethische Dimension der hier zur Frage stehenden Möglichkeiten erinnern will. Löw versteht dabei sein Unternehmen als philosophische Rekonstruktion all jener Vorbehalte, die sich das natürliche Moralempfinden des »gesunden Menschenverstands« hinsichtlich gentechnologischer Experimente bis dato bewahrt hat.

Der Autor differenziert das weite Feld gentechnologischer Forschungen, wo es – sowohl im Bereich der »grünen« Forschungsrichtung (Mikroorganismen, Pflanzen) als in dem der »roten« (Tierische und menschliche Zellen und Organismen) – viel Begrüßenswertes und Nutzbringendes gibt. Er zeigt die Vielfalt möglicher Argumente bezüglich der Manipulationen in all diesen Bereichen und belegt das Erfordernis verantwortlicher Güterabwägungen in der je konkreten Situation der Forschung resp. Entwicklung. Er markiert schließlich jenen Punkt, an dem ein »kategorisches Fundament« dem gentechnologischen Experimentieren am Menschen Halt gebieten muß. Auch der schönste (medizinisch-therapeutische, ökonomische, soziale oder sonstige) Zweck werde moralisch untragbar, wenn er zu Eingriffen in die personale Identität des Menschen führe: was zum »Personcharakter des Menschen« gehöre, dürfe niemals zur Disposition von Experimenten stehen.

Landläufige Einwände, die das Menschsein an ein bestimmtes Entwicklungsstadium des werdenden Lebens koppeln, weist Löw kategorisch zurück: für alle Meinungen, wann das menschliche Leben beginne, ließen sich kluge Argumente finden, woraus der Schluß zu ziehen sei: »Das Menschsein eines Menschen von solchen Argumenten abzukoppeln und an das einzig zweifelsfreie Kriterium zu knüpfen, ob ein Mensch ein Mensch ist: seine biologische Zugehörigkeit zur Gattung« (S. 154). Diese aber sei mit der befruchteten Eizelle bereits definitiv gegeben.

Die auf maximale Liberalität drängenden Argumente vieler Gen-Ingenieure sieht der Autor im Kontext der zunehmenden »Instrumentalisierung des menschlichen Lebens« (S. 178), deren ideologischen Überbau er in dem grassierenden evolu-

tionistisch-materialistischen Weltbild unserer Tage identifiziert. Dieses Weltbild beruht aber auf einer (selten kritisch befragten) Überzeugung, die gleichsam zum Status einer säkularisierten Glaubenswahrheit aufrücken und so nicht nur im naturwissenschaftlichen Umfeld dominant werden konnte: daß nämlich sämtliche Vorgänge in der Welt sich auf natürliche Kausalerklärungen zurückführen ließen, wobei der Evolutionsbefund zum universalen Erklärungsschema wird. Dieser Überzeugung entspricht die »Absolutsetzung des abstrakten, naturwissenschaftlichen Erfahrungsbegriffs« (S. 65), der vor allem Gesichtspunkte menschlicher Selbsterfahrung und -interpretation radikal eliminiert. Dabei wird auch das ethische Phänomen zu einem letztlich naturwissenschaftlichen Topos degradiert, dem es sich eher praktisch-technisch als theoretisch-reflektierend zu nahen gilt.

Insbesondere die junge Disziplin der »Soziobiologie« (R. Dawkins, E.O. Wilson u. a.), die den Menschen, wie er geht und steht, als hochspezialisierte Überlebensmaschine interpretiert, versuche, das moralische Phänomen durch naturalistische Substitute zu ersetzen, resp. »Moral« aus der natürlichen Evolution abzuleiten. Wenn jedoch alle Moralität bloßes Produkt der Evolution (»wissenschaftlich erklärbarer Überlebensvorteil«) und wenn Gentechnologie nichts als eine Fortsetzung dieser Evolution mit anderen Mitteln ist, bleibt am Ende keine Instanz, von der her irgendwelche Forschungsbemühungen auf diesem Gebiet als sittlich oder unsittlich qualifiziert werden könnten. Jeder Instanz, die das dennoch versuchen wollte, müßte sogleich entgegnet werden, daß sie ja selber bloßes Evolutionsprodukt und insofern von höchst vorläufigem Charakter sei, der keinerlei Normansprüche zu stellen habe.

Neben der soziobiologischen Position unterzieht Löw weiterhin »Fulgurationslehren« (K. Lorenz und Schüler) und »Biologismen« (H. Krieg, C. Bresch u. a.) ausführlicher Kritik. Dem Fulgurationismus, der das »ganze Neue« der moralischen Sphäre gegenüber dem bloß Naturalen zwar hervorhebt, unterläuft gleichwohl der logische Fehlschluß vom Sein auf das Sollen, indem er unterstellt, die Sollenserfahrung menschlicher Sittlichkeit sei ein kompliziertes, jedoch ganz »natürlich« erklärbares Produkt des Evolutionsgeschehens. Hier geschieht ein theoretischer Sprung, der jedenfalls keinerlei moralische Pflicht zu begründen vermag: Wenn nämlich eine Fulguration, hier diejenige des Sollens (der Pflicht, der Moral), aus dem Sein (dem Evolutionsgeschehen) vollständig 'natürlich' erklärbar sein sollte, dann löst sich damit der verpflichtende Charakter des

Sollens auf: Warum *sollte* ich mich an eine Regel halten, deren nur biologische Nützlichkeit ich durchschaut habe? Wenn ich mich daran halte, so ist das genauso ein Evolutionsereignis, wie wenn ich es nicht tue. Philosophisch gesprochen: »Das Sollen durch 'natürliche Erklärung' aus einem Sein entstehen zu lassen ist unmöglich. Aus puren Fakten folgt niemals ein Sollen.« (S. 35)

Der »Biologismus« wiederum leugne überhaupt ein eigenständiges moralisches Phänomen, hier gehe es nur darum, »mit der Evolution zu sein«. Was wir als Moral bezeichneten, ließe sich bequem auf allerlei tierische Verhaltensweisen (»moralanaloges Verhalten«) zurückführen, wobei die Dimension von Freiheit und Verantwortlichkeit völlig ausgeblendet werde.

Kurzum: Die Kritiken Löws erweisen, daß es dem evolutionär-materialistischen Denkansatz niemals gelingen kann, das ethische Phänomen, das seinen Ursprung in der originär menschlichen Selbst- und Welterfahrung hat, angemessen zu rekonstruieren. Löw: »Das ethische Phänomen ist eines, das jede Rekonstruktion sprengt, welche nur das materiell Faktische zur Erklärung zuläßt« (S. 61). »Biologische Ethik« muß immer scheitern und verstellt die Suche nach Kriterien zur Beurteilung gentechnologischer Forschung.

Dankenswerterweise entfaltet der Autor in einem letzten Abschnitt seines Buches auch noch die politische und juristische Problematik, die mit dieser jungen Wissenschaftsrichtung einhergehen. Dabei geht es um Fragen der Forschungsförderung, gesetzlicher Regelungen im Bereich der Gentechnologie bzw. restriktiver Anwendung schon bestehender Gesetze sowie schließlich um die Zusammensetzung und Arbeit sogenannter »Ethikkommissionen«, die es auch für den hier zur Debatte stehenden Forschungsbereich seit einiger Zeit gibt. Der Vorschlag des Autors, die Bereiche Forschung, Förderung und Kontrolle zu entkoppeln (S. 205), scheint höchst erwägenswert.

Hinsichtlich der »Kommissionen« montiert Löw zu Recht, daß – ungeachtet ihrer anspruchsvollen Benennung – in ihnen nur selten für die Ethik kompetente Fachleute anzutreffen seien. Hier sei noch ein weites Feld interdisziplinärer Zusammenarbeit zu bestellen, um ein wenig des originären philosophischen Anspruchs in den Horizont von Naturwissenschaft und Technik zu vermitteln. Die Lamentos, unsere hochzivilisierte Welt und die technologische Entwicklung entbehren eines Pendants im Bereich der moralischen Normen, sind bekanntlich in diesem Jahrhundert schon Legion, wobei jenes über die »unverantwortliche« Entfesselung des Atoms nur das

prominenteste Beispiel ist. Klage wird jedenfalls offenbar immer erst dann erhoben, wenn das wissenschaftlich-technisch gezeugte Kind bereits in den Brunnen gefallen ist. Im Blick auf den philosophischen Einspruch Löws bleibt zu hoffen, daß hier die sprichwörtliche »Eule der Minerva« einmal rechtzeitig ihren Flug begonnen hat.

B. Pauche

Gustav Ermecke: Sein und Leben in Christus. Über die Seinsgrundlagen der katholischen Moraltheologie, Paderborn – München – Zürich 1985. Leinen. 44,- DM.

Wer nur das kennt, was in der Moraltheologie der Gegenwart während der letzten Jahrzehnte gängig geworden ist, wird dem Werk aus der Feder des emeritierten Professors für Moraltheologie Gustav Ermecke, das hier vorzustellen ist, möglicherweise seinen Rang und Platz zuweisen mit der Bemerkung: Moraltheologie ist inzwischen anders geworden. Diese These ist zwar unbezweifelbar, aber soll sie als Feststellung oder als Kritik verstanden werden?

Was in »Sein und Leben in Christus« anders ist gegenüber dem Gängigen, wie es sich etwa in Franz Böckles »Fundamentalmoral« (München 1977) darstellt (die G. Ermecke in sein 21 Seiten umfassendes Literaturverzeichnis nicht aufgenommen hat), ist im Untertitel des Buches unmißverständlich und direkt beim Namen genannt: Es wird von den Seinsgrundlagen ausgegangen.

Der mit dieser Begrifflichkeit gemeinte Gegenstand ist dem ebenso hochverdienten wie geradlinig und kompromißlos denkenden Theologen der alten Schule und Autor längst vertraut. »Die vorliegende Arbeit«, bemerkt er S. 11, »ist herausgewachsen aus des Verfassers moraltheologischer Dissertation über 'Die natürlichen Seinsgrundlagen der christlichen Ethik' (Paderborn 1941)«, die demnächst neu aufgelegt wird. In dem von Joseph Mausbach begründeten und von ihm weitergeführten dreibändigen Handbuch »Katholische Moraltheologie« (Münster 9-10.1959-1961) hat er diese Thematik programmatisch als den künftigen Wetterwinkel der Moraltheologie herausgestellt. Mit seiner auf ein ganzes Bündel von Zielen ausgerichteten Arbeit (vgl. S. 12-14) über die Seinsgrundlagen der katholischen Moraltheologie will er nunmehr jener Entwicklung begegnen, »die immer mehr an die Stelle der Wesensforschung die Funktionsforschung setzte, in der es nicht mehr um das Wesen des Menschen, sondern um seine Funktionen ging...« (S. 14).

Der Klarheit dieser Aussage entspricht der Gehalt und – mit ihm untrennbar verbunden – der Aufbau der Darlegungen in »Sein und Leben in Christus«: Der erste Teil (S. 35–242), als Grundlegung konzipiert, behandelt »das übernatürliche Sein als Grundlage des übernatürlichen Wirkens« und nennt, weil sie Moralthologie nicht für den schlechten Ausweg einer doppelten Moral entscheiden darf (vgl. S. 37–38), »das eine neue Gesetz des Wirkens gemäß dem einen neuen Gesetz des Seins« (S. 37). Dabei muß das alte Axiom »Agere sequitur esse« (S. 29, 36 und 138) für die christliche Sittlichkeitslehre leisten, was es im Bereich des natürlichen Seins zu leisten hat. Es ist für G. Ermecke nicht nur das Aushängeschild für eine ohnehin bekannte Denkbewegung, die sich mit Hilfe von abgenutzten Formeln in Gang hält; für ihn bedeutet es die Entscheidung für jene Methode, die sich vom Gegenstand her bestimmt. Der zweite Teil (S. 243–340) wertet die im ersten Teil »gewonnenen Erkenntnisse für die Systematik und Methodik der Moralthologie aus« (S. 31). Was das hintergründige Anliegen dieses zweiten Teils ist, kann so zum Ausdruck gebracht werden: »Es gibt nur eine Moralthologie, die zugleich Wissenschafts- und Verkündigungsmoral ist« (337). Damit ist zugleich der Abstand dessen, was G. Ermecke mit »Sein und Leben in Christus« will, zu dem bezeichnet, was gegenwärtig gängig ist.

Zweifellos muß der Schwerpunkt der von G. Ermecke vorgelegten Arbeit in seinen Bemühungen um die Erschließung des Gegenstandes der Moralthologie durch die Methode und um die Bestimmung der Methode durch diesen besonderen Gegenstand gesehen werden. Wenn er sich für die spekulativ-mystische Methode (vgl. S. 26–31 und 107–113) entscheidet, plädiert er nicht für einen Methodenmonismus, sondern für die unverkürzte Anwesenheit der Eigenart des Seins und Lebens in Christus in der Moralthologie durch ebendiese Methode, unter deren Führung auch die positive Methode und die spekulativ-metaphysische Methode ihre Aufgabe zugewiesen bekommen. Einen optimalen Eindruck von der Leistungsfähigkeit seiner Methode bietet Ermecke in jenen Passagen seiner Arbeit, wo er das als »pneumatische Wechsel-Inexistenz« verstandene »Verhältnis des Christen zum erhöhten Herrn« (S. 108) mit Hilfe von Begriffen wie Teilhabe und Teilhabewirklichkeit, Bild und Bildwirklichkeit, Gegenwärtigkeit, Mitsein und Berührung (vgl. S. 43–79) für die Fragestellungen der Moralthologie auszulegen sucht. Daß er solches tun kann in Übereinstimmung mit jener Tradition, die in der Gegenwart nahezu völlig zum

Verstummen gebracht worden ist, nimmt seiner Wortmeldung in »Sein und Leben in Christus« nichts von ihrem Gewicht und ihrer kritischen Funktion.

Welcher Art die Kritik G. Ermeckes ist, wird deutlich, wenn man neben seine Arbeit »Sein und Leben in Christus« die Habilitationsschrift »Die pneumatische Note der Moralthologie« hält, die Gerhard Holotik in Wien vorgelegt und mit dem Untertitel versehen hat: »Ein ergänzender Beitrag zu gegenwärtigen Bemühungen im Rahmen der katholischen Sittlichkeitslehre« (Wien: VWGÖ 1984). In beiden Arbeiten wird nach den spezifischen Seinsgrundlagen einer auf den Glauben an Christus sich gründenden Sittlichkeit gefragt; aber nie und nimmer könnte sich G. Ermecke dazu verstehen, seine Darlegungen als ergänzenden Beitrag zum gegenwärtig Gängigen zu verstehen.

Josef Rief, Regensburg

Courth, F. – Weiser, A.: *Mitverantwortung aller in der Kirche. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der Gründung Vinzenz Pallottis*, Lahn-Verlag, Limburg 1985 (= *glaube, wissen, wirken*, Bd. IX) 406 S., DM 50,–

Die Beiträge wurden von Professoren der Theologischen Hochschule der Gesellschaft des Katholischen Apostolates (Pallottiner) in Vallendar verfaßt. Ein erster Teil gibt vor allem Einblick in die apostolische und spirituelle Gedankenwelt Pallottis, besonders in die tiefe, auf das Zweite Vatikanum vorausweisende Apostolatskonzeption. Die alle Christen prägende Berufung zum Apostolat fällt geradezu zusammen mit der Berufung zur Nachfolge Jesu, des Gesandten (»Apostels«) des Vaters (M. Juritsch, A. Walkenbach, L. Münz). Als Mangel kann der Leser empfinden, daß kein biographisches Lebensbild Pallottis entworfen wird, so daß sich die Realisierung und Wirkungsgeschichte seiner Ideen nicht verfolgen läßt. O. Rieg (»Leo XIII. und die 'Aktion der Katholiken'«) zeigt, wie Leo XIII. Pallotti zwar begegnet war, aber doch eine andere Konzeption mit wechselndem Erfolg in Italien, Frankreich und Deutschland zu realisieren suchte.

Ein zweiter Teil begründet die Mitverantwortung aller historisch und systematisch. K. Heinen deutet hierfür Num 11 von Joel 3,1f her, während A. Weiser den je eigenen Auftrag von Amt und Gemeinde und ihr Miteinander an der Apostelgeschichte abliest. F. Courth deutet die sakramentale Gabe der Firmung in kritischer Weiterführung der Ansätze von M. Schmaus, J. Auer u. H. Mühlen vom Heilsweg Gottes in der Geschichte her als »Pfingstfest für das Leben des einzelnen

Christen« (145). Es folgen Arbeiten im Bereich der frühen Kirche: über ihre Weltverantwortung (U. Lück), über die Freundschaft im Augustinischen Mönchsideal (J. Krasenbrink) und über den Anteil der Laien an der Theologie im ersten Jahrtausend (H. M. Köster); vgl. die Kritik des Laien Kierkegaard an der dänischen Staatskirche (P. Nitsche). Eine besondere Nähe zum dritten Teil zeigen die Aufsätze über die Mitverantwortung der Laien im neuen Kirchenrecht (H. Socha) sowie die Begründung der Mitverantwortung im Kontext von Solidarität und Subsidiarität (H. Hamm).

Vielfältige Aspekte sind im letzten Teil »Mitverantwortung heute« entwickelt, auf dem der Schwerpunkt liegt. H. Niederschlag entfaltet nach dem Kongruenzmodell, das er am »Social Gospel« und den »Deutschen Christen« erläutert, und nach der Zweireichelehre ein Communionmodell; A. Foit erläutert: aus staatskirchenrechtlicher Sicht die Mitwirkung der Kirche im öffentlichen Leben, eine ökumenische Perspektive eröffnet P. Eisenkopf im Versuch der Darstellung und kritischen Rezeption der Erklärung von Lima im Blick auf Amt und Gemeinde. Er sieht das *ius divinum* des Amtes der Sache nach gegeben. Kann dies aber gelten, wenn man den Kommentar einbezieht, gemäß dem (nach evangelischer Sicht) die geordnete Weitergabe des Amtes nicht als Garantie der Kontinuität und Einheit der Kirche aufgrund bischöflicher Sukzession aufzufassen ist? B. Neumann deutet das Priesterbild der Gemeinsamen Synode vor dem Hintergrund einer bewegten Vorgeschichte, deren Spuren der auf Ausgewogenheit zielende Text doch nicht völlig verwischen kann. M. Probst legt zurecht den Finger auf rechtliche Unklarheiten in den liturgischen Laiendiensten und sucht die Klärung voranzutreiben. Der Band schließt mit pastoraltheologisch orientierten Arbeiten über Psychologie und Nächstenliebe (G. L. Vogel), sozialpsychologische Aspekte einer kooperativen Pastoral (G. Doermann), Bibelarbeit in der Gemeinde (J. Danko) und kirchliche Erwachsenenbildung (A. Schuchart).

Das Werk ist eine willkommene Festgabe zum Jubiläum der Gründung Pallottis: Einmal wegen der pallottinischen Inspiration – M. Juritsch zeichnet schon im ersten Artikel vom Gründer her den Auftrag der Gesellschaft des katholischen Apostolates (vgl. J. Schäfers über den Gestaltwandel des pallottinischen Erbes) –, dann aber auch wegen der Aktualität des Anliegens angesichts spürbarer neuer Spannungen innerhalb der Kirche. Priester und engagierte Laien finden hier ein leicht lesbares Werk mit knappen, anregenden

und gut belegten Einführungen und zugleich ein Buch, das kollegiale theologische Zusammenarbeit bezeugt.

Stephan Otto Horn SDS, Augsburg

Weier, Reinhold: *Vom Wege des Christen*. Paul Pattloch Verlag Aschaffenburg, 1983. 343 S., kart., DM 34,-.

Reinhold Weier beklagt in den Vorbetrachtungen zu seinem Buch, daß für die besondere Situation der Gegenwart noch immer ein neuer Katechismus für Seelsorger und für alle, die im Dienst der Verkündigung stehen, fehle. Er lobt den noch heute imponierenden Reichtum des Catechismus Romanus und will mit seinem Buch eine Reihe von Aufgaben in Angriff nehmen, die ein zukünftiger Katechismus für Seelsorger lösen sollte. Dabei ist es ihm ein besonderes Anliegen, die Wahrheiten des Glaubens so darzustellen, daß sie zugleich frohmachende Botschaft sind und mit dem alltäglichen Leben des Christen in lebendiger Beziehung stehen. Er knüpft darum an die vom Vaticanum II bevorzugte Bezeichnung der Kirche als Volk Gottes an und spricht von einem dreifachen Weg des Glaubens: 1. Der Pilgerweg des irdischen Lebens von der Taufe bis zum Gericht im Tode. 2. Der Weg der sich aus der Ostererfahrung der Jünger heraus entwickelnden Glaubenslehre. 3. Der Weg, der Jesus Christus selber ist (Joh 14, 6).

Die herkömmlichen Katechismen schieden zwischen den Wahrheiten des Glaubensbekenntnisses, der Erklärung der 10 Gebote und der Sakramentslehre. Weier will diese Scheidung meiden und bemüht sich, theoretische Glaubenslehre und Anleitung zum praktischen Glaubensleben eng miteinander zu verbinden. Er geht dabei von einer religionssoziologischen Situation aus, wo noch fast alle kurz nach der Geburt getauft wurden und demnach, wenn ihr Bewußtsein erwacht, sich »immer schon« als Christen vorfinden, geprägt durch Elternhaus, kirchliches Leben in der Gemeinde und schulischen Religionsunterricht. Diese Prägung zu einem »alltäglichen Christsein« gilt es zu vertiefen, zumal die Kraft der Prägung durch den modernen Säkularismus heutzutage vielfach gefährdet ist. Aus dem Gewohnheitschristentum soll die bewußt bejahte Entscheidung zu Christus und seiner Kirche werden.

In seinem inhaltlich weit ausgespannten »Katechismus für Verkünder des Glaubens« geht Weier aus von der Taufe, erinnert an die Christusbegeg-

nung bei der Erstkommunion, behandelt die Buße, die Firmung und betont danach in einer ausführlichen Lehre von der Eucharistie, daß die Hl. Messe nicht nur Mahlgemeinschaft, sondern vor allem auch Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers durch den »in persona Christi« handelnden Priester sei. Dann folgt ein Abschnitt über die Tugenden, über die Gebote, über Emanzipation und christliche Freiheit. Nach Priesterweihe und Ehe beschreibt Weier den Anfang und Ursprung des Glaubensweges und bringt dabei Gedanken zur Dogmenentwicklung bis hin zum Credo von Nicaea und Konstantinopel. Nach einem Einschub über die Sündenverfallenheit des Menschen, der Erbsünde und der personalen Existenz Satans

folgt im letzten Hauptabschnitt die Erklärung der einzelnen Artikel des Glaubensbekenntnisses, wobei Jungfrauengeburt, die Gottessohnschaft Jesu und die Wirklichkeit der Auferstehung mit dem leeren Grab am Dritten Tage kräftig bejaht werden.

Das Buch von Reinhold Weier steht bewußt auf dem Boden des unverkürzten katholischen Glaubens und bringt diesen ungeschmälert zur Geltung. Dabei tritt das Eingehen auf das moderne Problembewußtsein und auf Begründungszusammenhänge zurück. Es bleibt zu loben, daß überhaupt wieder der ganze katholische Glaube ohne manipulierte Infragestellungen vorgetragen wird.

Hans Köhler, Kirchseeon

Christologie

Walter Simonis: *Jesus von Nazareth. Seine Botschaft vom Reich Gottes und der Glaube der Urgemeinde. Historisch-kritische Erhellung der Ursprünge des Christentums*, Patmos Verlag Düsseldorf 1985, kartoniert, 382 Seiten. 39,80 DM.

Der Würzburger Dogmatiker W. Simonis legt ein nach Anlage und Ergebnis überraschend neuartiges »Jesus-Buch« vor. Er verdankt das letztlich seiner methodischen Vorentscheidung für die strikte Anwendung des »Differenzkriteriums« (22–30). Authentisch jesuanisch sei also mit Sicherheit nur, was weder aus dem Judentum abgeleitet noch der Urchristenheit zugeschrieben werden kann: näherhin seien es nur »*positiv analoge* Elemente«, die in der urchristlichen Tradition »entweder wie nur mitgeschleppte Fremdkörper wirken, oder sich nur mit Mühe oder gar nicht mit dem sonst in den Quellen bekundeten urchristlichen Denken in Übereinstimmung bringen lassen« (26).

Im 1. Teil, der über ⅔ des Bandes ausmacht, rekonstruiert S. deshalb zuerst »Die Geschichte der Urkirche und ihrer Christologie« (33–199). Drei Etappen seien zu unterscheiden: Am Anfang des Osterglaubens stand die Erwartung, der vom alleinigen Erscheinungsempfänger Simon als lebend gesehene Jesus werde aus der gegenwärtigen Verborgenheit hervortreten und als Messias »spätestens zum nächsten Passah das Reich Gottes, nämlich das wiedererrichtete messianische Reich Israel« verwirklichen (37. 35–92). Da sich diese von dem durch Simon konstituierten Zwölferkreis getragene Messiaserwartung »spätestens am Passahfest des Jahres 31 als ein Irrtum erwies« (93), ergab sich eine Krisensituation, die

den kompromittierten Zwölferkreis in den Hintergrund treten ließ, die aber im Zusammenhang mit der zu diesem frühen Zeitpunkt erfolgten Übernahme der Gemeindeleitung durch Jakobus und die Ältesten durch eine die universale Mission auslösende »christologische Neuorientierung« endgültig bewältigt wurde, indem die bisherige Erwartung vom Hervortreten des verborgen lebenden Jesus in einer 2. Etappe ersetzt wurde durch den Glauben an den in den Himmel erhöhten und von dort zur Weltvollendung wiederkommenden Menschensohn = MS (93–163). Weil »Gedanken, die einmal in der Welt sind, ... sich nicht mehr einfach eliminieren (lassen)« (168), wurde in einer 3. Etappe aus der gescheiterten anfänglichen Messias- und Reichserwartung das »Messias-Motiv in neuem Sinn aufgenommen und mit der MS-christologie verbunden, so daß der MS nicht nur mehr als kommender Richter, sondern auch als »himmlischer Messias« vorgestellt wurde; weitere christologische Reflexion habe die messianische Würde auch bald dem irdischen Jesus zugesprochen (164–174). Die Christologie der 2. und 3. Phase wurde also konzipiert, weil und nachdem sich der anfängliche Osterglaube als Irrtum erwiesen hatte!

Wie soll jene Christologie dann Glaubensverbindlichkeit beanspruchen können?

Ohne diese bedrängende Frage so direkt zu stellen, beantwortet S. dieselbe im 2. Teil seines Buches (201–268). Er führt zunächst vor, was »mit hinreichender historischer Sicherheit« (262) an »jesuanischen Authentica und Historica« übrig bleibt (203). S. geht aus von den Wachstums-gleichnissen, die sicher authentisch seien, weil »ihr Gehalt am wenigsten den Vorstellungen und

Erwartungen der nachösterlichen Kirche (entspricht)« (211–220): Jesus verkündete »das Angekommensein der Gottesherrschaft«, die sich als »ein irdisches Wunder«, immer auch zugleich »gehemmt und unterdrückt« (wie Mt 11, 12 belege: 205) in dieser Welt verwirkliche, »wenn und wo Menschen den Willen Gottes tun«. Die Basileia sei »auf eine ihr allein eigene Weise mächtig bis in die Ohnmacht hinein« (268). Das »Moment des Futurischen, des zeitlichen Werdens« habe »nichts mit einer schlechthin anderen... Zukunft zu tun« (264). Weil »sich Gottes Herrschaft in der Erfahrungswelt des Menschen vollzieht und durchsetzt«, dachte Jesus »eben nicht an ein kommendes Reich und Paradies...« (255), nicht an »eine Art Weltende oder eine Verwandlung und Neuschöpfung der Welt...« (266).

Gegenüber dieser Verkürzung der Gottesreichbotschaft Jesus ist jedoch daran festzuhalten: Die spannungsvolle Hinordnung des gegenwärtigen Beginns des eschatologischen Heilshandelns Gottes auf die noch ausstehende Vollendung desselben, auf das Wunder der uneingeschränkten Durchsetzung der Gottesherrschaft läßt sich aus der Verkündung Jesu nicht eliminieren; ebenso wenig die Heilsverheißungen und Androhungen des Heilsverlustes, die S. akonto des »Differenzkriteriums« allesamt der späteren unchristlichen Reflexion zuweist (bes. 159–163). Man kann sehr wohl die Frage diskutieren, ob Jesus überhaupt vom kommenden MS gesprochen hat, ob er gar sich selbst als kommenden Richter ansagte. Aber selbst dann, wenn Parusielogien wie Lk 12,8f par nicht von Jesus stammen – die von S. gebotene Erklärung der nachösterlichen Entstehung der MS-christologie (158 f), die seines Erachtens in der 2. Etappe dazu führte, die Basileia entgegen der Verkündung Jesu als »zukünftiges, erst noch erwartetes Heilsgut« zu verstehen (161), kann nebenbei kaum überzeugen – ist Jesu Gottes- und Gottesreichbotschaft unbestreitbar die Überzeugung inhaerent, daß das Eingehen oder Nichteingehen auf den von ihm proklamierten Willen Gottes über das positive oder negative Schicksal der Einzelnen im Gericht entscheiden wird.

Dem letztlich »theologischen« Anliegen seines Buches (262) scheint S. mit einem letzten folgenreichen Schritt nachzukommen. Er erklärt den von ihm behaupteten Sinn der Gottesreichverkündung Jesu zum Maßstab für die Auslegung der nachösterlichen Verkündung (262 f.). Grundlegend begründet er dies mit dem Satz: »der Gott des Ostergeschehens und der vorösterlichen, von Jesus verkündete Gott können nicht als im Widerspruch zueinander stehend gedacht wer-

den, müßte doch dann der Glaube konsequenterweise den wirklichen, historischen Jesus und seine Verkündung von Gott verwerfen zugunsten eines neuen auferweckten Christus und seines ebenfalls neuen Gottes«. Deshalb die Folgerung: Ist im Bekenntnis zur Auferweckung Jesu »vorausgesetzt, daß der Gott, der Jesus auferweckt hat, kein anderer ist als der Gott, von dem Jesus gesprochen hat, und ist dieses Auferwecktsein Jesu gleichsam die Bestätigung Jesu und seiner Verkündung – nicht aber eine neue Offenbarung Gottes, durch die (darüber hinaus, daß Jesus nicht im Tode geblieben ist, sondern lebt) nun weitere Wahrheiten mitgeteilt worden seien, welche das von Jesus Verkündete vielleicht sogar aufheben und desavouieren könnten –, so bleibt die theologische Auslegung des Bekenntnisses zu diesem Gott Jesu angewiesen auf sein, Jesu Wort« (262). Als Bekenntnis des Glaubens konzidiert S. in seiner am weitesten gehenden Formulierung eben noch, daß Jesus »endgültig bei Gott lebt, daß sein Werk vollbracht und von Gott bestätigt ist, daß er der Christus und Sohn Gottes ist« (263). Sein hermeneutisches Prinzip erlaubt es ihm aber offenbar nicht, von der gottgleichen Wirkmächtigkeit des erhöhten Christus und seiner Parusie zu Gericht und Heilsvollendung zu sprechen, da dieser Glaube die Botschaft Jesu, die nach S. eine andere Heilszukunft als das durch menschlichen Gehorsam erfahrbar zu machende Herrschen Gottes ja nicht kennt, desavouieren würde. Es gehe, wie er u. a. hinzufügt, »nicht an,...etwa das von Jesus mit basileia Gemeinte nun als Verheißung von Auferweckung und ewigem Leben zu interpretieren...« (263).

Wie steht es dann mit dem anderen Hauptstück des Kerygmas (1 Kor 15,3)? Daß sich S. bei seiner Rekonstruktion der Authentica Jesu der Frage nach einem heilsmittlerischen Todesverständnis Jesu nicht stellt bzw. apodiktisch es als ein nur »allzu durchsichtiges Rettungsmanöver« bezeichnet, »wenn man aus den Logien und Gesten Rätselsprüche und Zeichenhandlungen macht, welche Jesus damals gesprochen bzw. gesetzt habe und welche die Jünger erst später in ihrem von Jesus intendierten Gehalt begriffen hätten« (86), ist bereits angesichts seiner verfehlten Verabsolutierung des Differenzkriteriums nicht verwunderlich. Bleibt sein Entwurf dann wenigstens offen für die Möglichkeit, daß die sühnende und bundstiftende Kraft des Sterbens Jesu aufgrund des österlichen Offenbarungsgeschehens erkannt wurde und deshalb als konkrete Glaubenswahrheit gelten muß? Ich kann mir leider nicht recht vorstellen, daß S. diese Möglichkeit bejahen kann, ohne mit seinem oben genannten herme-

neutischen Prinzip in Widerspruch zu geraten – ganz abgesehen davon, daß unter seinen »Authentica« Jesu nicht einmal der Gedanke auftaucht, daß sich Gottes Herrschen auch als dem Sünder nachgehende und diesem vergebende Liebe Gottes auswirkt.

Mit der Frage nach der Begründung und anfänglichen Fassung des Osterglaubens tangiert S. zweifellos echte Probleme. Seine Ausgangsthese von der irr tümlichen Messias- und Reichserwartung des ersten nachösterlichen Jahres basiert indes auf sehr anfechtbaren bis unhaltbaren Voraussetzungen, was hier nicht näher diskutiert werden kann. Bare Willkür ist beispielsweise die Behauptung, die fälschlich in die Abendmahlssituation zurückprojizierte Voraussage Mk 14,25 sei konzipiert worden, um Jesus selbst die Erwartung bekräftigen zu lassen: »bis zum nächsten Passahfest ist das wiederhergestellte Reich Israel da! Oder wenigstens: beim nächsten Passah wird Jesus als Messias wieder unter uns sein und dann das Reich Israel wiederherstellen« (90 f. 84–91). Ein anderes Beispiel: Nachdem diese Erwartung als Irrtum erwiesen war, habe Judas den Zwölferkreis verlassen: Simon als der privilegierte Erscheinungsempfänger habe die entstandene Glaubenskrisis fürs erste jedoch dadurch bewältigt, daß er die übrigen im Glauben wankenden Zehn zusammenhielt und die Zuwahl eines Ersatzmannes, Matthias, initiierte. Eben diese Krisensituation und ihre Bewältigung habe man mit dem damals gebildeten Auftragswort Lk 22,31f Jesus selbst

voraussagen lassen. Die spätere Überlieferung habe dasselbe – dessen »epistrepas« nicht mit »wenn du dich bekehrst hast« wiederzugeben sei, sondern mit »wenn du zurückgekehrt bist«, nämlich von Galiläa nach Jerusalem (bes. 48 f. A.30) – wiederum in die Abendmahlssituation vorverlegt und außerdem die Passionslegende vom Verrat Jesu durch Judas erfunden (46–61). Da Jesus S. zufolge »nicht ein Reich Gottes bzw. Israels als *bevorstehend* ansagte, sondern die Herrschaft Gottes als schon wirklich, also als zu seinen Lebzeiten schon 'angekommen' meinte«, muß S. die nachösterliche Verkündigung übrigens mit einem inhaltlich verfälschten Verständnis der Botschaft Jesu beginnen lassen, das er freilich als »ein verständliches Mißverständnis« entschuldigt, »wenn wir annehmen, daß die Ostererfahrung Simons auf diesen wie ein Schock gewirkt hat« (91 f).

S. hat eine Reihe diskutabler Fragen aufgeworfen und sein interessantes Buch durch viele gute Einzelbeobachtungen bereichert, zu denen auch das Kapitel über die unterschiedlichen christologischen Perspektiven der syn. Evv. (175–199) zählt. Eine Frage kann man sich zum Schluß aber nicht ersparen. Trifft ihn nicht selbst der Vorwurf, den er eingangs gegen die »allermeisten« der zahllosen Jesusbücher erhebt? In ihnen werde »ein Bild des Nazareners gezeichnet, das mehr der frommen oder auch weniger frommen Einbildungskraft ihrer Autoren entsprungen ist, als daß es vor dem Anspruch strenger wissenschaftlicher Kritik bestehen könnte...« (11).

Anton Vögtle, Freiburg

Mariologie

Seybold, Michael (Hrsg.): *Maria im Glauben der Kirche, Franz-Sales-Verlag, Eichstätt – Wien 1985, brosch., 148 S., DM 12,80.*

Vorliegender Band umfaßt fünf, im Rahmen eines mariologischen Forums an der Eichstätt Universität gehaltenen Vorträge und eine »Nachfrage« des Herausgebers. L. Scheffczyk zeigt in seinem Referat: Das Mariengeheimnis der Katholischen Kirche, daß der Marienglaube nicht als »eine spätere Zutat volkstümlicher Frömmigkeit angesehen werden kann«, sondern »zum Wesensausdruck des katholischen Christentums gehört.« Auch gewichtige evangelische Theologen erkannten, selbst wenn sie eine andere Position vertraten, diese Bedeutung des Mariengeheimnisses für den katholischen Glauben; aber auch gewichtige Vätertheologen sehen diese Verbindung als we-

sentlich an. In Maria begegnen Altes und Neues Testament, an ihr werden die Prinzipien der Erlösung und des Gnadenhandelns sichtbar. Wenn Maria nach Lumen Gentium zuinnerst in die Heilsgeschichte eingegangen ist, die größten Glaubensgeheimnisse in sich vereinigt und widerstrahlt, stellt sie nicht eine Einzelwahrheit neben anderen dar, sondern ist ein »Reflektor, der das ganze widerspiegelt«. Wie Scheffczyk dann im einzelnen ausführt, strahlt Maria als jungfräuliche Mutter das gott-menschliche Prinzip als Mitte des Glaubens gegen alle gnostische Spiritualisierung und alle moderne existentialistische Verflüchtigung des Christusgeheimnisses wider und drückt durch ihr Mitwirken am Erlösungsgeschehen, nach der Leiblichen Aufnahme sogar in geschöpflicher Vollkommenheit, aus, was die Kirche tun muß und kann.

Nach diesem gehaltvollen Grundsatzreferat greift H. Riedlinger das zentrale Einzelthema: Mariens Jungfräulichkeit und Gottesmutterschaft, auf. Angesichts der vielen Einwände gegen den ohne die Mitwirkung eines menschlichen Vaters vom Geist gewirkten Beginn des irdischen Lebens Jesu legt Vf. überzeugend dar, daß die Evangelisten Mt und vor allem Lk sicher von der Jungfräulichkeit Mariens überzeugt waren. In Hinblick auf Lk 1, 37 fragt Vf.: »Wie sollte man auch einem Erzähler Vertrauen schenken, der ein unter den gewohnten Bedingungen unmögliches, unter dem Einfluß von Gottes Geist und Kraft aber mögliches Geschehen einerseits selbst nicht als Geschehen voraussetzen und andererseits doch, um eines erhabenen Zieles willen, anderen als Geschehen vorstellen wollte?« Wer die jungfräuliche Empfängnis leugne, läuft Gefahr, auch das Theologumenon nicht mehr halten zu können. Nach Joh ist der Vatername ausschließlich Gott vorbehalten und Josef wird nur von denen Vater genannt, denen das Persongehemnis Jesu verborgen war. Mit Recht verweist Vf. auf das Nicaeno-Constantinopolitanum als das einzige nachbiblische, ökumenisch anerkannte Glaubensbekenntnis mit der Formulierung: *de Spiritu Sancto ex Maria Virgine*. Vf. betont sehr ausführlich die geistliche Schriftauslegung, die »kein anderes Ziel (hat) als das Reich der Liebe des Gottes, für den alles möglich ist«. Der Rezensent hätte sich noch eine klarere, systematische Darlegung der Gegenargumente gegen die Jungfrauengeburt und der Antwort aus der geistlichen Auslegung gewünscht, weiß aber von den zeitlichen Grenzen solcher Vorträge. Prinzipiell ist auch zu fragen, ob ein Problem im geistigen Nahkampf befriedigend behandelt werden kann oder darüber hinaus nicht auch aus dogmengeschichtlicher Distanz wichtige Einblicke zu finden gewesen wären; doch hätte dieses Desiderat einen weiteren Vortrag erfordert.

U. Wickerts Thema lautete: Freiheit von Sünde – Erhöhung zu Gott. Die Koinzidenz von Schöpfung und Erlösung in Mariens Erwählung und ihre heilsgeschichtliche Wirkung. Kurioserweise übernahm hiermit ein protestantischer Theologe, und zwar von den Prämissen seiner Theologie aus, die Begründung der beiden von der protestantischen Theologie als biblisch nicht beweisbar abgelehnten Mariendogmen. Vf. erkennt sie aber nicht an, weil sie vom Lehramt vorgelegt wurden, sondern weil ihre unverfügbare Wahrheit aus sich selber spreche. Unverfügbar, »extra nos«, heißt jedoch nicht etwa als vorgegeben anzuerkennen, sondern »außerhalb unserer Reichweite befindlich«, weil es sich nur im Modus des Entzugs (wie bei

den Emmausjüngern) offenbart. Das Christus solus, nicht exklusiv zu denken, tut dem »Glauben an Maria Assumpta gar keinen Abbruch«. Maria ist so den geschichtlich gewachsenen Christentümern, den Kirchen, als unverfügbarer und einigender Kirchengrund voraus. Vom Papst wird erwartet, daß er die konfessionellen Grenzen auf die Gesamtkirche hin übersteigt und ihr Maria, die für das Ganze da ist, als einenden Grund aufweist.

Mit der Maria Assumpta wird »die Vollgestalt der urchristlichen Verkündigung noch einmal gesetzt«. So sieht Wickert mit der Verkündigung des Dogmas, die nicht nur eschatologische Existenz begründet, sondern Maria als sapientiale Ekklesiotoskos aktualisiert, eine »neue Epoche« anbrechen. Schließlich legt Vf. dar, daß diese marianischen Dogmen in der Schrift gründen: Für die Assumptio sieht er in Joh 19, 25 ff. eine schmale, aber ausreichende Schriftgrundlage; die Mutterschaft wird von der Jesu zu der über die Jünger verpflanzt. Wörtlich: »Nach geschehener Verpflanzung der Mutterschaft Mariens 'ist' Maria 'Assumpta'.«

In einer Nach-Frage setzt sich M. Seybold mit diesem sicher nicht einfachen Entwurf in einer vornehmen, forumsgemäßen Weise auseinander, und zwar einmal mit dem Thema: Maria Kosmotokos, Mutter der Menschheit, und mit: Maria und das Papstamt in der Kirche.

Könne, so fragt Seybold, Wickert das Petrusamt noch als Sakrament der Einheit verstehen? Ist in unserer konkupiszenten Situation ohne bevollmächtigtes Amt auf das Selbstzeugnis der Wahrheit zu vertrauen? Der Rezensent möchte die Frage wenigstens aufwerfen, ob Vf. mit der Maria Assumpta dasselbe meint wie die kath. Kirche mit der Assumptio. Joh 19, 25 ff. kann nur die allgemeine Mutterschaft Mariens begründen (oder traditionell: den Gedanken der Maria Königin), die in ihrer Vollgestalt sicher die Vollerlösung und somit die Assumptio einschließt, aber der eigentliche Gehalt von *Munificentissimus Deus* kann nicht aus Joh 19, 25 ff. hergeleitet werden. »Erhöhung« heißt nicht Auferstehung (bei Christus) und nicht Assumptio. War Maria schon auf Kalvaria Assumpta? Das marianische Engagement gerade eines protestantischen Theologen bleibt zweifellos beachtenswert.

G. Söll stellt »Maria als Urbild und Mutter der Kirche« dar. Als profunder Kenner der Mariologie gelingt Söll ein gedrängter, aber alle wesentlichen Aspekte (biblisch, dogmen- und frömmigkeitsgeschichtlich, aktuelle Problematik: 2. Vatikanum) erfassende Darlegung der beiden Bezeichnungen Mariens als Urbild der Kirche und

als Mutter der Kirche, wobei zum letzten Titel sogar drei verschiedene theologische Zugänge aufgewiesen werden.

F. Courth referierte über »Marienerscheinungen im Glauben der Kirche«. Er arbeitet Kriterien für die Echtheit von Erscheinungen nach der Auffassung alter und neuer Theologen und der Praxis der Kirche heraus. Wichtig sind besonders die Darlegungen über den Sinn und die Bedeutung der Marienerscheinungen. Sollte Vf. alle Visionen als einbildlich verstehen, wäre zu fragen, ob damit alle Phänomene erklärt werden können, z.B. war bei der Erscheinung in Cnoc Mhuire, dem »irischen Lourdes«, der Ort, wo die erscheinenden Gestalten gestanden sind, trotz starken Regens trocken.

Den Planern des Forums ist ein glücklicher Griff bei der Formulierung der Einzelthemen zu bescheinigen. Damit wurde der Band weitaus mehr als eine – häufig festzustellende – Addition von Einzelbeiträgen mit losem Zusammenhang. Es werden nicht »Gedanken zur Mariengestalt« vorgetragen, vielmehr wird Mariologie aus der Mitte betrieben, indem die vier Mariendogmen und aktuelle pastorale Fragen den Leitfaden bildeten. Gerade die »Praktiker« in der Kirche, die theologisch profunde und zugleich verständliche Information suchen, sollten zu diesem Buch greifen.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Jean Galot, S. J.: *Maria, la donna nell' opera di salvezza*. Verlag Università Gregoriana Editrice, Rom 1984, SS. 439. 30600 Lire.

Der vor allem durch seine Christologie wie dann auch durch verschiedene mariologische Beiträge bekannt gewordene Verf. legt hier eine *systematische* Mariologie vor. Aktueller Fragepunkt ist das Ringen um ein neues Frauenverständnis. Eine Rehabilitation der Frau ergibt sich für den Verf. von der Art und Weise der Mitarbeit Mariens am Heilswerk Christi her. Methodisch versteht Galot seine Studie als organische Erschließung des Mariengeheimnisses (21). Das 1. Kap. entfaltet den Gedanken des Bundes zwischen Gott und der Frau. Hier zeigt sich ein aktives Frauen- und Marienbild; die Inkarnation als Gottesbund schließt die freie Zustimmung Mariens ein. Gegenüber gewissen Andeutungen im AT (Gen 3, 15, Judith, Esther) ist die Verkündigung Mariens ein neues Zeichen für die bevorzugte Stellung der Frau im Gottesbund. Inhaltlich ist Mariens Mitwirkung als gläubige Zustimmung zu werten. Dies entfaltet das 2. Kap. sehr ausführ-

lich. Das 3. Kap. gilt der Gottesmutterchaft Mariens. Es ist weniger umfangreich ausgefallen. Das hier entfaltete historische Material zum Theothokos-Titel hätte durch die Rezeption des Beitrages von Th. Klauser (RAC XI, 1071–1103) einen gegenüber der Religionsgeschichte kritischen Akzent erhalten; verwendete man kirchlicherseits doch den neugeprägten Titel *Gottesgebärerin*, um sich von der mythischen Vorstellung von Gottesmüttern abzusetzen. Das 4. Kap. ist der Jungfräulichkeit Mariens gewidmet. Die kirchliche Lehre zur Immerjungfrauschaft wird als eindeutig dargestellt. Mariens jungfräuliche Empfängnis ist ein Zeichen der Gottessohnschaft Jesu, aber auch ein vorausweisendes Zeichen der Auferstehung. Positiven Wert mißt der Verf. der These von einem Jungfräulichkeitsgelübde Mariens zu. Die Jungfräulichkeit Mariens in der Geburt wird breit entfaltet und als personale, nicht aber als physische Integrität ausgelegt (171).

Im Hinblick auf Mariens Jungfräulichkeit nach der Geburt Jesu werden die biblischen Texte über die Brüder und Schwestern Jesu als Vettern und Cousins interpretiert. Das 5. Kap. ist der Heiligkeit Mariens gewidmet. Die biblische Begründung wird von Gen 3, 15 her erschlossen: die Frau als Gegnerin der Schlange muß von allem Bösen frei sein, wenn sie an seiner Überwindung mitwirken will (191). Das NT zeichnet in Lk 1, 28 das Bild der vollkommenen Frau (194). Das 6. Kap. gilt dem Thema Miterlösung (La corredenzione); es gilt dem Autor als eine aktuelle Frage der theologischen Reflexion (239). Er verweist auf die klassische Unterscheidung zwischen objektiver und subjektiver Erlösung; durch ihre Gottesmutterchaft hat Maria an der objektiven Erlösung mitgewirkt; unter dem Kreuz vollendet sie ihren mütterlichen Dienst durch ihre Teilnahme am Lebensopfer Christi. In Maria nimmt die erlösungsbedürftige Menschheit am Heilswerk Christi teil. Gegenüber der These von H. M. Köster spricht Galot von einem aktiven Mitwirken Mariens und nennt ihren Verdienst »una certa condegnità«; noch deutlicher heißt es: è qui che si trova la condegnità« (292). Die im 7. Kap. behandelte Verherrlichung Mariens wird als Vollendung ihrer Mutterchaft gesehen. Auch habe sich Maria durch ihr Mitleiden auf Calvaria die Verherrlichung verdient (317). In Analogie zu Christus müsse man von einem Tod Mariens sprechen. Waren die bisherigen Kap. stark christotypisch orientiert, so wird im folgenden 8. Kap. die Mitwirkung Mariens am Geheimnis der Kirche entfaltet. Hier findet nun die Mariologie des II. Vaticanum besondere Beachtung. Verteidigt wird der Titel »Mutter der Kirche«; er folge aus Mariens

Gottesmutterchaft. Mariens Mittlerschaft bei der Zuwendung der aktuellen Gnaden wird vertreten. Wegen der starken Akzentuierung der Mitwirkung Mariens versucht der Autor schließlich auch dies unter ökumenischer Perspektive zu profilieren. Er sieht hier die entscheidenden Kontroverspunkte mit den Reformationskirchen (385). Eine erste Überwindung der klassischen Dialektik Gott – sündiger Mensch sieht der Verf. nicht nur bei den Reformatoren selber, sondern auch bei Thurian und Asmussen.

Das vorliegende Buch ist eine gut gegliederte, klassische Systematik; der Verf. übt die hohe Kunst der Differenzierung. Auch beherrscht er die Fähigkeit antithetisch zu denken, wie dies seit Ignatius von Antiochien in der Mariologie gerne getan wird. Ohne über Einzelfragen zu stolpern, kann man Gewinn aus der Lektüre des Buches ziehen, wenn man die neuere exegetische Literatur und auch die aktuelle dogmatische Diskussion im Hinterkopf hat. Im Ganzen handelt es sich um ein materialreiches Buch, das als gute Zusammenfassung einer mariologisch fruchtbaren Epoche gelten kann.

Franz Courth, SAC., Vallendar

Llamas, P. Enrique (Hrsg.): *Doctrina y Piedad Mariana en España. Siglos XVII–XVIII (Estudios Marianos XLIX)*, Salamanca 1984, 391 S.

Die spanische Mariolog. Gesellschaft und ihr Vorsitzender, P. E. Llamas, geben mit diesem Band erneut einen Beweis für eine rege theologische Forschung. Die Einführung referiert über das Programm des Internationalen Mariolog. Kongresses auf Malta und die Beiträge der spanischen Sektion.

»Los grandes teólogos de los siglos XVII y XVIII y el culto y la piedad hacia la Virgen María« (21–56) stellt dann E. Llamas dar. In einem inhaltlich dichten und instruktiven Beitrag, der einem mariologischen Literaturbericht über diesen noch wenig erfaßten Zeitraum entspricht, wird gezeigt, daß diese Theologen zwar in den traditionellen Bahnen der Mariologie dachten, aber durchaus auch theologische Eigenständigkeit bewiesen. Von ihnen wurde, meistens im Zusammenhang mit der Inkarnationslehre, die Mariologie als eigener Traktat entwickelt und im Gegensatz zum Rationalismus und zur dünnen Spekulation gerade die theologia Cordis und eine mystische Theologie entwickelt. – J. Bengoechea erstattet den Literaturbericht aus einer anderen Fragestellung: »Vidas de la Virgen María en la España

del siglo XVII« (57–104). Nach einer allgemeinen Charakterisierung dieser Viten (Einteilung: Vorevangelisches Evangel., Nachevangel. Teil; Quellen; Vorläufer solcher Viten) werden dann 45 solcher Viten oder Marialien (z. T. nach Festtagen geordnet) mit genauen Angaben über Erscheinungsort und -jahr, Kolumnenzahl, Zahl der Ausgaben und fremdsprachigen Übersetzungen und häufig auch über den Inhalt und die Darstellungsweise beschrieben. Auch sonderbare Eigenheiten der einzelnen Autoren, wie phantastische biographische Detailangaben oder abstruse Spekulationen werden erwähnt oder z. B. die Marielología des Carmeliter Eliseo Garcia, der das Leben Mariens mit dem des Propheten Elias in Parallele setzte. Während diese Werke nur kurz beschrieben werden, werden zum Schluß vier einflußreiche Viten ausführlich untersucht und dargestellt, nämlich jene von Cristobal de Castro, Diego Murillo, José de Jesus Maria Quiroga und María de Jesus de Agreda. Insgesamt ein instruktiver Bericht!

Das Thema: »María en cuatro poetas mercedarios del s. XVII« (105–146) hat sich L. Vazquez gestellt. Knapp 40 Gedichte von Suárez de Godo, Remón, Gabriel Tellez (= Tirso de Molina) werden abgedruckt und nicht nur auf ihre theologische Aussage hin untersucht, sondern vor allem auf ihren dichterischen Gehalt hin. In der Sprache des Volkes gelang diesen Dichtern eine großartige Symbolsprache zur Beschreibung des Mariengeheimnisses, im Deutschen etwa vergleichbar den »Hymnen an die Kirche« von G. v. le Fort. – L. Díez Merino untersucht »Fundamentos bíblicos en cuestiones mariológicas y perspectivas del culto mariano en Francisco Suárez« (147–184). Vf. stellt die breite Grundlegung der Mariologie (Bibel, Tradition, Feste, Formen der Marienverehrung in der Frömmigkeit) durch Suárez dar. Erwähnenswert ist neben den dogmengeschichtlichen Durchblicken zu den einzelnen Themen und den umfangreichen Literaturverweisen vor allem die Behandlung aller, von Suárez und der vorausgehenden Zeit herangezogenen alttestamentlichen Stellen. – J. Esquerda Bifet behandelt: »Culto y devoción mariana en el 'Pro Immaculata' de Fernando Quirino de Salazar« (185–198). Vf. zeigt, wie dieser einflußreiche Theologe des goldenen Zeitalters der spanischen Mariologie aus der Heiligkeit und Immaculata Conceptio die Marienverehrung begründet. Demselben Thema gilt der Beitrag von A. Martínez Sierra: »María Immaculada y su culto en Diego Granado. S. J.« (199–220). Diego Granada betrachtet die Erbsündenfreiheit als eine von Wundern begleitete Empfängnis, weil einmal schon am Tag der Er-

schaffung des Leibes die Beseelung stattgefunden habe (nicht erst 80 Tage später), weil dann Maria vom Anfang ihres Daseins des Gebrauchs der Vernunft und besonderer Akte der Heiligkeit fähig war und sie schließlich zwar im Rahmen einer ehelichen Verbindung gezeugt wurde, aber nicht ohne die in Hinblick auf das Alter der Eltern notwendigen besonderen Mitwirkung Gottes. Auch wird die besondere leibliche Schönheit Mariens betont, die aus Judith, Esther und dem Hohen Lied begründet wird. Durch die Betonung der vorgezogenen Beseelung im Zusammenhang der Immaculata conceptio hebt also auch eine phantasiereiche Freude am Mirakulösen an, die bei Maria von Agreda besonders starke Blüten hervorbringt. – Von ihr handelt der Beitrag von A. Molina Prieto: »El culto mariano de imitación en la 'Mística Ciudad de Dios' de la venerable Sor María de Jesús de Agreda« (221–250). Nach einer Charakterisierung der Mística Ciudad, die 92 Gesamtausgaben, 68 Teilausgaben und 13 Übersetzungen erreichte, als eine erzählende Erbauungsschrift ohne systematische und streng theologische Absichten wird die Tendenz des Werkes dargelegt: Maria soll als Vorbild und als Spiegel hervorgehoben werden, der das gesamte Wirken Gottes widerstrahlt. Im einzelnen wird gezeigt, daß und wie nach der Mística Ciudad die Nachahmung Marias der Weg zu Christus und der Gipfel der Heiligkeit ist. Vf. gelingt es, die positiven Elemente der Mística Ciudad herauszuarbeiten; allerdings dürfte doch ein größerer Unterschied zur heutigen, wohl mit Recht auf das Wesentliche konzentrierte und nüchternen Mariologie bestehen als es Vf. annimmt.

B. Mönsegu untersuchte: »La doctrina mariológica del Augustino Recoleta Fray Pedro de San José« (1596–1651), S. 251–298. – Der Untersuchung liegt eine Sammlung von Marienpredigten des Augustinermönches zugrunde. Insofern entspringen wohl manche Äußerungen einem rhetorischen Überschwang (vgl. 288; Die Seele Jesu konnte aufgrund der visio beatifica nicht leiden; es litt an ihrer Stelle die Seele Mariens). Insgesamt aber wird aus diesen Predigten klar, daß bei einer bewußten Christozentrik die Mariengestalt nicht

zurücktreten muß, sondern in ihrer theologischen Bedeutung aufleuchtet. Deshalb kann Pedro ohne theologische Grenzüberschreitungen Maria den geschaffenen heiligen Geist (Espíritu Santo criatura) nennen und die These aufstellen, daß die Welt dunkel würde, wenn Maria fehlte. Auch gelingen dem Prediger ausdrucksstarke Bilder, wie der Vergleich Marias mit dem Glas, das die Strahlen der Sonne bündelt und verstärkt. Ein anregender Beitrag! – J. Ordóñez Márquez greift nochmals eine Predigtliteratur auf: »El P. Nicolás de Extrad y su predicación mariana en la Andalucía del siglo XVII« (299–342). P. Nicolás († 1762) ist einer von den jetzt völlig unbekannten großen Predigern Andalusiens, deren Manuskripte noch unerforscht in den Bibliotheken liegen. Vf. will anhand der Predigten auf die marianische Frömmigkeit des Volkes schließen. Die Predigten von P. Nicolás zeichnen sich durch eine klare Christozentrik, einen einfachen, dem barocken Pathos abholden Stil und ein Gespür für die Anliegen des Volkes aus. – A. M. Rodríguez Cruz untersucht schließlich »La devoción mariana en la Universidad de Salamanca y en las Universidades Hispanoamericanas, con especial referencia a los Colegios Universitarios« (siglos XVII–XVIII), S. 342–382: Dargestellt werden die Verehrung der Gottesmutter und besonders die eidliche Verpflichtung zur Verteidigung der Unbefleckten Empfängnis an der Universität Salamanca, an ihren Kollegien und die Übernahme dieser Verehrung durch die Universitäten und Kollegien Südamerikas. Diese Verehrung war, wie gezeigt wird, kein äußerlicher Brauch, sondern von allgemeiner innerer Hochschätzung der Immaculata getragen.

Dieser Band gibt einen ausgezeichneten und umfassenden Einblick in das goldene Zeitalter der spanischen Mariologie. Sowohl große und führende Theologen werden behandelt, aber auch die Übernahme dieser Mariologie durch die zweifellos gehaltvolle Dichtung und die Verbreitung dieser theologischen Konzeption in der Volksfrömmigkeit (Predigtliteratur, Viten, Akademikerkreisen). Dieser Band wird über die Fachtheologen hinaus auch bei Philologen, Volkskundlern und Historikern Aufmerksamkeit finden.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Persönliche Gotteserfahrung

Hellmut Laun: *So bin ich Gott begegnet. Geschichte einer ungewöhnlichen Bekehrung*, Veritas Verlag, Linz 1984, brosch., 153 S., DM 21,50.

Der Verfasser dieses ungewöhnlichen Buches (von dem auch ungarische und englische Überset-

zungen erschienen sind) hat lange gezögert, seine Geschichte niederzuschreiben. Angesichts der Schwierigkeit vieler Menschen, heute noch zu glauben, hat er es doch getan. Kurz vor dem Erscheinen seines Buches ist er gestorben.

Auf dem Hintergrund von Wien in der Vorkriegszeit und dann unter der braunen Diktatur

erzählt Laun in schlichter, aber fesselnder Weise, wie er zum Glauben kam:

Praktisch ohne lebendige Religion aufgewachsen, war ihm die Welt des Glaubens fremd und schien ihm ein magischer Rest längst vergangener Zeiten zu sein. Von einem bestimmten Lehrer beeinflusst, der seinen Schülern den Großinquisitor Dostojewskis zu lesen gab, empfand er besonders gegen die katholische Kirche eine tiefe Abneigung. Der Papst schien ihm wie die »Spinne im Netz« zu sein, die nur auf Beute lauert. Im übrigen verlief Launs Leben wie das vieler moderner Menschen: Sein einziges Ziel war es, vorwärtszukommen und dem Leben soviel Freuden abzurufen als irgend möglich. Dann aber kam der schicksalhafte Tag, an dem er im Rahmen einer unfallbedingten Narkose ein eigenartiges Erlebnis hatte, das zum Wendepunkt seines Lebens wurde. Er, der bisher nur dem Diesseits zugewandt war, erlebt eine andere, ihm noch ganz undefinierbare, geistige Welt, die sein bisheriges Bild von der Wirklichkeit revidiert. In seinem Leben beginnt ein Prozeß des Suchens, der Korrektur, des Sich-durchringens, begleitet und ermöglicht durch Begegnungen mit gläubigen Menschen. Das Unerwartete geschieht: Hellmut Laun bekehrt sich. Seine außergewöhnlichen, charismatisch-mystischen Erfahrungen weisen ihn auf die Kirche hin. Umgekehrt öffnen sich eben diese Erlebnisse seinem Verständnis nur im Licht der katholischen Glaubensverkündigung, die ihm die Antwort auf all das sonst Nicht-Erklärbare gibt. Durch eigenartige Träume und durch eine gewaltige Christus-erfahrung, die merkwürdigerweise am Wiener Westbahnhof ihren Höhepunkt erreicht, formt Gott den Glauben Launs und macht aus ihm einen »neuen Menschen«.

Auch das, was Hellmut Laun über seine Jugend, über die bitteren Jahre der Not und dann, später, über die Periode des Nationalsozialismus und dessen bösen, teuflischen Geist erzählt, ist zeitgeschichtlich von größtem Interesse und geeignet, vor allem jungen Menschen eine realistische Vorstellung von dieser Zeit zu vermitteln.

Dennoch: Hellmut Laun hat die Geschichte seines Lebens vor allem darum geschrieben, um anderen Menschen zu helfen, ihren Weg zu Christus und zu seiner Kirche zu finden und zu gehen. Vielen Menschen von heute, die zwischen Christus und der Kirche einen Widerspruch zu sehen meinen, sagt Laun: ganz im Gegenteil, Christus und Kirche gehören zusammen, sie bilden eine Einheit, und die Kirche ist nichts anderes als Tür und Weg zu Christus.

Natürlich ist auch dieses Buch kein »Beweis«. Einen solchen hat es nie gegeben und kann es auch nicht geben. Wohl aber ist es ein Zeugnis für die tiefe, dankbare Liebe eines Mannes zur katholischen Kirche, an die er unerschütterlich als die Säule der Wahrheit und Ort des übernatürlichen, gottgeschenkten Lebens glaubt. So wie ihm Freunde geholfen haben, den Schritt in die Kirche zu tun, so will auch Hellmut Laun anderen den Weg zeigen – den Weg, der ihn (wie er es in einem seiner visionären Träume gesehen hat) aus dem Kerker der Hoffnungslosigkeit in das köstliche Land der Freiheit und der Gemeinschaft mit Christus geführt hat. Hellmut Launs Erfahrungen bestärken, trösten, ermutigen und erleuchten all jene, die die Wahrheit aufrichtig suchen und lieben.

Wie jede wirklich religiöse Erfahrung überzeugt dieses Buch durch seine Echtheit, seine Tiefe und die starke Persönlichkeit des Verfassers, der in seinem weltlichen Leben als Geschäftsmann den Weg zu Gott und seiner Kirche fand. Es ist ein lebendiges Zeugnis für das Wirken der Gnade, geschrieben ohne Pathos, aber mit jenem inneren Feuer, das eine große Liebe immer begleitet – auf der einen Seite die Liebe zu den Lesern, die Hellmut Laun so gerne an dem Schatz, den er entdeckt hat, teilhaben lassen möchte, und auf der anderen Seite der Liebe zu Christus und seiner geliebten Braut der Kirche, in der Laun seine geistige Heimat gefunden hat. Darum steht auf seinem Grabstein das Wort des Paulus ganz und gar zu recht: »Ich weiß, wem ich geglaubt habe.«

Jedem, ob gläubig oder ungläubig, möchte man die Lektüre dieses Buches wärmstens empfehlen.

Josef Seifert, Lichtenstein

Anschriften der Herausgeber:

Prof. Dr. Kurt Krenn, Universitätsstr. 31, 8400 Regensburg

Prof. Dr. Leo Scheffczyk, Dall'Armistr. 3a, 8000 München 19

Prof. Dr. Anton Ziegenaus, Universitätsstr. 10, 8900 Augsburg

Anschriften der Autoren:

Joseph Kardinal Ratzinger, I-00120 Città del Vaticano

Dr. Martin Rhonheimer, Allenmoosstraße 80, CH-8057 Zürich

Dr. Günther Staudigl, Vetterstraße 37, 8850 Donauwörth

Prof. Dr. Hugo Staudinger, Busdorfwall 16, 4790 Paderborn

Vorwort der Herausgeber

Erstmals kommt das *Forum Katholische Theologie* zu seinen Lesern in Gestalt eines thematisch gehaltenen Heftes, das die Fragen der Ökumene zum Inhalt hat.

Die Bedeutung solcher thematischer Bearbeitungen, die auch künftig in loser Folge dargeboten werden sollen, bedarf keiner ausführlichen Begründung, weder im allgemeinen noch im besonderen. Allgemein bieten sie dem interessierten Leser umfassendere Information und vertieften Einblick in eine gewichtige Problematik; im besonderen aber hat das ökumenische Thema eine Aktualität wie eine Entscheidungsträchtigkeit gewonnen, die eine einläßlichere Darstellung und ausführlichere Entfaltung zum Zwecke einer göltigeren Urteilsbildung rechtfertigt.

Freilich wirkt diese Rechtfertigung erst vollends überzeugend, wenn sie auch etwas der betreffenden Darstellung Eigentümliches und Spezifisches aufzuweisen vermag. Dies liegt in den folgenden Beiträgen, die sich vornehmlich auf die Bereiche des katholisch-orthodoxen und des katholisch-lutherischen Dialogs beschränken müssen, in dem Interesse an der Wahrheitsfrage als solcher. Damit unterscheiden sich die Abhandlungen in ihrer Zielrichtung sowohl von einer pragmatischen Ökumenik, die vorzüglich auf sichtbare Ergebnisse aus ist und die heute besonders die katholische Hierarchie unter Zugzwang setzen möchte, als auch von einem bloßen Konvergenzdenken, das die gegenseitige Annäherung und Zuneigung schon als Einheit in der Wahrheit versteht. Dieser Tendenz entspricht die heute feststellbare Ablösung der Forderung nach »Einheit« durch das Postulat der »Anerkennung« (u. a. von Eucharistie, Ämtern, konfessionsverschiedenen Ehen). Seine Erfüllung könnte (bei Zurückstellung der Wahrheitsfrage) nur zu einer Befestigung des »Status quo« führen.

Mit dem Beharren auf der Wahrheitsfrage wird dem Dialog nichts Unrealistisches oder Unzumutbares auferlegt; denn die Reformation ist unter dem Anspruch der Wahrheitsfrage angetreten, welchen Anspruch man ihr nicht nehmen, an dem man sie aber auch heute messen sollte. Andererseits gilt auch für den Katholizismus, daß er auf Grund des ihm angestammten Heilsrealismus und seiner Objektivitätsstruktur (begründet in Schriftinspiration, göttlich-apostolischer Tradition, Lehramt und Unfehlbarkeit) an der Wahrheitsfrage nicht vorbei kann. An diesem Maßstab gemessen, muß deshalb u. a. die moderne These, nach welcher ein Glaubenssatz der einen »Teilkirche« (abgesehen von den sog. Grundwahrheiten) von den Mitgliedern der anderen »Teilkirche« nicht positiv angenommen werden müßte, als Preisgabe der Einheit in der Wahrheit erkannt werden.

Der Stand der ökumenischen Bemühungen zwischen Katholiken und Protestanten

Fakten und prinzipielle Überlegungen

Von Joseph Schumacher, Freiburg

Papst Johannes Paul II. erklärt in der Enzyklika »Redemptor hominis«: »Wir müssen uns um die Einheit bemühen, ohne uns durch Schwierigkeiten entmutigen zu lassen, die uns begegnen oder sich längs des Weges anhäufen können; andernfalls bleiben wir dem Wort Christi nicht treu, verwirklichen wir nicht sein Testament. Ist es erlaubt, sich dieser Gefahr auszusetzen?«¹. Die Uneinigkeit der Christen bedroht nicht nur den Glauben der Gläubigen, sondern stößt auch jene zurück, die an der Schwelle des Christentums stehen². Besonders drängend ist die Einheit der Christen in einer Zeit, »in der der Glaube ... durch einen weltweiten und militanten Atheismus und einen relativistischen Skeptizismus auch in den Ländern zutiefst bedroht ist, in denen der Atheismus noch nicht Staatsreligion ist«³. Das rechtfertigt jedoch nicht jede Form von Ökumene. Ungestüme und unbedachtsame Schritte, in denen die Wahrheitsfrage nicht ernst genommen oder überspielt wird, fügen der Christenheit größeren Schaden zu als Uneinigkeit oder ungenügendes Bemühen um die Einheit. Nach wie vor bestehen große Unterschiede im Verständnis dessen, was die christliche Offenbarung meint. Geht man darüber hinweg, so wird im Grunde die Offenbarung Gottes mißachtet. Das Christentum, das dann übrigbleibt, wird in nebelhafter Weise auf das christologische und trinitarische Dogma oder einfach auf das rein formale Prinzip der »fides qua« reduziert.

Daß es keine Einigung über die Wahrheit hinweg geben kann, darüber ist man sich im allgemeinen in den verschiedenen Lagern einig. Die Frage ist dabei jedoch die, welchen gemeinsamen Nenner man voraussetzen muß oder welche Wahrheiten so wesentlich sind, daß sie kirchentrennenden Charakter haben. Es gibt die Tendenz, um äußerer Erfolge willen die Glaubensdifferenzen auf theologische Unterschiede herabzustufen. Seit den siebziger Jahren kann man immer wieder von katholischen wie evangelischen Theologen hören, es gebe zwischen den Kirchen keine die Trennung rechtfertigenden Lehrunterschiede mehr⁴. Das ist aber

¹ Johannes Paul II., Enz. »Redemptor hominis« Nr. 6, AAS 71, 1979, 265–268.

² Vgl. Joh 17.

³ K. Rahner, H. Fries, Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit, Mit einer Bilanz »Zustimmung und Kritik« von H. Fries, Freiburg 1985 (Sonderausgabe), 9. Das Buch erschien zuerst 1983 als Bd. 100 der Reihe »Quaestiones disputatae«.

⁴ Die Behauptung, es gebe heute keinen einzigen theologischen Streitpunkt mehr, der die Weiterführung der Kirchenspaltung begründen könne, ist seit dem Memorandum der Arbeitsgemeinschaft Ökumenischer Universitätsinstitute in Deutschland über Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter

nicht die *sententia communis* der ökumenischen Theologie und widerspricht auch dem dezidierten Selbstverständnis der katholischen Kirche⁵.

Es gibt Stufen der Einheit. Das zeigt etwa die Basisformel der Ersten Vollversammlung des Weltrates der Kirchen von Amsterdam (1948), in der man Jesus Christus, den Gott und Heiland, als das einigende Band bezeichnete. Diese Formel wurde in Neu-Delhi (1961) erweitert, wenn man nun vom *Bekenntnis* zur Gottheit Christi sprach und die Schrift und die Trinität noch hinzunahm. Damit hatte man bereits ein kleines Credo. Aber auch mit dieser Einheit gibt man sich nicht zufrieden, denn dann könnte man sich ja weitere Aktivitäten ersparen. Es liegt in der Natur der Sache, daß das Einheitsstreben in der Ökumene auf den einen Glauben und, damit zusammenhängend, auf die gleichen Sakramente und die gleiche Verfassung geht. So entspricht es auch dem bellarminischen Kirchenbegriff, von dem die katholische Kirche ihre Einheitsvorstellung herleitet. Während man die Einheit im Glauben erstrebt, schätzt man jedoch das Maß der dogmatisch verbindlichen Wahrheiten im allgemeinen verschieden ein.

Vollkommene Einheit hat es zu keiner Zeit in der Kirche gegeben, auch nicht in der Urgemeinde. Sie ist eine eschatologische Gabe Gottes. Das dispensiert die Christen aber nicht von dem ernsthaften Bemühen darum. Der ökumenische Dialog ist zum einen ein Gebot der Vernunft, zum anderen das Vermächtnis des Herrn der Kirche⁶.

1. Der Dialog

Die katholische Kirche trat mit dem II. Vatikanischen Konzil offiziell in die ökumenische Bewegung ein, wurde aber nicht Mitglied des Weltrates der Kirchen. Bis dahin hatte sie seit den zwanziger Jahren mehr informell durch die *Una-Sancta*-Bewegung am ökumenischen Bemühen partizipiert. Das wesentliche Element ihrer

(München/Mainz 1973) oft wiederholt worden. Wenn die Einheit im Glauben bereits erreicht wäre, so würden sich alle weiteren ökumenischen Bemühungen erübrigen. Papst Johannes Paul II. erklärt demgegenüber am 17. 11. 1980 im Diözesan-Museum in Mainz: »Wenn es bei den Dingen, die zwischen uns stehen, lediglich um die 'von Menschen eingesetzten kirchlichen Ordnungen' ginge (vgl. CA VIII), könnten, müßten die Schwierigkeiten alsbald ausgeräumt sein« (Papst Johannes Paul II. in Deutschland, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 25, Hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1980, 81). Vgl. H. Schütte, Ziel: Kirchengemeinschaft, Versuch einer ökumenischen Orientierung II, in: KNA-Ökumenische Information Nr. 35 v. 24. 8. 1983, 5–7; H. Meyer, Das kirchliche Amt im Dialog, Zur Frage katholisch-evangelischer »Grundverschiedenheit« I, in: KNA-Ökumenische Information Nr. 4 v. 25. 1. 1984, 5.

⁵ Vgl. *Unitatis redintegratio*; Ökumenisches Direktorium I (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts 8), Einführung von Bischof J. Willebrands, Erläuterungen von E. Stakemeier, Paderborn 1967; Ökumenisches Direktorium II (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts 9), Ökumenische Aufgaben der Hochschulbildung, Geleitwort von Lorenz Kardinal Jäger, Erläuterungen von E. Stakemeier, Paderborn 1970.

⁶ Das ist zu betonen gegenüber den Freikirchen, die nicht selten dem ökumenischen Bemühen distanziert gegenüberstehen und sich mit der in Christus gegebenen Einheit, verbunden mit dem gemeinsamen Gebet und Zeugnis der an Christus Glaubenden, begnügen (vgl. KNA-Ökumenische Information Nr. 13 v. 23. 5. 1983, 4).

ökumenischen Arbeit wurde nun die Methode der bilateralen Gespräche, zunächst auf Weltebene, dann auch auf nationaler und regionaler Ebene. So entspricht es dem Selbstverständnis der katholischen Kirche als einer weltweiten Gemeinschaft. Seit 1967 führt sie den Dialog mit dem Lutherischen Weltbund, mit den Orthodoxen, den Anglikanern und den anderen reformatorischen Weltbünden. Diese bilateralen Gespräche griffen aber schon bald auf andere Gemeinschaften über, die nun auch ihrerseits den Dialog miteinander begannen⁷. Man erkannte mehr und mehr, daß sie der eigentliche Ort der Ökumene sind, denn Lehrgespräche im eigentlichen Sinn können allein zwischenkirchlich geführt werden, der Weltrat in Genf kann dabei nur Anregungen geben und Hilfestellung leisten. Bei diesen Gesprächen geht es stets um bestimmte kontroverse Fragen des Glaubens. Durch Klärung hofft man, Schritt für Schritt Übereinstimmung in den Glaubensüberzeugungen zu finden, um so die äußere Einheit voranzutreiben.

Aus dem Dialog zwischen dem Lutherischen Weltbund und der katholischen Kirche ist zunächst das Dokument »Das Evangelium und die Kirche«⁸ hervorgegangen. Dieses Dokument, das 1972 veröffentlicht wurde, erhielt auch die Bezeichnung »Malta-Bericht«. Eine 1973 neu ernannte gemeinsame römisch-katholisch/evangelisch-lutherische Kommission hat im Frühjahr 1984 ihre Arbeit abgeschlossen. Sie hat die Berichte »Das Herrenmahl« (1978), »Wege zur Gemeinschaft« (1980), »Alle unter einem Christus«⁹ (1980), »Das geistliche Amt in der Kirche« (1981), »Martin Luther – Zeuge Jesu Christi« (1983) und den abschließenden Bericht »Einheit vor uns, Katholisch-lutherische Kirchengemeinschaft: Modelle, Formen, Phasen« (1984) erstellt¹⁰.

Seit 1967 hat auch eine gemeinsame anglikanisch/römisch-katholische Vorbereitungskommission, aus der 1968 die »Anglikanisch/Römisch-katholische Internationale Kommission«¹¹ hervorgegangen ist, eine Reihe von Konvergenzdokumenten erarbeitet, den Malta-Bericht (1968) mit einer Aufstellung der kontroversen Fragen, die Windsor-Erklärung (1971) über die Eucharistie, die Canterbury-Erklärung (1973) über Amt und Ordination und die Venedig-Erklärung (1976) über die Autorität in der Kirche, die noch durch einen zweiten Teil ergänzt wurde (1981).

Anfang 1984 fand in Rom die konstituierende Sitzung einer vom Reformierten Weltbund und dem Römischen Einheitssekretariat gebildeten Kommission statt, die sich mit der Frage nach dem Kirchenbegriff beschäftigt¹². Diese löst eine erste

⁷ G. Gaßmann, Dialoge des Lutherischen Weltbundes, Ihre Bedeutung für das interkonfessionelle Gespräch, in: KNA-Ökumenische Information Nr. 27/28 v. 4. 7. 1984, 6.

⁸ Unter dieser Bezeichnung trat die Studienkommission im Jahr 1967 ihre Arbeit an.

⁹ Zum 450. Jubiläum des Augsburger Bekenntnisses.

¹⁰ G. Gaßmann, Dialoge des Lutherischen Weltbundes, a.a.O., 7.

¹¹ Anglican/Roman Catholic International Commission (ARCIC). Die Entscheidung des Papstes Leos XIII. von 1896, die die Gültigkeit der anglikanischen Weihen wegen der Defizienz des anglikanischen Ordinationsformulars verneinte, die natürlich eine disziplinäre Entscheidung ist, wird gegenwärtig überprüft.

¹² H. Schütte, Um ein gemeinsames Kirchenverständnis, Beginn der II. Phase des katholisch-reformierten Dialogs, in: KNA-Ökumenische Information Nr. 2 v. 11. 1. 1984, 12.

Kommission ab, die 1977 das Dokument »Die Gegenwart Christi in Kirche und Welt« verabschiedet hat, das das Verhältnis Jesu Christi zur Kirche, die Lehrautorität der Kirche, die Gegenwart Christi in der Welt, die Eucharistie und das Amt untersucht.

Das Aufkommen und die Verbreitung bilateraler interkonfessioneller Dialoge neben den traditionellen multilateralen Dialogen zwischen den Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen hat die ökumenische Landschaft wesentlich verändert. Man bemüht sich heute intensiv, diese beiden Formen der ökumenischen Arbeit aufeinander hinzuordnen bzw. als komplementäre Formen zu sehen. Die Lima-Erklärung von 1982, ein Ergebnis des multilateralen Dialogs, weist im Vorwort ausdrücklich auf die Hilfe der bilateralen Gespräche bei der Erarbeitung des Dokumentes hin. Es werden darin manche Ergebnisse des bilateralen Dialogs als Bestätigung und Begründung herangezogen. Das Dokument will aber auch den bilateralen Gesprächen wiederum Orientierung geben¹³.

Parallel zum katholisch-lutherischen Dialog auf Weltebene gibt es in Deutschland seit 1976 einen offiziellen Dialog der katholischen Kirche mit der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche (VELKD). Darin hat man mit Nachdruck die Übereinstimmung im trinitarischen und christologischen Bekenntnis konstatiert, die Gemeinsamkeit der Überzeugung, daß die Kirche Christi Kirche des Wortes und der Sakramente ist und daß das Amt nicht Delegation der Gemeinde, sondern göttliche Stiftung ist, mitgesetzt mit dem Heilswerk Christi¹⁴.

Auf Weltebene erbrachte das katholisch-lutherische Gespräch im Malta-Bericht einen weitreichenden Konsens in der Interpretation der Rechtfertigung und eine größere Konvergenz in der Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition. In dem Dokument »Das Herrenmahl« wurden schwerwiegende Gegensätze beseitigt und wurde in wesentlichen Fragen Einigung erzielt. In dem Papier über das geistliche Amt wurden nicht wenige Übereinstimmungen oder Konvergenzen im Verständnis des allgemeinen Priestertums, des geistlichen Amtes, der Ordination und der apostolischen Sukzession festgestellt. In der gemeinsamen Erklärung zur Confessio Augustana »Alle unter einem Christus« heißt es, die »neu erkannte Gemeinsamkeit in zentralen christlichen Glaubenswahrheiten« gebe »begründete Hoffnung, daß im Lichte dieses Grundkonsenses auch auf die noch offenen Fragen und Probleme Antworten möglich« würden, »die das erforderliche Maß an Gemeinsamkeit« enthielten, das notwendig sei, um die Kirchen »auf dem Weg von getrennten Kirchen zu Schwesterkirchen einen entscheidenden Schritt weiterzuführen«¹⁵. Das letzte Dokument, das aus dem lutherisch-katholischen Dialog auf höchster Ebene hervorgegangen ist, ist das Dokument »Einheit vor uns« (1984). Es sucht im einzelnen zu zeigen, wie die Kirchengemeinschaft in Wort, Sakrament

¹³ G. Gaßmann, *Dialoge des Lutherischen Weltbundes*, a.a.O., 9.

¹⁴ 2 Kor 5, 18.

¹⁵ *Alle unter einem Christus* Nr. 25, H. Meyer, H. J. Urban, L. Vischer (Hrsg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung, Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 1931–1982*, Paderborn/Frankfurt a. M. 1983, 328 (im folgenden zit. *Dokumente wachsender Übereinstimmung*).

und Dienst Schritt für Schritt verwirklicht werden kann. Im ersten Teil zählt es Modelle der Einigung auf, im zweiten Teil behandelt es das Verhältnis zwischen katholischer Kirche und lutherischen Kirchen und die Frage nach den Formen und Phasen katholisch-lutherischer Kirchengemeinschaft¹⁶. Das entscheidende Einigungsmodell ist hier die »versöhnte Verschiedenheit«, ein Modell, das 1974 vom Lutherischen Weltbund entwickelt wurde. Darauf laufen auch die übrigen Modelle hinaus, wenn man einmal von dem Modell der organischen Union absieht. Die »versöhnte Verschiedenheit« hat im ökumenischen Gespräch sehr viel Zustimmung gefunden. Sie erstrebt nicht eine Fusion, sondern eine Gemeinschaft selbständiger Teilkirchen. Sie setzt an bei dem vielgestaltigen konfessionellen Erbe, das man als legitim ansieht und zum Reichtum des Lebens der gesamten Kirche zählt. Durch die offene Begegnung mit dem Erbe der anderen sollen die bisherigen Traditionen und Konfessionen ihren exklusiven und trennenden Charakter verlieren und zu einer versöhnten Verschiedenheit werden¹⁷.

Als Parallele oder Beispiel für die Einigung von kirchlichen Gemeinschaften nach dem Modell der »versöhnten Verschiedenheit« verweist man auf die verschiedenen Riten innerhalb der katholischen Kirche, in denen die Besonderheiten ihrer spirituellen, theologischen und kanonischen Traditionen gewahrt bleiben¹⁸. Als Ergebnis des Versöhnungsprozesses erwartet man die Verwirklichung der Kirchengemeinschaft als Gemeinschaft des Bekenntnisses (Glaubensgemeinschaft), des sakramentalen Lebens (Sakramentsgemeinschaft) und einer adäquaten kirchlichen Gestalt, »in der gemeinsames Leben, gemeinsame Entscheidungen und gemeinsames Handeln möglich und gewährleistet werden« (Dienstgemeinschaft)¹⁹.

2. Grundsätzliche Überlegungen

Wie das II. Vatikanische Konzil erklärt, gibt es keinen spezifisch katholischen Ökumenismus, wohl aber katholische Prinzipien der Ökumene. Selbst diese unterscheiden sich jedoch kaum wesentlich von jenen Prinzipien der Ökumene, wie sie in den anderen christlichen Konfessionen vertreten werden. Die Differenz liegt vor allem im ökumenischen Leitbild. Die katholische Kirche hat ihre ökumenischen Prinzipien und Richtlinien als Niederschlag der Beratungen des II. Vatikanischen Konzils in den 24 Artikeln des Ökumenismus-Dekrets »Unitatis redintegratio«, das am 21. 11. 1964 feierlich verkündet wurde, systematisch entfaltet. Darüber hinaus begegnen uns die katholischen Grundsätze des Ökumenismus in der dogmatischen

¹⁶ Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission, Einheit vor uns, Modelle, Formen und Phasen katholisch/lutherischer Kirchengemeinschaft, Paderborn/Frankfurt a. M. 1985, Nr. 4, S. 10 (im folgenden zit. Einheit vor uns); vgl. Dritte Vollversammlung des ÖRK 1961 in Neu-Delhi, Bericht der Sektion III, Nr. 2.

¹⁷ Einheit vor uns, a.a.O., Nr. 31–34, S. 20f.

¹⁸ Ebd. 35–40, S. 22f; *Orientalium Ecclesiarum* Nr. 2.

¹⁹ Einheit vor uns, a.a.O., Nr. 49, S. 28; Nr. 86, S. 53. Das entspricht dem dreifachen Band des bellarminischen Kirchenbegriffs (*vinculum symbolicum, liturgicum und hierarchicum*).

Konstitution über die Kirche »Lumen gentium« und in dem Dekret über die Ostkirchen »Orientalium ecclesiarum«. Spezifiziert und angewandt werden sie in den beiden Teilen des Ökumenischen Direktoriums, dessen erster Teil im Jahre 1967 und dessen zweiter Teil drei Jahre später erschien.

Die Ökumene hat nicht den einzelnen im Blick, sondern große Gruppen und Gemeinschaften. Deshalb darf sie weder mit der Konversion zusammengesehen noch als mit ihr im Widerspruch stehend betrachtet werden. Das Phänomen der Konversion kann weder den Ökumenismus ersetzen noch durch ihn überholt werden²⁰. Das muß betont werden, weil immer wieder erklärt wird, im Zeitalter der Ökumene sei von Einzelkonversionen abzuraten, sie seien ein Schaden für die Sache des Ökumenismus. Abwertend spricht man dabei gern von Proselytismus oder Proselytenmacherei. Diese Position nimmt jedoch die vorhandenen Unterschiede nicht mehr ernst und entzieht eigentlich allem ökumenischen Bemühen den Boden. Abzulehnen sind lediglich unlautere Bekehrungsversuche. Eine echte Konversion resultiert aus der Überzeugung des einzelnen und ist im konkreten Fall ethisch geboten. Sie nimmt für ihn das vorweg, was das Ziel aller ökumenischen Bemühungen ist, auch wenn man sich die zu erstrebende Einheit vielfältiger vorzustellen hat.

»Unitatis redintegratio« formuliert als erstes und entscheidendes ökumenisches Prinzip den geistlichen Ökumenismus. Damit ist die innere Bekehrung und Erneuerung als Appell an die eigene Gemeinschaft gemeint²¹. Sie wird zusammen mit dem Gebet als die Seele der ganzen ökumenischen Bewegung bezeichnet²². Betrifft die innere Bekehrung und Erneuerung lediglich das jeweils eigene Lager, so weitet sich der Appell zum Gebet für die Einheit zur Gemeinschaft der getrennten Konfessionen, die im gemeinsamen Gebet ihre gemeinsame Verantwortung bekunden können²³.

Die innere Bekehrung und ihre grundlegende Bedeutung für die Ökumene betont bereits die Botschaft der Ersten Vollversammlung des ÖRK in Amsterdam (1948)²⁴. Auch in Neu-Delhi (1961) wird dieser Gesichtspunkt nachdrücklich hervorgehoben, wenn man feststellt, die Sünde sei die tiefste Ursache für die Spaltung²⁵, und die Spaltung ganz allgemein primär als Sünde versteht²⁶. Der »Ökumenische Katechismus« empfiehlt nachdrücklich das ständige Gebet um die

²⁰ B. Lambert, Das ökumenische Problem I, Freiburg 1963, 46f.

²¹ Unitatis redintegratio Nr. 7.

²² Ebd., Nr. 8.

²³ J. Neumann, Zur Problematik der gemeinsamen Gottesdienste, in: J. Neumann (Hrsg.), Auf Hoffnung hin, Meitingen 1964, 236 (vgl. 232f).

²⁴ L. Vischer (Hrsg.), Die Einheit der Kirche, Material der Ökumenischen Bewegung (Theologische Bücherei 30), München 1965, 89.

²⁵ F. W. Kantzenbach, Einheitsbestrebungen im Wandel der Kirchengeschichte, Gütersloh 1979, 109.

²⁶ G. Hoffmann, Die eine Kirche Jesu Christi und die Kirchen, in: M. Roensch, J. Schöne (Hrsg.), Die eine heilige christliche Kirche und die Gnadenmittel, Erlangen o.J., 68f.

Einheit²⁷. Evangelische Konzilsbeobachter haben auf dem II. Vatikanischen Konzil die Vorrangigkeit der geistlichen Dimension im Ökumenismus unterstrichen²⁸.

In der starken Akzentuierung des geistlichen Ökumenismus tut sich letztlich die Überzeugung kund, daß nicht Menschen die Einheit herbeiführen können, daß sie ein Geschenk Gottes ist. So sehr das betont wird und so selbstverständlich das im Grunde ist, im Dialog wird das oft zu wenig bedacht.

Ein zweiter wichtiger ökumenischer Grundsatz ist die Treue zur Wahrheit²⁹. Sie bedingt die entscheidende Schwierigkeit des ökumenischen Dialogs. Einerseits kann nicht ein Kompromiß geschlossen werden, der ja die Wahrheitsfrage ausklammern würde, andererseits aber kann auch nicht, wiederum um der Wahrheit willen, in einer einfachen Addition das eine neben das andere gestellt werden. Es dürfen nicht die Grenzen der Bekenntnisse verwischt und die Lehrunterschiede auf ein Minimum herabgesetzt oder die Bekenntnisse synkretistisch nebeneinander gestellt werden. Die Einheit darf nicht auf Kosten der geoffenbarten Wahrheit bzw. der ehrlichen Glaubensüberzeugung geschaffen werden. Die Dominanz der Wahrheitsfrage dispensiert allerdings nicht von der wichtigen Aufgabe, Mißverständnisse zu klären, Vorurteile abzubauen, dogmatische Prinzipien zu prüfen und ihre Verpflichtung zu untersuchen³⁰. Die Betonung der Verbindlichkeit der Wahrheit ist nicht mit Intoleranz zu verwechseln. Die Toleranz gehört nicht der intellektuellen, sondern der moralischen Ordnung an³¹. Das Ökumenismus-Dekret stellt unmißverständlich fest: »Die ökumenische Betätigung muß ganz und echt katholisch sein, d.h. in Treue zur Wahrheit, die wir von den Aposteln und den Vätern empfangen haben, und in Übereinstimmung mit dem Glauben, den die katholische Kirche immer bekannt hat, zugleich aber auch im Streben nach jener Fülle, die nach dem Willen des Herrn sein Leib im Ablauf der Zeit gewinnen soll«³². Das Ökumenische Direktorium erklärt, Indifferenz, falscher Irenismus und Weltkonformismus seien kein Weg zur Einheit³³. Erst die Treue zur Wahrheit kann den Blick für die christlichen Werte des anderen öffnen. Das ökumenische Gespräch setzt eine Überzeugung voraus. Die Bagatellisierung der Lehrunterschiede ist eine Verfehlung gegen die Wahrheit. Sie kann nur zu einer äußeren Föderation der christlichen Gemeinschaften führen³⁴. Schlimmer als die Divergenzen im Glauben sind religiöse Skepsis, Gleichgültigkeit und Unglaube.

Daher ist eine tiefe Verwurzelung im eigenen Glauben eine grundlegende Vorbedingung für die theologische Begegnung mit den anderen Konfessionen. Die

²⁷ U. Menn, *Ökumenischer Katechismus, Eine kurze Einführung in das Wesen, Werden und Wirken der Ökumene* (Neubearbeitet von H. Krüger), Stuttgart 1964, 48–53.

²⁸ E. Stakemeier, in: *Ökumenisches Direktorium I*, a.a.O., 89.

²⁹ *Unitatis redintegratio* Nr. 24; vgl. das Schlußdokument der Außerordentlichen Bischofssynode 1985, das jüngst noch ausdrücklich die Notwendigkeit der Treue zur Wahrheit im ökumenischen Dialog betonte (II C, 7), *Deutsche Tagespost* Nr. 152 v. 18. 12. 1985).

³⁰ *Unitatis redintegratio* Nr. 6; vgl. *Ökumenisches Direktorium II*, a.a.O., 3, 1, S. 51.

³¹ H. Fries, *Kirche und Toleranz*, in: J. Neumann (Hrsg.), *Auf Hoffnung hin*, Meitingen 1964, 176 ff.

³² *Unitatis redintegratio* Nr. 24.

³³ *Ökumenisches Direktorium II*, a.a.O., Nr. 3, 1f, S. 53.

³⁴ E. Stakemeier, in: *Ökumenisches Direktorium II*, a.a.O., 112.

Glaubensunsicherheit der Gesprächspartner ist heute manchmal eine Gefahr und Belastung der Ökumene. Deshalb hat man nicht ganz zu Unrecht wiederholt vorgeschlagen, die ökumenischen Gespräche für eine gewisse Zeit einzufrieren³⁵.

Mit dem Respekt vor der Wahrheit müssen sich allerdings die Achtung vor dem Gewissen und vor der Überzeugung des Gesprächspartners und eine wohlwollende Gesinnung sowie Aufmerksamkeit und Bereitschaft zum Hören verbinden³⁶. Die Wahrheit muß in Liebe vertreten werden³⁷. Sie darf nicht ohne Rücksicht auf den Menschen gesagt werden³⁸. Der Dialog muß frei sein von jeder Art von Überheblichkeit. Er muß grundsätzlich »auf der Ebene der Gleichheit« geführt werden, »par cum pari«, wie das Ökumenismus-Dekret feststellt³⁹.

Aus dem Respekt vor der Wahrheit ergibt sich auch, daß die Ökumene sich nicht der Methode der Überrumpelung oder gar des Zwanges bedienen darf, daß sie vielmehr nur an die Einsicht und die Bereitschaft appellieren kann⁴⁰. Die Einheit kann nur in freier Entscheidung gefunden werden gemäß dem Augustinuswort: »Ceterum potest homo facere nolens, credere non potest nisi volens«⁴¹.

Auch bei den ökumenischen Dialogpartnern der katholischen Kirche hat man wiederholt darauf hingewiesen, daß die ökumenische Bewegung ihren Sinn und ihren eigentlichen Impuls verloren hat, wenn der Ernst der Wahrheitsfrage abgeschwächt wird⁴². Seit der Weltmissionskonferenz von Edinburgh (1910) und der 1. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lausanne (1927) ist sie eines der Hauptthemen der ökumenischen Bewegung⁴³. Dennoch kann man nicht übersehen, daß die Praxis manchmal anders aussieht.

Aus Respekt vor der Wahrheit muß sich der Theologe um eine klare Terminologie bemühen. Ungenauigkeit wirkt sich in der Ökumene besonders verhängnisvoll aus. So ist etwa der Terminus »Traditionen« nicht sehr glücklich, denn damit kann der definitive Glaube oder auch seine spezifische Ausdrucksform gemeint sein. Noch verwirrender wird es dann, wenn man noch alle möglichen religiösen Überlieferungen der Völker unter diesem Begriff subsumiert⁴⁴.

³⁵ Vgl. G. Hoffmann, *Der Ökumenismus heute, Geschichte – Kritik – Wegweisung*, Stein a. Rh. 1978, 131.

³⁶ *Ökumenisches Direktorium II*, a.a.O., Nr. 3, 1f, S. 53.

³⁷ Eph 4, 15.

³⁸ D. Bonhoeffer, *Ethik*, Hrsg. v. E. Bethge, München 1956, 285.

³⁹ *Unitatis redintegratio* Nr. 9; vgl. *Ökumenisches Direktorium II*, a.a.O., 3, 1, S. 51; A. Bea, *Der Weg zur Einheit nach dem Konzil*, Freiburg 1966, 92ff.

⁴⁰ B. Lambert, a.a.O., 47f.

⁴¹ Augustinus, In Joannis Evangelium tr. 26, 2 (PL 35, 1607).

⁴² E. Schlink, in: *Nach dem Konzil*, München/Hamburg 1966, 105; W. Stählin u. a., *Das Amt der Einheit, Grundlegendes zur Theologie des Bischofsamtes*, Stuttgart 1964, 13; vgl. E. Stakemeier, in: *Ökumenisches Direktorium I*, a.a.O., 91.

⁴³ H. G. Link, *Apostolischer Glaube heute*, in: H. G. Link (Hrsg.), *Schritte zur sichtbaren Einheit*, Lima 1982, Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (Beiheft zur *Ökumenischen Rundschau* 45), Frankfurt a. M. 1983, 56.

⁴⁴ So beispielsweise J. Tillard, *Die Treue der römisch-katholischen Kirche zum »Glauben der Väter«*, in: H. G. Link (Hrsg.), *Schritte zur sichtbaren Einheit*, Lima 1982, Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Frankfurt a. M. 1983, 109–117.

Das Ökumenismus-Dekret formuliert ein drittes grundlegendes ökumenisches Prinzip, nämlich die Anerkennung der positiven Werte des Partners. Die bereits bestehenden Gemeinsamkeiten sollen, auch wenn sie nur partiell und unvollendet sind, die Grundlage des Dialogs sein⁴⁵. Das kann jedoch nicht bedeuten, daß man die Augen vor dem Trennenden verschließen soll. Übersieht man die Differenzen, so macht sich ein falscher Enthusiasmus breit, werden Illusionen geweckt, die von der Wirklichkeit ablenken und ihr nicht gerecht werden. Betont man sie jedoch zu sehr, so wird dadurch der ökumenische Impuls gelähmt, wird die Resignation gefördert. Zudem wird durch eine überschärfte Herausarbeitung des Trennenden der Gesprächspartner auf eine zugespitzte Alternative festgenagelt⁴⁶. Oscar Cullmann ist der Meinung, daß die »fruchtbare Auswirkung des ökumenischen Dialogs davon abhängen (wird) ..., daß wir hüben und drüben ... unsere Divergenzen nicht weginterpretieren«, sondern »im Gegenteil gerade das, was auch uns weiterhin trennt, offen zugeben«⁴⁷.

Das Bemühen, die positiven Werte des Andersgläubigen zu sehen, bewahrt auch vor Polemik, die stets leicht zu einer einseitigen Akzentuierung eines legitimen Anliegens führt. Es ist ein Unterschied, ob ich von einem Irrtum oder von einer Teilwahrheit spreche, von einer Teilwahrheit, die aus dem Zusammenhang der ganzen Wahrheit herausgelöst und überbetont worden ist. Das Ökumenismus-Dekret betont, daß die Katholiken »die wahrhaft christlichen Güter aus dem gemeinsamen Erbe mit Freude anerkennen und hochschätzen« sollen, »die sich bei den ... getrennten Brüdern« finden⁴⁸.

In einem wohlwollenden Gespräch werden die Positionen geklärt, man wird gezwungen, die eigene Position zu reflektieren, und erkennt, ob die als verbindlich zu verstehenden Glaubenssätze inhaltlich bereits in den Bekenntnisformeln der anderen Gemeinschaft zu finden sind. Man kann so Mißverständnisse beseitigen und Einseitigkeiten korrigieren. Dann wird man auch die historischen Entwicklungen und Konflikte fair behandeln⁴⁹ und die nichttheologischen Faktoren der Spaltung und Uneinigkeit der Christen in die Untersuchung einbeziehen, die psychologischen, soziologischen und politischen Implikationen der theologischen Sachfragen.

Ein weiteres Prinzip des ökumenischen Gesprächs ist die Beachtung der Sprache. Nicht wenige Differenzen rühren daher, daß der Sinn des Dogmas nicht recht verstanden wird. Im Banne moderner philosophischer Systeme beispielsweise ist die überlieferte Dogmensprache der Kirche nicht immer leicht zu verstehen⁵⁰. Es muß auch unterschieden werden zwischen den geoffenbarten Wahrheiten und den theologischen Lehrmeinungen, zwischen dem Glaubensgut und der Art und Weise seiner Verkündigung, zwischen der Wahrheit, die gepredigt werden soll, und den

⁴⁵ Unitatis redintegratio Nr. 3.4.

⁴⁶ Ebd., Nr. 19; E. Stakemeier, in: Ökumenisches Direktorium II, a.a.O., S. 136.

⁴⁷ K. Rahner, O. Cullmann, H. Fries, Sind die Erwartungen erfüllt?, München 1966, 39.

⁴⁸ Unitatis redintegratio Nr. 4.

⁴⁹ Vgl. Ökumenisches Direktorium II, a.a.O., 2, S. 35–49.

⁵⁰ A. Bea, a.a.O., 131 f.

Möglichkeiten, diese Wahrheit zu erfassen und zu erhellen. Die apostolische Tradition hat einen anderen Stellenwert als die rein kirchlichen Traditionen ihn haben. Die verschiedenen Aussageweisen innerhalb der Theologie sind jeweils bedingt durch die Methode, nach der die theologischen Erkenntnisse gewonnen und mitgeteilt werden⁵¹. Berücksichtigt man das alles, so wird man erkennen, daß Gegensätze oft in Wirklichkeit verschiedene Aspekte ein und derselben Realität sind, die zusammengehören und einander ergänzen, daß vermeintliche kontradiktorische Gegensätze sich bei näherer Prüfung oft als konträre herausstellen, wobei die Wahrheit im einen Fall oder in beiden Fällen unter Umständen einseitig gewesen sein kann⁵².

Wann immer ein Dogma definiert wird, so gehört die Formel nicht zu dieser Definition. Einheit in der Wahrheit bedeutet nicht Einheit in der sprachlichen Formulierung. Die Einheit der Kirchen hängt nicht am Wortlaut des Bekenntnisses. Sprachliche Formulierungen können ungenau werden, aussageschwach und unzulänglich, bedingt durch den Wandel der Begriffe und des Sprachgebrauchs. Auch können verschieden lautende Formeln den gleichen Inhalt aussagen, wie andererseits ähnlich lautende Formeln unvereinbare inhaltliche Widersprüche enthalten können. Unsere Definitionen stellen zumeist eher Abgrenzungen als positive Aussagen dar; in einer bestimmten historischen Situation wurden sie formuliert, sie bedienen sich einer bestimmten Sprache und heben einen besonderen Aspekt der Offenbarung hervor. Das hat zur Folge, daß die Dogmen stets nach vorn offen sind, daß sie immer noch besser formuliert und inhaltlich ergänzt werden können. Unfehlbare Aussagen sind daher Aussagen, die die gemeinten übernatürlichen Realitäten zwar nicht verfehlen, die sie jedoch nicht adäquat erfassen oder umschreiben. Als solche sind sie niemals erschöpfend auszusagen⁵³.

Das II. Vatikanische Konzil spricht von der Hierarchie der Wahrheiten und meint damit eine Rangordnung entsprechend der verschiedenen Art des Zusammenhangs der einzelnen Wahrheiten mit dem Fundament des christlichen Glaubens⁵⁴. Dem Fundament am nächsten stehen z. B. die Wahrheiten von der Trinität, von der Inkarnation, von der Erlösung, von der Begnadigung und vom ewigen Leben. In ihrem Gefolge stehen die Wahrheiten von der hierarchischen Struktur der Kirche und von den sieben Sakramenten. Die Lehrunterschiede zwischen den Christen liegen vor allem bei den letztgenannten Wahrheiten. Aber auch diese sind im Glauben festzuhalten, als Wahrheiten zu qualifizieren. Zwar haben sie nicht das Gewicht und die Bedeutung der primären Glaubenswahrheiten, die enger mit der Heilsgeschichte und mit dem Christumysterium verbunden sind, aber Glaubenswahrheiten sind auch sie. Deshalb kann der Gedanke von der Hierarchie der

⁵¹ Ökumenisches Direktorium II, a.a.O., 2, 5, S. 43–45.

⁵² G. Hoffmann, *Die eine Kirche Jesu Christi*, a.a.O., 72–75; W. Stählin u. a., *Das Amt der Einheit*, a. a. O., 13–15.

⁵³ DS 3016. Bereits Hilarius von Poitiers († 367) stellt fest: » ...compellimur ...ineffabilia eloqui ...cogimur sermonis nostri humilitatem ad ea quae inenarrabilia sunt extendere... « (De Trinitate II, 2 [PL 10, 51]).

⁵⁴ Unitatis redintegratio Nr. 11.

Wahrheiten eigentlich nur im psychologischen Bereich wirksam werden. Von dem Gedanken der Hierarchie der Wahrheiten kann man daher nicht ein dogmatisches Minimalprogramm als verbindliche Bekenntnisgrundlage für die Einigung der Christen legitimieren⁵⁵.

In der erstrebten Einheit ist Raum für Pluriformität. Das II. Vaticanum hebt den Gedanken der Vielfalt nachdrücklich hervor⁵⁶. Auch darin stimmt das ökumenische Konzept Roms mit jenem der übrigen christlichen Gemeinschaften überein. Bereits die 1. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung von Lausanne (1929) stellt fest: »Einheit bedeutet nicht Gleichförmigkeit«⁵⁷. Diesen Gedanken nimmt das Dokument »Einheit vor uns« auf⁵⁸. Die 5. Vollversammlung des ÖRK in Nairobi (1975) artikuliert als Ziel des ökumenischen Dialogs und des gemeinsamen Handelns in der Ökumene die Klärung dessen, was Einheit und Vielfalt bedeuten⁵⁹. Die Einheit in der Vielfalt ist legitim und sogar wünschenswert. Das kann jedoch nicht heißen, daß einander ausschließende Bekenntnisse nebeneinander bestehen können. Unterschiedliche Traditionen sind legitim, sofern sie einander ergänzen oder auch sofern sie einander relativieren. Sie sind denkbar in der Lehre, in der Kirchenleitung wie auch im Kult, sofern sie den einen Glauben interpretieren oder nicht die Glaubenswahrheiten als solche betreffen. Eine legitime Pluralität ist bedingt durch die Verschiedenheit des Denkens und Empfindens der Menschen, durch geographische und historische Momente und durch die Komplexität der Wirklichkeit. Hier ist auch auf manche Aussagen des Neuen Testaments zu verweisen, die in dialektischer Spannung zueinander stehen⁶⁰. Ihre Grenze genau festzulegen, ist manchmal nicht ganz einfach. Sie liegt aber da, wo die Wahrheit als solche tangiert wird. Eine legitime Pluralität wird geradezu durch das Katholizitätsprinzip gefordert⁶¹. Das einheitliche Band, das diese Vielfalt zusammenhält, ist dann die eine Offenbarung und ihr rechtes Verständnis, der eine Glaube. Die Vielfalt ist dabei nur insoweit berechtigt, als sie eine Ausfaltung der Einheit darstellt. Eine Ökumene, die die Vielfalt höher bewertet als die Einheit, ist widersprüchlich. Die Ökumene hat ja geradezu den Sinn, die Pluralität auf die Einheit hin zu überwinden.

Das Einheitsstreben muß allerdings bei der je eigenen Gemeinschaft beginnen. »Es ist nicht nur gegen die Logik und gegen die Ökonomie der Kräfte, wenn sich Gebilde, die in sich selbst gespalten sind, zusammenschließen wollen, sondern es

⁵⁵ Vgl. J. F. Lescrauwaet, Die Einheit der Ökumene, Perspektiven nach dem zweiten Vatikanischen Konzil (Der Christ in der Welt XII, 4), Aschaffenburg 1969, 103f; W. Kaspar, Glaube und Dogma, in: Christ in der Gegenwart 20, 1968, 289–291. Ein Mißverständnis dieser Terminologie scheint auch vorzuliegen, wenn sie in dem Konvergenzdokument »Einheit vor uns« so freudig begrüßt wird (Einheit vor uns, a.a.O., Nr. 53, S. 33).

⁵⁶ Unitatis redintegratio Nr. 4

⁵⁷ H. Sasse (Hrsg.), Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, Deutscher amtlicher Bericht über die Weltkirchenkonferenz zu Lausanne, Berlin 1929, 544.

⁵⁸ Einheit vor uns, a.a.O., Nr. 61–64, S. 39–41.

⁵⁹ H. G. Link, a.a.O., 56.

⁶⁰ Z.B. Gesetz und Evangelium, Glaube und Werke, Natur und Gnade, Geist und Schrift, Gott und Mensch.

⁶¹ J. F. Lescrauwaet, a.a.O., 142–148.

ist dies im kirchlich-theologischen Bereich ein Widerspruch gegen den tiefsten Geist der Einheit⁶². Die innere Gespaltenheit der Konfessionen ist ein ernstes Problem für die Ökumene heute, weshalb die ökumenische Theologie nicht um die Aufgabe herumkommt, »auf die Einheit im Glauben innerhalb der eigenen Glaubensgemeinschaft Bedacht zu nehmen und sich zuerst um die Gemeinschaft des Glaubens im eigenen Haus zu bemühen. Hier schon muß sie mit dem ganzen Ernst die Wahrheitsfrage stellen, aber auch den Irrtum als solchen kennzeichnen«, andernfalls kann sie »in die ersehnte Einheit nur ihre eigene Zerrissenheit einbringen«⁶³.

Die Wiederherstellung der Einheit beginnt nach dem Ökumenismus-Dekret beim Glauben und bei der Taufe, ihre Vollendung und ihr Ziel ist die Eucharistie⁶⁴. Die »communicatio in sacris« kann daher nicht ein Weg oder gar *der* Weg zur Einheit sein. Die Kommuniongemeinschaft setzt die volle kirchliche Gemeinschaft voraus. Jenen, die glauben, sie könnten sie praktizieren unabhängig von den Weisungen der Kirchenleitung, ist entgegenzuhalten, daß die Ökumene nicht eine Privatangelegenheit einzelner Christen oder auch Amtsträger, sondern Sache der ganzen Kirche ist, der kirchlichen Gemeinschaft in Einigkeit mit dem Bischof und dem Papst, daß sie sich daher in grober Weise gegen die katholischen Prinzipien des ökumenischen Dialogs verfehlen, dem sie dadurch großen Schaden zufügen.

Die eucharistische communio bedeutet zum einen die Bezeugung der Einheit der Kirche, zum andern die Teilnahme an den Mitteln der Gnade⁶⁵. Mit dem Blick auf den letzteren Gesichtspunkt gestattet man katholischerseits unter bestimmten Bedingungen die »communicatio in sacris« mit den Orthodoxen, nicht aber mit den Gemeinschaften der Reformation, und zwar wegen der größeren Gemeinsamkeiten, speziell wegen der apostolischen Nachfolge, die hier vorhanden ist. Die orthodoxen Kirchen sind ihrerseits in diesem Punkt weitaus restriktiver, weil bei ihnen stärker die Bezeugung der Einheit im Vordergrund steht⁶⁶.

Kann auch der Katholik niemals das evangelische Abendmahl empfangen, weil hier wegen des Fehlens der apostolischen Sukzession die vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht vorhanden ist⁶⁷, so kann doch in Ausnahmefällen der evangelische Christ zur Eucharistie in der katholischen Kirche zugelassen werden, sofern er den Glauben an die Eucharistie teilt und entsprechend

⁶² L. Scheffczyk, Dogmatische Grundlagen des Ökumenismus, in: Klerusblatt 53, 1973, 209.

⁶³ Ebd., 210.

⁶⁴ Unitatis redintegratio Nr. 22.

⁶⁵ Ebd. Nr. 8.

⁶⁶ Orientalium ecclesiarum Nr. 27. Nicht selten wird hier allerdings verkannt, daß ein wesentlicher Unterschied zwischen einer »communicatio in sacris« in Einzelfällen und ihrer generellen Praktizierung besteht (vgl. etwa E. Zoghby, Den zerrissenen Rock flicken, Paderborn 1984, 113f). Eine Interzelebration setzt in jedem Fall die volle Einheit im Glauben voraus.

⁶⁷ Unitatis redintegratio Nr. 22; Ökumenisches Direktorium I, a.a.O., Nr. 38–63, S. 65–83; E. Stake-meier, in: Ökumenisches Direktorium I, a.a.O., 119–131. Man kann sich hier nicht auf das Gewissen berufen, wie es H. Fries (in: K. Rahner, H. Fries, a.a.O., 177) mit Hinweis auf die Würzburger Synode (Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg 1976, 216) tut, ohne jede objektive moralische Ordnung in Frage zu stellen.

disponiert ist. Dann ist nämlich ein ähnlicher Fall gegeben wie bei der »communicatio in sacris« mit den Orthodoxen. Gegebenenfalls muß der evangelische Christ vorher das Bußsakrament empfangen⁶⁸. Es muß sich hier um eine besonders dringliche Notlage handeln, wie etwa Todesgefahr, Verfolgung oder Gefängnis, es muß dem evangelischen Christen unmöglich sein, den Amtsträger seiner eigenen Gemeinschaft aufzusuchen, und er muß sich aus eigenem Antrieb an den katholischen Amtsträger wenden. Von diesen dringenden Fällen abgesehen, also in anderen Notfällen, sollen der Ortsobershirte oder die Bischofskonferenz entscheiden⁶⁹.

Offiziell wird auch, z. T. jedenfalls, bei den Kirchen der Reformation die Meinung vertreten, daß die Interkommunion nicht ein Weg zur Einheit sein kann⁷⁰, aber faktisch ist die Tendenz zur bedingungslosen »communicatio in sacris« stark. Darin wird man nicht das Wehen des Heiligen Geistes, sondern eher einen Ausdruck religiöser Gleichgültigkeit und eine Reduzierung des Glaubens auf schwärmerische Gefühle erkennen müssen⁷¹.

In den Ausführungsbestimmungen zum Ökumenischen Direktorium stellen die deutschen Bischöfe fest, daß die Eucharistiefeier, wo immer die Interkommunion ohne die Einheit im Glauben praktiziert wird, zu »einer Demonstration des guten Willens«⁷² herabgestuft wird. Würde der gute Wille allein genügen, so »wäre die Einheit schon längst vollzogen und die ganze ökumenische Bewegung hätte keinen Sinn mehr. Die Arbeit für die Einheit der Christen empfängt ihre dramatische Spannung und ihre stärkste Dynamik gerade aus dem schmerzlichen Erlebnis«, daß nicht alle Christen »gemeinsam an dem einen Herrenmahl teilnehmen können«⁷³. Für das ökumenische Gespräch der römischen Kirche mit den Kirchen der Reformation ist deren Tendenz zur Interkommunion eine schwere Belastung, weil man hier das Prinzip der Einheit in der Wahrheit verletzt⁷⁴.

Ein Schwerpunkt der ökumenischen Arbeit soll nach Auffassung des II. Vatikanischen Konzils im sozialen Bereich liegen, im Einsatz für die Würde des Menschen, für den Frieden, für die Pflege von Wissenschaft und Kunst aus christlichem Geist, für die Anwendung des Evangeliums auf die sozialen Fragen, für die Behebung von jeder Not und für die Herbeiführung der sozialen Gerechtigkeit für alle⁷⁵. Die

⁶⁸ Kleines Handbuch für evangelisch-katholische Begegnungen, Hrsg. v. Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Göttingen 1983, 77; vgl. Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz v. 18.–21. 9. 1972 zu der Instruktion des Einheitssekretariats v. 1. 6. 1972 (KNA-Ökumenischer Informationsdienst Nr. 40 v. 27. 9. 1972, 3f).

⁶⁹ Ökumenisches Direktorium I, a.a.O., Nr. 55, S. 77–79.

⁷⁰ Kleines Handbuch für evangelisch-katholische Begegnungen, a.a.O., 73f.

⁷¹ Vgl. L. Bouyer, Der Verfall des Katholizismus, München 1970, 47.

⁷² Ausführungsbestimmungen der deutschen Bischöfe zum Ökumenischen Direktorium, in: Kirchlicher Anzeiger für die Erzdiözese Köln 109, 1969, 205.

⁷³ Ebd.

⁷⁴ 1985 hat die EKD beschlossen, die gegenseitige Gastfreundschaft im Abendmahl mit den Altkatholiken auszutauschen. Problematisch ist die Abendmahlsgemeinschaft bereits innerhalb der EKD.

⁷⁵ Unitatis redintegratio Nr. 12; vgl. Ökumenisches Direktorium II, a.a.O., 1, 3c, S. 29–31; vgl. auch A. Bea, a.a.O., 44f.

Bedeutung solchen Bemühens hebt auch häufig der Weltrat der Kirchen hervor, wenngleich er nicht immer frei ist von Ideologie und Opportunismus.

Eine Überbetonung des Handelns auf Kosten des Glaubens und des Bekenntnisses wäre in der ökumenischen Arbeit jedoch verhängnisvoll, sofern das Christentum mehr will als Humanität. Das letzte Ziel der Ökumene kann nicht die *praktische* Zusammenarbeit sein⁷⁶.

3. Das katholische Einheitskonzept

Immer wieder wird der Vorwurf erhoben, Rom verfolge auch heute noch eine Politik, die »letzlich doch die Rückkehr der anderen Konfessionen in den Schoß der katholischen Kirche bedeute«⁷⁷. Das ist eine Simplifizierung. Von einer Rückkehr zu reden, ist schon deshalb falsch, weil die heutigen Getrennten die katholische Kirche ja niemals verlassen haben⁷⁸. Kardinal Jan Willebrands spricht von der künftigen Kirchengemeinschaft als einer »Communio ecclesiarum in ecclesia Christi«⁷⁹. Er denkt an eine »strukturierte Gemeinschaft von Kirchen«⁸⁰, wobei die einzelnen Gemeinschaften ihr spezifisches Profil nicht einbüßen müssen. Das von einer Kommission zwischen der Deutschen Bischofskonferenz und der VELKD erarbeitete Dokument »Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament« von 1984 erklärt ausdrücklich, daß nicht die Rückkehr oder die Fusion das Ziel der ökumenischen Bemühungen sei, sondern die Koinonia der Kirchen⁸¹.

Das ökumenische Leitbild der katholischen Kirche formuliert das Ökumenismus-Dekret des II. Vatikanischen Konzils als »unitatis reintegratio«. Die offizielle Übersetzung dieser Terminologie mit »Wiederherstellung der Einheit« trifft nicht ganz die Nuance des Lateinischen. In »reintegratio« ist der Gedanke enthalten, daß die Einheit in vollkommener Weise gegenwärtig in keiner der bestehenden Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften gefunden wird, daß diese erst vorhanden ist, wenn sich alle, die getauft sind, in einer Kirche zusammenfinden. Diese Auffassung ist nicht neu. Schon in Trient ist die Rede von »dem schweren Schaden, der der kirchlichen Einheit zugefügt«, und von »der Kirche Gottes, die (so) in viele und verschiedene Teile zerrissen«⁸² wurde. Ähnlich spricht Papst Paul VI. im Jahre 1964 von dem notwendigen Streben nach der unverletzten Einheit durch die Zusammenführung der Getrennten⁸³. Der Begriff »Integration« wird der Ge-

⁷⁶ Vgl. L. Vischer, a.a.O.; H. Döring, Kirchen unterwegs zur Einheit, Das Ringen um die sichtbare Einheit der Kirchen in den Dokumenten der Weltkirchenkonferenzen, München 1969, 534–537.

⁷⁷ U. Ruh, Rückkehrökumene, in: HK 38, 1984, 4.

⁷⁸ H. Schütte, Protestantismus, Sein Selbstverständnis und sein Ursprung gemäß der deutschsprachigen protestantischen Theologie der Gegenwart und eine kurze katholische Besinnung, Essen 1966, 541f.

⁷⁹ Vgl. ders., Einheit der Kirche, Katholiken haben keine Rückkehrgedanken, in: KNA-Ökumenische Information Nr. 1 v. 4. 1. 1984.

⁸⁰ Einheit vor uns, a.a.O., S. 8 (Vorwort).

⁸¹ H. Schütte, Einheit der Kirche, a.a.O., 12.

⁸² DS 1520. 1635.

⁸³ AAS 56, 1964, 815; J. F. Lesscrauwaet, a.a.O., 66.

schichtlichkeit und dem Pilgercharakter der Kirche eher gerecht⁸⁴ sowie der Einsicht, daß es auch außerhalb der katholischen Kirche echte Werte gibt, die »sich in der katholischen Kirche nicht so zeigen, wie sie es müßten«⁸⁵. Dabei ist freilich die ekklesiologische Konzeption der katholischen Kirche der Maßstab der geforderten Integration. Die katholische Kirche ist bereits die *Una Sancta*, nicht in allen ihren konkreten Ausdrucksformen, sondern in ihrer Wesensstruktur⁸⁶.

Das II. Vatikanische Konzil hat den Absolutheitscharakter der Kirche nicht in Frage gestellt. Die katholische Kirche erhebt nach wie vor den Anspruch, allein die Kirche Christi im Vollsinn zu sein und den Zutritt zur Fülle der Heilmittel zu haben⁸⁷. Wenn die Kirchenkonstitution erklärt, die Kirche Christi subsistiere in der katholischen Kirche⁸⁸, so kann man daraus nicht den Schluß ziehen, daß sie auch in anderen Kirchen subsistieren kann⁸⁹. Das wäre eine Neuauflage der alten Zweigtheorie, nach der man die verschiedenen christlichen Konfessionen als Zweige an dem einen Baum der Kirche versteht und so die Kirche Christi als Summe der verschiedenen Konfessionen artikuliert. Das »subsistit in Ecclesia catholica«⁹⁰ zielt darauf ab, kirchliche oder kirchenartige Elemente, Elemente der Heiligung und der Wahrheit⁹¹, in den verschiedenen Konfessionen zu sehen, das Gemeinsame hervorzuheben, das trotz vieler Differenzen besteht⁹², und darüber hinaus zu betonen, daß die Kirche Christi trotz ihres Mysteriencharakters feststellbar und erkennbar ist und ihre konkrete Existenzform in der katholischen Kirche hat. Deutlich sagt die Kirchenkonstitution, daß sich die katholische Kirche als Kirche Christi im Vollsinn versteht, nicht als etwas Fragmentarisches, als Kirche Christi im Werden oder als Teil der Kirche Christi⁹³.

Dieser Absolutheitsanspruch ist durchaus nicht außergewöhnlich. Auch andere christliche Gemeinschaften verstehen sich auf ihre Weise als die wahre Kirche Christi oder als eine ihrer *möglichen* Ausprägungen.

Die katholische Kirche ist somit überzeugt, daß die essentielle Einheit der Kirche Christi bereits in ihr vorhanden ist, in der Einheit ihrer Lehre, ihrer Sakramente und ihrer Leitung. Die Gestalt der Einheit, die es zu verwirklichen gilt, ist ihr also

⁸⁴ H. Döring, a.a.O., 527f.

⁸⁵ M.-J. Le Guillou, Auf dem Weg zu einer volleren Katholizität, in: Th. Filthaut (Hrsg.), Umkehr und Erneuerung nach dem Konzil, Mainz 1966, 180.

⁸⁶ H. Döring, a.a.O., 528; O. Semmelroth, Kirchen und kirchliche Gemeinschaften, in: Cath 20, 1966, 178.

⁸⁷ Unitatis redintegratio Nr. 3.

⁸⁸ Lumen gentium Nr. 8.

⁸⁹ L. Boff erklärt: »So ist die katholische, apostolische, römische Kirche Christi einerseits die Kirche Christi, weil sie in dieser real existierenden Vermittlung in der Welt sichtbar wird. Und sie ist es nicht, weil sie nicht den Anspruch erheben darf, sie allein sei mit der Kirche Christi identisch, da diese auch in anderen Kirchen subsistieren kann« (L. Boff, Kirche: Charisma und Macht, Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie, Düsseldorf 1985, 140). Diese Auffassung scheint auch das Konvergenzdokument »Einheit vor uns« zu vertreten (Einheit vor uns, a.a.O., Nr. 53, S. 33).

⁹⁰ Lumen gentium Nr. 8.

⁹¹ Ebd.

⁹² Ebd.: »... licet extra eius compaginem elementa plura sanctificationis et veritatis inveniantur, quae ut dona Ecclesiae Christi propria, ad unitatem catholicam impellunt... «

⁹³ Ebd. Nr. 14.

bereits bekannt. Die Wiedervereinigung mit den getrennten Brüdern, die erhoffte Einheit, ist von daher eine Vervollkommnung der essentiellen Einheit⁹⁴. Dadurch wird die Kirche Christi von Verunstaltungen und Verkürzungen gereinigt und in ihrer Zeichenhaftigkeit geläutert⁹⁵. Die Kirchen der Reformation sind demgegenüber davon überzeugt, daß die Einheit der Kirche Christi bereits vorhanden ist, die unsichtbare Einheit! Sie denken dabei an die Gemeinschaft der Gerechtfertigten. Gleichzeitig sehen sie es als eine wichtige Aufgabe der Christen an, sich um die sichtbare Verwirklichung dieser Einheit zu bemühen, deren Gestalt allerdings noch unbekannt ist.

Damit liegt der entscheidende Unterschied in den verschiedenen Ausgangspunkten. Im einen Fall ist die sichtbare Einheit der Christenheit das Ziel, im andern Fall ist sie schon gegeben, wenn auch noch nicht in letzter Vollkommenheit. Die katholische Kirche kennt bereits den Weg zur Einheit und den Bauplan der einen Kirche, während die Protestanten noch auf der Suche nach der Gestalt dieser Einheit sind. Rom versteht sich also als den sichtbaren Rahmen der universalen Kirche, als die zukünftige große Kirche in Umrissen⁹⁶.

Dogmatisch gesprochen gibt es daher nach katholischem Verständnis nur eine Kirche, die sich in den einzelnen Ortskirchen darstellt. Das sind die Diözesen mit ihren Bischöfen. In gewisser Weise kann man dann noch im dogmatischen Sinn von Kirche sprechen bei solchen christlichen Gemeinschaften, in denen das Bischofsamt in apostolischer Sukzession lebendig geblieben ist, die aber die Verbindung mit der römischen Kirche verloren haben. Verwendet man den Terminus »Kirche« über diesen Rahmen hinaus, so kann man ihn nur noch soziologisch verstehen. Das gleiche gilt von dem Terminus »Schwesterkirchen«.

Das katholische Leitbild der Ökumene ist durchaus mit dem Modell der »versöhnten Verschiedenheit«, einer korporativen Vereinigung von Kirchen, die zur Einheit des Glaubens gefunden haben, vereinbar. Die Frage bleibt hier allerdings, ob eine solche Einheit nicht auch zu einer organisatorischen Zusammenfassung der Kirchen drängt und ob diese Kirchen dann wirklich ihr besonderes Profil bewahren können.

4. Konsense, Konvergenzen, Divergenzen

Die Kirche wird heute auch evangelischerseits als Gemeinschaft durch Christus, mit ihm und in ihm und zugleich als Gemeinschaft im Heiligen Geist verstanden. Die reformatorischen Kirchen und die römische Kirche sind sich darin einig, daß in der Wortverkündigung und in der Spendung der Sakramente Gott selbst am Werk ist, daß die Heilige Schrift eine unersetzbare Autorität hat, die aus der urkirchlichen Tradition herausgewachsen und durch die kirchliche Tradition überliefert worden ist, weshalb auch Schrift und Tradition nicht gegeneinander gestellt

⁹⁴ Unitatis redintegratio Nr. 3.

⁹⁵ Ebd. Nr. 3.4.9.13.15.

⁹⁶ Vgl. B. Lambert, a.a.O., 144; H. Döring, a.a.O., 537–551.

werden können, daß die Abgrenzung und Festlegung des Kanons Ergebnis einer normativen Entscheidung der Kirche ist, daß der Glaube Annahme des Heilswerkes bedeutet, daß der Einheit des Bekenntnisses nicht die Pluralität der Theologien entgegensteht, daß die Hauptsakramente, Taufe und Abendmahl, von Jesus Christus gestiftete Gnadenmittel sind, sichtbare Zeichen, die Gottes Gnade wirken, und daß »die dem reuigen Sünder in der Beichte erteilte Absolution Gottes Vergebung ist, nicht bloß Menschenwort«⁹⁷.

Im Hinblick auf das eucharistische Sakrament ist ein hohes Maß von Gemeinsamkeit erreicht, und zwar hinsichtlich der Realpräsenz, des Mahl- und des Opfercharakters. Die verbleibenden Kontroversen beziehen sich auf die genauere Bestimmung der Realpräsenz, auf ihr Zustandekommen, auf das Opferverständnis im einzelnen, auf das Verhältnis von Herrenmahl und Amt, auf den Umgang mit den konsekrierten Elementen und auf die Verehrung und Anbetung Christi in den eucharistischen Gestalten. Diese letztere Schwierigkeit darf man nicht herabstufen, indem man dabei nur von unterschiedlichen Frömmigkeitsformen spricht, wozu manche Ökumeniker neigen⁹⁸. Aber auch den anderen Divergenzen kann man ihren kirchentrennenden Charakter nicht absprechen⁹⁹.

In der Frage des Amtes besteht Einigkeit darin, daß die Ordination unter Gebet und Handauflegung erfolgt, daß man sie als Mitteilung des Heiligen Geistes versteht, als Sendung, Bevollmächtigung und Segen für den Dienst¹⁰⁰. Die katholische und die evangelische Ordinationsliturgie sind weithin identisch. Sie wird von Amtsträgern vollzogen, wobei allerdings im evangelischen Bereich manchmal Laien daran beteiligt sind. Als der eigentliche Spender der Ordination wird jedoch der leitende Amtsträger, der Inhaber des »episkopalen« Amtes, angesehen. Eine Wiederholung der Ordination ist auch evangelischerseits nicht möglich. Von daher zeichnet sich eine Einigung bzw. eine Interpretationsmöglichkeit bezüglich der Lehre vom »character indelebilis« ab. Zu Annäherungen ist es in der Frage gekommen, ob die Ordination als Sakrament zu bezeichnen sei. In den reformatorischen Gemeinschaften ist es heute eine *sententia communis*, die freilich nicht ganz ohne Widerspruch geblieben ist, daß Gott das geistliche Amt eingesetzt hat¹⁰¹. Man geht weithin davon aus, daß ein wesentlicher Unterschied zwischen dem Ordinierten und dem Nichtordinierten besteht und daß in der Regel nur der

⁹⁷ H. Schütte, »Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament«, Zum Ergebnis des lutherisch-katholischen Dialogs in Deutschland I, in: KNA-Ökumenische Information Nr. 44 v. 10. 10. 1984, 6 bzw. 5 f. Bei aller Annäherung in der Frage der Rechtfertigung bleiben die Verdienstlichkeit der Werke und die Heilsgewißheit kontrovers.

⁹⁸ H. Schütte, »Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament«, Zum Ergebnis des lutherisch-katholischen Dialogs in Deutschland II, in: KNA-Ökumenische Information Nr. 45 v. 17. 10. 1984, 5.

⁹⁹ Der Schlußbericht der 1980 im Zusammenhang mit dem Papstbesuch in Deutschland gebildeten Gemeinsamen Ökumenischen Kommission vom 26. Oktober 1985 erscheint wohl ein wenig zu optimistisch, wenn er fragt, ob die verbleibenden Unterschiede in der Lehre von der Eucharistie noch kirchentrennenden Charakter haben (vgl. Deutsche Tagespost Nr. 11 v. 24./25. 1. 1986).

¹⁰⁰ H. Schütte, »Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament«, Zum Ergebnis des lutherisch-katholischen Dialogs in Deutschland I, a.a.O., 7; Einheit vor uns, a.a.O., Nr. 135, S. 75.

¹⁰¹ Confessio Augustana Nr. 5.

Ordinierte das Abendmahl feiern kann¹⁰². In dem Dokument »Das geistliche Amt« heißt es, das Amt habe sich unter dem Beistand des Heiligen Geistes im Episkopat und im Presbyterat geschichtlich entfaltet, im lutherischen lokalen Pfarramt seien wesentliche Elemente des altkirchlichen Bischofsamtes aufgenommen worden, faktisch gebe es in den Aufgaben des Bischofsamtes der katholischen Kirche wie der Orthodoxie eine weitgehende Konvergenz zu den Aufgaben der regionalen Ämter der evangelischen Kirche¹⁰³. Grundsätzlich stehen auch die lutherischen Kirchen zur Amts- und Ordinationssukzession, verstehen sie aber für gewöhnlich als materiale Sukzession, als Sukzession im Glauben und in der Lehre. Während die formale Amtssukzession evangelischerseits nur als sinnvoll bejaht wird¹⁰⁴, ist sie für den Katholiken allerdings verbindlich und unverzichtbar¹⁰⁵. Man bejaht eine überörtliche Episkopē als Amt kirchlicher Leitung und pastoraler Aufsicht, das als Wirkung des Geistes und für die Kirche wesentlich ist¹⁰⁶.

Während die Bischöfe nach katholischer Auffassung als authentische Lehrer des Glaubens angesehen werden, die verbindliche und gelegentlich gar letztverbindliche Entscheidungen fällen können, nehmen sie nach lutherischer Auffassung »in einem konstitutiven Miteinander mit Lehrern der Theologie, nichtordinierten Gemeindegliedern und anderen kirchlichen Amtsträgern«, also synodal und gemeinschaftlich, ihre Lehrverantwortung wahr¹⁰⁷. Dabei wird evangelischerseits die Lehrautorität des bischöflichen Amtes grundsätzlich nicht in Frage gestellt. Bereits in der Confessio Augustana ist davon die Rede¹⁰⁸. Aber an die Stelle des authentischen Lehrens tritt der »Prozeß der Konsensbildung«¹⁰⁹. Selbst ein solches Lehramt wird aber wieder nivelliert, wenn die Confessio Augustana sagt, daß man den Bischöfen, wo immer sie gegen das Evangelium lehren, nicht gehorchen darf¹¹⁰. Damit bleibt die letztverbindliche Instanz in Fragen des Glaubens das Gewissen des einzelnen, in dem ihm das »testimonium Spiritus Sancti« begegnet.

Dennoch hat man heute in den reformatorischen Gemeinschaften erkannt, daß die Heilige Schrift ein Buch der Kirche ist, daß sie nur im Licht der Erfahrung der Kirche gedeutet werden kann und daß man schon immer eine Reihe von Wahrhei-

¹⁰² Allerdings nur in der Regel! Vgl. H. Schütte, »Zusätzliche Bedingungen zum Heil?«, Bemerkungen zu einer Umschreibung des lutherisch-katholischen Problems, in: KNA-Ökumenische Information Nr. 43 v. 19. 10. 1983, 5–9.

¹⁰³ Das geistliche Amt Nr. 40–49, Dokumente wachsender Übereinstimmung, a.a.O., 343–346.

¹⁰⁴ Ebd., Nr. 46f. 60, S. 346. 350f.

¹⁰⁵ Ebd., Nr. 62 (vgl. Nr. 41), S. 349 (vgl. 343f).

¹⁰⁶ H. Schütte, »Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament«, Zum Ergebnis des lutherisch-katholischen Dialogs I, a.a.O., 7f.

¹⁰⁷ H. Meyer, Das kirchliche Amt im Dialog, Zur Frage katholisch-evangelischer »Grundverschiedenheiten« II, in: KNA-Ökumenische Information Nr. 5 v. 1. 2. 1984, 7; Das geistliche Amt Nr. 50–58, Dokumente wachsender Übereinstimmung, a.a.O., 346–348; Einheit vor uns, a.a.O., Nr. 60, S. 38.

¹⁰⁸ Confessio Augustana Nr. 28; vgl. Das geistliche Amt Nr. 53, Dokumente wachsender Übereinstimmung, a.a.O., 347.

¹⁰⁹ Einheit vor uns, a.a.O., Nr. 60, S. 38.

¹¹⁰ Confessio Augustana Nr. 28.

ten anerkannt hat, die nicht unmittelbar im Neuen Testament bezeugt werden, die sich aber in der Tradition ausgebildet haben¹¹¹.

Man wird bei der Differenz zwischen den Konfessionen hinsichtlich der Frage des Amtes und der Lehrautorität kaum nur von einer »Interpretationsdifferenz« sprechen können, wie Harding Meyer es zu können glaubt, die mit der Aufhebung der entsprechenden Lehrverurteilungen aufgearbeitet werden könnte¹¹². Sie ist so tiefgreifend, daß sie einer Einigung im Wege steht. Man kann in den verschiedenen Konzeptionen des Amtes nicht nur konträre Gegensätze sehen. Das gilt umso mehr, wenn man bedenkt, daß Luther der konkreten Ausgestaltung der Ämter wie auch der Frage, wer Amtsträger ordinieren darf, keine wesentliche Bedeutung zugemessen hat, daß es ihm vielmehr auf das immer neue Hören auf das Wort Gottes ankam¹¹³. Man hat den Eindruck, daß die Konvergenzdokumente die Divergenzen glätten. Ihre Kritiker betonen aber, daß die Ordnung der Kirche im evangelischen Verständnis »ius humanum« bleibt, ja, daß selbst die Ordination nicht als unwiderruflich anzusehen ist¹¹⁴.

Sehr belastend ist in der Amtsfrage heute die Frauenordination¹¹⁵, zu der immer mehr die Gemeinschaften der Reformation übergehen¹¹⁶, die nach katholischer Auffassung der Offenbarung widerspricht.

Die größte Einheit haben die christlichen Konfessionen heute im Verständnis und im Vollzug des Taufsakramentes gefunden. Sie erstreckt sich sogar auch auf die pastoralen Aufgaben im Hinblick auf das Taufbewußtsein im gelebten Glauben

¹¹¹ Man erinnert hier an die trinitarischen und christologischen Dogmen der Alten Kirche und an die Kanonbildung. Von daher hat man vorgeschlagen, die Formel »sola scriptura« zu der Formel »sola scriptura in ore ecclesiae« zu erweitern, und darin ein genuin reformatorisches Bekenntnis sehen wollen (A. Bea, a.a.O., 135f; U. Valeske, a.a.O., 187–215, bes. 213f).

¹¹² H. Meyer, Das kirchliche Amt im Dialog, Zur Frage katholisch-evangelischer »Grundverschiedenheiten« II, a.a.O., 7f.

¹¹³ R. Frieling, »Zusätzliche Bedingungen zum Heil?«, Bemerkungen zu einer Umschreibung des lutherisch-katholischen Problems, in: KNA-Ökumenische Information Nr. 44 v. 26. 10. 1983, 6.

¹¹⁴ Ebd. Scharfe Einwände gegen das Amtsverständnis in den Konvergenzdokumenten »Das geistliche Amt«, »Das Herrenmahl« und das Lima-Papier haben auch E. Herms (E. Herms, Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen, Die ökumenische Bewegung der römischen Kirche im Licht der reformatorischen Theologie, Antwort auf den Rahner-Plan, Göttingen 1984; ders., Ökumene im Zeichen der Glaubensfreiheit, in: US 39, 1984, 178–200) und A. Peters (Lima-Erklärung gegen Augsbургisches Bekenntnis, in: G. Voigt, A. Peters, F. Beißer, Lima und das reformatorische Proprium, Hannover 1984, 82f) vorgetragen.

¹¹⁵ Das Lima-Dokument spricht sie in Nr. 18 und Nr. 54 an.

¹¹⁶ In der EKD steigt die Zahl der Pastorinnen ständig. Im Jahr 1964 betrug sie 282, 1982 1302; 1982 waren schon 32% der Examenkandidaten an den theologischen Fakultäten weiblichen Geschlechts (vgl. KNA-Ökumenische Information Nr. 39 v. 21. 9. 1983, 3). Ende 1984 stimmte auch die General-synode der Kirche von England der Zulassung der Frau zum Pfarramt zu und leitete damit den Prozeß der entsprechenden Gesetzgebung ein, der allerdings noch eine Reihe von Hindernissen im demokratischen Apparat zu überwinden hat. Der Erzbischof von Canterbury, Robert Runcie, war zwar grundsätzlich damit einverstanden, hielt die Frage jedoch z.Zt. mit Rücksicht auf die römische Kirche für inopportun. Auch sonst, so meinte er, sei die Zeit noch nicht reif dafür (KNA-Ökumenische Information Nr. 51 v. 28. 11. 1984, 2).

der Gläubigen¹¹⁷. Es ist bezeichnend, daß jener Teil des Lima-Dokumentes, der sich mit der Taufe beschäftigt, kaum Kritik erfahren hat¹¹⁸.

Hinsichtlich des Bußsakramentes oder der Beichte erkennt man heute an, daß sie in der Confessio Augustana wie auch in den beiden Katechismen Luthers zusammen mit Taufe und Abendmahl behandelt und in der Confessio Augustana sogar als Sakrament bezeichnet wird¹¹⁹. Immer wieder fordert man hier eine geistliche Neubesinnung¹²⁰. Eine wachsende Verständigung mit den Katholiken erwartet man dabei angesichts der stärkeren Akzentuierung der persönlichen Führung des Pönitenten in der gegenwärtigen katholischen Bußliturgie¹²¹.

Der Ehe möchte man heute in gewissen Kreisen der reformatorischen Gemeinschaften einen sakramentalen Aspekt oder gar einen sakramentalen Charakter zusprechen, wenngleich man sie nicht »als Sakrament im strengen Sinne des Wortes« betrachten möchte¹²². Starke Divergenzen begegnen uns jedoch im Hinblick auf die Krankensalbung und auf das Sakrament der Firmung¹²³. Beide Sakramente werden im ökumenischen Gespräch kaum beachtet¹²⁴.

Die Uneinigkeit hinsichtlich der Zahl der Sakramente führt das Dokument »Einheit vor uns« auf den Sakramentsbegriff zurück, sieht aber eine Konvergenz in dem Verständnis der Kirche als des Ursakramentes. Das sei zwar für Lutheraner zunächst ungewohnt, verliere aber diesen Charakter, wenn man sich vergegenwärtige, daß auch nach lutherischer Auffassung Christus der Ursprung aller Sakramente, die Kirche aber der Leib Christi sei, Zeichen und Werkzeug der Gnade Gottes¹²⁵.

Bei allen Konvergenzen in der Frage des Amtes und der Sakramente, speziell der Eucharistie, bleibt eine Reihe von unüberwindlichen Lehrunterschieden zurück. Das gilt in besonderem Maße vom Papsttum, das immer wieder im ökumenischen Gespräch als wesentlicher Stein des Anstoßes bezeichnet wird, speziell mit dem Blick auf die durch das I. Vaticanum definierten Dogmen vom Jurisdiktionsprimat und von der Infallibilität. Das betrifft die östlichen nicht weniger als die westlichen Gemeinschaften. Es ist bezeichnend, daß die Frage des Papsttums im Lima-Dokument nicht erwähnt wird¹²⁶.

¹¹⁷ Einheit vor uns, a.a.O., Nr. 75, S. 47f.

¹¹⁸ Bemängelt wird lediglich, daß das Handeln Gottes gegenüber dem Handeln der Kirche nicht genügend hervorgehoben und daß nicht zwischen Glaube und Erneuerung unterschieden wird, daß der negative Aspekt der Taufe, die Trennung des Menschen von Gott, extrem überlagert wird von dem Gedanken der Eingliederung in den Leib Christi (F. Beißer, Die Erklärung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung über »Taufe, Eucharistie und Amt« – eine kritische Überprüfung, in: G. Voigt, A. Peters, F. Beißer, Lima und das reformatorische Proprium, Hannover 1984, 89–95).

¹¹⁹ Einheit vor uns, a.a.O., Nr. 79, S. 49.

¹²⁰ A. Peters, a.a.O., 43f.

¹²¹ Einheit vor uns, a.a.O., Nr. 79, S. 49.

¹²² Ebd., Nr. 80, S. 49f.

¹²³ Ebd., Nr. 82, S. 51 bzw. S. 50f.

¹²⁴ Ebd., Nr. 81, S. 50.

¹²⁵ Ebd., Nr. 84f, S. 51f.

¹²⁶ Vgl. Am Primat scheiden sich die Geister, Zu einer Tagung der kirchlichen Akademie in Bayern, in: KNA-Ökumenische Information Nr. 20 v. 16. 5. 1984, 12.

Ende 1984 erklärte Landesbischof Eduard Lohse als Ratsvorsitzender der EKD im Rahmen der dreiteiligen Sendereihe »Hoffnung und Ergebnisse« im deutschsprachigen Programm von Radio Vatikan kategorisch, weder die orthodoxen Kirchen noch die anglikanische Kirchengemeinschaft noch die reformatorischen Kirchen könnten je den Jurisdiktionsprimat des Papstes anerkennen¹²⁷. Noch schwerer dürfte ihnen die Zustimmung zum Lehrprimat des Papstes fallen, in dessen Dienst der Jurisdiktionsprimat steht.

Wann immer das ökumenische Gespräch auf das Papsttum gelenkt wird, fordert man seitens der getrennten Christen eine »erhebliche Selbstbegrenzung und Relativierung des katholischen Papstamtes«¹²⁸ als Voraussetzung für die Einigung der Kirchen. Dabei verweist man gern auf die unterschiedlichen Funktionen des Papstes als des Bischofs von Rom, als des Patriarchen der lateinischen Kirche und als der höchsten Autorität der Universalkirche. Vielfach ist man bereit, das Papstamt als einheitsstiftendes Leitungsamt anzuerkennen, wenn es im Lichte des Evangeliums ausgeübt wird. Als nicht evangeliumsgemäß versteht man dabei den Anspruch der Infallibilität oder auch des Universalepiskopates. Speziell gegenüber dem Universalepiskopat führt man gern die Autonomie der Ortskirchen, aber auch das neutestamentliche Liebesgebot ins Feld. Von dem einheitsstiftenden Leitungsamt bleibt dann lediglich ein Ehrenprimat¹²⁹. In der Entfaltung des Papsttums sieht man im Protestantismus, aber auch in der Orthodoxie, einen Verfall der Kirche Christi, einen Abfall von der Norm des Apostolischen¹³⁰. Das gilt auch für die Anglikaner, wenngleich sie neuerdings bereit sind, dem Petrusamt die zur Ausübung des Dienstes an der Einheit notwendige Jurisdiktion einzuräumen¹³¹.

Neben den Papstdogmen werden als besondere Probleme des ökumenischen Dialogs die Mariendogmen von 1854 und 1950 genannt¹³². Zwar bereiten diese den Orthodoxen inhaltlich keinerlei Schwierigkeiten, umso mehr aber wenden sie sich gegen die Art und Weise, wie diese Glaubenswahrheiten in der römischen Kirche zu Dogmen erhoben worden sind¹³³. Im reformatorischen Christentum lehnt man diese Dogmen auch in ihrem Inhalt ab und betont, im Hinblick auf die Stellung, die die katholische Kirche Maria zuerkennt, gebe es keinerlei Konvergenzen¹³⁴.

5. Schlußüberlegungen

Durch das ökumenische Gespräch haben Vertrauen und Verstehen unter den Christen zugenommen. Der rege geistige und geistliche Austausch und die wach-

¹²⁷ Vgl. KNA-Ökumenische Information Nr. 51 v. 28. 11. 1984, 1.

¹²⁸ Vgl. Am Primat scheiden sich die Geister, a.a.O., 11.

¹²⁹ Ebd., 12.

¹³⁰ U. Valeske, a.a.O., 208–210.

¹³¹ Vgl. S. Athappilly, Anerkennen die Anglikaner den Papst?, in: ThPQ 132, 1984, 292.

¹³² U. Valeske, a.a.O., 208–210.

¹³³ Vgl. Einheit zwischen Ost und West, Ein Gespräch mit dem griechisch-katholischen Erzbischof Lutfi Laham, in: KNA-Ökumenische Information Nr. 46/47 v. 9. 11. 1983, 8.

¹³⁴ J. Massner, Nachwort, in: G. Voigt, A. Peters, F. Beißer, Lima und das reformatorische Proprium, Hannover 1984, 107; Einheit vor uns, a.a.O., Nr. 66, S. 42.

senden Gemeinsamkeiten innerhalb der Christenheit sind ein erfreulicher Tatbestand¹³⁵. Einseitigkeiten wurden überwunden, Verengungen gelockert und Überspitzungen korrigiert¹³⁶. Die deutschen Bischöfe konnten in ihrem Hirtenwort vom 20. Januar 1980 dankbar von einer »Übereinstimmung in zentralen Glaubenswahrheiten«¹³⁷ sprechen. Aber die Erfolge dürfen uns, wie Kardinal Lorenz Jäger, ein Vorkämpfer der Ökumene, im Jahr 1974 schrieb, nicht übersehen lassen, daß die volle Einheit noch nicht erreicht ist, ja, »daß zusammen mit der Saat allerhand Unkraut in die Höhe geschossen« ist, der Indifferentismus, der Säkularismus und das selbstgefällige Vertrauen auf die Aktivitäten der Menschen¹³⁸.

Pragmatische oder kirchenpolitische Kompromißformeln, die eine Einheit vortäuschen, schaden nicht nur der Ökumene, sondern auch dem eigenen Glauben. Die Einheit kann nicht in Minimalforderungen oder -übereinstimmungen gesucht werden, sondern nur in Jesus Christus, der sich selbst als die Wahrheit bezeichnet. Gewiß ist ein Aufrechterhalten der Spaltung auf Grund von bloßen Vermutungen eines Gegensatzes nicht zu verantworten, nicht die Einheit, sondern die Trennung bedarf der Rechtfertigung¹³⁹. Nicht zu vertreten ist jedoch eine Einigung auf der Basis der Urteilsenthaltung hinsichtlich der Divergenzen, eine Einigung auf Hoffnung hin¹⁴⁰. Die Gegensätze im Glauben, im Verständnis der Offenbarung, müssen behoben werden. Die Gesprächspartner müssen anerkennen, daß das im Dogma Gemeinte der Offenbarung entspricht. Eine Ökumene, die nicht im Respekt vor der Wahrheit und vor der Überzeugung des Gesprächspartners gründet, hebt sich selbst auf.

¹³⁵ G. Voigt, Eucharistie in den Lima-Texten – Herausforderung an unsere Abendmahlstheologie und -praxis, in: G. Voigt, A. Peters, F. Beißer, Lima und das reformatorische Proprium, Hannover 1984, 30.

¹³⁶ Einheit vor uns, a.a.O., Nr. 56, S. 35.

¹³⁷ Vgl. Papst Johannes Paul II. in Deutschland, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 25, Hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1980, 81. Darauf bezieht sich das Dokument »Einheit vor uns« (Einheit vor uns, a.a.O., Nr. 58, S. 37).

¹³⁸ L. Jäger, Die Saat ist aufgegangen, Zehn Jahre Ökumenismuskret, in: KNA-Ökumenische Information Nr. 51/52 v. 18. 12. 1974, 9f.

¹³⁹ H. Schütte »Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament«, Zum Ergebnis des lutherisch-katholischen Dialogs in Deutschland II, a.a.O., 7–9.

¹⁴⁰ Vgl. H. Fries, K. Rahner, a.a.O., 167–169. Eine ähnliche Position vertritt E. Zoghby in seinem Buch »Den zerrissenen Rock flicken«, Paderborn 1984, 95.85f. 98.128.158f. Vgl. H. Schütte, Ziel: Kirchengemeinschaft, Versuch einer ökumenischen Orientierung II, a.a.O., 7f; H.-J. Lauter, Einheit in der Wahrheit, Begriffe müssen im ökumenischen Gespräch klar sein, in: KNA-Ökumenische Information Nr. 39 v. 21. 9. 1983, 11. Die Frage, ob die katholische Kirche den Getrennten alle Dogmen, speziell die nach der Spaltung definierten, als unerläßliche Bedingung der Wiedervereinigung auferlegen müßte, hat zuerst Otto Karrer gestellt (O. Karrer, Spiritualität und Dogma in ökumenischer Fragestellung, in: J. Betz, H. Fries, Kirche und Überlieferung, Freiburg 1960, 311–329 bes. 323f; ders., Das II. Vatikanische Konzil, München 1966, 51) und gemeint, ein Verzicht auf *alle* Dogmen für die Getrennten bedeute nicht eine Zurücknahme der Glaubenswahrheiten durch Rom, sondern eine Aufforderung, sich um ihre Annahme zu bemühen und der katholischen Kirche im Hinblick auf diese Glaubenswahrheiten nicht mehr Häresie vorzuwerfen (vgl. L. Höfer, Maria, Gestalt des Glaubens – Gestalt der Kirche, Freiburg 1971, 79).

Der ökumenische Dialog zwischen Katholiken und Orthodoxen

Situation und entstandene Probleme

Von Angelo Amato SDB, Rom

1. Eine lange Geschichte der Trennung

Das Konzilsdekret über den Ökumenismus bestätigt mit Realismus: »Man muß den Geist und die Sinnesart der getrennten Brüder kennen. Dazu bedarf es notwendig des Studiums, das der Wahrheit gemäß und in Bereitschaft des Geistes durchzuführen ist. Katholiken, die dazu gebührend gerüstet sind, sollen sich eine bessere Kenntnis der Lehre und der Geschichte, des geistlichen und liturgischen Lebens, der religiösen Psychologie und Kultur, die den Brüdern eigen ist, erwerben« (Dekret über den Ökumenismus Nr. 9). Diese Haltung der Kenntnis und der Bereitschaft ist mehr denn je von seiten aller im Dialog unverzichtbar, der zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche im Gang ist. Präzisieren wir gleich, daß wir uns auf die orthodoxe Kirche insgesamt beziehen werden, und zwar unter besonderer Beachtung jener Kirchen der byzantinischen Tradition und des Patriarchats von Konstantinopel, welches das unleugbare Verdienst gehabt hat, bei der Annäherung an Rom Pionierdienste zu leisten.¹

Die bedeutsamsten Bezugspunkte des katholisch-orthodoxen Dialogs sind Rom und Konstantinopel, »Neu-Rom«, wie der Patriarchensitz seit 381 (3. Kanon des Constantinopolitanum I) offiziell genannt wird. Leider hat die Geschichte der Beziehungen zwischen Rom und Konstantinopel zahlreiche schmerzliche Ereignisse registriert, die in ihrer Dramatik im Westen oft nicht zur Kenntnis genommen wurden. Neben dem Schisma mit dem Osten 1054 sind für die Orthodoxen

¹ Zu dieser kurzen Zusammenstellung vgl. folgende Untersuchungen: H. Biedermann, Orthodoxe und katholische Kirche heute. Etappen des Gesprächs in den letzten 20 Jahren, *Catholica* 33 (1979) 9–29; O. Clement, Dialoghi con Atenagora, Turin 1972; P. Duprey, La théologie et le rapprochement entre les Eglises catholique et orthodoxe, in: *Le service théologique*, Paris 1974, 37–50; E. F. Fortino, The Catholic-Orthodox Dialogue, in: *One in Christ* 18 (1982) 194–203; M. M. Garijo Guembe, Consideraciones sobre el diálogo entre la Orthodoxia y el Catolicismo, in: *Diálogo Ecueménico* 15 (1980) 159–200; Ders., El diálogo ecuménico entre la Iglesia Católica y la Ortodoxa, in: *Diálogo Ecueménico* 20 (1985) 33–68; A. De Halleux, Orthodoxie et catholicisme. Un seul baptême?, in: *Revue théologique de Louvain* 11 (1980) 416–452; Ders., Catholicisme et orthodoxie. Une étape dans le dialogue, in: *Revue théologique de Louvain* 13 (1982) 329–337; E. Lanne, Catholiques et orthodoxes. Un dialogue exigeant à un tournant capital, in: *Nouvelle Revue Théologique* 107 (1985) 87–100; J. Meyendorff, Rom und Orthodoxie. Autorität oder Wahrheit?, in: *Catholica* 31 (1977) 352–368; N. A. Nissiotis, Ost und West in Begegnung. Erfahrung complementärer Gegensätze, in: *Una Sancta* 37 (1982) 142–151; L. Sartori, Il decreto »Unitatis Redintegratio« e l'Ortodossia, in: *Vita Monastica* 144 (1981) 62–71; G. Zaphiris, Die römisch-katholische interorthodoxe und interchristliche theologische und ökumenische Bedeutung der Papstreise zum Fanar, in: *Theologia* 51 (1980) 692–721.

folgende schmerzliche Vorgänge zu nennen: Die Kreuzzüge (mit der Eroberung Jerusalems 1099 und Konstantinopels 1204), die Einigungsversuche (»falsche Einheit«)² der Konzile von Lyon (1274) und Florenz (1439), die Eroberung Konstantinopels durch die Türken 1453 und die traurige Zeit der Türkenherrschaft. Diese Periode, die Jahrhunderte dauerte – Athen wurde 1821 befreit und Saloniki erst 1912! –, verbunden mit der praktischen Unmöglichkeit einer freien theologischen und kulturellen Meinungsäußerung der Orthodoxie, hat den Riß des Mißtrauens und der Ablehnung in den Beziehungen zur Kirche von Rom noch vertieft. Dazu muß man die Unterschiede hinzufügen, die schon im ersten Jahrtausend zwischen Ost und West entstanden sind: Unterschiede in der Liturgie, in der hierarchischen Struktur (mit der Entstehung der Patriarchate), im Kirchenbegriff, in der Theologie – man denke nur an den klassischen Unterschied im »Filioque«.

Nach dem Schisma entstanden weitere Unterschiede: Der Kontrast zwischen der »Scholastik« und dem »Papalismus«, die Ablehnung der Unfehlbarkeit des Papstes und seines weltumfassenden Jurisdiktionsprimats, die Ablehnung der neuesten Mariendogmen, die nur als fromme Glaubensanschauungen angesehen werden, theologische Unterschiede bezüglich der Sakramente (z.B. die Bewertung der Epiklese in der eucharistischen Liturgie, die sakramentale Lossprechungsformel, die Wiederzulassung der Laien zur vollen Kirchengemeinschaft auch nach einer zweiten oder dritten Ehe), die Verhärtung der Unterschiede in der monastischen Tradition zwischen Ost und West.³

Die nicht bloß theoretische Aufgabe, dieses Insgesamt der jahrhundertealten Unterschiede zu verstehen und zu bewerten, ist beschwerlich, aber notwendig. Glücklicherweise hatten die großen Führer der Orthodoxie und des Katholizismus schon vor dem Konzilsdekret über den Ökumenismus mit Mut begonnen, die Mauer der Trennung und der Verdächtigung abzureißen. Johannes XXIII. und Paul VI. auf der einen und die Patriarchen Athenagoras und Demetrius I. auf der anderen Seite hatten den Anfang für einen konkreten Dialog der Achtung und der gegenseitigen Ermunterung gesetzt. So beginnt in den 60er Jahren der sogenannte Dialog der Liebe, der dann im Dialog der Wahrheit mittels der theologischen Erprobung des respektvollen Bewußtseins im kirchlichen Glauben fortgesetzt werden sollte. Seit dieser Zeit hat man begonnen, eine neue Geschichte der Beziehungen zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche zu schreiben. Es ist eine Geschichte des Verstehens und der Wahrheit, eine Geschichte, die aber noch nicht zur Einheit in der eucharistischen Gemeinschaft geführt hat. Es ist jedoch eine Geschichte, welche sich bemüht, nacheinander die konkreten Hinder-

² Vgl. das chronologische Bild, das jährlich vom »Imerológhion« der griechisch-orthodoxen Kirche am Anfang des Kalendariums wiedergegeben wird.

³ Vgl. für einen Gesamtüberblick folgende Werke: G. Fedalto, *Le chiese d'Oriente. Da Giustiniano alla caduta di Costantinopoli*, Mailand 1983; P. Kaverau, *Il cristianesimo d'Oriente*, Mailand 1980; J. Meyendorff, *La teologia bizantina, Sviluppo storici e temi dottrinali*, Turin 1984; W. De Vries, *Ortodossia e Cattolicesimo*, Brescia 1983.

nisse zu beseitigen, um zu jener Einheit zu gelangen. Diese Geschichte ist es, von der wir die bedeutendsten Etappen und die am meisten umstrittenen Probleme aufzeigen wollen.

2. Der Dialog der Liebe

Es war der Patriarch Athenagoras, der am 7. und 10. Oktober 1958 das jahrhundertelange offizielle Schweigen zwischen Konstantinopel und Rom brach. In zwei Presseerklärungen äußerte der Patriarch seine tiefe Trauer über die Erkrankung des Papst Pius XII. und nahm Anteil »am großen Schmerz der ehrwürdigen Kirche von Rom«⁴ über den Tod des Papstes. In einem weiteren Pressecommuniqué vom 30. Oktober desselben Jahres brachte der Patriarch seine Glückwünsche zur Wahl von Johannes XXIII. zum Ausdruck und wünschte ihm das Gelingen seiner Friedensmission⁵. Wiederum war es Athenagoras, der am 1. Januar 1959 auf den Appell zur Einheit von Papst Johannes XXIII. antwortete und sich ihm anschloß. Er bekräftigte auch, daß jeder Aufruf zur Einheit von jenen unverzichtbaren konkreten Handlungen begleitet sein muß, welche beweisen, daß die Taten mit den Absichten übereinstimmen⁶. Und er sagte abschließend, daß ein solches Bemühen zwischen den Kirchen wenigstens im Augenblick »auf der praktischen Ebene und im Geist der Gleichheit, Gerechtigkeit, geistlicher Freiheit und gegenseitiger Achtung«⁷ angegangen werden könnte. Der Patriarch machte deutlich, dies sei ein konkreter Weg, verwirklicht in Aktionen, welche die wirkliche Absicht der Kirche in Richtung Einheit anzeigten.

Einige Jahre lang fand zwischen Konstantinopel und Rom, oder besser zwischen dem Patriarchen und Kardinal Bea als dem ersten Vorsitzenden des Sekretariats für die Einheit der Christen ein Briefwechsel statt. Papst Johannes XXIII. hatte tatsächlich durch das *Motu proprio* »*Superno Dei Nutu*« vom 5. Juni 1960 neben den elf Vorbereitungskommissionen des Vatikanischen Konzils auch das Sekretariat für die Einheit der Christen eingesetzt. Eine der Aufgaben des Sekretariats war es, für die Teilnahme von Beobachtern in der Konzilsaula zu sorgen. Nach dem Beispiel des Zweiten Vatikanischen Konzils, das von der katholischen Kirche zwischen 1962 und 1965 abgehalten wurde, veranstaltete auch Patriarch Athenagoras die sogenannten panorthodoxen Konferenzen von Rhodos in den Jahren 1961 bis 1967 (1961, 1963, 1964 und 1967). Die letzte dieser Konferenzen, die in Wirklichkeit in Chambesey (Schweiz) vom 9. bis 15. Juni 1967 stattfand, hatte als Ziel sowohl die Vorbereitung einer kommenden Großen Panorthodoxen Synode als auch die Weiterführung des Dialogs mit Rom. Dieses Thema war schon im Mittelpunkt der zweiten Konferenz von Rhodos von 1963 gestanden⁸. Zur Vorbe-

⁴ Vgl. Tómos Agápis. Vatican-Phanar (1958–1970), Rom – Istanbul 1971, Nr. 1–2. (Dieses Buch wird im folgenden mit TA abgekürzt).

⁵ TA Nr. 3.

⁶ TA Nr. 5.

⁷ Ebd.

⁸ vgl. M. M. Garijo Gueembe, *El diálogo ecuménico*, 38 f.

reitung der panorthodoxen Synode – die orthodoxe Kirche hielt seit 787 kein ökumenisches Konzil mehr! – haben schon zwei vorkonziliare Konferenzen (1976 und 1982) stattgefunden, und eine dritte ist für den Herbst des Jahres 1986 vorgesehen.

Während die orthodoxen Kirchen auf Anregung von Patriarch Athenagoras eine gemeinsame Linie suchen, um die immer drängender werdenden ökumenischen Anfragen zu beantworten, die vor allem aus Rom kamen, bezeichnete die Wahl von Paul VI. zum Papst eine historische Wende auf dem Gebiet der Beziehungen Rom – Konstantinopel. Am 20. September 1963 richtete Paul VI. seinen ersten handgeschriebenen Brief an den Patriarchen Athenagoras. Darin sagte der Papst: »Das Amt, das der Herr uns als Nachfolger auf diesem hervorragenden apostolischen Stuhl anvertraut hat, macht uns besorgt für alles, was die Einheit der Christen betrifft, und für das, was dazu beitragen kann, zwischen ihnen die vollkommene Einmütigkeit wiederherzustellen.«⁹

Einige Monate später, am 5. und 6. Januar 1964, fand in Jerusalem die historische Begegnung zwischen Athenagoras und Paul VI. statt. Mit geisterfüllten Worten betonte der Patriarch: »Seit Jahrhunderten lebt die christliche Welt in der Nacht der Trennung. Die Augen sind müde geworden vom Schauen in der Finsternis. Möge mit dieser Begegnung das Morgenrot eines strahlenden und gesegneten Tages anbrechen, an dem die kommenden Generationen, die Anteil haben am selben Kelch des heiligen Leibes und des kostbaren Bluts des Herrn, in der Liebe, im Frieden und in der Einheit den einzigen Herrn und Erlöser der Welt loben und verherrlichen werden.«¹⁰ Der Papst seinerseits erinnerte an die providentielle Bedeutung der Begegnung in Jerusalem: »Es geziemte sich – und die göttliche Vorsehung hat es erlaubt –, daß es an diesem Ort, an diesem für immer gesegneten und heiligen Zentrum war, daß die Pilger von Rom und Konstantinopel einander begegnen und sich im gemeinsamen Gebet vereinen konnten.«¹¹ Als Kommentar zu dieser Episode schrieb E. F. Fortino: »Die Pilgerreise der zwei Kirchenoberhäupter nach Jerusalem hat klar gezeigt, daß die wirkliche Begegnung – jenseits aller anderen historischen und zufälligen Betrachtung, jenseits von Opportunität oder Berechnung – sich in Christus verwirklicht, der uns mit dem Vater im Heiligen Geist in Verbindung bringt. Aus diesem Ereignis hat sich auch ein methologischer Hinweis für die ganze Suche nach der Einheit unter den Christen ergeben: Sie müssen sich gemeinsam auf den Herrn zu bewegen, um ihm treu zu sein.«¹²

Am 21. November 1964 verkündete das Zweite Vatikanische Konzil das Dekret über den Ökumenismus »Unitatis Redintegratio«. Darin wird das besondere Interesse unterstrichen, das die katholische Kirche gegenüber den östlichen Kirchen hat. Nach einem kurzen Rückblick auf die Eigengeschichte der östlichen Kirchen (Nr. 14) stellt das Dekret dabei die eigenständige und reiche liturgische

⁹ TA Nr. 33.

¹⁰ TA Nr. 48.

¹¹ TA Nr. 49.

¹² E. F. Fortino, Roma e Costantinopoli, in: L'Osservatore Romano 119 (1979) Nr. 273, S. 1.

und spirituelle Tradition (Nr. 15), die Unterschiede in der Kirchenordnung (Nr. 16) und in der theologischen Verkündigung der Lehrinhalte (Nr. 17) heraus. Schließlich empfiehlt das Dekret »den brüderlichen Dialog« und »die brüderliche Zusammenarbeit« (Nr. 18). Trotz einiger im letzten Augenblick vorgenommener Änderungen wurde das Dekret über den Ökumenismus sofort als eine der positivsten und mutigsten Dokumente des Vatikanum II angesehen. Es eröffnete sich ein neuer Weg, der Weg des Verstehens und des Handelns mit Blick auf die Einheit.¹³

Um diesen anfänglichen Willen zur brüderlichen Einheit zu verstärken, fand am 7. Dezember 1965 in Rom und in Konstantinopel die gleichzeitige Aufhebung der Exkommunikation von 1054 statt. In Rom fand diese Zeremonie während einer feierlichen Konzilssitzung statt. Die gemeinsame Erklärung, verlesen vom damaligen Msgr. Jan Willebrands, betrachtete dieses Ereignis »als den Ausdruck eines ehrlichen wechselseitigen Versöhnungswillens und als eine Einladung, im Geist des Vertrauens, der Hochschätzung und der gegenseitigen Liebe den Dialog weiterzuführen in Richtung auf die volle Gemeinschaft des Glaubens und des sakramentalen Lebens, wie sie im ersten Jahrtausend der Kirchengeschichte zwischen den beiden Kirchen bestand.«¹⁴ Diese Geste der Läuterung und der Versöhnung ließ ein Ereignis vergessen, das Jahrhunderte hindurch die Beziehungen zwischen beiden Kirchen negativ belastet hatte und ein ernsthaftes Hindernis für ihre Wiederannäherung in der Liebe darstellte.

Eine weitere mutige Geste von Paul VI. war sein fast spontaner Besuch am 25. und 26. Juli 1967 in Konstantinopel. In seiner Begrüßungsansprache lud Patriarch Athenagoras dazu ein, den »theologischen Dialog« aufzunehmen, der nach dem Prinzip der vollen Gemeinschaft in dem, was für den Glauben grundlegend ist, geführt werden soll.¹⁵ Die Bulle »Anno ineunte« vom 25. Juli 1967, die vom Papst dem Patriarchen übergeben wurde, entwickelt eine Art »Theologie der Schwesterkirchen«. Der Papst erinnert daran, wie jahrhundertlang Rom und Konstantinopel ein Leben von »Schwesterkirchen« (»sororio more«) geführt haben, indem sie gemeinsam die ökumenischen Konzilien abhielten, welche den Glaubensschatz gegen jede Änderung verteidigten: »Nun nach einer langen Periode der Trennung und des gegenseitigen Sich-nicht-mehr-Verstehens gewährt der Herr uns, daß wir uns als Schwesterkirchen wiederentdecken ('Dei beneficio fit, ut nostrae Ecclesiae se iterum sorores agnoscant'), ungeachtet der Hindernisse, die in den vergangenen Zeiten entstanden sind.«¹⁶ Der Papst anerkennt ein umfassendes, gemeinsames Erbe des Glaubens und der Heiligkeit; es besteht in den Grunddogmen des christlichen Glaubens (Dreifaltigkeit, Menschwerdung des Wortes im Schoß der Jungfrau Maria), in den Sakramenten, im hierarchischen Priestertum. Der Papst spricht schon von der bestehenden Gemeinschaft, auch wenn diese noch unvollkommen ist. Gerade um die volle Liebesgemeinschaft wiederherzustellen, muß der

¹³ Vgl. J. M. R. Tillard, *Oecuménisme et Eglise catholique. Les vingt ans du décret sur l'oecuménisme*, Nouvelle Revue Théologique 107 (1985) 43.

¹⁴ TA Nr. 127; vgl. auch Nr. 128 (das päpstliche Breve) und Nr. 129 (der Band des Patriarchen).

¹⁵ TA Nr. 173.

¹⁶ TA Nr. 176.

»theologische Dialog« verwirklicht werden unter Achtung der Gemeinschaft und der Einheit und ohne unbillige Auflagen bezüglich dessen, was nicht notwendig ist (vgl. Apg 15, 28; vgl. auch Dekret über den Ökumenismus Nr. 18).

Patriarch Athenagoras erwiderte den Besuch in Rom vom 26. bis 28. Oktober 1967. Die bei dieser Gelegenheit vorgetragenen Reden sind von einem umfassenden ökumenischen Geist getragen. Zwei Elemente werden am meisten unterstrichen und ersehnt: Die volle Gemeinschaft beider Kirchen am eucharistischen Tisch und der theologische Dialog, der auf der einen Seite deutlich sichtbar macht, was schon das gemeinsame Erbe ist, und auf der anderen Seite mit Liebe und positiver Einstellung die Lösung der kontroversen Probleme untersucht. In allem herrscht das große Vertrauen und die frohe Hochschätzung, welche der Papst und der Patriarch für einander haben.¹⁷ Als beständiges Zeugnis dieses engen Netzes der brüderlichen Beziehungen zwischen Rom und Konstantinopel wurde 1971 ein Buch mit dem passenden Titel »Buch der Liebe« vorbereitet. Es enthält die kostbaren Zeugnisse der ersten Jahre der Wiederannäherung zwischen Rom und Konstantinopel in den Jahren von 1958 bis 1970.¹⁸

Nach dem Tod von Athenagoras und der Wahl des neuen Patriarchen Demetrius I. geht der Dialog der Liebe zwischen Rom und Konstantinopel weiter. Ja, am zehnten Jahrestag der Aufhebung der Exkommunikationen setzt Papst Paul VI. eine letzte großartige Geste der Versöhnung und Vergebung. Am 14. Dezember kniete sich der Papst zum Abschluß der Zeremonie in der Sixtinischen Kapelle hin und küßte den Fuß des Metropoliten Meliton, des Vertreters des Patriarchen von Konstantinopel. Bei der Kommentierung dieser Geste des Papstes bezeugte der Metropolit seine große Ergriffenheit und fügte hinzu: »Ich überlasse die Bewertung dieses Vorgangs der Geschichte. Von meiner Seite aus kann ich aber sagen, daß nur ein Heiliger den Mut gehabt hätte, eine solche Geste zu setzen.«¹⁹ Diese Geste der Demut und der Versöhnung hatte in der orthodoxen Welt ein weites und positives Echo. Deshalb brachten die Orthodoxen – sogar die Griechen, die am meisten gegen den Beginn dieses Dialogs der Liebe waren – beim Tod Pauls VI. (im August 1978) ihre Bewunderung für den Papst zum Ausdruck, der zusammen mit dem Patriarchen Athenagoras der große Prophet des Ökumenismus gewesen war.

Im Jahre 1978 fügte sich eine weitere bedeutsame Geste in die Reihe der Erweise der Brüderlichkeit zwischen Rom und Konstantinopel ein. Die beiden Kirchen beschlossen wirklich, jährlich ihre Delegationen zu den Festen der heiligen Patrone am 29. Juni (Fest der heiligen Apostel Petrus und Paulus) bzw. am 30. November (Fest des heiligen Apostels Andreas) zu entsenden. »Diese gemeinsame Teilnahme an den entsprechenden Festen der beiden Apostelbrüder macht die Anstrengung deutlich, damit anzufangen, in steigendem Maße zusammen den gemeinsamen apostolischen Glauben und die Brüderlichkeit der beiden Kirchen zu leben. Zum anderen bietet der gegenseitige Besuch anläßlich dieser zwei Termine die günstige Gelegenheit zu einer regelmäßigen Konsultation, um zu überprüfen

¹⁷ Vgl. TA Nr. 189–190.

¹⁸ Es handelt sich um den »Tómos Agápis« (vgl. Anm. 4), welcher 284 Dokumente enthält.

¹⁹ Vgl. Charistíria, Patriarchalisches Institut für Patristische Studien, Saloniki 1977, 51 (auf griechisch).

und zu koordinieren, wieviel man zur Förderung der Suche nach der vollen Einheit tut.«²⁰

Andere Initiativen für die Annäherung und das gegenseitige Sichkennenlernen erblühten im Innern beider Kirchen: Besuche von Pilgern am Phanar und im Vatikan, Abordnungen von Bischöfen und Laien bei gemeinsamen Veranstaltungen. Im Bereich der Wissenschaft verweisen wir auf das große Bemühen des Sekretariats für die Einheit der Christen um Zuteilung von Stipendien an orthodoxe Studenten an katholischen Universitäten, besonders in Deutschland, Frankreich und Rom. Das gleiche muß man vom Patriarchat von Konstantinopel und von der griechischen Kirche sagen bezüglich katholischer Empfänger von Stipendien an den Universitäten Athen und Saloniki und am Institut für patristische Studien des Klosters Vlatádon in Saloniki. Es werden Bücher und Untersuchungen aus dem Bereich der Ökumene veröffentlicht. Die immer umfangreicher werdenden Listen dieser Studien von Katholiken und Orthodoxen werden regelmäßig von »Episkopsis«, der offiziellen Zeitschrift des Orthodoxen Zentrums des Ökumenischen Patriarchats mit Sitz in Chambésy (Schweiz), veröffentlicht. Gleichzeitig ist auf offizieller Ebene die Vorbereitung des theologischen Dialogs vorangebracht worden, und zwar durch die Wahl der Mitglieder der Kommissionen. Der theologische Dialog will den Dialog der Liebe weiterführen. Auch dies ist eine Antwort der Treue gegenüber dem Ruf des Herrn zur vollen Versöhnung und zur Einheit.

3. *Der Dialog der Wahrheit*

Der theologische Dialog begann offiziell mit dem Besuch von Papst Johannes Paul II. im November 1979. Am 30. November, dem Fest des heiligen Andreas, unterzeichneten Johannes Paul II. und Demetrius I. am Sitz des Ökumenischen Patriarchats eine gemeinsame Erklärung, durch welche sie den Anfang des Dialogs der Wahrheit durch Einsetzung einer gemischten katholisch-orthodoxen Kommission ankündigen, die nun den Auftrag hat, den Dialog voranzubringen. Nachdem sie ihren Willen erneut bekräftigt hatten, das Mögliche zu tun, um den Tag der vollen Gemeinschaft zwischen den beiden Kirchen möglichst schnell herbeizuführen, umschrieben der Papst und der Patriarch nach dem Beispiel ihrer Vorgänger die Bedeutung des theologischen Dialogs so: »Dieser theologische Dialog hat als Ziel nicht nur, in Richtung der Wiederherstellung der vollen Einheit zwischen den Schwesterkirchen, der katholischen und der orthodoxen, voranzuschreiten, sondern auch einen Beitrag zu leisten zu den mehrseitigen Gesprächen, die sich in der christlichen Welt bei der Suche nach Einheit entfalten. Der Dialog der Liebe (vgl. Joh 13, 34; Eph 4, 1–7), der in der umfassenden Liebe zum einzigen Herrn Jesus Christus und zu seinem Willen zugunsten seiner Kirche (vgl. Joh 17, 21) begründet ist, hat den Weg zu einem besseren Verständnis der jeweiligen theologischen Positionen und somit zu neuen Annäherungen in der theologischen Arbeit und zu

²⁰ E. F. Fortino, Roma S. 1.

einer neuen Einstellung gegenüber der gemeinsamen Vergangenheit der beiden Kirchen eröffnet.«²¹

In dieser Erklärung bestätigt man zudem, daß diese Bereinigung der gemeinsamen Erinnerung beider Kirchen die wichtige Frucht des Dialogs beider Kirchen und eine unverzichtbare Voraussetzung für kommende Fortschritte darstellt. Der Dialog der Liebe muß aber indessen weitergehen. Er muß sogar noch intensiver werden, ausgehend von der komplexen Situation, die von der Vergangenheit übernommen wurde und jene Wirklichkeit darstellt, in welcher sich die gemeinsame Bemühung entfalten muß. Die Namen der gemischten katholisch-orthodoxen Kommission wurden am 2. Dezember 1979 bekannt gegeben.²² Die erste Etappe des theologischen Dialogs fand auf Patmos und auf Rhodos vom 29. Mai bis 4. Juni 1980 statt.

Diese gemischte Kommission, die vom Patriarchen eingeladen wurde und insgesamt aus 60 Mitgliedern, Bischöfen und Theologen, bestand, beging den offiziellen Anfang des Dialogs mit einem feierlichen *Te Deum*, gesungen in der Kirche des Klosters des heiligen Johannes des Evangelisten auf Patmos. Darauf folgte eine Wallfahrt zur Grotte der Apokalypse, wo auf griechisch und lateinisch vom Metropoliten Meliton von Chalcedon und von Kardinal Jan Willebrands das Gebet Jesu vor seinem Leiden nach dem Evangelium des heiligen Johannes und einige Verse aus der Apokalypse vorgelesen wurden. Die eigentlichen Arbeiten selbst fanden ab 30. Mai auf der Insel Rhodos statt. Nach einigen Vorbereitungssitzungen hielt die gemischte Kommission am 2. und 3. Juni ihre erste Vollversammlung ab. Am 3. Juni wurde ein sechs Punkte umfassendes Kommuniqué veröffentlicht. Daraus geht hervor, daß die Arbeiten »von einem Geist des Gebets und gleichzeitig der Offenheit«²³ bestimmt waren. Im Bewußtsein, daß ein Nachdenken über das geistliche Erbe der Kirche unfruchtbar bliebe, wenn es nicht begleitet wäre von einer lebendigen Erfahrung dieses Erbes, haben die Mitglieder der Kommission außer dem Gebet katholischen und orthodoxen liturgischen Feiern einen bedeutenden Platz eingeräumt. Es wird auch auf »die brüderliche Atmosphäre« unter den Teilnehmern hingewiesen, welche so den Erfolg der Begegnung erleichtert.

Nach Meinung der Kommission hatte diese Begegnung das ihr gesteckte Ziel erreicht, das darin bestand, den Verfahrensweg festzulegen und die Einzelheiten der Arbeit für die erste Phase des Dialogs zu planen. Konkret bedeutet dies: 1. Es ist als Tagesordnung für die erste Phase des Dialogs der Plan angenommen worden, der von der technischen Vorbereitungskommission des Jahres 1978 vorgeschlagen und von der katholischen Kirchen und von allen orthodoxen Kirchen approbiert worden ist. 2. Es wurden die genauen Themen der einleitenden theologischen Forschungen ausgewählt. 3. Es wurden Unterkommissionen gebildet, welche sich aus katholischen und orthodoxen Mitgliedern zusammensetzten und beauftragt waren, die Berichte für die nächste Plenarsitzung vorzubereiten. 4. Es wurde eine

²¹ Vgl. La Dichiarazione Comune di Papa Giovanni Paolo II e del Patriarca Dimitrios I, in: *L'Osservatore Romano* 119 (1979) Nr. 276, S. 1.

²² Vgl. *L'Osservatore Romano* 119 (1979) Nr. 277, S. 1.

²³ *Episkepsis* 11 (1980) Nr. 233, S. 24, Anm. 3.

gemischte Koordinationskommission eingesetzt, um den Fortschritt des Dialogs sicherzustellen.²⁴

Nach einer intensiven Vorarbeit dreier gemischter Unterkommissionen, die zwischen 1980 und 1981 in getrennten Sitzungen in Chevetogne (Belgien), Rom und Belgrad²⁵ zusammengekommen waren, wurde im Exerzitienhaus Schloß Fürstenried bei München (Bayern) vom 20. Juni bis 6. Juli 1982 die zweite Vollversammlung der gemischten Kommission für den Dialog zwischen der katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchen veranstaltet. Nachdem man schon als Methode angenommen hatte, davon auszugehen, was die beiden Kirchen als gemeinsamen Besitz haben, war das Thema dieser zweiten Vollversammlung »Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Lichte des Geheimnisses der Heiligsten Dreifaltigkeit«. Der vorgelegte Text war von drei Unterkommissionen vorbereitet und dann in einem gemeinsamen Bericht der Koordinierungskommission erarbeitet worden, die im Mai 1981 in Venedig zusammengekommen war.²⁶

Der von der gemischten Kommission am 6. Juli 1982 einstimmig approbierte Text möchte darlegen, daß die beiden Kirchen »einen einzigen Glauben« zum Ausdruck bringen, »welcher die Fortführung des Glaubens der Apostel ist«.²⁷ Das Dokument besteht aus drei Teilen. Im ersten Teil wird das Heilsgeheimnis der Inkarnation als trinitarischer Vorgang dargestellt: »Die Inkarnation des Sohnes Gottes, sein Tod und seine Auferstehung sind von Anfang an gemäß dem Willen des Vaters im Heiligen Geist verwirklicht worden. Dieser Geist, der ewig aus dem Vater hervorgeht und sich durch den Sohn offenbart, hat das Christusereignis vorbereitet und in der Auferstehung voll verwirklicht.«²⁸ Direkt anschließend werden die engen Beziehungen zwischen Kirche und Eucharistie im Lichte des Heiligen Geistes vorgestellt: »Der Herr Jesus tritt in die Herrlichkeit des Vaters ein und tritt gleichzeitig durch die Ausgießung des Heiligen Geistes auf sakramentale Weise ('tropos') in die Welt ein. Pfingsten, die Vollendung des Ostergeheimnisses, eröffnet die Endzeit. Die Eucharistie und die Kirche, der Leib des gekreuzigten und auferstandenen Christus, werden der Ort der Wirkmächtigkeit des Heiligen Geistes.«²⁹ Wenn die Kirche Eucharistie feiert, verwirklicht sie das, was sie wirklich ist, und das ist der Leib Christi (vgl. 1 Kor 10, 17). Vermittels der Eucharistie breitet sich das Osterereignis über die Kirche aus. Und die Gläubigen wachsen durch die Gemeinschaft am Leib und Blut Christi in dieser geheimnisvollen Vergöttlichung, welche ihr Sein im Sohn und im Vater durch den Heiligen Geist vervollkommnet.³⁰ Die Feier der Eucharistie offenbart das Wirken des Geistes, das im Leib Christi am Werk ist: 1. Der Geist verkündet die Ankunft Christi und bereitet sie durch seine Empfängnis im Schoß der Jungfrau Maria vor. 2. Der Geist offenbart Christus in

²⁴ Ebd. S. 24f, Anm. 5. Für die Chronik und die Texte der Ansprachen vgl. ebd. S. 1–25.

²⁵ Episkepsis 12 (1981) Nr. 245, S. 3.

²⁶ Für die Chronik der Begegnung vgl. Episkepsis 13 (1982) Nr. 277, S. 2–8.

²⁷ Ebd. S. 11 (Der gesamte Text steht auf S. 11–18).

²⁸ Ebd. S. 11, Anm. 3.

²⁹ Ebd. S. 12, Anm. 4a.

³⁰ Vgl. ebd. S. 12, Anm. 4b.

seinem Heilswerk, und die Feier der Eucharistie ist der *kairós* par excellence dieses Geheimnisses. 3. Der Geist verwandelt die Gaben in den Leib und das Blut Christi; »in diesem Sinn ist die ganze Zelebration eine Epiklese, die sich vor allem in bestimmten Augenblicken klar darstellt«.³¹ 4. Der Geist bringt jene in Gemeinschaft mit dem Leib Christi, die am selben Brot und am selben Kelch Anteil haben. Darin zeigt sich die Kirche als Gemeinschaft (»*koinonia*«) mit dem dreifaltigen Gott, als »Wohnung Gottes unter den Menschen« (vgl. Offb 21, 4).³²

Die Feier der Eucharistie als ganzes genommen stellt das trinitarische Geheimnis der Kirche dar. Man geht tatsächlich vom Hören des Wortes des Evangeliums zur Danksagung an den Vater über, zum Gedächtnis des Opfers Christi und zur Gemeinschaft mit ihm dank der Epiklese, die im Glauben gesprochen wird: »Ohne noch die zwischen dem Osten und dem Westen entstandenen Schwierigkeiten bezüglich der Beziehung zwischen dem Sohn und dem Geist lösen zu wollen, können wir schon gemeinsam sagen, daß dieser Geist, der vom Vater als seiner einzigen Quelle in der Trinität ausgeht (Joh 15, 26), ... der Geist unserer Annahme an Kindesstatt (Röm 8, 15) geworden ist, weil er auch der Geist des Sohnes (Gal 4, 6) ist; er hat uns, besonders in der Eucharistie, von diesem Sohn mitgeteilt, auf dem er für Zeit und Ewigkeit ruht (Joh 1, 32).«³³

Der zweite und der dritte Teil des dicht formulierten Dokuments sind der Wirklichkeit der »Ortskirche« bzw. der Einheit der Kirche Christi gewidmet. Bei der Feier der Eucharistie geschieht es, daß die Kirche zur brüderlichen Gemeinschaft wird, wobei sie jeden Unterschied von Geschlecht, Rasse, Nation oder sozialer Stellung ausschließt. Es ist ein einziges Brot, ein einziger Kelch, ein einziger Leib Christi in der Vielgestaltigkeit der Glieder (vgl. 1 Kor 10, 15–17). Dieses Geheimnis der Einheit in der Liebe mehrerer Personen stellt das Neue der trinitarischen *koinonia* dar, welche den Menschen weitervermittelt wird, und zwar in der Kirche durch die Eucharistie. Die eucharistische *koinonia* ist endzeitlich, weil sie die Neuheit der Vergöttlichung darstellt, welche die Endzeit einleitet. Sie ist auch noch kerygmatisch, weil sie die Einheit des Glaubens und der Orthodoxie in der Proklamation des Glaubensbekenntnisses feiert und verkündet. Die eucharistische *koinonia* ist schließlich gleichzeitig dienend und geisterfüllt, weil die Teilnehmer am Gottesdienst, jeder gemäß seiner Stellung, die »Liturgen« dieser Gemeinschaft sind, welche gleichzeitig Geschenk des Heiligen Geistes ist.

Eine hervorragende Stellung gebührt dem Bischof, dem Vorsitzenden der Eucharistie, dem Diener der Einheit und der Liebe, der zu solchem Dienstamt durch die Handauflegung anderer Bischöfe befähigt wurde. Sein Charisma, das direkt vom Geist kommt, ist ihm gegeben im Rahmen der Apostolizität seiner Kirche und in der Apostolizität der anderen Kirchen, die durch ihren Bischof repräsentiert sind.³⁴ Die Vielzahl der örtlichen Gottesdienstgemeinschaften spaltet die Kirche Christi nicht, vielmehr zeigt sie die Einheit im Sakrament. Wie Christus ein einziger ist für

³¹ Ebd. S. 12, Anm. 5c.

³² Vgl. ebd. S. 12f.

³³ Ebd. S. 13, Anm. 6.

³⁴ Ebd. S. 16.

die vielen, so auch in der Kirche, die sein Leib ist; der eine und die vielen, der örtlich Anwesende und der weltweit Anwesende sind notwendigerweise gleichzeitig: »Noch tiefer gilt das wegen der Tatsache, daß Gott, der eine und einzige, die Gemeinschaft von drei Personen bildet. So ist die Kirche, die eine und einzige, eine Gemeinschaft von mehreren Gemeinden, und die Ortskirche ist eine Gemeinschaft von Personen. Die Kirche, die eine und einzige, identifiziert sich mit der *koinonia* der Kirchen.«³⁵

Damit die Kirchen in einer echten Gemeinschaft untereinander stehen, sind zwei Bedingungen erforderlich: 1. Die Katholizität in der Zeit, und das ist die Identität des Geheimnisses, gelebt mit dem der Urkirche. 2. Die gegenseitige Anerkennung unter den Ortskirchen und den anderen Kirchen. Die Grundlagen einer solchen Anerkennung sind durch die Gemeinschaft im gleichen Glauben und vor allem durch den Willen, in der Liebe und in der Gesinnung des Dienens zu bleiben, bezeugt nicht allein durch Worte, sondern durch Taten: »Es finden sich also in diesen Kirchen die Bande der Gemeinschaft wieder, welche das Neue Testament herausstellt: Gemeinschaft im Glauben, in der Hoffnung und in der Liebe, Gemeinschaft in den Sakramenten, Gemeinschaft in der Verschiedenheit der Charismen, Gemeinschaft in der Versöhnung und Gemeinschaft im Dienst. Die treibende Kraft dieser Gemeinschaft ist der Geist des auferstandenen Herrn. Durch ihn faßt die weltweite, katholische Kirche die Verschiedenheit oder Pluralität zusammen, indem die daraus eines ihrer wesentlichen Elemente macht.«³⁶ Schließlich kann kein Bischof von dem Zeitpunkt an, wo sich in seiner Ortskirche die eine und einzige Kirche verwirklicht, die Sorge für seine eigene Kirche von der Sorge für die weltweite Kirche trennen: »Und wenn er mit dem Sakrament der Weihe das Charisma des Geistes für die 'episkopé' einer Ortskirche, seiner Kirche, empfängt, empfängt er tatsächlich auch das Charisma des Geistes für die episkopé der gesamten Kirche.«³⁷ Das Dokument schließt mit diesen Aussagen: »Die episkopé der gesamten Kirche findet sich vom Geist der Gesamtheit der Ortsbischöfe anvertraut, in Gemeinschaft der einen mit den anderen. Diese Gemeinschaft kommt gemäß der Tradition in der Durchführung von Konzilien zum Ausdruck.«³⁸

Es gab vielgestaltige Reaktionen auf das Dokument von München, sowohl von katholischer als auch von orthodoxer Seite. Wir können deutlich sagen, daß das Dokument mit dem Vatikanum II bezüglich des sakramentalen Charakters der Bischofsweihe und bezüglich ihrer pastoralen Mitverantwortung für die weltweite Kirche übereinstimmt. Darüber hinaus ist auch das Herausstellen einer betont eucharistischen Ekklesiologie deutlich, und zwar von der Thematik selbst her begründet. Auch die Sprache ist von einer Art gekennzeichnet, die auf keine »theologische Schule« zurückgeführt werden kann; sie ist fast schon eine »Sprache der Einheit«.³⁹ Es sind zwei Modelle von Einheit verwendet, welche auf die Kirche

³⁵ Ebd. S. 17.

³⁶ Ebd. S. 18.

³⁷ Ebd.

³⁸ Ebd.

³⁹ Vgl. A. De Halleux, *Catholicisme*, 332.

übertragen werden: Das Modell der Gemeinschaft der drei göttlichen Personen und die Gemeinschaft des einen eucharistischen Leibes Christi. Im zweiten Modell z.B. verändert die weltweite Kirche ihre Einheit nicht von der Gesamtheit der Ortskirchen her, sondern findet sie in ihrer sakramentalen Identität wieder. Sodann werden wichtige Hinweise zur Überwindung der die Epiklese und das Filioque betreffenden Fragen gegeben.

Viele Probleme bleiben allerdings offen: In welchem Sinn die eucharistische Gemeinschaft die Einheit des Glaubens voraussetzt; in welchem Sinn zwei Kirchen durch die Taufe geeint und durch die Eucharistie getrennt sein können; wie die westliche Tradition von den drei voneinander getrennten Initiationssakramenten zu werten ist im Blick auf die östliche Tradition, welche diese als ein Sakrament betrachtet. Deshalb faßte das für die Vollversammlung von Kreta gewählte Thema die Beziehung zwischen Glaube, Sakramenten und Einheit der Kirche ins Auge. Nachdem Sitzungen der Unterkommissionen und der Koordinierungskommission, die sich im Juni 1983 auf Zypern versammelt hatte, vorausgegangen waren, wurde an der Orthodoxen Akademie von Kreta vom 30. Mai bis 8. Juni 1984 die dritte Generalversammlung der gemischten Kommission für den Dialog zwischen der orthodoxen und katholischen Kirche abgehalten. Diese Generalversammlung hatte als Aufgabe, zu dem in Nikosia (Zypern) im Vorjahr von der Koordinierungskommission erarbeiteten Text Stellung zu nehmen, und sie stand unter dem Titel »Glaube und Gemeinschaft in den Sakramenten. Die Initiationssakramente und ihr Verhältnis zur Einheit der Kirche«. Im offiziellen, am Schluß veröffentlichten Kommuniqué ist zu lesen: »Der Zeitmangel hat verhindert, daß die Endfassung des Textes der Vollversammlung vorgelegt wurde.«⁴⁰ Von der Koordinierungskommission wurde der Text zur Revision und zu seiner eventuellen Annahme auf der vierten Zusammenkunft zurückgesandt, die vom 29. Mai bis 7. Juni 1986 in Bari stattfinden wird. In der Zwischenzeit sollen die Unterkommissionen eine neue Thematik studieren: »Das Weihesakrament (Ordination) in der sakramentalen Struktur der Kirche. Insbesondere die Bedeutung der apostolischen Sukzession für die Heiligung und für die Einheit des Gottesvolkes.«⁴¹

Trotz optimistischer Erklärungen, welche von Teilnehmern geäußert wurden, sah sich auf Kreta der Dialog der Wahrheit zweifelsohne vor bemerkenswerten Schwierigkeiten, welche einen abschließenden Konsens verhinderten.⁴² Beim Treffen des Koordinationskomiteés der gemischten Kommission, welches vom 3. bis 8. Juni 1985 am Pastoralinstitut der Diözese Oppeln (Polen) unter der Schirmherrschaft von Bischof Alfons Nossol, eines katholischen Mitglieds der gemischten Kommission, stattfand, ist jedoch eine klare Rückgewinnung des Vertrauens festgestellt worden. Die Arbeiten wurden von Kardinal Willebrands, dem Präsidenten des Sekretariats für die Einheit der Christen, und vom griechisch-orthodoxen Erzbischof Stylianos von Australien, dem Mitpräsidenten der gemischten Kommis-

⁴⁰ Vgl. *Episkepsis* 15 (1984) Nr. 317, S. 9.

⁴¹ Ebd. S. 10.

⁴² Vgl. die Erklärungen von Msgr. N. Fosocolos in: *Anoichtoi Orizontes* Nr. 832 (1986) S. 6–11, vor allem S. 9f (auf griechisch).

sion, geleitet. Die Aufgabe des Komiteés war eine zweifache: Sie soll vor allem einen organischen Text, der die Arbeit der drei Unterkommissionen berücksichtigt, für die vierte Vollversammlung der gemischten Kommission vorbereiten, welche im kommenden Mai bis Juni 1986 stattfinden wird. Zweitens soll sie den auf Kreta 1984 erarbeiteten Text entsprechend überarbeiten.

Es wurden vor allem jene Probleme geklärt, welche die liturgische Feier der christlichen Initiationssakramente, deren Unterschiede im Laufe der Zeit und die Zulassung von solchen Getauften zur Eucharistie, die noch nicht die Firmung empfangen haben, betreffen. »Als erfreuliches Ergebnis, »das vom Koordinationskomitee bei den zwei Themen erreicht wurde, wird die Vollversammlung im Juni 1986 ein Material vorlegen, das gründlich studiert und zum Positiven hin orientiert ist, um das gemeinsame Glaubensgut von katholischer und orthodoxer Kirche zu sammeln und als Voraussetzung und notwendiges Fundament für einen gemeinsamen Weg zur vollen Einheit zu umschreiben, und zwar unter Beachtung der liturgischen und disziplinären Unterschiede zwischen Ost und West.«⁴³ Man hofft, daß die auf Kreta entstandenen Schwierigkeiten in Oppeln eine zufriedenstellende Lösung gefunden haben und daß das Schlußdokument eine gute Aufnahme beim nächsten Treffen in Bari finden kann. Auch in Oppeln war, wie es nun überall bei diesen gemischten Treffen schon Tradition geworden ist, neben der theologischen Diskussion das belebende Moment die Teilnahme an der Liturgie und am Gebet der Kirche in Brüderlichkeit und Verständnis für die unterschiedlichen Ausdrucksformen. Besonders eindrucksvoll war die Teilnahme der Mitglieder der Koordinationskommission an der eucharistischen Prozession, ein passendes Bild für ein Volk, das um die Eucharistie versammelt, sich im Glauben und in der gemeinsamen Hoffnung auf dem Weg zur Einheit und zur vollen Gemeinschaft befindet.

4. Die ersten Schwierigkeiten beim Dialog der Wahrheit

Man muß zugeben, daß der Fortschritt, der zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche in den vergangenen fünfundzwanzig Jahren verwirklicht wurde, außerordentlich gewesen ist. Man mußte Jahrhunderte der Trennung in der Theologie und des Sichauseinanderlebens im geistlichen Bereich zurückgewinnen. Es ist nun eine Tatsache, daß die zwei Kirchen sich treffen, sich verstehen, sich annehmen und in Aufrichtigkeit und Wahrheit miteinander sprechen. Trotz dieser Charakteristika des brüderlichen Freimuts kann der theologische Dialog nicht leicht sein, ja, er stellt sich sogar als schwierig und anstrengend heraus. Die kurze Geschichte dieses Dialogs hat schon Verzögerungen und Augenblicke von großer Spannung und Schwierigkeiten verzeichnen müssen. So waren z.B. von 1975 bis 1979 vier volle Jahre nötig, um die Kommissionen zu bilden und einen ersten Arbeitsplan zu erstellen. In München gelangte man 1982 erst im letzten Augenblick zu einem einmütigen Konsens bezüglich des Textes über das Geheimnis der

⁴³ Vgl. *Episkepsis* 16 (1985) Nr. 338, S. 3.

Kirche und der Eucharistie im Lichte der Heiligen Dreifaltigkeit. Trotz der Bedeutsamkeit des Vorgangs und seiner absoluten Neuheit – es war immerhin Jahrhunderte her, daß es keine offiziellen kirchlichen Texte gab, die von beiden Kirchen approbiert wurden! – hat die Übereinkunft in der kirchlichen Welt kein besonderes Aufsehen erregt. Dann aber rief die gescheiterte Verabschiedung eines Schlußdokuments bei der dritten Vollversammlung von Kreta 1984 eine nicht geringe Enttäuschung hervor.

Auch wenn hier nicht alles theologisch zwischen Katholiken und Orthodoxen Umstrittene aufgezählt werden kann, stellen wir doch die Schwierigkeiten zusammen, die mit den Themen des theologischen Dialogs verbunden sind, der ja noch im Gang ist und erst in seinen Anfängen steckt. Wir wollen uns vor allem auf die auf Kreta entstandenen Schwierigkeiten beziehen.⁴⁴

Das Thema »Glaube, Sakramente und Einheit der Kirche« war in zwei Teile gegliedert. Der erste Teil »Glaube und Gemeinschaft in den Sakramenten« stellte folgende Fragen heraus: In welchem Sinn hat der wahre Glaube (die Orthodoxie) einen Bezug zu den Sakramenten der Kirche? Bildet er eine Voraussetzung für die Gemeinschaft in den Sakramenten, und wenn ja, in welchem Sinn? Oder ist der Glaube das Ergebnis und der Ausdruck einer solchen Gemeinschaft? Sind etwa die beiden Standpunkte gleichermaßen wahr? Dieser erste Teil wurde von der Kommission als »das Wesen betreffend« betrachtet im Blick auf die Einheit in den Sakramenten, besonders in der Eucharistie. Und dies zurecht! Man kann sich tatsächlich nicht eine Gemeinschaft in den Sakramenten zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche vorstellen, ohne daß in angemessener Weise die Einheit im jeweiligen Glaubensinhalt beider sichergestellt wäre.

Auf Kreta nun war man zu einem sehr hohen Einverständnis bezüglich dieses Problems gekommen. Wovon man nun tatsächlich ausgeht, sei es vom Glauben als Geschenk Gottes und als Antwort des Menschen, sei es vom liturgischen Ausdruck dieses Glaubens (*lex orandi lex credendi*), so stieß man doch auf die notwendige Beziehung zwischen Sakramenten und dem Glauben, auf die Darstellung des Glaubens in den Glaubensbekenntnissen und auf die Bedingungen für die Gemeinschaft im Glauben. Trotzdem scheint, daß bei diesem Thema von seiten der Orthodoxen eine Zurückhaltung bezüglich des Glaubensbekenntnisses blieb. Man war sich darüber einig, daß die verschiedenen Ortskirchen, selbst wenn sie den gleichen Glauben bekennen, verschiedene bei der Taufe verwendete Glaubensbekenntnisse haben können. Man war sich auch über die Tatsache einig, daß die Ostkirche in ihrem Taufritus das nizänisch-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis, die westliche Kirche dagegen den sehr alten Text des sogenannten »apostolischen Glaubensbekenntnisses« verwendet.

Trotzdem blieb von seiten der Orthodoxen eine nicht ausdrücklich ausgesprochene Frage stehen: Die lateinische Kirche hat, indem sie das »Filioque« dem

⁴⁴ Vgl. E. Lanne, *Catholiques*, S. 88f. In diesen abschließenden Gedanken orientieren wir uns an dieser Darstellung von P. Lanne, eines katholischen Mitglieds der gemischten katholisch-orthodoxen Kommission.

nizänisch-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis hinzufügte, einen einseitigen Akt gesetzt. Wäre es deshalb nicht besser gewesen, diesen Zusatz aus dem Credo zu streichen? Ferner wird das Verhältnis zwischen Glaube und Taufe im Osten und im Westen nicht in der gleichen Weise aufgefaßt. Während der Westen nach dem Beispiel des Papstes Stephanus die Häretikertaufe für gültig hält, folgt der Osten eher der Interpretation des heiligen Cyprian, der die Häretikertaufe als nichtig ansah und sie verwarf.⁴⁵ Deshalb wiederholen die Griechen an Katholiken, die zur Orthodoxie übertreten bisweilen die Taufe, weil sie diese als »andersgläubig« betrachten. Umgekehrt erkennen aber die Katholiken sowohl im Dekret über den Ökumenismus (Nr. 3.15.22) als auch im neuen Codex Iuris Canonici (c. 844) die Gültigkeit der Sakramente der orthodoxen Kirche an. Diesbezüglich hatten sowohl der Patriarch von Moskau 1969 als auch der Patriarch von Konstantinopel 1977 förmlich die Gültigkeit der Sakramente der katholischen Kirche anerkannt.⁴⁶ Trotzdem fährt man von seiten der griechisch-orthodoxen Kirche fort, die Katholiken wiederzutaufen und wiederzufirmen.

Der zweite Teil des Themas von Kreta betraf die christlichen Initiationssakramente. Im Westen sind die drei Sakramente bei der Kindertaufe liturgisch voneinander getrennt, im Osten bleiben sie beieinander. Auch hier entstanden auf Kreta Schwierigkeiten. Nach den Dokumenten der Liturgiereform, wie sie vom Vatikanum II vorangetrieben wurde, ist die Reihenfolge Taufe – Firmung – Eucharistie identisch mit der im Osten geltenden Reihenfolge. Bekanntlich war bis in die neueste Zeit hin (1946) die Spendung der Firmung allein dem Bischof reserviert. Darüber hinaus spendete der römische Ritus, auf einem seit dem dritten Jahrhundert bezeugten Ritus basierend, dem Getauften eine zweifache Salbung: eine bei der Taufe durch den amtierenden Priester und eine zweite bei der Firmung durch den Bischof nach dessen Handauflegung. In der katholischen Praxis aber wird die Reihenfolge der Sakramente aus pastoralen Gründen geändert: Taufe – (erste) Kommunion – Firmung. Trotz der Vorschriften der offiziellen liturgischen Bücher und trotz der Tatsache, daß auch die Priester die Firmung spenden können, ist auch noch heute die Reihenfolge vorwiegend die, welche die Kommunion der Firmung vorausgehen läßt. Auch diese Praxis scheint sich ebenfalls auf ein hohes Alter berufen zu können, weil sie in die Karolingerzeit und noch weiter zurück in die Entstehungszeit der großen Sakramentare zurückgeht. Es fehlt auch nicht an Theologen, welche diese Praxis in eine noch frühere Zeit zurückführen, als bei Fehlen des Bischofs die Priester die Eucharistie den Neugetauften, sowohl Kleinkindern als auch Erwachsenen, spendeten.⁴⁷

Angesichts dieser ziemlich komplizierten Situation brachten die orthodoxen Vertreter auf Kreta mündlich eine Reihe von Einwänden durch den Metropoliten von Siebenbürgen vor. Der wichtigste Einwand bezog sich auf den Brauch, den

⁴⁵ Vgl. die Darstellung von A. De Halleux, *Orthodoxie et Catholicisme*.

⁴⁶ Vgl. E. Lanne, *Catholiques*, S. 96f.

⁴⁷ Vgl. ebd. S. 91f.

Getauften schon vor der Firmung die Kommunion zu geben. Die Antwort konnte von katholischer Seite durch den einfachen Verweis auf die nachkonziliaren liturgischen Bücher und auf den neuen Codex Iuris Canonici (c. 842, § 2 und 866) gegeben werden. Um die entgegengesetzte pastorale Praxis aufzuzeigen, könnte man durch einen zweifachen Rückverweis auf die Tradition antworten: a) mit dem Alter der Praxis, die Firmung für den Bischof zu reservieren; b) mit dem Gewicht, welches die römische Praxis immer der Firmung durch den Bischof gegeben hat, um so den kirchlichen Abschluß der christlichen Initiation deutlich zu machen. Auch hier war das »Nichtausgesprochene« vor allem der griechische Brauch, nach welchem die Priester die Firmung (das heilige myron) sofort nach der Taufe spenden können. Dies ist ein Element der Kontroverse zwischen Lateinern und Griechen, und erst das Konzilsdekret über die katholischen Ostkirchen (vom 21. November 1964) hat die Rechtmäßigkeit einer solchen Vollmacht für Priester (Nr. 13 und 14) bestätigt.⁴⁸

Angesichts dieser Schwierigkeit ist es nun sicher nicht opportun, daß die Katholiken sich einheitlich nach der Reihenfolge der Erwachsenentaufe oder nach der orthodoxen Taufe ausrichten: Taufe – Firmung – Eucharistie. »Es ist besser anzuerkennen, daß es so angesichts der unterschiedlichen liturgischen Bräuche in Ost und West ist. Die einen wie die anderen stützen sich auf die gleiche Lehre, die auf derselben Heiligen Schrift und auf den gleichen Väterschriften gegründet ist, jedoch nach dem eigenen Geist der Teilhabenden legen sie den Akzent auf verschiedene Aspekte dieser einen Lehre.«⁴⁹

Wie man sieht, sind das die ersten konkreten Hindernisse auf dem Weg des begonnenen theologischen Dialogs gewesen. Andere Hindernisse sind noch zu erwarten, wie das Problem der katholischen unierten Ostkirchen oder die Modelle der Einheit der verschiedenen Kirchen in der vollen Gemeinschaft. Andere kontroverse Themen, wie die Frage des päpstlichen Primats oder die Frage des Filioque, müssen erst noch angegangen werden. Daher ist es notwendig, zu einem Klima des vertrauensvollen Realismus zurückzufinden.

Die Einheit der beiden Kirchen scheint nicht unmittelbar bevorzustehen, aber es sind alle Voraussetzungen gegeben, damit man dorthin gelangen könnte. Es wären von beiden Seiten Gesten der absoluten Selbstlosigkeit nötig nach dem Beispiel der beiden großen Propheten des Ökumenismus, Athenagoras und Paul VI. In diesem Zusammenhang möchten wir auf eine Ikone hinweisen, welche das Werk eines Malermönchs vom Berg Athos ist und von Athenagoras Paul VI. geschenkt wurde. Sie stellt die Begegnung und den brüderlichen Kuß des heiligen Petrus und des heiligen Andreas dar. Unter der Gestalt des Pantokrators Christus, der die segnenden Hände ausbreitet, um alles an sich zu ziehen (Joh 12, 32), befindet sich eine Inschrift, die besagt: »Die heiligen Apostelbrüder«. Links von Petrus ist das Symbol des umgekehrten Kreuzes, an welchem der Apostel gemartert wurde, mit

⁴⁸ Vgl. die umfangreiche Dokumentation zu den Anm. 14–16 des Konzilsdekrets über die katholischen Ostkirchen Nr. 13–14.

⁴⁹ E. Lanne, *Catholiques*, S. 93f.

der Inschrift »Petrus der Anführer«. Rechts ist das sogenannte Andreaskreuz mit der Inschrift »Andreas der Erstberufene« (protóklitos; vgl. Joh 1, 31). Dann folgt die Widmung »Seiner Heiligkeit dem Papst von Rom, Paul VI., der Patriarch von Konstantinopel, Athenagoras zur Erinnerung an die Begegnung in Jerusalem am 5. Januar 1964«. Die theologische Aussageabsicht der Ikone ist klar: Die Schwesternkirchen von Rom und Konstantinopel umarmen sich. Der Blick der beiden Apostel auf die Dabeistehenden ist eine Einladung, es ebenso zu machen. Die Initiatoren des Dialogs der Liebe mögen auch die beständigen Inspiratoren des Dialogs der Wahrheit sein im Verstehen und in der gegenseitigen Hochschätzung.

Ökumenische Theologie auf dem Weg zur Grundlagendiskussion

Von Alfred Gläßer, Eichstätt

Was die Methode der ökumenischen Arbeit im Sinne der Stationen auf dem Weg zur Einigung der Kirchen betrifft, haben die gemeinsamen Kommissionen der Konfessionen und die Arbeitsgemeinschaften konfessionsverschiedener Theologen sich von Anfang an auf die Behandlung von Einzelthemen wie Eucharistie, Amt und Taufe geeinigt und Ergebnisse erzielt, die große und gut begründete Erwartungen geweckt haben. Insbesondere die Gemeinsame röm.-kath./ev.-luth. Kommission gelangte darüber hinaus bis zur Erstellung von Modellen und zu Vorschlägen über die Realisation der »Einheit vor uns«.¹ Gleichzeitig hat auch die Meinung an Boden gewonnen, daß die Theologie ihren ohnehin nicht sehr hoch einzuschätzenden Beitrag geleistet habe, die Zeit des Primats der Praxis gekommen sei und von der äußeren religionspolitischen und inneren pastoralen Situation des Christentums diktierte kirchenamtliche Entscheidungen zu treffen seien.

Den tragenden Gremien des Ökumenismus ist aber gerade jetzt die Aktualität dessen neu bewußt geworden, worüber grundsätzlich immer ein breiter theologischer Konsens geherrscht hat: »Das Ziel der Einheit ist uns (vor-)gegeben, es ist nicht zu konstruieren und zu manipulieren, es wird empfangen; es bleibt nicht als gänzlich neue Realität einer fernen Zukunft vorbehalten, es ist in fundamentalen Elementen jetzt schon unter uns gegenwärtig und wirksam... Die Einheit, die wir suchen, ist in ihren Anfängen *bereits verwirklicht*.«² Im Zuge der Überprüfung der Verwerfungen des 16. Jahrhunderts sind die Gemeinsame Kommission und der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen auf die Bedeutung der Rechtfertigungslehre und der Ekklesiologie gestoßen. An der Lehre von der Rechtfertigung vorbei könne es nach der Überzeugung vieler keine Einheit im Glauben geben; denn alle Glaubenswahrheiten seien von ihr abhängig; sie sei angewandte Christologie, zusammengefaßte Sakramentenlehre und eine Ekklesiologie in nuce. Und die Frage des geistlichen Amtes stelle sich im ekklesialen Kontext.

Dem darf hinzugefügt werden, daß die Lehre von der Kirche im ganzen nicht einsinnig aus einer isoliert betrachteten Rechtfertigungslehre abgeleitet werden kann, sondern auch ihrerseits Gegenstand des biblischen Zeugnisses ist, in einem theologischen Kosmos oder in der Einheit und Ganzheit des Neuen Testaments

¹ Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission, *Einheit vor uns*, Paderborn – Frankfurt a. M. 1985.

² Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission, *Wege zur Gemeinschaft*, Paderborn – Frankfurt a. M. 1980, 10.

eines der korrelativen Elemente darstellt und als Korrektiv auf das Verständnis von der Rechtfertigung zurückwirkt. Als der in ihren Grundvollzügen der Verkündigung, der Liturgie und der Diakonie entfaltete Dienst am Evangelium, als das Medium der Vergegenwärtigung des sich in Christus und dem Geist mitteilenden Gotts, als gegenwärtige Gestalt des Heiles und als Vorausdarstellung des vollendeten Gottesreiches verdeutlichen Sein und Sendung der Kirche die für die Reformation zentrale Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Heilshandeln Gottes und der Rolle des Menschen in der Ökonomie der Erlösung und Vollendung der Welt. Sein und Sendung der Kirche kommen aus der Stiftung und den Aufträgen des gekreuzigten und auferstandenen Jesus und weisen zurück auf das Mysterium der Offenbarung Gottes und der Glaubensantwort des Menschen. Für die Theologie der Gegenwart scheint jedenfalls der Stand, den die ökumenischen Bemühungen um ein gemeinsames »credo ecclesiam« erreicht haben, zum Katalysator einer Grundlagendiskussion zu werden, einer Auseinandersetzung um die transzendentalen Prinzipien des Glaubensverständnisses und der Glaubenswissenschaft. Ein aufschlußreiches Beispiel dafür ist das Dreieck von Positionen, das sich abzeichnet aus dem Plan, den Heinrich Fries und Karl Rahner zur Realisation der Einigung der Kirchen vorgelegt haben³, aus dem Gegenentwurf von Eilert Herms⁴ und aus den Überlegungen von Heribert Rücker zu dieser katholisch-theologischen Initiative und zu der Herms'schen Art evangelisch-theologischer Reaktion.⁵

1. Das transzendente Mysterium des Glaubens und seine kategoriale Mitteilbarkeit

Zwar stellen Heinrich Fries und Karl Rahner ihren Plan unter die Überzeugung, »daß die ökumenische Aufgabe für die Verantwortung und die Arbeit der Kirche eine der höchsten Prioritäten hat und haben muß«, und betonen bezüglich der Überlegungen, die sie vortragen: »Sie wollen keine gelehrte ökumenische Theologie betreiben. Sie sind (auch wenn sie nüchtern sein wollen) eher ein Notschrei von Christen, die den Eindruck haben, es gehe in dieser Sache nicht weiter.«⁶ Aber die beiden Autoren erklären auch, daß eine geschichtliche Entscheidung großen Stils »vernünftig und der Sache entsprechend, um die es sich jeweils handelt, begründet« werden muß, »bevor sie getroffen wird«⁷. Tatsächlich können sie nicht

³ H. Fries – K. Rahner, Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit. Mit einer Bilanz »Zustimmung und Kritik« von H. Fries (Sonderausgabe von Band 100 der Reihe »Quaestiones Disputatae, Freiburg 1983), Freiburg – Basel – Wien 1985.

⁴ E. Herms, Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen. Die ökumenische Bewegung der römischen Kirche im Lichte der reformatorischen Theologie. Antwort auf den Rahner-Plan, Göttingen 1984. Ders., Ökumene im Zeichen der Glaubensfreiheit. Bedenken anlässlich des Buches von H. Fries-K. Rahner, Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit: Una Sancta 39 (1984) 178–200.

⁵ H. Rücker, Der kontradiktorische Widerspruch und die Einigung der Kirchen. Eine Überlegung zur Antwort von Eilert Helms auf den Rahner-Plan: Ökumenische Rundschau 34 (1985) 171–183.

⁶ Fries – Rahner, Einigung der Kirchen, 13.

⁷ A.a.O., 14.

einfach auf Belange des Glaubensverständnisses, des theologischen Konsenses sowie des Verhältnisses konfessionsspezifischer Lehren zum Innersten des Offenbarungsgeschehens und zueinander verzichten, sondern führen spezifische Eigenarten der Glaubenserkenntnis und der Glaubenswissenschaft unter den Gründen an, die nach ihrer Auffassung den historischen Schritt, den kirchenamtlichen Vollzug der Einigung legitimieren würden. Unter den von den beiden Verfassern gemeinsam getragenen Kommentaren zu den acht Thesen ihres Buches kommen im folgenden vor allem und ausdrücklich die Kommentare Karl Rahners zu den Thesen II, III, IVb und VII in Betracht.

Ausgangspunkt der Argumentationsstrategie Rahners ist die »geistespolitische Situation«, »in der die Menschen heute und so auch die Kirchen leben«⁸. Aufgrund des Zerfalls des alten Weltbildes, des Zerbrechens der überlieferten Werttafeln und der Unüberschaubarkeit des verfügbaren Wissens kommt Rahner zu dem Urteil: »Heute hat sich diese nur sehr primitiv gekennzeichnete Situation von früher, von den früheren Zeiten konfessioneller Spaltungen sehr erheblich verändert, so daß es vielleicht sogar erlaubt ist, von einem nicht nur quantitativen, sondern von einem qualitativen Umbruch zu sprechen... Man wird immer dümmmer als einzelner; man muß sich immer mehr auf das von einem selber nicht mehr durchschaubare und nachkontrollierbare Wissen der anderen verlassen.«⁹ Die Diagnose der pluralistischen Geisteswelt gipfelt in der Fixierung des Blickes auf einen nicht nur desintegrierenden, sondern auch entmenslichenden und primitivierenden Druck der Industriekultur und der wissenschaftlich-technischen Zivilisation auf das Wahrheits- und Wertbewußtsein der einzelnen Menschen. »Der Konsens in einer Gesellschaft hat überall in der Welt – leider – die Tendenz, sich von der Einstimmigkeit gleicher Grundüberzeugungen weg auf einen Konsens zu reduzieren, der nur noch in der Selbigkeit materieller Voraussetzungen und Bedürfnisse besteht. Das kommt letztlich daher, daß die Menge des aktuell Wißbaren so ungeheuer gewachsen ist, daß es sich nicht mehr in der einfachen Weise synthetisieren läßt, wie es in früheren Zeiten möglich war.«¹⁰

Diesen Aspekt unserer weltlichen Zeitgenossenschaft, die Differenzierung und Vereinzelung, den Schwund der öffentlichen und gemeinschaftlichen Bedeutung individueller Weltanschauungen und Lebensauffassungen nimmt Rahner als Vergleichspunkt für die Situation in den Kirchen, für das Verständnis der einzelnen Glaubenden vom Christentum und für die Vielheit theologischer Interpretationen der Bekenntnisse und Dogmen. Er malt dabei ein Bild weitgehender Entsprechung und fast vollständiger Parallelität der Verhältnisse in der Welt und den Kirchen. Er fragt, ob »diejenigen Formulierungen des Glaubens, auf die man sich ausdrücklich als allgemein verbindlich geeinigt hätte, nicht doch noch sehr verschieden interpretiert werden von den verschiedenen Verständnishorizonten her und mit den verschiedenen Terminologien, die eben in dieser pluralistischen Geisteswelt immer

⁸ A.a.O., 36.

⁹ A.a.O., 38.

¹⁰ A.a.O., 39.

noch und unüberwindlich gegeben wären«¹¹, da die Theologen ihr Handwerk »mit der Inkommensurabilität ihrer Terminologien, ihrer 'Sprachspiele', der Verschiedenheit ihrer Plausibilitäten«¹² betreiben. Unwillkürlich stellt sich die Gegenfrage, ob damit nicht der Betrieb und Standard heutiger Schul- und Berufstheologie als sekundärer Barendienst an einem primär vorgegebenen Grundkonsens des Glaubens denunziert wird. Jedenfalls scheint Rahner der Detailarbeit und Differenzierung der theologischen Forschung nicht zuzutrauen, daß sie uns dem Ziel der Einigung der Kirchen näher bringen. Und bezüglich der breiten Schichten gläubiger Christen versucht er zu zeigen, daß sie aus erkenntnistheoretischen und existentiellen Gründen kein positives Verhältnis zu den speziellen Lehren der Kirchen haben können. Unwissenheit und Unfähigkeit, über Gebühr große intellektuelle Anforderungen, existentielle Nichtaktualität und ethische Einwände würden sie gegenüber Sätzen, die von der kirchlichen Autorität definiert sind, distanzieren.¹³

Als Voraussetzung und Maßstab für die theologische Beurteilung der geistesgeschichtlichen Situation der Christenheit heute und für die daraus zu ziehenden theoretischen und praktischen Konsequenzen steht im Hintergrund Rahners Erfahrung von der Kluft zwischen dem unsagbaren Geheimnis des transzendenten Gottes und den kategorialen Versuchen der Artikulation dieses Geheimnisses, seiner Aussprache und Mitteilung in menschlichen und welthaften Bildern und Begriffen. »Das Wort 'Gott' stellt das Ganze der Sprachwelt, in der die Wirklichkeit für uns anwest, in Frage, da es zunächst einmal nach der Wirklichkeit als ganzer in ihrem ursprünglichen Grund fragt und die Frage nach dem Ganzen der Sprachwelt in jener eigentümlichen Paradoxie gegeben ist, die gerade der Sprache eigen ist, weil sie selbst ein Stück der Welt und zugleich deren Ganzes als Bewußtes ist.«¹⁴ Dieser Begriff Gottes, der nur in der Sprache für uns konkreten Gehalt gewinnt, die Möglichkeiten der Sprache aber, weil er diese und die uns durch sie gegebene Wirklichkeit allemal erst fundiert, überschreitet, rechtfertigt zunächst anscheinend gegensätzliche theologische Aussagen und Standpunkte.

Schließlich breitet Rahner das ganze Spektrum der Konsequenzen aus, die aus seiner geistesgeschichtlichen Zeitdiagnose und theologischen Kriteriologie zu ziehen sind, Konsequenzen für den Glaubensvollzug der einzelnen Christen, für den jeweiligen Bekenntnisstand und die gegenseitigen Stellungnahmen der kirchlichen Gemeinschaften zu diesem und für die Struktur der Gemeinschaft der Teilkirchen bis hin zur Existenz und Ausübung eines universalen Lehr- und Leitungsdienstes durch den Papst.

Es ist eine vielgesichtige »existentiell erkenntnistheoretische Toleranz«¹⁵, die heute eine Kircheneinheit herbeiführen kann, indem sie sich nicht nur auf eine entschuldigende »geheimnisvolle Subjektivität« stützt, sondern auch auf objektive

¹¹ A.a.O., 49f.

¹² A.a.O., 42.

¹³ A.a.O., 42ff.

¹⁴ K. Rahner, Grundkurs des Glaubens, Freiburg ¹¹1980, 59.

¹⁵ Fries – Rahner, Einigung der Kirchen, 49.

Gründe »vor Gott und vor der Wahrheit des Evangeliums«¹⁶. Sie ist negative Toleranz oder partielle dogmatische Abstinenz für die Gegenwart. »Vom dogmatischen Standpunkt und im Bezug auf den Glauben der Kirche wäre eine *Einheit der jetzt noch getrennten Groß-Kirchen* denkbar, wenn keine Kirche erklärt, ein von einer anderen Kirche als für sie absolut verbindlicher Satz sei positiv und absolut mit dem eigenen Glaubensverständnis unvereinbar.«¹⁷ Und sie ist ein Schwanken zwischen Hoffnung und Verzicht angesichts der Zukunft. Einerseits richtet sie ihre Hoffnung darauf, »daß die beiderseitigen Sätze, jeweils weiterentwickelt und in einem größeren Zusammenhang verstanden, sich gar nicht wirklich kontradiktorisch widersprechen, auch wenn man noch nicht positiv deutlich sieht, daß sie bei einer solchen umfassenderen Interpretation positiv übereinstimmen. In einer solchen neuen Situation ist, so meinen wir, eine genügende Glaubenseinheit unter den Kirchen schon herstellbar«¹⁸. Andererseits müssen der evangelische Christ, die evangelischen Kirchenleitungen und die Orthodoxie sich mit ihrem Glaubensbewußtsein nicht »langsam einfach auf die Position hinbewegen, wie sie *jetzt* in diesen katholischen Sätzen ausgesagt ist«. Sie dürfen eine solche künftige »Verdeutlichung und Interpretation« voraussetzen, die dann »auch eine positive Zustimmung erlauben«¹⁹. Hingegen soll der Katholizismus auch künftig auf eine »(explizite oder wenigstens implizite) positive Zustimmung zu allem dem..., was kirchenamtlich als glaubensverbindliche Lehre vorgetragen wird«, verzichten und den faktischen Zustand, in dem heute viele Katholiken objektiv defekt, aber subjektiv existentiell verständlich leben, »als genügend und legitim ausdrücklich« anerkennen.²⁰ Die Quintessenz aller Überlegungen und der Refrain aller Strophen Rahners über Glaube und Glaubensvollzug ist die These, daß heute eine »genügende« und »legitime« Glaubenseinheit auf der Basis der »Grundsubstanz des Christentums«²¹, der »Grunddogmen«, der »Grundwahrheiten der Botschaft des Evangeliums«, der »Grundsubstanz des christlichen Bekenntnisses«²², der »Grundwahrheiten des Christentums, wie sie in der Heiligen Schrift, im Apostolischen Glaubensbekenntnis und in dem von Nicäa und Konstantinopel ausgesagt werden« (These I, vgl. These II)²³, faktisch schon besteht. Im übrigen rechnet Rahner mit der universalen Geltung der Verfaßtheit der Kirche in Bischöfen und ihren Herden (These VII und Kommentar) und damit in Teilkirchen sowie mit der Existenz eines der Einheit aller dienenden gesamtkirchlichen Lehr- und Leitungsamtes von ganz besonderer Art des Wesens und der Ausübung (These IVb).

Die nicht nur praktische, sondern eminent dogmatische Relevanz des Rahner-Plans weckt natürlich theologische Fragen und Bedenken. In Rahners eigener transzendentalen, als Anthropologie durchgeführten Theologie steckt eine Proble-

¹⁶ A.a.O., 48.

¹⁷ A.a.O., 47.

¹⁸ A.a.O., 48.

¹⁹ A.a.O., 48f.

²⁰ A.a.O., 50.

²¹ A.a.O., 51f.

²² A.a.O., 46f.

²³ A.a.O., 23, 35; vgl. 66.

matik, die in der Verwendung des Begriffspaares »transzendental« und »kategorial« zum Vorschein kommt. Lebt der Mensch durch den Einsatz seiner Grundkraft transzendental immer schon in der Eigentlichkeit Gottes und seiner selbst, und bleibt alle raum-zeitliche Konkretion und kategoriale Artikulation des Menschseins wesentlich hinter dem transzendentalen Geheimnis zurück, so bleiben die Fragen in Schwebe: 1) Inwiefern ist in dieser Konzeption Gott das Maß des Menschen oder der Mensch das Maß Gottes? Und 2) Was fügen die kategoriale Offenbarung Gottes in Jesus von Nazaret, die Nachfolge Christi und das konkrete Christsein der Eigentlichkeit des Menschen und der gemeinmenschlichen Redlichkeit der Existenz an Wesentlichem hinzu?²⁴ Bei aller Anerkennung der Wahrheit, daß die Schöpfung nur ein Ziel, und zwar die Partizipation an Gottes eigenem Leben hat, bedarf diese transzendente Theologie doch der Ergänzung und Korrektur durch den *Gott*, der in Christus sich zwar menschlich und geschichtlich, leibhaft und welthaft, aber doch auch als jener mitteilt, der für den Menschen von dessen eigenem Sein her unerhört und unerreichbar ist, den Menschen neuschafft und zu einem Leben in der Teilhabe an der Dreieinigkeit erhebt und durch die Gnade und die Wirkung des *Glaubens* dem Menschen die Erkenntnis und die Bejahung dieses Mysteriums ermöglicht. Zu den Ursachen unbefriedigender Gemeinsamkeit unter den Christen sind gewiß auch die Vernachlässigung der tatsächlichen Kategorien der Offenbarung Gottes und des biblischen Zeugnisses, ein Teilverlust ihres Sinnes bei der Umsetzung in neue Epochen und der Verlust des Glaubens als Akt, der durch das Kategoriale der Offenbarung und in diesem auf das transzendente Mysterium zielt, zu zählen. Plurale Theologie kann nicht legitimerweise einfach das Spiegelbild des Sinn- und Wertpluralismus der säkularisierten Welt sein. Und die zu suchende Kirchengemeinschaft der Zukunft darf nicht auf eine Funktion der Möglichkeiten der »geistigen Situation« einer Zeit zurückgeführt werden.²⁵ Sind nach christlichem Selbstverständnis die Grenzen zwischen lebendiger Vielfalt und relativer Beliebigkeit, zwischen dem Freiraum versöhnter Verschiedenheit und der befremdenden Andersheit so offen?

Eine Vermengung der faktischen Not und der christlichen Norm läuft in den Vorschlägen zur Ausübung kirchlicher Ämter mit. Sollen die Entscheidungen der Amtsträger vom Standpunkt jener geleitet sein, die nur noch zu einer partiellen christlichen und kirchlichen Identifizierung bereit sind? Wie soll der Papst die Glaubenssubstanz verdeutlichen und »neu ins Wort« bringen, wenn die »geistige Situation heute und in Zukunft« dies fordert, aber »eine scheinbar additive und differenzierende Ausübung dieser Lehrautorität praktisch unmöglich macht«²⁶? Soll er dann überhaupt interpretieren können oder nicht viel mehr ständig das wiederholen, worin man ohnehin einig ist? Kann er alle Unterschiede im Detail positiv bejahen, während die Teilkirchen partielle dogmatische Indifferenz üben?

²⁴ Vgl. J. Ratzinger, *Heil und Geschichte: Wort und Wahrheit* 25 (1970) 3–14. B. van der Heijden, Karl Rahner. Darstellung und Kritik seiner Grundposition, Einsiedeln 1973, 351–364. P. Eicher, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, München 1977, 390–401, 409–421.

²⁵ Vgl. Fries – Rahner, *Einigung der Kirchen*, 49.

²⁶ A.a.O., 105.

Rahner selbst räumt ein, daß es im Ringen um mehr Einheit auch um das geht, was Katholiken und evangelische Christen »mit Recht« »zur Substanz« des »eigenen Glaubens« zählen.²⁷ Die Grundsubstanz des Glaubens selbst bedarf der Auslegung, welche die Kontinuität je der Tradition und die Identität je der Glaubensgemeinschaft betrifft. Die Entfaltung neuer Aspekte des Mysteriums der Offenbarung und des Glaubens in einer recht verstandenen Dogmenentwicklung hebt nicht alte definierte Aspekte in ihrem Sinn auf (DS 3043), sondern präzisiert, ergänzt und vertieft sie und macht sie auf neue epochale Situationen der Christenheit hin vollziehbar.

Man wird gut daran tun, wenn man gewissen Elementen, die Rahner selbst anspricht, mehr Gewicht gibt, z. B. der Einheit der Theologie²⁸ und der Komplementarität der Theologie Luthers und jener des Trienter Konzils.²⁹ Einen unabdingbaren Kontrapunkt zum Cantus firmus von Heinrich Fries und Karl Rahner bildet die Sorge, daß die Christenheit nicht nur in einer abstrakten Allgemeinheit, sondern in konkreten Dingen des Glaubens einig ist und von einer vitalen Grundsubstanz her kirchliche Communio lebt, eine positive gegenseitige Wertschätzung der Vielheit von Spiritualitäten und Frömmigkeitsformen aufbringt und gegen den zu kategorischen Wortlaut von These II auch in ethischen Fragen, in Belangen der Umsetzung des Evangeliums in den Weltbereichen und in der Durchsetzung allgemeinmenschlich verbindlicher sittlicher Werte und Normen nach Maßgabe der Freiheit und Würde des Menschen solidarisch ist.

2. Offenbarung und Glaube

Eilert Herms stellt sein Buch als eine »Gelegenheitsschrift« vor, die den Rahner-Plan zum Anlaß nimmt, eine exemplarische Auseinandersetzung mit dem römischen Programm des Ökumenismus als ganzem zu führen und nach der Anregung Eberhard Jüngels einen Gegenvorschlag zu formulieren, »der für die Gegenseite im Lichte ihrer dogmatischen Überzeugungen plausibel sein kann«.³⁰

Rahners These von der Übereinstimmung in der Grundsubstanz des Christentums zu der Behauptung verfälschend, »daß es keinen kontradiktorischen Lehrgegensatz mehr zwischen der römischen und der protestantischen Théologie gibt«, verwirft Herms diese auch in einer anderen Stellungnahme als »eine tabuisierende und erkenntnisverhindernde These mit dem Ziel der 'Redintegration'«³¹. Er dehnt das Urteil, daß es sich dabei um einen konfessionspolitischen Plan handelt, dessen errechnete Erfolgchancen sich aus dem Prozeß des kulturellen Niedergangs

²⁷ A.a.O., 48.

²⁸ A.a.O., 42.

²⁹ A.a.O., 40.

³⁰ E. Herms, Einheit der Christen, 9f, 12. E. Jüngel, Ein Schritt voran. Einigung der Kirchen als reale Möglichkeit: Wochenendbeilage der Süddeutschen Zeitung, 1./2. Oktober 1983, 126.

³¹ E. Herms, Ökumene im Zeichen der Glaubensfreiheit, 192.

ergeben³², auf den Ökumenismus der römischen Kirche aus.³³ Nahm Romano Guardini an, daß mit dem Ende der Neuzeit und dem »Empörungsglauben des Autonomismus« zwar die freie und reiche Fülle einer Persönlichkeitskultur verlorengehen, das Eigentliche der Person, die Entscheidung zum Vollzug des Gehorsams gegenüber dem Anruf Gottes in der Offenbarung aber besser gewonnen werden könne³⁴, so schwebte etwa Rahner »ein Erfolg der ökumenischen Bewegung als Trittbrettfahrerin« des Verfalls »der vom 16. bis zum frühen 19. Jahrhundert errungenen intellektuellen Differenziertheit des öffentlichen Bewußtseins«³⁵ vor und stützten sich das »aggiornamento« und die Zeitdiagnose der Konzilsarbeit unter anderem auf eine im Protestantismus sich abzeichnende »Wendung vom 'Individualismus' zur 'Autorität'«³⁶. Die »Zeichen der Zeit« und der »Ruf der Stunde«³⁷, die das Konzil als providentiell für die Sendung der Kirche und für die Einheit der Christen versteht, würden nach Rahner auch »die angedeutete Primitivisierung des öffentlichen Bewußtseins« als gottgeschenktes Moment enthalten.³⁸ Herms selbst will einer »falschen Selbstwahrnehmung«³⁹, einer »Toleranz bei der Einforderung der 'sittlichen Pflicht, der Wahrheit die Ehre zu geben'«⁴⁰, und einem Verschweigen der eigenen Überzeugungen⁴¹ die Unannehmbarkeit der »Vorschläge von Rahner (und Fries)« »im Lichte der Grundüberzeugungen reformatorischer Theologie« entgegenstellen.⁴² Er will die »Differenz in einer Sachgewißheit« artikulieren⁴³, zur »sachlichen Kontroverse« zurückkehren, die tabuisierenden und erkenntnisverhindernden »Regeln des ökumenischen 'guten Tons' durchbrechen«⁴⁴, eine »konstruktive ökumenische Gesamtperspektive« eröffnen⁴⁵ und schließlich den Irrtum »durch Verständigung über die Wahrheit« überwinden⁴⁶.

Einheit in der Wahrheit in Freiheit ist für Herms das alle Wege und Mittel des Ökumenismus bestimmende Ziel. Und im Namen dieses Ziels stellt er seine Hauptthese von der »Nichttradierbarkeit der Offenbarung auf«⁴⁷, leitet sie aus einem bestimmten Begriff der Offenbarung und des Glaubens ab, bereitet diesen durch einen nicht weniger speziellen Wahrheitsbegriff vor, macht ihn zum Leit-

³² A.a.O., 195.

³³ E. Herms, Einheit der Christen, 69.

³⁴ A.a.O., 53. R. Guardini, Das Ende der Neuzeit, Basel 1950, 83; vgl. 80: »Die gleiche Masse, welche die Gefahr der absoluten Beherrschbarkeit und Verwendbarkeit in sich trägt, hat auch die Möglichkeit zur vollen Mündigkeit der Person in sich«.

³⁵ E. Herms, Einheit der Christen, 151.

³⁶ A.a.O., 69.

³⁷ Unitatis redintegratio Art. 1. 3; Gaudium et spes Art. 4, 1; 6, 2; Sozialisation, Personalisation. Vgl. A.a.O., 48f.

³⁸ A.a.O., 151.

³⁹ A.a.O., 182.

⁴⁰ A.a.O., 15.

⁴¹ A.a.O., 200.

⁴² A.a.O., 11.

⁴³ A.a.O., 184.

⁴⁴ A.a.O., 149.

⁴⁵ E. Herms, Ökumene im Zeichen der Glaubensfreiheit, 178.

⁴⁶ E. Herms, Einheit der Christen, 183.

⁴⁷ A.a.O., 100–108.

prinzip für die Lehre vom kirchlichen Amt und von dem Sein und der Sendung der Kirche, identifiziert ihn mit der Lehre Luthers und der reformatorischen Bekenntnisschriften und macht ihn zum Kriterium für die Beurteilung der entsprechenden katholischen Auffassungen.

Dabei unterscheidet Herms im Vorgang des Glaubens zwischen der natürlichen Erkenntnis des Glaubensgegenstandes in seiner äußeren Klarheit von der übernatürlichen Zustimmung des durch Gnade befreiten Willens im Inneren des Gerechtfertigten. Das gerät aber in die Nähe einer dualistischen Theorie, die den Glauben in natürliche Vernunftkenntnis und gnadengewirkte Betroffenheit, innere Evidenz oder Hingabe zerlegt. Sie erklärt nicht, warum das nicänische Glaubensbekenntnis, das trinitarische und das christologische Dogma und die Bekenntnisschriften als bleibend den Glaubenden bindende Sätze formuliert werden konnten. Herms ringt um Kriterien für den Bezug zwischen historischen und dogmatischen Argumenten.⁴⁸ Sie liegen kaum in der Innerlichkeit oder Gläubigkeit als solcher, sondern vielmehr in dem durch den Glauben erkannten Gegenstand. Herms selbst verlangt die »inner- und interkirchliche Kommunikation«, den »auf Konsens zielenden sprachlichen Austausch über die... Sache selbst (das Evangelium) unter allen Kirchenmitgliedern.⁴⁹

Die Verlegung der Offenbarung in das Geistwirken im Herzen des Glaubenden und die daraus folgende Hauptthese von der Nichttradierbarkeit der Offenbarung haben bei Herms die Funktion, die Freiheit und Unverfügbarkeit des Wirkens des Heiligen Geistes und die Religions- und Gewissensfreiheit des Menschen und Christen zu garantieren. Dies wird an einer weiteren These und ihrer Explikation an den kirchlichen Grundvollzügen deutlich. »Das reformatorische Verständnis von Offenbarung schließt aus, daß die Offenbarung und ihr Inhalt sich in den menschlichen Akten der Weitergabe und der Auslegung des Evangeliums unterbringen könne und begreift genau umgekehrt, daß alle diese menschlichen Akte in Gottes eigenem Offenbarungshandeln untergebracht sind.«⁵⁰

Daß die bischöfliche Verfassung der Kirche zum depositum fidei gehören soll⁵¹ und die Apostel und ihre Nachfolger eine Tätigkeit der Überlieferung ausüben und göttliche Gaben vergegenwärtigen, erscheint ihm unvereinbar mit dem Gott geschuldeten Heilsglauben und der Freiheit des Glaubensaktes.⁵² Er unterstellt, daß nach katholischer Auffassung die Bischöfe über die Gnade und das Wirken des Geistes in der Ausübung des Lehramtes, des Priesteramtes und des Leitungsamtes verfügen⁵³, und legt die Forderung der Freiheit von Zwang für jeden Glaubensakt, wie sie in der Erklärung des II. Vaticanums über die religiöse Freiheit erhoben wird⁵⁴, anhand der Lehren des II. Konzils von Orange (DS 377) und des I.

⁴⁸ E. Herms, Einheit der Christen, 177.

⁴⁹ A.a.O., 73.

⁵⁰ A.a.O., 112.

⁵¹ Vgl. a.a.O., 77.

⁵² Vgl. a.a.O., 78f.

⁵³ A.a.O., 80ff.

⁵⁴ Dignitatis humanae, Art. 1, 3; 10; 11, 1.

Vaticanums (DS 3010) von der Notwendigkeit der Gnade zur Bekehrung zu Gott und zur Erkenntnis des Glaubensgegenstandes in dem Sinne aus, als richte sich die Glaubenzustimmung an die »Überlieferungstätigkeit der Bischöfe«.⁵⁵ Demgegenüber verordnet er eine radikale Therapie des Wortdienstes (*ministerium verbi*), dessen drei Gestalten das gottesdienstliche Handeln, die Lehrtätigkeit und das kirchenordnende Handeln sind. »*Das ministerium verbi* ist in allen seinen Gestalten und Spielarten... so zu vollziehen, daß es sich in allen seinen Tätigkeiten explizit gegen das Verwechseltwerden mit dem göttlichen Offenbarungshandeln selber schützt.«⁵⁶ Doch fällt es äußerst schwer, darüber anders zu sprechen, als es in der katholischen Theologie geschieht, es sei denn, um den Preis der Inkohärenz und Inkonsistenz. Im Darreichen der Sakramente werde durch das *ministerium verbi* das Versöhnungshandeln Gottes in Jesus Christus durch den Heiligen Geist nicht vergegenwärtigt, der Sakramentendienst sei aber dennoch dazu bestimmt, »von Gott selber zur Vollendung seiner Versöhnung mit den Menschen in Jesus Christus durch den Heiligen Geist frei gebraucht zu werden«⁵⁷. In der Lehre sei das *ministerium verbi* »in seiner Fehlbarkeit – dazu bestimmt«, »von Gott selber zur Vollendung seines Offenbarungshandelns... gebraucht zu werden«⁵⁸. Als kirchenordnendes Handeln ist es »durch die gemeinschaftsstiftende Selbstoffenbarung Gottes« ermöglicht und »dazu bestimmt«, »daß Gott selbst sich seiner zur Vollendung seines gemeinschaftsbildenden Handelns in Christus durch den Heiligen Geist bedient«⁵⁹.

Die Sinnspitze dieser »Regel« für den Vollzug des Predigtamtes heißt, daß es nur dann sachgemäß ausgeübt wird, »wenn es explizit darauf verzichtet, sich selbst als Übermittlung, als Vergegenwärtigung und Zuwendung der Heilsoffenbarung zu empfehlen«⁶⁰. Aber Herms selbst kreist um den Kern der Frage nach der Wirksamkeit und Wirkungsweise der Kirche und ihrer Vollzüge. Dabei ist von entscheidender Bedeutung, wie man das Verhältnis zwischen dem Wirken Christi und des Geistes als den Hauptursachen und dem Tun der Glaubengemeinschaft in ihrer Sendung und Ordnung als der Werkzeugursache des Heilshandelns Gottes versteht. Ohne auf spezielle theologische Theorien, auf die scotistische Theorie von der moralischen Wirkungsweise und die thomistische Theorie von der physischen Wirkungsweise der Sakramente eingehen zu müssen, wird man sagen können, daß Christus im Geist sich der Glieder der Kirche als vernünftig-freier Diener seines Heilshandelns bedient, daß er ihnen Aufträge und zu deren Ausführung die wirksame Verheißung des Geistes gegeben hat, daß die lehrende Kirche Gottes Wahrheit erkennt und die Sakramente feiernde Kirche die Intention des Stifters hat und daß die Worte der Verkündigung und amtlichen Lehre und die Zeichen und Riten der Liturgie auch tatsächlich, auf welche Weise auch immer, vermitteln,

⁵⁵ Vgl. E. Herms, *Einheit der Christen*, 78f.

⁵⁶ A.a.O., 114.

⁵⁷ A.a.O., 115.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ A.a.O., 115f.

⁶⁰ A.a.O., 114.

was sie bezeichnen. Selbstverständlich ist das Innerste der Hörer, die evangelisiert werden sollen, und der Christen, die Sakramente feiern, der Bezirk, in den Gott allein Zutritt hat und die freie Annahme des Heils durch den Glauben und das Wachstum in der Gnade wirkt. Um diese Wahrheit sicherzustellen, empfiehlt es sich nicht, die Wiederholung der Schriftworte und der Riten genug sein zu lassen und jede weitere lehrmäßige Erschließung der Wahrheit Gottes und der Mittel und Wege seiner Selbstmitteilung als menschlicher Fehlbarkeit ausgeliefert zu erklären oder Glaubensbekenntnisse, Bekenntnisschriften und Dogmen mit theologischen Meinungen einzelner Christen gleichzusetzen. Um dem Willen des sich mitteilenden Gottes den schuldigen Gehorsam zu leisten, sollte man aus der zweiten These, »daß alle diese Akte in Gottes eigenem Offenbarungshandeln untergebracht sind«⁶¹, die gegenteilige Konsequenz ziehen und Gott, dessen Gnade weder an die Sakramente noch an die Bibel gebunden ist, sich in besonderer Weise in der Lehre der Kirche aussprechen und in der Verkündigung und der Sakramentenfeier den Menschen zusprechen lassen, die »Nichteinheit« des menschlichen Zeugnishandelns nicht zur »Bedingung für die Richtigkeit des Glaubenszeugnisses«⁶² einzelner Christen oder der Konfessionen machen – das gute oder schlechte Gewissen des einen und die »Individualität als Menschenwerk«⁶³ sind nicht Sache des Glaubens des andern –, den gottgestifteten Zeugendienst der ganzen Kirche in Verkündigung, Liturgie und Leitung, den Ämtern Christi, an denen er der Kirche in ihrer Ordnung von Hirten und Gemeinden Anteil gegeben hat, und damit das Offenbarungshandeln Gottes nicht allein in der inneren Evidenz unterbringen, sondern die eigene Heilserfahrung glaubend und vertrauend auf die Wahrheit und Liebe Gottes gründen und die Wege und Mittel ihrer Erschließung bejahen.

Die Religions- bzw. Glaubensfreiheit und die Gewissensfreiheit des Menschen bzw. Christen kann dann vollständig gewahrt werden, wenn die Glaubensgemeinschaft dem Hörer des Wortes und dem Mitträger der Sendung der Kirche über das Wodurch und Wozu seiner Freiheit, nämlich die Wahrheit des sich mitteilenden Gottes und das Wesen des Seins und der Dienste des Christen, verbindliches und verpflichtendes Zeugnis ablegen kann. Ökumenische Theologie kann nicht die Aufgabe haben, dem einzelnen Menschen oder einer Konfession das gute Gewissen zu bestätigen oder zu bestreiten, sondern der Verständigung über die Sache des Glaubens in der Wahrheit und der Liebe zu dienen.

Innerhalb der evangelischen Theologie erscheint die schlechthin kontradiktorische Auslegung der reformatorischen Lehre und der römisch-katholischen Lehrentwicklung nicht als repräsentativ. So erklärt Eberhard Jüngel, daß Bezeugung und Darstellung bzw. Repräsentation des Heilshandelns und Heilswerkes Gottes in Christus und dem Geist keine Alternative sind.⁶⁴ »Evangelium efficit quod significat. Das kirchliche Handeln erzeugt durch die Sprachhandlung der Evangeliums-

⁶¹ A.a.O., 112.

⁶² A.a.O., 119.

⁶³ Ebd.

⁶⁴ Vgl. A.a.O., 165–170. Vgl. E. Jüngel, Die Kirche als Sakrament?: Zeitschrift für Theologie und Kirche 80 (1983) 432–457, 442.

verkündigung auf Seiten des Menschen jene kreative Rezeptivität und Passivität, die Gott allein den Wohl-täter sein und sein Werk in uns wirken läßt.«⁶⁵ »Sofern also Menschen Christen generieren, tun sie es, indem sie *das Evangelium* verkündigen, das die eigentliche generative Potenz ist.«⁶⁶ Erneut beruft sich Herms bei seinem Einspruch gegen diese Auffassung auf seine eigene Wahrheitstheorie der Adäquanz und läßt das Mysterium Gottes und des Menschen zwischen Formeln und Riten auf der einen Seite und der erfahrenen inneren Glaubensgewißheit auf der anderen Seite unbedacht. Hingegen erinnert Jüngel daran, daß die Wahrheit selber »mit keiner noch so vollständigen Liste wahrer Sätze unmittelbar identisch ist.«⁶⁷ Das Bezeugen steht zum Bezeugten im Verhältnis des analogatum zum analogans.⁶⁸ Wenn man Jüngel so verstehen darf, daß die christliche Wahrheit, die nur im Glauben erkannt werden kann, von jenseits der Menschheit Jesu Christi und der Heiligen Schrift her, in diesen irdischen Wirklichkeiten und durch diese hindurch, das kirchliche Zeugnishandeln analog bestimmt, in dem Zeugnis der Kirche seine lebendigmachende Kraft je schon erwiesen hat und durch dieses Zeugnis auch für den glaubenden Hörer des Wortes und Empfänger des Sakraments zum Ereignis wird, dann könnte auch eine Brücke zu der Lehre der Dogmatischen Konstitution des II. Vaticanums über die Kirche als Sakrament geschlagen werden. Von der komplexen, aus göttlichen und menschlichen Elementen zusammenwachsenden Wirklichkeit der Kirche wird gesagt: »Deshalb ist sie in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich. Wie nämlich die angenommene Natur dem göttlichen Wort als lebendiges, ihm unlöslich geeintes Heilsorgan dient, so dient auf eine ganz ähnliche Weise das soziale Gefüge der Kirche dem Geist Christi, der es belebt, zum Wachstum seines Leibes (vgl. Eph 4, 16).«⁶⁹ Ein größeres Maß der Übereinstimmung mit römisch-katholischen Auffassungen über die Heilssendung der Kirche dürfte auch bei Edmund Schlink und bei Rainer Stahl, bei letzterem auch über Grundlagenprobleme wie Schrift und Tradition, erreicht sein.⁷⁰

Positiv aufzunehmen ist der von Herms vertretene Standpunkt, daß keine kirchliche Instanz in Glaubensfragen – anders freilich in unentscheidbaren theologischen Kontroversen – Indifferenz oder Enthaltung zur Pflicht machen kann und daß der Akt der erkenntnistheoretischen Toleranz problematisch ist.⁷¹

⁶⁵ E. Jüngel, a.a.O., 448.

⁶⁶ A.a.O., 452.

⁶⁷ E. Jüngel, Ein Schritt voran, 12.

⁶⁸ E. Jüngel, Die Kirche als Sakrament?, 450, 456.

⁶⁹ Lumen gentium, Art. 8.

⁷⁰ Vgl. E. Schlink, Ökumenische Dogmatik. Grundzüge, Göttingen 1983, 600–603. R. Stahl, Grunddimensionen einer ökumenischen Ekklesiologie – Ein Versuch: Theologische Literaturzeitung 111 (1986) 81–90, bes. 83 f.

⁷¹ E. Herms, Einheit der Christen, 15 ff, 19 ff.

3. Paradigmenwechsel und Komplementarität

Unter dem Gesichtspunkt, daß die Methode der Glaubenswissenschaft durch deren Gegenstand, das Mysterium des in Christus sich mitteilenden Gottes, bestimmt wird, will Heribert Rücker zeigen, daß das Theologieverständnis bei Herms sachlich und methodisch unzulänglich ist und das bleibend gültige Anliegen der Reformation nicht zu wahren weiß, während der Rahner-Plan »einen alten Weg neu weisen will«⁷², auf dem die verschiedenen Gestalten christlicher Überzeugung nicht mehr Kampf auf Leben und Tod bedeuten, sondern »wieder zurückgewonnen werden als komplementäre christologische Aussage und mithin als Möglichkeit der Einigung im gemeinsamen Glauben, der zu seiner theologischen Verbalisierung komplementärer Aussagen bedarf«⁷³.

Das christologische Dogma, Jesus Christus ist Gott und Mensch in einer Person, verlange die Tradierbarkeit der Offenbarung. Diese meine »die Maßgeblichkeit der Geschichte und ihrer verbalen Objektivation, an der vorbei der biblische Gott nicht ist«, wie die Nichttradierbarkeit behaupte, »daß einer Tradierung der geschichtlichen Zeugnisse grundsätzlich keine Verfügung über diesen Gott gegeben ist«. Die Methode, Argument und Gegenargument zu wechseln, ohne sie durch ihren jeweiligen Geltungsbereich zu relativieren, scheine einen autoritären »rationalen Anspruch vorzugeben«.⁷⁴ Bei diesem Vorgehen würden die Offenbarungsinhalte, Christologie und Trinität, »der konfessionellen Kontroverse vorgelagert... als stände das Geistwirken als Erschließung den 'Offenbarungsinhalten' gegenüber«.⁷⁵ Auf diese Weise würde man im Offenbarungsgeschehen die nur komplementär aussagbaren Inhalte, letztlich den »Offenbarungsgott« selbst verlieren. Eine solche Theologie gehe »einher mit entsprechend defizienter kirchlicher Praxis« und trenne das kirchliche Amt von der göttlichen Offenbarung.⁷⁶ »'Geistvergessenheit' und Konfessionalismus scheinen ursächlich zusammenzuhängen.« Herms verhalte sich gegenüber der katholischen Theologie wie gegenüber den Religionen einst die abendländische Christenheit, als sie dem den Seinshorizont relativierenden Bewußtsein und dem Wirklichkeitsverständnis der Religionen das aristotelische Seinsdenken und die abendländische Wissenschaft entgegensetzte. Es dränge sich die Frage auf, ob das Buch von Herms nicht »eine tiefgreifende Angst vor den Gegnern des Eurozentrismus zum Ausdruck bringt«.⁷⁷

Nicht leicht zu verstehen ist die Terminologie, in der Rücker seine eigene wissenschaftstheoretische Position vertritt. Die reformatorische Überzeugung über das Verhältnis zwischen dem opus Dei und dem opus hominum sei ein »Glaubenssatz«, der »den Menschen mitsamt seiner Welt in grundsätzlicher Weise gegenüber dem opus Dei« »relativiert« und »in seinem Aussagegehalt dem subjektiven

⁷² H. Rücker, Der kontradiktorische Widerspruch und die Einigung der Kirchen, 179.

⁷³ A.a.O., 180.

⁷⁴ Ebd.

⁷⁵ A.a.O., 181.

⁷⁶ Ebd.

⁷⁷ A.a.O., 182.

Einfluß des Menschen entzogen« ist.⁷⁸ Das Offenbarungsverständnis der reformatorischen Kirchen wird dann aber auch seinerseits als ein »subjektives Element« bezeichnet, das »den Seinshorizont und mit ihm alle diejenigen Sätze – auch die in römisch-katholischer Tradition stehenden –, die dem Seinshorizont voll integriert sind«, »relativiert«. »Das subjektive Element sprengt die (objektive) Seinslogik und muß jeder Onto-Theologie als widersprüchlich erscheinen.«⁷⁹ Soll damit ein geschlossener Determinismus des (endlichen) Seins als Konstrukt der natürlichen menschlichen, vernünftig-freien Subjektivität, die Öffnung dieses kurzgeschlossenen Gesichtskreises durch die Offenbarung Gottes, die nur der gläubigen Vernunft zugänglich ist, aber als ein subjektives Element ganz anderer Art charakterisiert werden, so ist dagegen nichts einzuwenden.

Der Grundposition Rückers, die auf der christologischen Grundwahrheit beruht und an der Formulierung des Dogmas von Chalkedon exemplifiziert wird, kann man nur beipflichten. Wenn das Konzil von Chalkedon lehrt, daß ein und derselbe Christus... in zwei Naturen unvermischt, unverwandelt, ungetrennt, ungeteilt anzuerkennen ist (DS 302), so durchbricht diese Wahrheit den Horizont der natürlichen Vernunft.⁸⁰ Die christologische Doxologie 'Jesus Christus ist der Herr' kann nur durch komplementäre Aussagen in Begriffen des endlichen Seins ausgesprochen werden. »Die Einheit, die beide theologischen Aussagen – die Identifizierung und die Trennung – zusammenführt, ist keine rationale Synthese, sondern die Person Jesus Christus, das Zeugnis des Kreuzweges. Logisch (im Seinshorizont) gibt es nur die Komplementarität zweier wissenschaftlich konsistenter 'Theologien', deren Notwendigkeit ihre Legitimität in der – in der Praxis der Nachfolge gegenwärtigen – transzendenten Einheit findet und nirgendwo sonst.«⁸¹

Über diese Grundposition hinaus und mit ihrer Darlegung verbunden, findet sich aber bei Rücker eine Fülle von theologiegeschichtlichen, erkenntnistheoretischen und methodologischen Aussagen, die einer Klärung um so mehr bedürfen, als sie teilweise in einer das Paradox bevorzugenden Sprache vorgetragen werden.

In den folgenden Passagen über Luthers Rechtfertigungslehre und eine generelle Charakterisierung reformatorischer und römisch-katholischer Theologie drängen sich die Probleme. »Luthers Rechtfertigungsbotschaft stellt einen Paradigmenwechsel gegenüber der aristotelischen Wissenschaftlichkeit dar. Die Rechtfertigungsbotschaft bedeutet eine Absage an die Onto-Theologie, eine Relativierung der Prinzipien der aristotelischen Logik, die Nutzung einer paradoxalen Sprachstruktur; sie gibt selbst das Wahrheitskriterium der gesamten theologischen Theorie vor... Wenn das Anliegen Luthers zu verstehen ist als Rettung der (den Seinshorizont sprengenden) biblischen Botschaft aus der Integration in das aristotelische Wirklichkeitsverständnis und insofern als die Unterscheidung von opus Dei und opus hominis bzw. als Rechtfertigungsbotschaft, dann entspricht es demjenigen der frühchristlichen dogmatischen Intentionen... Schließlich kam es

⁷⁸ A.a.O., 178.

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ Vgl. a.a.O., 179.

⁸¹ A.a.O., 181.

so, daß die Reformation ihre 'Allein'-Aussage durch die im 'unvermischt und unverwandelt' liegende Trennung theologisch zu realisieren suchte, während sich die gegenreformatorische römische Theologie aus der im aristotelischen Denken liegenden Gefahr der Harmonisierung in jene der einseitigen Identifikation treiben ließ, entsprechend dem isolierten 'ungeteilt und untrennbar'.⁸²

Wie soll aber das spezielle Anliegen der Rechtfertigungslehre Luthers der gesamten Theologie das Wahrheitskriterium vorgeben, wenn sie nur auf den einen Pol der christologischen Grundwahrheit abhebt? Wird es nicht selbst durch den anderen Pol auf ein übergreifendes Wahrheitskriterium der Theologie verwiesen, nämlich auf die im Glauben der Kirche erkannte Zugehörigkeit von Aussagen zu jener Offenbarung Gottes, die in Christus dem Menschen seine eigene Wahrheit mit der Wahrheit Gottes tiefer erschließt? Die Gefahr der Harmonisierung oder Identifikation auf seiten der gegenreformatorischen Theologie müßte an konkreten Beispielen aufgezeigt werden. Wie das Dogma von der Transsubstantiation in aristotelischen Begriffen formuliert ist, mit der Verwandlung von Materie und Form und damit des metaphysischen Wesens von Brot und Wein bei Beibehaltung der Akzidenzien bzw. der empirischen Erscheinung aber Grenzen und Bedeutung der aristotelischen Metaphysik transzendiert, so erfolgte auch aus der »katholischen Lanze« für die Freiheit des Menschen unter dem Wirken der Gnade und aus die Lehre von der Vernünftigkeit des Glaubens niemals eine amtliche Legitimation des Pelagianismus bzw. einer rationalistischen Harmonisierung oder Identifizierung der Vernunft und des Glaubens, der Philosophie und der Theologie. Tatsächlich hat auch die reformatorische Theologie nur in ganz bestimmten Teilen der Dogmatik die Unterscheidung des Göttlichen und des Menschlichen akzentuiert, so in der Rechtfertigungslehre und in der Lehre von dem gerechten Strafhandeln Gottes an Jesus Christus, während sie in anderen Teilen die Verbindung betont hat, so in dem Theologumenon vom Tod Gottes und in der Lehre von der örtlich umschriebenen gleichzeitigen Gegenwart (Ubiquität) der Menschheit Jesu im Brot und Wein der Abendmahlsfeiern.

Zu denken gibt auch der Hinweis auf die Nutzung einer paradoxalen Sprachstruktur. Er steht im Kontext eines synonymen Gebrauchs der Begriffe Logik und Ontologie, kontradiktorischer Widerspruch und Komplementarität. »Das christologische Dogma selbst ist die authentische Verbalisierung eines 'kontradiktorischen Widerspruchs' zwischen dem 'ungeteilt und ungetrennt' einerseits und dem 'unvermischt und unverwandelt' andererseits von Gott und Mensch im christlichen Bekenntnis. Diese den Seinshorizont relativierende Komplementarität behauptet die Notwendigkeit des Widerspruchs, um das christliche Grundbekenntnis 'Jesus ist der Christus' aus der Doxologie in den Seinshorizont des Denkens hinein auszulegen.«⁸³ »Was ist die historische Identität oder der präzise Inhalt, die Klarheit und Wahrheit des christologischen oder des trinitarischen Dogmas, da

⁸² A.a.O., 179.

⁸³ Ebd.

diese doch – prinzipiell nicht anders als die Bibel – logische Widersprüche enthalten?«⁸⁴

Einer paradoxalen Sprachstruktur oder Dialektik der Begriffe bedient man sich als Mittel der Aussprache und Deutung von Sachverhalten, die nicht rationalistisch auf den Begriff gebracht bzw. nicht mathematisch formuliert werden können. Das Musterbeispiel ist das Verhältnis zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen, zwischen dem Selbstsein des Menschen und seinem Seinkönnen allein durch Partizipation am Sein Gottes, zwischen Gottes Freiheit und des Menschen Freiheit, zwischen Gnade und Freiheit. Damit ist nicht die These des Nominalismus bewiesen. Auch in Gottes verborgenem Sein gilt der logische Satz vom Widerspruch und die axiologische Unvertauschbarkeit von Gut und Böses. Der Widerspruch oder die Dialektik als Konstitutionsprinzip würde zur Selbsterstörung und Aufhebung des Wirklichen führen.⁸⁵

Logik und Ontologie sind zu unterscheiden. Ontologie und Onto-Theologie sollten nicht kategorisch mit pejorativem Sinn belegt werden. Es gibt nur eine einzige Logik, aber viele Seinsbereiche und Seiende. Und der Mensch, der nach dem Unendlichen fragt, hat einen Vorbegriff davon und weiß um die Aufgabe des ontologischen Denkens im Horizont des nicht einholbaren Unendlichen, in dem er allererst Endliches als Endliches erkennen kann.

Der kontradiktorische Widerspruch ist kein Prinzip irgendeiner Wissenschaft, auch nicht der Theologie. Zu der Aussage 'Der Stuhl ist grün' heißt der kontradiktorische Gegensatz 'Der Stuhl ist nicht grün'. Wird aber ausgesagt 'Christus ist Mensch', dann wäre die kontradiktorische Aussage 'Christus ist nicht Mensch' theologisch von vorneherein falsch. Komplementarität meint nicht einen logischen Widerspruch zwischen Sätzen, sondern den Umstand, daß gewisse Bereiche und Gesetzmäßigkeiten des Seins nicht auseinander ableitbar und nicht ineinander überführbar sind. Wohl aber gilt jedesmal ein- und dieselbe (aristotelische) Logik, mit der man über sie spricht oder spezifische Gesetze formuliert. Darum spricht auch Rücker mit Recht von der Möglichkeit verschiedener, je in sich »wissenschaftlich konsistenter 'Theologien'«. Das Planetenmodell und das Wellenmodell vom Atom sowie das Elementarteilchen und die Lichtwelle treffen Aspekte der Materie, in der sie ihre nicht auf den Begriff bzw. die einzige und absolute Formel zu bringende Einheit haben. Impuls und Lokalisation des Teilchens können nicht gleichzeitig exakt bestimmt werden.

Aus der Geschichte der Naturwissenschaften kann die Theologie bezüglich ihres eigenen Fortschritts in der Dogmenentwicklung lernen, daß Paradigmenwechsel mit Erkenntnisfortschritt nicht die Aufhebung von alten Naturgesetzen zugunsten neuer, auch nicht die Verdrängung von Theorien ohne strukturelle Reduktion der

⁸⁴ A.a.O., 181.

⁸⁵ Vgl. K. Popper, Was ist Dialektik?: E. Topitsch (Hrsg.), Logik der Sozialwissenschaften, Köln 1966, 262–290. H. Sachsse, Die Erkenntnis des Lebendigen, Braunschweig 1968, 141–146. St. N. Bosshard, Erschafft die Welt sich selbst? Die Selbstorganisation von Natur und Mensch aus naturwissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Sicht, Freiburg – Basel – Wien 1985, 106–110, 116f.

alten auf die neuen bedeutet⁸⁶, sondern Eingrenzung und Präzisierung der alten durch den Zusammenhang mit neuen Erkenntnissen. Die Beobachtung, daß die Vielheit der Seinsbereiche und ihrer Gesetzmäßigkeiten von der Materie über den lebenden Organismus zum Menschen zwar nicht direkt auseinander abgeleitet werden können, aber dennoch eine funktionale Einheit bilden, regte zur Entwicklung der Systemtheorie an, die man als die erweiterte Form der Theorie der Komplementarität verstehen kann.⁸⁷

Komplementarität und Offenheit der Systeme kennzeichnen auch die Forschungsbereiche der profanen Wissenschaften, nicht erst jenen der Glaubenswissenschaft. So widersetzen sich die Substantialität und Relationalität der menschlichen Person einer Erfassung im Sinne des rationalistischen Wissenschaftsideals in ähnlicher Weise wie die Wesenseinheit und Dreipersonlichkeit Gottes, die hypostatische Union der göttlichen und der menschlichen Natur in der Person des Logos oder die Gerechtigkeit und die Barmherzigkeit Gottes als Komplemente der Liebe, die er als der Dreieine in der immanenten und der ökonomischen Trinität ist.

Wie Rücker es formuliert, setzt ökumenische Theologie nicht auf rationalistische Statik von mißverstandenen Aussprachen des Glaubens, sondern auf die Entwicklung des Glaubensverständnisses. »Wer sich auf Jesus Christus beruft, weiß die Lösung der *konfessionsspezifischen* Probleme einer *ökumenischen* Zukunft aufzutragen – nicht umgekehrt.«⁸⁸

Sehr wahrscheinlich werden die ökumenischen Kommissionen und Arbeitskreise in Zukunft mehr als bisher mit der Grundlagendiskussion befaßt sein. Sie werden vor allem mit solchen kontroversen Lehrpunkten konfrontiert werden, die eine Schlüssel- oder Fundamentfunktion für das Verständnis anderer Lehraussagen einnehmen, wie der Glaubensbegriff und die subjektive Heilsgewißheit, das Schriftverständnis, der Dienst der Kirche in der Auslegung der Schrift und in der Vorlage der Glaubenssätze, schließlich der Kirchenbegriff als Kontext des Verständnisses und des je spezifischen Vollzugs aller Dienste durch Ordinierte und Laien. Neben und vor der Frage, ob die noch bestehenden Differenzen kirchentrennend sind, haben Theologie und Kirchenleitungen die dringende Aufgabe, auf eine größere positive gegenseitige Inklusivität des Glaubensverständnisses und des Bekenntnisses hinzuwirken. Voraussetzung und Grundlage der vollen kirchlichen Einigung der Konfessionen ist eine vertiefte und verbreiterte Gemeinschaft im Glauben.

⁸⁶ Vgl. Wolfgang Stegmüllers Überlegungen zu den Ansichten Thomas S. Kuhns über Evolution und Revolutionen des Wissens (W. Stegmüller, Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie II, Stuttgart 1979, 725–776).

⁸⁷ Vgl. L. von Bertalanffy, Allgemeine Systemtheorie. Wege zu einer neuen Mathesis Universalis: Deutsche Universitätszeitung 12 (1957) H. 5/6, 8–12. Ders., Vorläufer und Begründer der Systemtheorie: Systemtheorie (= Forschung und Information, Bd. 12, hrsg. v. Ruprecht Kurzrock), Berlin 1972, 17–28. B. Hassenstein, Tier und Mensch: F. Böckle u.a. (Hrsg.), Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Teilband 3, Freiburg – Basel – Wien 1981, 129–158, 155.

⁸⁸ H. Rücker, Der kontradiktorische Widerspruch, 181.

Ökumenismus vor dem Hintergrund der Geschichte

Von Walter Brandmüller, Augsburg

Auf ökumenischen Veranstaltungen der letzten Jahre konnte man nicht selten hören, man müsse nun endlich ernsthaft Hand an die Wiedervereinigung legen, nachdem man sich 450 Jahre lang bekämpft, bestenfalls ignoriert habe. So richtig diese Forderung ist, so wenig zutreffend ihre Begründung, beruht sie doch auf schlichter Unkenntnis der Geschichte. Unkenntnis der Geschichte ist freilich ein verhängnisvolles Hindernis für die Meisterung auch der ökumenischen Probleme der Gegenwart, denn dem, der die Geschichte nicht kennt, entgeht die Summe der Erfahrungen, die die Christen der Jahrhunderte vor uns bei ihren Bemühungen um die verlorene Einheit im Glauben gemacht haben¹.

Darum zunächst die Feststellung, daß seit der Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts kaum ein Jahrzehnt vergangen ist, in dem nicht irgendein Versuch zur Überwindung der Spaltung unternommen worden wäre. Beim Überblick über diese Versuche mag sichtbar werden, wie die jeweiligen geistesgeschichtlichen Voraussetzungen dieser meist von inoffizieller Seite unternommenen Initiativen sowohl deren Motive als auch deren Richtung und Inhalt bestimmt haben. Mit der Ermittlung der genannten Voraussetzungen ist darum meist auch schon die eigentliche Ursache für das Mißlingen der Reunionsversuche festgestellt.

Die Zeit der Humanisten

Bereits die Polemik katholischer Schriftsteller und Theologen der Reformationsjahre wie Eck und Cochläus, um nur die bedeutendsten zu nennen, entsprang – so ein evangelisches Urteil – der Sehnsucht, dem intensiven, rührenden Streben nach

Anmerkungen:

¹ Wo nicht besondere Literatur angegeben wird, stützt sich diese Darstellung auf folgende Werke: G. Menge, *Versuche zur Wiedervereinigung Deutschlands im Glauben*, Steyl 1920; R. Rouse – S. C. Neill, *Geschichte der Ökumenische Bewegung 1517–1948*, I, Göttingen ²1963, 100–166 (von M. Schmitt); F. Heyer, *Die katholische Kirche vom Westfälischen Frieden bis zum Ersten Vatikanischen Konzil (= Die Kirche in ihrer Geschichte*, hrsg. v. K. D. Schmidt u. E. Wolf, IV/N), Göttingen 1963, 22–32; H. Raab, *Kirchliche Reunionsversuche*, in: *Handbuch d. Kirchengeschichte* hrsg. v. H. Jedin (im folgenden zitiert: HKG), V, Freiburg 1970, 554–570 mit erschöpfender Literatur zu den Einzelthemen.

der christlichen Einheit². Es konnte nicht ausbleiben, daß der mit unerhörter Heftigkeit, ja mit bitterem Haß und ungeheuerlichen Schmähungen vorgetragene Angriff Luthers gegen die Kirche ein Echo hervorrief, das nicht viel lieblicher klang als die Stimme, die in den Wald hineingerufen hatte. Man sparte nicht mit harten moralischen Qualifikationen für Martin Luther und seine Anhänger. Aber selbst Johannes Cochläus, sein schärfster Gegner, hat in der endlosen Kette von belastenden Zitaten aus Luthers Werken kein einziges erfunden oder gefälscht³. Da ist es doch sehr gewichtig, wenn ein evangelischer Historiker und Theologe von Cochläus sagt: »Gerade die Einheitssehnsucht war ein inneres Motiv seiner oft so verletzenden Polemik«⁴. Er und seine Mitstreiter standen eben noch unter dem frischen Eindruck des gerade vollzogenen und als ungeheuerlich empfundenen Bruchs der abendländischen Kircheneinheit.

Schon bald erkannte man jedoch, daß die sachliche, im Geist christlicher Liebe geführte Auseinandersetzung dem Streben nach Einheit weit angemessener war. Schriftsteller wie der Franziskaner Kaspar Schatzgeyer, der Günzburger Augustiner Johannes Hoffmeister und andere Autoren wirkten in diesem Sinn. Gerade Schatzgeyer war es, der in seinen 29 Werken, die die Themenkreise Kirche und Eucharistie behandelten, dem methodischen Grundsatz folgte, daß man nicht nur alle Polemik vermeiden, sondern auch auf Grund der mit den Protestanten gemeinsamen Heiligen Schrift argumentieren müsse⁵. Aber: die Schwierigkeit kam hinzu, daß Luther selbst dauernd seine Lehrmeinung änderte, daß ihm Karlstadt, Oekolampadius, Melanchthon und Zwingli widersprachen und sich gegenseitig befehdeten. Wer also war der Gesprächspartner für die katholische Kirche und ihre Theologen? Ein Problem, das bis heute nicht gelöst ist.

Die geistliche Dimension des Wiedervereinigungsbemühens wurde in besonderer Weise von den ersten Jesuiten erkannt. Peter Faber zeigt in einem seiner Tagebucheinträge um 1543 eine ganz neue Gesinnung: Ohne Rücksicht auf ihre Fehler bete er jeden Tag für den Papst, den Kaiser, den König von England – es war Heinrich VIII. –, Luther, den Sultan, Bucer und Melanchthon. Ein anderes Mal nahm er sich vor, sein Leben lang für sieben Städte zu beten – vor allen anderen für Wittenberg. Über das Verhältnis zu den Protestanten schrieb er an Laynez, den Nachfolger des Hl. Ignatius: »An erster Stelle müssen diejenigen, welche den heutigen Häretikern nützen wollen, danach streben, eine große Zuneigung und Liebe zu ihnen zu haben und sie in Wahrheit lieben, indem sie aus ihrem Geiste

² F. W. Kantzenbach, *Das Ringen um die Einheit der Kirche im Jahrhundert der Reformation*, Stuttgart 1957, 146.

³ A. Herte, *Die Lutherkommentare des Johannes Cochläus. Kritische Studie zur Geschichtsschreibung im Zeitalter der Glaubensspaltung* (= Reformationgeschichtliche Studien und Texte 33), Münster 1935, 330f.

⁴ Kantzenbach 147.

⁵ Zur katholischen Kontroversliteratur vgl. nunmehr W. Klaiber, *Katholische Kontroverstheologen und Reformer des 16. Jahrhunderts* (= Reformationgeschichtliche Studien und Texte 116), Münster 1978; Kantzenbach bes. 142–175; J. Lortz, *Wert und Grenzen der katholischen Kontroverstheologie in der ersten Hälfte des 16. Jh.* (= KLK 27/28), Münster 1968, 9–32, wird den von ihm behandelten Autoren wohl nicht ganz gerecht. Dazu auch E. Iserloh, *Die protestantische Reformation*, in: HKG IV, Freiburg 1967, 1–446, hier: 197–216.

alle *die* Erwägungen entfernen, welche die Achtung vor ihnen abzukühlen pflegen. Zweitens ist es notwendig, ihre Liebe und Wertschätzung zu gewinnen; das wird geschehen, indem wir uns vertraulich über Dinge unterhalten, die ihnen und uns gemeinsam sind und uns vor allen Streitereien hüten, wo nur der eine über den anderen den Sieg davonzutragen hofft⁶.

Allein der Bruch war noch zu frisch, die Partner dieses Gesprächs noch zu sehr mit der Artikulierung ihres eigenen Standpunktes beschäftigt, als daß es schon zu einem fruchtbaren Dialog hätte kommen können. Die großen Religionsgespräche besonders der Jahre 1530–1557 und namentlich jenes von Regensburg (1541) mochten in manchen Fragen, z. B. der Rechtfertigungslehre, beinahe Einmütigkeit erzielen – umso deutlicher wurde jedoch der Gegensatz in anderen zentralen Kontroverspunkten, etwa in der Lehre von der Kirche und der Eucharistie, herausgestellt⁷.

Große Hoffnungen erweckte alsdann die zu gleicher Zeit das ganze Europa umspannende Bewegung des Humanismus. Die zahlreichen persönlichen Freundschaften unter den Humanisten, die durch häufige Reisen und ausgedehnte, besonders kultivierte Korrespondenz entstanden waren und gepflegt wurden, wurden durch die Reformation nicht eigentlich unterbrochen. Erasmus, der Katholik, der Protestant Melanchthon, der Baseler Reformierte Amerbach und die katholischen Märtyrer Thomas Morus und John Fisher, sprachen gleichermaßen von dem Kreis der Humanisten als dem »ordo noster« und von der »philosophia nostra«. Basis ihrer Gemeinsamkeit war die Begeisterung für die klassische Antike und ihre Literatur, auch für die frühe christliche Literatur. Das sie beherrschende philologisch-literarische Interesse ließ jedoch manchen von ihnen oft mehr die edle Form als die Wahrheit des Inhalts suchen.

Mehr einer praktischen Frömmigkeit zugetan, die die Verwirklichung der christlichen Tugenden erstrebte – des Rotterdammers »Enchiridion militis christiani« ist ihr literarischer Ausdruck –, meinte man, es würden alle Hindernisse überwunden, wollte man sich nur mit den Artikeln des Apostolischen Glaubensbekenntnisses als gemeinsamer Grundlage begnügen⁸. Aber da man den Ernst der Frage nach der Wahrheit verkannte, bildete sich namentlich unter den weniger erleuchteten Geistern eher eine dritte Konfession der Konfessionslosigkeit, als daß eine Einigung der Getrennten erreicht wurde.

Erasmus selbst etwa lag, obgleich er Priester war, nichts daran, daß er in Basel, wo er seine letzten Lebensjahre zubrachte, weder selbst die Hl. Messe feiern noch beichten und schließlich die Sterbesakramente empfangen konnte. Das anregende humanistisch-literarisch-philosophische Milieu war ihm wichtiger. Ein solcher Mann aber wurde selbst von dem Augsburger Bischof Christoph Stadion als Führer zum wahren Christentum gerühmt⁹. Das heißt, ein gewisser Indifferentismus griff

⁶ B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, I, Freiburg 1907, 14.

⁷ Iserloh 288–290.

⁸ Z. B. Georg Witzel, vgl. *Kantzenbach* 190f.

⁹ Iserloh 146–157.

Raum und schuf damit Hindernisse sowohl für die Ausprägung der jeweiligen Konfession wie auch für die Wiedervereinigung¹⁰.

Dem Ruf des Humanismus »ad fontes« und seiner Wiederentdeckung des christlichen Altertums entsprach ein neuer Gedanke, der die Wiedervereinigungsvorschläge und -versuche bis ins beginnende 18. Jahrhundert hinein bestimmte. Bereits bei Georg Witzel¹¹ (1501–1573) – erst Priester, dann Anhänger Luthers und wieder Katholik – erscheint die Kirche des Altertums samt ihrer Lehre als normatives Ideal für seine Gegenwart: Was die Kirche der vier großen ökumenischen Konzilien, die Kirche der Zeit des »lieben Augustini« geglaubt und gelehrt habe, wie sie verfaßt gewesen sei, das sei die Basis, auf die Katholiken und Lutheraner zurückkehren müßten, wenn sie sich je wieder treffen wollten: Die Idee des Consensus quinquesaecularis, der Übereinstimmung in den ersten fünf Jahrhunderten der Kirche und die Rückkehr zu dieser Übereinstimmung war das ökumenische Konzept des ausgehenden 16. und des 17. Jahrhunderts. Georg Cassander (1513–1566) und andere vertraten die gleiche Auffassung¹². Indes erkannten sie nicht, daß die kirchengeschichtliche Entwicklung, die seit dem Ausgang der Antike während des gesamten Mittelalters mit seiner bedeutenden Theologie, mit seiner Frömmigkeit und der Entfaltung der Kirchenverfassung geschehen war, nicht einfach als Abfall vom Ursprung aufgefaßt, nicht nach rückwärts übersprungen, nicht ignoriert, geschweige denn ungeschehen gemacht werden konnte. Hierin lag wohl der Hauptgrund für das Scheitern dieser mit soviel innerem Engagement unternommenen Versuche. – Der konfessionelle Gegensatz entlud sich politisch im 30-jährigen Krieg.

Um den Westfälischen Frieden

Aber noch während des Krieges, und durch das Erleben der grauenvollen Jahre gefördert, ergaben sich die Voraussetzungen für die klassische Periode der Reunionsversuche des 17. Jahrhunderts. Einerseits hatte die Entwicklung der historischen Wissenschaften die Bedeutung der Vergangenheit der Kirche neu erkennen lassen und vor allem die Kenntnis der christlichen Antike mächtig gefördert, andererseits war seit dem Ende des 16. Jahrhunderts ein geistesgeschichtlich hochbedeutsamer Prozeß in Gang gekommen: die Wiederentdeckung der aristotelischen Metaphysik. Und dies auch im reformatorischen Raum. Es ergab sich das Kuriosum – zugleich ein Symptom für den Sieg der Melanchthonschen Richtung über das ursprünglich metaphysikfeindliche Denken Luthers –, daß die Disputationes metaphysicae des Jesuiten Suarez als Lehrbuch der Philosophie an evangelischen Universitäten eingeführt wurden¹³. Das bedeutete nicht mehr und nicht

¹⁰ E. W. Zeeden, Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe, München – Wien 1964.

¹¹ Kantzenbach 176–202.

¹² Kantzenbach 203–229.

¹³ H. Schüssler, Georg Calixt – Theologie u. Kirchenpolitik, Wiesbaden 1961, 11.

weniger als eine theologische Rehabilitierung der von Luther als Hure bezeichneten Vernunft. Es war in der Tat ein Ereignis, daß nun Protestanten und Katholiken wieder in der gleichen wissenschaftlichen Sprache, den gleichen Denkkategorien und der gleichen Logik eine gemeinsame Gesprächsbasis gefunden hatten, die noch um die gemeinsame Hochachtung der altkirchlichen Tradition entscheidend verbreitert wurde.

Nun wurden auch erstmals bedeutendere ökumenische Impulse von evangelischer Seite wirksam: Sie gingen von der Universität Helmstedt aus, wo eine stark historisch orientierte melanchthonianische Theologie gelehrt wurde. Als bedeutendster Ireniker dieser Schule hat Georg Calixt (1586–1656) zu gelten, der sich, unbekümmert um Widerspruch aus den eigenen Reihen, als Theologe und Kirchenpolitiker sein Leben lang um die Einheit der Christen bemüht hat. Auch Calixt meinte, die Rückkehr auf den Stand der Kirche zur Zeit der großen Konzilien sei der Weg zur Einheit. Wichtig an diesem Ansatz war die Erkenntnis, daß das »sola scriptura«-Prinzip Luthers theologisch nicht durchzuhalten sei. Die die Schrift authentisch erklärende apostolisch-kirchliche Tradition müsse hinzukommen. Aber auch Calixt hat sich nicht die Frage gestellt, weshalb dieser Strom verbindlicher Glaubenstradition nun auf einmal mit dem Jahr 600 versiegt sein sollte.

Für Calixt war nicht zuletzt das entsetzliche Erleben des 30-jährigen Krieges ein mächtiger Ansporn für sein ökumenisches Engagement geworden. Damit stand er allerdings nicht alleine da. Die Sehnsucht nach Befriedung der konfessionellen Gegensätze, an denen sich der große Krieg entzündet hatte, beherrschte weite Kreise der am Leben verbliebenen Bevölkerung, soweit sie sich überhaupt noch zu geistigen Interessen erheben konnte. Beredtes Zeugnis hierfür ist, was Grimmlshausen seinen *Simplicissimus* zum Konfessionsproblem sagen läßt: »Wie wird aber Teutschland bey so unterschiedlichen Religionen ein so langwierigen Frieden haben können? werden so unterschiedliche Pfaffen nicht die Ihrige hetzen und wegen ihres Glaubens wiederumb einen Krieg anspinnen?

O Nein, sagt Jupiter ... Das will ich dir hertzlich gern offenbaren. Nachdem mein Held den Universal-Frieden der gantzen Welt verschafft, ... wird er die allergeistreichste, gelehrteste und frömmste Theologi von allen Orten und Enden her auß allen Religionen zusammenbringen ... und ihnen auflegen, daß sie, so bald immer möglich, und jedoch mit der aller-reiffsten und fleissigsten Wolerwegung die Strittigkeiten, so sich zwischen ihren Religionen enthalten, erstlich beylegen und nachgehends mit rechter Einhelligkeit die rechte, wahre, Heilige und Christliche Religion, der H. Schrifft, der uhralten Tradition und der probirten H. Vätter Meynung gemäß schrifftlich verfassen sollen. ... Nach erlangter Einigkeit wird er ein groß Jubelfest anstellen und der gantzen Welt diese geläuterte Religion publiciren, und welcher alsdann darwider glaubt, den wird er mit Schwefel und Bech martyrisiren oder einen solchen Ketzer mit Buxbaum bestecken und dem Plutone zum Neuen Jahr schencken. Jetzt weistu, lieber Ganymede, alles was du zu wissen begehrt hast; nun sage mir aber auch, was die Ursach ist, daß du den

Himmel verlassen, in welchem du mir so manchen Trunck Nectar eingeschenckt hast«¹⁴.

Ein gewisser Indifferentismus und Rationalismus kündigte sich schon in solchen Ausführungen an – man war der Spannung müde geworden, die der Gegensatz der Konfessionen erzeugt hatte. Das Jubelfest, von dem die Rede war, wurde tatsächlich gefeiert – zwar nicht wegen der erfolgten Glaubenseinigung, wohl aber beim Abschluß des Westfälischen Friedens im Jahre 1648.

Naturgemäß nahm das Verhältnis der Konfessionen im Reich einen breiten Raum in diesem Vertragswerk ein: Man mußte das Zusammenleben der nunmehr drei im Reiche zugelassenen Konfessionen wenigstens im äußeren Bereich regeln. Daß man sich des Ungenügens einer solchen Lösung wohl bewußt war, zeigt die dreimalige Klausel, dies alles solle nur gelten » ... bis man sich durch Gottes Gnade wegen der Religion selbst wird geeinigt haben«. Die Verpflichtung zum Bemühen um Wiedervereinigung im Glauben und die Hoffnung auf dessen Erfolg haben sich in die Gestalt einer juristischen Klausel dieses großen Friedensvertrages gekleidet¹⁵. Aber es spricht daraus auch das Wissen um die Tatsache, daß Einheit und Bestand des Reiches von Bestand und Einheit der Kirche zuinnerst abhängig waren. So trat nun zum rein religiösen Motiv der Reichsgedanke, das Bemühen um Festigung und innere Reform des Reiches hinzu, das sich in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts einer neuerlichen Bedrohung durch den vom Balkan heraufdrückenden Islam ausgesetzt sah. 1683 standen die Türken vor Wien.

Noch im Jahr des Westfälischen Friedens ist eine erstaunliche ökumenische Initiative in Bamberg festzustellen. Auf Einladung des Fürstbischofs Melchior Otto Voit von Salzburg nahmen zahlreiche Professoren der lutherischen, reichsstädtisch nürnbergischen Universität Altdorf an der Eröffnung der Bamberger Akademie teil. In ihrer Anwesenheit wurde in feierlicher akademischer Disputation die Frage abgehandelt – und bejaht, ob Hoffnung auf religiöse Wiedervereinigung berechtigt sei. Der Beichtvater des Fürstbischofs und Professor der Akademie, der limburgische Jesuit Henri Marcellius, widmete sein mehrere stattliche Bände umfassendes – bis heute nicht bearbeitetes – Lebenswerk der ökumenischen Frage¹⁶.

In den Jahrzehnten nach dem Westfälischen Frieden wurde vor allem der kurfürstlich-erzbischöfliche Hof Johann Philipp von Schönborns zu Mainz zu einem Zentrum religiös-politischer Reunionsbestrebungen. Zu des Kurfürsten und Reichserzkanzlers vorzüglichen Helfern zählten der Weihbischof Peter van Walenburch, der Minister Johann Christian von Boineburg, der Geheime Rat Lincker von Lützenwick – sämtlich Konvertiten. Als Gerüchte nach Mainz drangen, die ganze Reichsstadt Frankfurt werde zur katholischen Kirche zurückkehren, wolle man ihr nur den Laienkelch gestatten, entstand im Schoße dieses Mainzer Kreises – etwa

¹⁴ *Grimmelshausen*, Der abentheurliche Simplicissimus Teutsch und Continuatio des abentheurlichen Simplicissimi, 3. Buch, 5. Capitel, hrsg. v. R. Tarot, Tübingen 1967, 215, 25–217, 13.

¹⁵ *Instrumentum Pacis Caesareo-Suecicum Osnaburgense* Art. V § 14, 25, 29, 31. Vgl. *Instrumenta Pacis Westphalicae*, hrsg. v. K. Müller (= Quellen zur neueren Gesch. 12/13) 117, 120, 123f.

¹⁶ W. Brandmüller, in: *Handbuch der Bayerischen Geschichte*, hrsg. v. M. Spindler, III/1, München 1971, 450f.

von Ernst von Hessen-Rheinfels inspiriert? – der Mainzer Unionsplan des Jahres 1660. In 17 Punkte gegliedert war ein Programm entworfen, das unter anderem deutsche Liturgiesprache, Abschaffung der »Ohrenbeichte«, Aufhebung des Zölibats für Priester und Bischöfe anbot, um von den Protestanten dafür die Anerkennung des Papstes als Oberhaupt der Kirche zu fordern. Theologisch nicht vertretbarer Forderungen wegen wurde er jedoch von Rom abgelehnt. Gleiches geschah nach längeren Überlegungen mit Schönborns Vorschlag, den Laienkelch zuzulassen, um die Protestanten zu gewinnen¹⁷.

In diesem Jahr meldete sich ein weiterer fränkischer Autor zu Wort, der ehemalige Germaniker Johann Friedrich Karg von Bebenburg (1647–1719), der Geheimer Rat von mehreren katholischen Fürsten des Reiches war. Sein Werk »Friedreiche Gedanken über die Religions-Vereinigung in Teutschland...« erschien 1679 in Würzburg, ohne indes weitere Kreise zu bewegen.

Das schon erwähnte Lebensinteresse des Reiches an einer Wiedervereinigung der getrennten Christen fand in Kaiser Leopold I., mit dem der Reichserzkanzler und Erzbischof von Mainz, Johann Philipp von Schönborn, in enger Verbindung stand, einen überzeugten Anwalt. Leopold I. war eine Persönlichkeit von hohem geistigen Rang. Umfassend und gründlich, auch theologisch, gebildet, war er den Wissenschaften und Künsten sehr zugetan. Was ihn jedoch über viele andere Fürsten hinaushob, war seine eindrucksvolle Frömmigkeit und sein tadelloses Leben, das von einem hohen religiösen und herrscherlichen Verantwortungsbewußtsein bestimmt war. Er war es, der seinen Beichtvater, den bekannten Jesuiten-Dichter Jakob Masen bei dessen Reunionsbestrebungen unterstützte, wenn nicht inspirierte. Masen schrieb denn auch ein Werk »Meditata concordia protestantium cum catholicis in una confessione fidei ex sacra scriptura desumptae«, das 1662 zu Köln erschienen ist. 20 Jahre später disputierte der Jesuit Jean Dez in Straßburg mit den dortigen protestantischen Theologen¹⁸, und schrieb der konvertierte Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels seinen »Discreten Catholischen«, in dem er an die Protestanten den Appell richtete, mit ganzer Kraft zur katholischen Einheit zurückzustreben, und die Katholiken beschwor, jenen den Weg durch Abstellung von kirchlichen Mißständen zu ebnen. Der Landgraf wurde durch seinen eigenen religiösen Weg und durch seinen Einfluß zu einer Schlüsselfigur für die Reunionsversuche seiner Zeit¹⁹.

Insbesondere aber machte sich, während Masens Buch entstand, ein Mann ans Werk, dessen weiteres Leben ganz von dem Gedanken der Ökumene beherrscht werden sollte: Cristobal de Rojas y Spinola²⁰. Als Sohn eines spanischen Generals um 1625 in den spanischen Niederlanden geboren, trat er nach einer Offizierskarriere in den Franziskanerorden ein. Dort studierte und lehrte er Philosophie und Theologie, bis er nach Bewährung in höheren Ordensämtern 1666 Bischof von

¹⁷ F. Jürgensmeier, Johann Philipp von Schönborn und die Römische Kurie, Mainz 1977, 279–288.

¹⁸ J. Koch, Jesuiten-Lexikon, Paderborn 1934, 421f. Dort Biographie u. Verzeichnis seiner Werke.

¹⁹ H. Raab, Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels, St. Goar 1964.

²⁰ S. J. T. Miller – J. P. Spielmann, Cristobal Rojas y Spinola, Cameralist and Irenicist 1626–1695 (= Transactions of the American Philosophical Society, New series 52/5), Philadelphia 1962.

Knin in Dalmatien wurde. In den folgenden Jahrzehnten reiste er nun in kaiserlichem Auftrag an alle Fürstenhöfe des Reiches, um dort die thematische Trias Türkenabwehr, Reichsreform und Kircheneinheit zu erörtern. Erfolgsmeldungen kamen, wurden dementiert, der Papst interessierte sich lebhaft für sein Tun und gab Spinola sogar einen Geheimcode für seine Korrespondenz mit Rom. Doch war Spinola wohl ein zu unverbesserlicher Optimist, als daß er die Lage jeweils nüchtern genug hätte sehen können. Doch, was soll's: Die Echtheit seines Wollens und die Lauterkeit seiner Absichten traten zu Tage, als er noch in hohem Alter unter unerträglichen Gichtschmerzen wiederum die protestantischen Höfe bereiste – doch auch diesmal vergebens.

Seine evangelischen Gesprächspartner, gleichfalls von echten ökumenischen Impulsen bewegt, waren Gottfried Wilhelm Leibniz²¹, der bedeutende Loccumer Abt Gerhard Wolter Molanus und andere, die ihrerseits wieder mit Bossuet und Kreisen des französischen Hofes korrespondierten. Leibniz begann seine berühmte Reunions-Korrespondenz mit Bossuet im Jahre 1678. Vor seinem Auge stand das Ziel eines in der Religion geeinigten Europas. Die universale Kirche, die er erstrebte, sah er allerdings als eine Kirche der Zukunft, nicht der Gegenwart. Sein Programm sah als erstes eine de facto durchgeführte Wiedervereinigung vor, der dann der dogmatische Konsens folgen sollte. Schließlich wollte er das Konzil von Trient, dessen Lehre er für das größte Hindernis für die Glaubenseinigung hielt, außer Kraft gesetzt wissen. Daß Bossuet hierauf nicht weiter einzugehen vermochte, weil er damit fundamentale katholische Positionen preisgegeben hätte, bedeutete das Scheitern des Gesprächs.

In mancherlei Religionsgesprächen dieser Jahre konnte durchaus Übereinkunft erzielt werden: Evangelische Kreise waren mit dem Zölibat, der Unfehlbarkeit der Konzilien, dem Papst als sichtbarem Oberhaupt der Kirche, der katholisch verstandenen Gegenwart Christi in der Eucharistie und der Unterwerfung unter ein künftiges Allgemeines Konzil einverstanden, während die Katholiken bereit waren, den Laienkelch, die Fortdauer der bestehenden Pastorenehen und andere kirchenrechtlich-disziplinäre Wünsche der Protestanten zu bejahen; in der Rechtfertigungslehre konnte man sich auf der Basis des Konzils von Trient wohl zusammenfinden. Erstaunlich viel theologischer Scharfsinn, diplomatisches Geschick und persönliche Opfer waren in diesen hoffnungsvollen Jahrzehnten beiderseits investiert, erstaunlich weitgehender Konsens erreicht worden. Und dennoch blieb alles ohne Erfolg. Es dürften in der Hauptsache politische Gründe und vor allem die Haltung der evangelischen Fürsten gewesen sein, die die Reunion vereitelt haben: das absolutistische Staatsdenken machte es ihnen unmöglich, die Macht über die Kirche in ihren Ländern, deren Summi episcopi sie waren, aus den Händen zu geben. Eine gemeinsame philosophische und theologische Basis von solcher Breite hat kein ökumenisches Gespräch der Folgezeit mehr gehabt. Ein kaum je wiederkehrender verheißungsvoller Augenblick verging, ohne Frucht zu bringen, mit der Geistigkeit des Barock.

²¹ P. Eisenkopf, Leibniz und die Einigung der Christenheit. Überlegungen zur Reunion der evangelischen und katholischen Kirche, Paderborn 1975.

Was aber in Gang gesetzt wurde, war eine Konversionsbewegung hin zur katholischen Kirche, die erstaunliche Ausmaße annahm, alle Schichten, besonders aber die gelehrten, adeligen und fürstlichen Kreise erfaßte und bis in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts über die Schwelle des Aufklärungszeitalters hinaus andauerte. Die Kurz-Biographien nur der bedeutenderen Konvertiten füllen 13 Bände²². Eine gegenläufige Bewegung hin zum Protestantismus hat es auch nach der Reformation nie wieder gegeben.

Irenik der Aufklärung

Auch die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts erlebte ernsthafte Reunionsversuche. Es ist bekannt, daß gerade der ökumenische Gedanke ein Motiv für die Abfassung des fünfbandigen »Febronius« 1763–1773 durch den Trierer Weihbischof Nikolaus von Hontheim gewesen ist. Durch Einschränkung der Lehr- und Hirtengewalt des Papstes zugunsten jener der Bischöfe glaubte er, den evangelischen Vorstellungen entgegenkommen zu können. Die schwäbischen Ordensleute Beda Mayr von Hl. Kreuz in Donauwörth und Ulrich Mayr aus Kaisheim vertraten in ihren Schriften ähnliche Gedanken²³. Auch das berühmte Benediktinerstift Fulda war seit etwa 1768 ein Zentrum ökumenischer Bestrebungen, deren Partner evangelische Theologen der Universität Göttingen waren. 1778/79 gründeten die Fuldaer zusammen mit dem Kasseler Professor Piderit eine Reunionsgesellschaft, die jedoch wenig Erfolg hatte. Ihr führender Kopf war der Benediktiner Karl von Piesport, sein Gesprächspartner war der Göttinger Theologe Rudolf Wedekind. Gesprächsgegenstand war die Lehre von der Kirche. Denn, so erkannte man, »sind wir aber uns in der Lehre von der wahren Kirche einmal einig, so werden die übrige noch wichtig geschienene discrimina rerum von selbst zerfallen«.

Indes sah Wedekind sich bald gezwungen, den Schluß der Diskussionen vorzuschlagen – man kam zu keinem Ergebnis. Das bewegte wiederum den Fuldaer Klosterbibliothekar, eine umfangreiche Reisetätigkeit in Sachen Wiedervereinigung zu entfalten – er konnte jedoch namhafte katholische Theologen, wie den berühmten Abt Gerbert von St. Blasien, nicht gewinnen: Seine Vorschläge schienen mit den Aussagen des Konzils von Trient nicht vereinbar. Immerhin betrachtete die Kurie, durch ihre Nuntien in Köln und Wien genau informiert, die Initiativen mit Interesse, ohne daß sie freilich für ein Engagement gewonnen werden konnte. Zu sehr waren diese Versuche bereits durch den Einbruch aufklärerischen Gedankengutes in Mißkredit bei kirchlichen Kreisen gekommen²⁴.

²² A. Räss, *Die Konvertiten seit der Reformation*, 10 Bde, Freiburg i.B. 1866–1871; Registerband ebenda 1872; 3 Ergänzungsbände ebenda 1873–1880.

²³ Vgl. G. May, *Interkonfessionalismus in Bayern in der ersten Hälfte des 19. Jh.*, in: *Würzburger Diözesangeschichtsblätter* 35/36 (1974) 431–478, hier 448; H. Grassl, *Ökumenisches Bayern. Katholische Unionsprojekte und ihre Wirkungen im 18. u. 19. Jh.*, in: *Festschrift f. Max Spindler zum 75. Geburtstag*, München 1969, 529–552.

²⁴ Raab, in: *HKG V*, Freiburg 1970, 568.

Der Wandel, der nun eingetreten war, betraf nämlich sowohl geistige Voraussetzungen wie Motive der neuen Reunionsversuche. Statt des Wissens um die von Christus gewollte Einheit seiner Kirche in Glaube und Liebe war es nun das »Seid umschlungen Millionen« der aufklärerischen Toleranzidee, das als Triebfeder wirksam war. Weit davon entfernt, kirchliche Bekenntnisbindungen noch ernstzunehmen, suchte man sich auf den kleinsten gemeinsamen Nenner zu einigen, der aber vielfach nur noch im Bekenntnis zur menscheitsbeglückenden Religion der Liebe und in der Absage an den finsternen Aberglauben des Mittelalters gesehen wurde. Damit war weitgehend der Glaube an die Gottheit Jesu Christi, an den Offenbarungscharakter der Bibel, an die Stiftung der Kirche durch Jesus Christus preisgegeben. Was daraus entstand, war darum eine die Wahrheitsfrage ausklammernde religiöse Gleichgültigkeit, die soweit ging, daß namentlich im Württemberg Herzog Karl Eugens evangelische und katholische Pfarrer sich wechselweise bei Gottesdienst und Amtshandlungen vertraten. Hervorragendster Vertreter dieser Richtung war der Neresheimer Benediktiner Benedikt Werkmeister (1745–1823), Hofprediger und Oberkirchenrat in Stuttgart²⁵.

Das Gros des Klerus ließ sich, wo immer Kontakte zur anderen Konfession gegeben waren, von der Woge irenischer Euphorie tragen, unbekümmert um Dogma und Kirche. Eine Gleichgültigkeit griff Raum, die die tiefgreifenden Unterschiede der Bekenntnisse einfachhin nicht mehr wahrhaben wollte, man war der geistigen Anstrengung, wie sie durch das Festhalten am Bekenntnis gefordert wird, müde geworden. Die Ökumene des »kleinsten gemeinsamen Nenners« erwies sich als ein religiöses Fiasko.

Dies zeigte sich vor allem in Bayern, wo die Aufklärung noch etwa bis zum »Kölner Ereignis« von 1837 virulent blieb. Es war des Grafen Montgelas deutlich erkennbare Absicht, »eine Mittelreligion aus den drei christlichen Konfessionen zu schaffen und sie ineinander aufzulösen«²⁶. Das Hinzukommen der protestantischen Territorien Frankens zum neuen Königreich Bayern legte den Gedanken an eine einheitliche »Reichsreligion« wohl nahe. Diesem Ziele dienten mancherlei regierungsamtliche Maßnahmen. Berufungen zahlreicher protestantischer Gelehrter nach Landshut bzw. München, gemeinsamer Religionsunterricht für Katholiken und Protestanten, ja sogar eine gemischt-konfessionelle theologische Fakultät in Würzburg, wo katholische Studenten die Vorlesungen evangelischer Professoren hören sollten, gehörten zu diesem Programm. Gleiche Vermischung stellt man in der religiösen Literatur fest, wo Erbauungs- und Gebetbücher protestantischer Autoren vielfach von Katholiken gebraucht wurde und über weite Strecken hin entbehrte die Predigt bekenntnismäßiger Eindeutigkeit. Hierdurch entstand ein geistiges Klima, das vom Indifferentismus bestimmt war, eine Wiedervereinigung im Glauben fand nicht statt. Vor allem deshalb nicht, weil diese Bewegung fast ausschließlich auf Kosten des katholischen Elements voranschritt, das sich bereitwillig dem protestantischen Einfluß öffnete, wogegen die protestantische Seite

²⁵ A. Hagen, Die kirchliche Aufklärung in der Diözese Rottenburg, Stuttgart 1953, 9–212.

²⁶ Vgl. May 455.

stets reserviert blieb und den eigenen Standpunkt nicht verließ. Gab es in dieser dogmatisch und kirchlich indifferenten Atmosphäre Konversionen, dann erfolgten sie hin zum Protestantismus²⁷.

Als Theoretiker einer Wiedervereinigung hat etwa Benedikt Stattler nicht nur in seiner Unionsschrift »Demonstratio Catholica« und in seiner »Theologia christiana theoretica« die Voraussetzungen für eine Kircheneinigung erörtert. Er diskutierte sie auch mit Altdorfer Theologen, die ihn in Ingolstadt besuchten und über Stattlers ökumenische Gesinnung wie über die schon damals durch jansenistische und rationalistische Polemik angegriffene Universität mit hohem Lobe urteilten. Mit seiner irenischen und entgegenkommenden Haltung verband Stattler jedoch die Forderung nach »demütige(r) Unterwerfung unter das untrügliche Urteil der Kirche« in Glaubensdingen²⁸. Die Absicht, durch Einschränkung der päpstlichen Primatsrechte die evangelischen Gesprächspartner zu gewinnen, entsprach einer in Deutschland verbreiteten Meinung und verstieß – noch hatte das 1. Vaticanum nicht gesprochen – keineswegs gegen den Glauben der Kirche. Zur gleichen Zeit griff der im gemischt-konfessionellen Donauwörth lebende Benediktiner Beda Mayr vom Stift Hl. Kreuz in das ökumenische Gespräch ein. Indes war seine Forderung nach »Unionsakademien«, auf denen Theologen miteinander die kontroversen Glaubenslehren diskutieren und zu einer Einigung kommen sollten, zu sehr vom aufgeklärten Vernunftoptimismus bestimmt und zu wenig an der kirchlichen Realität orientiert, als daß dieser Weg dem Ziele näher hätte führen können.

Auch der Würzburger Theologe Franz Oberthür war im Irrtum, wenn er glaubte, Abstriche am katholischen Dogma vermöchten dies den Protestanten annehmbar zu machen.

Neuer Ansatz der Romantik

In der Zeit der Romantik²⁹ waren die verschiedensten, ja gegensätzlichsten geistigen Kräfte an der religiösen Wiedervereinigung interessiert: der alte aufklärerische Indifferentismus ebenso wie dogmengebundene Kirchlichkeit und jene Irenik, die das Trennende kaum erwähnte, das Gemeinsame aber herausstellte. Hinzu kamen utopisch-politische Motive, verbunden mit dem Namen Franz von Baaders, dessen Ehrgeiz den politischen Sieg über Napoleon und die heilige Allianz durch eine Kirchenunion befestigen zu können glaubte. Sein Blick war vor allem auf die Orthodoxie in Rußland gerichtet. Von ähnlich schwärmerischer Art waren Vertreter der Allgäuer Erweckungsbewegung, die ihrem Inspirator Sailer bald entglitten und auf das Gleis gefühls- und erlebnisbetonten Interkonfessionalismus geraten waren. Meist führten solche Wege zum Protestantismus. Als Beispiel hierfür sei der Augsburger Priester Johann Evangelist Goßner genannt.

²⁷ May 471f.

²⁸ May 441f.

²⁹ H. Grassl, *Münchener Romantik*, in: *Der Mönch im Wappen*, München 1960, 323–360.

Johann Michael Sailer selbst hingegen nahm einen eindeutig katholischen Standpunkt ein. Sein Weg zu der auch von ihm ersehnten Glaubenseinheit war der einer vertieften religiösen Freundschaft mit hervorragenden protestantischen Persönlichkeiten. Vor allem verband ihn diese mit dem Schweizer Erweckungsprediger Johann Kaspar Lavater. Sailer selbst hat in seiner berühmten Predigt »Von der Freundschaft unter Christen« diesen Weg charakterisiert: »Es muß ein jeder zuerst dem Neide, dem Eigensinn, dem unfreundlichen Wesen in sich widerstehen; zuerst von allem, was unlauter ist, sich zu reinigen suchen... Die Gelehrten verlieben sich in sich zuerst, hernach in ihre Begriffe und endlich streiten sie für sich und ihre Begriffe und lassen indes ihr Herz dem Neide, dem Hochmut und anderen Leidenschaften über«. So wahr indes diese Feststellung ist, so wenig genügte aber auch damals der moralische Appell, um zum Ziel zu gelangen. Auch Sailers Weg verlor sich im Gelände. Nichtdestoweniger kam wiederum eine große Zahl von Konversionen in dieser Zeit zustande, die nicht selten von dem neuen Verständnis der Romantik für das Mittelalter und dessen Kirche inspiriert waren.

Nun aber nahm der rasende technisch-industrielle Fortschritt der zweiten Jahrhunderthälfte die Geister gefangen³⁰. So blieb es das ganze 19. Jahrhundert bis in die Zeit des 1. Vatikanischen Konzils, aus dessen Anlaß Pius IX. die getrennten Christen zur Rückkehr in die Einheit der Kirche einlud³¹.

An der Schwelle zur Gegenwart

Wie sehr dies die Zeitgenossen bewegte, zeigt der Umstand, daß eine Schrift des Paderborner Bischofs Konrad Martin, »Wozu noch die Kirchenspaltung? Ein freies Wort an Deutschlands Katholiken und Protestanten«, binnen Jahresfrist 13 Auflagen erlebte. Das gleiche gilt von der Schrift des damals noch evangelischen badischen Kreisgerichtsrats Reinhold Baumstark »Wozu noch Kirchenspaltung?« und den zahlreichen Zeitungsartikeln und Broschüren, die sich mit der ökumenischen Frage mitunter leidenschaftlich befaßten. Im Hinblick darauf betrachtete auch der größere Teil der deutschen Bischöfe die Definition der Unfehlbarkeit des Papstes als inopportun, da sie meinten, daß diese Definition die ökumenische Situation verschärfen könnte³².

Längst aber hatte im deutschen Protestantismus die liberale Richtung – repräsentiert durch den Protestantenverein – Abschied vom Glauben an Jesus Christus als Sohn Gottes und Erlöser der Welt genommen und David Friedrich Strauß³³ folgend

³⁰ Einen hilfreichen Überblick bietet H. Döring, Von der Kontroverstheologie und Apologetik im 19. Jh. zur Ökumene der Gegenwart, in: A. Rauscher (Hrsg.), Probleme des Konfessionalismus in Deutschland seit 1800, Paderborn 1984, 117–165.

³¹ E. Kleindienst, Die Diskussion um das Apostolische Schreiben Pius IX. »Iam vos omnes« vom 13. September 1868 im deutschen Protestantismus, in: *Annuaire Historiae Conciliorum* 10 (1978) 190–223.

³² R. Aubert, Das Vatikanische Konzil, in: HKG VI/1 Freiburg 1971, 780f.

³³ J. F. Sandberger, David Friedrich Strauß als theologischer Hegelianer, Göttingen 1972.

die alten rationalistischen Pfade der Aufklärung eingeschlagen. Das Gros der gebildeten Protestanten begnügte sich mit einem aufgeklärt-nationalistischen antikatholischen Kulturprotestantismus³⁴. Das eigentliche Problem für die Katholiken war darum nicht mehr ihr Verhältnis zur Reformation und die Wiedervereinigung mit den evangelischen Christen, sondern die Abwehr bzw. die Selbstbehauptung gegenüber der liberalen Theologie wie gegenüber dem von der radikalen Religionskritik Feuerbachs und Marxens inspirierten antireligiösen Zeitgeist, der sich in Werken wie Büchners »Kraft und Stoff«³⁵ sowie Ernst Haeckels »Welträthsel«³⁶ niederschlug, die ungeahnte Auflageziffern erlebten und den Glauben von Generationen junger Gebildeter zerstörten.

Erst der Zusammenbruch der weithin entchristlichten Gesellschaft des ausgehenden 19. Jahrhunderts schuf neue Voraussetzungen für das ökumenische Gespräch.

Wir brechen unseren historischen Überblick hier ab. Obgleich sehr bruchstückhaft, mag er doch zeigen, daß die Verpflichtung, die zerbrochene Einheit wiederherzustellen, stets empfunden wurde und zu teilweise erstaunlichen Übereinkommen geführt hat. Dieser Blick auf die Geschichte, das heißt auf die Erfahrung der Christenheit, sollte darum nachdenklich und bescheiden stimmen. Wenn all dem zum Teil leidenschaftlichen und heroischen Einsatz von Intelligenz und gutem Willen der erstrebte Erfolg versagt blieb, dann ist das ein Zeichen dafür, daß Ökumene nicht gemanagt, nicht manipuliert werden kann, ja letztenendes überhaupt nicht Resultat menschlicher Anstrengungen sein kann, so wenig diese unterlassen werden dürfen.

³⁴ K. Kupisch, Die deutschen Landeskirchen im 19. u. 20. Jh. (= Die Kirche in ihrer Geschichte, hrsg. v. B. Moeller, IV/R), Göttingen 1975, 72f, 78. F. W. Kantzenbach, Protestantische Geisteskultur und Konfessionalismus im 19. Jh., in: Probleme des Konfessionalismus, 9–29.

³⁵ L. Büchner, Kraft und Stoff, Frankfurt a. M. 1855. Vgl. dazu Kindlers Literatur Lexikon 12 (München 1974) 5360f.

³⁶ E. Haeckel, Die Welträthsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie, Bonn 1899. Dazu Kindlers Literatur Lexikon 23 (München 1974) 10187f.

Die Einheit der Kirche und die uneinige Christenheit in der »Ökumenischen Dogmatik« von E. Schlink

Von Leo Scheffczyk, München

Eine eigene, streng ausgerichtete »Ökumenische Dogmatik« (Göttingen 1983) ist selbst in der Zeit des intensiven ökumenischen Gesprächs eine beachtenswerte Neuerung. Sie ist um so mehr zu schätzen, als sie das Vermächtnis des um die Ökumene überaus verdienten evangelischen Theologen E. Schlink († 1985) darstellt, der auch Teilnehmer am Zweiten Vatikanischen Konzil war.

1. Grundzüge und Strukturen

Schon ein äußerliches Befassen mit diesem Buch vermittelt den Eindruck, daß es sich hier um ein außergewöhnlich inhaltsreiches, vom Geist ökumenischen Zusammenstrebens beseeltes und durch theologische Originalität ausgezeichnetes Werk handelt, dem verständlicherweise auch ein besonderer Problemreichtum eignet. Die sachgerechte Beurteilung dieses Werkes, aber auch die Auseinandersetzung mit ihm ist auf engem Raum und in einem einzigen Gedankenzug nicht erschöpfend zu leisten. Deshalb soll hier nur ein zentrales Einzelthema herausgegriffen werden, das unmittelbar auf das Werk der Einigung der Christen Bezug nimmt und das Programm zur Überwindung der Trennung in verhältnismäßig konkreten Einzelforderungen entwickelt.

Aber ein solches Teilthema läßt sich kaum angemessen zum Verständnis bringen, wenn man es nicht aus dem gesamten Kontext des Werkes heraus deutet und nicht wenigstens die Grundgestalt und die charakteristischen Leitlinien des Ganzen aufzeigt. Dabei wird der katholische Betrachter sofort des vielen Unterschiedlichen dieser Dogmatik nach Aufbau, Inhalt und Darstellung im Vergleich mit den entsprechenden katholischen Dogmatiklehrbüchern ansichtig. Schon die Definition der Dogmatik zeigt eine deutliche Eigenständigkeit, insofern »Dogmatik« nicht zuerst als Auslegung der Dogmen der Kirche oder der Geheimnisse des Glaubens bestimmt wird, sondern als »die Lehre von den Taten Gottes, der aufgrund dieser Taten als der Ewige verherrlicht wird« (S. 67). Die Dogmatik geht demnach unmittelbar von den in der Schrift bezeugten Taten Gottes aus und hat ihr Ziel in der Rühmung und Verherrlichung Gottes. Das verleiht dieser Theologie von vornherein eine stark geschichtlich-ereignishafte Ausrichtung und eine gewisse (wenn auch nicht absolute) Distanz zur theoretisch-lehrhaften Entwicklung des Glaubensinhaltes. Entsprechend erfolgt auch der Beginn und Einsatz nicht mit einer dem katholischen Theologen vertrauten »Prinzipienlehre« (über das Dogma,

über Schrift und Tradition, Lehramt und Dogmenentwicklung), sondern mit einer Erörterung über »Das Evangelium als Voraussetzung kirchlicher Lehre«, weil in ihm die Verkündigung der endgültigen Heilstat Gottes geschieht und weil es allen Teilen der Christenheit als Fundament vorgegeben bleibt. Aus ihm treten die Taten Gottes in Schöpfung, Erlösung und Neuschöpfung hervor, deren Abfolge auch die Gliederung des Werkes bestimmt, an dessen Ende erst die Lehre vom dreieinigen Gott steht, weil die Erkenntnis Gottes die Kenntnis seiner Taten voraussetzt.

Man könnte in dieser eigentümlichen Anordnung und Gliederung eine rein individuelle Vorliebe des Autors am Werke sehen; in Wirklichkeit aber handelt es sich um eine überlegte Wahl am Maßstab eines bestimmten Verständnisses von Dogmatik und Theologie überhaupt. Danach ist die Dogmatik nicht nur auf die Gestalt der Lehre zu reduzieren und als Lehre zu verstehen; sie muß nach Sch. vielmehr auch die Gestalten des Bekenntnisses, des Zeugnisses, des Gebetes und der Doxologie umfassen, und zwar so, daß die besondere Struktur dieser Aussageformen des Glaubens in ihrer Eigenständigkeit belassen und nicht in das Schema objektivierter lehrhafter Formeln gezwängt wird. Damit wird ein Totalitätsanspruch der Lehre in der Dogmatik abgewiesen, was auch sonst evangelischem Glaubensdenken entspricht (vgl. etwa die Dogmatik E. Brumers mit ihrer Unterscheidung zwischen Glauben und Lehre: Dogmatik III, 205 ff). Aber entsprechend einem das theologische Denken Sch.s kennzeichnenden dialektischen Verfahren, bei dem immer auch der Gegensatz der ersten Behauptung oder These einbezogen und bedacht wird, darf daraus nicht ein Totalitätsanspruch anderer Ausdrucksformen des Glaubens gefolgert werden, etwa des Gebetes, des Bekenntnisses oder der Doxologie; denn dann könnte, wie der Autor richtig sieht, der Dogmatik nur noch die Aufgabe zufallen, religiöse Erfahrungen zu beschreiben. Die Dogmatik hat vielmehr die ganze Fülle dieser verschiedengearteten Glaubensaussagen zu berücksichtigen, um so auch die Mannigfaltigkeit des kirchlichen Glaubenslebens kenntlich zu machen.

Die Frage, die sich angesichts dieses Verständnisses der Dogmatik stellt, ist freilich kaum zu unterdrücken. Sie richtet sich auf das Verhältnis dieser Ausdrucksformen des Glaubens zueinander und zielt näherhin auf das Problem, welche Stellung dann der »Lehre« definitiv in der Dogmatik zukommt und ob ihr eine leitende Position belassen wird, die sie in einer systematischen, auf die tiefste Wahrheitsfrage verpflichteten Disziplin beanspruchen muß. Diese Frage erscheint nicht ausdrücklich beantwortet. Es wird dazu nur kurz bemerkt, daß die Lehre »für alle Antworten des Glaubens grundlegend wichtig, aber ihnen allen dienend zugeordnet ist« (S. 45). Schon hier könnte man die Gefahr auftauchen sehen, daß der Dogmatiker mit einer gewissen Beliebigkeit verfährt und je nach Bedarf einer bestimmten Ausdrucksgestalt des Glaubens den Vorzug gibt. Im ganzen ist tatsächlich der stark doxologische Zug dieser Dogmatik nicht zu verkennen, wie in der Erörterung über »Theologie als Doxologie« (S. 64f) eigens betont wird.

Die hier bezeugte Respektierung der Pluralität der Ausdrucksformen des Glaubens steht in einer inneren Verbindung mit der ökumenischen Ausrichtung dieser Dogmatik und ihrer ökumenischen Aufgabe, die sich zuallererst dem Phänomen

der Spaltung der Christenheit gegenübersteht. Deshalb geht natürlich die erste Intention auf die Überwindung dieser Spaltung. Aber genau besehen ist dieses Anliegen nicht so beherrschend und alleingültig, wie man annehmen möchte. Zunächst überrascht hier die etwas beiläufig gemachte Bemerkung, daß die Christen heute weniger durch die Trennung in den Dogmen beunruhigt seien als »durch die Geschiedenheit der gottesdienstlichen Versammlungen« (S. 51), die nach Sch. das eigentliche Ärgernis darstellt. Eine solche Aussage scheint das Gewicht der dogmatischen Spaltung irgendwie zu mindern, damit aber auch die Dringlichkeit der Vereinigung im Lehrglauben zu entschärfen. Tatsächlich liegt bei der Beurteilung des gegenwärtigen Standes der Christenheit hier der Nachdruck auf der Betonung »des Reichtums Christi, der in mannigfaltiger Weise in den Kirchen wirkt und von ihnen in mannigfaltigen Aussagen und Ordnungen bezeugt wird« (S. 52). Unter diesem Aspekt empfangen auch die Aufgaben des Ökumenismus und einer ökumenischen Dogmatik eine besondere positive Qualifikation: nicht, daß die Unterschiede und die Unterscheidungslehren übersehen würden, aber das Hauptinteresse liegt auf dem Nachweis, daß schon den Aussagen der Bibel Mannigfaltigkeit, Verschiedenheit und sogar Gegensätzlichkeit eignet, die aus der Vielgestaltigkeit der geschichtlichen Situationen und der Eigenständigkeit der Zeugen erwächst. Diese Mannigfaltigkeit soll nicht eifertig harmonisiert werden, sondern es muß nach dem elementaren Sinn dieser Aussagen zurückgefragt werden, der sich unter dem Vorwalten geschichtlicher Umstände gewandelt hat.

Diese Methode ist auch gegenüber den gegensätzlichen Aussagen der dogmatischen Tradition anzuwenden: auch hier gilt es, die Dogmen, die nach Sch. keine »zeitlosen Wahrheiten« darstellen, auf den »Urakt des Bekenntnisses« oder auf den »elementaren christologischen Inhalt« zurückzuführen. Darum heißt es an entscheidender Stelle: »Nur im Rückbezug auf die urchristlichen Bekenntnisaussagen kann die Frage nach der Einheit unterschiedener dogmatischer Aussagen richtig gestellt werden« (S. 55). Aber man darf die Intention des Verfassers hier verschärfen und hinzufügen, daß auf diese Weise die Frage auch weithin positiv, d.h. im Sinne einer tieferliegenden, wurzelhaften Einheit beantwortet werden kann. Der Verfasser begründet diesen methodischen Ansatz noch tiefer mit der Überzeugung, daß die Einheit als verborgene mitten im Widerstreit doch vorhanden ist. Sie muß deshalb auch nicht eigentlich geschaffen oder hergestellt werden, »sie muß mit neuen Methoden gesucht werden, um über die behauptete und ersehnte Ökumenizität hinaus zum Vollzug ökumenischer Gemeinschaft in Glauben und Handeln zu kommen« (S. 52). Die Grundthese des Werkes lautet deshalb dahingehend, daß alle, die an Christus glauben, die getauft sind und die Eucharistie empfangen, wesentlich gesehen, schon eins sind (vgl. S. 586). Damit ist mitbehauptet, daß die Art und Weise, wie die dogmatische Formulierung dieser Lebensvollzüge lautet, variabel und als zweitrangig anzusehen ist.

2. Differenzen und Konvergenzen

Die genannte Grundthese des Werkes lädt zu einer näheren Untersuchung ein, wie sich Gemeinsamkeit und Verschiedenheit, Einigendes und Trennendes zueinander verhalten (was hier wiederum nur in Auswahl dargeboten werden kann). Auf Grund der These ist es von vornherein wahrscheinlich, daß das Hauptgewicht auf dem Einigenden und nicht auf dem Trennenden liegt. Diese Vermutung läßt sich (wiederum nur) an einigen Beispielen bestätigen. In der Lehre von der für die christliche Anthropologie wesentlichen Gottebenbildlichkeit, deren geschichtliche Uneinheitlichkeit stark hervorgehoben wird, liegt der Nachdruck darauf, daß die ursprüngliche Gottebenbildlichkeit nur eine *Bestimmung* des Menschen war, nicht aber eine wirkliche *Entität*. Sofern ein Bleibendes an dieser Bestimmung angenommen werden kann, liegt es nicht im Menschen, sondern im unveränderlichen Willen Gottes, der von dieser Bestimmung des Menschen nicht abläßt. Insofern Gott am Menschen handelt, ist die Gottebenbildlichkeit ein Geschehen, das dem Menschen durch Gottes Handeln widerfährt und auf das er durch seine Antwort reagiert. Von dieser Auffassung ist auch die Deutung des paradiesischen Urstandes des Menschen bestimmt, der nach Sch. in der Lehrentwicklung ein größeres Gewicht erlangt habe, als ihm biblisch zustehe (S. 118). Auch die Ungerechtigkeit ist nicht als bereits vorhandene, sondern als »erschlossene« zu denken, sie ist teleologisch bestimmt (S. 118). Darum wird auch die Unterscheidung von »Natur« und »Übernatur« als unbegründet angesehen (S. 118): So neigt dann Sch. auch in der Frage nach der Gottebenbildlichkeit des Sünders der reformatorischen Auffassung zu, daß dieser die Gottebenbildlichkeit verloren habe (S. 173). Anders würde die Sünde verharmlost.

Sch. erkennt in diesen Fragen das Vorhandensein von Unterschieden an, ist aber der Auffassung, daß sich die objektivierenden dogmatischen Lehrsätze von der Grundstruktur der biblischen Aussagen entfernt hätten (S. 110), die nicht objektivierend und seinshaft über den Menschen sprechen, sondern über Gottes Handeln an ihm (S. 106). So wird die Hoffnung genährt, daß sich durch den Rückgang auf diese schlichte bekenntnismäßige Grundstruktur die Unterschiede beheben lassen, aber doch wohl nur – wie man hinzufügen kann – durch Preisgabe der (katholisch) dogmatischen Lehre.

Eine ähnliche Harmonisierung geschieht in der Lehre von der »Erbsünde«, die nach Sch. heute besser mit dem neutestamentlichen Begriff der »Herrschaft der Sünde« wiederzugeben sei (S. 140). Als treffend darf das von Sch. herausgestellte theologische Anliegen dieser Lehre bezeichnet werden, nach dem Gott für die Entstehung der Sünde nicht verantwortlich gemacht werden dürfe (S. 140). Aber die genauere Erklärung der »Erbsünde«, auf deren Verschiedenartigkeit in der Geschichte (wobei Theologie = von Dogmengeschichte nicht unterschieden wird) nachdrücklich hingewiesen wird, erfolgt in Ablehnung der Auffassung, daß alle auf Adam folgenden Menschen bereits auf Grund ihrer Abstammung und unabhängig von ihren eigenen Sünden vor Gott sündig wären (S. 142). Gerade das ist freilich die eigentümliche Auffassung des katholischen Dogmas. Sie wird hier zurückge-

drängt durch die Kritik jener Versuche, die aus der ätiologischen Erzählung des AT eine Lehre deduzieren möchten, und durch die Empfehlung, die Lehre vom Fall nicht als eine theoretische Erklärung über die Entstehung der Sünde aufzufassen, sondern als Bekenntnis der gesamt menschlichen Schuld. Wiederum wird die Einheit hier nicht im Dogma gefunden, sondern in einem sehr allgemeinen *Bekenntnis*, dem keine begründete dogmatische *Erkenntnis* entspricht.

Beispielhaft für die Anwendung des Grundsatzes von der anzunehmenden Variabilität der Lehraussagen und ihrer Aufhebung im Bekenntnis ist die Einlassung Sch.s auf die im ökumenischen Gespräch besonders problematische Ämterfrage. Hier übernimmt der Autor wesentlich seine im »Ämtermemorandum« 1973 skizzierte Position, nach der es drei Wege der Einweisung in das Amt gibt: durch ordinierte Amtsträger unter Mitwirkung nichtordinierter Kirchenglieder; durch die Kirche (oder Gemeinde) unter Mitwirkung von Ordinierten; die Anerkennung faktisch geschehener pneumatischer Amtsverrichtungen durch die Kirche und berufene Hirten (S. 619). Immer ist hier die Gemeinde förmlich und wesentlich an der Amtsübertragung beteiligt, woraus hervorgeht, daß das sonst betonte Gegenüber von Amt und Gemeinde (vgl. S. 612) in dieser Interpretation nicht durchgehalten werden kann.

Das hat seinen tieferen Grund in der eigentümlichen Auffassung von der Apostolischen Sukzession, die nach Sch. nicht auf das Bischofsamt beschränkt werden darf, sondern der ganzen Kirche und allen Gläubigen zukommt, weil sie alle Verantwortung für die Christusverkündigung tragen (S. 617). Das zeigt, daß hier die Apostolische Sukzession mit der allgemeinen Verpflichtung der Getauften zum Christuszeugnis gleichgesetzt wird, was nur mittels eines eigenen Kirchenbegriffs möglich ist, welcher der Kirche zwar alle biblischen Namen und Titel zuerkennt, sie aber nicht institutionell und hierarchisch versteht. So ist auch verständlich, daß die Handauflegung bei der Amtsübergabe keine »konstitutive Rolle« spielt. Sie ist nur als »Hilfe und Zeichen« der Apostolischen Sukzession anzusehen und als kirchenrechtliche Sicherung zu erachten (S. 619). Deshalb wird sie auch nicht als »Sakrament« angesehen, welcher Begriff auf Taufe und Abendmahl zu beschränken sei, ohne daß nach Sch. die Ordination dadurch herabgesetzt würde; denn in ihr wird das Charisma für den besonderen Dienst erteilt (S. 602). Daß die Erteilung eines Charismas vom Wesen eines Sakramentsgeschehens zu unterscheiden ist, wird hier nicht gesagt, weil es sich angeblich beim Problem der Zahl der Sakramente nur um eine »terminologische Frage« handelt (S. 517), die keine kirchentrennende Bedeutung mehr haben könne. So werden Gemeinsamkeiten hergestellt, die freilich nur verbalen Charakter haben. Für die Bewältigung der überkonfessionellen Problematik bringt der Verfasser in Vorschlag, »die eigentliche Streuung und Mannigfaltigkeit der Dienste« zu belassen, wie sie im Neuen Testament vorhanden ist (S. 608).

Dieses Prinzip hat auch für die Eucharistielehre Geltung, in welcher die Übereinstimmungen in der Tat nicht gering sind und als solche hervorgehoben werden. Die verbleibenden Unterschiede bezüglich der Vergegenwärtigung Christi (Transsubstantiation), des Verhältnisses von Brot und Leib und von Wein und Blut zueinan-

der wie auch bezüglich des Opfers der Kirche (S. 490–513) werden als sekundäre dogmatische Deutungen bezeichnet, für die »keine Notwendigkeit«, sondern höchstens »eine Möglichkeit« besteht (S. 513). Sie würden sich in dem Maße verringern oder gänzlich geben, als sich die Interpretation mehr an den existentiellen Akt des Spendens und glaubenden Empfangens hielte, als an die Reflexion über dieses Geschehen (S. 507). Auch hier meldet sich wieder die kritische Gegenfrage an, ob damit der Aufgabe der dogmatischen Theologie genüge geleistet ist, die ihr Proprium als Reflexionsgestalt des Glaubens nicht preisgeben darf. Die daran anschließende weitere Vermutung darf dahin gehen, daß die zu erstrebende Einheit der Konfessionen nicht als eigentliche Lehreinheit verstanden wird. Dann stellt sich allerdings an den Verfasser die Frage, wie die Lehre als »für alle Antworten des Glaubens grundlegend wichtig« (S. 45) bezeichnet werden kann. Es scheint, daß hier die Reflexion über Glaube und Glaubenserkenntnis, über Bekenntnis, Lehre und Dogma nicht den letztmöglichen Klarheits- und Reifegrad erreicht hat.

In die gleiche Richtung weist die Beobachtung, daß bei den relativ ausführlichen Darlegungen über das kirchliche Amt, das in seinen drei Stufen (Bischof, Priester, Diakon) als Ordnung menschlichen Rechtes dargestellt wird (S. 668), vom Lehramt wenig die Rede ist. Seine Existenz wird sachlich nicht bestritten und faktisch vor allem in den Ausführungen über die Tradition anerkannt. Von dieser wird sogar in einer gewissen Distanzierung vom sola-scriptura-Prinzip (S. 688) gesagt, daß sie die *viva vox* »des in der Schrift überlieferten Evangeliums sei, die aktuelle in unsere Situation hinein erfolgende Verkündigung« (S. 688). Sie leistet die Entfaltung dessen, was die Kirche von den Aposteln übernommen hat, und zwar in der Ausgrenzung des Kanons, in der Entfaltung des Bekenntnisses, des Dogmas und der Kirchenordnung. In all dem macht sich auch ein Autoritätsanspruch gegenüber den einzelnen Kirchengliedern geltend. Aber es ist, genauer besehen, nicht die Autorität der Kirche, die hier Anerkennung verlangt, sondern die »Rezeption der von Gott vorgegebenen Autorität durch die Kirche« (S. 653). Das Bekenntnis empfängt seine Autorität zuletzt aus der Heilstat Gottes in Jesus Christus und aus dem Wirken des Heiligen Geistes in der Gemeinschaft der Glaubenden. Sie wird durch die Übereinstimmung der Gläubigen bestätigt. Aber der letzte Grund aller Autorität ist Jesus Christus. So bleibt freilich die Frage, wie sich die Kirche dieser Autorität versichert und ihrer gewiß wird, da von ihr Unfehlbarkeit nicht behauptet wird und Irrtümer nicht ausgeschlossen sind. Die Verbindung zwischen dem göttlichen Element und dem kirchlichen Faktor der Geltendmachung des Glaubens ist hier wiederum nicht gelungen. So steht auch hier die Gefahr auf, daß Christus und der Heilige Geist als frei über der Kirche schwebende Größen verstanden werden. Wenn deshalb die Kirche schon als Faktor bei der Geltendmachung des Evangeliums anerkannt wird, so ist ihre spezifische Bedeutung nicht einsichtig gemacht, vor allem nicht in bezug auf die konkrete Vermittlung des Anspruchs des Evangeliums durch die menschlich-geschichtliche Institution und ihr Amt. Es fehlt diesem Kirchenverständnis die Einbeziehung des realistisch-inkarnatorischen Momentes.

Von den hier erwähnten »Randbedingungen« dieses eigenständigen und lehrreichen Entwurfes läßt sich auch die angekündigte zentrale Frage nach der Einheit und Einigung der Kirche angesichts der äußerlich getrennten Christenheit verstehen.

3. Trennung und Einigung

Das hier entscheidende 22. Kapitel, das von der »Einheit der Kirche und der uneinigen Christenheit« handelt (S. 673–708), ist schon in seinem Aufbau instruktiv. Es beginnt, was man bei dem entschiedenen Einheitspathos des Werkes nicht vermuten würde, mit einer Warnung vor einer zu strengen Selbstidentifizierung und Vereinheitlichung der Kirche, welche »die Gefahr der kirchlichen Selbsterhaltung« heraufführe, wo die Kirche sich doch nicht selbst bewahren, sondern für das Wirken Christi offen bleiben solle (S. 678), wobei die Frage entsteht, ob sich denn beide Bemühungen der Kirche ausschließen oder nicht einander bedingen. Jedenfalls werden schon die (zuvor positiv bewertete) Kanonbildung, die Fixierung des Dogmas, die Festlegung des Amtes, die Setzung des Kirchenrechts als Gefahren für die Kirche angesehen, und zwar nicht wegen des möglichen Mißbrauchs (der hier keine Erwähnung findet), sondern in ihrem An-sich-Sein. Inmitten dieser Güter und Werte findet sich schon das Ungute und Minderwertige. Von hier aus bahnt sich bereits der Gedanke seinen Weg, daß in all diesen zweideutigen Gütern nicht eigentlich die Wesenselemente der Einheit zu suchen sind. Diese müssen anderswo gesucht werden.

In deutlicher Spannung zu dieser Warnung vor einer überstrapazierten »ungeschichtlichen« Einheitsauffassung stehen die aufrüttelnden Aussagen über den »Skandal der uneinigen Christenheit« (S. 679 ff.). »Nichts stellt die Glaubwürdigkeit der Christusbotschaft so in Frage, wie die Uneinigkeit der Christenheit« (S. 683). Dieser unwürdige Zustand wird hier in Parallele zum »Widereinander der Völker und Staaten« gesetzt, was wohl deshalb nicht treffend ist, weil es unter den getrennten Christen um die tiefste religiöse Wahrheitsfrage geht. So erkennt Sch. an anderer Stelle ganz realistisch an, daß es in der Christenheit auch »notwendige Trennungen« (S. 680) gibt (und wohl immer geben wird), was an sich nicht als Sünde und Makel der Kirche ausgegeben werden kann, sondern ein Mangel auf Seiten der Menschen ist. Trotzdem bleiben Einheit und Einigungsstreben die unaufgebbare Pflicht der Kirche Jesu Christi.

Entscheidend ist die Antwort auf die Frage, wie diese Einigung gefördert und bewirkt werden soll. Hier dringt das Buch zu entschiedenem, folgenreichen Forderungen vor, die in ihrer Bestimmtheit beachtenswert, aber auch äußerst problemgeladen sind. Eine der wesentlichsten Forderungen lautet, daß angesichts der Spaltung nicht »irgendein Teil der Christenheit sich exklusiv mit der einen heiligen Kirche identifiziert...« (S. 684). Für die Legitimität dieses Grundsatzes wird »auch das Zweite Vatikanum als Zeuge angerufen, das von Kirchen außerhalb der römisch-katholischen Kirche gesprochen« hätte. Es wird aber nicht gesagt, daß das

Konzil in bezug auf die getrennten Christen vornehmlich von »Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften« spricht (*Lumen gentium*, 16) und die Bezeichnung »Kirche«, streng genommen, nur den getrennten Ostkirchen und jenen zubilligt, welche das in der apostolischen Sukzession stehende Bischofsamt und alle Sakramente besitzen. Sch. zitiert die für diesen Zusammenhang fundamentale Aussage des Zweiten Vaticanums nicht, nach der die einzige Kirche Christi konkret, sichtbar und erkennbar »verwirklicht ist in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird« (*Lumen gentium*, 8). Das Konzil wählte diese Formulierung, um anzudeuten, daß es außerhalb dieser konkreten Verwirklichungsform durchaus Elemente, Werte und Wahrheiten von Kirchlichkeit gibt. Aber gerade diese Einschränkung auf gewisse »Elemente« wird von Sch. kritisiert (ohne Nennung des Konzils). »Aber wenn wir nur nach 'Elementen' unserer Kirche in den anderen christlichen Gemeinschaften fragen, werden wir ihre Wirklichkeit in ihrer Lebens Ganzheit nicht zu Gesicht bekommen und unsere Aufforderung zur Einigung kann dann nur lauten: 'Werde du so, wie ich bin' (S. 696). Das wahre Streben nach Einheit muß nach Sch. dadurch gekennzeichnet sein, daß man die eigene Kirche nicht »als Maßstab für die Beurteilung der anderen Kirchen« nimmt. Man muß aus der Geschlossenheit der eigenen Gemeinschaft heraustreten, um die fremde Wirklichkeit zu erkennen. »Wir müssen lernen, uns gewissermaßen von außen zu sehen« (S. 696). Sch. bezeichnet diese neu geforderte ökumenische Grundeinstellung als »kopernikanische Wende« im ekklesiologischen Denken und legt diese Wende auch bildlich genau aus: »Wir haben die anderen christlichen Gemeinschaften nicht mehr so anzusehen, als ob sie sich um unsere Kirche als Mitte bewegen so wie vor Kopernikus die Planeten als sich um die Erde drehend verstanden worden waren, sondern wir müssen erkennen, daß wir mit den anderen Gemeinschaften zusammen gleichsam wie Planeten um Christus als die Sonne kreisen, und von ihm das Licht empfangen... Wir haben die anderen nicht mit uns zu vergleichen, sondern wir haben uns mit ihnen zusammen mit dem apostolischen Christuszeugnis zu vergleichen...« (S. 696).

Die erste Frage, die sich angesichts dieser einschneidenden Forderung stellt, wird eine mehr pragmatische und psychologische sein. Sie wird es als Problem empfinden, ob es je einem überzeugten Glied einer religiösen Gemeinschaft oder gar dieser ganzen Gemeinschaft gelingen kann, von sich selbst abzusehen, sich selbst im Innern zu verlassen und sich gleichsam neutral von außen zu betrachten mit dem Blick auf einen über allen Gemeinschaften schwebenden Christus. (Es ließe sich zeigen, daß der Autor selbst die Wertmaßstäbe seiner Kirchlichkeit durchaus nicht abzustreifen vermag und das ganze Kirchenverständnis im besten Sinne protestantisch imprägniert ist.) Aber selbst wenn dies bei bestimmten christlichen Gemeinschaften und ihrem Kirchenbegriff als möglich erachtet werden könnte, so ist das doch dem katholischen Kirchenglauben wie dem katholischen Christen unmöglich. Wer daran glaubt, daß die eine Kirche Christi »in der katholischen Kirche verwirklicht ist« (*Lumen gentium*, 8), kann sich von diesem Glauben auch aus ökumenischen Gründen nicht dispensieren. Da nicht anzunehmen ist, daß der

Ökumeniker Sch. um dieses Kirchenverständnis nicht weiß, ist zu schließen, daß er seine Forderung auf Grund eines anderen Kirchenbildes erhebt und daß sich hier eine neue Differenz im Kirchenverständnis auftut, die nicht nur für die Gegenwart von Bedeutung ist, sondern auch das Zukunftsbild der geeinten Kirche bestimmen wird.

Tatsächlich läßt sich zeigen, daß Sch. Trennung und Einigung der »Kirchen« nach einem eigenen theologischen Begriff von Kirche beurteilt. Alle getrennten Kirchen kreisen um das über ihnen stehende Zentrum, welches Christus ist. Keine von ihnen ist je für sich die *una sancta*, obgleich sie gelegentlich auch als »Ganzheiten« bezeichnet werden. Trotzdem gibt es diese *una sancta* schon. Sie existiert (wenn auch nicht in der katholischen Kirche) bereits, und zwar »dort, wo in Übereinstimmung mit der apostolischen Überlieferung das Evangelium verkündet, die Taufe gespendet und das Herrenmahl gefeiert wird« (S. 699). Diese Bestimmung der Kirche stellt nur eine gewisse Erweiterung der bekannten Feststellung Luthers über die wahre Kirche dar. An beide Bestimmungen ist nur die Frage zu richten, wie und mit welchen Mitteln die rechte Verkündigung des Evangeliums und gültige Spendung der Sakramente erkannt werden kann. Für Sch. erscheint die Beantwortung der Frage nicht so dringlich, weil diese Kirche zuletzt eine verborgene ist. Es handelt sich hier um »das unter der Trennung verborgene Einssein in Christus« (S. 701). Deshalb besteht die wesentliche Aufgabe des Ökumenismus in der »Sichtbarmachung der erkannten Einheit«. Das aber geschieht nicht durch einen Zusammenschluß der vielen Kirchen, sondern durch die gegenseitige Anerkennung der Bekenntnisaussagen, der Ämter und der vollen gottesdienstlichen Gemeinschaft in der Eucharistie. Die »Kirchen« würden auf diesem Wege nicht absorbiert, sondern auf ihrer apostolischen Grundlage in ihrer gewachsenen Eigenart weiterbestehen.

Der Verfasser ist der Überzeugung, daß eine solche Einigung zwischen der katholischen Kirche und den reformatorischen Kirchengemeinschaften möglich sei (S. 708). Allerdings schränkt Sch. unauffällig die geforderte Einheit in der Lehre wiederum ein, wenn er erklärt, daß der Konsens nicht einseitig zwischen dogmatischen Lehraussagen hergestellt werden müßte, sondern daß die Einheit auch durch äquivalente liturgische Aussagen (beim Fehlen gleicher dogmatischer Lehrsätze) begründet werden könne. Deshalb ist vor allem die »Anerkennung des Heilshandelns Gottes« (S. 703) in den gottesdienstlichen Versammlungen der Konfessionen zu fordern. Aber diese Forderung erscheint wiederum so allgemein und unspezifisch, daß man sie kaum als Kriterium der Einheit wird anerkennen können; denn ein Gnadenhandeln Gottes ist bei jedem religiösen Geschehen anzunehmen. Sein Vorhandensein erreicht wiederum nicht die Ebene des Greifbaren und geschichtlich Konkreten, auf der eine wirkliche Einheit stehen muß.

Es ist für das Problembewußtsein des Autors kennzeichnend, daß er sich zum Schluß selbst die Frage stellt, ob die so bestimmte Gemeinschaft »als Einheit der Kirche bezeichnet werden kann« (S. 707). Den kurz berührten Vergleich mit den alten Metropolen und Patriarchaten gibt er gleich wieder auf, um schließlich für ein gewisses synodales Zusammensein und Handeln zu votieren. Was die Frage

nach der universalen Leitung dieser Gemeinschaft angeht, so gibt Sch. unumwunden zu, daß dafür keines der aus der Geschichte bekannten Modelle von Kirchenordnungen in Frage komme. So liegt nicht nur der Ausgangspunkt des Einheitsstrebens im Dunkeln (die im Verborgenen existierende Kirche), auch das Ziel entzieht sich dem Blick des fragenden Betrachters. Es handelt sich um eine Zukunftskirche, deren Konturen im Unsagbaren verschwimmen.

Das in seiner Art imponierende Werk eines evangelischen Ökumenikers, das im Bereich der Heilswahrheit als solcher durchaus die wichtigen Übereinstimmungen zur Geltung bringt (Gott, Schöpfung, Christus, Erlösung), zeigt doch zugleich im Bereich der Heilungsvermittlung die noch bestehenden gewichtigen Unterschiede auf (Kirche, Maria, Sakramente, Amt, Papsttum), die einer vorschnellen praktischen Lösung widerstehen. Sie scheinen sich auf das Grundproblem zurückführen zu lassen, wie die Einheit Christi mit seiner aus Menschen geschaffenen Kirche zu verstehen ist: ob in der Greifbarkeit eines konkreten »In und mit Christus« (bei Wahrung der Hauptbestellung Christi) oder in der nicht aufzuhebenden Dialektik zwischen dem an der Kirche handelnden Christus und dem über ihr stehenden Herrn (vgl. dazu E. Schlink, *Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen*, Göttingen 1961).

Geschichtliches

Handbuch der Ökumenik, Bd. I (im Auftrag des J.A. Möhler-Instituts, hrsg. von Hans Jörg Urban u. Harald Wagner) Bonifatius-Verlag, Paderborn 1985, pp., 352 S., ca. DM 48,-.

An Handreichungen und Orientierungshilfen zur ökumenischen Theologie besteht heute zwar kein Mangel. Das vorliegende Handbuch aber, dessen erster Band die Geschichte der Spaltungen und der Einigungsbemühungen abhandelt, nimmt innerhalb dieser Literaturgattung eine Ausnahmestellung ein, nicht nur in bezug auf Umfang und Reichhaltigkeit, sondern auch bezüglich der Aufarbeitung und Durchdringung des Stofflichen. Die in acht umfangreichen Kapiteln (nebst ausführlicher Einleitung) vorangehende Darstellung der Geschichte von Trennung und Reunion beginnt mit biblischen Grundlegungen aus dem AT (J. Gamberoni) und dem NT (Fr. G. Untergaßmair), die das biblische Einheitsverständnis ermitteln, das in Israel von Identität, Kontinuität und Geschlossenheit der Volksreligion bestimmt war und im NT seine Konzentration in dem einen »Leib Christi« gewinnt. Darum ist für Paulus »nirgendwo die Möglichkeit mehrerer Kirchen vorgesehen, sondern nur die Möglichkeit ... einer 'Hairesis' neben der einen Kirche« (1Kor 11,10; Gal 5,20). Nimmt man diesen neutestamentlichen Befund zum Deutemuster der Kirchengeschichte, so vermag zwar die Epoche bis zum Ende der Väterzeit (c.II, bearbeitet von H.-J. Schulz) dieser Norm noch zu entsprechen (nicht zuletzt vermöge der Einheitskräfte, die im Bischofsamt, in den Ökumenischen Konzilien wie auch im langsam Gestalt gewinnenden Römischen Primat wirksam werden), nicht aber mehr die Epoche nach dem 7. Allgemeinen Konzil (i.J. 787), die durch »das Zerschneiden der Kircheneinheit zwischen Ost und West und die Versuche der Heilung« (H.-J. Schulz) gekennzeichnet ist. Die vielverschlungene, in subtile Verästelungen verzweigte Geschichte des morgenländischen Schismas wird hier kenntnisreich und informativ dargestellt, unter Hervorhebung der rechtlichen und kirchenpolitischen, weniger der theologischen Antriebskräfte (vgl. die kurze Einlassung auf das Filioque; S. 136f), denen aber seit dem Konzil von Florenz

Unionsversuche und Teilunionen entgegengesetzt wurden, freilich auch weitere Spaltungen folgten (»das malabarische Schisma in Indien«, J. Madey).

Angesichts der immer noch verbliebenen dogmatischen Nähe zwischen der abendländischen Kirche und den orthodoxen Kirchen bürdet die Geschichte der abendländischen Kirchenspaltung in der Reformation dem ökumenischen Anliegen die schwerste Last und Aufgabe auf. Sie ist sachgemäß nur anzugehen und zu bewältigen bei Kenntnis der historischen Voraussetzungen und Ursachen, denen W. Brandmüller in einer Analyse des »Mittelalter(s) – Von der Einheit zur Spaltung« nachgeht, wo er die Differenziertheit der vorreformatorischen Geisteswelt aufdeckt, die sich »jeder vereinfachenden Kategorisierung durch Begriffe wie Verfall, Mißstände, Verweltlichung« (S. 180) entzieht. Dem entspricht das der landläufigen Meinung entgegenstehende Urteil: »So sind die vielberufenen Mißstände nicht einfach als Ursachen der Reformation zu bezeichnen« (S. 194). Darum kommt der Historiker zu Recht nicht ohne den Hinweis auf die geschichtsmächtige Rolle personaler Kräfte und Entwicklungen aus, den auch E. Iserloh in seinen beiden umfangreichen Beiträgen zur Reformation und Gegenreformation aufnimmt, um ihn besonders an der Person Luthers zu exemplifizieren. Der ausgewiesene Kenner der Reformationsgeschichte entfaltet hier unter souveräner Auswertung der neuesten Erkenntnisse der Forschung (Ablaßstreit, Thesenanschlag) den tragischen Weg, auf dem es von der »Reform zur Reformation« kam, nicht ohne entgegen dem Klischee vom »katholischen Luther« auch auf die divergierenden Lehrauffassungen Luthers hinzuweisen, u.a. in der Schriftauffassung, in der Wertung der Konzilien, der Kirche, des Papsttums, des Meßopfers oder der Gnadenlehre. Hier erfolgt auch eine Applikation auf die Gegenwart: »Evangelische Theologen haben sich der Frage zu stellen, wieso die Aussage Luthers, der Glaube sei Werk Gottes 'in uns ohne uns', den Menschen nicht zu einem nur von außen bewegten Klotz macht« (S. 206). Solche Fragen treten auch angesichts der vom Autor mit großer Umsicht herausgearbeiteten »innerprotestanti-

schen Auseinandersetzungen« und weitergehenden Trennungen im reformatorischen Christentum unweigerlich hervor. Sie geben z.T. auch schon den legitimen Erklärungsgrund für das notwendige Einsetzen der »Gegenreformation« ab, die in der Geschichtsschreibung ein weniger positives Gesamtbild hinterlassen hat, das sich schon in dieser Denomination ausdrückt, die von Iserloh zutreffend durch »katholische Reform« ersetzt wird, in welcher mit Recht dem Konzil von Trient die überragende Stellung eingeräumt wird. An der oft zu hörenden Behauptung von der geringen Kenntnis der reformatorischen Theologie seitens des Konzils nimmt Iserloh ebenfalls eine Korrektur vor, wenn er mit dem berühmt gewordenen Harnack-Zitat begründet, in welchem Maße die Konzilsväter die Anliegen der Reformation berücksichtigt hatten.

Die Glaubensdifferenzen schlossen aber in der Folgezeit die »Bemühungen um die christliche Einheit« (J. Fr. Werling) nicht aus, die zu den Ansätzen einer weltweiten Ökumene im 19. Jh. führten (H. J. Urban). – So bietet das Werk verlässliche Information und Interpretation der Geschichte als Grundlage des ökumenischen Strebens. Über Sinn und Geist dieses Strebens unterrichtet die »Einleitung« der Herausgeber, die sich mit Recht von einem Einheitskonzept distanzieren, das eine gegenseitige Anerkennung bei weiterbestehenden Glaubensunterschieden vorsieht. Dabei scheint jedoch der Anspruch des Grundsatzes, daß die Kirche Christi in der katholischen Kirche subsistiert (und nicht in anderen christlichen Gemeinschaften) nicht voll gewertet zu sein.

Leo Scheffczyk, München

Müller, Beda – Kervingant, Marie de la Trinité: *Einheit wächst im Herzen. Der Beitrag des Mönchtums zur Ökumene. Mit einer Biographie der Trappistin Maria-Gabriella Sagheddu und einem Nachwort von Landesbischof D. Eduard Lohse, Verlag Neue Stadt, München – Zürich – Wien 1986, kart. 160 S., ca. DM 14,-.*

Die Vermutung, es könnte sich bei diesem Werk um den Versuch handeln, mit der Berufung etwa auf ungenständliche religiöse Erfahrung die Bedeutung des spezifisch Christlichen oder Katholischen zu nivellieren, wird durch ein Zitat von Thomas Merton zunächst eher verstärkt, das zum Vorwort zu den beiden Hauptbeiträgen gewählt wurde. Die »tiefste und authentischste Frucht des religiösen Lebens selbst« sei »jenseits aller Unterschiede in Lehre und Liturgie«, in der

»Ebene gemeinsamer Erfahrung«, in »mystischer Weisheit« zu suchen (7). Doch es kommt dann anders:

Das Werk bietet eine Biographie der am 25. Januar 1983 seliggesprochenen Schw. Maria-Gabriella Sagheddu (1914–1939), die, auf Sardinien geboren, 1935 ins Trappistinnenkloster Grottaferrata im Süden von Rom eintrat. Anlässlich des Aufrufs zur Weltgebetswoche für die Einheit der Christen i.J. 1938 wird sie von der Dringlichkeit der Aufgabe überzeugt, für die Einheit der Christen zu beten. Sie gewinnt die Unterstützung ihrer Vorgesetzten, auf besondere Weise sich selbst für dieses Anliegen stellvertretend als Opfer darzubringen. Die Krankheit, die zu ihrem frühen Tod führt, bezieht sie in dieses Werk hinein. Die Autoren vermuten bei aller Vorsicht, daß dieses Opfer nicht ohne konkrete Auswirkung auf die ökumenische Bewegung geblieben sei (69; 153).

Damit wird man vor ein nicht leicht zu lösendes ökumenisches Problem gestellt. Seligsprechung, stellvertretendes Opfer, fruchtbringendes Fürbittgebet, klösterliches Leben – das sind religiöse Größen, die nicht mehr ohne weiteres mit uneingeschränktem Verständnis selbst katholischerseits rechnen können. »Erst recht ist ein solches Tun evangelischen Christen fremd oder gar aufgrund der Rechtfertigungslehre verdächtig« (56).

Der dem Lebensbericht der Seligen vorgeordnete Beitrag des Neresheimer Benediktiners B. Müller will sich wohl in erster Linie diesem Problem stellen. Sein Ziel verfolgt Vf. weniger auf streng theologischer Ebene, die erst in den letzten beiden Abschnitten seines Beitrages eine thematische Behandlung erfährt. Vielmehr versucht Vf., in loser, fast assoziativer und erzählerischer Art individuelle Gestalten und Lebensgemeinschaften katholischer- und evangelischerseits namhaft zu machen, bei denen sich ein Gespür für die dringlichen Aufgaben der Ökumene mit der Sympathie für monastisches Leben verbinden konnte. Beispielsweise kommen Paul Couturier und Max-Josef Metzger, Roger Schütz und Max Thurian kurz zur Sprache, genauso wie jene Benediktinerklöster und die katholischen Spiritualitätsbewegungen, die ein ausgeprägtes Interesse an der ökumenischen Bewegung gezeigt haben. Nicht zuletzt für den katholischen Leser dürfte der Überblick über etwa zehn evangelische Gemeinschaften in Deutschland instruktiv sein, die sich auf verschiedene Weise zum gemeinsamen religiösen Leben zusammengeschlossen haben (40–55).

Eine kurze Skizze dieser Art muß freilich mehr Fragen aufwerfen als sie zu beantworten vermag.

Das Ringen der evangelischen Lebensgemeinschaften um die Anerkennung der eigenen Landeskirchen sowie die frühreformatorische Kritik am Ordensleben werden hier nur gestreift. Der Rückgang des Ordenslebens und der Teilnahme am liturgischen Leben überhaupt im katholischen Bereich findet keine Beachtung. Auch die Fragen nach lehramtlichen Aussagen und Konvergenzerklärungen, nach gelebter Gemeindepraxis und wissenschaftlicher Arbeit (auch im evangelischen Bereich zur Erforschung der Geschichte des Mönchtums) müßten zur Präzisierung des Themas ausgeklammert werden. Trotz dieser Einschränkungen ist die Beziehung mancher Einzelheit zum Thema Mönchtum nicht leicht einzusehen, wie z.B. die wertvollen Gespräche zwischen Moltke

und Delp über die christliche Soziallehre (39, 63f.).

Besteht das Hauptanliegen des Werkes darin, das betende Lebensopfer der neuen Seligen verständlich zu machen, so ist auf das durchaus freundliche, aber sehr genau formulierte Grußwort D. Eduard Lohses besonders zu achten, das der Landesbischof von Hannover und Abt zu Loccum an den Zisterzienserorden richtet. Die Heilungen seien Beispiele göttlicher Gnade und gelebten Glaubens. So soll man ihrer in Freude gedenken. Auf die Fragen des Fürbittgebets oder der stellvertretenden Sühne wird nicht eingegangen, sondern nur gesagt, daß die Augsburgische Konfession das Anrufen der Heiligen ausschließe.

Richard Schenk, München

Systematik

Seybold, Michael – Gläßer, Alfred, *Das »Lima-Papier«. Kontaktstudium 1984 über »Taufe, Eucharistie und Amt. Die Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen«, Franz-Sales-Verlag, Eichstätt – Wien 1985 (= Extemporalia, 2), brosch., 88 S., DM 9,60.*

Die eigentliche Absicht der hier vorgelegten Referate zielt nicht darauf ab, die Konvergenzerklärungen von Lima in ihrem Werden und Inhalt umfassend zu beschreiben, sondern zu untersuchen, inwieweit sie von der katholischen Kirche rezipiert werden können. Die Autoren suchen den Text positiv zu würdigen, scheuen sich aber ebensowenig, kritische Punkte zu nennen. So verweist M. Seybold im Blick auf die Erklärungen über Taufe und kirchliches Amt auf die Tendenz, zu Konvergenzen zu finden, indem Einzelaussagen vom größeren Kontext isoliert werden oder indem im Text gemeinsame Formulierungen gefunden sind, die – wie der Kommentar ausweist – tiefe sachliche Differenzen verdecken oder einer verbindlichen Interpretation erst noch bedürfen. Beim Taufsakrament z.B. sind zwar mindestens die wesentlichen Heilswirkungen genannt, doch wird nicht deutlich genug eine »individualisierend – verinnerlichende« Deutung des Heilsgeschehens ausgeschlossen, so daß die Taufgnade von der Kirche in ihrer sichtbaren Gestalt gelöst werden könnte. Es läßt sich hinzufügen, daß die damit zusammenhängende Grundfrage nach dem Verhältnis von Taufe und Firmung ausgeklammert wird.

Zu ähnlichen Ergebnissen kommt A. Gläßer im Blick auf die Erklärung über die Eucharistie. Dabei erörtert er zwar die aufschlußreichen Fragen um die Realpräsenz nicht breiter, hebt vielmehr jene nach der Eucharistie als Opfer Christi und der Kirche hervor. Er anerkennt, daß das Lima-Papier die Einheit von Opfer und Sakrament auf einer »das Tridentinum übertreffenden katholischen Höhe« festhalte, sieht es aber sogleich unter dessen Niveau fallen in der Frage nach dem Verständnis der Einheit von Kreuzesopfer und Meßopfer und nach dem Opfer der Kirche in Gemeinschaft mit Christus. In der Tat wird die Eucharistie nicht beschrieben als sakramentale Opferhandlung als eines Vollzugs der Kirche, in welchem Christus seine Opferhingabe vergegenwärtigt.

Da und dort führen die Autoren das ökumenische Gespräch weiter – nicht ohne kritische Bemerkungen gegenüber anderen katholischen Versuchen. Im ganzen haben sie den Mut, die Texte detailliert und kritisch zu interpretieren und grundlegende Fragen – wie den zu wenig geklärten Sakramentsbegriff – in den Blick zu bringen. Es zeigt sich, daß die Konvergenzen, so wichtig sie in manchem sind, doch wenigstens zum Teil durch divergierende Interpretationen wieder aufgehoben oder in Frage gestellt sind und die geforderte volle gegenseitige Anerkennung nicht zu begründen vermögen.

Die Schrift ist nützlich auch durch eine bis Mai 1985 geführte Zusammenstellung der Literatur zum Lima-Papier, gefertigt von E. Naab.

Stephan Otto Horn, Augsburg

Fries, Heinrich – Rahner, Karl, *Einigung der Kirchen – Reale Möglichkeit. Mit einer Bilanz »Zustimmung und Kritik« von Heinrich Fries*, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1985 (Sonderausgabe von Bd. 100 der Reihe »*Questiones Disputatae*«), kart., 189 S., DM 26,80.

Das vorliegende Buch hat seit seinem ersten Erscheinen im Sommer 1983 ein beachtliches Echo gefunden: 5 Auflagen wurden bisher erreicht. In dieser Sonderausgabe gibt H. Fries auch eine erste Antwort auf laut gewordene Kritik. Der Stammteil des Buches ist mit seinen 8 Thesen von den beiden Autoren gemeinsam verantwortet, wenn auch die Kommentierung der Thesen aufgeteilt ist.

Dieser *Quaestio disputata* geht es um jene theologischen Bedingungen, mit denen eine heute bereits mögliche Kircheneinheit zu erreichen ist. Diese soll nicht bloß formal sein, sondern eine wirkliche Einheit im Glauben. Es gehe den Autoren um »die Glaubens- und die Wahrheitsfrage mit ganz konkreten Inhalten« als Ausgangs- und Orientierungspunkt aller Überlegungen, wie H. Fries der Kritik J. Ratzingers entgegenhält (161). Die von ihnen angezielten Grundwahrheiten sehen die Verf. in der hl. Schrift, im Apostolicum und im Nicaeno-Constantinopolitanum ausgesagt (1. These). Über diesen Grundkonsens hinaus dürfe dann in keiner Teilkirche dezidiert ein Satz geleugnet werden, der einer anderen als Dogma gilt. Es wird aber auch keine ausdrückliche Zustimmung zu dem Dogma einer Teilkirche verlangt. Äußerlich auftretende Gegensätzlichkeiten solle man respektvoll auf sich beruhen lassen und einem zukünftigen Konsens vorbehalten. Die theologische Begründung dieser 2. von K. Rahner kommentierten These liege in der Lehre von der *fides implicita*. H. Fries nennt diese These »die brisanteste und konsequenzenreichste von allen ... sie provoziert ... Widersprüche« (165).

Kritikern gegenüber hält Fries fest, daß den Autoren im Zusammenspiel der 1. und 2. These kein Skeptizismus vorgeworfen werden dürfe; es treffe auch nicht zu, »daß die Wahrheitsfrage ausgeschaltet werde im Sinne einer pragmatischen Betrachtungsweise« (170). Wenn für Fries auch Rahners Begriff einer existentiellen erkenntnistheoretischen Toleranz gegenüber kontroversen Themen mißverständlich ist, hält er doch den damit ausgesagten Gedanken frei von Indifferentismus; denn die Urteilsenthaltung tendiere auf einen zukünftigen Konsens hin (169). Die 3. These überträgt den Begriff der Teilkirche auf die »bisherigen« Konfessionen. Auf diese Weise kön-

ne Vielfalt und Einheit ausgesagt werden. Die 4. These gilt dem Petrusamt. Der Blick in die hl. Schrift ermögliche, »von einem evangeliumsgemäßen Papstamt« zu reden (173). Seine Ausübung, bis zu Kathedralentscheidungen, solle in konziliarer Rückbindung geschehen. Die 5. These sieht in dem seit alters her überlieferten bischöflichen Amt ein Zeichen dafür, daß die Kirche aus Ortskirchen besteht (109). In der 6. These ist davon die Rede, daß zur Einheit der brüderliche Austausch in allen Lebensdimensionen gehört. Die 7. These nennt Gebet und Handauflegung als die Weise, in der künftighin eine Amtsübertragung geschehen soll; ferner sollten »bei künftigen Ordinationen in den Teilkirchen aus der Reformation auch bischöfliche Vertreter der römischen Teilkirche mitwirken« (137). Rückwirkend sei eine Einigung mit den röm. Katholiken über die Gültigkeit der Ordination in den Reformationskirchen nicht zu erwarten (134). Die 8. These nennt als Ziel dieser Bemühungen die Konzils- und Abendmahlsgemeinschaft. »Eine allgemeine pauschale und durchgehende Praxis einer Abendmahlsgemeinschaft zwischen den Kirchen ist heute noch nicht gegeben und darf auch nicht vor einer vollen Kircheneinheit als selbstverständlich praktiziert werden« (151). Für gelegentliche Einzelfälle wird mit der Würzburger Synode auf die persönliche Gewissensentscheidung verwiesen (ebd.).

Die Diskussion um das vorliegende Buch geschieht gegenwärtig in einer großen Breite. Hierbei ausgetauschte Argumente wollen nicht das Einigungsbemühen der Christen blockieren oder gar zur guten alten Zeit zurückkehren (10 f.). Es geht um den rechten Weg angesichts all der genannten drängenden Probleme. Den Autoren ist zuzustimmen, daß der Ökumene heute im kirchlichen Bemühen echte Priorität zukommen muß. Ihnen ist Anerkennung zu zollen für den ökumenischen Elan, zu dem sie mit ihrem Buch anregen. Die Diskussion um die vorgelegten Thesen trifft mit der um das Lima-Dokument zusammen. Die hier vorgebrachten Gegenargumente dürften darum auch als kritische Anfrage an die Thesen von Rahner und Fries gelten. Wenn der Rez. die aktuelle Literatur recht überschaut, wird die Rechtfertigungsfrage dort zur Kontroverse, wo der Konsens von einst (Barth-Küng) nun auf jene ekklesialen Vermittlungsformen hin konkretisiert wird, in denen uns Gottes heilend-verändernde Liebe erreicht: im sakramentalen Tun der Kirche, in der Verkündigung, im christlichen Zeugnis und in der Liebestat. Kurz: die ekklesiologische Dimension der Rechtfertigung ist im ökumenischen Gespräch nicht hinreichend abgeklärt. Symptomatisch da-

für ist der ev. Einwand, es komme nicht auf die Einheit der Kirche, sondern auf das rechte Verkünden und Hören des Wortes Gottes an [163; vgl. auch EvKom 18 (1985) 212–214; KuD 31 (1985) H. 1]. Wieweit ist die Kirche als sichtbare Gemeinschaft konstitutiv in das Rechtfertigungsgeschehen einbezogen? Besteht hierüber Einmütigkeit im Sinne der 1. These? Doch wohl kaum. Gerade weil die ekklesiologischen Themen einen recht breiten Raum in der vorgelegten Studie einnehmen, ist der durch sie wie auch durch das Lima-Dokument angestoßenen Diskussion zu wünschen, daß hier ein größerer Konsens erreicht wird. Er würde dann auch das Bekenntnis zu den in These 1 genannten Symbola zu einer größeren inhaltlichen Einmütigkeit führen, vor allem dort, wo es um die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche geht.

Die Ergänzungen von H. Fries zur 2. These sind zu begrüßen. Aber dennoch scheint dem Rez. hier eine größere Klarheit nötig. Gehört nicht zur fides implicita die positive Bejahung des gesamten depositum fidei. Wieweit ist es intellektuell wie psychologisch von einem reformatorischen Theologen zu leisten, daß er etwa die Mariendogmen als im nexus mysteriorum eingefaltet implizit bejaht? Die hierzu verschiedentlich schon geäußerten Einwände dürften trotz der Klarstellungen von Fries noch nicht zufriedenstellend ausgeräumt sein. *Franz Courth, S. A. C., Vallendar*

Heidler, Fritz, Die biblische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, Sterben, Tod, ewiges Leben im Aspekt lutherischer Anthropologie, Vandenhoeck & Rupprecht, Göttingen 1983, kart., 203 S., DM 44,—

Vf. greift mit seiner Untersuchung ein Tabu der protest. Theologie an, nämlich die angeblich griechische Lehre von der Unsterblichkeit, die im Widerspruch zur Auferstehung stehe (11). Zur Begründung seiner Position verweist Vf. zunächst auf biblische Aussagen über die postmortale Existenz (17–27). Hernach wird die biblische Lehre vom Menschen entwickelt (27–98). Die Schrift und Luther kennen durchwegs die drei Konstitutionselemente: Geist, Seele, Leib. Die Bedeutung der drei Teile wird ausführlich untersucht. Durch die nicht emanationistisch, sondern schöpfungstheologisch zu verstehende Einhauchung des Lebensodems erhält der Mensch eine Geistseele und ewige Individualität. Dadurch und durch die Gottesebenbildlichkeit unterscheidet sich der Mensch

von der übrigen Kreatur. Gerade dieses Spezifisch-Menschliche kommt bei K. Barth zu kurz: Sein »anthropologisches Minus« liege im Verfehlen des Geistes und seines Gottesbezuges; die Beschreibung, der Mensch sei »von Gott begründet, konstituiert und erhalten« gelte für jede Kreatur und verfehle das Proprium des Menschen; ebenso falle bei Barth »Geist« als schöpfungsgesgebenes Strukturelement aus (nur gnadenhafte Größe). Durch die Sünde wird zwar die similitudo, nicht aber die imago (als Gottes Ebenbild der Substanz nach) verloren. Im 4. Kap. werden »Sterben und Tod im biblischen Sinn« untersucht (98–106). Das Innere, d.h. die unlösliche Einheit von Geist und Seele, bleibt über den Tod hinaus. Dieser wird daher als eine durch die Sünde verursachte Trennung der Seele von Leib verstanden. Das »ewige Leben« ist das Thema des 5. Kap. (107–188). Zuerst wird das Weiterleben aller Menschen der kreaturischen, nicht nur der soteriologischen Ordnung zufolge dargelegt, und zwar (gegen Ganztodvorstellungen) die Unmittelbarkeit der Weiterexistenz nach dem Tod. Jedoch ist ewiges Leben in Hinblick auf die Möglichkeit des verfehlten Lebens noch keine Heilsaussage. »Jüngster Tag« wird in seiner Doppelbedeutung herausgestellt, nämlich in der Unterscheidung von individuellem Heil und der allgemeinen Auferstehung der Toten. Ausführlich setzt sich Vf. mit Jüngels Definition (»Tod als totale Verhältnisslosigkeit«) auseinander, dessen Theologie keinen personalen Gott (»Liebe ist Gott« in Umkehrung von 1 Joh 4, 8), keine Identität von Jesus von Nazareth und dem »Auferweckten«, und somit überhaupt keine Auferstehung kenne. Jüngel biete hegelsche Begriffsbewegung. Vf. vertritt die Auffassung von einem tausendjährigen Reich vor der allgemeinen Auferstehung, kennt also zwei Auferstehungen. Die allgemeine Auferstehung ergreift auch die Materie. Von der Auferstehung her wird die Unsterblichkeit wiederum aufgewiesen: »Die leibliche Auferstehung der Toten in der Identität der Personen vor und nach dem irdischen Tod wäre nicht möglich, wenn nicht die Verstorbenen, denen der neue geistliche Leib gegeben wird, nach Gottes Ordnung als Geistseelen existent wären« (146). In diesem Zusammenhang werden individuelles und universales Gericht und der Maßstab für das göttliche Gericht (Glaube nicht einziger Maßstab!) und der Zwischenstand behandelt. Dabei setzt sich Vf. besonders mit K. Barths These vom Bleiben der Beziehung Gottes zu einem Gewesenen, also Nichtexistenten, auseinander: Es handelt sich um eine personale Fortexistenz; sie wird »mit Extremen 'Himmel' und 'Hölle' als Zustände engster Gottesnähe und

größten Gottesferne nach dem Tod« (165) umschrieben, womit die innere Verfassung der Verstorbenen gemeint ist. Die personalen Entscheidungen für oder gegen Gott sind bereits in diesem Leben getroffen, so daß keine grundsätzliche Richtungsänderung mehr möglich ist. Die Vorstellung von einem Seelenschlaf im wörtlichen Sinn wird bei diesem Verständnis von Zwischenstand abgelehnt; dabei geht Vf. ausdrücklich auf Luthers nicht einheitliche Auffassung vom Seelenschlaf ein. Letztlich ist es eine »Wachheit im Warten« (176) auch nach Luther. Zum Schluß vertritt Vf. noch die Auffassung, daß mit dem Tod noch nicht jede Möglichkeit zur Umkehr genommen ist. Allerdings bedenkt Vf. diese Position nicht in Hinblick auf die Konsequenzen bezüglich des individuellen Gerichts und des endgültigen Entscheidungscharakters dieses Lebens.

Vf. bietet in seiner Abhandlung fast eine vollständige Eschatologie. Es ist begrüßenswert, daß auch von der protestantischen Theologie das Problem des Zwischenstands thematisiert wird. Zwei Desiderate möchte der Rezensent vermerken: eine mehr systematischere Behandlung des Themas, wobei nicht nur E. Jüngel und z. T. K. Barth, sondern auch C. Stange und P. Althaus stärker berücksichtigt werden sollten; ferner eine stärkere Berücksichtigung der modernen Exegese. Vf. vertritt einen statischen Inspirationsbegriff, als ob es z. B. zwischen 1 Sam 28, 15 und Apk 4, 13 keine Entwicklung der eschatologischen Vorstellungen gegeben hätte.

Von kath. Sicht ist die eindeutige Rede von der unsterblichen Seele, ebenso die Anerkennung des fürbittenden Eintretens Verstorbener (178) und des Gebets für Verstorbene interessant. Damit ist Vf. auch für die Möglichkeit einer postmortalen Läuterung aufgeschlossen. Allerdings setzt sich Vf., der eine streng lutherische Position vertritt, kaum mit der kath. Theologie auseinander, höchstens karikierend (vgl. S. 24, 127f). Es ist zu hoffen, daß diese Abhandlung eine gewisse Annäherung sowohl extremer Positionen innerhalb der reformatorischen Theologie als auch innerhalb der Konfessionen einleitet.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Schütte, Heinz, Ziel: Kirchengemeinschaft. Zur ökumenischen Orientierung, Verlag Bonifatius – Druckerei, Paderborn 1985, kart., 207 S., DM 19,80.

Das vorliegende Buch ist inzwischen in einer zweiten Auflage erschienen, deren Einbanddek-

kel geschmückt ist mit hohen Empfehlungen dieses Werkes. Dieses leicht lesbare Buch gibt einen Überblick über die neuesten Vorgänge, Gespräche und Ergebnisse der Einigungsbestrebungen zwischen den Kirchen. In der Einleitung bringt der Verfasser lose aneinandergereihte Sätze, die alle mit Ökumenismus beginnend diesen erklären sollen. In einem ersten Abschnitt wendet er sich dem Ziel der Glaubens- und Kirchengemeinschaft zu (15–33). Zunächst beschreibt er die Situation zwischen den Kirchen sehr zuversichtlich und zeigt den allseitigen Wunsch nach Kirchengemeinschaft auf. Aus amtlichen und halbamtlichen Dokumenten und Äußerungen hochgestellter Persönlichkeiten wird erwiesen, daß Ziel nach wie vor Kirchengemeinschaft und nicht einfach eine Rückkehr ist. Die Kirchengemeinschaft kann aber nicht trotz eines »Fundamentaldissenses« erreicht werden. Als Schritte auf dem Weg zur vollen Gemeinschaft nennt der Verfasser das gemeinsame Zeugnis in Wort und Handeln, den ökumenischen Lernprozeß der Rezeption, die Entkräftung früherer Lehrverurteilungen und Überwindung von noch Trennendem.

Ein zweiter Abschnitt (34–59) wendet sich dem Wandel in der Sicht Martin Luthers und seiner Theologie zu. Er kommt zu Formulierungen wie: »Für eine 'ökumenische Erschließung Luthers' ist allerdings von seinem Gesamtwerk auszugehen« (40). Die Frage, ob Luther grundsätzlich die Schrift als Prüfstein dem Lehramt entgegenstellen wollte und ob er eine für Entscheidungen zuständige Instanz im Konfliktfall anerkennen wollte, ist nach der Meinung des Verfassers nicht zu klären. Die Aufnahme der Kreuzestheologie Martin Luthers in der evangelischen Theologie und ein Vergleich mit der Kreuzestheologie in der katholischen Theologie und die Frage nach Luthers Sakramentsverständnis und Ansätzen einer Neubesinnung beschließen diesen Abschnitt.

Der dritte Teil wendet sich dem gemeinsamen Glauben der Christen zu. Er verweist auf die allen Kirchen gemeinsamen Glaubensbekenntnisse der Alten Kirche, die tiefe Identität des Glaubens zwischen der katholischen und orthodoxen Kirche und den Konsens zwischen lutherischen Kirchen und Katholiken in der Confessio Augustana. Weitgehende Gemeinsamkeiten zwischen der katholischen und anglikanischen Kirche werden festgestellt und die Dokumente wachsender Übereinstimmung vorgestellt.

Der vierte Teil (73–97) befaßt sich mit den neuerdings aufgebrochenen Auseinandersetzungen um eine »Grunddifferenz« trotz eines Fundamentalkonsenses. Auch hier wird wieder auf das

Erreichte in den theologischen Untersuchungen und Dialogen verwiesen. Dabei wird festgestellt, »eine Grunddifferenz müßte sich in Einzeldifferenzen erweisen«. Leute, die von einem Grundgegensatz reden, werden »zur selbstkritischen Frage nach den eigentlichen Beweggründen« ermahnt (92). Unter den noch bestehenden Schwierigkeiten verweist er zurecht zuerst auf die mangelnde Rezeption der Dialogergebnisse und auf nichttheologische Faktoren. Er anerkennt, daß die Papstfrage, die Mariologie, Heiligenverehrung und »die Frage der Kirche nach ihrem Platz im Heilsgeschehen« bisher noch »nicht überwundene Kontroversen sind« (95).

Im fünften Teil stellt der Verfasser dar, wie weit eine Verständigung gediehen ist in den Themen um Rechtfertigung, Eucharistie, Amt und apostolische Sukzession, Petrusdienst und Marienverehrung (98–189). In jedem dieser Themen kommt er zu ähnlichen Ergebnissen. Zur Rechtfertigungslehre meint er, eine »erreichte weitgehende Gemeinsamkeit könne nicht begründet bestritten werden. Er verweist auf den langjährigen Dialog in den Vereinigten Staaten. »Nach möglichen Klärungen, Ergänzungen und Verbesserungen«, so stellt der Verfasser fest, könne »das im Lima-Dokument zur Eucharistie Gesagte katholischerseits angenommen werden« (133). Erklärung und Ergänzung bedürfen noch die Fragen um die Dauer der Gegenwart Christi in der Eucharistie, um die eucharistische Anbetung und um die Fürbitte für die Verstorbenen. »Was den Vorsitz der Eucharistiefeier angeht, genügt nicht die Aussage, daß dies 'in den meisten Kirchen' ein ordinierter Amtsträger ist« (133). Zu den Dialogergebnissen der Kommissionen des Ökumenischen Rates der Kirchen über das Amt wird festgestellt, daß die Reaktion evangelischer Theologen und Gremien unterschiedlich ausfalle. Dies wird ein wenig erläutert (152f). Zum Petrusamt werden Ratzingers Erwägungen zu einer Verständigung vorgestellt. Eine Verständigung über das Petrusamt zwischen lutherischen Kirchen und katholischer Kirche ist nach der Sicht des Verfassers von den bisher erreichten Ergebnissen her nicht ausgeschlossen (168). Dagegen werden Marien- und Heiligenverehrung mehr von der katholischen Seite her dargestellt. Eine Einigung sieht er möglich in der Kurzformel: »Maria ist die in vollkommenster Weise Erlöste« (183). Eine »positive zur Kenntnisnahme« der Mariendogmen erscheint möglich. Der Verfasser kommt zu seinem Schlußsatz: »Die Unterschiede hinsichtlich Maria berechtigen nicht zur Aufrechterhaltung der Kirchenspaltung« (189).

Dem Band ist ein sehr ausführliches Inhaltsverzeichnis und umfassende Personen- und Sachregister beigegeben.

Der Band gibt eine im Ganzen gute Darstellung über den Stand und die Ergebnisse gegenwärtiger ökumenischer Bestrebungen. Diese Übersicht ist sehr optimistisch gestimmt. Manchen weiteren Nachfragen wird aus dem Weg gegangen. Nach den unterschiedlichen Auffassungen über Eucharistie und Opfer einerseits und Eucharistie und Kirche andererseits und das durchaus gesehene unterschiedliche Amtsverständnis sollte tiefer gefragt werden. Zum andern bedarf es sicher einer weiteren Verständigung und Klärung über Aufgabe und Sendung der Kirche in der Heilsgeschichte und in der Heilungsvermittlung. Indem, was da an Unterschieden vorliegt und zu Tage kommt, darf dann auch nach der Mitte oder nach dem Wesen der Unterscheidungen gefragt werden. Die Rede von einem Fundamentaldissens läßt sich sicher nicht so leicht aus der Welt schaffen, wie es in diesem Buch geschieht.

Mit diesen Anmerkungen soll das Verdienst dieses Buches nicht beschnitten werden. Es gibt in Berufung auf in der Kirche angesehene Autoren einen leicht lesbaren Überblick über die Ergebnisse der Gespräche zwischen den verschiedenen Kirchen und Konfessionen.

Philipp Schäfer, Passau

Neuner, Peter, *Kleines Handbuch der Ökumene*, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1984, brosch., 184 S. DM 24,80.

Der Münchener Dogmatiker und Inhaber des renommierten Lehrstuhls von Leo Scheffczyk, Michael Schmaus, Martin Grabmann, hat vorliegendes Buch noch als Fundamentaltheologe in Passau veröffentlicht. Es geht vor allem auf Kontaktstudium-Veranstaltungen für breite Hörerschichten zurück (9f). Das macht verständlich, daß Verf. von der bloß informativen und theologisch-argumentativen Ebene sich gerne aufschwingt in appellative Ermunterung und engagierte Beschwörung eines ökumenischen Fortschritts durch konkretes Handeln der Kirchenleitungen, nachdem es unter den Theologen so gut wie keine Differenzen mehr gebe, ja sie schon gar nicht mehr wüßten, »worüber sie sich noch einigen sollten« (166). Daß diese letzte generalisierende Feststellung eines praktisch umfassenden Theologenkonsenses in oecumenicis in konkreten Einzelfragen dann doch vielleicht eher als Optativ denn als Indikativ zu lesen ist, insinuiert Verf. m.E. selber, wenn er seine zugehörigen Ausführungen

rungen öfter mit dem vorsichtigen »(es) scheint« o.ä. versieht (z.B. 126, 144, 145, 149, 150, 151, 157). Auch die Reaktionen auf das Lima-Papier, die Verf. 1984 noch als »vorwiegend positiv« einschätzte (109f), decken inzwischen die These nicht mehr ab, daß auf dem Gebiet der Ökumene auf allen Seiten die Arbeit der Theologen eigentlich getan sei (25) und von der Glaubens- und Wahrheitsfrage her einer Einigung der Kirchen nichts mehr im Wege stünde.

Verf. betont, daß er vom katholischen Standpunkt aus schreibe (13, 142), was für die Auswahl und Darstellung der theologischen Hauptprobleme (141–177: Amt, Herrenmahl, Grundentscheidung, Zielvorstellungen) eine wichtige Rolle spiele. Doch bedeute dies nicht, daß dadurch das ökumenische Problem eine »römische Schlagseite« erhalte oder ein Standpunkt vorgestellt werde, »der als 'Vereinnahmung' anderer Kirchen zu verstehen wäre. Einheit bzw. Einigung der Kirchen als Wiedervereinigung im Sinne von »Rückkehr nach Rom« (13, 170) wird ausdrücklich abgelehnt. Statt dessen wird der Weg der »Einheit in versöhnter Verschiedenheit« als Zielvorstellung favorisiert (172ff), in welcher die Kirchen die Wahrheitsfrage mindestens insoweit übergehen, als sie Unterschiede auf sich beruhen lassen, als überkommene Konfessionen weiterbestehen und in (begrenzten?) gegenseitigen Anerkennungen (Teilidentifikationen) koexistieren und kooperieren. »Die Wahrheitsfrage stünde nicht mehr zwischen ihnen« (176).

Hierzu sei eine doppelte kritische Anmerkung als Rückfrage erlaubt:

1. Die Ablehnung der Wiedervereinigung als einer »Rückkehr nach Rom« wäre leichter nachvollziehbar, wenn und sofern eine sich verschließende, platte und unbewegliche Selbstidentifikation der empirischen Partikularität der römisch-katholischen Kirche mit der Kirche Christi unterlegt werden dürfte (müßte). Ist aber eine undifferenzierte Zurückweisung dieser Zielvorstellung auch dann noch ausreichend begründet, wenn man ihr solches gar nicht unterlegen darf? Wenn diese römisch-katholische Kirche im Durchgang durch das Vaticanum II zu einem neuen Selbstverständnis gelangt ist, und zwar zu einem sakramentalen (LG 8), das sie immer schon über ihre eigene empirische Vorfindlichkeit hinausführt in die universale Einheit des sie belebenden Geistes Christi und damit auch in Beziehung setzt zu den »vielfältigen Elementen der Heiligung und der Wahrheit«, die »außerhalb ihres Gefüges zu finden sind, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen« (LG 8; vgl. UR 3 und 4)? Wenn dieses neue Selbstver-

ständnis außerdem Vergebungsbedürftigkeit, bleibende Pilgerschaft und die Notwendigkeit ständiger Erneuerung mitsagt (LG 6, 8, 9, 14, 21)? Könnte das vom Verf. selbst (76) so positiv herausgestellte »subsistit« (das ja im Kontext dieses sakramentalen und dynamischen Kirchenverständnisses zu lesen ist) nicht auch in dieser Zielvorstellung zur Geltung gebracht werden? Kann man aufs Ganze gesehen überhaupt völlig und radikal und unter allen Umständen dieses Unionsmodell wegstreichen wollen, wenn man doch (vom katholischen Standpunkt aus jedenfalls!) daran festhalten muß, daß die »einzige Kirche Christi« ihre konkrete Gestalt nicht etwa überhaupt erst gewinnen müsse durch eine wie immer geartete Synthese aus allen christlichen Denominationen, sondern eben – bei aller bleibenden steten Erneuerungsbedürftigkeit – doch schon hat, daß sie schon »subsistiert in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird« (LG 8)? Ist es ein Zufall, daß Verf. beim Zitieren (76f) von LG 8 wie UR 3 durch (gekennzeichnete) Auslassungen im Zitat oder (ungekennzeichnete) Weglassungen am Zitatende ausgerechnet jene Textteile unter den Tisch fallen läßt, welche die Aussagen an die konkrete katholische Kirche zurückbinden könnten?

2. Der vom Verf. favorisierte Weg der »Einheit in versöhnter Verschiedenheit« (172ff) fasziniert auf den ersten Blick, vermag aber bei näherem Zusehen aufkommende Bedenken nicht zu zerstreuen, wie z.B. den Eindruck, daß hier Einheit zu sehr von der Empirie und Praktikabilität her entworfen wird, was dem unaufgebbaren sakramentalen Selbstverständnis der katholischen Kirche und ihrer Ämter (einschließlich des Papstamtes!) nur noch schwerlich gerecht werden kann. Wie kann in diesem Modell eine Vergleichsgültigung der konkreten katholischen Kirche vermieden werden? Ließe sie sich aber vergleichsgültigen, wo wäre dann konkret noch jene vorgegebene Ganzheit antreffbar, in bezug auf welche doch überhaupt erst sinnvoll von Teilidentifikation gesprochen werden kann? Ist die Ausklammerung der Wahrheitsfrage überhaupt je ein möglicher Weg für die Einheit und das Leben der Kirche des fleischgewordenen Wortes? Verf. führt hier allerdings ein gewichtiges Argument ins Feld: die in allen Kirchen praktizierte und respektierte bloß partielle Identifikation mit der eigenen Kirche, und: mehr als innerkirchlich brauche auch zwischenkirchlich nicht gefordert zu werden. Darauf wäre m.E. zu erwidern, daß sich eben auch schon innerkirchlich »Teilidentifikation« im Selbstverständnis der katholischen Kirche spezifisch be-

greift, wenn sie legitim sein soll, nämlich nicht einfach als selektive flächenhafte Beschneidung des Ganzen bzw. seiner expliziten Artikulation, sondern als qualitative Einfaltung, die aber implizit das Ganze wirklich mitbejaht, auch wenn sie die eine oder andere explizite Teil-Artikulation desselben hic et nunc auf sich beruhen läßt oder auch gar nicht weiß. Überträgt man die so (nämlich implizit das Ganze mitmeinende) verstandene »Teilidentifikation« auf den zwischenkirchlichen Bereich, so wird es möglich, nichtkatholische Kirchen als implizite (und in diesem Sinne partielle und defiziente) Verwirklichungen der vollen Explizität der katholischen Kirche zu begreifen und diese als solche zu bejahen und gelten zu lassen, wie auch umgekehrt. Eine generelle explizite Anerkennung und also Vereinigung der Kirchen kann katholischerseits jedoch nur erfolgen, wenn und in dem Maße, in dem sich die implizite Wirklichkeit auch expliziert, da andernfalls die explizite katholische Vollgestalt sich selber vergleichsgültigen würde. Solches Verständnis von »Teilidentifikation« brächte also das Modell der »Einheit in versöhnter Verschiedenheit« gleichsam von der anderen Seite her nahe an das der »Rückkehr nach Rom« heran, ist aber so vom Verf. kaum gemeint oder angelegt.

Insgesamt vermag aus den genannten Gründen der systematische Teil des Buches nicht recht zu befriedigen. Dankbar wird man hingegen den sehr viel umfangreicheren geschichtlichen Teil über die Kirchenspaltungen (29–81) und die ökumenischen Bemühungen (83–140) begrüßen, unbeschadet der auch hierzu oben gemachten kritischen Einzelhinweise. In schöner Übersichtlichkeit informiert Verf. über »die drei großen Kirchenspaltungen und ihre Bedeutung für die ökumenische Idee der Gegenwart« (29–81), nämlich: das west-östliche Schisma und die orthodoxen und orientalischen Kirchen; die Reformation und die lutherischen, reformierten und anglikanischen Kirchen; den Altkatholizismus. Die Einigungsbemühungen (83–140) werden unterteilt in »Die multilaterale Ökumene« mit dem Schwerpunkt der Geschichte des Ökumenischen Rates der Kirchen und in »Konfessionelle Einigungsbemühungen und bilaterale Dialoge« sowohl nicht-römischer Kirchen untereinander als auch einzelner mit Rom. Ein Verzeichnis der offiziellen Dokumente sowie ausgewählter weiterer Literatur lädt zu vertiefendem Studium ein, ein Sach- und Personenregister erschließt das Buch für rasche Teilinformation ebenso wie für Gedankenquerverbindungen.

Michael Seybold, Eichstätt

Religionspädagogik

Gasteiger, Franz u. a. (Hg. im Auftrag des Ökumenischen Jugendrates in Bayern), *Anders fromm sein. Ökumenische Erfahrungen des Glaubens*, Claudius-Verlag und Verlag J. Pfeiffer, München 1985, kart., 136 S., DM 19,80.

Sapientis est non curare de nominibus: Ein Axiom, das vielleicht auch bei Büchertiteln seine Geltung hat. Gleichwohl läßt zumindest dieser Buchtitel etwas anderes erwarten als tatsächlich vorliegt: meistens sehr kurze Impressionen und Aufzeichnungen junger und nicht mehr junger Menschen zu Problemen und Situationen, die im Charakter und Belang sehr verschieden sind: von der Jugendarbeitslosigkeit zur Gestaltung eines Kreuzwegs, von der Frauenarbeit zur Auseinandersetzung mit der Konsumgesellschaft. Die Einheit des Werkes besteht mehr in Stimmung und Stil der Überlegungen als in ihrem Inhalt. Die Beiträge sind zwar subjektiv gehalten, laden aber zum Mitvollzug des Lesers ein, ohne allerdings Thesen aufzustellen, die zur Debatte stehen könnten. Ledig wenige Passagen lassen sich gut im Arbeitsbereich des Jugendrates vorstellen.

Worüber das Buch nicht spricht, ist bei der Aneinanderreihung diverser Themen und Altersgruppen vielleicht leichter anzugeben als der Inhalt selbst. Es handelt sich jedenfalls nicht etwa um eine dezidierte Alternative zum konfessionellen Christentum. »Anders fromm sein« will dazu raten, auf die Eindrücke und Reflexionen Andersdenkender zu hören. Die Probleme, die angesprochen werden, sind aber mit wenigen Ausnahmen keine Fragen, die je konfessionstrennend gewesen sind. Wo solche Unterschiede dann aber doch zur Sprache kommen, geschieht dies durchaus mit mehr Respekt für den Sinn konfessioneller Besonderheit als das Wort »unbelastet von dogmatischen Fragen« (7) vermuten ließ. Die kurzen dogmatischen Überlegungen der drei Briefwechsel (113–133) sind alles andere als lästig. Auffallend ist, daß die lutherischen Fragen an den katholischen bzw. den freikirchlichen Partner viel Verständnis für die Ansichten der Antwortenden zeigen, ohne auf das Spezifische des lutherischen Anliegens einzugehen. Im letzten Briefwechsel werden reformatorische und orthodoxe Positionen zu Ikonen- und Heiligenverehrung gleicher-

maßen deutlich dargestellt, ohne letztlich zur Synthese oder zur Aufhebung des Problems zu kommen.
Richard Schenk, München

In Wahrheit und Liebe den Weg zur Einheit gehen. Hirtenwort zur österlichen Bußzeit 1986 von Bischof Karl Braun, Bischof v. Eichstätt, Druck Brönner u. Daentler, Eichstätt 1986, 18 S.

Das theologische Interesse an der ökumenischen Aufgabe darf sich auch der aktuellen kirchlichen Lehrverkündigung zuwenden, welche Auskunft über den Stand der ökumenischen Situation in einer Teilkirche gibt. Daß es hier gelegentlich an Klarheit und Eindeutigkeit fehlt, ist hinreichend bekannt und durch Beispiele zu belegen. Von solcher Mehrdeutigkeit ist das Hirtenwort des Bischofs von Eichstätt frei. Die Einigung in »Wahrheit und Liebe« ist ein Programm, das die ökumenische Aufgabe dem Bereich einer spirituellistisch-mystisch verstandenen Liebe entzieht, die nicht zugleich Liebe zur Wahrheit ist. An der biblisch begründeten, durch das Zweite Vatikanum neu eingeschränkten Verpflichtung zur Einigung der Christen wird nichts gemindert, wenn diese Verpflichtung an der Norm der Wahrheit ausgerichtet ist, welche genauso biblisch begründet ist; denn das »Wort des Apostels« (Eph 4,15) »macht deutlich, daß es christliche Einheit nicht außerhalb der Wahrheit geben kann«. Darin weiß sich das Hirtenwort in glücklicher Übereinstimmung mit einem großen Zeugen des modernen Ökumenismus, mit D. Bonhoeffer, welcher der Überzeugung lebte: »Wo ... jenseits von dem Wahrheitsanspruch einer Kirche die Einheit mit einer anderen Kirche gesucht wird, dort wird die Wahrheit verleugnet, dort hat sich die Kirche selbst aufgegeben«. In einer dem Verständnis der Gläubigen nahebleibenden, das theologische Anliegen erhellenden Sprache legt das Hirtenschreiben diesen Grundsatz anschaulich aus: »Einheit

entsteht nicht dadurch, daß jeder halt ein bißchen nachgibt«, aber auch nicht durch ein Übergehen der Wahrheitsfrage, »weil ja alle den gleichen Herrgott haben«. Das Hirtenschreiben verfehlt aber auch nicht die Anwendung der heute selten gewordenen Kategorie der ernststen Ermahnung der Gläubigen, die an das »verkümmerte Glaubenswissen« in den eigenen Reihen, an »Unkenntnis des eigenen Glaubens«, an »Unterbewertung der notwendigen Sachkenntnis und Überschätzung der eigenen Meinung« erinnert werden, eine Konstellation, aus der sich die Neigung ergibt, »die Glaubensunterschiede für unwichtig zu halten«. So scheut sich das Hirtenwort nicht, auch Schwachpunkte des kirchlichen Lebens heute und Schadstellen eines Ökumenismus zu berühren, bei dem »an die Stelle des rechten Glaubens (Orthodoxie) ... das rechte Tun (Orthopraxie) gesetzt« wird. Zu der ernststen Besinnung »auf die Grundregeln eines echten Ökumenismus« gehört auch der Hinweis auf das bischöfliche Lehr- und Hirtenamt, dem die authentische Weisung im Einheitsstreben zukommt: »Ökumenische Aktivitäten, die an den Hirten der Kirche und ihren Weisungen vorbeigehen ... schaufeln der Ökumene das Grab«. Dabei vermittelt die Setzung dieser Grenzmarken »eines echten Ökumenismus« keineswegs den Eindruck von Restriktion oder Reduzierung der Kräfte des Ökumenismus, wohl aber den Willen zu ihrer Lenkung auf das einzig legitime Ziel der »Einheit in der Wahrheit«. An praktischen Möglichkeiten der ökumenischen Arbeit werden werbend aufgewiesen: »Gemeinsames Beten, gemeinsames Hören des Wortes Gottes, gemeinsames Glaubensgespräch, gemeinsames karitatives ... und soziales Wirken«. Mag es sich dabei auch um »kleine Schritte« handeln, so sind sie doch Ausdruck eines gläubigen Realismus, der das Gesetz des Wachstums anerkennt und der sich zuletzt auch der Hilfe Marias versichert, der »Mutter der Einheit«.

Leo Scheffczyk, München

Anschriften der Herausgeber:

Prof. Dr. Kurt Krenn, Universitätsstraße 31, 8400 Regensburg
 Prof. Dr. Leo Scheffczyk, Dall'Armistraße 3 a, 8000 München 19
 Prof. Dr. Anton Ziegenaus, Universitätsstraße 10, 8900 Augsburg

Anschriften der Autoren:

Prof. P. Dr. Angelo Amato SDB, Piazza Ateneo Salesiano 11, I-00139 Roma
 Prof. Dr. Walter Brandmüller, Kirchplatz 8, 8900 Augsburg
 Prof. Dr. Alfred Gläßer, Kilian-Laib-Straße 131, 8078 Eichstätt
 Prof. Dr. Joseph Schumacher, Basler Landstraße 97, 7800 Freiburg i. Br.

Christliche Urtexte: Legenda Aurea

LEGENDA AUREA

Das Leben der Heiligen



Die berühmteste aller Legendensammlungen in einer neuen, zeitgemäßen Übersetzung!

Das Buch von den Legenden der Heiligen, die »Legenda aurea« war in der Zeit von 1263–1273 verfaßt worden. Jacobus de Voragine (1228–1298) vom Orden der Predigermönche, der achte Erzbischof der Stadt Genua, sammelte die Heiligenviten und schrieb sie nieder.

166 Heiligenlegenden sind in diese Sammlung aufgenommen. Illustriert ist das Werk nach altem Vorbild mit über 100 Holzschnitten der »Legenda aurea« – Ausgabe aus der Werkstatt Günther Zainers, Augsburg, von 1471.

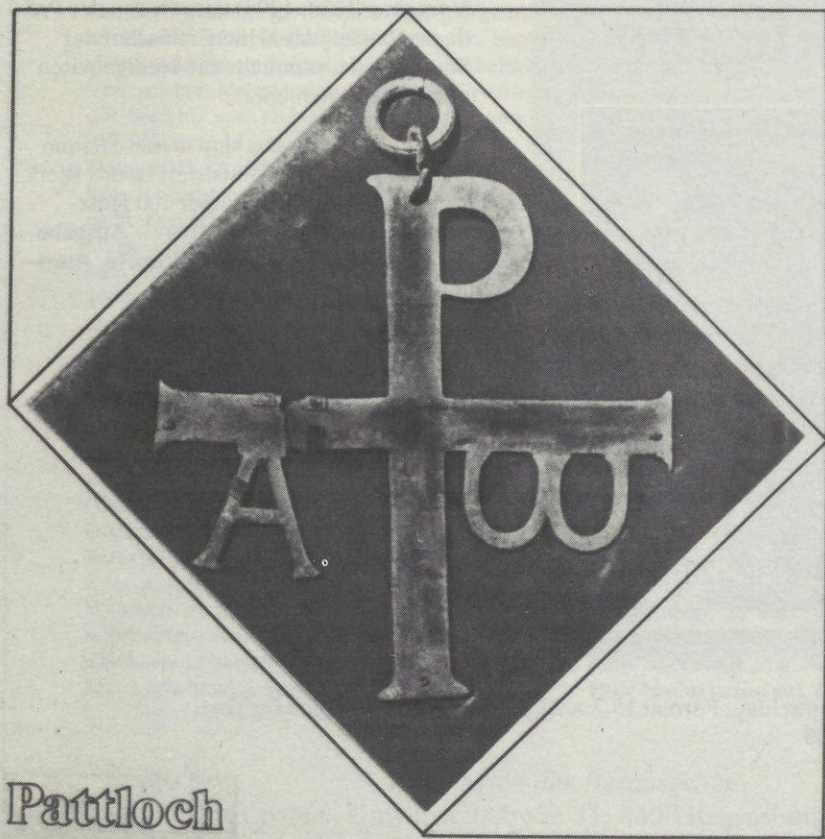
544 Seiten, Leinen mit Schutzumschlag, Format 15,2 × 22,8 cm, s/w-Abbildungen im Text,
ISBN: 3-557-91344-9, **DM 39,80**

Pattloch

PAUL PATTLOCH VERLAG GMBH & CO. KG
GOLDBACHER STRASSE 6/X
8750 ASCHAFFENBURG
TELEFON-SAMMEL-NR. (06021) 21187
FERNSCHREIBER: 4188517

Alfred Läßle

Lesebuch zum **Katholischen Erwachsenen Katechismus**



Pattloch

ca. 400 Seiten, Leinen mit Schutzumschlag, Format 14 × 22 cm mit s/w-Abbildungen

aus dem ersten deutschen Katechismus des Petrus Canisius. ISBN: 3-557-91345-7,

Preis: ca. **DM 34,-**.

Erscheint im September

Alfred Läßle legt mit diesem Band eine unentbehrliche Material- und Arbeitssammlung für den neuen Erwachsenen-Katechismus vor. Dieses Lesebuch verfolgt drei Ziele: – Einarbeitung in die Struktur und Zielsetzung des Erwachsenen-Katechismus, – Weitergabe der Aussagen des Erwachsenen-Katechismus in den vielfältigen Möglichkeiten der Verkündigung (Religionsunterricht, Gemeindekatechese, Erwachsenenbildung), – Ermutigung zu unterschiedlichen Glaubensbiographien.

In fortlaufender Numerierung ist in dem Lesebuch die thematische Abfolge des Erwachsenen-katechismus, das Große Glaubensbekenntnis, aufgegriffen. Jedes der 40 Kapitel ist übersichtlich in drei Teile gegliedert:

- Zeugnis der Schrift
- Lehre und Liturgie der Kirche
- Denk- und Glaubensimpulse

Ein reicher, für die katechetische Arbeit wichtiger Zitatenschatz aus der Heiligen Schrift, der Glaubensgeschichte der Kirche und dem breiten Umfeld der Literatur wird dieser Dreigliederung vorgelegt.

Diese Texte legen die biblischen Fundstellen wie auch die dogmatischen und liturgischen Aussagen der Kirche vor. Gerade die anregenden, bisweilen aufregenden Texte aus der pluralen Geschichte des religiösen Denkens wollen zur persönlichen Denk- und Glaubensauseinandersetzung provozieren.

Eine besondere Attraktivität bekommt dieses Lesebuch durch die zahlreichen Stiche, die dem ersten deutschen Katechismus des Petrus Canisius entnommen sind.

Pattloch

PAUL PATTLOCH VERLAG GMBH & CO. KG
GOLDBACHER STRASSE 6/X
8750 ASCHAFFENBURG
TELEFON-SAMMEL-NR. (06021) 21187
FERNSCHREIBER: 4188517

Zum Selbstverständnis des Priesters in den Zeiten des Umbruchs

Von Anton Ziegenaus, Augsburg

Die letzten 25 Jahre waren für jeden Priester, auch wenn er nicht in dem Maße wie ein Bischof im Rampenlicht der Öffentlichkeit* gestanden ist, Zeiten des Umbruchs: Sie brachten Unsicherheit und Fragen; leider führte das Suchen nicht immer zu einem Finden und zu vertiefter Neuorientierung.

I. Das gestörte Selbstverständnis des Priesters

Vergegenwärtigen wir uns kurz die Tatsache des Umbruchs an drei Beispielen: 1962 erließ Johannes XXIII. die *Constitutio Apostolica*, »*Veterum sapientia*«, in der den Bischöfen aufgetragen wurde, darüber zu wachen, daß nicht gegen Latein als Liturgiesprache geschrieben werde. Die weitere Geschichte ist bekannt: Latein schwand fast völlig aus der Liturgie. Das zweite Beispiel: Bis in die Mitte der 60er Jahre wurden die Priester verpflichtet, in der Eucharistiefeier zwischen Wandlung und der Purifikation der Hände nach der Kommunion Daumen und Zeigefinger zusammenzudrücken aus Ehrfurcht, damit kein Partikelchen verloren geht. Auch hier ist die weitere Geschichte bekannt: Ohne Übergang wurde die Handkommunion eingeführt.

Beim heutigen festlichen Anlaß soll nicht über die Sprache der Liturgie oder die Handkommunion gesprochen werden. Das Augenmerk soll zunächst vielmehr auf das Ruckartige dieser Änderungen gelenkt werden, und zwar mit der Frage: Wie verkraftet der Mensch solche Umbrüche? Am leichtesten verkraftet solche Änderungen, wer darunter nur äußerliche Modifikationen, einen Wechsel von Rubriken und Formeln versteht und sich vielleicht noch einreden läßt, daß der Wechsel an sich – einmal etwas anderes! – schon gut sei. Jedoch nach Theodor Häcker¹, ist »die Sprache ein Bild des Menschen, sein vollkommenstes, sie ist Leib und Seele, Sinnlichkeit und Geist.« Wenn sich aber durch die Sprache der Geist verleibt,

* *Erweitertes Manuskript eines anlässlich des 40jährigen Priesterjubiläums von Bischof Dr. Dr. h.c. Josef Stimpfle gehaltenen Vortrags. Der Vortragsstil wurde beibehalten.*

¹ Th. Häcker, *Opuscula*, München 1949, 149.

so ändert sich offensichtlich mit der vernehmbaren Sprache auch das Denken. Deshalb kann man verstehen, daß die evangelischen Christen nach wie vor am Luthertext der Bibel festhalten. Wer ferner die Rubriken nicht äußerlich abwickelte, sondern sie von innen her mit Geist füllte und sich Jahrzehnte ihren Sinn aneignete und bedachte, wird kaum über Nacht davon loskommen. Was in Fleisch und Blut übergegangen ist, wirkt auf das Leben zwangshaft ein wie ein Jung'scher Archetyp. Wenn noch andere erschwerende Bedingungen – in einem mixtum compositum aus Gewissenhaftigkeit und Ängstlichkeit – hinzutreten, kann man nachempfinden, wie mancher an solchen Änderungen innerlich zerbrach oder wenigstens innerlich verkrampfte und sich unfrei-geängstigt fühlte. Jeder kennt solche Fälle.

Jedoch nun das dritte Beispiel: Anlässlich der Bischofs-Sondersynode zum 20-jährigen Jubiläum des 2. Vatikanischen Konzils schrieb H. Heigert von der »Süddeutschen Zeitung«² von – wie es wohl heißen mußte – 70000 Laisierungen von Priestern seit dem Konzil. Diese Zahl ist und bleibt schrecklich, sowohl was die Einzelschicksale anbelangt als auch die Verwirrung der Gläubigen. Der Eindruck eines Umbruchs in der Kirche drängt sich auf. Worin liegen die Ursachen? Manche klagen das Konzil an; wer aber seine Dekrete studiert, kann diese Anschuldigung nicht aufrechterhalten: Das post Concilium bedeutet kein propter Concilium. Andere suchen diese Laisierungs- und Austrittswelle bei Priestern und Ordensleuten damit zu erklären, daß diese exponierten Christen nicht auf einer Robinsonschen Insel leben und deshalb von den notvollen Zeitströmungen nicht verschont bleiben. Daran ist richtig, daß Priester und Ordensleute Zeugnis und Dienst in dieser Welt zu leisten haben; daraus darf aber nicht das Zeugnis dieser Welt werden. Im übrigen übersieht die genannte Argumentation den fundamentalen Unterschied zwischen Hirt und Herde. Darf die Herde den Hirten weiden? Wenn der Hirte aufgibt, steht der Feind bereits innerhalb der Burgmauern: *Corruptio optimi pessima*, sagen die Lateiner. Nicht in der Gesellschaft, nicht in der Herde darf daher die Ursache für die hohe Zahl der Laisierungen gesucht werden, folgern daher wieder andere, sondern im persönlichen Verhalten der Priester, etwa im Glaubensschwund und in mangelnder Spiritualität. Nur deshalb hätte sich das Verlangen nach sexueller Erfüllung, also das Zölibatsproblem, so postulatorisch vordrängen können. Dieses Argument ist sicher nicht unberechtigt, denn der eigentliche »Schild« des Christen gegen alle äußeren und inneren Angriffe ist nach Eph 6,16 der Glaube. Er beweist nach wie vor seine unüberwindliche Stärke, wie ein Blick auf die Märtyrer und Bekenner in den Ländern der Glaubensunterdrückung bestätigt. Auch die Tatsache, daß eine weitaus größere Zahl von Priestern in Treue zu ihrem Adsum am Weihetag hielt, oft in einer Treue bis zur physischen Erschöpfung, widerlegt die Meinung, der Umbruch wäre gleichsam wie eine Lawine schicksalshaft über die Kirche hereingebrochen. Und trotzdem reicht der Hinweis auf ein persönliches Versagen nicht voll aus, denn die Frage lautet doch: Warum gaben in einem kurzen Zeitraum so überraschend viele ihren Beruf auf?

² Vgl. L. Scheffczyk, Bilanz des Konzils: Zur Bischofs-sondersynode, in: FKT 2 (1986) 135.

Dafür muß es doch auch überindividuelle Ursachen geben. Zählt dazu die bald enttäuschte Euphorie der theologisch-pastoralen Macher, die durch äußere Veränderungen in Liturgie oder allein durch Neuinterpretation der Dogmen die Herzen zum Glauben bewegen zu können hoffte, in Verbindung mit der durch die angedeuteten ruckartigen Kursänderungen provozierten Erwartungshaltung, es ließe sich und werde sich noch viel mehr ändern? Daraus erwuchs die Haltung des sog. vorauseilenden Gehorsams oder des konstruktiven Ungehorsams, die überzeugt war, die etwas schwerfällige Kirche auf dem Weg dorthin antreiben zu müssen und zu können, wohin man selber aus persönlichen Gründen sie hinzubringen hoffte.

II. Der theologische Hintergrund der Krise

Sicher spielt immer ein ganzes Bündel von Ursachen zusammen, wenn ein Mensch tiefreichende Entscheidungen trifft. In der bisherigen Überlegung blieb der theologische Hintergrund der Krise ausgespart, der nun ausführlich analysiert werden soll.

Im Hinblick auf die theologische Konzeption des 2. Vatikanums fällt auf, daß offensichtlich gleichzeitig mit der Erarbeitung und Promulgierung der Konzilstexte kritische Gegenströmungen virulent wurden. Aufschlußreich ist hier das Studium des im Dezember 1965 angenommenen Textes des Dekrets über Dienst und Leben der Priester (*Presbyterorum ordinis*) und des 1968 im Anhang zum Lexikon für Theologie und Kirche herausgegebenen Kommentars. Das Dekret versteht das Priestertum als Fortführung und Vergegenwärtigung des Priestertums Christi. »Die Priester werden von Gott durch den Dienst des Bischofs geweiht, um in besonderer Teilhabe am Priestertum Christi die heiligen Geheimnisse als Diener dessen zu feiern, der sein priesterliches Amt durch seinen Geist allezeit für uns in der Liturgie ausübt. ... vor allem in der Meßfeier bringen sie in sakramentaler Weise das Opfer Christi dar« (Art. 5). – »Im Empfang des Weihe sakramentes Gott auf neue Weise geweiht, sind sie (= Priester; sacerdotes) lebendige Werkzeuge Christi des Ewigen Priesters geworden, damit sie sein wunderbares Werk ... durch die Zeiten fortzuführen vermögen. Jeder Priester vertritt also, seiner Weihestufe entsprechend, Christus – *Omnis sacerdos ... ipsius Christi personam agit*« (Art. 12). Das Konzil bevorzugt zwar die Bezeichnung *presbyterus*, verwendet daneben auch das Wort *sacerdos* und leitet seinen Dienst klar vom priesterlichen Amt Christi her.

Einer der Kommentatoren betrachtet nun – ca. zwei Jahre später – diese Theologie aber als Vorstufe einer modernen Theologie³. Mit kritischem Unterton wird suggeriert, daß das Konzil das Leitungsamt zu »paternalistisch« sehe, daß Aussagen »einseitig« oder »ungenügend« seien und sogar einen »theologisch anfechtbaren Ansatz« verraten⁴. Vor allem wird in dem Dekret nach Ansicht des

³ Vgl. J. Pieper, Was unterscheidet den Priester? – Ein notgedrungener Erklärungsversuch, in: ders., Über die Schwierigkeit heute zu glauben, München 1974, 77 ff.

⁴ Vgl. LThK², Das Zweite Vatikanische Konzil III, 147, 152, 153, 162, 169.

Kommentators »nicht genügend deutlich, daß das grundlegende Priestertum das der Kirche, der Gemeinschaft der Gläubigen in Christus, ist und darum das besondere Priestertum seinem Wesen nach aus dem Geheimnis der priesterlichen Kirche herauswächst, ohne einfach in der Verfügung der Kirche zu sein, da diese von ihrer gesellschaftlichen Verfaßtheit her immer schon hierarchische Kirche, Kirche des Amtes ist«. In dieser primären Herleitung des besonderen Priestertums von der Kirche und nicht von Christus her steht der Kommentator in einem Gegensatz sowohl zu PO (vgl. oben zitierten Text) als auch zu LG: Die Kirchenkonstitution spricht nämlich (Nr. 10) vom Wesensunterschied zwischen dem allgemeinen und besonderen Priestertum, die aufeinander zugeordnet sind und beide auf besondere Weise am Priestertum Christi teilnehmen. – Um Mißverständnisse abzuwehren, sei betont: Das Verhalten des Kommentators ist nicht deshalb bedenklich, weil er am Konzilstext Mängel entdeckt – alles Menschliche ist Stückwerk –, sondern weil er das Konzil am Maßstab einer bestimmten theologischen Richtung mißt.

1969 erschien in der Schriftenreihe der Katholischen Akademie in Bayern eine Sammlung von Referaten zum Thema: Weltpriester nach dem Konzil⁵. In den Beiträgen wird weithin nicht mehr gefragt, wie der Priester seinen Dienst nach der Lehre des Konzils begreifen und ausüben soll; »nach dem Konzil« wird rein zeitlich verstanden und bedeutet der Sache nach: in der neuen Zeit, in der auch das Konzil in Frage steht. Der Neutestamentler J. Blank⁶, dessen Beitrag näher dargestellt werden soll, setzt bei der Überlegung ein, daß das Konzil die Problematik der Entstehung der Ämter nicht aufgegriffen, sondern unkritisch den Entwicklungsstand des 2. bzw. 3. Jahrhunderts übernahm⁷. Im NT jedoch werde der Begriff »Priester« nur kritisch für das überholte atl. Priestertum gebraucht, es gebe zwar kirchliche Ämter wie Presbyter, Episkopen, Diakone, aber diese werden an keiner einzigen Stelle als Priester bezeichnet. Bei der Aufzählung der Dienste und Ämter in den Paulusbriefen (1 Kor 12; Röm 12) fehle ein Priesteramt. Beim Begriff Episkopos (profan: Markt- oder Bauaufseher) handle es sich zwar um jemanden mit einer »leitenden Verwaltungsfunktion... Ein sakral-kultisches Moment liegt darin nicht«⁸. Erst im 3. Jahrhundert sei aus dem Heidentum der priesterlich-kultische Opferdienst mit dem Bischofs- und Ältestenamt verbunden worden⁹. Im NT ist priesterlich nur das Volk Gottes.

In einem weiteren Anlauf erklärt Blank den Unterschied zwischen Klerus und Laien für ntl. illegitim. Der Unterschied sei atl., aber Jesus habe sich mit der Tempelreinigung und mit der Auffassung, Gehorsam sei besser als Opfer, kultkritisch verhalten. Erst der 1. Klemensbrief bringe wieder den atl. Unterschied zwischen Klerus und Laie in die Kirche.

⁵ F. Henrich (Hg.), Weltpriester nach dem Konzil, München 1969.

⁶ J. Blank, Kirchliches Amt und Priesterbegriff, in: Henrich (Hg.), a.a.O., 11–52.

⁷ Ebd., 16f.

⁸ Ebd., 24.

⁹ Ebd., 30, ähnlich H.Küng, Wozu Priester? (Eine Hilfe), Zürich – Einsiedeln – Köln 1971, 41f.

Was sind nun nach Blank die Aufgaben des Amtes im NT? Der Heildienst ist die »Vollmacht, das Heil zu spenden, Sünden zu vergeben, die Macht des Bösen zu vertreiben, Kranke zu heilen oder auch ganz kurz, Gutes zu tun. Es geht um eine befreiende und froh machende Vollmacht«¹⁰. Der Dienst ist vor allem ein Verkündigungsdienst. Wenn der Heildienst, wie Blank zusammenfaßt, im Gutes-Tun besteht, ist sicher jeder Unterschied zwischen Klerus und Laien überflüssig, denn dazu sind alle berufen.

A. Holl¹¹ urteilt darüber: Es ging »um die Frage, ob der historische Jesus ein Kultpriestertum gewollt hätte. Die philologischen Argumente, die gegen dieses katholische Dogma sprechen, entnahm ich einem gelehrten Aufsatz... Der Verfasser war sozusagen Kollege, ein katholischer Bibelwissenschaftler. Eine verrückte Situation. Katholische Theologen und Priester stellen, wissenschaftlich argumentierend, ihr eigenes Tun in Frage«. (A. Holl: 1930 geb., 1963 Universitätsdozent in Wien, 1973 Lehrverbot, 1976 suspendiert). Sein Desinteresse am Priestertum ist unter dieser Voraussetzung konsequent.

Blank ist mit seinen Thesen kein verirrter Einzelgänger. Sie werden mit gewissen Modifikationen vielmehr bis heute lautstark vertreten. – Blanks Vorschlag¹², die Unterscheidung zwischen Lientheologen und Priestertheologen preiszugeben und die Seminarstruktur zu ändern, wurde seit ca. 1968 nicht selten praktiziert. Welches Berufsziel wird einem Theologiestudenten gesetzt? Wird er Priester, Presbyter oder Vorsteher? Wird zur Krankensalbung der Presbyter, der Älteste oder ein Priester gerufen? Offizielle Dokumente klingen widersprüchlich¹³.

Die terminologische Schwierigkeit kennzeichnet die Unsicherheit in der Sache und im Selbstverständnis. Im übrigen dürfte klar sein, daß auch die Rede vom priesterlichen Gottesvolk überholt ist oder mit anderem Inhalt gefüllt werden muß, wenn Jesus kein Priester war.

Diese Abkoppelung des Priestertums von Christus und den Aposteln ging nun eine günstige Verbindung mit dem Funktionalismus ein; in engem Zusammenhang damit steht der neuzeitliche Begriff »Funktionär«. Galt bis zum Absolutismus Amt und Person noch als Einheit, wie etwa die bekannte Formel zeigt: *L'état, c'est moi*, so vollzog sich bei der Auflösung des stabilen Sozialgefüges später eine Trennung von beiden, d.h. der Amtsinhaber, z.B. der König als erster Funktionär, ist austauschbar im Interesse der Leistung und der Bedürfnisse einer Gruppe¹⁴. Zum Konflikt kommt es erst, wenn der Funktionär, der eigene Machtmöglichkeiten

¹⁰ Blank, a.a.O., 38.

¹¹ Vgl. W. Weber, Wenn aber das Salz schal wird... (hg. v. A. Rauscher), Würzburg 1984, 14.

¹² Blank, a.a.O., 51. P. Hoffmann, Kirchliches Amt unter der Herausforderung der Botschaft Jesu. Zur Entwicklung der Gemeindestrukturen im frühen Christentum, in: Die Kraft der Hoffnung (FS für Altbischof DDr. Schneider zum 80. Geburtstag), Bamberg 1986. Nach Hoffmann ist bei Paulus der Geist der Geber aller Gaben, womit sowohl eine direkte Sukzession als auch die Bevollmächtigung durch die Gemeinde ausgeschlossen ist (53).

¹³ Vgl. Gotteslob (S. 166: Priester), Die Feier der Krankensakramente (Offizielle Rituale) S. 32; Vgl. A. Ziegenaus, Ausdehnung der Spendevollmacht der Krankensalbung?, in: MThZ 28 (1977) 109–132.

¹⁴ Vgl. G. Schlünder, Funktionär, in: Hist. Wörterbuch d. Phil., Bd. 2, Sp. 1145f.

besitzt, nicht den Interessen der organisierten Gruppe entspricht. G. Schlünder definiert den Funktionär: »Der moderne F. ist das Produkt einer Gesellschaft, die ihre statische Struktur in eine dynamisch-pluralistische verwandelt hat; ihre Interessengruppen zu vertreten ist die Aufgabe des F.«. Der Priester als Funktionär unterscheidet sich dann vom Priester im traditionellen Sinn (Sendung und Weihe durch Christus) dadurch, daß Person und Amt keine Einheit mehr bilden; er hat einen Privat- und Zivlbereich, im Beruf den Interessen zu dienen, verschiedene Strömungen innerhalb der Pfarrei wahrzunehmen und auszugleichen.

Der Funktionalismus versteht sich als Überwindung der ontologischen Betrachtungsweise. Fragt diese nach dem Wesen einer Sache, nach ihrem An-Sich, was etwas ist, so geht es dem Funktionalismus pragmatisch vor allem um das »Wofür« und »Wozu«, um Nützlichkeit und Effektivität innerhalb eines Sozialsystems. Funktionär und Funktionalismus sind bestimmt durch das Motiv des Interesses und der Bedürfnisse; ändert sich die Interessenlage, verliert eine Sache ihre Bedeutung und muß ausgewechselt werden.

Theologisch betrachtet ist die Betonung der Effektivität nicht von vornherein abzulehnen – jeder sucht effizientere Seelsorgsmethoden –, sie erweist sich aber angesichts des hintergründigen Erfolgs des scheinbar erfolglosen Kreuzes als wenig hilfreich. Theologisch untragbar ist der Ansatz beim gesellschaftlichen Interesse statt bei der Sendung durch Christus. Die Funktionalisierung des Amtes erledigt zuerst den character indelebilis: Es gibt keine bleibende seinshafte Bestimmung und Prägung durch Christus. Ferner wird aus dem funktionalistischen Ansatz gefolgert, daß die traditionelle Dreigliederung des Weiheamtes und ihre Aufgabenteilung entsprechend den Erfordernissen der Zeit umgeformt werde. So wünscht Blank¹⁵ »eine Anpassung des kirchlichen Dienstes an die Bedürfnisse der Gegenwart im Sinn einer kooperativen Pluralität«. H. Küng (dessen funktionalistische Prägung schon der Titel seines Buches ankündigt, der nicht etwa lautet: Was ist ein Priester, sondern: Priester wozu?) stellt für die vielfältigen Funktionen in der Gemeinde zwei Echtheitskriterien auf, nämlich 1. die Bindung an Jesus Christus und seine Herrschaft, und 2. die Gemeindebezogenheit: »...der Dienst zum Nutzen der Gemeinde ist das Zeichen der wahren Berufung. So ist denn jeglicher Dienst in der Kirche von vornherein auf solidarisches Verhalten, auf kollegiales Einvernehmen, auf partnerschaftliche Mitsprache, auf Kommunikation und Dialog verwiesen«¹⁶. An dieser Auskunft Küngs fällt erstens auf, daß das Amt völlig preisgegeben wurde, denn die Bindung an Jesus Christus und seine Herrschaft und die Verpflichtung zum Dialog usw. werden auch katholische Laien für sich anerkennen und sogar alle christlichen Sekten. Zweitens beachte man die Ambivalenz des Wortes »Dienst«, wodurch die alte Bezeichnung »Amt« ersetzt wird: Es ist nicht mehr der von Christus bevollmächtigte und vor ihm zu verantwortende, sondern ein durch die gesellschaftliche Akzeptanz legitimierter Dienst.

¹⁵ Blank, a.a.O., 49f.

¹⁶ Küng, a.a.O., 27.

Da in diesem funktionalistischen Vorverständnis »die differenzierten Erfordernisse des heutigen Menschen in der heutigen Gesellschaft« maßgeblich sind, steht nichts einer breiten Ausformung des Leitungsdienstes im Weg: Der Dienst kann vollamtlich oder nebenberuflich (half-time-priest) ausgeübt werden und vor allem muß er nicht lebenslänglich – »er muß nicht unbedingt Lebensaufgabe« – und nicht ausschließlich männlich sein¹⁷. Wo die Sendung durch Christus und die Sakramentalität der Amtsübertragung geleugnet werden, werden natürlich viele Schwierigkeiten der traditionellen Theologie belanglos.

K. Forster stellt in einer 1973 der Öffentlichkeit vorgetragenen Auswertung der im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz durchgeführten Umfrage unter Welt- und Ordenspriestern fest¹⁸, daß das vertikale Amtsverständnis, das die Repräsentation der Gemeinde, den geschichtlichen Entstehungsprozeß, das funktionale Verständnis, den ausschließlichen Bezug auf die jeweilige Gemeinde und die Aufgabe der Schlichtung von Konflikten als die Aufgaben eines Dienstes in der Kirche sieht, bei den Weihejahrgängen 1966–1970 auf 43% angewachsen ist¹⁹. Es soll nicht bestritten werden, daß diese Sicht ein gewisses Gegengewicht zu einem einseitig vertikalen Amtsverständnis und einen Ausgleich bilden kann. Jedoch stellt sich, abgesehen vom theologischen Defizit dieser Sicht, die Frage, woher bei dieser starken Ausrichtung auf die Gemeinde und die Schlichtung von Konflikten im Ernstfall, d. h. in Zeiten persönlicher Krisen, die Kraft zur Bewältigung des inneren Konflikts genommen werden kann und ob man sich bei Berufsschwierigkeiten nicht doch eine andere Arbeit sucht, wenn nicht eine Sendung und Verpflichtung von Christus her zum Durchhalten und zum Vertrauen darauf raten, daß er vollendet, was er begonnen hat.

III. Theologische Grundlegung des Priesteramtes

Wer sich als Priester denkerisch Rechenschaft über sein Tun, etwa bei der Eucharistiefeier, und sein Selbstverständnis gibt, steht vor der brennenden und seine Existenz als Priester bedrohenden Frage, ob die geschilderten Argumente widerspruchsfrei hingenommen und dann auch die entsprechenden Konsequenzen gezogen werden müssen. Sind die geschilderten Thesen zwingend?

Deshalb stellt sich die Frage nach dem Priesteramt in der ntl. Zeit, im ersten Jahrhundert. Natürlich kennt das NT ein Amt. Einmal ist hier das des Presbyters zu nennen, das dem jüdischen Ältestenkollegium nachgebildet ist. Die »Ältesten der Gemeinde« bei Jak 5, 14 sind nach Mußner²⁰ »nicht mit der Heilungsgabe ausgestattete Charismatiker, sondern Amtspersonen«. Den Brief datiert Mußner vor das Jahr 70. Von Presbytern ist auch in den Pastoralbriefen, in der Apg, in 1 Petr und

¹⁷ Ebd., 62–68.

¹⁸ Das Amt in der Kirche. Theologische Überlegungen zur gegenwärtigen Verunsicherung über das Amt, in: ders., Glaube und Kirche im Dialog mit der Welt von Heute I, Würzburg 1982, 33–57.

¹⁹ Ebd., 36f.

²⁰ F. Mußner, Der Jakobusbrief (Herders Theol. Komm. z. NT XIII 1), Freiburg 1964, 219.

in 2 und 3 Joh die Rede. Ferner findet sich, mehr in heidenchristlichen Gemeinden, die zweigliedrige Ämterstruktur mit Episkopen und Diakonen; vgl. Phil 1, 1 oder 1 Tim 3, 1–13, wo dem Episkoposspiegel unmittelbar ein Diakonenspiegel folgt. Diese Grundtypen werden allerdings nicht immer klar getrennt, sondern vermischt, wie z. B. in Apg 20, 17–28; 1 Tim (vgl. 3, 1 ff mit 5, 17) oder Tit (vgl. 1, 5 mit 1, 7). Erst in den Ignatiusbriefen begegnet klar die dreigliedrige Struktur: Bischof-Presbyter-Diakon²¹. Vom Thema her soll hier diese Aufgliederung nicht weiter problematisiert werden. Festgehalten sei: Es gibt ein Amt. Bei der Übertragung nennen Apg (6, 6) 13, 3 und 1 Tim 4, 14 die Handauflegung.

Das Problem in bezug auf das Priesteramt erweist sich jedoch als viel diffiziler. Einmal wird behauptet, daß diese Ämter erst in den späteren Schriften auftauchen oder Profil gewinnen. Soweit sich ferner solche Ämter schon in den echten Paulusbriefen finden, wie in Phil 1, 1, sei eine Pluralität der Gemeindestrukturen anzunehmen, denn in den anderen Briefen fehlt die Erwähnung im Präskript²². Drittens finde sich bei Paulus kein institutionalisiertes Amt mit einer bestimmten Form der Amtsübertragung; die Dienste seien charismatisch geweckt worden. Und schließlich: Ob charismatische Bildung oder formelle Amtsübertragung – das NT kenne kein Priesteramt. Wegen der charismatischen Herleitung der Vollmacht zur Gemeindeleitung seien »alle Christen zum Vollzug von Taufe und Eucharistie ermächtigt«²³. Mit der Infragestellung eines besonderen Priesteramtes geht meistens die des Opfercharakters der Eucharistie in eins.

Die Konsequenzen sind klar: Die Ordination – ein im ökumenischen Gespräch sich immer mehr einbürgernder Begriff, der aber nicht im traditionell katholischen Sinn mit Priesterweihe verwechselt werden darf – ist ein mehr äußerer, nicht unbedingt notwendiger Akt der Bestätigung und Anerkennung durch die Gemeinde. Ferner wird bei großer Priesternot oder beim Fehlen der apostolischen Sukzession in vielen kirchlichen Gemeinschaften die Gültigkeit der Eucharistie gewährleistet.

In Hinblick auf die behauptete Pluriformität der Gemeindestrukturen, vor allem in der Anfangsphase, und die charismatische Bildung der Dienste konzentriert sich nun das ganze Interesse auf die paulinischen Gemeinden, und vor allem auf die in Korinth. M.a.W.: Ist in Korinth die eucharistische Feier der Gemeinde an den Vorsitz von bestimmten, nicht rein charismatisch erweckten, sondern »eingesetzten« Personen gebunden, sind die obengenannten Thesen erschüttert.

»Erschüttert« – das muß betont werden – heißt nicht »restlos widerlegt«. Man muß nämlich fairerweise die Grenzen aller Argumentationen, gleich welcher

²¹ Vgl. Ziegenaus, a.a.O., 354–356.

²² Küng, a.a.O., 34: »Soweit wir feststellen können, haben sich gerade die von Paulus in apostolischer Vollmacht gegründeten Gemeinden, welche dem Apostel als dem Diener des Evangeliums frei verantwortlich blieben, jene Ordnungs- und Leitungsdienste selber eingerichtet, die ihnen für ihr Gemeindeleben notwendig erschienen«. – 39: »Das NT gestattet es somit nicht, eine einzige Gemeindeverfassung zu kanonisieren«.

²³ Küng, a.a.O., 92; 38f.

Richtung, anerkennen. Paulus bietet in seinen Briefen keine systematisch abgerundete Lehre, sondern behandelt vor allem die Punkte, bei denen es in Korinth im argen lag. Hätten z.B. dort keine Mißstände bei der Eucharistiefeier geherrscht, wüßten wir aus dem gesamten Schrifttum des Apostels nicht, daß in seinen Gemeinden überhaupt Eucharistie gefeiert wurde. In Wirklichkeit gab er eine schon im Wortlauf fast unantastbare, hochgeschätzte Tradition weiter. Darf man deshalb unbedingt eindeutige Angaben über den Vorsitz bei dieser Feier erwarten? Falls die Texte schweigen, muß man mit Schlußfolgerungen vorsichtig sein. Diese Vorsicht sei auch den Gegnern einer »amtsgebundenen« Eucharistie empfohlen. Sie arbeiten mit vielen Hypothesen. Das zeigt etwa ein Vergleich der Einzelpositionen von Blank, Küng, Schillebeeckx. Letzterer z.B. sieht in den Leitern der Gemeinde auch die Leiter der Eucharistiefeier²⁴.

Eine Zusatzbemerkung: Für den Anfang gelten bis zu einem gewissen Grad andere Bedingungen und Verfahrensweisen als für die Folgezeit. Wenn z.B. in Demokratien das Volk seine Macht durch freie und geheim gewählte Parlamentarier ausübt, so gilt dieser Grundsatz nicht für die Einführung der Demokratie (Staatsstreich?). Analog dazu kann man fragen, ob die Apostel getauft wurden. So gelten für den Anfang eigene Bedingungen, es ist nicht alles geklärt (z.B. die Dreigliederung der Ämter), doch muß die Folgezeit am Anfang (und nicht bei sich) anknüpfen.

Nun soll geprüft werden, ob die von Paulus gegründeten Gemeinden tatsächlich in freier Verantwortung ihre Ordnungs- und Leitungsdienste eingerichtet haben und deshalb eine Pluralität von Gemeindeverfassungen vermutet werden darf²⁵. Das Präsript des Philipperbriefes lautet: »Paulus und Timotheus, Sklaven Christi Jesu, an alle Heiligen in Christus Jesus, die in Philippi sind, mit den Episkopen und Diakonen«. Eine Aufgabenbeschreibung dieser Ämter läßt sich aus diesen kurzen Angaben nicht gewinnen. Ein Rückgriff auf das profangriechische Verständnis dürfte wenig erbringen. Auf alle Fälle haben wir es mit Leitungssämtern zu tun. J. Gnilka²⁶ ist zuzustimmen: »Ebenso wie es unmöglich ist, die entwickelte Begrifflichkeit von ἐπίσκοπος und διάκονος in den Pastoralbriefen auf das Präsript des Phil zu übertragen, geht es nicht an, zwischen Phil und Past jede Verbindungslinie in Abrede zu stellen. Die spätere Entwicklung in den Past zeigt auch für Phil wenigstens so viel an, daß die Episkopen und Diakone zwei verschiedene Gruppen in der Gemeinde mit unterschiedlichen Funktionen darstellen«. Die Ämter der Pastoralbriefe sind also keine schlechthin neuen Schöpfungen der ntl. Spätzeit. Interessant ist auch folgende Bemerkung Gnilkas²⁷: »Ob wir es hier noch mit geistgewirkten Ämtern zu tun haben oder mit Ämtern, für die man durch Bestim-

²⁴ E. Schillebeeckx, *Das kirchliche Amt*, Düsseldorf 1981, 59. – Das unbewiesen Hypothetische wird auch deutlich, wenn S. (87f) der Frage nachgeht, ob auch Laien der Eucharistie vorstehen dürften. Er gibt zu, aus der frühen Kirche nur ein einziges ausdrückliches Zeugnis dafür zu besitzen, und zwar von Tertullian aus seiner montanistischen Zeit. S. behauptet aber dann, daß Tertullian mit seiner Auffassung gar nicht so allein stehe. Woher weiß er es, zumal er das Zitat aus 1 Klemens falsch interpretiert.

²⁵ Vgl. Küng, a.a.O., 34.

²⁶ J. Gnilka, *Der Philipperbrief* (Herders Theol. Komm. z. NT X 3), Freiburg 1976, 35f.

²⁷ Ebd., 39.

mung oder Wahl bestellt wurde, bleibt unsicher, das letztere jedoch ist wahrscheinlicher«. Eine Art Einsetzung durch den Apostel ist also durchaus denkbar.

In Apg 14 wird berichtet, daß Barnabas und Paulus wieder in die vorher besuchten Städte, aus denen sie von den Juden vertrieben wurden, zurückkehrten, um die Jünger im Glauben zu bestärken. Dabei heißt es (Apg 14, 23): »Sie erwählten für sie in jeder Gemeinde Presbyter und empfahlen sie unter Gebet und Fasten dem Herrn, dem sie sich im Glauben zugewandt hatten«. Wenn die beiden Apostel nochmals in die Städte zurückkehrten, aus der sie wegen drohender Gefahren überstürzt geflohen waren, so zeigt dies, für wie wichtig sie die Einsetzung der Presbyter hielten. Allerdings stellt sich hier die Frage, ob diese Stelle den theologischen Stand zur Abfassungszeit der Apg widerspiegelt oder eine echte Tradition wiedergibt. Auf die Diskussion kann hier nicht eingegangen werden. Der verstorbene Kollege und Inhaber des Ntl. Lehrstuhls an der Universität Augsburg, E. Nellessen, urteilt in einer Spezialuntersuchung²⁸: »Neben erkennbarer lukianischer Überformung läßt sich in Apg 14, 22f ein sinnvoller Traditionszusammenhang ausmachen, der nicht auf Lukas als Urheber weist. Zur Tradition gehört die Notiz über die Einsetzung von Presbytern«. Barnabas und Paulus hielten also die Einsetzung von Presbytern für sehr wichtig.

Das Augenmerk wendet sich nun dem 1. Klemensbrief zu. Anlaß dazu war die Absetzung bewährter Presbyter in Korinth durch einige jüngere Mitglieder, die eine Mehrheit auf ihre Seite bringen konnten. Die römische Gemeinde fordert nun im Jahr 96 die Wiederanerkennung der Presbyter; die Unruhestifter sollten um des Friedens willen auswandern. Die Kap. 42 und 44 sind nun für unser Thema von höchster Bedeutung. Es heißt dort:²⁹

»Die Apostel empfangen die frohe Botschaft für uns vom Herrn Jesus Christus; Jesus, der Christus, wurde von Gott gesandt. Christus kommt also von Gott, und die Apostel kommen von Christus her; beides geschah demnach in schöner Ordnung nach Gottes Willen«. Die Apostel zogen nach der Auferstehung aus und »predigten in Stadt und Land und setzten ihre Erstlinge (ἀπαρχαί) nach vorhergegangener Prüfung im Geiste zu Bischöfen und Diakonen für die künftigen Gläubigen ein«. – »Auch unsere Apostel wußten durch unseren Herrn Jesus Christus, daß es Streit geben würde um das Bischofsamt. Aus diesem Grunde nun setzten sie, da sie genauen Bescheid im Voraus erhalten hatten, die oben Genannten ein und gaben hernach Anweisung, es sollten, wie sie stürben, andere erprobte Männer deren Dienst übernehmen. Daß nun die, die von jenen oder hernach von anderen angesehenen Männern unter Zustimmung der gesamten Gemeinde eingesetzt wurden, die untadelig der Herde Christi in Demut dienten... vom Dienst (λειτουργία) abgesetzt werden, halten wir nicht für recht. Denn es wird für uns keine kleine Sünde sein, wenn wir die, die untadelig und fromm die Opfer darbrachten

²⁸ E. Nellessen, Die Einsetzung von Presbytern durch Barnabas und Paulus (Apg 14, 23), in: Begegnung mit dem Wort (FS für Heinrich Zimmermann), hg. v. J. Zmijewski-E. Nellessen, Bonn 1980, 175–193; Zitat: 190.

²⁹ Übersetzung von J. A. Fischer, Schriften des Urchristentums I, Die Apostolischen Väter, Darmstadt 1970.

(προσφέρειν τὰ δῶρα), vom Bischofsamt absetzen. Selig die vorangegangenen Presbyter, die ...hinschieden; denn sie müssen nicht Angst haben, es könnte sie jemand von dem für sie errichteten Platz (τόπος) entfernen«.

Dieser Brief aus dem Jahre 96 führt also klar das Amt in der Sendungsreihe über die Apostel auf Christus zurück, der von Gott gesandt ist. Das Tagma-Motiv, daß jeder einen ihm zugeteilten Posten habe, ist ein Lieblingsthema des Autors. Zudem wird der Dienst (λειτουργία) des Bischofs in einem Punkt beschrieben: προσφέρειν τὰ δῶρα – Opfer darbringen. Damit ist wohl, wie der Kontext zeigt³⁰, ein priesterlicher Fachterminus im Zusammenhang mit dem Gabenopfer der Kirche und der Eucharistie gemeint³¹. Der Begriff hat zweifellos kultisch-sakralen Sinn³².

Klemens ist also von der Einsetzung des Amtes, und zwar als priesterliches, überzeugt. Darüberhinaus erwartet er, mit diesem Verweis auf Christus und die Apostel die Korinther zur Wiederanerkennung der abgesetzten Presbyter und die Unruhestifter zur Auswanderung bewegen zu können. Zwar wissen wir nicht um Einzelheiten, dürfen aber annehmen, daß die Verhältnisse in Korinth im Sinn der römischen Ratschläge geregelt wurden³³. Wenn nun, wie behauptet wird, die Gemeindeordnung ursprünglich charismatisch gebildet worden wäre, hätten sowohl Klemens als auch die aufständischen Korinther, die doch ein persönliches Interesse an der Widerlegung der Argumentation des Klemensbriefes gehabt haben, nichts davon gewußt³⁴. Das ist nur schwer vorzustellen.

Wie werden diese Angaben des Klemens in der heutigen wissenschaftlichen Diskussion beurteilt? Entweder nimmt man davon keine Notiz, wie z.B. Blank, oder erklärt diese Priester- und Opfertheologie als ein bedauerliches Wiedererwachen atl. Vorstellungen, obwohl Klemens tatsächlich von Jesus und den Aposteln her argumentiert³⁵, oder disqualifiziert apriori die Theologie des Briefes als »Depotenzierung des Pneumatischen«, als Ausdruck eines »durchschnittlichen« Christen-

³⁰ Vgl. Kap. 41

³¹ Vgl. Fischer, a.a.O., 81; 15.

³² Vgl. F. Gerke, Die Stellung des ersten Clemensbriefes innerhalb der altchristlichen Gemeindeverfassung und des Kirchenrechts (TV 47,1), Leipzig 1931, 121f.

³³ Vgl. H. v. Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, Tübingen 1953, 98.

³⁴ Campenhausen, 98, bemerkt zum apostolischen Ursprung der Ältestenordnung, daß man nicht wird »sagen können, daß er (= Klemens) damit etwas völlig Unerhörtes vorgebracht habe. Klemens arbeitet... schärfer und grundsätzlicher heraus, was überall als mehr oder weniger selbstverständliche Voraussetzung gelten mußte, wo die Ältestenverfassung zur Herrschaft gekommen war. In Korinth war dies vielleicht noch nicht ganz vollständig der Fall, aber in Rom muß sie bereits herrschend gewesen sein, und auch in Syrien und Kleinasien hat sie sich in unserer Zeit mehr oder weniger durchgesetzt. Wo die Ältestenordnung besteht, gilt sie ohne weiteres als apostolisch; das setzen auch die Apostelgeschichte, der Jakobusbrief und der I. Petrusbrief voraus«. Campenhausen ist zuzustimmen, daß zur Zeit des Klemens allgemein der apostolische Ursprung der Ältestenordnung angenommen wurde, doch würdigt er zu wenig die Tatsache, daß Klemens von einer anderen Tradition in Korinth nichts wußte, wahrscheinlich nicht einmal die Korinther selber.

³⁵ Campenhausen (96f) zitiert hier Wrede: Klemens »behandelt die alttestamentliche Gesetzgebung nicht ohne weiteres als eine Gesetzgebung über das christliche Amt, er erklärt das christliche Amt nicht für eine Fortsetzung des alttestamentlichen«. – Gerade die Änderung des Septuagintatextes (Kap 42, 5; Fischer, a.a.O., 79) beweist die Priorität der christol.-apostol. Offenbarung.

tums³⁶. Man weigert sich zur Kenntnis zu nehmen, daß Klemens hier ein Zeugnis abgibt, das vom Niveau seiner Theologie unabhängig ist³⁷. Die Behauptung, die Sacerdotalisierung des Amtes hätte erst spät im 3. Jahrhundert begonnen, ist, wenn man diesen Begriff nicht karikiert, von Klemens her nicht zu halten; auch von Ignatius her nicht.

Angesichts des Schweigens der Korintherbriefe, d. h. des Fehlens einer dezidierten Gegenstimme, ist das Zeugnis des Klemensbriefes hoch zu veranschlagen. Doch finden sich im Brief noch deutlichere Angaben: Die Apostel hätten die »Erstlinge« zu Bischöfen und Diakonen eingesetzt. In der Regel waren es die Erstbekehrten, die dem Apostel und der Gemeinde ihr Haus zur Verfügung stellten³⁸; sie standen daher in besonderem Ansehen. Paulus erwähnt sie deshalb eigens. Delling rechnet sogar mit der Möglichkeit, daß »Erstlings(gabe) von Asia für Christus« (Röm 16, 5) heißen kann, daß »die Landschaft Asia den Erstling dem Christus als Weihgabe überhaupt dargebracht hat. Das schlosse einen besonderen Dienst des Erstlings am Evangelium in sich«. Dadurch wächst dem Wort eine kultische Nuancierung zu. Noch ein weiterer Zusammenhang ist interessant: In Thess 5, 12 f verlangt Paulus Liebe und Anerkennung für »jene, die sich unter euch mühen, die eure Vorsteher sind im Herrn und euch anleiten zum Guten«. Die Funktionsbeschreibung: οἱ κοπιῶντες – die sich Mühenden, begegnet nun in 1 Kor 16, 15 f in Verbindung mit ἀπαρχή: »Ich mahne euch, Brüder, kennt das Haus des Stephanas (des Fortunatus und Achaikus) an³⁹, denn sie sind die Erstlingsgabe von Achaia und haben sich in den Dienst für die Heiligen eingeordnet (τάττειν: Platz einweisen). Seid auch ihr dienstfertig gegen solche und gegen jeden, der mitarbeitet und sich müht«. Die Verbindung von »Erstling« und »sich mühen« im ersten Korintherbrief bestätigt aus paulinischen Schriften die Angaben des Klemensbriefes.

Jedoch ist noch ein weiterer Text zu beachten. Prof. M. Guerra, Burgos, hat 1977 und 1985 breit angelegte semantische Untersuchungen zum Präskript des 1. Korintherbriefes vorgelegt⁴⁰. Wegen der Sprachbarrieren und z.T. wegen der kurzen Zeit seit dem Erscheinen des letzten Artikels sind diese Untersuchungen meines Wissens im deutschen Sprachraum noch nicht Gegenstand einer – wünschenswerten – wissenschaftlichen Diskussion geworden. Hier kann nur in leider

³⁶ So Gerke, a.a.O., 85.

³⁷ Wenn nach Gerke (79) Klemens eine Norm sanktioniere, »die sich in Korinth und Rom zwischen den Jahren 60 und 90 allmählich herausgebildet« habe, setzt er entweder die Bildung sehr früh, zu den Lebzeiten der Apostel, oder später an, womit er allerdings das Nachgeben der Korinther immer weniger erklären kann. – In diesem Zusammenhang ist noch zu bedenken, daß die Überbringer des Schreibens »zuverlässige und besonnene Männer« waren, »die von der Jugend bis ins Alter einen untadeligen Wandel unter uns geführt haben«. Offensichtlich hat man solche Männer ausgesucht, die als Zeugen für die alte Tradition anerkannt werden müssen: »Diese werden auch Zeugen zwischen euch und uns sein« (vgl. Kap. 63, 3). Rom bot also Zeugen für die behauptete apostolische Herkunft des Amtes an!

³⁸ Vgl. Campenhausen, 72.

³⁹ εἰδέναι (1 Kor 16, 15 u. 1 Thess 5, 12) anerkennen.

⁴⁰ 1 Kor 1, 1–3: Los ministros en la Comunidad de Corinto. Analisis filológico y traducción del protocolo de la Primera Carta a los Corintios, in: Scripta Theologica 9 (1977) 761–796; Los »epikaloúmenoi« del 1 Kor 1, 2 in: ebd., 17 (1985) 11–72.

sehr groben Umrissen das Ergebnis der Untersuchungen zur Kenntnis gebracht werden.

Zunächst der Text (nach Kürzinger): »Paulus, durch Gottes Willen berufen zum Apostel Jesu Christi, und der Bruder Sostenes an die Gemeinde Gottes in Korinth, an die Geheiligten in Christus Jesus, die als Heilige berufen sind mit all denen, die den Namen unseres Herrn Jesus Christus anrufen an allen Orten, bei ihnen und bei uns«. Guerra zeigt nun an vielen Übersetzungen, daß die Schlußwendung αὐτῶν καὶ ἡμῶν eine crux der Übersetzer ist; manche beziehen das Pronomen daher auf das entferntere »Herr«. Ferner ließ sich Guerra von der Frage des Origenes und des Hieronymus anregen, welchen Sinn es denn habe, daß der Apostel zunächst die Gemeinde in Korinth grüßt, mit einigen Umschreibungen (geheiligt, Heilige, berufen), und dann noch hinzufügt: mit all denen, die den Namen unseres Herrn Jesus anrufen. Es muß also eine Gruppe innerhalb der Gemeinde eigens angesprochen sein. Hieronymus denkt übrigens an die Priester in Korinth.

Guerra zieht nun verschiedene Fäden, um aus ihnen ein starkes Seil zu flechten. Einmal zeigt er, daß dieses »mit« auch in Phil begegnet, wo ebenso »alle Heiligen« begrüßt werden »mit ihren Episkopen und Diakonen«. Könnte nicht auch 1 Kor 1, 2 solche Amtsträger meinen? In Hinsicht auf den schwierigen Schluß des Präskripts stellt Guerra fest, daß vom Sprachgebrauch her τόπος sicher zunächst die lokale Bedeutung »Ort« hat, aber ebenso die Bedeutung »Platz«, »Stelle«, »Posten«, »Amt« möglich⁴¹ und häufig belegt ist; z.B. heißt es bei der Wahl des Matthias (Apg 1,25): »...der den Platz (τόπος) dieses Dienstes und Apostelamtes erhalten soll, von dem Judas ausgeschieden ist, um hinzugehen an seinen Platz (τόπος)«. Die schwierigen Pronomina fügen sich dann mühelos in den Kontext: an jeder Stelle (Amt) von ihnen (der in Korinth den Namen des Herrn Anrufenden) und von uns. Dem Amt »bei ihnen« steht also das Amt »bei uns« gegenüber, den Absendern. Die Mehrzahl bedeutet, daß Paulus in den Topos der Absender auch den Bruder Sostenes einschließt. Guerra zeigt, daß Bruder nicht nur den Mitchristen, sondern auch den »Mitbruder« meinen kann. Zur Stütze dieser Interpretation sei eine Bemerkung von K. H. Schelkle zu 1 Petr 5, 13 zitiert⁴²: »Silvanus wird als ἀδελφός bezeichnet, was den christlichen Glaubensbruder bedeuten kann, jedoch unter Umständen auch den Amtsbruder und Mitapostel (wie vielleicht bisweilen in Paulusbriefen etwa 1 Kor 1, 1; 2 Kor 1, 1; 2, 13; Eph 6, 21; Kol 1, 1; 4, 7; Phm 1)«.

Die meiste Mühe verwendet Guerra auf die Auslegung der Formulierung: die den Namen des Herrn Anrufenden. Der Vergleich mit Phil 1, 1 und die Übersetzung von Topos mit »Amt« lassen bestimmte Amtsträger vermuten. Die Menge der untersuchten profanen und biblischen Wendungen mit »Anrufen« kann hier nicht wiedergegeben werden. Im religiösen Verständnis siedelt die Bedeutung in der Mitte zwischen einem mehr allgemeinen Sinn (= Beten) und einem technischen (= Beten im Zusammenhang mit einem Opfer). Als Beispiel sollen einige atl.

⁴¹ Vgl. oben das Klemenszitat und Fischer, 81 (Anm. 259).

⁴² K. H. Schelkle, Die Petrusbriefe – Der Judasbrief (Herders Theol. Komm. z. NT XIII 2), Freiburg 1980, 134.

Stellen dienen. Gen 12, 8: »Abraham baute dem Herrn einen Altar und rief den Namen des Herrn an«; ähnlich Gen 13, 4; 26, 25 (Isaak); ferner Ex 29, 44f (Septuaginta!): »Ich will das Bundeszelt heiligen und das Opfer und Aaron und seine Söhne will ich heiligen, mir Priester zu sein. Ich werde angerufen werden unter den Söhnen Israels und ihr Gott sein«. Guerra faßt seine Untersuchung zusammen: In der religiösen Sprache bedeutet die Wendung: den Namen des Herrn anrufen, die besondere Aufgabe jeder beliebigen gläubigen Person und besonders der Priester vor oder manchmal auch nach der Opferhandlung. Nach Guerra bringt also 1 Kor 1, 1 ff das Amt, und zwar in priesterlicher Tendenz, sehr stark zum Ausdruck.

Die Thesen Guerras müssen noch durch die kritischen Mühlen der theologischen Fachwelt gehen. Sicher werden sie nicht allgemeine Zustimmung finden. Stimmen sie, so bedeutet das einen theologischen Umbruch. Insgesamt aber dürfte feststehen: Die These von der Pluralität der Strukturen der paulinischen Gemeinden und der charismatischen Bildung der Gemeindeämter muß überprüft werden.

Aber warum fehlt die Priesterbezeichnung bei christlichen Amtsträgern, wenn die Sache nicht abgelehnt wird? In diesem Zusammenhang muß berücksichtigt werden, daß die Urkirche auch andere mißverständliche Ausdrücke vermied. So bevorzugt sie vor dem anrühigen Eros – Liebe das seltenere, unverbrauchte Wort *Agape*. Auch »Priester« hätte, im heidnischen oder im jüdischen Sinn verstanden, falsche Assoziationen geweckt, besonders in Hinblick auf das einzigartige und alleinige Priestertum Jesu Christi. Deshalb begnügte man sich mit Umschreibung (»die sich mühen«) oder mit profanen Ausdrücken (»Episkopen«). Später bestand nicht mehr die Gefahr der Sinnverwischung. Deshalb benützte man die Terminologie ohne Bedenken⁴³.

Eine systematische Grundlegung des besonderen Priestertums muß von dem Priestertum Jesu Christi ausgehen. Obwohl es heute auch bestritten wird, muß hier seine theologische Fundierung vorausgesetzt werden. Des weiteren läßt sich zeigen, daß Jesus die Sendung, die er vom Vater erhalten hat, an die Apostel weitergibt: »Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch« (Joh 20, 21). Hernach gab Jesus den Jüngern die Vollmacht der Sündenvergebung, obwohl das nur Gott allein kann (vgl. Mk 2, 7). »Wer euch hört, hört mich; und wer euch verachtet, verachtet mich; wer aber mich verachtet, der verachtet den, der mich gesandt hat«, sagte Jesus, als er die zweiundsiebzig Jünger aussandte (Lk 10, 16).

Wer nun die Stellvertretung Christi durch die Apostel, von der das NT tief durchdrungen ist, annimmt, wird sich fragen, mit welchem Grund diese Stellvertretung bei den Aposteln abreißen und nicht vielmehr weitergehen soll. Zwar ist die Ursprungszeugenschaft der Apostel eine einmalige Auszeichnung, die nicht tradiert werden kann. Andererseits haben die Apostel an bestimmte Männer, an Ausgewählte (also: nicht alle), ihre Sendung weitergegeben. Insofern spricht Klemens zurecht von einer Sendungs- und Identifikationsreihe, die vom Vater über Christus auf die Apostel zu den Bischöfen weiterreicht.

⁴³ Zu diesen Schwierigkeiten jeder Anfangszeit vgl. Pieper, 76f.

Der Sinn des Amtes und der Hierarchie, die nicht »heilige Herrschaft«, sondern »heiliger Ursprung« bedeutet, liegt darin, daß Jesus Christus als der Ursprung unseres Heils vergegenwärtigt wird: Damit der Ursprung des Abendmahlsaaes, seine Einheit im Gegenüber von Jesus und Jünger, damit die Realität der Sündenvergebung (die sich nicht in der Idee von der Barmherzigkeit Gottes erschöpft, sondern letztlich personales Geschehen ist) und das Hören des Wortes Gottes verheutigt wird, gibt er das Amt. Der Amtsinhaber dient dabei nicht seiner Person, sondern der Vergegenwärtigung Christi als Heil und Leben dessen, der sich ihm gläubig öffnet. (Für seine Person, für sein persönliches Heil ist der Priester Laie, weil er einen anderen, etwa zur Sündenvergebung, braucht).

Wenn Jesus Christus Priester ist und seine Sendung fortbesteht, dann muß es auch ein besonderes Priestertum geben. Dabei handelt der Priester nicht aus eigener Kraft (ein solches Verständnis ist seit Christus überholt), sondern in Vertretung Christi, an dessen Priestertum er teilhat, wie die oben geschilderte Theologie des 2. Vatikanums lehrt. Da das Amt in der Sendung durch Christus gründet und seiner Vergegenwärtigung dient, kann eine funktionalistische Orientierung an den Bedürfnissen der Gemeinschaft nicht als bestimmend anerkannt werden.

IV. Die Sicherung des Fundaments

Für einen festlichen Anlaß wie heute geziemt es sich, das Thema in einem Wurf und in wohlgesetzten Worten abzuhandeln. Ich habe Sie dagegen an eine Kärnerarbeit des Theologen herangeführt, gleichsam gebeten, den Festanzug aus- und den Arbeitskittel anzuziehen. Grundlagenforschung ist immer schwieriger, aber notwendig. Nur wer die Festigkeit des Grundes aufweisen kann, darf ermutigen weiterzubauen. Denn dieser Ermutigung bedarf es bei dem Amt, das bei der ersten Erwähnung im NT, im 1. Thessalonicherbrief, mit »Sich-mühen« umschrieben wurde.

Diese Grundlagenforschung ging, der Vortragende weiß es wohl, etwas auf Kosten der Weite: Um eine sazerdotale Engführung zu vermeiden, hätte noch der Dienst am Wort und neben der Repräsentation Christi noch die Repräsentation der Gemeinde, des priesterlichen Gottesvolkes, durch den Priester aufgegriffen werden müssen.

Die letzten Jahrzehnte kamen sicher manchen als Zeiten des Umbruchs vor. Die Grundlagen der Gesellschaft, etwa das Recht auf Leben oder die Achtung vor der Ehe, wurden erschüttert. Auch viele Priester erlebten eine Grundlagenkrise. Der Umbruch, die Infragestellung des besonderen Priestertums, soll und muß nicht das letzte Wort sein. Diesem Bewußtsein wollten diese Ausführungen dienen. Sie dienen dem Bewußtsein von einer Sendung, das Kraft geben möge in Zeiten der Not.

Abhängigkeit und Kontingenzbewältigung

Zur Aktualität Friedrich Schleiermachers

Von Eugen Biser, München

Vergleichende Einstimmung

Wenn Schleiermacher die erste seiner Reden 'Über die Religion' (von 1799) eine Apologie nennt, so tritt sein Werk in einen Zusammenhang, der im Interesse des Nachweises seiner Aktualität genauer bedacht werden muß. Denn es sind die Kritiker und Gegner oder, wie Schleiermacher sagt, die 'Verächter', die dem Christentum und damit der Sache der Religion den unschätzbaren Dienst erweisen, daß sie es zwingen, aus seiner Traditionsverhaftung hervorzutreten und seine Fähigkeit zur Gegenwartsbewältigung unter Beweis zu stellen.

Eine erste Querverbindung ergibt sich zu Pascal, der mit seinen 'Pensées' den Skeptikern – er nennt sie die 'Pyrrhonisten' – seiner Zeit eine auf sie zugeschnittene Apologie des Christentums zu bieten suchte. Mit ihm berührt er sich in dem von ihm gefundenen Lösungsweg. Ungleich näher liegt ihm jedoch Lessing, mit dem er schon in der Kritik des toten Buchstabenglaubens einig geht und dem er entscheidende Fingerzeige für die Methode seines Vorgehens verdankt. Auch Schleiermacher bietet in seinen 'Reden' einen »Beweis des Geistes und der Kraft«, mehr noch: die 'Reden' wirken wie eine erste große Einlösung dessen, was Lessing mit seiner titelgleichen Kampfschrift (von 1777) gefordert hatte. Insofern schlagen die 'Reden' die Brücke zu Kierkegaards 'Einübung im Christentum' (von 1850), die als die vollgültige Beantwortung des von Lessing auf dem Höhepunkt seiner Kampfschrift ausgestoßenen Notschreis zu gelten hat¹.

Der Ansatz im Vergleich

Mit Lessing verbindet Schleiermacher das Unbehagen an einer Selbstdarstellung des Religiösen im System, in welchem, wie er an seine Adressaten gewendet sagt, das Hohe und Herrliche, das aus dem Inneren des Gemüts hervorgeht, »in einer verächtlichen Knechtschaft gehalten« wird:

¹ Dazu die Hinweise in meinem Grundriß einer hermeneutischen Fundamentaltheologie mit dem Titel 'Glaubensverständnis', Freiburg/Br. 1975, 28ff; ferner in meinem Jesusbuch 'Jesus für Christen', Freiburg/Br. 1984, 25–30.

Denn was sind doch diese Lehrgebäude für sich betrachtet anderes, als Kunstwerke des berechnenden Verstandes, worin jedes einzelne seine Haltung nur hat in gegenseitiger Beschränkung? Oder gemahnen sie euch anders, diese Systeme der Theologie, diese Theorien vom Ursprunge und Ende der Welt, diese Analysen von der Natur eines unbegreiflichen Wesens; worin alles auf ein kaltes Argumentieren hinausläuft, und auch das Höchste nur im Tone eines gemeinen Schultstreichs kann behandelt werden?²

Es ist dasselbe Unbehagen, das Kierkegaard zu dem ironischen Vergleich des Systemdenkers mit dem Erbauer eines großen, hochgewölbten Palastes veranlaßte, der, anstatt in ihm Wohnung zu beziehen, es vorzieht, nebenan in einer Scheune, wenn nicht gar in einer Hundehütte zu hausen³. Nicht umsonst ist schon in der einleitenden 'Rechtfertigung' wiederholt von dem »toten Buchstaben« die Rede, dem Lessing, perspektivisch enger als Schleiermacher, die Hauptschuld, wenn nicht am Niedergang, so doch an der Schwäche des neuzeitlichen Christentums anlastet. Kein Wunder, daß sich der Vergleich mit Lessing auch auf den Verfasser der ihm posthum gegebenen Antwort bezieht, und daß er hier, bei Kierkegaard, besonders fündig wird. Für Schleiermacher besteht die Rechtfertigung seines kühnen Unternehmens in dem nicht minder kühnen Anspruch, der unüberhörbar an das Pauluswort von der inneren Nötigung zur apostolischen Predigt (1 Kor 9,16) erinnert:

Daß ich rede, rührt nicht her aus einem vernünftigen Entschlusse, auch nicht aus Hoffnung oder Furcht, auch geschieht es nicht einem Endzwecke gemäß oder aus irgendeinem willkürlichen oder zufälligen Grunde: es ist die innere unwiderstehliche Notwendigkeit meiner Natur, es ist ein göttlicher Beruf, es ist das, was meine Stelle im Universum bestimmt und mich zu dem Wesen, welches ich bin. Sei es aber weder schicklich noch ratsam, von der Religion zu reden, dasjenige, was mich also drängt, erdrückt mit seiner himmlischen Gewalt diese kleinen Begriffe⁴.

Wie diese Stelle beginnt, so endet die Tagebuchaufzeichnung Kierkegaards über sein Ostererlebnis (von 1848), in dem man nach seinem Biographen Lowrie den Schlüssel zu jenem hinreißenden 'Beweis des Geistes und der Kraft' zu erblicken hat, den er in seiner 'Einübung' erbrachte:

Mein ganzes Wesen ist verändert. Meine verschwiegene Heimlichkeit, meine Verslossenheit ist aufgebrochen – ich muß reden!⁵

Deshalb sind die Reden mehr als die romantischen 'Herzensergießungen' eines von Spinoza infizierten Enthusiasten, wie ihn ihr Zensor, der Oberkonsistorialrat Sack, in ihrem Verfasser wiederzuerkennen glaubte. Sie sind die Konfession eines Ergriffenen, der dem unverlierbaren Recht des Religiösen unter den Bedingungen seines vermeintlichen Absterbens das Wort zu reden sucht. Nicht umsonst bemerkt Schleiermacher wenige Wochen nach ihrer Vollendung in seinem Tagebuch: »Die Geburt der Minerva ist eine schöne Allegorie auf die Art, wie höhere Geisteswerke entstehn«. Wie ein Nachklang dessen liest sich die Stelle der zweiten Rede, die von der Eigentümlichkeit jedes einzelnen versichert:

² Friedrich Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (Ausgabe Leisegang), Leipzig 1924, 16.

³ Sören Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode (Ausgabe Richter), Reinbek 1962, 42.

⁴ Schleiermacher, Reden, 3.

⁵ Walter Lowrie, Das Leben Sören Kierkegaards, Düsseldorf/Köln 1955, 180; 191.

Keiner ist dem anderen gleich, und in dem Leben eines jeden gibt es irgendeinen Moment, wie der Silberblick unedlerer Metalle, wo er, sei es durch die innige Annäherung eines höheren Wesens oder durch irgendeinen elektrischen Schlag, gleichsam aus sich herausgehoben und auf den höchsten Gipfel desjenigen gestellt wird, was er sein kann. Für diesen Augenblick war er geschaffen, in diesem erreichte er seine Bestimmung, und nach ihm sinkt die erschöpfte Lebenskraft wieder zurück⁶.

Was durch Skepsis und Rationalismus gleicherweise in Vergessenheit geraten war, läßt sich am zutreffendsten als die Dimension des Religiösen bezeichnen. Um ihre Wiederentdeckung war es schon Pascal zu tun, wie es das von Guardini als Schlüsseltext herausgestellte Fragment 793 verdeutlicht. Danach erhebt sich über der Ordnung der politischen, wirtschaftlichen und sozialen Gegebenheiten, in welcher Geschäfte gemacht, Lustgewinne erzielt und Schlachten geschlagen werden, von ihr durch eine unendliche Distanz getrennt, die Ordnung des Geistes, in der die Meisterdenker der Wissenschaft und die Pioniere der Forschung ihre glanzvollen Siege erringen. Doch auch sie überragt die Ordnung der Weisheit, die für den forschenden Verstand ebenso unerreichbar ist wie dieser für die Ausgangsstufe, die Pascal die des Fleisches nennt. Denn es handelt sich um drei wesensmäßig verschiedene Ordnungen, von denen eine jede, unableitbar, in ihrem eigenen Glanz steht. Ihr Aufbau wird von ihrem Zenit, in welchem Christus thront, her vollends klar. Denn er hat weder Macht ausgeübt noch Entdeckungen erzielt; doch war er demütig, geduldig und heilig, »heilig für Gott und furchtbar für die Dämonen, ohne jede Sünde. In welch unvergleichlicher Pracht und Herrlichkeit leuchtet er in den Augen des Herzens, welche die Weisheit schauen!« Von diesem Kulminationspunkt aus öffnet sich der Durchblick durch das Gefüge des Seienden:

Aus allen Körpern zusammen kann man nicht den geringsten Gedanken gewinnen. Das ist unmöglich, weil er einer anderen Ordnung angehört. Aus allen Körpern und Geistern zusammen kann man nicht eine einzige Regung wahrer Liebe ableiten; das ist unmöglich, weil sie einer anderen, übernatürlichen Ordnung angehört⁷.

Was Pascal als die Ordnungsstufe der Weisheit und Liebe bestimmt, ist für Schleiermacher das Universum, auf das sein Verständnis des Religiösen ausgerichtet ist:

Anschauen des Universums, ich bitte, befreundet euch mit diesem Begriff, er ist der Angel meiner ganzen Rede, er ist die allgemeinste und höchste Formel der Religion, woraus ihr jeden Ort in derselben finden könnt, woraus sich ihr Wesen und ihre Grenzen aufs genaueste bestimmen lassen. Alles Anschauen geht aus von einem Einfluß des Angeschauten auf den Anschauenden, von einem ursprünglichen und unabhängigen Handeln des Ersteren, welches dann von dem Letzteren seiner Natur gemäß aufgenommen, zusammengefaßt und begriffen wird⁸.

Hier springt aber auch schon die Differenz gegenüber Pascal in die Augen. Während dieser auf das Moment der Unableitbarkeit abhebt, ist es Schleiermacher um den Aufweis des Konvergenzgrundes zu tun, aus dem sich alles herleitet und der im religiösen Akt als die alles durchwaltende und bestimmende Sinnmitte erfahren wird. Denn Religion ist für ihn jene 'ekstasis' des Menschen, in der er jede

⁶ Schleiermacher, Reden II, 80f.

⁷ Pascal, Pensées, § 793; dazu Romano Guardini, Christliches Bewußtsein. Versuche über Pascal, Leipzig 1935, 38–42; 96ff.

⁸ Schleiermacher, Reden II, 39.

partielle Sicht des Seienden, die metaphysische ebenso wie die moralische, übersteigt, um sich in der Hingabe an alle und alles ganz selbst zu finden. Religion ist, wie er in seiner die scharfen Konturen bewußt vermeidenden und auf das Erlebnis einer geistigen 'Erhebung' hinarbeitenden Sprache sagt, »Sinn und Geschmack für das Unendliche«, der »Instinkt für das Universum«⁹. So führt auch Schleiermacher in die Ordnung der Weisheit und Liebe, jedoch nicht auf dem Weg der Unterscheidung, sondern der alle Teilperspektiven übersteigenden All-und-eins-fühlung, zu deren Verdeutlichung er bisweilen auch den Begriff der Mystik heranzieht:

Ja, um alles Hierhergehörige in eins zusammenzufassen, so ist es allerdings das Ein und Alles der Religion, alles im Gefühl Uns-Bewegende in seiner höchsten Einheit als eins und dasselbe zu fühlen, und alles Einzelne und Besondere nur hierdurch vermittelt, also unser Sein und Leben als ein Sein und Leben in und durch Gott¹⁰.

Alles in allem

In dem ganz vom Geist der Romantik geprägten Frühwerk der 'Reden' geht es Schleiermacher eindeutig mehr um die Eröffnung der Dimension als um die Konturbestimmung des Religiösen. Die aus einer Zeit des exzessiven Rationalismus hervorgegangenen Adressaten seines Werkes will er zu einem Akt selbstvergessener Hingabe an das Seinsganze führen, der ihnen gleichzeitig zum Erlebnis der Einwohnung des Göttlichen verhelfen soll:

Denn aus zwei Elementen besteht das ganze religiöse Leben: daß der Mensch sich hingebe dem Universum und sich erregen lasse von der Seite desselben, die es ihm eben zuwendet, und dann, daß er diese Berührung, die als solche und in ihrer Bestimmtheit ein einzelnes Gefühl ist, nach innen zu fortpflanze und in die innere Einheit seines Lebens und Seins aufnehme: und das religiöse Leben ist nichts anderes als die beständige Erneuerung dieses Verfahrens¹¹.

Obwohl dem Verfasser der 'Reden' dieses Ziel auch auf dem Weg einer Religion ohne Gott erreichbar schien, registrierte Goethe, der ihn »auf der ganz gleichen Linie mit den ersten Originalphilosophen« erblickt, doch schon im Fortgang der Rede eine zunehmende Hinkehr zum Christentum:

Je nachlässiger indes der Stil und je christlicher die Religion wurde, je mehr verwandelte sich dieser Effekt in sein Gegenteil, und zuletzt endigte das Ganze in einer gesunden und fröhlichen Abneigung¹².

Tatsächlich näherte sich Schleiermacher im weiteren Verlauf seines Denkwegs immer mehr der Position an, die Nikolaus von Kues im zweiten Buch seiner 'Docta ignorantia' entwickelt hatte:

Bei aufmerksamerer Betrachtung wirst du sehen, daß jedes Ding, das wirklich existiert, darin seine Ruhe findet, daß alles in ihm selbst ist, während es selbst Gott – in Gott ist. Du erblickst die wunderbare Einheit, die staunenswerte Gleichheit und die bewunderungswürdige Verknüpfung der Dinge, so daß alles in allem ist. Und du erkennst auch, daß die Verschiedenheit und die Verknüpfung der Dinge hierin ihren Ursprung hat¹³.

⁹ A. a. O., 93.

¹⁰ A. a. O., II, 51.

¹¹ A. a. O., II, 61.

¹² Nach dem Vorwort von *Leisegang* zu der von ihm veranstalteten Ausgabe des Werkes: a. a. O., XXIX.

¹³ *Cusanus*, De docta ignorantia II, c. 5.

Auf der einen Seite dürfte ihn zu dieser Präzisierung die kritische Anfrage seines Freundes de Wette in seinem Lehrroman 'Theodor, oder des Zweiflers Weihe' (von 1822) nach der Bedeutung des Ausdrucks »Geist des Universums« veranlaßt haben, die er zunächst nur mit dem Hinweis auf das »Gefühl von dem Sein alles Endlichen im Unendlichen« zu beantworten vermochte¹⁴. Auf der anderen Seite dürfte ihn seine Auseinandersetzung mit Kant, in der er sich erstaunlich eng mit Heines kritischem Referat der kantischen Kritik der Gottesbeweise berührt, zu der Überzeugung geführt haben, daß Gott nur dann als regulatives Prinzip des Erkennens und Handelns gelten kann, wenn er zugleich als das konstitutive Prinzip alles Seienden angenommen wird¹⁵. Auch in der Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Welt nimmt Schleiermacher kusanisches Gedankengut auf, wie es ihm durch die Identitätsphilosophie Schellings vermittelt worden war. Gott ist, noch jenseits der Vorstellung von einem Zusammenfall der Widersprüche, die überbegriffliche Einheit all dessen, was in der kontingenten Weltwirklichkeit zu offenen Gegensätzen auseinanderbricht. Dadurch ergibt sich jene fundamentale Spannung, durch die sich die Welt der Gegebenheiten und Verhältnisse im Sinne eines göttlichen 'Oben' und eines welthaften 'Unten' ordnet. Zwar gilt auch noch für den Verfasser der 'Dialektik' (von 1811):

Gott nicht ohne Welt, weil wir nur von dem durch die Welt in uns Hervorgebrachten auf Gott kommen. Die Welt nicht ohne Gott, weil wir die Formel für sie nur finden als etwas Unzureichendes und unserer Forderung nicht Entsprechendes. In diesem notwendigen Zusammendenken liegt aber auch, daß beides gedacht werde als ineinander aufgehend¹⁶.

Dieser spekulativen Balance entspricht jedoch keineswegs der religiöse Vollzug, der schon in den 'Reden' die Struktur des Aufstiegs, mit Schleiermacher gesprochen, der »frommen Erhebung des Gemütes« hat¹⁷. Schlüsselbegriff ist dafür das 'Gefühl', das für Schleiermacher »keine vom Denken geschiedene geistige Bewegung oder gar ein eigenes Vermögen« bildet, wohl aber das Sensorium, durch das sich der Mensch seines Einbezogenenseins in das Ganze des Seienden bewußt wird. So versichert er in den 'Monologen' (von 1800):

O nein, ich darf nicht fürchten, es erhebt sich kein trauriges Gefühl im Innern des Bewußtseins! Ich erkenne wie Alles ineinander greift ein wahres Ganzes zu bilden, ich fühle keinen fremden Bestandteil der mich drückt, es fehlt mir kein Organ, kein edles Glied zum eignen Leben. Wer sich zu einem bestimmten Wesen bilden will, dem muß der Sinn geöffnet sein für Alles was er nicht ist¹⁸.

Die Stelle bietet sich geradezu als Schlüssel zur Herkunft des im Fortgang der Religionsphilosophie immer stärker hervortretenden Moments der 'Abhängigkeit' an. Denn im Gefühl treffen nach Auskunft der 'Glaubenslehre' (von 1830) die beiden das menschliche Selbstbewußtsein konstituierenden Momente »Empfäng-

¹⁴ Rudolf Otto, Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie, Tübingen 1909, 151.

¹⁵ Dazu Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek 1967, 117.

¹⁶ Nach Kantzenbach, a. a. O., 119.

¹⁷ Schleiermacher, Reden I, 17; III, 131.

¹⁸ Schleiermacher, Monologen (Ausgabe Schiele), Leipzig 1914, 37.

lichkeit und Selbsttätigkeit« aufeinander¹⁹. In ihrem Bestreben, das Ganze zu sein, das dem Menschen als der individuellen, je eigenen »Darstellung der Menschheit«, wie es in den 'Reden' heißt, eingestiftet ist, stößt die Selbsttätigkeit jedoch unvermeidlich auf die Grenze, die sie das erstrebte Ziel zunächst nur im Modus des Mangels erfahren läßt. Da die Selbsttätigkeit jedoch mit dem Moment der 'Empfänglichkeit' gepaart ist, kommt es in dieser Grenzerfahrung zum mystischen Umschlag, der die Entbehrung zum Gefäß des Empfangens werden läßt. Ausdrücklich spricht die 'Glaubenslehre' davon, daß sich an der »zum Wesen des Subjektes selbst gehörigen Grenze seiner Selbsttätigkeit« die Erfahrung der Abhängigkeit einstellt, auch wenn diese »nur sehr uneigentlich« so bezeichnet werden könne²⁰.

Abhängigkeit als Kontingenzerfahrung

Mit kaum einer Bestimmung klopft Schleiermacher so nachhaltig an die Türen des heutigen Bewußtseins wie mit dieser. Denn das Bewußtsein der Gegenwart steht immer noch im Begriff, den Schock der Diktaturen zu verarbeiten, die nach dem Ersten Weltkrieg zunehmend das geschichtliche Panorama Eurasiens bestimmten und schließlich die Katastrophe des Zweiten Weltkrieges heraufbeschworen. Zweifellos vollzog sich ein beträchtliches Stück dieser Verarbeitung in Form der schon bald nach der Jahrhundertmitte heraufgekommenen Autoritätskrise, die eine hierarchische Position nach der anderen in Frage stellte und nicht zuletzt darin ihren Antrieb hatte, daß mit ihr eine wachsende Manipulationsangst, wie sie sich bereits in den Dichtungen Kafkas angekündigt hatte, Hand in Hand ging. Zum kollektiven Alptraum wurde sie durch Orwells '1984' gesteigert, dies jedoch mit dem überraschenden Effekt, daß gerade im Jahr der Einlösung (1984) der amerikanische Medienkritiker Neil Postman die kritische Rückfrage aufwarf, ob nicht die persuasiven Einflüsse der Medienwelt mehr noch als die repressiven Machtverhältnisse der Diktaturen zu fürchten seien. Damit lenkte er den Blick auf jenen Bereich, in dem die Fremdsteuerung zum bestimmenden Schicksal der gegenwärtigen Lebenswelt zu werden droht, auch wenn die damit gegebene totale Abhängigkeit durch das Glücksgefühl des auf die 'Eindimensionalität' zurückgenommenen Menschen, wie ihn Herbert Marcuse beschrieben hatte, völlig überlagert wird²¹.

Nicht zuletzt besteht die Aktualität Schleiermachers darin, daß er schon mit seinen 'Reden', nicht weniger aber auch mit seiner 'Glaubenslehre', eine Erweckung im Sinn von Bewußtseinserweiterung und Perspektiveneröffnung bezweckte. Was seinen Adressaten nur in Form partikulärer Erscheinungen vor Augen getreten war, möchte er ihnen vom Ursprung her deutlich machen, weil die Religion das menschliche Gemüt dort zuerst – und zentral – anspricht:

¹⁹ Schleiermacher, Der christliche Glaube I (Ausgabe Redeker), Berlin 1960, 24.

²⁰ A. a. O., 25.

²¹ Marcuse, Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft, Neuwied/Berlin 1967, 76–102.

Nicht einzelne Empfindungen will ich aufregen, die vielleicht in ihr Gebiet gehören, nicht einzelne Vorstellungen rechtfertigen oder bestreiten; in die innersten Tiefen möchte ich euch geleiten, aus denen sie zuerst das Gemüt anspricht; zeigen möchte ich euch, aus welchen Anlagen der Menschheit sie hervorgeht, und wie sie zu dem gehört, was euch das Höchste und Teuerste ist; auf die Zinnen des Tempels möchte ich euch führen, daß ihr das ganze Heiligtum übersehen und seine innersten Geheimnisse entdecken möget²².

Denn dort, »im Gemüte des Menschen«, regt sich ebenso unaustilgbar der »Überdruß an dem Vergänglichen« wie das »Sehnen nach dem Höhern, Bessern und Unvergänglichen«²³. In seiner 'Glaubenslehre' führt Schleiermacher die Aufgabe dieser 'konzentrativen Verallgemeinerung' in der Weise durch, daß er den Antagonismus von Gefühl und Anschauung, von dem erhebenden Wissen um die universale Verwobenheit alles Seienden und seinem Gegenzug zu subjektiver Selbstaneignung, auf den ebenso unaufhebbaren wie immer schon versöhnten Konflikt von Freiheit und Abhängigkeit zurückführt. Auf der einen Seite gilt für ihn, wie Dilthey in einem Bruchstück über die religiöse Weltansicht der 'Reden' formuliert, daß das Gemüt den »Mittelpunkt seines Daseins« in das Universum verlegt und sich vom Anblick dieser Fülle und Schönheit zur »Liebe zu dessen göttlichem Grunde« bewegen läßt²⁴. Auf der anderen Seite schlägt für ihn dieses Erlebnis geistiger Expansion im Maß der Angrenzung an das Göttlich-Unbedingte in das Gefühl jener totalen Abhängigkeit um, in dem sich das 'Sichselbstsetzen' von einem 'Sichselbstnichtsogesetzthaben' herleitet und damit, einfacher ausgedrückt, als eine primordiale Gewährung erfährt²⁵. Unverkennbar wirkt darin der kartesiansche Gedanke von der, wie sich Gerhard Krüger ausdrückt, »undurchschaubaren Übermacht« Gottes nach, »die den Menschen in jeder Hinsicht verendlicht«, zumal dieser, wiederum nach Krüger, den Anreiz zu personaler »Selbstbehauptung gegenüber der göttlichen Allmacht« in sich trägt und überdies mit der Vorstellung einhergeht, daß das in Freiheit behauptete 'Innere' des Menschen »aller Übermacht Gottes entzogen« ist²⁶.

Schon diese geringfügige Akzentuierung genügt, die aktuelle Spitze von Schleiermachers Schlüsselgedanken zum Vorschein kommen zu lassen. Um es schlagwortartig zu sagen: die Frustrationsangst des heutigen Menschen ist religiös unterbaut. Nur vordergründig geht es dabei um die – im Grunde schon aufgegebene – Selbstbehauptung gegenüber den entfremdenden, auf den Abbau des personalen Selbstseins gerichteten Tendenzen der heutigen Gesellschaft und der sie zunehmend determinierenden Medienwelt. Unterschwellig handelt es sich vielmehr um die darin virulent gewordene Erfahrung, daß sich der Mensch nicht in der vollkommenen Verfügungsmacht über sich selbst befindet, weil sich in seinem Selbstbewußtsein, mit Schleiermacher gesprochen, das Moment des 'Sichselbstsetzens' mit dem des 'Sichselbstsonichtgesetzthabens' unaufhebbar überkreuzt. In

²² Schleiermacher, Reden I, 12.

²³ Fichte, Werke III, 163f.

²⁴ Wilhelm Dilthey, Leben Schleiermachers I, Berlin/Leipzig 1922, 604.

²⁵ Schleiermacher, Der christliche Glaube I, 24.

²⁶ Krüger, Die Herkunft des philosophischen Selbstbewußtseins, in: ders., Freiheit und Weltverwaltung. Aufsätze zur Philosophie der Geschichte, Freiburg/München 1958, 42f; 52.

seinem Willen zur Selbstbehauptung ist sich der Mensch gleichzeitig auf zweifache Weise entzogen: einmal dadurch, daß er sich – bis in die Möglichkeit der Selbstbestimmung hinein – bestimmt fühlt; sodann aber auch dadurch, daß sich in diesen Willen ein eigentümlicher 'Widerwille' eingenistet hat, so daß er an nichts so sehr wie an seiner Unfähigkeit zu sich selber leidet. In der Sprache der modernen, soziologisch orientierten Religionsphilosophie kann man das auch dahingehend umschreiben, daß man das Zentralproblem des heutigen Menschen in dem seiner 'Kontingenzbewältigung' erblickt. Nur sind es anstelle des in seiner »undurchschaubaren Übermacht« erfahrenen Gottes heute zunächst die repressiven und persuasiven Strukturen der gesellschaftlichen Lebenswelt, durch die sich der Mensch »in jeder Hinsicht verendlicht« fühlt. Wenn es sich aber so verhält, besteht von vornherein berechnete Aussicht auf eine Lösung des mit größter Dringlichkeit erfahrenen Kontingenzproblems, wenn es gelingt, im Brennpunkt der übermächtigen Strukturen wieder deren Inbegriff, den Gott der undurchschaubaren Übermacht, sichtbar zu machen.

Religiöse Kontingenzbewältigung

Bezeichnend für das Kontingenzverständnis der heutigen Religionsphilosophie ist ihr Ausgangspunkt im Todeserlebnis. Wenn Religion, wie Hermann Lübbe meint, die »Kultur des Verhaltens zu allem« ist, »was nicht zu unserer Disposition steht«, muß das schlechthin Unverfügbare, der Tod, tatsächlich als der Inbegriff »absoluter Kontingenz« angesehen werden²⁷. Das Elend dieses Ansatzes besteht nur darin, daß er sich auf einen uneinholbaren Endpunkt bezieht. Denn der volle Ernst des Todes wird erst – im Tod erreicht, so wichtig die antizipatorische Einstimmung auch immer zu veranschlagen ist²⁸. Das zeigt sich bei einem der prominentesten Vertreter der angesprochenen Richtung, bei Niklas Luhmann, darin, daß er eine Bewältigung des sich mit dem Todesgedanken stellenden Kontingenzproblems nur im Rahmen eines 'Systemzusammenhangs' kennt, also im Zug des Versuchs, den Tod im Kontext natürlicher Sinnzuweisungen kosmologischer wie biologischer Art seiner evidenten Sinnwidrigkeit zu entkleiden²⁹.

Indessen steht der Tod in einem Lebenszusammenhang, der sich deshalb als vorgängig erweist, weil er nicht nur eine partielle, sondern abschließende Sinndeutung des mit ihm fixierten Lebensendes erlaubt. Es ist der Zusammenhang der sich nicht erst nachträglich, aufgrund von Lebenskrisen etwa, sondern bereits mit dem menschlichen Dasein selbst schon stellenden Sinn- und Gottesfrage. Denn mit dem Sinnproblem wird dem Menschen, schon vor dem ausdrücklichen Gedanken an seinen Tod, fraglich, wo es mit ihm letztlich hinauswill; und mit dem Gottespro-

²⁷ Lübbe, Religion nach der Aufklärung, in: Diskurs Religion, hg. v. Willi Oelmüller u. a., Paderborn 1979, 315–333; dazu Kurt Wuchterl, Philosophie und Religion. Zur Aktualität der religionsphilosophie, Bern/Stuttgart 1982, 22f; 30f.

²⁸ Dazu das Schlußkapitel meiner Schrift 'Dasein auf Abruf', Düsseldorf 1981, 128–143.

²⁹ Dazu nochmals Wuchterl, a. a. O., 30f.

blem verbindet sich die Ahnung, daß eine Beantwortung dieser Frage letztlich nur durch eine personale Wirklichkeitserfahrung gegeben werden kann.

In diesen Zusammenhang führt Schleiermacher durch eine eher beiläufige Bemerkung seiner 'Glaubenslehre' hinein. Nach gewöhnlicher Ansicht, so stellt er fest, leitet sich das Abhängigkeitsgefühl immer erst aus einem bereits vorgegebenen Wissen um Gott her:

Dies ist aber falsch. Denn wenn wir ein solches auch den Philosophen zuschreiben: so ist doch das Gottesbewußtsein der Masse nicht von dort her, da alle Versuche, das spekulative Gottesbewußtsein zu popularisieren (Beweise vom Dasein Gottes), mißlungen sind³⁰.

Nur dürfe man sich dies nicht so vorstellen, »daß einige nur die Frömmigkeit haben, weil sie die Spekulation nicht haben können, und andere die Frömmigkeit entweder nie gehabt haben oder sie vergessen müßten, wenn sie zum spekulativen Bewußtsein kommen«, da beides gleichursprünglich und deshalb auch in ein und demselben Bewußtsein gleichzeitig vorhanden sein könne (ebd.). Mit dieser Bemerkung rührt Schleiermacher unverkennbar an die für die Kritik der Gottesbeweise grundlegende Einsicht, daß der natürliche Zugang zum Gottesproblem nicht in der Spekulation, sondern im Gebet gegeben ist. Denn das Gebet ist, mit Schleiermacher gesprochen, spekulativer, als es den Anschein hat. Und für den spekulativen Zugang zum Gottesproblem gilt, was Anselm von Canterbury im Vorwort zu seinem 'Proslogion' mit dem Hinweis unterstreicht, daß er seine Untersuchung »vom Standpunkt eines Menschen aus« geführt habe, der es unternahm, »seinen Geist zur Betrachtung Gottes zu erheben und zu verstehen versuchte, was er glaubt (conantis erigere mentem suam ad contemplandum deum et quaerentis intelligere quod credit)«. Danach ist gerade der strengste unter allen Gottesbeweisen aus dem Geist des Gebets entwickelt, deutlicher noch gesagt, eine theoretische Ausarbeitung dessen, was das Gebet immer schon an spekulativer Leistung vollbringt.

Zurückbezogen auf die Bemerkung Schleiermachers, tritt damit der Schlüsselgedanke von der »schlechthinnigen Abhängigkeit« in einen zunächst unersichtlichen, jetzt aber durchaus einsichtigen Zusammenhang mit dem Argumentationsziel der Gottesbeweise. Das Dasein Gottes braucht nicht bereits vorgegeben zu sein, damit das Abhängigkeitsgefühl erklärt werden kann. Vielmehr verhält es sich umgekehrt: aus der Erfahrung der absoluten Abhängigkeit leitet sich letztlich die Einsicht in die Wirklichkeit Gottes her. Kontingentes Dasein, wie es dem Menschen gegeben ist, erklärt sich nicht aus sich selbst, sondern aus seiner Rückbezüglichkeit, die nur noch ausdrücklich gemacht werden muß. Der Hebel dieser Bewußtwerdung aber ist das Moment der Abhängigkeit, das jetzt erst in seiner Grundfunktion, den »Sinn für das Universum« zu wecken, ersichtlich wird.

³⁰ Schleiermacher, Der christliche Glaube I, 29.

Sinnfindung im Gebet

Schleiermacher denkt in beständigem Bezug zu jenem Moment des Religiösen, das die 'Reden' zwar ständig in Atem hält, in ihren formellen Aussagen jedoch nicht oder nur unzulänglich zum Ausdruck kommt: zum Moment der Transzendenz. Das kommt an der Stelle der 'Glaubenslehre' zum Vorschein, wo schon von der partiellen Suspendierung des Gedankens der göttlichen Allmacht gesagt wird, daß dadurch das »Grundgefühl der Frömmigkeit« aufgehoben werde³¹. In motivgeschichtlicher Hinsicht heißt das, daß Schleiermacher in die mit Duns Scotus einsetzende Tradition des Gottesgedankens hineingehört, die im Bruch mit dem thomasischen Prinzip der Analogia entis den Gottesgedanken primär durch das Moment der alles Sein und Geschehen beherrschenden Übermacht bestimmt sah³². Um das Bewußtsein der Abhängigkeit von dieser alles durchwirkenden Macht rein zu erhalten, müssen wir uns zwar davor hüten, Gott ein Bewußtsein nach Art des unsern zuzuschreiben, das auf Unterscheidungs- und Verknüpfungsakte aufbaut, da in ihm Gedanke und Tat, Wort und Handlung und, wie Luther in seinem 'Turnerlebnis' entdeckte, Rechtsprechung und Gerechtmachung ein und dasselbe sind³³. Umgekehrt ist menschliches Selbstbewußtsein im religiös fundierten Sinn dieses Ausdrucks nur in der Hinordnung auf die als Selbsttat Gottes und damit als Inbegriff seiner Geistigkeit verstandene Allmacht möglich, da es erst von dort her, angetrieben durch die Impulse der Abhängigkeit, sein spezifisches Leben erhält. Denn erst durch diese Hinordnung gelingt dem Menschen, wie man diesen Gedanken im Sinne moderner Religionsphilosophie (Luckmann) ergänzen könnte, jene Grenzüberschreitung der Alltagswelt, die ihm zwar nichts Greifbares einbringt, wohl aber zu seiner wahren Identität verhilft.

Mit einem von Thomas Luckmann eingeführten, dann aber angesichts seiner Widersprüchlichkeit fallengelassenen Begriff könnte man sagen, daß Schleiermacher, im übergreifenden Verbund mit anderen, zentral mit der Aufgabe der 'Transzendenzbewältigung' befaßt sei³⁴. Die Aufgabe stellt sich in unterschiedlicher Form, weil die göttliche Transzendenz, aufs Ganze gesehen, in drei Aspekten aufscheint, in dem der radikalen Andersheit, in dem der absoluten Autorität und in dem von ihm selbst ausgearbeiteten der schlechthinnigen Abhängigkeit. Bewußtseinsbildend wird die göttliche Transzendenz jedoch erst, wenn es gelingt, sie in diesen drei Aspekten als konstitutives Prinzip der menschlichen Selbstfindung zu erweisen. In diesem Sinn wurde der Aspekt der Andersheit durch Nikolaus von Kues in seiner Abhandlung über das 'Nichtandere' (De non aliud) aufgearbeitet,

³¹ Schleiermacher, *Der christliche Glaube* I, 279.

³² Dazu Wolfhart Pannenberg, *Die Gottesidee des hohen Mittelalters*, in: *Der Gottesgedanke im Abendland*, hg. v. Albert Schaefer, Stuttgart 1964, 21–34; ferner die daran anknüpfenden Ausführungen meiner Schrift 'Theologie und Atheismus. Anstöße zu einer theologischen Aporetik', München 1972, 31 ff.

³³ Nach Martin Redeker, *Friedrich Schleiermacher. Leben und Werk*, Berlin 1968, 208 f.

³⁴ So Luckmann in der Diskussion seines Vortrags 'Über die Funktion der Religion' anlässlich des *Civitas*-Symposiums über 'Die religiöse Dimension der Gesellschaft', München (4.–7. 11. 1984).

die ihre theologische Bedeutung darin hat, daß sie den Gottesbegriff als die alternativelose, von keinem Gegenbegriff eingeschränkte Grundproposition erweist, die als das 'Non aliud' in reiner Identität gedacht werden muß. Daß sich damit eine nicht minder große erkenntnis- und bewußtseinstheoretische Bedeutung verbindet, sagt der Kusaner in der neunten der seine Abhandlung beschließenden These:

Was das Denken erkennt, erkennt es nur durch das 'Nichtandere'. Es würde doch kein Anderes erkennen, wäre nicht das 'Nichtandere' das Anderssein des Anderen. Ebenso würde es kein Sein erkennen, wäre nicht das 'Nichtandere' das Sein des Seienden, und dasselbe gilt bei allem, was man nennen mag. So erkennt das Denken alles andere durch das Andere, das eben das 'Nichtandere' ist, und deshalb gilt das gleiche bei allen anderen Dingen³⁵.

Der Gedanke ist von einer geradezu verblüffenden Evidenz. Gäbe es im Menschengestalt nur den Widerstreit der Interessen und Gefühle und die Unterscheidungsoperationen des Verstandes, so könnte das nicht zu seinem Identitätsfeld Gehörige als das ihm entgegenstehende 'Andere' gar nicht identifiziert werden. Daß dies möglich ist, verweist auf einen Identitätsgrund zurück, der die Ordnung des empirisch Gegebenen übersteigt und erst im Ziel dieses Überstiegs, in der göttlichen Transzendenz, erreicht wird. Umgekehrt bildet dann aber das 'Nichtandere' auch den Erklärungsgrund dafür, daß sich der Mensch mit Anderem und Anderen, vor allem mit dem ihm in der Sphäre der Mitmenschlichkeit begegnenden Du in einer Weise identifizieren kann, daß er im Akt dieser existentiellen 'Zustimmung' sein umfassenderes Selbst findet. Das aber führt bereits von Cusanus zu Schleiermacher, der das Individuum schon in den 'Reden' als ein »Kompendium der Menschheit« begreift und in seiner 'Ethik' den Partner der ehelichen Verbindung zum »Organ für die Vernunft des Anderen« erklärt³⁶.

Demgegenüber führt der Aspekt der absoluten Autorität zu jener Neukonzeption des Glaubens, die durch die von Hans-Georg Gadamer betriebene »Rehabilitierung von Autorität und Tradition« möglich wurde³⁷.

Der Schlüsselsatz dieses auf einen Paradigmenwechsel im Autoritätsverständnis hinwirkenden Kapitels lautet:

Ja, unmittelbar hat Autorität überhaupt nichts mit Gehorsam, sondern mit Erkenntnis zu tun. Gewiß gehört Autorität dazu, befehlen zu können und Gehorsam zu finden... Ihr wahrer Grund ist auch hier ein Akt der Freiheit und der Vernunft, die grundsätzlich dem Vorgesetzten, weil er mehr überschaut oder besser eingeweiht ist, Autorität zubilligt, also auch hier, weil er es besser weiß³⁸.

Wenn Schleiermacher einmal in einer Predigt (von 1830) äußerte, »daß wir nichts vom Zorne Gottes zu lehren haben«, steht hinter dieser Äußerung unverkennbar die Einsicht in den hermeneutischen Sinn der Gottesautorität. Denn diese

³⁵ Nikolaus von Kues, Vom Nichtanderen (Ausgabe Wilpert), Hamburg 1952, 88f; dazu die Ausführungen meiner Schrift 'Gott verstehen', 83ff.

³⁶ Redeker, a. a. O., 237.

³⁷ Gadamer, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1972, 261; dazu die Ausführungen in meinem Grundriß einer hermeneutischen Fundamentaltheologie 'Glaubensverständnis', Freiburg/Br. 1975, 65–79; ferner meine Schrift 'Glaube nur! Gott verstehen lernen', Freiburg/Br. 1980, 28–38.

³⁸ Gadamer, a. a. O., 264.

ist nur unter der Voraussetzung nicht zu fürchten, daß sie sich weniger auf den bezieht, der alle Macht hat, als vielmehr auf den, der den Menschen das für ihn Wichtigste – sich selbst – zu sagen hat. Unter dieser Voraussetzung stellt sich dann aber auch der Glaube in einer neuen Perspektive dar. Zwar bleibt er seiner traditionellen Bestimmung gemäß ein Akt der Unterwerfung unter Gott, der die Wahrheit des von ihm gesprochenen Wortes durch seine Autorität verbürgt. Da es sich dabei jedoch um jene Autorität handelt, die anerkannt werden muß, damit die Rezeption der von ihr verbürgten Wahrheit in Gang kommt, klärt sich der damit ermöglichte Akt vom 'Gehorsam' zum 'Verstehen'. Glauben heißt dann soviel wie: Gott verstehen und in der Dialogik dieses Aktes sowohl zur Gewißheit seiner Existenz als auch zu der seiner Selbstmitteilung gelangen. Daß mit der dialogisch vermittelten Glaubensgewißheit auch ein Element personaler Selbstvergewisserung verbunden ist, ergibt sich schon daraus, daß in und mit dem Glauben das Verständnis jenes Wortes seinen Anfang nimmt, in welchem Gott sich selbst ausspricht und dessen Akzeptanz – weil sie sich auf das für den Menschen Wichtigste bezieht – der 'Annahme seiner selbst' (*Guardini*) gleichkommt.

Wie aber steht es um die Aktualität des von Schleiermacher eröffneten Aspekts? Sie zeigt sich unmittelbar, wenn man den Zusammenhang ins Auge faßt, in den er das im Begriff der 'schlechthinnigen Abhängigkeit' zentrierte Gottesbewußtsein mit dem Gebet, insbesondere mit dem Gebet Jesu und dem Gebet in seinem Namen, bringt³⁹. Wie schon dieser Zusammenhang erkennen läßt, ereignet sich für ihn im Gebet eine Umpolung der Interessen, die sich darin erfüllt, daß sich der Beter die Intention Jesu zu eigen macht, so wie dieser sich stellvertretend für ihn verwendet. Unüberbietbares Paradigma dessen ist für Schleiermacher das 'hohepriesterliche Gebet' des Johannesevangeliums, das ihm auch lebensgeschichtlich besonders nahelag, nachdem er sich am Grab seines schon im Kindesalter verstorbenen jüngsten Sohnes Nathanael mit dem Gedanken getröstet hatte:

Ja, wenn der Erlöser sagt, daß die Engel der Kleinen das Angesicht seines Vaters im Himmel sehen, so erschien uns in diesem Kinde, als schaue ein solcher Engel aus ihm heraus... So stehe ich denn hier mit meinem Troste und meiner Hoffnung allein auf dem bescheidenen, aber doch so reichen Worte der Schrift: Es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden; wenn es aber erscheinen wird, werden wir ihn sehen, wie er ist; und auf dem kräftigen Gebete des Herrn: Vater, ich will, daß, wo ich bin, auch die seien, die du mir gegeben hast⁴⁰.

Das Gebet im Namen Jesu ist somit, gerade auch im Licht dieser bewegenden Textstelle der andächtige Mitvollzug seines fordernden »Ich will« (Joh 17,24), das sich unter Voraussetzung der von Bultmann vorgeschlagenen Textordnung als das alles in sich zusammenfassende Schlüsselwort des gesamten Evangeliums erweist⁴¹. Wenn es jedoch im heutigen Bewußtsein, wie Luckmann in sachlicher Übereinstimmung mit Hartmut von Hentigs Essay über 'Das allmähliche Verschwinden der Wirklichkeit' (von 1984) meint, zentral um das Realitätsproblem zu tun ist, muß

³⁹ *Schleiermacher*, Der christliche Glaube II, Berlin 1960, 133f; 376–379.

⁴⁰ Nach *Kantzenbach*, Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, 112.

⁴¹ *Rudolf Bultmann*, Das Evangelium des Johannes, Göttingen 1950, 349ff; 397ff; dazu auch meine Schrift 'Jesus für Christen', Freiburg/Br. 1984, 159ff, die jedoch noch im Sinn der von Bultmann vorgeschlagenen Textordnung ergänzt werden müßte.

die Umpolung der Interessen letztlich auf die sich im Gebet vollziehende Umschichtung im Wirklichkeitsbewußtsein zurückbezogen werden. Auch dafür liefert Schleiermacher die entscheidende Prämisse, wenn er das Gebet des Christen als den Mitvollzug des Gottesbewußtseins Jesu und diesen als das leibhaftige Korrektiv des gestörten Gottesbewußtseins im Menschen deutet⁴². Gebet ist, so gesehen, der christologisch vermittelte Bewußtseinswandel, durch den Gott für den Beter zum Erstgegeben und Erstgewissen wird, und damit zum spirituellen Mitvollzug dessen, was die in die Nachfolge Christi eingetretenen Jünger im Umgang mit der Gestalt ihres Meisters an sich erfuhren⁴³. Zentralanliegen jedes Gebets ist dann die letzte Vater-Unser-Bitte in der lukanischen Urfassung dieses Modellgebets: »Und führe uns nicht in Versuchung!« (Lk 11,4), verstanden als die Bitte um die Fühlung jener unverbrüchlichen Wirklichkeit, die den Beter vor dem Sturz in den Abgrund der Verzweiflung bewahrt. Das Gebet selbst aber erweist sich in dieser Sicht als die spirituelle Form der Kontingenzbewältigung, in der die moderne Religionsphilosophie Wesen und Sinn des Religiösen erblickt.

Doch damit gewinnt auch das von Schleiermacher ausgearbeitete Moment der Abhängigkeit einen mystischen Gegensinn. Erschien dieses zunächst als die schmerzlichste, weil ins Fleisch des menschlichen Freiheitswillens einschneidende Form der Transzendenz Erfahrung, so stellt es sich jetzt als Inbegriff des bergenden Ergriffenseins durch die göttliche Übermacht dar, die jetzt jedoch, in dieser mystischen Gegensicht, nicht mehr als repressive Allgewalt, sondern als Inbegriff jener Wirklichkeit erscheint, in der das geängstete Menschenherz vor Anker geht, um jenen Erfüllungsfrieden zu finden, den das berühmte Eingangswort der augustinischen 'Confessiones' als das in seiner Unruhe letztlich gesuchte Ziel anspricht. Noch zutreffender – und der johanneischen Denkweise Schleiermachers näherliegend – läßt sich das jedoch mit dem Wort des Ersten Johannesbriefs verdeutlichen:

Wenn unser Herz uns verurteilt – Gott ist größer als unser Herz; er weiß alles (3,20).

⁴² Dazu Redeker, Friedrich Schleiermacher, 177 ff.

⁴³ Näheres dazu in meinem Beitrag 'Die Suspendierung der Gottesfrage', in: Glaube im Prozeß, hg. v. Elmar Klinger und Klaus Wittstadt, Freiburg/Br. 1984, 432–455.

Von den Schwierigkeiten der Beichte heute

Von Giovanni B. Sala S. J., München

1. *Gott im Horizont der neuzeitlichen anthropologischen Wende*

Seit einigen Jahren wird über die Beichte viel diskutiert, sowohl auf theologisch-systematischer Ebene als auch auf der Ebene der Pastoral. Einen Höhepunkt dieser Überlegungen um das Bußsakrament, das Geschenk des auferstandenen Herrn an seine Kirche, war die Bischofssynode 1983 zum Thema »Versöhnung und Buße im Sendungsauftrag der Kirche« und das daraus hervorgegangene apostolische Schreiben »Reconciliatio et paenitentia« ein Jahr danach. Es ist nicht meine Absicht, auf die vielschichtige theologische Reflexion einzugehen, auch nicht auf die mannigfaltigen Aspekte und Ursachen des »totalen Zusammenbruchs« der Beichtpraxis, wie dies schonungslos genannt wurde.¹ Ich möchte nur einem Faktor nachgehen, von dem m. E. das bei vielen Katholiken eingetretene Verschwinden bzw. nie eigentlich stattgefundene Einüben der Beichtpraxis – letzteres ist bei den meisten jungen Menschen der Fall – wesentlich abhängt.

Die Lektüre des Aufsatzes von Peter Boekholt: »Buße und Erneuerung bei jungen Christen. Impulse zu einem Neubeginn«² vermittelt deutlich das Bemühen eines Seelsorgers, Wege zu finden, die auch unserer jüngeren Generation das befreiende Geschenk der Versöhnung Christi erschließen könnten. Daß ich darin mit dem erfahrenen Priester völlig übereinstimme, versteht sich von selbst. Ich muß aber auch gestehen, daß die Ausführungen Boekholts über die Schwierigkeiten bei den jungen Katholiken hinsichtlich der Beichte mich letztlich unzufrieden gelassen haben. Es ist naheliegend, daß ein Priester, der mitten in der Seelsorge steht, sich Gedanken macht über die konkreten und gleichsam greifbaren Ausformungen der Hindernisse gegen die Beichte und über mögliche Abhilfen. Mit allgemeinen Überlegungen über den »Zeitgeist«, mögen sie auch richtig sein, kann er – scheinbar – nichts anfangen. Da, wo es brennt, muß etwas getan werden.

Dennoch ist die Frage, ob nicht gerade der »objektive Geist« der zeitgenössischen Kultur der Hauptverantwortliche ist, warum die Beichte bei den meisten Katholiken auf Unverständnis stößt. Was ich meine, ist, daß es in der heutigen

¹ Knut Walf, Der Exodus aus der Kirche – eine Folge der Veränderung des religiösen Bewußtseins?, in: ders. (Hg.), Stille Fluchten. Zur Veränderung des religiösen Bewußtseins, München 1983, 147–173; Zitat: 159. Mag dieses Urteil im Rahmen einer einseitigen und theologisch völlig irrigen Analyse fragwürdig sein, immerhin hat neulich der Bischof von Innsbruck behauptet, daß das Beiseitelassen der Beichte »sehr oft geschieht«, in seinem Vortrag »Bußpastoral und Bußkatechese«, in: Herder Korrespondenz 40 (1986) 78–83; Zitat: 83.

² in: Anzeiger für die Seelsorge, 95 (1986) 35–37.

Kultur als Trägerin und Vermittlerin von Institutionen, Sitte, Erziehung, Deutungen von Leben und Welt, Sinngehalten und Wertvorstellungen keinen Platz mehr für Gott gibt. Vor 15, 20 Jahren war die Gott-ist-tot-Theologie im Schwange; inzwischen ist auch sie gestorben – gewiß nicht zum Schaden der Theologie selbst. Dies darf allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, daß der Kern der genannten, kurzlebigen und ausgesprochen modischen Theologie ein ernster war, und zwar ein solcher, der in all seiner Tragweite geblieben ist. Es ging um die Einsicht, daß in unserer säkularisierten Welt, die aus der neuzeitlichen anthropologischen Wende hervorgegangen ist und die nach einer totalen Aufklärung als Prozeß des Mündig-Werdens strebt, kein Platz für Gott übriggeblieben ist.

Über das Phänomen Religion als Dimension des Menschen, und infolgedessen als Bestandteil der Welt des Menschen, wird heute vielfach geforscht und berichtet. Mit den religiösen Bedürfnissen des Menschen befassen sich Philosophie, Phänomenologie, Psychologie, Soziologie, Pädagogik, Massenmedien ausführlich und beredsam wie nie zuvor. Bei näherem Zusehen erweist sich all dies als ein Reden ausschließlich über den Menschen, in dem Gott nur indirekt zu Gesicht kommt.³ Von Gott, dem Herrn, der uns geschaffen hat, »um ihn zu loben, ihn zu verehren, ihm zu dienen« ist in den genannten Disziplinen bzw. Quellen, aus denen das geistige Leben der Zeitgenossen sich speist, kaum die Rede. In ihnen geht es darum, zu erhellen, wie einzelne Menschen, Gruppen, Gesellschaften, Kulturen, Epochen das, was Gott genannt wird, erfahren, verstanden und ausgedrückt haben.

Man kündige eine Vorlesung oder einen Vortrag über Religionsphilosophie oder Religionspsychologie oder gar über Religionskritik an, und man wird keine große Mühe haben, ein interessiertes Publikum zu gewinnen. Daß nun derjenige, von dem dabei, zumindest indirekt, gesprochen wird, nämlich Gott, etwas mit jedem von uns persönlich zu tun hat, etwas von uns fordern kann und tatsächlich fordert, daß wir insbesondere unsere so kostbare Zeit ihm in Gebet und Anbetung opfern sollen, dies wird weder dem Dozenten bzw. Referenten noch den Zuhörern bewußt; jedenfalls wird darüber in solchen Veranstaltungen nicht reflektiert.

In einem Artikel über die Religionsphilosophie des Neukantianismus schrieb Karl Bornhausen in den 20er Jahren, in einem für die Philosophen wohl einmaligen Bekenntnis: Die nachkantische Philosophie »war fromm, nicht immer, aber zumeist« – gemeint ist die damalige intensive Beschäftigung mit der Religionsproblematik –, »jedoch gebetet hat sie nicht«. Kein Wunder, denn für den Neukantianismus war Gott »die Garantie der Möglichkeit des Sittlichen«, so daß die Religionsphilosophie etwa bei H. Cohen mit Gott als der Idee des Guten auskommen konnte, ohne die Wirklichkeit Gottes anerkennen zu müssen.⁴ Eine solche paradoxe Einstellung zur Religion scheint nicht ein Privileg des verschlungenen Denkens der Philosophen zu sein. Knut Walf berichtet von einer Statistik, derzu-

³ Schon rein sprachlich ist aufschlußreich, daß vielerorts das Fach Theologie in »Religious Studies« oder ähnliche Bezeichnungen umbenannt wurde.

⁴ Karl Bornhausen, Die Religion der Vernunft, in: Kant-Studien 29 (1924) 377–385. Zitate: 384 und 380.

folge nur noch 34% der niederländischen Katholiken an die Existenz eines persönlichen Gottes glauben, während zugleich – so derselbe Autor – das Interesse für das Religiöse im Sinne einer religiösen Erfahrung, in welcher Form auch immer, eher im Zunehmen begriffen ist.⁵

2. Bußsakrament und Gewissen

P. Boekholt nennt einige Schwierigkeiten, die die jungen Katholiken von der Beichte abhalten: die kalte Atmosphäre des traditionellen Beichtstuhls, das Sündenbekenntnis als einen Monolog gegenüber einem meistens unbekannten Priester und, *in erster Linie*, »die Unsicherheit, wie das Bekenntnis aufgenommen bzw. angenommen wird, d.h. wie die Rückkehr vom Priester menschlich und pastoral begleitet wird«. »Wenn wir nun« – so argumentiert er – »davon ausgehen, daß der anonyme Beichtstuhl *viele* junge Christen vom Sakrament der Buße und Versöhnung fernhält«, dann ist das Beichtgespräch eine nicht zu vernachlässigende Chance. Dagegen ist nichts einzuwenden; auch eine kleine Hilfe ist eine Hilfe. Andererseits muß ich aus meiner zugegebenermaßen beschränkten pastoralen Erfahrung hinzufügen, daß ich mehrere Pfarreien kenne, die das Angebot des Beichtgesprächs in einem geeigneten Raum für Jung und Alt eingeführt haben. Ich konnte keine nennenswert bessere Beichtpraxis in solchen Pfarreien feststellen im Unterschied zu den Pfarreien, in denen nur der alte Beichtstuhl zur Verfügung steht; sicher keinen Unterschied bezüglich der Beichtpraxis von jungen Gläubigen.

Ich habe folgende Erfahrung bei Firmlingen gemacht, die in kleinen Gruppen vom Pfarrer und seinen Mitarbeitern zur Beichte vor der Firmung vorbereitet wurden. Für die überwältigende Mehrheit war diese Beichte die zweite nach der Beichte vor der Erstkommunion. Das Sündenbekenntnis bestand darin, daß der Firmling mit seinen Freunden gestritten hatte, daß er in der Schule nicht aufgepaßt hatte, und wenn es hoch kam, noch ein paar andere Lappalien dieser Sorte. Sonst wußte er nichts als Sünde zu bekennen. Auf meine Frage, ob er täglich gebetet habe, war die Reaktion ein unbeholfenes Staunen. Auf die Frage, ob er regelmäßig in die Sonntagsmesse gegangen sei, war die Standardantwort: »Ich bin mit meinen Eltern weggefahren«. Von irgendeiner Schwierigkeit im Bereich der Keuschheit erinnere ich mich nicht, jemals auch nur eine Andeutung bei den 14jährigen gehört zu haben. Für diejenigen unter ihnen, die nach der Erstkommunion nochmals zur Kommunion gegangen waren, war die Antwort auf meine Frage, ob sie sich nach ihrem Stand der Gnade als Voraussetzung zum Kommunionsempfang gefragt hätten, ein verständnisloses Schweigen. Ich habe in den meisten Fällen den Eindruck gewonnen, sie vermochten den Sinn meiner Frage gar nicht zu erfassen.

Es gibt religiöse Übungen, die zusammen mit dem übernatürlichen Charakter auch eine menschlich-gemeinschaftliche Dimension aufweisen. Ich denke v.a. an die heilige Messe. Kein Wunder, daß das Herz des Gottesdienstes nach dem

⁵ Knut Walf, l.c., 150.

christlichen Glauben – dem Glauben an Gott und an seinen menschengewordenen Sohn – eine solche Komponente hat. Zu einer solchen religiösen Übung ist es heute noch möglich, Jugendliche zu gewinnen, zumal wenn man sie als Jugendmesse mit Pop-Musik oder ähnlichem »gestaltet«. Man muß aber auch den Mut haben, sich zu fragen, ob der relative Erfolg einer Jugendmesse nicht über die eigentliche religiöse Einstellung der heranwachsenden Generation hinwegtäuscht. Nichts gegen Formen der Liturgie, die den Menschen ansprechen. So hat es die Kirche immer gehalten. Andererseits aber ist es angebracht, die Frage zu stellen, ob Jugendmessen, wie sie bisweilen gefeiert werden, wirklich eine Hinführung zum Kern des christlichen Gottesdienstes darstellen, nämlich zur sakramentalen Erneuerung des Opfers Christi. Als Antwort mögen weitere Fragen dienen. Wievielen der jungen Katholiken wird dadurch das Altarsakrament tatsächlich erschlossen, so daß sie etwa auf den Gedanken kommen, daß auch nach der »Aufführung« der Jugendmesse Christus im Tabernakel anwesend ist als das immerwährende Zentrum des Gebets und der Anbetung? Wievielen wird der Sinn des Sonntagsgebots auf diese Weise so nahe gebracht, daß sie auch an den Feiertagen, an denen keine Jugendmesse stattfindet, zur hl. Messe – einfachhin! – gehen? Bzw. für wieviele mündet der Besuch der Jugendmesse in den Besuch der hl. Messe mit der Pfarrgemeinde, wenn sie selber nicht mehr Jugendliche sind? Bei manchen selbstgebastelten Gottesdiensten liegt die Vermutung nahe, daß die Versammlung sich selbst feiert, zur Stärkung ihrer Identität als Gruppe und zum Auftakt ihrer gemeinschaftlichen Aktivität. Ein Gast, der sich im christlichen Glauben nicht auskennt, würde kaum zu der Einsicht kommen, daß die Mitte der ganzen liturgischen Handlung die erlösende Hingabe Christi ist. Der Kommunionempfang würde ihm als ein schneller Anhang zum Ganzen oder eine Art rituelles Zeichen des Abschlusses vorkommen. Daß er das personale, existentielle Gegenstück zur genannten Mitte der hl. Messe ist, darauf deutet nichts hin.

Jedenfalls – und darauf zielen meine Überlegungen – gibt es außer dem Sakrament der Eucharistie das Bußsakrament, in dem, von der Natur der Sache her, das Äußerliche und vor allem das menschliche Tun auf ein Minimum reduziert ist. Damit will ich nicht unterschlagen, daß das Bußsakrament eine tiefe anthropologische Dimension gerade mit seinem personalen Sündenbekenntnis hat, sondern darauf hinweisen, daß es in der Beichte wesentlich um das Gewissen geht. Nun ist das Gewissen das Persönlichste und Intimste im Menschen. Es ist der Ort, wo der Mensch sich selbst überantwortet ist, wo er sein eigenes Ich und seine Verantwortung keinem anderen abtreten oder mit anderen teilen kann. Zugleich ist das Gewissen der Ort, wo der Mensch als freie und verantwortliche Person vor das absolute Geheimnis Gottes gestellt wird. Die Beichte als personale Anerkennung und als Bekenntnis der eigenen Sünden entspricht genau der unabdingbaren personalen Verantwortung des Menschen.

3. Gottesliebe und Gottesgebot

In der Heiligen Schrift hat sich Gott als den Abgrund der Wirklichkeit, Macht, Herrschaft, Gerechtigkeit, Liebe und Barmherzigkeit in einem offenbart, ohne daß ein Aspekt – ein Name Gottes, wie die mittelalterliche Theologie zu sagen pflegte – wegen eines anderen verneint, vermindert oder relativiert werden dürfte. Gott ist der Ursprung des Alls und des Menschen in ihm; deshalb ist die Existenz, mit der wir unbefragt beschenkt und beauftragt wurden, gut und sind die Dinge um uns gut. Der Gott der Offenbarung ist kein deistischer Gott, der einst Welt und Mensch ins Dasein gerufen und sie nachher sich selbst überlassen hat; er ist zugleich der Herrgott, der seine Schöpfung in der Hand trägt und sie lenkt, damit sie nicht ins Nichts zurücksinke. Dies bedeutet, daß die Natur in ihrer Gesetzmäßigkeit Gott untersteht und daß der Mensch als freies und verantwortliches Wesen sein Gesetz sowohl gemeinschaftlich als persönlich von Gott mitgeteilt bekommt.

Für das jüdische Volk geschah die Auserwählung im Zusammenhang mit der Gesetzgebung beim Berg Sinai. Gott, der dieses Volk zu seinem besonderen Volk machte mit einem Auftrag auf Christus hin, offenbarte sich zugleich als den Gesetzgeber, der das »Du sollst« der Zehn Gebote aussprach. Nicht anders im NT: Die Frohbotschaft Jesu war keine Aufhebung des alten Gesetzes, sondern die Erfüllung durch das neue Gesetz, das zwar das Gesetz des in unsere Herzen ausgegossenen Heiligen Geistes ist (Röm 5, 5), das aber uns sehr konkrete Verpflichtungen auferlegt bis ins Innerste hinein: ins Denken und Begehren.

In den Abschiedsreden des Johannesevangeliums, d.h. an der Stelle, wo Jesus seine Botschaft der Liebe am eindringlichsten verkündet hat, heißt es dennoch(!): »Wenn ihr mich liebt, werdet ihr meine Gebote halten« (Jo 14, 15). Und: »Wer meine Gebote hat und sie hält, der ist es, der mich liebt« (Jo 14, 21). Derselbe Johannes legt die Verbindung von Liebe und Gebot folgendermaßen aus: »Wir erkennen, daß wir die Kinder Gottes lieben, wenn wir Gott lieben und seine Gebote erfüllen. Denn die Liebe zu Gott besteht darin, daß wir seine Gebote halten. Seine Gebote sind nicht schwer« (1 Jo 5, 2f). Die christliche Liebe zu den Mitmenschen läßt sich nicht von der Liebe zu Gott trennen, und letztere läßt sich ihrerseits nicht vom Gehorsam gegen die Gebote Gottes trennen. »Wenn ihr meine Gebote haltet, werdet ihr in meiner Liebe bleiben, so wie ich die Gebote meines Vaters gehalten habe und in seiner Liebe bleibe« (Jo 15, 10). Diese unmittelbare Verbindung von Liebe und Gebot kommt uns fremd vor, die wir nach der Emanzipationserklärung der Neuzeit geboren wurden. Derjenige, der mir etwas befiehlt, ist gerade nicht derjenige, den zu lieben ich geneigt bin.

Wie eng für das NT die Offenbarung der erlösenden Liebe Gottes mit der Offenbarung des Herrgottes zusammenhängt, der seine Gebote dem Menschen auferlegt, schildert der Bericht über die Anfänge des öffentlichen Lebens Jesu. Das Auftreten Jesu wurde von Johannes dem Täufer mit der Predigt am Jordan vorbereitet: »Kehrt um! Denn das Himmelreich ist nahe« (Mt 3, 2). Die Umkehr zu Gott löste aber nach dem Lukasevangelium die Frage aus: »Was *sollen* wir tun?«. Das Heil, das von Gott kommt, fordert zu Taten heraus, die die Umkehr unter

Beweis stellen. Wie sehr dies ins Leben einschneidend gemeint ist, zeigt die Antwort des Täufers, die in einer sittlichen Unterweisung an die Volksmenge und in einer Standesunterweisung für besondere Menschenklassen bestand (Lk 3, 7–14). Das NT kennt keine Disparatheit, geschweige denn einen Gegensatz zwischen einem Sich-dem-kommenden-Retter-Öffnen und der Erfüllung einer humanen Alltagsmoral. Das Evangelium der Gnade und die Einschärfung der Gebote erweisen sich als ein und dasselbe.

Wo aber ein Gebot erlassen wird, da wird der Mensch zur Rechenschaft gezogen. Der Gott der Gebote ist auch der Richter, der in einer unanfechtbaren Instanz über Einhaltung oder Ungehorsam urteilt. »Denn wir alle müssen vor dem Richterstuhl Christi offenbar werden, damit jeder seinen Lohn empfängt für das Gute oder Böse, das er im irdischen Leben getan hat« (2 Kor 5, 10), schreibt Paulus gerade im Hinblick auf den Zeitpunkt, wo sein irdisches Leben abgebrochen werden sollte. Der Apostel der mystischen Erfahrung, der sich danach sehnt, »aufzubrechen und bei Christus zu sein« (Phil 1, 23), sieht denselben Christus auf dem Richterstuhl, um über sein ewiges Schicksal gemäß seinen Taten hier auf Erden zu entscheiden.

4. Im Netz von Massenmedien und Unterhaltungsindustrie

Die Frage ist nun, wo dem jungen Katholiken in der säkularisierten Kultur, aus der er Ideen, Wertvorstellungen, Lebensstil und Motivationen schöpft, die oben erwähnte Perspektive mitgeteilt wird, unter der er sein Leben sehen und verwirklichen soll. Ich lese in diesen Tagen auf riesengroßen Plakaten in der U-Bahn: »Frauen von heute machen lieber Karriere als Betten«. Man braucht wohl derartige Werbungen nicht allzu ernst zu nehmen. Tatsache ist aber, daß die junge Generation durch die Massenmedien und die Vergnügungsindustrie nur solche Parolen und Anpreisungen erhält: Spaß, Genuß, Geld, Sex. Von der Freiheit des Gesetzes als Anweisung und Befähigung zum Guten, vom Wert des Dienens ist in den Medien nie die Rede. Diese Begriffe sind buchstäblich zu Fremdwörtern geworden, die als solche keinen Sinn mehr mitzuteilen vermögen.

Gegen diese Feststellungen, die zugleich als Wertungen gedacht sind, könnte jemand einwenden, daß z. B. das Verhältnis Herr-Diener für eine bestimmte Kultur gilt, die weder im Namen der Humanität noch im Namen des christlichen Glaubens ewig fortzudauern braucht. Es müsse möglich sein, den christlichen Glauben auch in anderen Kulturen zu leben, etwa in einer Kultur, die sich Gleichheit und Freiheit aller Menschen auf die Fahne geschrieben hat. Gewiß kann unser Reden von Gott und von den Beziehungen des Menschen zu Gott den Status eines analogischen Redens nicht überspringen, was immer das *analogatum princeps* sein mag, von dem ausgegangen wird. Dies gilt gleichermaßen von der Grundaussage »Gott ist«, von der biblischen Aussage »Gott teilt uns seine Befehle mit«, und von der heutigen Aussage, das Evangelium fordere zur »Befreiung des Menschen aus

jeglicher Form von Knechtschaft« auf.⁶ Dieser allumfassende analogische Wert unseres Redens von Gott hindert jedoch nicht, daß es ein biblisches Reden Gottes gibt, das zwar auch analogisch ist, das aber dennoch als Offenbarung Gottes normativ und daher für den Glauben transkulturell ist. Die in Nr. 1 zitierte ignatianische Bestimmung des Menschen gibt nun das biblische Verständnis des Menschen wieder.⁷ Ziel des Menschen ist es, nach der Schrift, Gott zu verherrlichen, indem er sich freiwillig in seinen Dienst stellt.

Wiederum ist die Frage, wo die jungen Menschen eine reale Möglichkeit haben, ihr Leben *coram Deo* zu erfahren, zu verstehen und entsprechend zu bejahen. Wenn ich im Beichtstuhl von den Firmlingen höre, daß es mit einem persönlichen Beten in ihrem Leben und im Kreise ihrer Familie nichts ist, dann kann ich auch nicht erwarten, sie würden ihr kleines oder großes moralisches Versagen als Sünde anerkennen, d. h. als Ungehorsam Gott gegenüber. Es wäre die Verantwortung vor einem, der für sie keine existentielle Bedeutung hat.

Im Urlaub wollte ich früh aufbrechen zu einer Bergwanderung. Während ich meinen Kaffee trank, begann eine junge Dame ihre Frühschicht im Speisesaal des Hotels. Sie schaltete das Radio ein und begann noch halbschläfrig beim gedämpften Schall der Schlager den Speisesaal zu decken. Vom Wunder der hell werdenden Natur, von der nicht selbstverständlichen Gnade, einen neuen Tag anfangen zu dürfen, war bei diesem Mädchen allem Anschein nach keine Spur. Sie brauchte nicht daran zu denken, ihr Innerstes in einem Morgengebet zu Gott zu erheben – eine vom Menschen hergestellte Unterhaltungsindustrie hatte für sie durch die allgegenwärtigen Radiowellen schon Ton, Worte und Stimmung produziert; sie brauchte nur passiv mitzumachen oder besser, sich mitmachen zu lassen. Daß der Schluß des Tages für dieselbe Dame mit dem Ausschalten des Fernsehers koinzierte, darf mit gut begründeter Wahrscheinlichkeit angenommen werden. Mit einem Minimum an technischen Einrichtungen ist es heute möglich, sich beliebig lange von einer menschgeschaffenen Welt mit ihren Anforderungen und Anregungen aussaugen zu lassen. Die Vergnügungsindustrie ist zugleich eine unwiderstehliche Zerstreuungsindustrie, die ihren Konsumenten jeden Weg zu sich selbst verbaut, und natürlich jeden Weg, der über das Gewissen zum absolut Transzendenten führen würde.

Meiner Meinung nach kann man nicht wirklich sagen: »Der anonyme Beichtstuhl hält *viele* junge Christen vom Sakrament der Buß fern«, oder diese könnten sich nicht mehr mit einem »schematischen Hersagen von Sünden« zufrieden geben. Ausnahmen sind wohl möglich, aber sie dürften höchst selten sein. Die meisten jungen Katholiken, die nicht (mehr) zur Beichte gehen, haben wahrhaftig nichts gegen die Beichte selbst, und auch nichts gegen die Art und Weise, wie sie vom Priester gehandhabt wird – es sei denn, daß die Interviewer ihnen mit geschickten Fragen gerade die Gründe in den Mund legen, die nur für den

⁶ Ebd., 156.

⁷ Vgl. Hans Urs von Balthasar, Zwei Wege zu Gott. Ein Beitrag zur ignatianische Synthese, in: Geist und Leben, 59 (1986) 54–61.

binnenkirchlichen Betrieb existieren. Die schlichte Tatsache ist vielmehr, daß es keinen Sinn hat, sich vor Gott durch den Dienst der Kirche als konkreter Handlungen und Auslassungen schuldig zu bekennen, und das deshalb auch nicht stattfindet. Das ist alles! Die heutige junge Generation leidet nicht unter einer besonderen Schwierigkeit hinsichtlich der Beichte, die frühere Generationen nicht gekannt haben. Sie leidet viel tiefer unter der Abwesenheit Gottes in einem Ausmaß, daß sie ihre eigene Not nicht einmal ahnt. Ihre Fühler für das absolut Transzendente konnten sich in einer Welt zweiter Hand, nämlich menschlicher Hand, nie ausstrecken. Sie sind verkümmert, noch bevor sie mit Gott Kontakt aufnehmen konnten. Beichte ist für einen Menschen in demselben Maße gegenstandslos, als er dem Gott der christlichen Offenbarung nie in seinem Alltag begegnet ist.

5. Von der menschlichen Armut des Bußsakraments

Die hier versuchte Analyse der geistigen Lage der jüngeren Generation verträgt sich mit der Tatsache, daß doch eine kleine Minderheit junger Menschen noch irgendeine religiöse Praxis hat. Die pastorale Sorge der Kirche, zusammen mit christlichen Faktoren in einzelnen Familien und in den der Kirche nahestehenden Institutionen und Verbänden, vermögen immer noch, für einige von ihnen das bleierne Gewölbe der Immanenz zu durchbrechen. Dieses Minimum an Gotteserfahrung reicht noch aus, um einige gemeinschaftliche, stark durch äußerliche und emotionale Mittel unterstützte religiöse Übungen zu tragen, etwa einen dafür »gestalteten« Gottesdienst, ein Bibelgespräch, eine Gebetsnacht, ein demonstratives Fasten in der Gruppe – die Liste der heute noch möglichen und praktizierten religiösen Übungen ist bald zu Ende. Eine solche schmale Basis reicht aber auch für die meisten dieses schon kleinen Restes nicht aus zu einem regelmäßigen, persönlichen Beten, zur Anbetung, am allerwenigsten zu einer regelmäßigen Beichtpraxis. Denn die Beichte, die so persönlich ist wie das Gewissen, setzt ein viel größeres Maß an gesunder Innerlichkeit und an geistlichem Leben voraus, als es einem Jugendlichen heute möglich ist.

Die Anforderungen, die die zeitgenössische Kultur an die jungen Menschen stellt, sind in vielen Hinsichten höher als früher. Die jungen Menschen sind in unserer hochtechnisierten und differenzierten Welt mit einem sehr breiten Spektrum an Möglichkeiten konfrontiert, was sie aus ihrem Leben machen sollen. Und diese Chancen fallen nicht von selbst in den Schoß; sie müssen durch Fachwissen und Fachkönnen errungen werden. Aber es sind alles Anforderungen an die »instrumentelle Vernunft«, wie sie zutreffend sowohl in ihrem Erkenntnis- als auch in ihrem Entscheidungsvollzug bezeichnet wurde, wobei der Begriff 'Instrument' sehr breit zu nehmen ist – wie die vielfältigen Aspekte der Kultur, einschließlich der Unterhaltungskultur.

Genau hierin liegt die besondere Schwierigkeit der Beichte. Sie fordert zwar ein Höchstmaß an personalem Einsatz, aber nicht von der Sorte der instrumentellen Vernunft. Der junge Mensch findet in diesem Sakrament kaum etwas zu teilen, zu

gestalten, zu besprechen, zu erfinden, zu planen, zu beherrschen... außer diesen und ähnlichen Handlungen kennt er keine anderen! Hier soll er sich »nur« mit der Gnade von Gott beschenken lassen. Von der Gnade eines anderen leben verträgt sich nicht mit dem neuzeitlichen Ideal des Lebens als autonome Tat des Menschen. Der Gott des unbedingten »Du sollst«, der den jungen Menschen in Anspruch nimmt und dem er in einem regelmäßigen Rhythmus seiner Existenz Rechenschaft ablegen soll, ist ihm fremd. Die personale Anerkennung der Herrschaft Gottes und die Armut des Bußsakraments an äußeren, menschlich schon in sich sinnvollen und womöglich gemeinschaftlichen Begleitelementen hat zur Konsequenz, daß ein Jugendlicher nicht weiß, was er mit der Beichte anfangen soll.

Wenn ein junger Mann heute noch zu sich selbst zu kommen vermag, dann nimmt eine solche Innerlichkeit oft die Form einer Suche nach Selbstverwirklichung und Selbsterfahrung an, die alles andere als ein Zugang zum Transzendenten durch die Mitte des Herzens ist. Ziel einer solchen Innerlichkeit ist das eigene Ich. Kein Wunder, daß sie oft die Form eines krankhaften Herumdrehens um sich selbst annimmt, oder bestenfalls die Form einer Flucht vor der Realität des Lebens, die einen Menschen weltfremd und leistungsunfähig macht.

Auf diesem Weg bieten sich als Helfer der Psychologe und der Psychotherapeut an mit ihrer raffinierten Kunst, verborgene Triebe und Motivationen aufzuspüren. Diese Techniker der Innerlichkeit wissen aber – kraft ihrer Spezialausbildung allein – so wenig wie ihre Klienten, wozu die ganze abmontierte und durchschaute psychische Maschinerie da ist. Das gesteigerte Selbstbewußtsein im Horizont der Immanenz führt nur zu einer Suche nach einem Sinn des Lebens, der im Endlichen nicht zu finden ist; im günstigsten Fall führt es zu einer stumpfen Zufriedenheit mit dem Vorläufigen als Abschirmung gegen das Weiterfragen.

Die dieser Innerlichkeit naheliegende Religiosität ist meistens irgendeine exoterische, womöglich orientalische Religion, die keinen Weg zum personalen Gott kennt, dem Schöpfer des Himmels und der Erde und dem Vater unseres Herrn Jesus Christus, der uns unter seinen unbedingten Anspruch stellt und zugleich in seinem unendlichen Erbarmen birgt. Kurzum: im Horizont der Immanenz, sei es die der Welt, sei es die der Psyche, gibt es keinen Platz für den Herrgott, für Gehorsam gegen ihn und für Sündenbekenntnis und Sündenvergebung. Es gibt Platz nur für eine Flucht vor sich selbst in die menschgeschaffene Welt des Konsums, der Technik und der Unterhaltung oder für die Einkehr in das eigene Ich, dessen pathologisches Unbehagen mit der Kunst eines Psychotherapeuten zu orten, zu erhellen und wegzurationalisieren ist.

6. Die Freude am Gesetz und das Maß des Zumutbaren

Was uns not tut als Voraussetzung zur Beichte, ist ein gutes Stück desjenigen alttestamentlichen Glaubens, mit dem der fromme Jude am Gesetz des Herrn mehr Freude hatte als über großen Besitz (Ps 1); denn er wußte, daß dieses Gesetz die Weisungen des großen, allmächtigen und weisesten Gottes enthält. Und er wußte

auch, daß derselbe Herr das Herz erforscht und die Nieren prüft, »um jedem zu vergelten, wie es sein Verhalten verdient, entsprechend der Frucht seiner Taten« (Jer 17, 10). Im selben Sinn betet die *collecta* vom 21. Sonntag: »Gib, daß wir lieben, was du befiehlest, und ersehnen, was du uns verheißen hast«. Im Dienst des Herrn zu stehen war für den Israeliten zugleich die Befähigung, den Allerhöchsten loben und preisen zu dürfen, und gerade darin sah er seine eigene Auszeichnung: »Selig, die wohnen in deinem Haus, die dich allezeit loben« (Ps 84, 5).

Gewiß ist die Lebensaufgabe, Gott zu loben, kein Hindernis für die Übernahme der eigenen Verantwortung hier auf Erden und in der Gesellschaft; ebenso wenig ist zu bezweifeln, daß das Gebot Gottes eine Lebensbereicherung für den Menschen darstellt und die Grundlage einer echt humanen Gesellschaft. Der Glaube daran, daß das Gesetz Gottes gut und gerecht ist, braucht keineswegs einem Moralpositivismus und Extrinsezismus das Wort zu reden. Es ist aber nicht gesagt, daß der einzelne die Ehre Gottes als vereinbar mit seinem Verlangen nach Selbstverwirklichung einsieht, zumal wenn letztere im Horizont einer absolut verstandenen Selbstbestimmung des Menschen angestrebt wird. Und noch weniger ist gesagt, daß der einzelne in allen Fällen das Gebot Gottes, das ihn gerade trifft, als vernünftig zu verstehen vermag.

Wenn Christus in einem inneren Kampf bis zum Blutschweiß betete: »Mein Vater, wenn es möglich ist, gehe dieser Kelch an mir vorüber. Aber nicht wie ich will, sondern wie du willst« (Mt 26, 39), dann muß er in seiner Menschheit die Unerträglichkeit des Gebotes seines Vaters bis zum äußersten gespürt haben und die »Unzumutbarkeit« des von ihm geforderten Gehorsams. Nur im Lichte des Heilsplanes seines Vaters konnte er sich schließlich zum Gehorsam durchringen.

Das Gebot Gottes ist in die Natur des Menschen selbst eingeschrieben als das Gebot der *recta ratio*. Aber die Offenbarung lehrt uns, daß der Mensch in der gegenwärtigen historischen Heilsordnung weniger als Mensch ist, insofern er durch eine Ursünde verwundet ist, so daß er eine höhere Weisheit und Kraft braucht, um das Gesetz seiner eigenen Natur adäquat zu erkennen und treu einzuhalten. Die Geschichte der Neuzeit mit ihrer Bestrebung nach totaler Emanzipation beweist, daß der Bereich des Vernünftigen oder Einsehbaren und damit des Sinnhaften und Zumutbaren dem sich ändernden Zeitgeist ausgeliefert ist. Aus all dem, was bekannt ist, wird dieser Bereich immer enger, mit der Folge, daß immer mehr Gebote Gottes, wie sie die Kirche in ihrem authentischen Lehramt verkündet und in ihrer pastoralen Seelsorge urgiert, unter das Verdikt des Unzumutbaren oder, entsprechend, von manchen Theologen dem harmlosen »Limbus« der Zielgebote zugewiesen werden.

Man denke an das Gebot: »Du sollst den Sonntag heiligen« oder an das der Unauflöslichkeit der Ehe. Seit einigen Jahren ist ein rascher Abbröckelungsprozeß bezüglich der Unantastbarkeit des menschlichen Lebens in Gang, der signalisiert, daß für viele Gläubige die Geltung des fünften Gebotes dem Urteil des einzelnen untersteht. Von einem untrennbaren Zusammenhang zwischen sexuellem Leben und ehelicher Gemeinschaft ist bei der jungen Generation kaum Verständnis zu erwarten angesichts der Tatsache, daß sie von ihren ersten Jahren an mit einer

allgegenwärtigen Verherrlichung der sexuellen Freiheit konfrontiert wurden. Warum sollen sie anders urteilen, als die Erwachsenen ihnen beigebracht und vorgelebt haben?

Es ist wahrhaftig keine Schwarzmalerei und keine rückwärtsgewendete Sicht der Geschichte, wenn der hl. Vater in seinem jüngsten Schreiben über das Bußsakrament den »Niedergang des Sündenbewußtseins« anprangert, der das Ausmaß eines Umsturzes der moralischen Werte angenommen hat. Eine Konsequenz daraus sei, daß man auch auf der Ebene der theologischen Reflexion sich zwar noch bis zur Behauptung durchringt, die Sünde sei wohl vorhanden, aber man wisse nicht, wer sie begehe.⁸ In der Tat sind viele Katholiken heute noch bereit, die Sündhaftigkeit des Menschen oder die Sünde der Welt zu bekennen, zumal in einer Bußandacht; von eigenen konkreten Taten als Sünden wissen sie nichts. Der konkrete Fall unterliegt ja dem über jeglichen objektiven »statistischen« Gesetz erhabenen Gewissen!

7. Die Ausklammerung der Gewissensformung aus der »Jugendarbeit«

Früher war der Bereich der Gewissensbildung mit der Belehrung und Aufforderung zu den Tugenden, zum persönlichen Gebet, zur Askese, zur Gewissenserforschung der Kern des Apostolats für einen Priester, der die Jugend im christlichen Leben zu leiten hatte. Bei aller Ehrfurcht vor dem Geheimnis der Person, wo sie unmittelbar vor dem heiligen Gott steht, durfte der Priester hier vor allem als geistiger Führer, Helfer, Berater, Ermahner und unparteiischer Richter tätig sein, was natürlich nicht ohne Rückwirkung auf das geistliche Leben des Priesters selbst blieb.⁹ Bei einer solchen priesterlichen Tätigkeit zur Formung des christlichen Gewissens lag das Bußsakrament von selbst nahe. Ja, Beichte und geistliche Führung waren *de facto* oft verbunden; sie sind zwar verschieden, sie lassen sich jedoch gut vereinbaren, so daß die personale Dimension des Sakraments auf diese Weise lebendiger und tiefer mitvollzogen werden kann.¹⁰

Durch die Ausklammerung der personalen Formung des Gewissens im Lichte des Evangeliums und der geistlichen Tradition der Kirche – man denke an die großen Meister des geistlichen Lebens im Laufe der Geschichte der Kirche – aus der Seelsorge¹¹ in den letzten Jahrzehnten ist bei vielen katholischen Verbänden,

⁸ Apostolisches Schreiben *Reconciliatio et paenitentia* von Johannes Paul II., 2. Dezember 1984, Nr. 18. Vgl. dazu J. Ratzinger, Das Bußsakrament und die Frage der Generalabsolution, in: *L'Osservatore Romano*. Wochenausgabe in deutscher Sprache vom 8. 3. 1985, 1f.

⁹ »Um andere auf den Weg der christlichen Vollkommenheit zu bringen, muß der Verwalter des Bußsakraments selbst *zuerst* diesen Weg gehen und mehr durch Taten als mit wortreichen Reden unter Beweis stellen, daß er wirklich erfahren ist im gelebten Gebet, in der Übung der theologischen und sittlichen Tugenden des Evangeliums, im treuen Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes, in der Liebe zur Kirche und in der Befolgung ihres Lehramtes«, *Reconciliatio et paenitentia*, Nr. 29.

¹⁰ Ebd., Nr. 32.

¹¹ Vielfach spricht man auch nicht mehr von Jugendseelsorge. Die Seele ist ja zu individualistisch! Lieber spricht man von der Jugendarbeit in Nachahmung und Konkurrenz zu den städtischen Sozialarbeitern.

vor allem bei den Verbänden der Jugendlichen, die Figur des Beichtvaters ziemlich rasch verschwunden. Es wäre interessant zu wissen, von wievielen Studenten der Studentenpfarrer in seiner Hochschulgemeinde noch als Beichtvater gesehen und in Anspruch genommen wird. Es dürften Ausnahmen sein. Ein junger Mensch setzt sich gerne mit einem Gleichgesinnten auseinander; mit ihm diskutiert er eifrig und engagiert, wie man Welt und Kirche verbessern kann. Ihm vertraut er aber sein Gewissen nicht an. Ohne es vielleicht selbst thematisiert zu haben, spürt der junge Mensch, daß das Gewissen das Vorbehaltene des heiligen Gottes ist, das als solches nur einem geweihten Menschen geöffnet werden kann, dem es mit dem Streben nach Heiligkeit ernst ist. Die Heiligkeit hat aber eine eigene unverwechselbare Anziehungskraft und, das darf hier freimütig gesagt werden, einen eigenen Lebensstil und eine eigene »Symbolik«, die nicht ohne weiteres mit denen koinzidiert, die »jedermann« heute sich zu eigen macht, was immer auch die Wahrheiten, die Werte und die Ziele sind, von denen bzw. für die er lebt. Trotz des heute ostentativ zur Schau getragenen Spiritualismus bzw. des völligen Dualismus gilt immer noch in der menschlichen Existenz die Korrespondenz zwischen Innerem und Äußerem, existentieller Entscheidung und Verhalten in Raum und Zeit, geistlichem Leben und leiblichem Zeichen, Gottverbundenheit und sichtbarem Lebenswandel.

Im übrigen steht für das Innere nicht selten in den kirchlichen Verbänden ein Diplompsychologe zur Verfügung. Auf diese Weise kann die Neugier für das Unbekannte und Rätselhafte im eigenen Ich gestillt und gegebenenfalls krankhaften Erscheinungen abgeholfen werden. Das eigentliche Gewissen als der Ort der Verantwortung und der Wirkung des Heiligen Geistes bleibt brach liegen, nachdem der Priester es aus seinem Zuständigkeitsbereich ausgeklammert hat.

Es versteht sich, daß bei denselben Verbänden die Teilnahme an der heiligen Messe zugleich – man möchte fast sagen: automatisch – den Kommunionempfang bedeutet. Alles deutet darauf hin, daß für die jungen Gläubigen eine ernsthafte, personale Selbstprüfung vor Gott, die ihr eigenes Tun und Lassen auf die Gebote Gottes und der Kirche hin prüft, nicht in Frage kommt. Sonst wäre ja die Teilnahme aller am Kommunionempfang bei dem Umstand, daß die Beichte auf längere Zeit vorher, vielleicht auf Jahre zurückgeht, nicht erklärbar.¹² In seinem Schreiben zum Gründonnerstag 1980 ist der hl. Vater mit besorgten Worten auf das Phänomen des »ungeprüften« Kommunionempfangs eingegangen. Papst Johannes Paul II. weist darauf hin, daß es »an dem erforderlichen Eifer, das Bußsakrament zu empfangen, um das eigene Gewissen zu reinigen«, bisweilen fehlte, und warnt davor, »daß im Leben unserer Gemeinden der Wert eines feinfühligsten christlichen Gewissens abhanden kommt«.¹³

¹² K. Walf hat 1982 deutsche und niederländische Theologiestudenten nach ihrer Beichtpraxis befragt. 54% der niederländischen Theologen war nie zur Beichte, während für 31% von ihnen die letzte Beichte länger als 10 Jahre zurücklag. Bei den deutschen Theologen ergab sich zwar, daß sie alle irgendwann zur Beichte gegangen waren, aber für 52% von ihnen war dies zum letzten Mal vor 10 Jahren oder mehr geschehen. L.c., 160.

¹³ Johannes Paul II., Schreiben Über das Geheimnis und die Verehrung der heiligsten Eucharistie vom 24. Februar 1980, Nr. 11.

In den Verbänden junger Katholiken, besonders der Studierenden, kennt man heute eine Blüte von engagierten Mitgliedern. Die Gruppe fühlt sich zum kirchlichen und sozialen Engagement verpflichtet: Arbeitskreise werden gebildet und unzählige Diskussionen geführt über mögliche Objekte des Engagements, wobei charakteristisch u. a. die Suche nach immer neuen Objekten bzw. Betätigungsfeldern ist, die sich rasch ablösen, da sie ja möglichst am Puls der Zeit liegen sollen. In all diesen Diskussionen und in den daraus sich ergebenden Aktivitäten taucht das Gewissen des einzelnen in der Gruppe unter bzw. es taucht nie auf. Analysen von kirchlichen und sozialen Institutionen und Ereignissen stehen im Mittelpunkt, und Handlungen oder zumindest Handlungserklärungen werden von der Gruppe gefragt. Sollte es zum Bereich von so etwas wie dem eigenen Versagen kommen, dann führt dies zu einem Schuldbekenntnis und zu einer Umkehrungserklärung der Gemeinde, bei der der einzelne sich nicht weiter zu kümmern braucht, worin er sich eigentlich gegen Gott versündigt hat. In der Suche nach Erfahrung des Miteinanders werden Freiheit und Verantwortung vergemeinschaftlicht; dementsprechend werden, sofern es noch zu irgendeiner Form von Bußsakrament kommt, Sündenbekenntnis und Lossprechung kollektiviert. Die äußerste Verpersönlichung des Christlichen, eben die personale Beichte als wesentlicher Bestandteil des Bußsakraments, zeugt von der zu hohen ontologischen Würde der Person, als daß man darauf nicht gerne verzichtet. Würde verpflichtet ja.

Die Unterweisung über moralische und theologische Tugenden, über die Versuchungen zur Sünde und die Art und Weise, wie der junge Christ ihnen widerstehen soll bzw. sie vermeiden kann, über Gebetsübungen, mit denen ein Gläubiger aus dem reichen Schatz der christlichen Frömmigkeit die verschiedenen liturgischen Zeiten mitfeiern und die eigenen Anliegen und die Anliegen von Kirche und Gesellschaft im Gebet vor Gott tragen kann – kurz: die Unterweisung über die Berufung aller Gläubigen zur Heiligkeit ist, soviel ich sehe, kein Thema im Leben eines Verbandes. Ja, von Heiligkeit und anderen damit zusammenhängenden Dingen wie Tugend, Anbetung, Frömmigkeit und Abtötung zu sprechen, hört sich peinlich an. Meiner Meinung nach geht es dabei nicht nur um einen Wechsel in den »Sprachspielen«, die doch in der Sache äquivalent sein können. Sprachspiele sind eben nicht bloß Sprachspiele. Falls so etwas nicht schon bekannt wäre, so läßt uns zumindest die heutige Sprachphilosophie wissen, daß der Mensch ein Wesen der Sprache ist: Ideen, Wahrheiten, Institutionen, Wertvorstellungen, Lebenshaltungen usw. entstehen in Verbindung mit der Sprache und werden zu Bestandteilen einer Gemeinschaft in dem Maße, in dem sich diese Sprache in derselben Gemeinschaft durchzusetzen vermag. Umgekehrt: dort, wo bestimmte Wörter nicht mehr in Umlauf sind, verschwinden auf die Dauer auch die damit gemeinten Sachen.

Wie eng die Vitalität der kirchlichen Verbände von der christlichen Formung des Gewissens abhing, beweist das bekannte Faktum, daß gerade die Mitglieder, die der Gewissensformung mehr Verständnis und Offenheit entgegenbrachten und eifriger auf den Ruf zur christlichen Vollkommenheit antworteten, sich als Sauerteig für den ganzen Verband und als eigentlichen Motor eines genuin christlichen

Apostolats erwiesen. Mehr noch: aus demselben Kreis gingen oft Berufe zum Priestertum und zum Ordensleben hervor.

Nur in diesem breiteren Kontext der priesterlichen Bemühung um das geistliche Leben der Jugendlichen ist es erklärlich, daß damals die Beichte eine zentrale Stellung einnehmen konnte und als tragender Bestandteil des religiösen Lebens wirkte. Aber dann muß man auch umgekehrt sagen, daß in den kirchlichen Verbänden, die aus lauter engagierten Christen bestehen, die Beichte keine eigentliche Funktion und somit keinen Platz mehr hat. Die Behauptung klingt zugegebenermaßen provokativ. Eine nunmehr lange und breite Erfahrung zeigt aber, daß die Fakten den Slogan genau bestätigen. Meiner Meinung nach ist es eine Illusion, sich eine Wiederbelebung der Beichtpraxis zu erhoffen, unabhängig von diesem breiteren Umfeld christlichen Lebens. Die konkreten Formen, die der Weg zur christlichen Vollkommenheit in Gebet und Askese annimmt, können sich wohl ändern. Alte Formen ersatzlos zu streichen ist keine Änderung, kein Aggiornamento; es ist nur nichts.

8. »Das ist der Wille Gottes, eure Heiligung«

In der letzten außerordentlichen Bischofssynode zum 20. Jahrestag des Abschlusses des II. Vatikanischen Konzils hat die besondere Aufmerksamkeit und der Schwerpunkt der Beratungen eindeutig dem geistlichen Bereich gegolten. Gerade im Hinblick auf die Kritik der Jugend an der Kirche als »reiner Institution« haben sich die Bischöfe gefragt, ob sie selber nicht Gelegenheit dazu gegeben haben, indem sie »allzuviel über die Erneuerung der äußeren kirchlichen Strukturen und zu wenig über Gott und Christus gesprochen haben«.¹⁴ Auf dieser Linie hat das Schlußdokument der Synode das Thema der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit des V. Kapitels der Konstitution *Lumen gentium* wieder aufgegriffen: »Die Berufung zur Heiligkeit ist die Einladung zur inneren Umkehr des Herzens und zur Teilhabe am Leben des dreieinigen Gottes, was die Erfüllung aller Wünsche des Menschen bedeutet und sie übersteigt. Gerade heute, wo sehr viele Menschen eine innere Leere und geistliche Krise spüren, muß die Kirche den Sinn für Buße, Gebet, Anbetung, Opfer, Selbsthingabe, Liebe und Gerechtigkeit nach Kräften erhalten und fördern. In für die ganze Kirchengeschichte überaus schwierigen Situationen waren heilige Männer und Frauen stets Quelle und Ursprung für eine Erneuerung. Heute brauchen wir dringend Heilige, um die wir Gott bitten müssen.«¹⁵

Nur wenn das Christsein aller Christgläubigen als Verpflichtung »zum Streben nach Heiligkeit und ihrem Stand entsprechender Vollkommenheit«¹⁶ verstanden und gelebt wird, hat die Bemühung um eine Verlebendigung der Beichtpraxis eine reale Chance. Aber gerade dies zeigt, wie ungeheuer schwierig die Aufgabe ist. Es

¹⁴ Schlußdokument der 2. außerordentlichen Bischofssynode vom 10. Dezember 1985, in: L'Osservatore Romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache vom 3. 1. 1986, 12–14.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ II. Vatikanisches Konzil, Konstitution *Lumen gentium*, Kap. V, Nr. 42.

geht um viel mehr und um viel Tieferes als um partielle Elemente, wie z.B. das genannte Beichtgespräch. Ein Gespräche mit wem? Sicher nicht mit einem Priester, der die viel beschworene Öffnung zur Welt hin als Übernahme von Geisteshaltung und Wertordnung einer säkularisierten Welt sich zu eigen gemacht hat.¹⁷ Ohne personales Sündenbewußtsein und Sinn für christliche Tugenden versandet das Gespräch bald ins Unverbindliche. Ein Gespräch wozu? Wenn der Beichtvater dem Beichtkind nur das sich Engagieren in einem Arbeitskreis nahezulegen hat, in einer politisch oder sozial tätigen Gruppe, in der feministischen Theologie oder in der Theologie der Befreiung, in einer Aktion für den Frieden oder die Dritte Welt, dann erweist sich das Beichtgespräch und die Beichte überhaupt als der falsche Ort dafür.

Das Bußsakrament ist so etwas wie ein Prüfstein für Qualität und Echtheit des eigenen Christseins. Denn hier fallen fast sämtliche Hilfsmittel, äußere Motivationen und Stützen weg; entscheidend ist die personale Beziehung zu Gott, der mich in seinen Dienst und damit unter sein Gebot gestellt hat, und die Einsicht, daß der Wille Gottes unsere Heiligung ist (1 Thess 4, 3; vgl. Eph 1, 4) und daß der Weg zur Heiligkeit ein lebenslanger Weg der Reinigung vor dem allerheiligsten Gott ist.

Dies kann natürlich verstanden, gefühlt und vollzogen werden auf sehr verschiedene Weisen personaler und allgemein kultureller Art, aber so, daß der genannte Kern des christlichen Lebens nach der normativen Lehre des Evangeliums unbedingt vorhanden sein muß. Heute mehr denn je, da eine Zivilisation der totalen Emanzipation und der Loslösung des Gewissens von einer objektiven Norm die meisten äußerlich-gesellschaftlich-kulturellen Faktoren nicht mehr kennt, die eine Beichtpraxis bei lauwarmen Christen noch irgendwie aufrechterhalten konnten. Solche Faktoren brauchen von uns heute nicht als völlig falsch verdächtigt zu werden. Sie konnten ihre gute Funktion in anderen Kulturen haben. Nun aber existieren sie nicht mehr, so daß mit ihnen nicht zu rechnen ist. In diesem Sinne ist die Aufgabe des Seelsorgers heute und die objektive Lage der heranwachsenden Generation bedeutend schwieriger als gestern gerade im Hinblick auf die Beichtpraxis.

9. Der Weg zur Beichte

Mit meinen Überlegungen habe ich versucht, eine Diagnose der gegenwärtigen Entfremdung von der Beichte anzustellen. Ich wollte keine positive Lösung vorschlagen. Voraussetzung für eine Lösung ist – sofern wir Menschen das Problem zu lösen haben – die möglichst exakte Erfassung des Problems selbst. Meine Aufmerksamkeit hat sich deshalb auf eine Ursache konzentriert, die global als die totale Anthropozentrik unserer Kultur bezeichnet werden kann. Die Hinwendung zum Menschen als letztem Sinn und letzter Norm der Wirklichkeit braucht nicht direkt in eine Ablehnung Gottes zu münden. Gott als Funktion religiöser Bedürfnisse des

¹⁷ Vgl. Schlußdokument der Bischofssynode.

Menschen oder als Rückversicherung der Welt angesichts des Rätsels ihres Endzieles kann durchaus bleiben. Mehr noch, der Weg, der beim Dynamismus des Menschen ansetzt, kann zum wahren, absolut transzendenten Gott führen. Es ist der Weg über das »desiderium naturale videndi Deum«, den die patristische und mittelalterliche Theologie in Anschluß an die Antike gut gekannt und ausgebaut hat: »Der Mensch will zu Gott, weil er Gott braucht, um Mensch zu sein.«¹⁸ In der Tat aber macht die totale Anthropozentrik der Neuzeit diesen Weg nur bis zu einer Pseudotranszendenz im Dienst des Menschen begehbar, ohne den Sprung in eine Transzendenz zu ermöglichen, in deren Dienst der Mensch zu stehen hat. Denn ein solcher Sprung würde auf die Aufhebung der Anthropozentrik im Sinne einer totalen Autonomie des Menschen hinauslaufen. Infolgedessen trifft der von der Antike abkünftige Weg, der vom Menschen ausgeht, den biblischen Weg, der von Gott ausgeht, nicht mehr.

Der Verlust des *Sündenbewußtseins* ist die unausbleibliche Folge der eben geschilderten Perspektive, unter der das Leben des Menschen gesehen und gelebt wird. Daß diese Perspektive keine bloße Theorie geblieben ist, sondern alle Bereiche unserer Zivilisation umfaßt hat, habe ich versucht, andeutungsweise in einigen Äußerungen unserer Kultur der Immanenz zu erhellen und zu belegen. Wenn Peter Boekholt schreibt: »Wir können davon ausgehen, daß Jugendliche bereit sind, Versagen und Sünde zu erkennen und zu bekennen«, so muß ich gestehen, daß ich bei allem persönlichen Wunsch des Gegenteils eine solche Einschätzung der geistlichen Lage der Jugendlichen nicht teilen kann. Gerade der Ernst der Lage bezüglich der Beichtpraxis gebietet, daß jeder pastorale Versuch, Hilfe für die Jugendlichen zu finden, von einem christlichen Realismus ausgeht. Wunschdenken und Verallgemeinerung einzelner, anders gelagerter Fälle leisten der angezielten Sache keinen guten Dienst.

Ich übersehe die Bereitschaft »der jungen Menschen unserer Zeit, sehr offen und freimütig *über sich und seine Probleme* zu sprechen«, nicht. Aber eine Aussprache über sich selbst und seine eigenen Probleme, wie überhaupt alle bekannten rein anthropologischen Kategorien der Existenzerhellung, Erhöhung des eigenen Bewußtseins, Identitätssuche, Selbsterfahrung und dergl. sind noch kein *Sündenbewußtsein* und kein *Sündenbekenntnis*. Der verlorene Sohn des Evangeliums kehrt zu seinem Vater zurück, nicht um mit ihm seine Probleme zu besprechen, sondern um ihm seine Schuld zu bekennen: »Vater ich habe mich gegen den Himmel und gegen dich versündigt« (Lk 15, 21). Es ist kein Zufall, daß die Suche nach »religiöser Selbsterfahrung« bei der heutigen, studierenden Jugend viel mehr zur transzendentalen Meditation, zu Yoga, Zen, Gurus, autogenem Training führt als zu Meistern des geistlichen Lebens und zu heiligen Gestalten, die der Herr seiner Kirche im Laufe der Jahrhunderte geschenkt hat. Sie sind für sie *terra ignota*.

Der Weg zur Beichte geht von der Anerkennung aus, daß ich gegen die Vaterherrschaft Gottes und seine Herrschaft über mein Leben gehandelt habe, und wendet sich zum barmherzigen Gott mit der reumütigen Bitte, er möge mich

¹⁸ U. von Balthasar, *Zwei Wege zu Gott*, 57.

wiederum in seinen Dienst aufnehmen zum Lob seiner Herrlichkeit. Wo und durch welche Mittel wird dieses christliche Verständnis Gottes und der menschlichen Existenz den jungen Menschen heute beigebracht, mehr noch: vorgelebt? Das ist die Frage, die der heutigen Krisis der Beichtpraxis zugrundeliegt. Die Armut des Bußsakraments, die relativ sekundäre Rolle des Priesters, der als Repräsentant der Kirche mit Schaudern die sakramentalen Worte ausspricht: »Ich spreche dich los von deinen Sünden«, die Hilflosigkeit menschlicher Mittel sind Zeichen dessen, worum es bei der Beichte geht: daß sich ein sündiger Mensch vor den allerheiligsten Gott stellt, den Gott der Gebote und den Vater der Verzeihung.

Der objektive Sinn menschlichen Handelns

»...beweisen..., daß es so ist, wie die Kirche lehrt«

Von Josef Rief, Regensburg

Im Abschnitt 24 der Enzyklika *Humanae vitae* ist die Erwartung ausgesprochen, die Wissenschaft könne »die Voraussetzungen für eine sittlich einwandfreie Geburtenregelung genauer zu klären« helfen, indem sie »die natürlichen Zyklen« der Frau »als sichere Grundlagen« »für eine sittlich geordnete Geburtenregelung« verfügbar mache. Damit ist die Voraussage verbunden, daß »die Wissenschaftler – besonders die Katholiken unter ihnen – durch ihren Beitrag beweisen werden, daß es so ist, wie die Kirche lehrt«. Ganz gewiß ist diese Voraussage bisher nicht, auch nicht im Raum der Kirche selber, in der Weise in Erfüllung gegangen, daß der Streit um die Zusammengehörigkeit der beiden für einander fundamentalen Sinngehalte der Ehe, die gegenseitige Liebe der Ehegatten und die Weitergabe des Lebens, beigelegt wäre, aber es ist auch nicht alles beim alten geblieben: Die sogenannte natürliche Methode ist aus der gegenwärtigen Auseinandersetzung über die Sexual- und Ehemoral nicht mehr wegzudiskutieren, und auch unter den Moraltheologen ist die Einstellung zur Moralverkündigung der katholischen Kirche keineswegs so einheitlich distanziert, wie sie gelegentlich behauptet wird.

Daß man auch unter den Moraltheologen den Appell des Papstes an die Wissenschaftler gehört hat, wird in unseren Tagen erneut unterstrichen durch eine für die moraltheologische Fachdiskussion höchst bedeutsame Arbeit des aus Antwerpen (Belgien) stammenden Prämonstratenser-Theologen Theo G. Belmans mit dem Titel: »Der objektive Sinn menschlichen Handelns. Die Ehemoral des hl. Thomas« (Vallendar – Schönstatt 1984). Die Untersuchung, die sich auf hohem Niveau bewegt, ist »die Frucht zweier Doktorarbeiten über Thomas von Aquin, deren erste (unter Prof. G. Verbeke in Löwen 1970) die Dialektik des Alter Ego in seiner Ethik, die zweite (unter Prof. J. de Finance S.J. in Rom 1977) seine Ehezwecklehre zum Gegenstand hatte« (3). Der heute 63 Jahre alte Autor beschäftigt sich der Sache nach mit keinem geringeren Gegenstand als der oft ventilierten Frage, ob das Naturrechtsverständnis des heiligen Thomas nur formal, d.h. als reines Vernunftrecht, zu verstehen sei, oder ob die in seiner Theologie vorhandenen Konkretisierungen des Naturrechts, also die Gegenstände sittlichen Handelns, wie sie in einzelnen sittlichen Forderungen allgemein verbindlich werden, den Handelnden unmittelbar, d.h. als diese inhaltlichen Forderungen – jedenfalls in bestimmten Fällen (vgl. etwa 197–211) – binden.

Natürlich weiß Belmans um den Umfang und die Schwierigkeit dieser Fragestellung ebenso wie um die Tatsache, daß er sich mit seiner Untersuchung in eine sehr kontrovers geführte Auseinandersetzung innerhalb der Moraltheologie begibt und dazu gegen Positionen anzugehen hat, die nicht zuletzt im Zuge der über Jahrhunderte sich erstreckenden Thomasinterpretation (vgl. 284–328) zu Bastionen werden konnten. Darum wendet er sich seinem Vorhaben innerhalb sehr enger und darum überschaubarer Grenzen zu: Er will nur auf die eine Frage eine Antwort geben: Was versteht Thomas von Aquin unter dem Objekt des sittlichen Handelns? Diese Begrenzung des Forschungsgegenstandes schließt nicht aus, daß Belmans das Ergebnis seiner Nachfrage bei Thomas von Aquin im zweiten Teil seines Buches in Gestalt einer Anwendung auf die Ehemoral des Doctor angelicus konkretisiert (vgl. 329–485).

Der aktuelle Anlaß, von dem sich Belmans maßgeblich bestimmen ließ, ist zu erblicken in dem inzwischen verfestigten Vorbehalt, mit dem die Enzyklika *Humanae vitae* seinerzeit aufgenommen wurde. Er wertet diesen Vorbehalt als »Verirrung«, weil er von dem Vorwurf gestützt worden sei, Papst Paul VI. »habe in seiner Enzyklika ... die Existenz einer höchsten Instanz verkannt, die über jede Autorität auf Erden hinausgeht, nämlich die Existenz der Autorität des individuellen Gewissens« (9); er charakterisiert die gegenwärtige Situation der Verirrung hinsichtlich der dafür maßgebenden Optionen näherhin mit dem Hinweis, daß »wir in einem Jahrhundert eines grassierenden Subjektivismus leben«, der viele dazu gebracht habe, »die objektive Natur des sittlichen Lebens aus dem Auge zu verlieren« und in einen individualistischen Liberalismus abzugleiten, »der für eine reine Situationsethik so charakteristisch ist« (9–10).

Daß es dazu und somit zu einer – im herkömmlichen Sinn verstanden – objektlosen Sittlichkeit kommen konnte, hat seinen Grund einmal in der Übersteigerung der Kompetenzen des sittlichen Subjekts, wie sie sich in einer immer mehr unmittelbar vom Menschen verantworteten Welt aus der Ablösung oder Verdrängung seiner Grundaktivitäten (Erkennen und Wollen) durch das Arbeiten und Herstellen ergab. Anders ausgedrückt: Bei der Beantwortung der Frage »Was soll ich tun?« dachte der mit Aufgaben der Weltgestaltung zusehends mehr befaßte Mensch zusehends weniger daran, daß er ja doch vor die Frage nach seinem eigenen Wesen gestellt war. Stattdessen ließ er sich immer mehr von dem Gedanken faszinieren, was er aufgrund der durch Wissenschaft und Technik eröffneten Möglichkeiten alles zun konnte. Dieser die Ganzheit des Sittlichen in die Nebensächlichkeit abdrängende Vorgang, der spätestens seit Abaelard von geistigen Kräften aus der Mitte der Theologie mitgetragen wurde – Belmans verweist eigens darauf (vgl. 25–43) –, ereignete sich zudem im Schutz der Thomasinterpretation, und zwar dergestalt, daß die Kommentatoren der Lehre des Doctor angelicus sein Verständnis vom Objekt des sittlichen Handelns aus naturwissenschaftlicher Sicht zu verdeutlichen suchten. Aus der Frage nach dem objektiven Sinn des menschlichen Handelns, kurz: nach dem Objekt (Singular), wird die Frage nach den Objekten (Plural). Weil man mit der Frage nach dem Objekt, kraft dessen das Handeln des Menschen als solches mit innerer Notwendigkeit sittlich gut oder

sittlich verwerflich ist, nicht unmittelbar an die Praxis herankommt, versucht man es mit den Objekten, die die Handlungsweise des Menschen unmittelbar »mitbestimmen«. Unversehens muß man nun fragen, »wie es überhaupt möglich ist, daß das Ding-Objekt unseren Handlungen einen Wert, den es selbst nicht besitzt, verleihen kann« (285). Weil für den inneren und äußeren Akt sinnvollerweise nur ein einziges Objekt genannt werden kann, gelangt z.B. Bartholomäus de Medina (1528–1580) bei der Beantwortung der Frage nach dem Objekt des Almosengebens zu der These, das »gemeinschaftliche Objekt« sei »die von einem Tun berührte 'Sache', insofern sie mit der Vernunft übereinstimmt oder nicht«. Entsprechend dieser Auskunft muß das Objekt des Mordes in der Person gesehen werden, die unberechtigt getötet wird; als Objekt des Diebstahls hat das Geld eines anderen zu gelten, »das mir anzueignen die Vernunft untersagt«. Dabei bestreitet der spanische Theologe nicht, »daß nur dem Willen eine formelle Bosheit (oder Güte) anhaften« (286–287) kann.

Wie weit die in solchen Auskünften wirksame Denkweise, die sich an das Dinghafte oder Gegenständliche verloren hat, reicht, erläutert Belmans an dem verhängnisvollen Gebrauch der Adjektiva »subjektiv« und »objektiv« in der Moraltheologie (vgl. 291–293; 474–476) und an der wenig hilfreichen Unterscheidung zwischen objektiver und formeller Moralität (vgl. 174–182), mit der ganz offensichtlich um so weniger operiert werden darf, je mehr sie die folgende Zuspitzung zuläßt: »Es kann derselbe konkrete Akt, der gegen eine objektive Norm verstößt, zugleich objektiv und subjektiv gut sein« (15). Zu welchen Mißverständnissen solche Zuspitzungen führen müssen, weist Belmans anhand einer Aussage auf, mit der Philippe Delhaye die überstürzt abgegebenen Verlautbarungen verschiedener Bischofskonferenzen zur Enzyklika *Humanae vitae* zusammengefaßt und verdeutlicht hat: »Die belgischen und kanadischen Bischöfe« – so referiert Belmans – »sind bereit, eine Entscheidung, die objektiv im Gegensatz zur Enzyklika *Humanae vitae* steht, aufgrund ihrer Ehrlichkeit als im objektiven Bereich richtig gelten zu lassen« (15–16). Wie man im einzelnen mit der Frage nach dem Objekt menschlichen Handelns, wenn dieses im Bereich der menschlichen Sexualität und des ehelichen Lebens geschieht, gegenständlich umzugehen bereit ist, damit eine solche Aussage möglich ist, zeigt Belmans im 7. Kapitel seiner Untersuchung, das die Überschrift trägt: »Physizismus in der heutigen Moraltheologie« (369–463). Diese Überschrift muß angesichts dessen, was Moralverkündigung und Moraltheologie bisher, d.h. in den vergangenen Jahrhunderten, gewollt haben, als schwerste Anklage gewertet werden, die zudem kaum zu entkräften ist; denn es muß festgehalten werden: Eine Aussage von der Art, wie Philippe Delhaye sie gemacht hat, ist nur möglich, wenn das mit dem Menschsein vorgegebene Objekt menschlichen, d.h. sittlichen, Handelns durch die Objekte menschlichen Rechnens, Verfügens und Machens verdrängt wird und das auf kausalem Weg beschaffbare (Ziel-)Gut »legitimerweise« an die Stelle des die menschliche Freiheit beanspruchenden Gutes treten darf. Man kann sich durchaus vorstellen, daß katholische Ehegatten aufgrund äußerer Notlagen zu einem weiteren Kind kein Ja sagen können und auch keinen Grund gelten lassen, der ihnen ausreichend

erschiene, ihrem ehelichen Leben einen Verzicht aufzuerlegen, so daß ihnen nur noch die Möglichkeit bleibt, zur Enzyklika *Humanae vitae* objektiv in Gegensatz zu treten, d. h. ihr Handeln auf ein anderes Sinnziel zu richten, als die Kirche es für Christen und Nichtchristen aufzeigt – das ist nachvollziehbar; aber daß dieses andere Sinnziel bereits dann an die Stelle des – wie die Kirche lehrt – dem menschlichen Handeln überhaupt und allgemein vorgegebenen Sinnziels als objektiv richtig treten könne, wenn es nur ehrlicher Weise anhand der Objekte als in Frage kommend ermittelt wurde, bedeutet nichts anderes, als daß Sinnziele menschlichen Handelns so viel Recht haben, wie ihnen als Überbau aufgrund der gegenständlichen Gegebenheiten zugebilligt werden kann. Kein Zweifel – diese Zubilligung kann durchaus auch vom Gewissen geleistet werden! Denn dieses wird immer nur in *der* Sprache dem Menschen sich verständlich machen können, die der Mensch spricht, so daß das, was er zu »sagen« hat, nur sehr mühsam »sagbar« wird.

Damit dieser Engpaß nicht entsteht, muß die Klarheit über das Objekt menschlichen Handelns aller ethischen und moraltheologischen Reflexion vorangehen und sie leiten. Um dieser Klarheit willen greift Belmans zurück auf Thomas von Aquin und sucht seinem Verständnis vom Objekt des sittlichen Handelns immer wieder aufs neue Ausdruck zu verleihen. Er greift etwa zu dem Hinweis, »daß das Objekt, statt einem geistigen Subjekt einfach gegenüberzustehen, in Wirklichkeit das formale Element darstellt, dank dem unser Wille sich als gut oder böse erweist«. Das sei eine Wahrheit, die sich schon bei Augustinus finde, der bereits zu sagen wisse: »Der Wert deiner Liebe entspricht deren Gegenstand« (15). Eine andere Formulierung lautet: »Im übrigen ... stellt der sittliche Wert, anstatt sich auf die Ebene des 'Dinges' zu beziehen, nichts anderes dar als den eigentlich menschlichen Sinngehalt des frei gewirkten Tuns« (125). Dafür kann es auch heißen: »Der Ausdruck objektive Güte bezeichnet ... die sittliche Qualität, die ein Tun dadurch gewinnt, daß der Handelnde mit dessen radikalem Sinngehalt Ernst macht« (131). Schließlich faßt Belmans seine Erkenntnisse, die er bezüglich dessen gewonnen hat, was Thomas von Aquin unter dem *obiectum actus* versteht, so zusammen: »Als Bilanz dieser Analyse möchten wir die These aufstellen, daß mit Objekt bei Thomas das äußere Tun in seiner Qualität eines die jeweilige Absicht verkörpernden 'materiellen' Elementes gemeint ist, das allerdings zugleich einen eigenen Sinn aufweist, der sich von vornherein jeder unserer Entscheidungen auferlegt« (206–207). Das Erfassen des Objektes menschlichen Handelns zielt demnach auf das Tun als »ein verkörpertes sinnbeladenes Tun«, das Gegenstand des Entscheidens ist und folglich »logisch dem Entscheid zu solchem Tun vorhergeht« (217). Das Objekt menschlichen Handelns ist, so aufgefaßt, nicht einfach sittlich wertlos. Vielmehr ist festzustellen: »Der sittliche Wert *ex objecto* ... besteht in der grundlegenden Zielgerichtetheit, die einem bestimmten äußeren Tun von sich aus innewohnt, und daher immer schon da ist, abgesehen von jeder kontingenten Intention, welche sich dazu eignet, unserem Tun einen zusätzlichen Sinn zu verleihen, jedoch außerstande bleibt, den ihm angeborenen Sinn anzutasten« (127).

Mit *objectum* ist also von Thomas gemeint der objektive Sinngehalt des menschlichen Tuns überhaupt; dieser Sinngehalt braucht dem Tun des Menschen, sofern dieser als Mensch tätig wird, nicht eigens hinzugefügt zu werden. Wo immer der Mensch seine spezifischen menschlichen Fähigkeiten im Sinn dessen, was Handeln meint, einsetzt, greift er in erster Linie nicht nach Instrumenten, mit denen er etwas tut, sondern nach den menschlichen Möglichkeiten, sich als Mensch (im Sinn der Lehre von der Gottebenbildlichkeit oder der Leib-Seele-Einheit, die als metaphysisch gemeinte Einheit für die Gestalt sittlicher Handlungsnormen insofern richtungweisend ist, als sie es nicht zuläßt, daß das sittliche Subjekt mit dem, was es gemäß eigener Absicht tun will, diese Gottebenbildlichkeit oder Leib-Seele-Einheit inhaltlich unterschreitet) präsent zu machen und darzustellen. Auf welche Weise er das tut, hängt wesentlich davon ab, wie er als Subjekt unter den Bedingungen seiner Leib-Seele-Einheit für das Vollkommene und Vollendete offen ist.

Auf die Herausarbeitung dieses Zusammenhangs zwischen der Leib-Seele-Einheit des Menschen und dem, was ihn vervollkommnet, verwendet Belmans mehr als 150 Seiten seines Buches. Indem er Schritt für Schritt untersucht, was Thomas – vor allem im Rahmen seiner Ausführungen über den *actus humanus* und den sittlichen Wert – meint, wenn er die Begriffe *res*, *materia*, *objectum*, *finis operis*, *opus*, *operatum*, *finis*, *finis operantis* und *bonum naturae* verwendet (vgl. 123–278), gerät ihm dieser Teil seiner Untersuchung zu einem in dieser Ausführlichkeit und Substantialität bisher nicht vorliegenden Abriß der Fundamentalmoral des heiligen Thomas. Man darf diesem Abschnitt ohne Zögern wünschen, daß sich die Kritiker mit ihm in jeder Hinsicht auseinandersetzen.

Die Moralthologie der Gegenwart ist sich nicht mehr sicher, ob sie diese nicht aufhebbare Verwiesenheit des Menschen an die Leib-Seele-Einheit als die seinem Handeln absolut vorausliegende Bedingung des Menschseins in Gestalt ethisch verbindlicher »Maßnahmen« in ihrem wissenschaftlichen Tun wirksam verankern soll. Wenn sie sich zu diesen Maßnahmen nicht mehr erheben kann, liefert sie sich der Logik der Sozialwissenschaften aus; sie läßt die für das menschliche Selbstverständnis und den Fortgang der Dinge wesentliche Unterscheidung zwischen Handeln und Herstellen (*πράττειν* und *ποιεῖν*) verkommen, und sie nimmt dem sittlichen Handeln seine Seele, insofern in ihm nicht mehr das Gutsein des Handelnden intendiert wird.

Nur von diesem Gutsein kann die sakramentale Ehe leben. Wer diese Ehe zum Gegenstand der Verkündigung macht, muß davon ausgehen, daß bewiesen werden kann, was er verkündigt.

Ist der menschliche Keim in den ersten zwei Wochen keine Person?

Von Joachim Piegsa/Hubert Dobiosch, Augsburg

Die Beantwortung der Frage hat weitreichende Folgen, bis hin zu Entscheidungen über Leben und Tod des Keimes bzw. Embryos. Spricht man dem menschlichen Keim für seine ersten Lebenstage die Personalität ab, dann gebührt ihm nur noch ein verminderter, abgestufter Lebensschutz. Experimente an Embryonen könnte man nicht mehr ganz entschieden zurückweisen. Vor allem aber wären Eingriffe und Mittel, die eine Frühabtreibung bewirken, indem sie die Einnistung des menschlichen Keimes in der Gebärmutter verhindern, nicht mehr mit der späteren Tötung des Embryos durch Abtreibung auf eine Stufe zu stellen.¹ Es geht also um eine moralisch wichtige Frage.

1. Antwort aus naturwissenschaftlicher Sicht

Vor allem Naturwissenschaftler hatten früher am vollen Menschsein des Keimes, während seiner Frühentwicklung, gezweifelt. Neue Entdeckungen führten zur Einsicht, daß bereits bei der Befruchtung, d.h. bei der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle, das gesamte »Entwicklungsprogramm« des gezeugten Lebens festgelegt ist. Wegen der winzigen Maße, um die es hier geht, waren die Tatsachen bis in die neuere Zeit unbekannt. Das »Entwicklungsprogramm« ist im Kern der Zelle, in molekularen Fäden (Chromosomen) gespeichert, die auf der Spitze einer Nadel Platz hätten. Das befruchtete Ei, das etwa ein zehntel Millimeter groß und mit bloßem Auge gerade noch zu sehen ist, enthält in seinem Kern nicht nur die »Konstruktionspläne, sondern auch die Pläne, die die Konstruktionspläne erst konstruieren werden.«² Das »Entwicklungsprogramm«, d.h. die in den Chromosomen gespeicherte Erbsubstanz (genetische Information), wird bei der Zellvermehrung des menschlichen Keimes an die neu entstandenen Tochterzellen weitergegeben. Der Zellteilung geht daher immer die Verdoppelung (Replikation) der spiralig gewundenen Chromosomenfäden voraus.³

¹ Offen sagt es J. Fuchs in seinem Artikel 'Verfügen über menschliches Leben? Fragen heutiger Bioethik', in: Stimmen der Zeit 110 (1985) 80f: Sollte personales Menschsein nicht mit der Befruchtung der Eizelle beginnen, »wäre die Eliminierung des Embryos im frühen Stadium oder die Verhinderung der Implantation nichttötender Abortus ... Solche Überlegungen könnten auch bedeutsam sein bei der Beurteilung ... des Experimentierens mit Embryonen«. Fuchs selber meint dazu: »Wenn sich zufällig überzählige befruchtete Embryos ergeben, sehen wir nicht ein, warum sie dem baldigen Tod überlassen werden sollen, statt sie zum Wohl der Menschheit zu Experimenten zu benutzen« (83).

² J. Lejeune, Die Spitze der Nadel. Über den Anfang menschlichen Lebens, in: P. Hoffacker/B. Steinschulte/P.-J. Fietz (Hg.), Auf Leben und Tod. Abtreibung in der Diskussion, Bergisch-Gladbach 1985, 23.

³ Vgl. H. G. Gassen/A. Martin/G. Sachse (Hg.), Der Stoff aus dem die Gene sind. Bilder und Erklärungen zur Gentechnik, München 1986, 16–20.

Es ist interessant und bedeutsam, daß sich die Zellteilung, sowie die vorausgehende Verdoppelung der Erbinformation, nicht willkürlich, sondern nach einem ganzheitlichen Programm vollzieht, das als solches unter dem Mikroskop nicht erscheint. Man kann auf seine Existenz nur anhand der Folgen schließen. Dank dieses ganzheitlichen Prinzips, das man auch als Finalität bezeichnen kann, ist der Keim kein beliebig wuchernder Zellhaufen, sondern ein zielstrebig heranwachsendes Individuum. Ebenso dank dieses Prinzips bzw. der Finalität wächst aus einem menschlichen Keim immer nur ein Mensch und kein anderes Lebewesen heran. Bemerkenswert ist schließlich die Tatsache, daß sich dem Naturwissenschaftler das menschliche Leben in seiner Frühentwicklung und auch später als *kontinuierlicher* Vorgang zeigt. Der Embryologe Erich Blechschmidt schreibt dazu: »Die Frage, wann der eigentliche, der volle Mensch entstände, ist nach dem Gesagten im Ansatz verfehlt: Der Mensch wird nicht Mensch, sondern ist Mensch. Er entwickelt sich nicht zum Menschen, sondern als Mensch. Dem Wesen des Menschen, seiner Persönlichkeit, kann kein Mehr hinzugefügt werden. Es ist immer vollkommen im Sinne von ganzheitlich existent, wenn auch zunächst noch nicht wirkungsfähig. Es gibt keine halbe Person und keine prozentuale Individualität«.⁴

Mit anderen Worten, zwischen Empfängnis und Tod eines Menschen vermag der Naturwissenschaftler keinen so tiefgreifenden Einschnitt (Zäsur) festzustellen, der die Behauptung rechtfertigen könnte, daß bis zu einem gewissen Zeitpunkt noch nicht personales oder zweifelhaft personales Leben existiere und erst danach personales Leben. Ähnliches gilt auch vom Lebensende des Menschen, was insbesondere für die Organentnahme (zur Transplantation) und für die Probleme der Euthanasie von Bedeutung ist. Wir begrenzen uns hier jedoch auf den Lebensbeginn. Das Ergebnis läßt sich auf das Lebensende analog übertragen.

2. Infragestellung und Verneinung des Personseins

Vor mehr als 15 Jahren belebte sich die Diskussion darüber, ob der menschliche Keim von der Befruchtung an bereits »Mensch« sei, im vollen Sinn des Wortes. Die Klärung der Frage war wichtig für die moralische Beurteilung der »Spirale« und der »Pille danach«, die eine Einnistung (Nidation) des Keimes in der Gebärmutter verhindern und auf diese Weise gezeugtes Leben töten.⁵ Ein namhafter Theologe meinte damals, daß der menschliche Keim in seiner Frühentwicklung ein »vormenschliches« Stadium durchlaufe. Ein anderer zweifelte, ob der Keim von Anfang an ein »wirklich menschliches« Leben sei. Der Entwicklungsbiologe Franz Büchner nahm zu diesen Behauptungen Stellung und gelangte aufgrund seines Fachwissens zum Schluß: »Die moderne Biologie versagt es uns also endgültig zu

⁴ E. Blechschmidt, Daten der menschlichen Frühentwicklung. Menschliches Leben beginnt im Augenblick der Befruchtung, in: Hoffacker/Steinschulte/Fietz (Hg.), Auf Leben und Tod, 49.

⁵ Zur Wirkungsweise der 'Spirale' und 'Pille danach' vgl. das 'Gutachten der katholischen Ärztarbeit Deutschlands', in: Renovatio 42 (1986) 56–60.

sagen: bis zu diesem oder jenem Stadium der menschlichen Entwicklung wird ein prähominides Vorstadium durchlaufen«.⁶

Die Diskussion kam jedoch nicht zum Abschluß, denn durch die zur Macht gekommene, sozial-liberale Regierungskoalition (1969) wurde bald die Abtreibungsdiskussion in Gang gebracht. Dadurch kam die Frage nach dem Lebensschutz des Embryos neu zur Geltung. Auch diesmal griffen namhafte Theologen in die Diskussion ein. Insbesondere zu den zitierten Feststellungen von Blechschmidt und Büchner schrieb ein Theologe: »Biologisch mag das gewiß richtig sein... Sicher handelt es sich um die Einheit eines Zellgebildes, das artspezifisch menschlich und genetisch individuell geprägt ist. Damit wird aber dem philosophischen Begriff eines Individuums und erst recht dem eines personalen Individuums noch nicht Genüge getan. Die Individualität oder der Selbststand eines geistig Seienden hat zur unabdingbaren Voraussetzung, daß dieses Seiende als einziges und in sich unteilbares verstanden werden muß. Diese Voraussetzung ist aber nach dem, was Hinrichsen berichtet, sicher nicht vor der axialen Differenzierung mit der Bildung des Kopffortsatzes (beginnend am 14. Tag der Entwicklung) gegeben. Gerade darum kann es bis dahin noch zur Auflösung der vorläufigen Ganzheit und zur Bildung neuer 'Individuen' kommen«.⁷

Gegen die naturwissenschaftlich untermauerte 'Einsicht von der Kontinuität menschlichen Lebens, das keine Zäsur aufweist und daher auch keine Abstufungen zuläßt, wendet sich der Theologe (dem einige andere beipflichteten). Er sieht in der Teilbarkeit des Keimes, die zur Entstehung eineiiger Zwillinge führt, eine solche Zäsur gegeben. Mit Hinweis auf eine philosophische Definition (*persona est naturae rationalis individua substantia* – Boethius, 480–525)⁸, die als wesentliches Merkmal der Person ihre Unteilbarkeit (und die noch nicht erwähnte Vernunftbegabtheit) herausstellt, behauptet er: Die unabdingbare Voraussetzung der Personalität sei »sicher« vor dem 14. Tag nicht gegeben.

⁶ F. Büchner, Wann entsteht der Mensch? Biologie und Pathologie der Embryonal-Entwicklung im Blick auf die Fristenlösung, in: Rheinischer Merkur vom 16. 2. 1973, 31. – Büchner kritisiert die Äußerungen (mit Quellenangabe) von Karl Rahner SJ und Oswald von Nell-Breuning SJ.

⁷ F. Böckle, Probleme um den Lebensbeginn: medizinisch-ethische Aspekte, in: A. Hertz/W. Korff u. a. (Hg.), Handbuch der christlichen Ethik, Bd. 2, Freiburg/Br. 1978, 43. – Böckle verweist auf S. 42f und in Anm. 29 auf den Artikel von K. Hinrichsen, Embryologische Aspekte eines Schwangerschaftsabbruchs, in: Theol. prakt. Quartalschrift (Linz) 120 (1972) 224f u. 229. – Hinrichsen mißt jedoch der Teilbarkeit keine größere Bedeutung bei, sondern der »axialen Differenzierung« (225). Gegen die Beweisführung Böckles meldet U. Eibach folgende Bedenken an: »Kaum heranzuziehen ist jedoch das von F. Böckle betonte Moment der Unteilbarkeit des Keimlings (ab 10. bis 12. Tag nach der Befruchtung) als Voraussetzung eines philosophischen Begriffs von Individualität (*substantia indivisa*), da die biologische Individualität mit der Neukombination der Gene bei der Befruchtung, die personale Individualität aber weder mit dieser (sonst wären eineiige Zwillinge identische Personen) noch mit der Unteilbarkeit des Keimlings gegeben ist« (U. Eibach, Experimente mit menschlichen Embryonen. Ethische Probleme aus christlicher Sicht, in: Arzt und Christ 26 (1980) 14–39, hier S. 29, Anm. 61).

⁸ Vgl. E. Coreth, Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie, Innsbruck 1973, 165.

Bevor wir zur Kritik dieser Infragestellung, wenn nicht gar Verneinung des Personseins in den ersten zwei Wochen übergehen⁹, soll auf die weitreichenden Folgen hingewiesen werden.

3. Folgen der Infragestellung oder Verneinung des Personseins

Die Verneinung des Personseins in den ersten Tagen des menschlichen Keimes hat weitreichende Folgen, die von den Vertretern der These auch offen ausgesprochen werden. Damit Verneinung und Folgen in ihrem Zusammenhang deutlich zutage treten, sei beides als Zitat angeführt:

»Vor der biologischen Determinierung auf ein einziges und in sich unteilbares Individuum hin wird man darum anthropologisch im strengen Sinn noch nicht von einem *real existierenden Menschen* sprechen können. Was hier wirklich ist, das ist ein menschlicher Keim, der sich im Entwicklungsprozeß auf ein mögliches personales Dasein hin befindet. Er ist aber – sehen wir den Prozeß epigenetisch an – zu diesem Sein noch nicht definitiv präformiert.«¹⁰

Die Folgen:

»...und es könnte 'Gründe geben, die im *Gesamtzusammenhang* der *jeweiligen Situation* so gewichtig sind, daß sie die Entfernung des Keimes zu rechtfertigen vermögen' (W. Ruff). Dies müßte für nidationshemmende Maßnahmen wichtige praktische Konsequenzen haben, ohne daß der mit der Nidationshemmung provozierte Frühabort einfach auf die Stufe der Antikonception gestellt würde. Für die sittliche Beurteilung sind demnach *Sterilisation*, *Nidationshemmung* und *Schwangerschaftsabbruch* zu unterscheiden.«¹¹

Sprechen wir die Folgen nochmals klar aus: Erstens, es könnte Gründe geben, die die *Entfernung* (Tötung) des Keimes rechtfertigen. Zweitens, geschieht dies als Einnistungsverhinderung (Nidationshemmung), so wäre diese Tötung vom Schwangerschaftsabbruch zu *unterscheiden*.

Ein anderer Theologe, der neben der Unteilbarkeit auch die Vernunftbegabtheit als entscheidendes Merkmal personalen Lebens zur Geltung bringt, kommt zusätzlich zu einer langen Phase (bis zur 5. Woche) *zweifelhaften* Personseins. Er schreibt:

»Solches Leben bedarf zwar von Anbeginn des Schutzes und der Achtung; doch sollte mit zunehmender Entwicklung auch dieser Schutz entsprechend noch verstärkt werden. Auf der Grundlage dieser Position wird man zwar die Verhinderung einer Einnistung nicht mit antikonceptionellen Maßnahmen auf die gleiche Stufe stellen, aber auch nicht einfach von Mord sprechen.«¹²

Als Folge des behaupteten, zweifelhaften Personseins wird der abgestufte Lebensschutz am Lebensbeginn bis zur 5. Woche ausgedehnt. Bis zu dieser Zeit wird also dem menschlichen Keim lediglich ein *verminderter* Lebensschutz zuerkannt. Da in die Erwägungen sogar die Ei- und Samenzelle *vor* ihrer Verschmelzung einbezogen werden (in diesem Zusammenhang irreführend, denn Ei- und Samen-

⁹ Aus pastoraler Sicht skizziert diese Kritik R. Schlund, In dieser Zeit Christ sein. Theologisch-pastorale Ortsbestimmungen, Freiburg 1986, 115–118.

¹⁰ Böckle, Probleme um den Lebensbeginn, 43.

¹¹ Ebd., 45.

¹² J. Gründel, Gentechnologie und ihre theologisch-ethische Bewertung, in: Politische Studien 37 (1986) 79 u. 80.

zelle, je für sich, sind kein Mensch, also gebührt ihnen auch kein Lebensschutz), kommt der Verfasser zu *vier Abstufungen* des Lebensschutzes. Er schreibt:

»Für den Überstieg zur personhaften Existenz ließen sich somit folgende vier Aussagen machen:

- a) Für die Zeit *vor der Verschmelzung* von Same und Eizelle ist zwar schon Leben, aber noch kein artspezifisch-menschliches Leben gegeben; eine solche personhafte Existenz ist mit Sicherheit noch nicht da;
- b) für die Zeit *nach der Befruchtung*, aber *vor der Einnistung* – also im Frühzellenstadium – ist zwar artspezifisch-menschliches Leben, aber noch kein individuelles und mit großer Wahrscheinlichkeit noch kein personales Leben anzunehmen.
- c) Nach der *Herausbildung der Hirnstrukturen* (5. Woche) und erst recht nach der Entfaltung des menschlichen Phänotyps, also in der späteren Phase der Fetalentwicklung, dürfte mit Sicherheit schon individuelles menschlich personales Leben vorhanden sein.
- d) In der Zwischenzeit – also *zwischen Einnistung und Herausbildung der Hirnstrukturen* – muß man mit einem solchen Überstieg rechnen; es besteht aber auch noch ein positiver Zweifel.

Für alle diese vier Epochen könnte in einem schwerwiegenden Konfliktfall die Güterabwägung verschieden aussehen.«¹³

Die genannten Folgen auf einen gemeinsamen Nenner bringend, stellen wir fest: Wenn die Anwendung einer vorausgesetzten Definition dazu führt, daß *allen Menschen*, ohne Ausnahme, für einen gewissen Zeitraum ein so wesentliches Merkmal, wie das *Personsein*, abgesprochen werden »muß«, dann sollte man doch hellhörig werden. Das gilt um so mehr, wenn Naturwissenschaftler aus der Sicht ihres Fachwissens betonen, es gäbe für diese Verneinung keine ausreichende Grundlage.

4. Kritik an der Verneinung

a) Wenn eine Definition zu unannehmbaren Konsequenzen führt, dann ist entweder die Definition oder ihre Anwendung falsch. In unserem Fall liegt der Fehler in der Anwendung der *philosophischen* Definition auf ein Geschehen, das sich auf *biologisch-molekularer* Ebene vollzieht. Ein Leserbriefschreiber hat die Kritik in folgenden Worten zusammengefaßt:

»Gebraucht man 'menschliches Leben' als biologischen und 'personale Existenz' als philosophischen Begriff, darf man auf die Frage, wann personale Existenz beginne, keine Antwort von seiten der Naturwissenschaft erwarten. Jedoch wäre es die reine Willkür, philosophisch eine Diskontinuität da einzutragen, wo Naturwissenschaft nur Kontinuität ausmachen kann.«¹⁴

Der Fehler in der Beweisführung liegt konkret darin, daß die Unteilbarkeit auf anthropologisch-philosophischer Ebene der Teilbarkeit auf biologisch-molekularer gegenübergestellt wird. Jedem leuchtet ein, daß eine Person nicht teilbar ist; die Teilung würde ihren Tod bedeuten. Aber biologisch-molekulare Teilung ist wesentlich anderer Art und bringt daher auch nicht den Tod der Zelle bzw. des Keimes, sondern im Gegenteil, Teilung gewährleistet Wachstum und Reifung – und somit Leben. Der Teilung (Zellteilung) auf molekularer Ebene geht nämlich – wie schon erwähnt – die Verdoppelung der Entwicklungsinformation voraus. Indem

¹³ Ebd., 81.

¹⁴ Dr. Bruno Faupel, Leserbrief, in: FAZ vom 28. 4. 1986, 9.

also Teilbarkeit bzw. Unteilbarkeit der philosophischen Ebene mit der biologischen Ebene in Bezug gesetzt wird, gibt man *Analoges* als *identischen* Vorgang aus.

b) Die Verneiner der Personalität (in den ersten Lebenstagen) bleiben zudem die überzeugende Antwort schuldig, woher die Personalität kommt, die vorher – laut Behauptung – nicht vorhanden ist. In Anlehnung an einen Beitrag von K. Rahner (aus dem Jahr 1961) sprechen die erwähnten Theologen vom »Überstieg zur personalen Existenz«, geben jedoch zu, daß Rahner hierbei die Einzelentwicklung (Ontogenese) mit der Stammesentwicklung (Phylogenese) in Vergleich setzte, was offensichtlich falsch ist.¹⁵ Nichts spricht jedoch dagegen, die *Personalität* mit dem Ganzheitsprinzip bzw. mit der *Finalität* ineinszusetzen, die wirksam garantiert, daß aus einem menschlichen Keim immer nur ein Mensch und niemals ein Tier hervorgeht.

c) Die extrakorporale Befruchtung, die zum 'Retortenbaby' führte, hat »erstmal den formalen und unbestreitbaren Beweis erbracht, daß das Leben eines menschlichen Wesens schon bei der Befruchtung beginnt! ... Zu akzeptieren, daß ein neues Lebewesen existiert, sobald eine Befruchtung stattgefunden hat, ist keine Auffassungs- oder Geschmackssache mehr«. ¹⁶ An diese Schlußfolgerung aus einem biologischen Tatbestand fügt sich nahtlos folgendes Ergebnis philosophischer Erwägungen: »Wenn man die Befruchtung der Eizelle nicht kategorisch als den Beginn des menschlichen Lebens betrachtet, dann gibt es überhaupt keine anderen als pragmatische, vorläufige, mit Recht bestreitbare Argumente, es anderswo beginnen zu lassen. ... Es ist der einzige zweifelsfreie Zeitpunkt, für den gilt, daß *vor* ihm nichts da ist, woraus menschliches Leben teleologisch und 'von selbst' würde. Weder Spermium noch Ei allein sind der Keim, sondern der existiert erst und genau dann, wenn das Spermium das Ei befruchtet hat – und der Mensch da ist.«¹⁷

d) Schließlich sei noch an den bewährten Grundsatz erinnert: In dubio via tutior eligenda est – im Zweifel ist der sicherere Weg zu wählen, und zwar dann, wenn es um die höchsten Güter geht, nämlich um das Leben eines Menschen und um sein Seelenheil. Wenn sogar begründbare Zweifel am Personsein des Keimes angebracht wären, was nicht der Fall ist, müßte man – bis zur Erlangung völliger *Sicherheit* – von der Existenz des Personseins ausgehen. Personsein ist mit menschlicher Würde verbunden, die unbedingt zu achten ist. Am Personsein hängt zudem das Lebensrecht eines Menschen. Wo es um Leben oder Tod geht, ist immer die 'via tutior' – der sicherere Weg – einzuhalten.

¹⁵ Vgl. Böckle, Probleme um den Lebensbeginn, 40f, mit Anm. 20 u. 24; vgl. Gründel, Gentechnologie und ihre theologisch-ethische Bewertung, 81.

¹⁶ Lejeune, Die Spitze der Nadel, 26 u. 30.

¹⁷ R. Löw, Leben aus dem Labor. Gentechnologie und Verantwortung – Biologie und Moral, München 1985, 155f.

5. »Leben von der Empfängnis an mit höchster Sorgfalt schützen«

Vertreter der kritisierten Verneinung unterscheiden generell – wie bereits dargelegt – zwischen Nidationshemmung (Frühabort) und Schwangerschaftsabbruch. Wenn nämlich dem menschlichen Keim in den ersten Tagen ein so wesentliches Merkmal wie das Personsein fehlt, dann wäre auch Nidationshemmung, die einer Frühabtreibung gleichkommt (durchgeführt durch die Anwendung der Spirale oder der Pille danach), ein wesentlich kleineres Übel als jede spätere Abtreibung. Diese Meinung ist jedoch falsch.

Die Unterscheidung, samt der Behauptung vom abgestuften Lebensschutz, hat nicht zu verhindernde Auswirkungen auf die Ansicht über die sittliche Erlaubtheit von Experimenten an Embryonen bis zum 14. Lebenstag. Die erwähnten Theologen lehnen solche Experimente ab, aber die Begründung dieser Ablehnung wird wesentlich schwieriger, wenn man zuvor die Personalität der Embryonen angezweifelt oder gar verneint hat. Warum sollte man einen überzähligen Embryo, der nach Durchführung einer künstlichen Befruchtung in der Retorte übrigblieb, nicht für Experimente opfern, wenn dadurch Krankheiten vorgebeugt oder sogar das Leben anderer Embryonen gerettet werden könnte? Eine gemeinsame Arbeitsgruppe des Bundesministers für Forschung und Technologie und des Bundesministers für Justiz, als Benda-Kommission bekannt geworden, hat 1985 dieses Argument, mit der Eingrenzung auf überzählige Embryonen (die absichtliche Erzeugung von Embryonen für Forschungszwecke wird abgelehnt), tatsächlich vorgebracht.¹⁸

Die erwähnten Theologen haben betont, daß ihre Ausführungen nicht als Rechtfertigung der Abtreibung mißverstanden werden dürfen. Aber die Ablehnung der Abtreibung, zumindest der Frühabtreibung (Nidationshemmung), ist kaum überzeugend vorzubringen im Licht ihrer zuvor erwähnten Behauptungen. In Leserbriefen mußten die theologischen Ausführungen zur Rechtfertigung der Abtreibung schon herhalten.¹⁹

Seit Monaten wird jedoch entschieden gegen die Abtreibung argumentiert. Die Zahl von zweihundert-, vielleicht dreihunderttausend abgetriebenen Kindern jährlich allein in der Bundesrepublik wirkt erschreckend. »Haben die Bischöfe vielleicht doch recht mit ihrem uneingeschränkten Nein?, fragen sich inzwischen auch viele außerhalb der beiden christlichen Kirchen.«²⁰

Einen klaren und entschiedenen Standpunkt hat 1965 das Zweite Vatikanische Konzil zum Ausdruck gebracht:

»Das Leben ist daher von der Empfängnis an mit höchster Sorgfalt zu schützen. Abtreibung und Tötung des Kindes sind verabscheuungswürdige Verbrechen.«²¹

¹⁸ Vgl. Der Bundesminister für Forschung und Technologie (Hg.), In-vitro-Fertilisation, Genomanalyse und Gentherapie. Bericht der gem. Arbeitsgruppe des Bundesministers für Forschung und Technologie und des Bundesministers für Justiz, München 1985, 28 u. 30.

¹⁹ Vgl. Dr. E. Werner, Leserbrief, in: FAZ vom 28. 10. 1985, 9 und FAZ vom 21. 3. 1986, 8, beide Male mit Hinweis auf einen Artikel von J. Reiter, in: Stimmen der Zeit, Heft 8, 1981.

²⁰ G. Gillessen, Das Unverfügbare, in: FAZ vom 20. 2. 1986, 1.

²¹ Zweites Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution 'Die Kirche in der Welt von heute', Art. 51.

Das Konzil hat sehr wenige Verurteilungen ausgesprochen und nur an dieser Stelle die harten aber zutreffenden Worte »verabscheuungswürdiges Verbrechen« gebraucht. Im Licht dieser Aussage ist weder die Theorie vom abgestuften Lebensschutz vertretbar, noch die Meinung, die Tötung des Keimes sei aufgrund einer Güterabwägung zu rechtfertigen. Das Tötungsverbot läßt nur die Ausnahme im Fall eines 'ungerechten Angreifers' (iniustus aggressor) zu, d. h. im Fall der notwendigen Selbstverteidigung eines einzelnen oder eines Volkes. Das Kind bzw. der Keim im Mutterleib kann jedoch nie in die Situation des 'ungerechten Angreifers' gelangen, weil es eine Bedrohung niemals auf sittlich verantwortbare, und das heißt 'ungerechte' Weise, vollziehen kann. »Es erscheint daher gerechtfertigt, ... 'menschliches Leben' als Grundbegriff für Schutzwürdigkeit und Wertstellung beizubehalten.«²²

²² G. Langendörfer, Die Praxis. Einordnung, Methoden und Risiken des Schwangerschaftsabbruchs, in: Hoffacker/Steinschulte/Fietz (Hg.), Auf Leben und Tod, 57.

Buchbesprechungen

Systematische Theologie

Wenisch Ernst (Hg.), *Elternschaft und Menschenwürde. Zur Problematik der Empfängnisregelung*, Patris-Verlag, Vallendar-Schönstatt 1984, 411 S., Kt., DM 30,—.

Dieses Gemeinschaftswerk von neunzehn fachlich ausgewiesenen Autorinnen und Autoren aus der in den sechziger Jahren in Krakau unter Kardinal Wojtyła gegründeten Studien- und Arbeitsgemeinschaft über Ehe und Elternschaft nimmt sich mit großem Ernst, aber auch mit dem Kenntnisreichtum eines interdisziplinären Gremiums des in einigen Teilen der Kirche umstrittenen Themas der Empfängnisregelung an. Das Werk, mit einem Beitrag von Karol Wojtyła beginnend (Die personalistische Konzeption des Menschen, 27–43), ergänzt durch Beiträge nichtpolnischer Autoren wie C. Caffarra, J. Seifert, N. Martin, ist ein Zeugnis für die ruhige, von hohem wissenschaftlichen Eros bestimmte polnische Theologie, die hierzulande leider wenig bekannt ist, welcher Umstand einen gewissen »Provinzialismus« gerade in moraltheologischen Fragen bekundet.

Das Zentrum der dreiteiligen Arbeit bilden die ethisch-theologischen Abhandlungen mit exakten Darstellungen über die Lehre der Kirche (St. Nowak) wie über die moraltheologische Bewertung der natürlichen Empfängnisregelung und ihres Unterschiedes zur Antikonzeption (W. B. Skrzyński, J. Bajda, T. Ślipko, J. Seifert, C. Caffarra), unter denen der Beitrag über »Die periodische Enthaltsamkeit im Licht der Heilstheologie« (St. Nowak) an die heutige pragmatisch-positivistische Denkweise des Westens die größte Herausforderung bilden dürfte, insofern hier die periodische Enthaltsamkeit aus den Wurzeln des Schöpfungs- und Erlösungsgeheimnisses gedeutet wird. An diesen Überlegungen kann auch aufgehen, daß die ethisch ausgerichtete natürliche periodische Enthaltsamkeit keine Technik ist (wie auf der Gegenseite die Antikonzeption), sondern die Haltung einer bestimmten ehelichen Spiritualität, die sich der Schöpfungs- und der durch das Kreuz gekennzeichneten Erlösungsordnung anschließt. Zwischen dieser heilstheologischen Auffassung und der auch von kirchlichen Vertretern empfohlenen Antikonzeption klaffen Welten! Angesichts der in dieser Problematik weithin festgefahrenen Fronten könnte dieser Beitrag (was freilich von

den anderen nicht weniger gilt) dem um Erkenntnis der Wahrheit bemühten Christen wenigstens den Blick für die wesentliche Unterschiedenheit zwischen einer katholisch-theologischen Beurteilung und einer pragmatischen Wertung des Phänomens im Sinne der positivistischen Ethik schärfen und daraus möglicherweise (nur rein formal) die Einsicht entspringen lassen, daß innerhalb der Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden zwei so diametral verschiedene moralische Wertungen unmöglich sind.

Freilich ist auch dabei noch zu vermuten, daß die Berufung der Vertreter der Antikonzeption auf die Autorität der Humanwissenschaften nicht gleich eine entschiedene Wendung zur Lehre der Kirche erbringen wird. Darum ist es nicht das geringste Verdienst des Werkes, daß es im ersten Teil mit neuen ausführlichen Beiträgen auch die humanwissenschaftlichen Bedingungen der ethisch verantworteten Empfängnisregelung (»Empfängnisregelung im Licht der empirischen Wissenschaften«) weitläufig erörtert und begründet. Daß dabei vorzugsweise Frauen und Familienmütter, freilich auch mit Kompetenz in den Fächern der Gynäkologie, Neurologie, Psychiatrie ausgestattet, den humanwissenschaftlichen Part bestreiten, mag zwar nur als beiläufige Empfehlung eines argumentum ad hominem gewertet werden, wird aber einem unvoreingenommenen Beurteiler dennoch zu denken geben, vor allem wenn er die exakte Analyse und die Sachlichkeit in der Beurteilung etwa der »sozialwissenschaftlichen Aspekte des Coitus interruptus« (M. Renkielska) oder der »Einstellung zur Empfängnisverhütung und ihren Folgen« (W. Poławska) anerkennt. Aber auch die im dritten Teil abgehandelte Thematik zur »Empfängnisregelung im Licht der Erfahrung«, welche die soziologischen (F. Adamski, N. Martin), pastoralen (M. D. Kwapisz) und pädagogischen (L. Mońko) Aspekte des ethischen Problems der Empfängnisregelung und seiner entsprechenden Vermittlung zur Geltung bringt, wird für ein an der objektiven, natürlich-wissenschaftlichen Begründung der Kirchenlehre offenes Denken seine Eindrucksstärke nicht verfehlen. Jedenfalls wird nach diesem Werk der Einwand der permissiven Ethik, wonach in der Diskussion um die Empfängnisregelung keine neuen Argumente mehr zu erbringen seien, nicht mehr so leicht erhoben werden können.

Es kann nach dem Ausgangspunkt und der Zielsetzung des Werkes nicht verwundern, daß es kritisch und eristisch gehalten ist, nicht nur gegenüber der heute herrschenden Moralthologie (die aber ihre Argumente weniger aus einer ihr verfügbaren ethisch-theologischen Methode erhebt als sich von den Strömungen des permissiven Zeitbewußtseins und des Wohlstandskonformismus treiben läßt), sondern auch gegenüber bischöflichen Stellungnahmen wie der »Königsteiner« oder der »Maria Troster« Erklärung. Trotzdem ist nicht zu behaupten, daß die Auseinandersetzung rein apologetisch oder polemisch geriete. Daß sie vor allem an der theologischen Wahrheitsfrage und nicht an einer vordergründigen »Praxologie« interessiert ist, beweist am Ende auch die nüchtern-ernste Stellungnahme zur Frage nach den »Zukunftsperspektiven« der hier geforderten Selbstreinigung der Kirche angesichts »immer zahlreicher absurder neuer Theorien auf dem Gebiet der Moralthologie und Sexualethik«, durch welche »letztlich die Grundlagen der Ethik selbst zersetzt werden« (396). Gegen eine hoministische Verhaltenslehre, die im Gleichschritt mit den Massenmedien einherschreitet, wird der Widerstand keine spektakulären positiven Ergebnisse zutage fördern. Aber das aus der Neuheit des christlichen Glaubens erwachsene Ethos braucht die Überzeugung von seiner Vermittelbarkeit und die Hoffnung auf seine Akzeptanz durch die Menschen nicht aufzugeben. Hier setzt das Werk u. a. auf »Erneuerungsbewegungen in der Jugend, auf Gebetsgemeinschaften« (396), nicht zuletzt auch auf die natürlichen Reaktionen der Menschen der Dritten Welt gegen die demoralisierende Wirkung der Antikonzeption.

L. Scheffczyk, München

*Sonnemans, Heino, Seele Unsterblichkeit Auf-
erstehung. Zur genetischen und christlichen Anthro-
pologie und Eschatologie, Herder-Verlag,
Freiburg u. a. 1984 (Freib. Theol. Studien 128),
543 S., Kt., DM 68,-.*

Vorliegende Bonner Habilitationsschrift (für Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie) befaßt sich mit dem anthropologischen Grundbegriff Seele, der nach 1945 aus der Umgangssprache und infolge der Enthellenisierungsbestrebungen auch aus der Theologie und sogar der Gebetsprache (Missale!) verschwunden ist, jetzt aber neu entdeckt wird. »Seele« ist, wie Vf. in der Einleitung ausführt, nicht nur als Komplement zum Leib zu verstehen, sondern als Hinweis auf Sein und Sinn des Menschen, als Wort vom ganzen Menschen und von Transzendenz, und das als

Mitnahme von Welt; wo »Seele« ausgeschaltet wird, drohen Sprach- und Kommunikationslosigkeit. Seele steht in engem Zusammenhang mit Leben, Hoffnung, Unsterblichkeit.

Zur Genesis der Seelen-Vorstellungen werden zuerst »Grundzüge homerischer Anthropologie« geboten (26–88). In nüchterner Abwägung z. T. recht widersprüchlicher Forschungsergebnisse kommt Vf. zu dem Schluß: »Psyche« ist im homerischen Umfeld nicht die vom Leib getrennte Seele, wohl auch nicht die Lebensseele, sondern als »Abbild des Menschen das Kontinuum seiner Individualität«. Psyche als Bildseele entsteht daher erst im Tod und höchstens von daher läßt sich auf ihre Existenz schon vor dem Tod schließen. Hinter dem homerischen Jugendlichkeitskult steht eine düstere Jenseitsvorstellung und deshalb auch ein Daseinss pessimismus, der dem Tod höchstens die positive Seite der Erlösung vom Leid abgewinnen kann. Auch die Götter stehen dem Todeschicksal der Menschen ohnmächtig gegenüber. Gegenüber ähnlichen Vorstellungen im frühen Judentum macht Vf. jedoch auf den Unterschied aufmerksam, der in der Entfaltung des den Griechen unbekannten Schöpfungsglaubens liegt. Auch das Moment der sittlichen Verantwortung vor Gott fehlt bei Homer.

»Der religiöse Ursprung der Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele« (89–161) wird mit einer Untersuchung der eleusinischen Mysterien (Nur der Eingeweihte lebte in der Hoffnung auf ein besseres Los nach dem Tod, das aber eher als eine Wiederholung des irdischen Lebens gedacht – Psyche als Bildseele! – und wohl an den Kreislauf der Natur gebunden war) und des Dionysoskults *erhell*t, demzufolge das endliche Leben (Bios) in den Rahmen der unendlichen Zoé eingebunden sein kann. Die Erfahrung der Gottheit und die Identifikation mit ihr hilft, die Todesangst hoffend zu überwinden; der Nichteingeweihte dagegen muß in den Hades. Die Orphik geht über diese Identifikationsmöglichkeit hinaus von der Göttlichkeit der Seele aus. Neu ist die Akzentuierung der sittlichen Verantwortlichkeit und somit die Überwindung des reinen Naturkreislaufsdenkens. Deshalb kennt die Orphik ein Totengericht, die Dauer der Person als Verantwortlicher und ein Jenseits, das nicht mehr Spiegelbild des Diesseits ist. Anstelle der dionysischen Orgia tritt die Reinigungstechnik. Aber auch die Psyche (bei Homer: Totenseele als Abbild des irdischen Individuums) wird jetzt als Lebensseele verstanden, die in Personalität den Tod überdauert. Von der Orphik stammt auch die Soma-Sema-These, die aber keinen ontischen Dualismus besagt, sondern einen ethischen. Der Leib ist nicht Ursache des

Bösen, sondern, wie Vf. Platon (147) fein interpretiert, die rettende Verwahrung (In Gewahrsein halten, aber nicht negativ: Kerker!) der Seele; die Seele büßt im Leib eine frühere Schuld, und die Läuterung endet nicht mit dem Tod; es sind sogar neue Verleiblichungen bis zur vollen Läuterung möglich. Diese Auffassung führt zu einer Umwertung des alten Lebensideals: der »innere Mensch«, die Seele ist entscheidend, und auch nicht das Weiterleben, sondern das Gutsein. Im Gegensatz zur Auserwähltenmentalität der eleusinischen Mysterien nimmt die Orphik für alle Menschen die gleiche Bestimmung an.

Der vierte Abschnitt, »Psyche im Horizont von Physis und Logos« (162–215), untersucht die Seelenvorstellungen der Vorsokratik. Es wird gefragt, wie mit der jeweiligen Antwort auf die Frage nach der Arché, dem Werden, der Mischung und Trennung zugleich die Frage nach dem Ziel entschieden und damit auch die Spannung zwischen individuell-verantwortlicher Zeitlichkeit und überindividueller Göttlichkeit (Unsterblichkeit) erklärt wird.

Mit dem Kapitel »Platons Lehre von der Seele als Frage nach der Wahrheit des Menschseins« (216–291) wird der Höhepunkt der praeparatio evangelica erörtert. »Unsterblichkeitsbeweise« versteht Vf. als Versuche, von der vorgegebenen (Mythos!) religiösen Hoffnung Rechenschaft (Logos!) zu geben und sie gegen den Zweifel als glaubwürdig zu erweisen. Platon übernimmt dabei allerdings nicht die Orphik dem Inhalt nach (Göttlichkeit der Seele!), sondern nur ihr Bildmaterial. Mit dem Hinweis auf die Präexistenz, den Fall und die postmortale Läuterung widerspricht Vf. überzeugend dem weniger bei den Philosophen als bei den Theologen verbreiteten Klischee vom Leib-Seele-Dualismus, vom Leib als Ursache des Bösen und vom Gegensatz zwischen dem griechischen und semitischen Denken. Der Leib ist der Verbannungsort und Mittel der Läuterung (und insofern nicht schlecht), ja sogar Symbol und Repräsentanz der Seele (286). Die Seele ist aber nicht selber eine unbewegliche Idee, sondern ihr nur ähnlich und deshalb in einer stetigen Dynamik auf diese Idee hin und bestimmt durch Methexis, Parusia und Koinonia. Die Sorge um die Seele ist in diesem Zusammenhang nicht die Sorge um einen Teil des Menschen, sondern intendiert die Wahrheit des Menschen, die allerdings durch die Verleiblichung an der Ausprägung gehindert wird. Platon beabsichtige keine substanzialistische Begründung der Unsterblichkeit. »Unsterblichkeit liegt ... nicht in der Seele selbst, sondern in ihrem Verhältnis zu den Ideen, die sich als Teilhabe, Anwesenheit und Gemeinschaft

zeigt. Seele ist nicht in sich ruhende Substanz, sondern Ausrichtung auf das Ziel, Werdendes und 'Unterwegs'« (287). Zum Schluß werden die Differenzen zwischen der Anthropologie Platons und der christlichen Offenbarung herausgestellt. Bei weitgehender Zustimmung zu dieser Interpretation scheint jedoch einmal das Moment, daß der Zielpunkt des Strebens der Seele das (apersonale) Gute ist, auf seine Konsequenzen zu wenig bedacht: Führt dieser Ansatz nicht zu einer – wenn auch asymptotischen – Entpersonalisierung, so daß der Personalität wegen (Unsterblichkeit ist nur als personale »interessant«) ein erneuter Kreislauf fast notwendig erscheint. Ferner kommt durch die Betonung des Bezugscharakters der Seele und des heilshaften Moments der Unsterblichkeit (mehr als reine Fortdauer) doch das seinshafte Moment zu kurz. Steckt dahinter ein anti-substanzialistischer moderner Zug? Auf alle Fälle kennt Platon auch Unsterblichkeit als Fortdauer, in der Abwendung vom Guten, im mißlungenen Verhältnis. Impliziert diese Weise nicht eine einschafte Unsterblichkeit?

Im nächsten Kap. (292–354) wird »Der Mensch und seine Hoffnung im Licht der Offenbarung« dargestellt. Eine Untersuchung der zentralen Begriffe (nefeš, leb, basar, ruah) konstatiert Ähnlichkeiten zum homerischen Denken. Der Verstorbene lebt, aber als Schattenwesen fern von Jahwe. Der im Gegensatz zum angeblichen griechischen Dualismus behauptete Monismus darf jedoch nicht zu indifferenziert gesehen werden. Erst in der Spätzeit erwacht eine Jenseits-hoffnung, d.h. wird das »Bewahren der Psyche« ein eschatologisches Gut, und die Vorstellung von Gericht, Zwischenstand und Auferstehung bewußt, die »eine erneute Vereinigung von Psyche und Soma« sein soll (349). Jesus stehe den Pharisäern näher als den Sadduzäern.

»Unsterblichkeit der Seele gegen Auferstehung des Fleisches« (355–400) behandelt das Pro und Contra innerhalb der protestantischen Theologie. Der Rezensent hätte sich eine stärkere Befassung mit der Aufklärungstheologie und mit P. Althaus gewünscht (statt Tillich, über den nur referiert wird). Die »Auferstehung im Tod. Leiblichkeit statt Leib« lautet das 7. Kap. (407–430). Vf. stellt weithin eine sachliche Identität dieser neueren Sicht im Vergleich mit der traditionellen Seelenlehre fest, nach der die »abgetrennten« Seelen durchaus Welt und Geschichte nicht abstreifen und kommunikationsfähig sind. Allerdings setzt Vf. bei seinen Überlegungen über die Auferstehung nicht bei der Auferstehung Christi ein, die nicht vom Kreuz (d.h. im Tod) erfolgte, sondern nach einer »Zwischenzeit«; ebenso ist biblisch die

Wiederkunft Christi der Tag der allgemeinen Auferstehung. Auch können Fälle vorgezogener Auferstehung (427) nicht für die Auferstehung im Tod vereinnahmt werden, insofern jene einen Zwischenstand voraussetzen.

In »Rehabilitierung« der Seele. Die »Materialität« der Auferstehung und das Schicksal des Ganzen« (431–465) wird der Position Ratzingers mit der geschilderten Greshakes konfrontiert. Vf. zeigt, daß die Differenz weniger in dem liegt, was der Mensch unmittelbar »nach seinem persönlichen Tod hoffen darf« (461), nämlich eine »Leiblichkeit der Seele« (462). Bei aller Richtigkeit dieser Feststellung wird dann aber des Vfs. Verständnis für das Anliegen Greshakes fragwürdig, denn Greshake lehnt eine Vorstellung von Seele ab, die nicht der Tradition der katholischen Theologie entspricht, auch nicht der katholischen Volksfrömmigkeit (denn ihr zufolge streift die Seele nicht Welt und Geschichte ab), nicht einmal Platon. Welchen Seelenbegriff baut Greshake auf, um ihn zu bekämpfen? Die Differenz liegt in der Vorstellung, was endgültige Vollendung bedeutet, nämlich nur eine Leiblichkeit der Seele oder aber eine Leiblichkeit der Auferstehung, die ein bleibendes Nebeneinander von Materie und Geist ausschließt und auch die Materialität (gerade in Hinblick auf den Gesamtkosmos) berücksichtigt. Wenn Vf. zugunsten der Auferstehung im Tod auf die bleibende Bestimmung real-ontologischer Art durch den Tod Christi und den Hadesabstieg verweist (443f), so besagt dies nach Auffassung des Rezensenten eigentlich nur eine Anfänglichkeit der christol. Bestimmung (die übrigens schon schöpfungsmäßig gegeben ist): das Herren-Sein Christi bricht erst bei der Parusie machtvoll durch, die deshalb auch biblisch die Auferstehung bewirkt.

So stellt Vf. mit Recht eine »Rehabilitierung der Seele« fest. Im Schlußkapitel (466–529) wird die »theologische Relevanz des Glaubens an die Unsterblichkeit der Seele« erörtert. Unsterblichkeit wird näher als Unzerstörbarkeit bestimmt. »Seele« ist unverzichtbar einmal für den Dialog mit den Kulturen der Gegenwart, wenn man vom Tod und zugleich davon spricht, daß die mit den Menschen begonnene Geschichte Gottes im Tod nicht abreißt, dann im Dialog mit anderen Religionen, ferner im Kontext der Anthropologie. Nach – allerdings sehr kurzen – dogmatischen Erörterungen werden Zugänge zur Unsterblichkeit gewiesen, und zwar gelungenerweise von G. Marcel aus, dessen dialogische Sicht von Unsterblichkeit auch eine wesenhafte einschließt, dann von Teilhard de Chardin aus, bei dem allerdings das Schillernde seiner Begrifflichkeit zu wenig bedacht

wird (Die Frage nach einer persönlichen Unsterblichkeit hält Teilhard für sekundär!).

Wünschenswert wäre, daß Vf. angesichts seiner reichen Kenntnisse der Probleme in weiteren Abhandlungen der Frage nachgeht, wie bei dieser dialogischen Sicht Unsterblichkeit im Fall des ewigen Heilsverlustes zu denken ist. Dann würde auch das Seinshafte der Unsterblichkeit erhellt werden müssen, ebenso – in einer schöpfungstheologischen Präzisierung – daß Schöpfung nicht nur Verwiesenheit, sondern primär Setzung in Freiheit und Selbständigkeit (freilich in eine relative) bedeutet. Schließlich wird von der »Leiblichkeit der Seele« gesprochen, von der Materialität der Auferstehung, doch fehlt die Thematisierung der »Geistigkeit« der Seele, zu der seit Platon viel gesagt wurde. Insgesamt ist vorliegende Arbeit durch die anthropologische Integrierung von »Unsterblichkeit« und »Seele«, durch die Behandlung der Problemverlagerungen in 3000 Jahren und durch das fundamentaltheologische Anliegen der Vermittlung ein Werk, das in der philosophischen und theologischen Diskussion starke Beachtung finden wird.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Horst, Ulrich, *Der Streit um die Autorität der Vulgata. Zur Rezeption des Trienter Schriftdekrets in Spanien, Coimbra 1983. Sonderdruck aus: Revista Universitat Coimbra Vol. 29, 1983, 157–252.*

Der Inhaber des Lehrstuhls für Theologiegeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät in München hat in dieser Schrift eine sorgfältige Untersuchung zu einem Streit vorgelegt, der und belanglos erscheinen mag, der aber damals die Gemüter der Theologen heftig bewegte und durch die Inquisition auch hart in das Schicksal einiger Theologen eingriff. Nach einer kurzen Einführung mit einem Verweis auf die Bedeutung von Domingo Banez gibt der Verfasser zunächst einen Überblick über das Verständnis der Schriftinspiration und der Vulgata bei Banez (9–33). Wie sein Lehrer Cano vertritt Banez »eine alles umfassende Inspiration, die sich bis auf Worte und Buchstaben erstreckt« (13). Gott wird als Erstursache gesehen, die durch die Hagiographen als Zweitursachen unfehlbar wirkt. In all den Überlegungen von Banez geht es darum, »die Schriftautorität in jeder Hinsicht zu garantieren« (13). Banez läßt dann die Meinung zu, daß die Zusammensetzung der Worte oft dem Hagiographen überlassen bleibt. Zur Vulgata breitet Banez die Geschichte der Übersetzungen und der Vulga-

ta aus. Er will damit zeigen, »wie die göttliche Vorsorge bewirkt habe, daß die biblischen Bücher nicht in Vergessenheit geraten seien« (21). Die Autorität der Vulgata wird von der Kirche her begründet. Ihre Ausgabe hat größeren Wert als die Ausgaben von Interpreten, »da es sich um das Zeugnis der Kirche handele, die nicht nur in bezug auf den Umfang des Kanons irrtumsfrei definiere, sondern auch in Hinsicht auf die Frage, worin konkret die heiligen Bücher enthalten seien« (24). Andererseits hat die Vulgata »lediglich in strikt dogmatischen Belangen als authentisch zu gelten« (24). Von daher sind unterschiedliche Meinungen im Blick auf größere oder kleinere Fehler und auch Kritik an einzelnen Übersetzungsfehlern möglich. Der ursprachlichen Überlieferung wird eine eigenständige, aber begrenzte Rolle zugesprochen. Die Glaubwürdigkeit der jüdischen Bibeltradition wird anerkannt. Freilich bleibt ein antireformatorisches Sicherheitsdenken beherrschend.

Als zweiten Theologen behandelt der Verfasser Luis de León (33–43). Dieser Theologe sieht in der Vulgata den vom Heiligen Geist intendierten Sinn wahrer und eigentlicher zum Ausdruck gebracht als in anderen Übersetzungen. Er schätzt die Überlieferung der hebräischen Bibel und betrachtet die Vulgata als eine abgeleitete Größe.

In einem dritten Abschnitt wird die Vulgatafrage in den großen Inquisitionsprozessen dargestellt. Die einzelnen Ankläger werden in ihrem Denken vorgestellt. In den Prozessen geht es zunächst um die Abwehr der rabbinischen Exegese und der Betonung des Literal sinns. Grajal erhielt nach sechs Jahren einen Freispruch. Aber er ist am Ende gebrochenen Herzens in der Haft gestorben. Etwas besser erging es Canralapiedra. Auch in dem Prozeß gegen Luis de León werden sehr viele Leute verhöört. Die Äußerungen von de León werden sehr sorgfältig erhoben und die Vorgänge des Prozesses im einzelnen dargelegt. León ist mehr und mehr bereit, in seinen Äußerungen der Vulgata eine beherrschende Stellung einzuräumen. In der Darstellung der Folgen des Streites zeigt es sich, wie die Positionen sich verhärteten.

Die knapp hundert Seiten zählende Untersuchung bringt eine Fülle von Quellen- und Literaturangaben. Sicher geht es in der Vulgatafrage nicht um eine zentrale Frage der Theologie, aber doch um harte Auseinandersetzungen jener Zeit, die zu Verhärtungen führten, die noch in unserer unmittelbaren Vergangenheit wirksam waren. Die Arbeit ist in Spanien erschienen, aber in deutscher Sprache. Da unsere Zeitschriften derar-

tige historische Untersuchungen in Fortsetzungsartikeln kaum mehr aufnehmen, hätte diese Arbeit bei uns wohl nur mit einem kräftigen Druckkostenzuschuß erscheinen können.

Philipp Schäfer, Passau

Hallensleben, Barbara: *Communicato. Anthropologie und Gnadenlehre bei Thomas de Vio Cajetan*, Münster 1985 (Reform.-Gesch. Stud. und Texte 123), XVI und 640 S., Kt.

O. H. Pesch hat in seinem umfangreichen Werk »Freisein aus Gnade« (Freiburg 1983) eine theologische Anthropologie vorgelegt, die von der Gnadenlehre her entfaltet ist. Das vorliegende Werk untersucht den Zusammenhang von Anthropologie und Gnadenlehre bei Cajetan.

In kurzen Strichen stellt die Vf. von der gegenwärtigen Diskussion her den Fragehorizont und ihr Interesse dar. Dann wendet sie sich Cajetan zu und zeigt seine Verflochtenheit mit der Tradition, in der »die mit dem Begriff 'Gnade' umschriebene Wirklichkeit« mehr und mehr die »prägende Bedeutung für den konkreten Lebensvollzug« verlor und bereits Kräfte am Werk waren, die später zu der Rede von einer 'reinen Natur' führten (13). Als zeitgenössische Herausforderungen werden die averroistische Aristoteles-Interpretation und von Scotus und dem Nominalismus herkommende Gedankenverbindungen beschrieben. In diesem Abschnitt benennt die Vf. auch, auf welche Werke sie sich besonders bezieht. Die letzten Seiten des Einleitungsabschnittes befassen sich mit dem Urteil der Literatur über Cajetan.

Schließlich wird die Arbeit selbst in ihrer Methode und in ihrer Gliederung vorgestellt (33–35). In ihrer historischen Arbeit will die Vf. sich der zugrundeliegenden Wirklichkeit nähern und sie zur Erkenntnis bringen.

Das zweite Kapitel erschließt Cajetans Verständnis von Theologie und Philosophie. Vor dem Hintergrund des neuen Kulturbewußtseins der Renaissance und dem Streit um die authentische Aristoteles-Interpretation legt das dritte Kapitel die metaphysischen Voraussetzungen für die Anthropologie dar, während das vierte Kapitel dann die philosophischen Grundlagen zur Anthropologie und Gnadenlehre Cajetans erarbeitet. Von diesen Voraussetzungen her ist der Mensch gesehen in seiner Ausrichtung auf Gott. Zum andern wird sorgsam Cajetans Personverständnis herausgearbeitet, das bei aller Bindung an die Tradition den Eigenstand des geschaffenen Menschen und seine Fähigkeit zu zwischenmenschlichen Beziehungen kennt.

Die Untersuchungen zur Metaphysik und zur philosophischen Anthropologie werden im Blick auf die Gnadenlehre zusammengefaßt und zeitgeschichtlich eingeordnet (V, 215–220). In einem Vorblick auf die Gnadenlehre (VI, 221–230) wird als Schlüsselwort der Gnadenlehre »communicatio«, Mitteilung, vorgestellt. Gott teilt sich an seine Geschöpfe auf drei Weisen mit, in der Schöpfung, in der Selbstmitteilung der geistbegabten Geschöpfe zur Teilhabe an der göttlichen Natur und in einer unausdenkbaren und unüberbietbaren Weise der Selbstmitteilung Gottes. In ihr schenkt Gott seine eigene Person und Anteil an seinem Lebensvollzug. Diese Selbstmitteilung Gottes ist von der Inkarnation her gesehen. Sie geschieht im Geist. Im Vorblick beschreibt die Vf. die Gnadenlehre Cajetans: »Gnade ist die freie Selbstmitteilung Gottes durch Jesus Christus im Heiligen Geist, fundiert in der innertrinitarischen wechselseitigen Mitteilung der göttlichen Person und in der Geschichte entfaltet, mit dem Ziel der Teilnahme von Mensch und Welt am göttlichen Leben als vollendetem Communicationsgeschehen« (226). Die trinitarische Grundlegung oder Theologie der Gnade (VII, 231–298) wird auf die Heilsgeschichte bezogen, die in Christus ihren Höhepunkt findet. In dieser Heilsgeschichte wird die Situation des Menschen beachtet. Er erhält durch »communicatio« Teil an Christi Gnade. Die Glieder sind im mystischen Leib so vereinigt oder »zusammengeschweißt«, daß sie sich gegenseitig mit geistlichen Werken dienen können (280). Gnade wird dann beschrieben von der Einwohnung des Geistes und von den Gaben des Geistes her. In einem VIII. Kapitel (299–343) wird als weiterer Rahmen für die Gnadenlehre das Gegenüber von natürlicher und übernatürlicher Ordnung dargestellt. Das Verhältnis wird angegangen von der Zielvorstellung her. Sehr deutlich wird die Hinordnung des Menschen auf die übernatürliche Gemeinschaft aufgezeigt. Im IX. Kapitel (344–423) wird Gnade als Bestimmung des Menschen vorgestellt. Hier werden die Themen um die Gerechtigkeit des Menschen in der Geschichte und um Gnade und Freiheit dargestellt. Sehr genau wird untersucht, wie die Gnade zu einem Handeln verpflichtet und das Handeln aus Gnade zu einem Verdienst führt. Im zehnten Kapitel werden aus dem bisher Dargestellten die Folgerungen gezogen und unter das Thema Gnade und theologische Anthropologie gestellt (424–437). Schließlich wird Cajetans Gnadenlehre auf die Begegnung und die Auseinandersetzung mit Lu-

ther und der reformatorischen Rechtfertigungslehre bezogen (XI, 438–539) und nach der Bedeutung dieser Kontroversen für das ökumenische Gespräch von heute gefragt. Dann wird Cajetans Einwirkung auf die Entwicklung der Gnadenlehre und der Anthropologie in der Neuzeit angegangen (XII, 540–563). In diesem Abschnitt kommen auch Reformbestrebungen, die unter dem Ordensgeneral Cajetan angefangen wurden, zur Sprache. Im letzten Kapitel (XII, 564–583) wird eine Art Zusammenfassung gegeben, die die Auseinandersetzung mit Luther aufnimmt. Hier wird erkannt, daß unter den Zeitgenossen Cajetans kaum jemand fähig war, den Reichtum seiner philosophischen und theologischen Erkenntnisse mitzuvollziehen. Cajetans Gnadenlehre wird gezeigt in ihrer Offenheit für die göttliche Bestimmung des Menschen. Diese göttliche Bestimmung des Menschen wird in Beziehung gesetzt zum neuzeitlichen Verständnis von Selbstverwirklichung und Selbstbehauptung des Menschen.

Wie bei gut gearbeiteten Dissertationen üblich, schließt sich ein zuverlässiges Quellen- und Literaturverzeichnis an. Über das Übliche hinaus werden Register zu Cajetans Thomaskommentationen und weiterer Schriften Cajetans und schließlich ein umfassendes Personen- und Ortsverzeichnis angefügt.

Die vorliegende Arbeit ist aus sehr gründlicher Kenntnis der Texte Cajetans und auch einer umfangreichen Durchsicht der bisherigen Auslegungen zu Cajetan erstellt. Unter den neueren Untersuchungen zu Cajetan gebührt ihr besondere Beachtung. Sie erschließt unter dem Gesichtspunkt der Gnade die leitenden Gedanken der Theologie Cajetans. In der Art der Darstellung von Cajetans Denken ist dieses Werk auch ein vorzügliches Repetitorium scholastischer Philosophie und Theologie. Eine schärfere Trennung von neueren Zugriffen zur Theologiegeschichte der Neuzeit und der Darstellung des Denkens von Cajetan hätten das Lesen erleichtert.

Der Vf. ist es gelungen, zu zeigen, daß theologisches Denken sich bei Cajetan schulen kann. Dieses Werk verdient Beachtung über die Cajetan-Forschung hinaus auch von systematischer Theologie. Überzeugend kann die Vf. darlegen, daß eine Entfaltung der theologischen Anthropologie von der Gnade her nicht auf das Vorzeichen der Ausrichtung des Menschen auf die Gemeinschaft mit Gott verzichten kann.

Philipp Schäfer, Passau

Pastoraltheologie

Zulehner, Paul M., *Priestermangel praktisch. Von der versorgten zur sorgenden Pfarrgemeinde*, Kösel-Verlag, München 1984, 213 S., Kt., DM 24,80.

Zulehner ortet hinter dem bisherigen Pastoralmodell als zentrales Merkmal das Prinzip »Versorgung«. »Unsere bisherigen Überlegungen münden ein in das Ergebnis, daß das eigentliche Problem unserer gegenwärtigen pastoralen Situation in der 'Versorgung' zu sehen ist. Dabei meint 'Versorgung' hier sowohl eine bestimmte Gestalt von Kirche und kirchlicher Praxis als auch ein theologisches Denken, ein 'Prinzip', welches dieser Gestalt von Kirche und Pastoral zugrundeliegt.« (125). Dabei gilt als augenscheinlichstes Merkmal der Versorgungskirche der Unterschied von Priestern und Laien dahingehend, daß allein die Priester den aktiven, die Laien den passiven Teil bilden (125). Zulehner sieht auch einen engen Zusammenhang zwischen der »Leutereligion« und dem Versorgungsprinzip gegeben (141).

Die Lösung der Probleme sieht Zulehner im Konzept der »sorgenden Gemeinde«, in der der Pfarrer zwar nicht überflüssig ist, der Dienst der Leitung wird weiterhin benötigt, aber sein Dienst ist lediglich einer unter vielen, die Pfarre sorgt aufgrund ihrer vielfältigen Charismen weithin für sich selbst.

Vor allem gegen die grundlegende These, aus der alle weiteren Konsequenzen resultieren, daß nämlich die Versorgung das eigentliche pastorale Problem unserer Tage wäre, erheben sich gewichtige Einwände.

Wenn Zulehner schreibt: »Nicht das 'Rette deine Seele', die volksmissionarische Parole aus der Blütezeit der Versorgungskirche, ist typisch für den Christen. Er ist nicht (nur) Heilskonsument, sondern vor allem Heilssakrament. ... Das bedeutet, daß die eigentliche Berufung nicht die zum Heil (allein) ist« (141), so bedeutet dies letztlich eine radikale Umkehrung des Stellenwertes des existentiellen Gottesverhältnisses jedes einzelnen. Wie sollte es wichtig sein, daß der einzelne Heilssakrament für die anderen wird, wenn schon das eigene Heil nicht mehr so wichtig ist? Wird man zudem tatsächlich der Intention Christi gerecht, wenn man Kirche nur mehr »als Schauspiel auf der Bühne der Welt (sieht, d. Aut.) in dem alle Menschen erkennen, was Gott mit allen vorhat.« (19)? Wie stimmt das zusammen mit den biblischen Bildern vom Leib Christi, vom Weinstock,

von der Tür in den Pferch? Bleibt der Sinn der Kirche gewahrt, wenn ihre Heilsbedeutung für den einzelnen praktisch gestrichen ist, ersetzt durch einen Quasi-Zeichencharakter für alle anderen? Bleibt Kirchenmitgliedschaft dann nicht zurecht dem willkürlichen, konsequenzlosen Belieben des einzelnen überlassen, und ist die heutige Kirchenaustrittswelle dann nicht ein legitimer Schritt, wenn doch die Kirchenmitgliedschaft für das eigene Heil so gut wie nichts bringt? Wozu Mitglied einer Kirche bleiben, wenn ein Weggehen von ihr praktisch keine Heilskonsequenz hat und man Schauspieler für die anderen nicht sein mag? Darf man im theologischen Ansatz so leichtfertig die prinzipiell unverzichtbare Heilsbedeutung der Kirche für den einzelnen aufgeben, ohne nicht den Sinn der Kirche insgesamt in Frage zu stellen?

Wenn Zulehner meint: »Der Priester ist somit keineswegs der einzige, der mit Aufgaben ausgestattet ist. *Er allein kann nie Kirche sein*, nicht Gemeinde lebendig machen« (144), – steht hinter dieser Formulierung nicht eine böse Karikierung der bisherigen pastoralen Verhältnisse? Hat je ein Priester gemeint, allein Kirche sein zu können? Was bedeutet zudem der Begriff »Gemeinde lebendig machen«? Ist Gemeinde nicht dort lebendig, wo es tiefen personalen Glauben, intensives Gebetsleben, ernsthaftes Heiligkeitsstreben, lebendige Gottesbeziehung, Opferbereitschaft, radikales Vollkommenheitsstreben, treu gelebte Bruderliebe möglichst vieler *einzelner* Christen, nicht ein möglichst hohes Maß an gemeindlichen Aktivitäten gibt? Oder meint Lebendigkeit hier ein möglichst hohes Maß an bloß äußeren Vollzügen, meßbaren gemeindlichen Tätigkeiten, Organisation und Aktion, die dann freilich ganz gut auch ohne Priester weitergehen können? Welchen Sinn hat in einer solchen Konzeption ein Christ, der, auf sich allein gestellt, ohne die bergende Nestwärme einer Intimgemeinde, mehrminder isoliert inmitten einer heidnischen Umwelt seinen Glauben lebt?

Insgesamt dürfte der Stellenwert der Gemeinde kräftig überschätzt sein. So stellt Zulehner fest: »Wir sind berufen, alle erfahren zu lassen, daß Gott aus jeglichem Tod errettet und uns das Leben gönnt. Dieses Zeugnis wird nicht vom einzelnen Christen gegeben, sondern von der Gemeinschaft der Christen, von der Kirche und ihren Gemeinden« (141). Ist hier an die Stelle des Vorranges des Personalen nicht deutlich der Vorrang des Strukturellen getreten, an die Stelle des Vor-

ranges der Einzelpersönlichkeit der Vorrang des (gemeindlichen) Kollektivs, so daß der subsidiäre Charakter der Gemeinde sich zu ihrer Dominanz gewandelt hat? Dies überdies in *dem* Bereich, in dem die Priorität des einzelnen auch empirisch greifbar ist, im Bereich des Zeugnisses, denn nur der einzelne, nicht das Kollektiv kann Identifikations-, Bezugs- und Vorbildgestalt sein.

Zudem scheint im Hintergrund die Vorstellung einer Gemeinde zu stehen, in der sich alle voll engagieren und jeder ohne Anstoß durch eine Leitungspersönlichkeit unverdrossen und munter mit all seinen Kräften am Gemeindeaufbau mitwirkt. Stellt dies nicht eine unrealistische Illusion dar – die Illusion einer Katharer-Gemeinde von nur hundertprozentigen Christen, in der die Wirklichkeit von Sünde, menschlicher Unzulänglichkeit und Armseligkeit verdrängt ist? Steht im Hintergrund nicht auch die Illusion eines egalitären Demokratismus, der von der Utopie der *totalen* Gleichheit aller ausgeht?

Das Problem des Priestermangels ist insgesamt in einen mißdeuteten Zusammenhang hineingestellt, denn die entscheidenden Probleme im Hintergrund des gegenwärtigen Priestermangels und der heutigen Pastoral sind doch wahrhaft nicht primär Versorgungsdenken, Klerikalismus oder Verdrängung der Charismen der Laien, sondern der Abfall der Menschen von Gott, der religiös-sittliche Verfall, die vielfältige Entwurzelung des heutigen Menschen, zutiefst auch aus dem transzendentalen Bereich mit all den fatalen Folgen bis hin zur Sinnkrise des heutigen Menschen, der Verlust an lebendigem, das ganze Leben umgreifendem und prägendem Glauben, das Schwinden christlicher, jenseitsorientierter Hoffnung, das Erliegen der Christen gegenüber den Einflüsterungen von Konsumismus, Materialismus und Hedonismus als vordergründig faszinierenden Lebenskonzepten, der Zerfall an idealistischer Liebe, an Opferbereitschaft und Hingabe an Gott, der Zerfall der sittlichen Ordnung, die Zerstörung von Ehe und Familie, der Mangel an Gebetsgeist und persönlichem Heiligkeitsstreben. Hier doch, im

personalen Bereich, liegen die eigentlichen Probleme und Defizite, nicht in den sekundären strukturellen Fragen! Entscheidend ist deshalb die je individuell und einzeln zu vollziehende personale Erneuerung, die biblische metanoia möglichst vieler einzelner, nicht eine strukturelle Veränderung hinsichtlich der Träger des gemeindlichen Lebens- und eine solche würde der Schritt von der versorgten zur sorgenden Gemeinde letztlich doch lediglich darstellen!

Bei Befolgung dieses Konzeptes von der versorgten zur sorgenden Gemeinde geschieht im besten Fall zwar keine Symptomkur, der Patient wird aber bloß von einem eher belanglosen Leiden geheilt, während seine Todeskrankheit nicht kuriert wird, weil sie gar nicht diagnostiziert wurde.

Gefahrenmomente, denen sich begegnen läßt, liegen in diesem Konzept zusätzlich darin, daß Individualpastoral im Sinne eigentlicher Seelenführung schwieriger wird; daß es die verstärkte Ausrichtung hin auf die Gemeinschaft um den zu teuren Preis einer verkürzten Ausrichtung hin auf Gott zu geben droht; daß die Weitergabe des Glaubens auf geringerem Reflexionsniveau und in offenkundig stärkerer subjektivistischer Verkürzung zu geschehen droht; daß die Verbindung zur Weltkirche schwieriger und die Gefahr von Ghettoisierungstendenzen größer wird.

Bibeltheologisch ist anzumerken, daß das Modell auf den tönernen Füßen einer einseitigen Anlehnung bloß an das frühpaulinische Gemeindemodell steht, ohne der historischen Entwicklung innerhalb der biblischen Zeit oder gar der frühen Väterzeit gerecht zu werden.

Bei der Darlegung der These von der Notwendigkeit des Schrittes von der versorgten zur sorgenden Gemeinde hat Zulehner in seinem Buch – wie immer – gekonnt argumentiert und griffig formuliert. Dies und der Bekanntheitsgrad des Autors machen das Buch umso verfänglicher für die Pastoral, denn ein *gekonnter* Marsch in die Sackgasse endet dennoch auch dort: in der Sackgasse.

Franz Breid, Graz

Philosophie

Franz, Albert, Glauben und Denken. Franz Anton Staudenmaiers Hegelkritik als Anfrage an das Selbstverständnis heutiger Theologie, Pustet, Regensburg 1983 (Eichstätter Studien NF, Bd. XVIII), 385 S., Kt., DM 78,-.

Die Mehrstufigkeit ihrer Anlage macht den Reiz dieser Eichstätter Dissertation aus: Franz kritisiert die Kritik des Drey-Schülers Staudenmaier an Hegel so, daß er sich im Zentrum seiner Kritik – der Bestimmung des Verhältnisses von Glauben und Denken – gegen Staudenmaier kritisch auf Hegel beruft. Das Ergebnis überrascht: Franz bilanziert, daß es eine wirkliche Hegelkritik Staudenmaiers überhaupt nicht gibt, weil letzterer »...mit seiner 'Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems' diesem in Wahrheit äußerlich« (339) geblieben ist.

Zu diesem Resultat gelangt Franz vor allem mittels der detaillierten Untersuchung des 882-seitigen Staudenmaierschen Werkes »Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems. Aus dem Standpunkte der christlichen Philosophie, Mainz 1844«. Dem schaltet Franz eine 28seitige Einleitung mit etwas unübersichtlichen Reflexionen zu den hermeneutischen Problemen seiner Arbeit sowie einer aufzählenden Übersicht zur bisherigen Staudenmaier-Sekundärliteratur vor. Im ersten Kapitel (39–117) skizziert Franz den historischen und ideengeschichtlichen Kontext Staudenmaiers, ebenso den Verlauf des Staudenmaierschen Verhältnisses zu Hegel: von der (nicht unkritischen) Hochschätzung des jungen Staudenmaier zur bedingungslosen Ablehnung, sogar polemischen Verunglimpfung mit allen Mitteln in den späten Jahren. Die Konfrontation mit Hegel vollzog Staudenmaier dabei in ganz konkreter Absicht: Zeit seines Lebens rang er mit dem Projekt einer Philosophie des Christentums als dem System der absoluten Wahrheit. Hegel diene diesem Unternehmen zuerst als inspirierender Gesprächspartner, dann aber immer mehr als Negativfolie, vor der Staudenmaier seinen Gegenwurf aufzurichten suchte. »Logischer Pantheismus« hieß dabei das Brandmal, mit dem Staudenmaier Hegel versah, um gegen ihn den »Theismus« als ein die Absolutheit und Personalität Gottes sowie die Endlichkeit der Kreatur wahrens Prinzip zur Geltung zu bringen. Sofern Staudenmaier das Selbstbewußtsein des Menschen als Ort des Wahrheitsgewinns gilt, gerät er durch sein Theismusprinzip freilich in das Dilemma, wie denn das radikal endliche Selbstbewußtsein der absoluten Wahrheit überhaupt fähig sein könne.

Staudenmaier »löst« das Problem, indem er Gott als »transzendentes Prinzip« des Selbstbewußtsein setzt: »Nicht der Mensch ist Geist und ist demzufolge zur Gotteserkenntnis fähig, sondern weil und insofern der Mensch aus Gott stammt, sein Prinzip im göttlichen Geist hat, ist er selbst Geist« (85), die Gottesidee selbst wird im endlichen Bewußtsein als »'unmittelbares Gefühl'« (93) präsent. Innerhalb dieses Rahmens ist allerdings schon alles Weitere der »Christlichen Philosophie« und ineins damit die Verwerfung Hegels für Staudenmaier entschieden.

Beides arbeitet Franz im zweiten und dritten Kapitel ausführlich durch, wobei er sich mit der Gliederung in »Die grundsätzliche Auseinandersetzung Staudenmaiers mit Hegel...« und »Staudenmaiers Darstellung Kritik der einzelnen Werke Hegels...« der Einteilung des Staudenmaierschen Hegelbuches selbst anschließt. Im zweiten Kapitel – dem mit Abstand interessantesten – wird dabei der Streit um die Verhältnisbestimmung von Glauben und Denken als der Angelpunkt des Projekts der »Christlichen Philosophie« ausgetragen. Durchgängig muß Franz feststellen, daß Staudenmaiers stereotyp wiederholter Pantheismusvorwurf gegen Hegel selbst genau das darstellt, was er – Staudenmaier – als Wurzel und Movens der ganzen Hegelschen Philosophie diagnostiziert: ein »...mit Willkür in Anspruch genommene(s) Vorurteil'« (122). Das gesamte voluminöse Hegelbuch dient im Grunde einzig der Zementierung von Staudenmaiers Urteilsspruch – ohne daß er je in wirkliche Auseinandersetzung mit dem Kontrahenten träte. Dies enthüllt sich auf doppelte Weise: einmal schon rein äußerlich in Staudenmaiers Umgang mit Hegeltexten. Staudenmaier hat reihenweise Texte aus verschiedenen Hegelwerken kompiliert, durch Auslassungen präpariert oder völlig aus dem Kontext gerissen, um so die gewünschten Belegstellen für den Pantheismusvorwurf zu gewinnen (141, 145, 146, 152, 198 und öfter). Offensichtliches Interesse und Umfang der Manipulation allein schon enttarnen die Staudenmaierschen Auseinandersetzung mit Hegel als pures Scheingefecht. Man fragt sich, wie Staudenmaiers Hegelkritik noch in den 60er Jahren dieses Jahrhunderts von Hegel- und Hegelliteraturkennern als qualitativ anerkannt eingestuft werden konnte (vgl. 350, Anm. 26 u. 27). Daß Staudenmaier sich nicht einmal die Mühe machte, im Eingehen auf Hegel von diesem selbst her eine wirkliche Kritik zu entwickeln, sondern lediglich eine Gegenposition aufrichtete, das zeigt

sich in aller Schärfe in systematischer Perspektive: Unbefragter Ausgangspunkt ist für Staudenmaier das Sein als objektive, gegenständliche Realität, Erkenntnis geschieht als Anschauen dieses Vorgegebenen. Dieses selbst gilt als von Gott gesetzt – was weiteres Befragen erübrigt. Genauso verhält es sich mit den inneren Voraussetzungen der Erkenntnis, den Denkgesetzen: Gott hat sie als Remedium gegen einen apriorischen Triumph des Irrtums in den menschlichen Geist gelegt (vgl. 174). Unter dem Vorzeichen des von Staudenmaier mit Emphase beschworenen Theismusprinzips (Absolutheit Gottes, Endlichkeit der Kreatur) ergibt sich dabei zugleich eine für den Theologen Staudenmaier recht nützliche Konstellation: das endliche Selbstbewußtsein steht der vorgegebenen, im absoluten Gott gründenden, also selbst absoluten Wahrheit gegenüber und kann deshalb – will es sich nicht apriori incapax veritatis erklären – nur noch auf dem Weg des Glaubens anstelle des Denkens zur Wahrheit gelangen (vgl. 205). Folge: Staudenmaiers »Christliche Philosophie« entpuppt sich als ein »...System göttlicher Setzungen, die als solche nicht mehr vom Selbstbewußtsein als denkendem in Wahrheit gedacht, sondern als unmittelbar vorhandene Setzungen geglaubt und im Denken lediglich nachgedacht werden können... Wissen ist die Frucht des glaubenden Denkens, Vollendung des Glaubens durch das Denken... Damit wird bei Staudenmaier notwendigerweise der Glaube als Selbstbewußtseinsvollzug zur grundlegenden Bedingung der Möglichkeit aller weiteren Bewußtseinsvollzüge, einschließlich des Denkens« (207). Franz moniert denn auch sofort die innere Widersprüchlichkeit dieser Verhältnisbestimmung von Glauben und Denken: Sobald das Denken nach seinen Möglichkeitsbedingungen fragt, denkt es diese ja, was im Falle Staudenmaiers die Frage aufwirft, »...wie denn ein Glaube als Bedingung der Möglichkeit des Denkens gefaßt werden kann, ohne daß eben dieses 'Fassen' ein Denkakkt wäre, m. a. W. wie reiner Glaube als nur geglaubter Glaube zu denken wäre – womit die Unausweichlichkeit des Denkens für den Glauben bereits in dessen Ansatz und nicht erst als von diesem ermöglichter sekundärer Selbstbewußtseinsakt zutage tritt« (211). Indem Staudenmaier den Maßstab genau dieser Verhältnisbestimmung von Glauben und Denken an Hegel anlegt, kann er an der Kollision seines Begriffs vom Denken mit dem – jene kategorische Endlichkeit nicht teilenden – Hegelschen Begriff vom Denken den Pantheismusvorwurf systematisch festmachen. Aufgrund dieser bloß äußerlichen Konfrontation kommt Franz zu dem Urteil, daß Staudenmaiers

Grundstellung in der Verhältnisbestimmung von Glauben und Denken Hegels Ansatz nicht angemessen zur Kenntnis nimmt, geschweige denn einholt. Warum Franz darauf verzichtet, Staudenmaiers Konzept prägnant als faktischen Fideismus zu identifizieren, bleibt unklar.

Im dritten Kapitel beschäftigt sich Franz – entsprechend der Strategie des Staudenmaierschen Hegelbuches – mit dessen Kritik an den Einzelwerken des Kontrahenten. Diese Untersuchungen bringen – so Franz – bei Staudenmaier im Vergleich mit der prinzipiellen Auseinandersetzung (zweites Kapitel) nichts Neues (vgl. 340). »Die Einzelwerke des Systems Hegels sind nach Staudenmaiers Verständnis lediglich Entwicklung und Entfaltung der pantheistischen Grundvoraussetzung« (338) – was Staudenmaier veranlaßt, die Hegelwerke ohne Rücksicht auf spezifische Charaktere und Entwicklungsstadien auf Belegstellen für den Pantheismusvorwurf zu durchforsten. Vielfach kann Franz in diesem Durchgang nochmals die rein äußerliche Oppositionshaltung Staudenmaiers bestätigen und die behauptete innere Widersprüchlichkeit des Hegelschen Denkens als unterstellte identifizieren (vgl. 339). Über den unseriösen Umgang mit Hegeltexten hinaus kann Franz auch glaubhaft machen, in welchem Maß Staudenmaier diesseits allen philosophischen Disputierens an einer ideologischen Etikettierung der Hegelschen Philosophie interessiert war; wie er sich auch nicht scheut, Hegels Denken als »'Verwirrung' und 'Verwüstung'« (223) für alle Übel seiner Zeit haftbar machen zu wollen (265, 299–302 u. öfter). Sofern aber das alles zusammen nur auf eine Verdeutlichung der in der prinzipiellen Kritik festgeschriebenen Konturen Staudenmaierschen Strategien hinausläuft, wäre eine wesentlich kürzere Fassung des dritten Kapitels gerechtfertigt gewesen.

Franz beschließt seine Untersuchung mit »Abschluß und Ausblick« (340–356), die das Versprechen des zweiten Teils des Untertitels (»...Anfrage an das Selbstverständnis heutiger Theologie«) einlösen sollen, dies aber allein schon vom Umfang her kaum in Andeutungen zu leisten vermögen. Des Vfs. Argwohn, die katholische Theologie sei wohl in ihrer Auseinandersetzung mit Hegel noch nicht wesentlich über Staudenmaier hinausgekommen (vgl. 349), wird man – unbeschadet weniger Ausnahmen – nicht nur nicht zustimmen, sondern auch noch auf die Kantrezeption ausdehnen müssen. Daß ein Gutteil heutiger Schultheologie – ähnlich wie Staudenmaier – die zeitgenössischen Problemkonstellationen mit (geschichtlich eingekleideten) »...Rückgriff(en) hinter die neuzeitliche kritische

Fragestellung...«(351) zu beantworten sucht, gehört zur Alltagserfahrung theologischen Interesses. Erhebliche Bedenken ruft dagegen Franz' quasi geschichtsphilosophischer Erklärungsversuch wach, der den Pluralismus in der heutigen Theologie gründen sieht in den Reaktionsmustern der unmittelbar nachhegelschen Epoche der Theologie, die eine Vielzahl von Anti-Hegel-Ansätzen »...gegen die angeblich alles aufsaugende Einheit von System und Wirklichkeit bei Hegel...« (349) zugunsten der Rechte des Individuums charakterisiere. Diese direkte Verknüpfung der theologischen Umschichtungen der letzten anderthalb Jahrhunderte mit Hegel überspringt völlig, daß es unmittelbar nach Hegel innerhalb der Philosophie selbst zu einer Parzellierung kam, die bis heute die Identitätssuche der Philosophie in Unruhe hält und die Theologie an verschiedensten Stellen gleichzeitig attackierte bzw. ins Gespräch zog. Darf ein Pluralismus theologischer Ansätze noch verwundern, wenn sich die Theologie gleichzeitig seitens der Philosophie mit dem Problemkomplex der Geschichtlichkeit, der Wissenschaftstheorie, der Hermeneutik, der Anthropologie – um die wichtigsten zu nennen – konfrontiert sieht? (Vgl. dazu: Schnädelbach, Herbert, *Philosophie in Deutschland 1831–1933*, Frankfurt 1983; = stw 401). Einspruch erfordert auch Franz' abschließende Mutmaßung, die Frage nach dem Absoluten werde in der zeitgenössischen Philosophie unter dem Titel »Wahrheitstheorien« ausgetragen (vgl. 355). Die Skizzen zu einer Erneuerung der Metaphysik, wie sie bisher etwa von D. Henrich (Fluchtlinien, Frankfurt 1982) vorgelegt wurden, reichen weit über die Diskussion von Wahrheitstheorien hinaus. Korrekturbedürftig ist in diesem Zusammenhang auch eine Anmerkung zum Wahrheitsbegriff (344, Anm. 10: Das *adaequatio*-Konzept von Wahrheit ist nicht nur nicht unhintergebar, sondern aporetisch. Vgl. z.B. Putnam, Hilary, *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*, Frankfurt 1982, bes. 104–106). Ein Verzicht auf »Abschluß und Ausblick« hätte der Arbeit keinen Schaden zugefügt. Ungeachtet dessen kommt Franz das Verdienst zu, den von der Aura der Tübinger Schule zehrenden Staudenmaier als Theologen und Hegelkritiker nachhaltig entzaubert zu haben. Obwohl Franz vor allem anfangs Staudenmaier mit unverkennbarer Sympathie begegnet (vgl. z.B. 44, Anm. 17), gerät seine Untersuchung zur unerbittlichen Abrechnung mit einer in keiner Hinsicht gerechtfertigten Form theologisch-philosophischer Auseinandersetzung. Wer sich künftig mit Staudenmaier befassen will, tut gut daran, sich zuvor mit Franz' Untersuchung über die

Grenzen dessen kundig zu machen, was er von einer Beschäftigung mit Staudenmaier erwarten darf.

Klaus Müller, Regensburg

Gardiner, Frederick S., *Die Abstraktheit des Todes. Die ethische Problematik in der daseinsanalytischen Grundlage von Heideggers Kehre zum seinsgeschichtlichen Denken*, Peter-Lang-Verlag, Frankfurt/M. u.a. 1984 (*Europäische Hochschulschriften, Reihe 20: Philosophie, Bd. 157*), 208 S., Br., sfr 47,-.

Gardiners Münchener Dissertation trägt einen Titel, der auf den ersten Blick irritiert. Der Haupttitel soll aussagen, daß Heidegger mit Hilfe des Begriffs des »Vorlaufens zum Tod« eine »abstrakte Negation der ethischen Existenzmöglichkeit« (104f) vornimmt. Mit dem »Sein zum Tod« wird die Subjektivität als personaler Träger sittlicher Verantwortung (bzw. sittlicher Schuld) negiert und das »Schicksal« zur Grundkategorie der Existenz erhoben.

G. stellt sich im Anschluß an Fahrenbach die Aufgabe, die Daseinsanalytik anthropologisch-ethisch anzueignen. Als hermeneutischer Schlüssel dient dabei der »Widerstand gegen die Seinsfrage«. Grundabsicht der Arbeit ist es, durch die Entmystifizierung der »Kategorien des Schicksals« Kategorien personaler Verantwortung zurückzugewinnen. Von Kierkegaard herkommend bestimmt G. das Sittliche als das Zuhause des Menschen. Er betrachtet es als Problem, daß in Heideggers Begriff der Eigentlichkeit »die ursprünglich ethische Bestimmung wegfällt« (99). Eigentlichkeit muß als eigentliche Personalität verstanden werden. Die Erfahrung der Personalität gründet in der Möglichkeit des Sichbeanspruchenslassens. Heideggers »Freiheit zum Tod« interpretiert G. als »das Sichverschließen dem Anspruch des Guten gegenüber« (21). Der kategorische Imperativ stelle den legitimen Gehalt der Eigentlichkeit des Daseins dar. Er ruft das Dasein auf, seine Wesensmöglichkeit als einen schlechthin verpflichtenden Gehalt zu übernehmen.

G. hängt seine radikale Heidegger-Kritik am Korrelationsgefüge Jemeinigkeit-Verfallenheit-Geworfenheit auf: Als Jemeinigkeit ist das Dasein der zurechenbare Grund seines Soseins. Die Erhebung der Verfallenheit zu einem »wesenhaften« Existenzial spiegelt die Weigerung des Daseins wider, seiner Bestimmung als praktischer Freiheit zu entsprechen. Heideggers ursprünglicher Ansatz der Geworfenheit ist auf eine Fehldeutung der Verfallenheit zurückzuführen. Das geworfene Dasein erkennt die Entfremdung nicht als Selbst-

entfremdung an. Während Heidegger die Verfallenheit auf die Geworfenheit zurückführt, macht G. die Jemeinigkeit für diese verantwortlich. Die Tilgung des Moments der moralischen Verfehlung führt zur Preisgabe des Daseins als Jemeinigkeit. G. erklärt das Dasein zu einem willentlichen Selbstverhältnis. In der Verfallenheit sieht er das Ergebnis eines »verkehrten Willens«.

Heideggers Weigerung, das Selbstsein in ethischer Verantwortung zu übernehmen, läuft auf eine »Negation der Eigentlichkeit als transzendente Verbindlichkeit« (131) hinaus. Durch den Begriff des »ursprünglichen Schuldigseins« wird die Dimension von Schuld und Verantwortung verdunkelt. Heidegger hebt damit Moralität auf und setzt die ontologische Bedingung des »Schicksals«. G. sieht in der Erfahrung der Nichtigkeit nur die Verklärungsformel für die selbstverschuldete Verirrung des Daseins. Er interpretiert die Verfallenheit als »Daseinsschuld« und die Nichtigkeit der Existenz als »schuldhaftes Nichtigkeits« (179). Die »Existenzlüge« führt zum Verlust eines einheitlichen Weltentwurfs. Dieser Realitätsverlust wird als »Grundlosigkeit des Seins« namhaft gemacht. G. modifiziert Heideggers Gedanken der Gleichursprünglichkeit (von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit): Nach G. sind das Wissen des Daseins um seine mögliche Eigentlichkeit und das Wissen um die Schuld seiner Uneigentlichkeit gleichursprünglich.

Die »Entschlossenheit«, die die verborgene Form der Entscheidung des Daseins für das Schicksal ist, hat ein Identifikationsproblem zur Folge: Als zurechnungsfähiger Grund seiner Handlungen kann sich das Dasein nur identifizieren, wenn es zugleich moralische Schuld übernimmt. Der Gedanke der »Nichtigkeit des Daseins« führt zum Verlust der Selbstidentifikation.

In seiner Interpretation berücksichtigt G. das phänomenologische und fundamentalontologische Anliegen von SuZ zuwenig. Heidegger hält die ontologischen Fundamente der Schuldisziplinen für unzureichend. Wenn man Heideggers Einwände gegen die Weltanschauungs- und Wertphilosophie zur Kenntnis nimmt, kann man ihm nicht mehr eine »abstrakte Negation« der Ethik vorwerfen. G. unterläßt es, Heideggers Kritik des Personbegriffes mit Argumenten zu entkräften. Zudem muß festgestellt werden, daß Heidegger Sollensforderungen nicht generell ablehnt. Pannenbergs hat gezeigt, daß in SuZ nur »ein vom Dasein verschiedenes Sollen« (Anthropologie, 294), d.h. ein heteronomieverdächtiges Sollen ausgeschlossen werden soll.

Heideggers Kehre ist nach Meinung G.s »ethisch genetisierbar«. Das bereits in der Theo-

rie der Eigentlichkeit vorgebildete Seinsdenken beruht auf einem fundamentalen Mißverständnis des Personbegriffs. Heideggers Übergang von der Daseinsanalytik zum seinsgeschichtlichen Denken führt in eine »Sackgasse« (7). Die Daseinsanalytik verlange vielmehr eine Ethik, die der Möglichkeit des radikalen Bösen im Menschen Rechnung trägt. Heideggers Überwindung der Metaphysik ist in ihrem Kern »das Programm einer Überwindung des Selbstverständnisses des Menschen als Person« (114). Da die Entfremdung zum Grundzug des Seins erklärt wird, ist das Seinsdenken letztlich Resultat einer »verdrängten Existenzschuld«. Heideggers »Schritt zurück« muß als Folge der Regression des Daseins aus der Verantwortung gesehen werden. Die Wahrheit des Seins entspringt somit der Unwahrheit des Daseins. Letztlich ist die Kehre »die Folge eines verkehrten Gewissens« (133).

Diese Deutung des Seinsdenkens zeichnet sich zweifelsohne durch einen hohen Grad an Konsistenz aus. Sie wird aber Heidegger nicht gerecht. Man muß G. vorwerfen, daß er sich nicht die Mühe gemacht hat, seinen Verdacht anhand der späten Texte Heideggers zu verifizieren. Hätte ihm sonst die Ambivalenz der Texte entgehen können? Im Humanismusbrief lassen sich zwar Stellen finden, die eine fatalistische Interpretation nahelegen. Ebenso finden sich aber Aussagen, die eine Handlungsfreiheit voraussetzen. Ein Blick in den Humanismusbrief zeigt weiter, daß Heidegger angesichts der Möglichkeiten der modernen Technik die Dringlichkeit einer Ethik vollends anerkennt. Die Funktion einer Ethik bestehe darin, dem Handeln eine »verlässliche Beständigkeit« zu geben. G. übersieht, daß Heidegger entschieden gegen den »dumphen Zwang« des Wahrheitsgeschehens rebelliert. Das späte Denken ist mehr als die Verklärungsformel einer fatalistischen Position. Man kann – mit Haefner – durchaus von einer ernstzunehmenden »zweiten Auffassung des Ethischen« bei Heidegger sprechen. Während in SuZ jeglicher Wahrheitsbezug suspendiert wird, impliziert die »Wahrheit des Seins« normative Gesichtspunkte. G. nimmt nicht zur Kenntnis, daß Heidegger gerade nach seiner Auseinandersetzung mit Kant die Umgänglichkeit der Frage nach dem Sollen anerkennt. Heideggers ethische Position ist mit der Formel »Schicksal« keineswegs adäquat charakterisiert. Leider muß man G. bescheinigen, daß seine Interpretation in hohem Maße einem leitenden Interesse folgt. Seine Textanalysen sind eher einseitig als sorgfältig. Die theoretischen Perspektiven im Werk Heideggers unterschlägt G. generell. Er würdigt mit keinem

Wort, daß es dem späten Heidegger entscheidend um die Benennung der ontologischen Differenz geht. Dieses eigenständige philosophische Problem von Gewicht kann nicht zum Anhängsel der Moralphilosophie erklärt werden. Der schwerwiegendste Mangel dieser Arbeit ist darin zu sehen, daß G. es versäumt, das Verhältnis von Metaphysik und Sittlichkeit zu bestimmen. Heidegger selbst stellt sich dieser Aufgabe zumindest. Ob er sie befriedigend lösen kann, ist eine andere Frage. Hinter Heideggers Konzeption der »ursprünglichen Ethik« steckt der Versuch, eine Identität von Denken und Handeln herzustellen. Freilich wird man dieser Konzeption kaum unmittelbare ethische Relevanz bescheinigen können. G. dagegen zieht es vor, die Metaphysik von vornherein zum »Überbau« der Ethik zu erklären.

G. läßt es sich nicht nehmen, zu guter Letzt auch noch Heideggers politischen Standpunkt zu beschreiben: »Politisch zielt die Seinsfrage auf die Demontage der Rechtsstaatlichkeit« (154). Mit ernstzunehmender Interpretation hat diese Analyse wohl nichts mehr zu tun.

Josef Kreiml, Regensburg

Rosenau, Hartmut, *Die Differenz im christologischen Denken Schellings*, Peter-Lang-Verlag, Frankfurt/M. u. a. 1985, (*Europäische Hochschulschriften, Reihe 23: Theologie, Bd. 248*), 158 S., Br., sfr. 43,-.

Im Unterschied zu den bisherigen am Gottesbegriff orientierten Arbeiten zur Spätphilosophie Schellings (Fuhrmans, Schulz, Kasper, Hemmerle) rückt R. die Christologie ins Zentrum seiner Interpretation. Fuhrmans' These von Schellings Wende zum Christlichen bleibt »ohne zentrale Berücksichtigung der Christologie ... unspezifisch und konturlos« (17). Denn Soteriologie und Christologie bilden das Spezifikum des Christlichen.

In Schellings Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie sieht R. »die prägnanteste Formulierung des Wechsels von der episodischen zur konstitutiven Christologie« (15). Während die episodische Christologie der Frühphilosophie auf der Basis der »soteriologischen Macht der Vernunft« konzipiert wird, setzt die konstitutive Christologie der Spätphilosophie die Einsicht in die »soteriologische Ohnmacht der Vernunft« voraus. Mit dem Titel »soteriologische Macht der Vernunft« bezeichnet R. das Vermögen der Vernunft, »mit ihren eigenen Erkenntnis-mitteln zum Absoluten auf(zu)steigen und selbst

absolut (zu) werden« (14). Das Vermögen der »intellektuellen Anschauung« ist der Garant für die soteriologische Macht der Vernunft, die – über einen unmittelbaren Zugang zum Absoluten verfügend – keiner ihr äußerlichen Vermittlung bedarf. In der Identitätsphilosophie Schellings wird »Erlösung« als Aufhebung des Endlichen im Unendlichen bzw. als Wiederherstellung der absoluten Einheit im Unendlichen bzw. als Wiederherstellung der absoluten Einheit von Idealem und Realem gedacht. Solange die Soteriologie nur als Geschehen innerhalb reiner Vernunftkenntnis entwickelt wird, kann die Gestalt Christi nur episodische oder illustrative Bedeutung erhalten. Das absolute Bewußtsein sieht in Christus höchstens eine bestimmte Form der Darstellung des Absoluten im Besonderen. Per se kann die Vernunft der Gestalt Christi nur den Stellenwert eines illustrativen Beispiels für vernunftimmanent konstruierte ontologische Verhältnisse zuweisen.

Die Krise des Identitätssystems veranlaßt Schelling zur Einführung der Theorie des Sündenfalls. Er sieht sich gezwungen, den Anspruch der absoluten Vernunft zurückzuweisen und die durch den »Fall« korrumpierte Vernunft als endliche und vermittelte Vernunft zu begreifen. Diese Verwandlung des Vernunftbegriffes führt zur Ablösung der »intellektuellen Anschauung« durch die »Ektase«. Darüberhinaus ermöglicht bzw. fordert die Einsicht in die ästhetisch-soteriologische Ohnmacht der Vernunft eine »soteriologische und christologische Neubestimmung«. In den Stuttgarter Privatvorlesungen, die einen »christologischen Wendepunkt« markieren, liegt der Schwerpunkt nicht mehr auf der Erhebung des Endlichen zum Unendlichen (»Selbsterlösung«), sondern auf der Erniedrigung des Unendlichen zum Endlichen. Mit dieser Wendung bereitet Schelling eine »kenotische Christologie« vor.

Im Gedanken der Kenosis sieht R. den Dreh- und Angelpunkt der konstitutiven Christologie. Weiter entwickelt Schelling – anhand einer spekulativen Exegese des Johannes-Prologs – eine ausführliche Präexistenzchristologie. Den Kreuzestod Christi interpretiert er als stellvertretendes Sterben für die ohnmächtige Menschheit (Sühnetod). Diese Deutung nimmt sich »im Rahmen der Religionsphilosophie des deutschen Idealismus wie ein Fremdkörper« (143) aus.

Erst die Destruktion der soteriologischen Macht der Vernunft ermöglicht die Konzeption einer konstitutiven Christologie. Da ein unmittelbares Verhältnis von Ich und Absolutem nunmehr ausgeschlossen ist, kann die Vermittlung von Ich und Gott (zugleich die Vermittlung des Ich mit sich selbst) nur durch eine außervernünftige Instanz

geleistet werden. Seit 1810 betrachtet Schelling das Verhältnis des Menschen zum Absoluten und zu sich selbst als christologisch vermittelt. Christus bewahrt das menschliche Bewußtsein, das aufgrund des Sündenfalls nicht mehr in und aus sich selbst bestehen kann, vor der Zerstörung. Er gibt den außer sich geratenen Menschen sich selbst zurück. Die Christologie der Spätphilosophie kann konstitutiv genannt werden, weil sie »Grundlage für alle Vermittlungen des Bewußtseins geworden ist« (98). Auch für das Sein Gottes und das Sein der Welt ist der Logos konstitutiv. Durch den Sohn wird die »diffuse Einheit der Potenzen in der göttlichen Natur« geschieden, d.h. Zweiheit gesetzt. Somit kann der Sohn auch »Befreier und Erlöser des Vaters« (97) genannt werden.

Grundsätzlich ist zu monieren, daß R. die in der »Philosophie der Offenbarung« ausgeführte, zugegebenermaßen komplizierte Potenzenlehre nicht im erforderlichen Maß in seine Analysen einbezieht. Er übersieht deshalb, daß Schellings späte Christologie in der Gotteslehre verankert ist (vgl. die 11., 12. und 15. Vorlesung der »Philosophie der Offenbarung«). Für R. scheint es unwesentlich zu sein, daß Schelling vom Gedanken der absoluten Freiheit Gottes ausgehend zuerst den Begriff des »Vaters« (XIII, 311) entwickelt. R. isoliert in seiner Interpretation die Christologie in unzulässiger Weise von der Gotteslehre. Eine gründliche Auseinandersetzung mit der Potenzenlehre, die R. leider für überflüssig hält (vgl. 124), hätte diese Isolierung verhindern können. Für den systematischen Gang der Untersuchung hätte die Berücksichtigung der Potenzenlehre unverzichtbare zusätzliche Einsichten erbracht.

R.s Versuch, die Christologie Schellings ausschließlich von der Differenz Macht/Ohnmacht der Vernunft her zu rekonstruieren, muß als unsachgemäß zurückgewiesen werden. Die bei Schelling ohne Zweifel entscheidende Differenz zweier Vernunftbegriffe wirkt sich nicht in dem Maße auf die Christologie aus, wie R. dies behauptet. Sie betrifft unmittelbar nur Schellings Konstruktion des Gottesbegriffes, mittelbar selbstverständlich auch die Christologie. Von der »soteriologischen« Macht (bzw. Ohnmacht) der Vernunft kann nur in einem sehr eingeschränkten Sinn gesprochen werden, da es in der Identitätsphilosophie weniger um »Erlösung« denn um Erkenntnis geht. R.s These von der ästhetisch-soteriologischen Macht der Vernunft könnte bestenfalls mit einer bestimmten Version »gnostischer Christologie« in Zusammenhang gebracht werden. Doch das Stichwort »Gnosis« wird in R.s Dissertation an keiner Stelle genannt. Weiter ist

anzumerken, daß in der vorliegenden Arbeit der theologische (soteriologische) Begriff der »Vermittlung« nicht genügend unterschieden wird vom philosophischen (idealistischen) Begriff der »Vermittlung«. – Trotz dieser zahlreichen Einwände muß man R. insgesamt bescheinigen, daß er seine Interpretationsabsicht mit beachtlicher Konsequenz durchführt.

Josef Kreiml, Regensburg

Engelhardt, Paulus (Hg.), *Glück und geglücktes Leben. Philosophische und theologische Untersuchungen zur Bestimmung des Lebensziels*, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1985, (Walberberger Studien, Philosophische Reihe, Bd. 7), 260 S., Ln., DM 42,-.

Das zu besprechende Buch ist ein Sammelband der Beiträge, die während der zweiwöchigen Diskussion der 23. philosophisch-theologischen Arbeitsgemeinschaft der Dominikanerhochschule Walberberg im Herbst 1975 vorgelegt wurden. Der Ausgangspunkt der Diskussionen war ein Ausspruch des Aristoteles: »Glück(seligkeit) nennen es die Menge und die feineren Köpfe ... Was aber Glückseligkeit sein soll, darüber entzweit man sich« (NE I 2: 1035a 17–20). Der späte Zeitpunkt der Veröffentlichung dieses Buches hat Positives zur Folge – die Mehrheit der Beiträge wurde neu bearbeitet – wie auch Negatives – einige Beiträge wurden inzwischen an anderer Stelle veröffentlicht (z.B. H. Jorissen, *Christliches Verständnis von Welt, Mensch und Geschichte* aus dem Glauben an die Menschwerdung Gottes, in: H. Waldenfels (Hg.), *Theologie – Grund und Grenzen*. Festgabe H. Dolch, Paderborn 1982, 125–146). Der Herausgeber hat noch zwei Artikel hinzugefügt (E. Biser, *Der Weg zum geglückten Leben*; H. Deuser, *Die Frage nach dem Glück in Kierkegaards Stadienlehre*).

Mehr als einmal wird bestätigt, daß seit 20 Jahren immer öfter und immer dringlicher die Frage nach dem Glück gestellt wird; auch die Theologie zeigt großes Interesse an diesem Thema und versucht die Gnadenlehre mit einem Glückskonzept besser erklären zu können. Es ist bekannt, daß man vom menschlichen Glück, von sozialem Frieden, von Gerechtigkeit besonders in schwierigen Zeiten träumt; während der Krisen entwickelt man eine Vision der neuen, besseren Welt, die kommen soll; über das Glück, ein geglücktes Leben wird gerade dann am meisten geschrieben. Wenn diese Erfahrung aus der Geschichte wirklich zutrifft, so sagt das Interesse für die Glücksproblematik sehr viel über die heutige

Situation der Welt und des Menschen aus, es könnte ein Zeichen der Zeit sein. Verschafft man sich einen Kurzüberblick über die Walberberger Diskussionen, kommt man zu einer anderen Meinung: Die Situation ist doch gar nicht so tragisch. Die Hauptproblematik konzentriert sich nämlich um das individuelle, lustorientierte («Genuß ohne Reue») Glück.

Das allgemein übliche Wissen sagt uns, daß Glück ein Schlüsselbegriff ist, mit dem das ganze Leben des Menschen zu interpretieren und zu verstehen ist. Das Glück »beginnt« – gemäß den alltäglichen Erfahrungen –, wenn die Bedrohungen besiegt sind, wenn die Sicherheit des Menschen als Person garantiert ist. Diese geschaffene und gegebene Atmosphäre des menschlichen Lebens kann man als Geborgenheit bezeichnen. Das Glück ist »erfüllt«, wenn der Mensch in communio mit Gott steht. Der Mensch ist anthropologisch auf Partizipation hingeordnet. Wir haben zwei Grundbegriffe, innerhalb denen sich die ganze Glücksproblematik darstellt: Geborgenheit/Sicherheit und Partizipation. Die Religionen und die philosophischen Systeme beschäftigen sich mit diesen Begriffen; sie suchen die Bedrohungen des Menschen zu erkennen, zu identifizieren, und glauben, dagegen die entsprechenden Mittel zu bieten. Sie zeigen die Möglichkeiten der sinnvollsten Partizipation und Erfüllung des menschlichen Lebens auf.

Die Beiträge des vorliegenden Bandes führen uns zu den eher philosophischen Denkmöglichkeiten von Geborgenheit/Sicherheit und Partizipation im menschlichen Leben.

Der Sammelband wird eröffnet mit der platonischen Vision des Glückes (K. Albert, Religionsphilosophische Bemerkungen zum platonischen Glücksbegriff). Nach Platon gehört der Mensch wesentlich zu Gott. In seinem irdischen Leben wird ihm durch Religion und auch Philosophie ermöglicht, die Ewigkeit zu erfahren. Das Glück ist immer eine Frucht der Partizipation, ein Geschenk, eine Gnade. Es soll hier noch erwähnt werden, daß die von Platon vertretene Ansicht ein Fundament des religiösen Verständnisses vom Glück ist (E. Biser, Der Weg zum gegliückten Leben).

Das erste Problem, das es in bezug auf Glück und Sinn des Lebens zu lösen gilt, ist das Problem der Bedrohung durch den Tod. Angesichts des Todes konzentriert sich der Mensch auf sein Glück (Solipsismus), er versäumt die Teilnahme am sozialen Leben (Entpolitisierung). Eine Lösung, die der Antike entstammt und die in den letzten 100 Jahren immer wieder neu aufgenommen wurde, schlägt dem Menschen vor, so zu

leben »etsi mors non daretur«, »als ob es keinen Tod und keine Bedrohungen geben würde«. In solcher Haltung wird der Mensch Gott ähnlich. In der Erfahrung der Lust ergibt sich eine Partizipation an der Ewigkeit. Dieser Partizipationsgedanke findet sich auch in anderen Systemen wieder; er umfaßt den ewigen Prozeß des Lebens, die Evolution des Kosmos und die fortschreitende Entwicklung der Menschheitsgeschichte bis zur klassenlosen Gesellschaft. Auf dieser Ideenbahn entwickelt sich die Vision des Glückes von Epikur (K. Held, Entpolitierte Verwirklichung des Glückes), von J. Bentham und J. St. Mill (G. Bien, Das Glück, die »erste Freude« und die menschliche Natur), von Nietzsche, Marx und Marcuse (vgl. K. Held, 121–127).

S. Kierkegaard (H. Deuser, Die Frage nach dem Glück in Kierkegaards Stadienlehre) gilt als der Vater der Existentialisten, sein Einfluß auf das philosophische und theologische Denken ist unbestritten; durch seine literarischen Werke wurde Kierkegaard populär. Kierkegaard fragte nach der Wahrheit, die die Existenz des Menschen sinnvoll macht, weil es im Leben Widersprüche und Paradoxien gibt, was die Idealisten übersehen haben. Um diese Wahrheit zu finden, untersucht Kierkegaard drei Lebensformen: die ästhetische, ethische und auch die religiöse (Stadienlehre). »Die Religion, das Christentum, ist der Sinn der Stadienlehre, Sinn des Gesamtwerks, das die urchristliche, neutestamentliche Reinheit der ursprünglichen Kollision von Gott und Mensch im absoluten Paradox der Christologie wiederherzustellen sucht« (175). Wenn man in der ästhetischen Lebensform bleibt, dann distanziert man sich von der Wirklichkeit, man kann sie nur wiedergeben, aber nicht erklären; dasselbe gilt für die ethische Lebensform, die eine absolute Wahl nicht geben kann. Es geht um eine sichere Basis, auf die sich der Mensch verlassen kann; Ästhetik und Ethik führen zur Religion, weil diese eine Sicherheit, eine Befreiung von der Bedrohung der Verzweiflung anbietet. Der Übergang von beiden zur Religion wird als Sprung in den Glauben als Überwindung der Verzweiflung bezeichnet. Die Frage nach dem Glück ist sodann eine christologische Frage: das Glück hat das Antlitz des Schicksals Christi. Am Paradox Christi zeigt er dem Menschen den Weg, wie er an Gott partizipieren kann.

In einer Welt, in der nichts so sicher ist als Einsamkeit und nichts so gewiß kommt als der Tod, in einer Welt, in der die Religion keine Geborgenheit/Sicherheit bietet, sucht man ein Fundament in der Solidarität der Menschen (R. Neudeck, Glück, Natur und Solidarität bei Albert

Camus). Wenn der Mensch seine eigene Natur, Geschichte, Kultur, sein Schicksal zu verstehen versucht, übernimmt er selbst große Verantwortung für die ganze Menschheit. Im Namen der Solidarität gilt: »Man kann sich schämen, allein glücklich zu sein« (»Die Pest«), im Namen der Solidarität soll man für die anderen Verantwortung tragen. Die Geborgenheit/Sicherheit ergibt sich aus der Solidarität der Menschlichkeit (Natur, Kultur), die Partizipation als Zeichen der Solidarität führt zu Heiligkeit.

Der Autor gibt im Anschluß an Camus folgende Definition des Glücks: »Glück beginnt deshalb damit, daß jemand sich nicht mehr schämt, weil er nicht für sich allein sein Glück macht« (253). Das Glück läßt sich – nach Camus – sehr schwer erreichen, jedoch erfährt der Mensch durch es seine Würde; es ist ein aristokratisches Glück, nur für wenige, nur für auserwählte Menschen.

Kierkegaard und Camus beginnen mit ähnlichen Voraussetzungen. Kierkegaard läßt sich vom Göttlichen besiegen; er findet das Beispiel des »Glückes« im Schicksal Christi. Camus hingegen weist das Göttliche zurück und überwindet die Absurdität des Lebens in der solidarischen Ethik.

Ein Beitrag von besonderer Bedeutung ist jener von P. Engelhardt: Wer ist für das Glück verantwortlich? Seinen Ausgangspunkt bilden die Briefe der Deutschen Bischöfe vom 7. 5. 1976 und 22. 9. 1977, in denen diese von den politischen Mächten den Schutz der gesellschaftlichen Werte und des menschlichen Glücks verlangen. Gesagt wird, daß in umfassendem Sinn Glück eine Sinnerfüllung des menschlichen Lebens ist. Die politische Aufgabe ist die Wahrung, Gewährleistung und Verbesserung der »Chancen des menschlichen Glückes«, der richtigen Verhältnisse vom einzelnen und Gemeinschaft (Prinzip der Solidarität und Gemeinwohl); vor allem sollte die Freiheit und die Würde des Menschen respektiert werden. Die Bischöfe berufen sich in ihren Formulierungen wesentlich auf Thomas von Aquin. Vertreter der politischen Macht behaupten, daß sie sich nur um Lebensqualität der Menschen kümmern könnten und sollten, nicht aber um Sinnorientierungen, Werthaltungen und sittliche Grundwerte. Diese Position stammt von Mill (Günther Bien, Das Glück, die »erste Freude« und die menschliche Natur) und vor allem von Kant.

Kant gibt verschiedene Definitionen von Glück, die vom Ziel der Handlung des Menschen (pragmatisches, moralisches, politisches) abhängen und Zufriedenheit, Seelenruhe, Vollkommenheit, Selbstidentität heißen. Die politische Macht muß drei Prinzipien respektieren:

Freiheit – ist zu verstehen als »ein Verhältnis freier Menschen«, als »Privatsache« (im liberalen Sinn), als die Aufgabe zu partizipieren;

Gleichheit – soll durch Gesetz garantiert werden und ist zu verstehen als »gleiche Chancen« in der Selbstbestimmung des Glückes, in der eigenen Entwicklung;

Selbständigkeit – ist vor allem ein Vollzug der Freiheit und Gleichheit im Konkreten; sie wird immer wieder bestimmt durch Partizipation (Solidarität, Brüderlichkeit, Freundschaft).

Engelhardt kommt zu einer wichtigen Konklusion: Thomas von Aquin ist immer aktuell, weil von ihm ausgehend bestimmte Gesellschaftsformen und politische Vorgänge kritisiert und abgelehnt werden können; er bleibt wirksamer Denkhintergrund. Weil das moderne Ethos stark von Kant beeinflusst ist, kann Thomas zu einer produktiven Diskussion führen. In der pluralistischen Welt, die weder Thomas noch Kant vorhergesehen haben, in der die Freiheit der Menschen eine so große Rolle spielt und zur Identitätsgewinnung führt (Kant), darf »privates Glück« nicht abgeschafft werden. Die politische Macht ist dafür verantwortlich, menschliche Geborgenheit zu schaffen, d.h. die Bedingungen, in denen sich jeder Mensch als Person bestimmen kann. Diese Bedingungen sind durch verantwortliche Partizipation aller zu finden, um das »private Glück« jedes Menschen, jeder Familie, jeder Gruppe zu gestalten. Die politische Macht soll die Partizipation unterstützen und sich von ihr auch korrigieren lassen.

Abschließend sei noch auf einen Beitrag über die phänomenologische Analyse der alltäglichen Entscheidungen hingewiesen, in denen sich der Mensch selbst transzendiert und den Sinn des eigenen Lebens zu finden versucht: Gebert Meyer, Das Alltagswissen und die Kriterien des glücklichen Lebens.

Bronisław Sieńczak, Kraków

Schmucker-von Koch, Joseph F., *Autonomie und Transzendenz. Untersuchungen zur Religionsphilosophie Romano Guardinis*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1985, 174 S., Kt., DM 32,-.

Seinen »Untersuchungen zur Religionsphilosophie Guardinis« stellt Vf. einige Bemerkungen zum Begriff der Autonomie als einem Zentralbegriff der philosophischen und politischen Diskussion der Gegenwart und der Neuzeit voraus und schafft so einen Rahmen für seine Darstellung der zentralen Gedanken des Philosophierens Guardinis.

Das Denken des Anregers und Geleiters der katholischen Jugendbewegung, des gefeierten Predigers, erschließt er von dessen Sicht der Neuzeit her. Freilich geht er dabei weniger von dem Büchlein: »Das Ende der Neuzeit« (1950) aus, sondern berücksichtigt Schriften aus der ganzen Schaffenszeit Guardinis. Sehr selten wird über Guardini hinausgegriffen und das eine oder andere aus der neueren Geistesgeschichte erwähnt. Im ersten Teil (15–42) wird das neuzeitliche Denken in seiner »Selbstverschließung der Welt«, dem Verständnis einer autonomen Natur und dem »Begriff des autonomen Persönlichkeits-Subjekts« und einer »autonomen Kultur« vorgestellt und dann die Verkehrung der Wahrheit durch Autonomie betrachtet. Im Scheitern der Neuzeit wird die Chance einer geschichtlichen Wende gesehen.

Im zweiten Teil geht es um eine Überwindung des autonomen Begriffs durch Selbstreflexion (43–66). Zunächst wird neuzeitliches Denken mit Begriff und Intuition in der Antike und im Mittelalter verglichen und ein Verlust der »Schau« festgestellt. Das intuitive Moment der Erkenntnis soll wiederhergestellt werden. Dieses setzt die Selbsthingabe des Menschen voraus. Sie wird in ihrer Endlichkeit und in ihrer Geschichtlichkeit betrachtet. Die Bedeutung der Askese für den Erkenntnisvollzug wird angedeutet. Im Teil III (67–125) werden Wege beschritten, auf denen sich Transzendenz erschließt. Dabei wird neuzeitliche Erfahrung des Nichts einer Erfahrung des Nichts angesichts des Absoluten oder Gottes gegenübergestellt und dann das Geheimnis der Wirklichkeit erschlossen. Von ihm her zeigt sich die »Nicht-Notwendigkeit der Welt«. Unter dem Thema Natur und Freiheit wird nach der zureichenden Begründung in verschiedenen Bereichen gefragt und die Brücke gebaut zur Sicht des Anwesens der Wirklichkeit in der Erfahrung der Transzendenz. Gefordert wird die »wahrhaft kopernikanische Wende«. Das Seiende gibt in seiner Begrenztheit und Hinfälligkeit Fragen auf, »die es von seinem eigenen Bestand her nicht beantworten kann und die nur im Sich-Zeigen umfassenden Sinnes, dem Geschenk gnadenhaften Sich-Öffnens der Wirklichkeit auf ihren Sinngrund hin eine Antwort finden können« (106). Das Denken wird in seiner Machtlosigkeit des verfügenden Ausgreifens sichtbar. Es muß sich als vernehmen-des Denken, als »Schau« verstehen. »Die Wirklichkeit als solche und im Ganzen tritt nur im Geheimnis des umfassenden Sinngrundes zu uns her, alles Seiende erscheint nur im Geheimnis, im Sich-Zeigen des absoluten Sinngrundes, der die letzte Gewähr des Seins ist« (108). Wie dieses

Hervortreten der Wirklichkeit aus dem Geheimnis unverfügbaren Sinnes intuitiv vernommen werden kann, wird in der Betrachtung des Organismus und im Blick auf den Menschen gezeigt. Medien der Vergegenwärtigung der Transzendenz sind Bilder, Kunstwerke und die religiöse Sprache.

In einem letzten Teil (126–166) über »Transzendenz und humane Praxis« werden Folgerungen gezogen für das Verständnis des Menschen und seines Handelns angesichts der Transzendenz. Der Mensch ist sittlich handelnde Person in einer Freiheit, deren Träger im Geist gesehen wird. Diese menschliche Freiheit ist endliche Freiheit. Sie verwehrt dem Menschen ein rein naturhaftes Leben und ein Verfallen an die Sachen. Des weiteren werden Gefahren der sittlichen Freiheit beschrieben und Gott als der Grund der Freiheit erkannt. Gott erscheint dann auch als Maß und Orientierung des sittlichen Handelns. Er spricht im Gewissen zum Menschen. Freilich kann das Gewissen oberflächlich oder stumpf werden, in einer Überfeinerung das Maß verlieren oder sich von den eigenen Wünschen leiten lassen. Der Mensch, der sich der Transzendenz der unbedingten Wirklichkeit Gottes öffnet, schützt sich vor solcher Entstellung des Gewissens. Der wahrgenommene Gottesbezug erweist eine daseinsverwandelnde Macht. Dem Ganzen angefügt werden noch Warnungen »vor einer Apotheose der Gemeinschaft«. Sie sind in unseren Tagen sicher zu bedenken. Beigefügt ist ein Literaturverzeichnis, das leider nicht die Erstauflagen der Werke Guardinis benennt.

Vf. hat weniger versucht, Guardini im Reifen seiner Gedanken zu beobachten und seine Bezüge zu anderem Denken herauszuarbeiten; er ist vielmehr gleichsam voll in das Philosophieren Guardinis eingetaucht. Er tut dies unter dem Gesichtspunkt von Guardinis Verständnis der Neuzeit und ihres Strebens nach Autonomie und der Entgegensetzung eines Denkens von der Transzendenz her. Begründungen, wie sie sich bei Guardini finden, werden dargestellt, aber nicht des Näheren befragt.

Es gelingt Vf. auf diese Weise, Guardinis religionsphilosophisches Denken in seinem Kern und in seiner Kraft vorzustellen. Andererseits wird nicht erschlossen, auf welchen Wegen und unter welchen Bezügen Guardini zu diesem Philosophieren fand und wie es sich in den verschiedenen Phasen seines Lebens gestaltete. Das Ganze dieses Denkens steht da in einer ruhigen Sicherheit. Vom Zaudern und Suchen, wie es in selbstbiographischen Stücken Guardinis aufscheint, die nach seinem Tod veröffentlicht wurden, ist nichts an-

wesend. Guardinis Sicht der Neuzeit und der Philosophen dieser Zeit wird nicht überprüft, sondern einfach hingenommen. Zeitgenossen Guardinis, die andere Zugänge zur Neuzeit und Wege zur Transzendenz suchen, werden teilweise sehr kurz abgetan. Zwar gibt die Arbeit einen trefflichen Einblick, wer aber Untersuchungen erwartet oder einen Überblick zu Guardini sucht, wird dieses Buch enttäuscht aus der Hand legen.

Philipp Schäfer, Passau

Elders, Leo J., Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive. I. Teil: Das ens commune, Verlag Anton Pustet, Salzburg – München 1985 (Salzburger Studien zur Philosophie, Bd. 16), 256 S., Br., DM 39,80.

Als Ergebnis zwanzigjährigen Quellenstudiums und Lehrtätigkeit in Tokio, Rom und Rolduc (um nur einige Orte zu nennen) entwickelt Leo Elders, systematisch die Grundstrukturen darstellend, in einem ersten Teil (der zweite Teil als Gotteslehre wird bald folgen), die Metaphysik des Thomas von Aquin. Es gelingt ihm, das *ens commune* als Gegenstand der Metaphysik so lebendig in die Auseinandersetzung mit den großen Vertretern der Antike, des Mittelalters und der Neuzeit zu bringen, daß man die thomistische Seinslehre nicht nur als eine historisch reizvolle Position kennenlernt, sondern vor die entscheidende Wahrheitsfrage gestellt wird. Die Konzentration auf die wichtigsten Quellen, die in wesentlicher Prägnanz ausschnittshaft vorgestellt werden, machen die thomistische Metaphysik als Zusammenfassung und christliche Antwort auf die aporetische Zuspitzung der antiken Problematik einsichtig. Z.B. kann ohne christliche Offenbarung die Frage nach der Herkunft der sterblichen Materie oder der Individualität der Person gar nicht geklärt werden. »Im Christentum erst nimmt das geschaffene Sein ... einen zentralen Platz ein.« (133). Erst das Christentum läßt das Seiende als Seiendes bedenken und Thomas sagen: »Das Seiende als Seiendes hat Gott selbst zur Ursache.« (134; Thomas in VI Metaph., lectio 3, n. 1220).

Heideggers wiederholte Grundfrage: Warum eigentlich nicht nichts ist – wird damit abgewiesen, und wie Elders scharfsinnig bemerkt, gar nicht stellbar ohne den verneinten christlichen Hintergrund. So macht Elders deutlich, daß sich die christliche Metaphysik nicht als »hölzernes Eisen« (Heidegger) erweist, vielmehr den Höhepunkt der »natürlichen Metaphysik« darstellt, durch den auch erst die neuzeitlichen naturphilosophischen Probleme der Quanten- und Relativitätstheorie (beziehungsweise Darwinsche Biolo-

gie) lösbar werden. Auch umgekehrt gilt, daß erst durch Negation der im christlichen Schöpfungsge-danken verankerten Metaphysik der europäische Nihilismus möglich wurde.

Das Einmalige der Eldersschen Thomasinterpretation, die uns Thomas im kritischen Gespräch mit seinen Vorgängern und wesentlichen Zeitgenossen unmittelbar begegnen läßt, scheint mir diese Verknüpfung von historischer Fragestellung und überzeitlicher Wahrheitsfindung auf dem Hintergrund christlicher Offenbarung zu sein. Die Elderssche Darstellung der Metaphysik des Hl. Thomas lehrt uns nicht nur, das Sein der Welt-haft-Seienden in seiner Grundstruktur verstehen, das Geschaffensein der Dinge in ihrer nicht auslotbaren Wahrheit, Güte und Schönheit lobpreisen; sie stellt gleichzeitig einen Leitfaden durch die Geschichte des Denkens dar, der die Entscheidung zur Wahrheit in dem schier unentrinnbaren Dickicht der philosophischen Extreme und Schulmeinungen freilegt.

Diese bei aller historischen Vielfältigkeit und Subtilität auf den einen Grund der Wahrheit drängende Systematik der Eldersschen Arbeit legt mir den Vergleich zu Gustav Siewerths »Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger« nahe. Auch hier wird, ähnlich wie bei Elders, die Metaphysik des Hl. Thomas als Gipfel der Wahrheitsfindung – auf den hin bzw. von dem her sich die Philosophie als Geschichte der Wahrheitssuche bzw. Verweigerung begreifen läßt – verstanden, nur mit dem entscheidenden Unterschied, daß Siewerth, geblendet durch neothomistische Positionen, wie sie ausgehend von Maréchal über Gilson, Rahner, Lotz, Max Müller vertreten werden, gerade zu der gegenteiligen Beurteilung des Schicksals der Metaphysik kommt und zum Beispiel mit Hilfe von Heideggers Existentialphilosophie eine zeitgenössische Thomasinterpretation gewährleisten wollte.

In klarer Abweisung dieser heutigen Thomasdarstellungen und ihrer irrtümlichen »Weiterentwicklungen« der thomistischen Gedankengänge auf Kant, Hegel und Heidegger hin stellt Leo Elders uns vor die Quelle der unverfälschten Thomastexte und schließt von hierher, gemessen am Grundsatz der Identität und des Widerspruchs, die dialektischen Systeme der Neuzeit aus. Besonders hervorzuheben ist die konsequente Berücksichtigung der Metaphysikkommentare des Hl. Thomas. Auch hier geht Elders einen neuen Weg.

Nach der prinzipiellen Empfehlung des Eldersbuches sei eine kurze inhaltliche Übersicht mit der exemplarischen Skizzierung eines Themas gestattet.

Auf dem begründeten Boden des thomistischen Realismus, der jede erkenntniskritische Position als nachträglich zurückweist, wird, hauptsächlich entsprechend den Kommentaren des Hl. Thomas zur aristotelischen Metaphysik, die allem Geschaffenen gemeinsame Art des Seins in folgender Gliederung entwickelt: 1. Untersuchung des Seienden und seiner Eigenschaften: das Eine, Wahre, Gute, Schöne... (Kap. 1–8). 2. Die Behandlung des Seienden als Akt und Potenz, unter die dann auch die reale Unterschiedenheit zwischen Sein und Wesen fällt, die Vollendung unserer Erkenntnis im Hinblick auf Sein und Wesen und die Partizipationslehre (Kap. 9–14). 3. Die Einteilung der Seienden in Substanz und Akzidenz, d.h. ens per se und ens in alio (Kap. 15–17). 4. Über die Ursächlichkeit und ihre vier Arten (Kap. 18–19). Besondere Aufmerksamkeit verdient Kap. 7 über das malum. – Hier werden neue wichtige Lösungsmöglichkeiten vorgeschlagen.

Die Elderssche Behandlung des Kernstücks der thomistischen Metaphysik – die Zusammensetzung der geschaffenen Seienden aus Sein und Wesen – zeigt vielleicht am besten seine differenzierte, vorbereitende und verworfene Positionen gleichermaßen berücksichtigende Darstellungsweise.

»Thomas von Aquin lehrt, daß in den Seienden (d.h. den geschaffenen Dingen) eine Dualität von Sein und Wesen liegt, die in dem *einen* Seienden zwei real unterschiedene Seinskomponenten formen.« (134). Er begründet diese Verschiedenheit: »Alles was sein Sein von einem Anderen hat, ist nicht durch sich selbst notwendig Sein, wie Avicenna beweist.« (135; Thomas in II. sent. d. 8, q. 3, a. 2).

Nachdem Elders die diesbezügliche Kontroverse zwischen Avicenna, Averroes und W. Auvergne schildert, argumentiert er weiter mit Thomas: »Was nicht zum Begriff des Wesens oder der Washeit gehört, kommt von außen hinzu und bildet mit dem Wesen eine Zusammensetzung... Nun kann aber jede Wesenheit oder jede Washeit erkannt werden, ohne daß etwas über ihr faktisches Sein gesagt würde... Also ist offenbar, daß das Sein etwas anderes ist als Wesen und Washeit.« (136; Thomas in De ente et essentia, c. 5). Diese Beweisführung des Hl. Thomas aus »De ente et essentia« wird unterstützt durch den Hinweis auf Thomas' Behandlung des Kontingenzbeweises. Dann werden die Gegenstimmen von Gilson, den modernen Existentialisten, vor allen Dingen von Sartre und Merleau-Ponty, referiert, um nach eingehender Erörterung des Kontingenzproblems bei Scotus und Suarez, teilweise im Rückgriff auf antike Positionen, wie im Ausblick

auf die Konsequenzen z.B. bei Spinoza, das Sachproblem gegen Cajetan wiederaufgreifend, festzustellen, daß das Seiende, aus Wesen und Sein zusammengesetzt, nicht als »zwei Dinge« vorgestellt werden darf. Vielmehr müssen Wesen und Sein als entia quo, die das eine Seiende, konstituieren, begriffen werden.

Wie verhalten sich Sein und Wesen im Seienden zueinander, wenn sie in der Wirklichkeit doch nicht zu trennen sind?: »das Sein verwirklicht diese Wesenheit, während dieses Wesen das Sein besitzt und es als seine eigene, tiefste Wesensart 'ausübt'« (141). Sein und Wesen gehören im Seienden so zusammen, daß das Sein als der actus essentiae auf die Wesenheit hin geschaffen wird. Gerade in dieser Verwiesenheit kann es nur in seiner Abkünftigkeit vom göttlichen Sein als »erste Wirkung« begriffen werden.

Die Tragweite der durch die distinctio realis beschriebenen ausgewogenen Zuordnungen macht Elders durch den Vergleich mit essentialistischen, bzw. existentialistischen Positionen deutlich – die tragische Konsequenz der Verletzung der von Thomas in einzigartiger Weise betonten Zusammengehörigkeit von esse und essentia.

Die essentialistische Betrachtung der Wirklichkeit z.B. von Duns Scotus, extremer bei Suarez, führt zu der Unterschiedslosigkeit von Sein und Wesen. Das Sein wird ein Genus, das sowohl das Endliche wie das Unendliche in sich birgt (vgl. 145). »Dagegen behauptet Thomas, daß Gott nicht unter den Gegenstandsbereich der Seinslehre fällt und gewährleistet damit die Transzendenz Gottes.« (145).

Wenn die Dinge kraft ihres Wesens sind, wird der Weg über den Deutschen Idealismus – Hegel entwickelt die Existenz aus dem Wesen – zu der Absolutsetzung der Dinge eröffnet. Die Umkehrung – der Existentialismus, der das wesenlose Sein aus dem Nichts herleitet – entwirft ein Dasein zum Tode. Auch Heideggers Klage über die »Seinsvergessenheit der Metaphysik« stößt nicht vor zum ipsum esse subsistens, sondern läßt das Sein in der Zeit aufgehen, denkt es als physis, als Anwesenheit für das Seiende, wodurch Karl Rahner entscheidend bestimmt wird.

Das Schicksal der Metaphysik hängt an der ausgewogenen Zuordnung der beiden Komponenten des ens commune, das macht Elders hell-sichtig klar.

Wie sind aber nun die real verschiedenen Komponenten näher zu verstehen, so daß durch ihr Zusammenwirken der Aufbau der Schöpfung verständlich wird, fragt Elders weiter. Thomas' Aussage, daß das Sein das höchstvollkommene aller

Dinge ist, hält Elders in Übereinstimmung mit den Neothomisten: Gilson, Fabro, Maritain, Pieper fest und weist damit die essentialistischen Tendenzen auch im Rückgriff auf Cajetan und die Franziskanerschule ab. Die Akthaftigkeit des Sein, abbildlich zum *actus purus*, wird nun von Elders als »ratio essendi«, »als der Kern« der Seienden, als »die Wirklichkeit aller Dinge und auch selbst aller Formen« (160) geschildert. Unter Berücksichtigung der unterschiedlichsten Thomastexte zeigt Elders die von Thomas bewußt im Unterschied zu Aristoteles konzipierte Konstitution der Dinge: Nicht das Wesen gibt das Sein aus eigener Kraft, »*forma est, quae dat esse*« (160), sondern »das Sein folgt von sich her (*per se*) der Form der Kreatur«, »aber nicht wie eine Wirkung der Wirkkraft eines Wirkenden folgt« (160).

Die von Gott verursachte Form läßt das Sein sein – »übt es aus« (160), wie das Sein als »erste Wirkung Gottes« dem Wassein der Form die bestimmende Vollkommenheit der Wirklichkeit mitteilt.

Trotz dieser feinsinnigen Beschreibung »inniger« Durchdringung von Wesen und Sein bei der Konstitution der Dinge, hält Elders an der Eigenständigkeit beider Konstitutionsprinzipien fest und entwickelt nicht etwa, wie z.B. Gustav Siewerth oder Oeinng-Hanhoff die Formen als Momente oder Stufen im Prozeß der Selbstverwirklichung des *actus essendi*. Im Widerspruch zu den durch Hegel bzw. Heidegger beeinflussten Thomasinterpretationen betont Elders – auch im Verweis auf De Raeymaeker, Leuven, daß das Sein zu seiner Selbstvervollkommenung der Formen nicht bedarf, vielmehr als »Wirklichkeit aller Formen«, abbildlich zu Gott, auch als höchste inhaltliche Vollkommenheit verstanden werden muß. Als höchste Vollkommenheit transzendiert das Sein in ungeteilter Einfachheit alle zeitlichen, den Mangel ausgleichenden Prozesse.

Gegen alles »Dynamismus« stellt Elders im Blick auf Thomas das Sein als »Festigkeit«, als »Ruhepunkt im Werden« dar. In seiner »grundverleihenden« Aktivität gewährt das Sein der durch es bestimmten Form gerade die in allem Wandel fortbestehenden Identität mit sich selbst. Entsprechend weist Elders scharfsinnig alle Thomasinterpretationen ab, die den *actus essendi* als einen Prozeß der »Selbstübersteigung«, als eine »jeweils andere Formen annehmende Aktivität« zu beschreiben versuchen. Mit der klaren Herausarbeitung der Perfektion des Seins als erster Wirkung Gottes rettet Elders die Eigenständigkeit der Geschöpfe vor der »Reduktion zu Momenten der Entwicklungsgeschichte des Geistes« (vgl. 169)

und legt damit auch das ontologische Fundament für seine differenzierte erkenntnistheoretische Betrachtung der Seienden.

Bei der eindeutigen Hervorhebung des Seins als der höchsten Vollkommenheit der Geschöpfe könnte ein solcher »Existentialismus« vielleicht doch auf Kosten der Wesenkomponente behauptet werden. Aber im Gegenteil die Elderssche Thomasdarlegung zeichnet sich gerade durch die ausgewogene Zuordnung beider Konstitutionsprinzipien aus. Dem Wesen – als Formprinzip der Dinge, der *Quiditas* als Träger der Handlungen – wird weder bloß logischer oder potentieller Charakter zugeschrieben noch etwa substantialistisch interpretiert – die Gefahr der Scotisten und Suarezianer; vielmehr bekommt die unveränderliche *essentia* das *τὸ τί ἦν εἶναι* des Aristoteles im Denken Gottes seinen Platz, nicht als *existentia essentialis* (Scotisten) oder als *realitas essentiae* (Gredt), noch als leere Potenz (*De Finance*), sondern als Teilnahme am Wesen Gottes, insofern es nachahmbar bzw. mitteilbar ist. »Jedes Geschöpf hat sein eigenes Artwesen«; Gott erkennt, »insofern Er sein eigenes Wesen ... als den eigentlichen Grundplan und die Idee dieses Geschöpfes« erkennt. (169; Thomas in S. Th. I, 15, 2). Die *Possibilia* existieren nicht unabhängig vom Denken Gottes an sich, Thomas weist Avicenna zurück. Die Dinge existieren auch nicht nur in kontingenter Individualität, der Standpunkt der Nominalisten. Elders stellt diesen Extremen die thomistische Wahrheit der gleichzeitigen Zuordnung von Wesen und Sein überzeugend gegenüber.

Von dieser Mitte her gelingt es Elders sowohl den Idealismus Hegels – die Möglichkeit verwirklicht sich selbst und empfängt ihr Sein nicht von Gott – wie den Existentialismus, der durch Verneinung des Wesens zur Sinnlosigkeit wird, abzuweisen.

Als »innere Krönung und Terminierung« der individuellen Natur beschreibt Elders im Rückgriff auf Cajetan »*modus substantialis*« die Subsistenz des Wesens. Die Person subsistiert als individuelles Wesen. Sie ist nicht einfachhin ihr Wesen – wie die Griechen dachten –, sondern verfügt über ihr Wesen. »Gerade seitens der Substanz ist das Sein nicht so sehr eine Hinzufügung, die das individuelle Wesen realisiert, sondern das Sein wird innerlich von der zum Subjekt gewordenen Natur 'besessen', 'ausgeübt'.« (204).

Diese Freiheit des Subjektes gegenüber seinem Sein und Wesen wurde erst möglich – wie Elders einleuchtend zeigt – durch die Inkarnation Christi. Wie sollte die Einheit von Gott und Mensch verstanden werden, wenn die Person mit dem

individuellen Wesen als identisch gedacht werden müßte. Dann müßte es entsprechend den zwei Naturen in Christus auch zwei Personen in ihm geben – die Haeresie des Nestorius! Personsein bedeutet also, wie Elders einsichtig auch in Ablehnung der modernen Bewußtseinstheorie darlegt, tätiges Ausüben des Existierens des sich selbst besitzenden Subjektes seinem individuellen Wesen gegenüber. Diese großartige Freiheit der Person gegenüber ihrem von Gott gedachten Wesen – wie Elders mit Hilfe der Metaphysik des Hl. Thomas beschreibt – läßt für mich nur eine Frage offen: Warum wird das menschliche Wesen nur als Artbegriff gedacht, der seine Individualität erst durch die Materie erhält? Aristoteles, auf den Thomas als den Philosophen zurückgreift, konnte ohne Wissen um den trinitarischen Gott, der in sich beides – einfache Einheit des Wesens und Verschiedenheit der Person – enthält, die Indivi-

dualität der Personen, abbildlich zu Gott als dem Einen schlechthin, nicht anders als Einschränkung der allgemeinen Geistseele durch sterbliche Materialität denken. Aber vermag der Christ die Person nicht auch als einen eigenständigen Besitzer einer von Gottes Gedanken – ich habe dich bei deinem Namen gerufen – individuell bestimmten Wesenheit zu denken, so daß der Leib nicht mehr »principium«, sondern »indicium individuaciones« wäre?

Elders' Metaphysik des Thomas von Aquin ist nicht nur eine subtile historische Darlegung, sondern lädt zum lebendigen Mitvollzug unserer metaphysischen Fragen ein und dürfte vor allem für Studenten der Theologie eine wichtige Hilfe bei der Suche nach der Wahrheit der Wirklichkeit sein.

Alma von Stockhausen, Freiburg

Historische Theologie

Hüttl, Ludwig, *Marianische Wallfahrten im süddeutsch-österreichischen Raum. Analysen von der Reformations- bis zur Aufklärungsepoche*, Verlag Böhlau, Köln/Wien 1985 (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte 6), 217 S., Br., DM 68,-.

Bevor der Autor zum Kernpunkt seiner Publikation kommt, der Analyse von der Reformations- bis zur Aufklärungsepoche – wie der Untertitel bereits verdeutlicht –, befaßt er sich zunächst mit dem Phänomen der Wallfahrt, ihrer Erscheinungsformen und ihrer umfangreichen Diskussion in der Wissenschaft. Im Anschluß folgt ein historischer Überblick der marianischen Wallfahrt seit deren Beginn in der Spätantike bis zu ihrem ersten Höhepunkt im Spätmittelalter.

Ein zahlenmäßiger Rückgang der Wallfahrten, sowohl allgemein als auch bei den marianischen im besonderen, ist in der Reformationszeit zu verzeichnen; dies weisen deutlich die vom Autor genannten Zahlen der Wallfahrer zu den verschiedenen Orten, ebenso die Wertangaben der verzeichneten Opfergaben nach. Den Einbruch erklärt der Autor mit der Rezeption der lutherischen Thesen durch das Volk; weiter weist er darauf hin, daß auch bei Luther ein allerdings selten beachteter Marienkult zu verzeichnen ist. Der katholische Standpunkt in der Frage der Marienverehrung konnte auf dem Trienter Konzil mit Hilfe von überwiegend französischen Geistlichen gelöst werden und durch das energische

Eintreten einiger Bischöfe – als herausragendes Beispiel wird hier der Würzburger Bischof Julius Echter von Mespelbrunn genannt – sowie der Jesuiten bei der Erziehung der Jugend verwirklicht werden.

Aber auch der Einfluß des Volkes auf die Wallfahrten wird vom Autor untersucht. In diesem Abschnitt beschreibt er die Herkunft und Symbolwirkung einiger marianischer Gnadenbilder für die Bevölkerung, des weiteren die verschiedenen Motive für die Marienwallfahrten, wie die Wallfahrten der Stadt Landshut über einen Zeitraum von 250 Jahren.

Vorbildcharakter bescheinigt der Autor den Wallfahrten der Herrscherhäuser im Untersuchungsbereich; ausführlich geht er auf die Wallfahrten der verschiedenen Regenten der Häuser Wittelsbach und Habsburg ein, sowie auf die Orte, zu denen diese Wallfahrten führten. Für das Haus Bayern weist der Autor nach, daß sie von allen Mitgliedern unternommen wurden, auch von den angeheirateten, wie das herausragende Beispiel der Savoyer Prinzessin Henriette Adelaide zeigt. Auch für das österreichische Kaiserhaus gelingt es dem Autor, eine lückenlose Reihe an wallfahrenden Herrschern zu verzeichnen, die teilweise ihre Herrschaft durch die Himmelskönigin legitimieren.

Der Umbruch im Denken durch die Aufklärung wird an der Kaiserin Maria Theresia demonstriert. Sie verkörpert den Übergang, da sie zwar noch in der Wallfahrtstradition der Dynastie verhaftet ist

und daraus ihr politisches Handeln erklärt, dennoch strebt sie nach stärkerer Gewichtung der politischen gegenüber der geistlichen Macht im Staat. Ihr Sohn, Kaiser Josef II., ist gegen die Wallfahrtstradition in seinem Staat überhaupt und erläßt Gesetze, die zunächst die Feiertage reduzieren, später aber auch die Zahl der Wallfahrten. Eine ähnliche Entwicklung wie in Österreich kann der Autor auch für Bayern unter Max III. Josef konstatieren. Aber nicht nur weltliche, sondern auch geistliche Territorien wurden derartig vom Geist der Aufklärung geprägt, wie das angeführte Beispiel des Erzstifts von Salzburg zeigt. Beendet wird die Arbeit durch abschließende Beobachtungen über die Wallfahrten im 19. und 20. Jahrhundert.

Zusammenfassend ist über die Abhandlung zu bemerken, daß es sich hierbei um eine in sich

geschlossene Darstellung der Materie der marianischen Wallfahrten handelt, die exakt recherchiert, detailreich und dennoch übersichtlich gegliedert und verständlich geschrieben ist. Der Autor berücksichtigt in seiner Publikation nicht nur, wie der Titel der Reihe vermuten läßt, die religionsgeschichtlichen, sondern auch die politischen und soziologischen Aspekte, die für dieses Thema von besonderer Bedeutung sind. Abgerundet wird das Werk durch reichhaltige zeitgenössische Zitate und neueste Forschungsliteratur. Im Anschluß an die Arbeit findet sich noch ein hilfreiches Personen- und Ortsregister.

Die Publikation stellt insgesamt eine informationsreiche Arbeit sowohl für Wissenschaftler als auch interessierte Laien dar.

Gabriele von Trauchburg, Augsburg

Anschriften der Herausgeber:

Prof. Dr. Kurt Krenn, Universitätsstr. 31, 8400 Regensburg
 Prof. Dr. Leo Scheffczyk, Dall'Armistr. 3a, 8000 München 19
 Prof. DDr. Anton Ziegenaus, Universitätsstr. 10, 8900 Augsburg

Anschriften der Autoren:

Prof. DDr. Eugen Biser, Hiltenspergerstr. 80, 8000 München 40
 Dr. Hubert Dobiosch, Universitätsstr. 10, 8900 Augsburg
 Prof. Dr. Joachim Piegsa, Universitätsstr. 10, 8900 Augsburg
 Prof. Dr. Josef Rief, Universitätsstr. 31, 8400 Regensburg
 Prof. Dr. Giovanni B. Sala SJ, Kaulbachstraße 31a, 8000 München 22

