



N11< 47065242 021

UB Tübingen



theol

3. Jahrgang Heft 1/1987

Vierteljahresschrift für das
Gesamtgebiet der katholischen Theologie

TR

3.4

1987

Forum Katholische Theologie

Herausgegeben von
Leo Scheffczyk, Kurt Krenn und
Anton Ziegenaus

15
ind 4

unter Mitwirkung von

W. Brandmüller, Augsburg · Th. Maas-Ewerd, Eichstätt

J. Rief, Regensburg · Ph. Schäfer, Passau

M. Seybold, Eichstätt · O. Wahl, Benediktbeuern



UB Tübingen

12. AUG. 1987

2A 6462

Pattloch

V2

INHALTSVERZEICHNIS

ABHANDLUNGEN

Martin, Norbert, <i>Die Katechesen Johannes Pauls II. über das christliche Menschenbild (1979–1984)</i>	1
Hödl, Ludwig, <i>Lex naturalis – Lex positiva. Ein fundamentales Problem der Kath. Theologie</i>	28
Kothgasser, Alois M. SDB, <i>Dominum et Vivificantem. Zur Enzyklika Papst Johannes Pauls II. über den Heiligen Geist im Leben der Kirche und der Welt (Pfingstfest, 18. Mai 1986)</i>	44

BEITRÄGE UND BERICHTE

Franz, Albert, <i>Praxis und Theologie. Ein Beitrag zur Diskussion um Clodovis Boffs »erkenntnistheoretische Grundlagen der Theologie der Befreiung«</i>	53
Schenk, Richard OP, <i>Die 25. Mediaevistentagung in Köln</i>	61

BUCHBESPRECHUNGEN	63
-------------------------	----

Forum Katholische Theologie
erscheint vierteljährlich in der Buchhandlung Dr. Bernd Pattloch, 8750 Aschaffenburg, Herstattstraße 17

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 bei der Buchhandlung Dr. Bernd Pattloch 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 beigefügt wird.

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

Vierteljahresschrift für das
Gesamtgebiet der katholischen Theologie

Forum Katholische Theologie

Inhaltsverzeichnis
des 3. Jahrgangs (1987)



Pattloch

ABHANDLUNGEN

Brandmüller, Walter, <i>Wortverkündigung und Weihe. Das Problem der Laienpredigt im Licht der Kirchengeschichte</i>	101
Gutiérrez, José Luis, <i>Diakonie und Vollmacht – Vom Dienst des Priesters</i>	82
Hauke, Manfred, <i>Das Weihesakrament für Frauen – eine Forderung der Zeit?</i>	119
Hödl, Ludwig, <i>Lex naturalis – Lex positiva. Ein fundamentales Problem der Kath. Theologie</i>	28
Kothgasser, Alois M. SDB, <i>Dominum et Vivificantem. Zur Enzyklika Papst Johannes Pauls II. über den Heiligen Geist im Leben der Kirche und der Welt (Pfingstfest, 18. Mai 1986)</i>	44
Martin, Norbert, <i>Die Katechesen Johannes Pauls II. über das christliche Menschenbild (1979–1984)</i>	1
May, Georg, <i>Die kirchlichen Vereine nach den Bestimmungen des Codex Iuris Canonici vom 25. Januar 1983</i>	281
Schäfer, Philipp, <i>Jesus Christus, das Heil Gottes. Zusage und Verheißung</i>	269
Schneider, Johannes, <i>Die Mariologie Gerhohs von Reichersberg</i>	203
Stimpfle, Josef, <i>Die katholischen Prinzipien des Ökumenismus</i>	163
Wahl, Otto, <i>Woher unsere Festigkeit kommt. Zur Botschaft von Jesaja 22,20–25 für uns heute</i>	187
Ziegenaus, Anton, <i>Judentum und Christentum – Erwägungen in Blick auf Edith Stein</i>	253



BEITRÄGE UND BERICHTE

Franz, Albert, <i>Praxis und Theologie. Ein Beitrag zur Diskussion um Clodovis Boffs »erkenntnistheoretische Grundlagen der Theologie der Befreiung«</i>	53
Giers, Joachim, <i>Die »Identität« der katholischen Soziallehre im Wandel gesellschaftlicher Erkenntnisse und theologischer Erwartungen</i>	233
Haneke, Burkhard, <i>Vom Können und Dürfen. Zu einigen Schwierigkeiten der wissenschaftsethischen Diskussion</i>	298

Pieper, Josef, »Einsetzungsbericht« oder »Konsekration«?	135
Reckinger, François, <i>Christliche Identität – wirklich gewahrt?</i> Zu: E. Schillebeeckx, <i>Christliche Identität und kirchliches Amt.</i> <i>Plädoyer für den Menschen in der Kirche, Düsseldorf 1985</i>	140
Reckinger, François, »Christliche Lebensordnung«	311
Scheffczyk, Leo, <i>Zeugnis, Dialog, Weltverantwortung: theologische Aspekte des Papstbesuches in Deutschland</i>	217
Schenk, Richard OP, <i>Die 25. Mediaevistentagung in Köln</i>	61
Ziegenaus, Anton, <i>Der Heilige Geist: Erzeuger Jesu?</i>	226

BUCHBESPRECHUNGEN

Bartnik, Czeslaw Stanislaw, <i>Formen der politischen Theologie in Polen</i> (E. Walewander)	70
Clark, Stephen B., <i>Man and Woman in Christ. An Examination of the Roles of Men and Women in Light of Scripture and the Social Sciences</i> (M. Hauke)	156
Delp, Alfred, <i>Kassiber. Aus der Haftanstalt Berlin-Tegel.</i> Hrsg. v. R. Bleistein (J. Kreiml)	251
Dempf, Alois, <i>Metaphysik. Versuch einer problemgeschichtlichen Synthese</i> (H.-A. Klein)	320
Dodds, Michael J., <i>The Unchanging God of Love. A Study of the Teaching of St. Thomas Aquinas on Divine Immutability in View of Certain Contemporary Criticism of this Doctrine</i> (R. Schenk)	65
Enichlmayr, Johann, <i>Wiederverheiratet nach der Scheidung. Kirche im Dilemma. Versuch einer pastoralen Aufarbeitung</i> (F. Breid)	71
Escrivá, Josemaria, <i>Die Spur des Sämanns</i> (W. Baier)	252
Genn, Felix, <i>Trinität und Amt nach Augustinus</i> (L. Scheffczyk)	157
Gerl, Hanna-Barbara, <i>Romano Guardini (1885–1968).</i> <i>Leben und Werk</i> (B. Haneke)	68
Greshake, Gisbert/Jacob Kremer, <i>Resurrectio Mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung</i> (Ph. Schäfer)	247
Härle, Wilfried/Wagner, Harald, <i>Theologenlexikon. Von den Kirchenvätern bis zur Gegenwart</i> (H.-A. Klein)	325

Heinen, Karl/Bellemann, Alfred (Hrsg.), <i>Christsein zwischen Entmutigung und Hoffnung. Zur Sendung der Laien in der Welt von heute</i> (A. Ziegenaus)	75
Hilberath, Bernd Jochen, <i>Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians »Adversus Praxean«</i> (F. Courth)	249
Iserloh, Erwin (Hrsg.), <i>Katholische Theologen der Reformationszeit Bd. 2</i> (Ph. Schäfer)	324
Kasper, Walter, <i>Theologie und Kirche</i> (M. Hauke)	331
Kirchberger, Georg, <i>Neue Dienste und Gemeindestrukturen in der katholischen Kirche Indonesiens</i> (F. Courth)	70
Kohn, Johanna, <i>Haschoah. Christlich-jüdische Verständigung nach Auschwitz</i> (E. Möde)	78
Martimort, Aimé Georges, <i>Les diaconesses. Essai historique</i> (M. Hauke)	159
v. Nell-Breuning, Oswald, <i>Arbeitet der Mensch zuviel?</i> (J. Giers)	246
v. Nell-Breuning, Oswald, <i>Kapitalismus – kritisch betrachtet</i> (J. Giers)	246
Neumann, Waltraud Maria, <i>Die Stellung des Gottesbeweises in Augustins De libero arbitrio</i> (M. Hauke)	321
Del Agua Perez, Agustin, <i>El método midrásico y la exegesis del Nuevo Testamento</i> (H. E. Lona)	322
Petersen, Peter, <i>Schwangerschaftsabbruch – unser Bewußtsein vom Tod im Leben. Tiefenpsychologische und anthropologische Aspekte der Verarbeitung</i> (J. Kreiml)	327
Pfammater, Josef/Furger, Franz (Hrsg.), <i>Theologische Berichte XIV: Katholische Soziallehre in neuen Zusammenhängen</i> (J. Giers)	243
Piepkke, Jochaim G., <i>Die Kirche auf dem Weg zum Menschen. Die Volk-Gottes-Ekklesiologie in der Kirche Brasiliens</i> (F. Courth)	69
Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger, hrsg. v. W. Baier u. a., <i>Weisheit Gottes – Weisheit der Welt</i> (F. Courth)	314
Ringel, Erwin/Alfred Kirchmayr, <i>Religionsverlust durch religiöse Erziehung. Tiefenpsychologische Ursachen und Konsequenzen</i> (M. Langer)	73
Rovira, German – Johannes Stöhr (Hrsg.), <i>Totus Tuus. Theologische Kommentare zur Mariologie Johannes Pauls II., Bd. 1.</i> (G. Söll)	67
E. Schadl (Hrsg.), <i>Bibliotheca Trinitariorum. Internationale Bibliographie trinitarischer Literatur. Bd. I</i> (W. Simonis)	324

Scheffczyk, Leo, <i>Das Amt in der Kirche. Friedliche Erwägungen zu einem umstrittenen Thema</i> (R. Schenk)	158
Schönberger, Rolf, <i>Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses. Studien zur Vorgeschichte des neuzeitlichen Seinsbegriffs im Mittelalter</i> (R. Schenk)	76
Festschrift für Alterzbischof DDr. Josef Schneider hrsg. v. d. Fakultät der Kath. Theologie der Universität Bamberg, <i>Die Kraft der Hoffnung Gemeinde und Evangelium</i> (A. Ziegenaus)	317
Schneider, Lothar, <i>Soziale Dynamik. Aspekte christlicher Gesellschaftslehre</i> (J. Giers)	247
Schneider, Theodor, <i>Was wir glauben. Eine Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses</i> (J. Auda)	63
Schüssler, Fiorenza, Francis, <i>Foundational Theology: Jesus and the Church</i> (B. Mc Gregor)	65
Sievers, Eberhard, <i>Natur als Weg. Thomas von Aquin und gesundes Leben</i> (J. Piegsa)	75
Festschrift für Günter Stachel, hrsg. v. E. Paul u. A. Stock, <i>Glauben ermöglichen. Zum gegenwärtigen Stand der Religionspädagogik</i> (H.-A. Klein)	318
Sullivan, Francis A., <i>Magisterium. Teaching Authority in the Catholic Church</i> (L. Scheffczyk)	155
Ullrich, Lothar (Hrsg.), <i>Kirche in nichtchristlicher Welt</i> (A. Ziegenaus)	250
Utz, Arthur, <i>Sozialethik mit internationaler Bibliographie, III. Teil: Die soziale Ordnung</i> (J. Giers)	245
Werbick, Jürgen, <i>Schulderfahrung und Bußsakrament</i> (J. Kreiml)	330
Windisch, Hubert (Hrsg.), <i>Mut zum Gewissen. Einladung zu einer riskanten Seelsorge</i> (J. Kreiml)	329
Zieliński, Zygmunt, <i>Papiestwo i Papieże, dwóch ostatnich wieków 1775–1978 (Papsttum und Päpste der zwei letzten Jahrhunderte 1775–1978)</i> (A. W. Ziegler)	77

Die Katechesen Johannes Pauls II. über das christliche Menschenbild (1979–1984)

Von Norbert Martin, Vallendar

1. Der geschichtliche Ort

Es ist ein einzigartiger und einmaliger Vorgang in der Kirchengeschichte, daß der Stellvertreter Christi auf dem Thron des heiligen Petrus in Rom fünf Jahre hindurch ein bestimmtes Thema behandelt und den Entwurf einer christlichen Anthropologie zum Mittelpunkt seiner Mittwochs-Katechesen wählt. Das Staunen wächst noch mehr, wenn man erfährt, daß dabei eine »Theologie des Leibes« sowie Ehe und Familie im Zentrum dieser christlichen Anthropologie stehen.

Zwar wird dieser lange Bogen der wöchentlichen Ansprachen gelegentlich unterbrochen durch Auslandsreisen, durch das Attentat vom 13. Mai 1981 und die sich daran anschließende lange Rekonvaleszenz sowie durch das »außerordentliche Jahr der Erlösung« 1983/84. Aber immer greift Papst Johannes Paul II. den Faden wieder auf und treibt die Reflexion weiter, bis er im November 1984 nach seinen eigenen Worten an ein – relatives – Ende gekommen ist.

Zuweilen konnte man von einem Rombesucher, der eine solche Mittwochsansprache auf dem Petersplatz oder in der Audienzaula »zufällig« mitbekam, hören, was der Papst da sage, sei kaum zu verstehen. Manche Passagen (so z.B. die über die »Begierlichkeit«) erregten auch in der weltlichen Presse Italiens (weniger in anderen Ländern) Erstaunen oder gar ärgerliche Erregung. Das lag zu einem großen Teil daran, daß man nur *einen Teil* aus einem kunstvoll verwobenen Ganzen hörte und deshalb die entsprechende Stelle nicht verstand, oder aber – wie im Falle der Presse-Erregung – Aussagen aus dem Zusammenhang riß bzw. grundsätzliche Schwierigkeiten hatte, den – im Einzelfall gewiß nicht immer leichten und eine behutsame Bereitschaft zum Mitdenken erfordernden – Gang der theologischen Exegese mitzugehen.

Selbst wer diese Bereitschaft mitbrachte, wurde durch den immer wieder durch Tagesereignisse unterbrochenen langen Bogen der Gedankengänge auf eine harte Probe gestellt. Das ändert sich nun von Grund auf durch die Möglichkeit, die Aussagen im Zusammenhang einer zusammenfassenden Edition aufnehmen und erwägen zu können.¹ Es zeigt sich dann eine überraschend stringente päpstliche

¹ Johannes Paul II., *Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan – sowie Die Erlösung des Leibes und die Sakramentalität der Ehe* (Communio personarum Band 1 und 2), hg. von Norbert und Renate Martin, Geleitwort Edouard Kardinal Gagnon, Vallendar-Schönstatt 1985.

Lehre, eingebettet in eine umfassende, wenn auch nicht schon abgeschlossene Sicht des christlichen Menschenbildes, deren Bedeutung und Stellenwert man nur ganz erfassen kann, wenn man das kirchengeschichtliche Ambiente der Nach-Konzilszeit bis in die 80er Jahre (besonders in den westeuropäischen Industrienationen und den USA) mit in den Blick nimmt: Auf dem Gebiet der Ehe- und Familienethik im engeren Sinne brachte die schnelle Verbreitung neuer Methoden der künstlichen Empfängnisverhütung (die sog. »Pille«) eine geradezu revolutionäre Verhaltensänderung mit sich, weil die jetzt mögliche Entkoppelung von Sexualität und Fruchtbarkeit Folgen zeitigte, die weit über Fragen der Geschlechtsmoral im engeren Sinne hinausgingen; die Auseinandersetzungen um »*Humanae vitae*« (1968 ff) und die sich verbreiternde Kluft zwischen kirchlicher Lehre einerseits und der Praxis vieler Ehepaare und Christen andererseits auf dem Gebiet der Sexualethik; die z.T. widersprüchlichen Erklärungen mancher Bischofskonferenzen dazu – zu schweigen von der Haltung vieler zum Teil in offener Kontestation stehender (Moral-)Theologen.²

Parallel zu dieser Entwicklung verbreitete sich wie ein Flächenbrand die Seuche der Abtreibung, die durch die in vielen Ländern erfolgte Legalisierung keineswegs eingedämmt wurde, sondern durch die zugestandene Straffreiheit eine neue Legitimation im Sinne eines individuellen Rechtsanspruches gewann. Gleichsam die andere Seite der Medaille war ein – in manchen Ländern rasanter – Geburtenrückgang, z.T. weit unter die Marke einer Bestandserhaltung im Sinne einer stationären Bevölkerung. Das Pendant der ebenfalls rückläufigen Eheschließungszahlen war das Ansteigen sogenannter »freier Lebensgemeinschaften«. Nimmt man auf diesem Hintergrund die Daten der empirischen Religionssoziologie hinzu, die insgesamt gesehen eine zunehmende Entkirchlichung anzeigen, so wird deutlich, wie gefährdet Theorie und Praxis einer christlichen Anthropologie am Ende des zweiten Jahrtausends christlicher Geschichte sich darstellen.

Das ist in groben Zügen die Situation, in der Kardinal Karol Wojtyła im Herbst 1978 zum Papst gewählt wurde. Als Professor für Ethik in Lublin waren ihm die Fragen der theologischen Anthropologie in der Theorie ebenso vertraut wie die Praxis, die er als bischöflicher Hirte in Krakau durch eine moderne und vorausschauende Pastoral zu verwirklichen suchte. Schon früh war ihm dabei klar geworden, daß *ein* – vielleicht sogar *das* entscheidende – Feld der Auseinandersetzung um dieses christliche Menschenbild der Raum von Ehe und Familie darstellt. Seine Mitarbeit beim Konzil (z. B. an »*Gaudium et spes*«) war von diesem Interesse an einer christlichen Anthropologie getragen; ihretwegen gründete er lange vor der Enzyklika »*Humanae vitae*« (deren Zentralanliegen ja die Verwirklichung des christlichen Menschenbildes in der Berufung zur Ehe liegt und deren Verkürzung und Diskriminierung zur »Pillen-Enzyklika« sich gerade heute mehr und mehr als eine diffamierende Verengung entlarvt) ein Familieninstitut mit dem Ziel, das

² Vgl. dazu Norbert Martin, Das ethische Problem der Empfängnisregelung. Zur Lage in der Bundesrepublik Deutschland, in: Ernst Wenisch (Hg.), Elternschaft und Menschenwürde. Zur Problematik der Empfängnisregelung, Vallendar-Schönstatt 1984, 320–348.

christliche Menschenbild in Theorie und Praxis Theologen, Medizinern, Eheleuten und allen in der Pastoral helfenden Berufen näherzubringen.

Als Papst ging er unverzüglich daran, diese pastoralen Grundlinien nun auch im großen Rahmen der Gesamtkirche als Linien seines Pontifikats auszuziehen. Er sieht darin ein wichtiges Teilziel der Verwirklichung des Zweiten Vatikanischen Konzils.

Im Grunde genommen spielt das Anliegen einer christlichen Anthropologie in allen Enzykliken und Apostolischen Schreiben Johannes Pauls II. eine zentrale Rolle. In seiner ersten Enzyklika »Redemptor hominis« (1979) ist es Christus selbst, der – »Mitte des Kosmos und der Geschichte« (Nr. 1) – als Erlöser »dem Menschen den Menschen selbst voll kundmacht« (Nr. 10) und damit das unüberbietbare und maßgebende christliche Menschenbild enthüllt. »Dives in misericordia« (1980) zeigt den Menschen, der – obwohl gefallen und immer wieder fallend – letztlich doch in die Barmherzigkeit des Vaters aufgenommen und so geheilt ist. In »Laborem exercens« (1981) wird der Mensch zu seiner Selbstverwirklichung in die Schöpfung hineingestellt, die er durch seine Arbeit verändert, beherrscht. Aber diese Arbeit als »Merkmal der Person« vermag nur dann in der rechten Weise zur Entfaltung des göttlichen Bildes vom Menschen beizutragen, wenn der Mensch die in die Schöpfung gelegte Ordnung des Schöpfers beachtet.

So könnte man alle Verlautbarungen des Papstes durchgehen und würde überall auf das Anliegen einer christlichen Anthropologie stoßen.³ Der Bereich von Ehe und Familie spielt für ihn in diesen Fragen offensichtlich eine zentrale Rolle. Das zeigt sich sehr deutlich an mehreren Initiativen des Papstes.

Zunächst holte er eine Reihe von Eheleuten aus allen Kulturen als redeberechtigte Laienauditoren⁴ zur Welt-Bischofssynode 1980 »über die Aufgaben der Familie in der heutigen Welt« nach Rom – eine Neuerung, die er gegen Widerstände in der Kurie durchsetzte. Subtile Kenner (Bischöfe und Kardinäle) dieser Synode wissen zu berichten, daß die klare Linie dieser Synode ohne die an entscheidender Stelle plazierten Laien-Voten der Ehepaare⁵ nicht so klar im Sinne des Heiligen Vaters ausgefallen wäre.

Im zusammenfassenden Dokument dieser Synode, dem Apostolischen Schreiben »Familiaris consortio«⁶, legte dann Johannes Paul II. 1981 eine Lehre über Ehe und Familie vor, die man als eine »Summa« bezeichnet hat. In das gleiche Jahr fallen zwei Neugründungen des Heiligen Vater: zum einen die Gründung des »Päpstlichen Rates für die Familie«, einer Kurienbehörde, der – ein Novum in der

³ Vgl. dazu die erhellenden Ausführungen von Antonio Piolanti, Die Wiedergeburt der Theologie nach den Anweisungen Papst Johannes Pauls II., in: Theologisches, Nr. 150, Oktober 1982, Sp. 4838–4842, sowie Kurt Krenn, Was prägt und was verändert Papst Johannes Paul II. am theologischen Bewußtsein in der Kirche?, in: ebd., Nr. 180, April 1985, Sp. 6327–6336.

⁴ Vgl. dazu Renate und Norbert Martin, Brenn-Punkt Ehe und Familie. Berichte und Reflexionen eines Auditoren-Ehepaares im Anschluß an die Römische Bischofssynode 1980, Vallendar-Schönstatt 1981.

⁵ Familie und Liebe. Dokumentation der Bischofssynode 1980 in Rom, München 1982 (das Buch enthält alle Laien-Voten).

⁶ Vgl. dazu Norbert und Renate Martin (Hg.), Familie, werde, was du bist. Kommentare zu Familiaris consortio, Vallendar-Schönstatt 1983.

Geschichte der Kurie – als Mitglieder ausschließlich Eheleute angehören und die in ihrer Arbeit »die Bedeutung sichtbar machen soll«, die der Heilige Vater »dem pastoralen Dienst an den Familien in der Welt beimesse, und zugleich ein wirksames Instrument zu ihrer Förderung auf jeder Ebene sein soll.« Eine weitere Initiative ist die Errichtung eines wissenschaftlichen Instituts für Studien über Ehe und Familie an der Päpstlichen Lateran-Universität (heute »Institut Johannes Paul II.« genannt). Dieses Institut mit einem international zusammengesetzten Kollegium von z. Zt. ca. 25 Professoren und über 150 Studenten aus allen Nationen – Priester, Laien, Religiösen, auch Ehepaare – »soll der gesamten Kirche jenen Beitrag an theologischer und pastoraler Reflexion bieten, ohne den der Evangelisierungsauftrag der Kirche einer ganz wesentlichen Hilfe entbehrte. Dieses Institut soll der Ort sein, wo die Erkenntnis der Wahrheit über Ehe und Familie im Lichte des Glaubens und mit Hilfe der verschiedenen Humanwissenschaften vertieft wird.« – So stand es im vorgesehenen Redemanuskript für die Generalaudienz am 13. Mai 1981, in der der Heilige Vater die Gründung dieser beiden Institutionen bekannt geben wollte. Die Kugeln des Attentäters verhinderten dies. Beide Neugründungen haben inzwischen längst ihre Arbeit aufgenommen und versuchen, ihre pastorale Aufgabe in der Kirche zu verwirklichen.

Sogleich nach seiner Genesung von den Folgen des Attentats setzte Johannes Paul II. im November 1981 auch seine Ausführungen über »die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan« sowie »die Erlösung des Leibes und die Sakramentalität der Ehe« fort.

Die Katechesen des Heiligen Vaters sind zwar auch an Eheleute gerichtet, aber nicht nur: Sie sind auch von erheblicher Bedeutung für die theologische Wissenschaft wie für alle im pastoralen Dienst stehenden und im jungfräulichen Stand lebenden Christen. Wenn man in der katholischen Presse Deutschlands lesen kann, daß beispielsweise in den USA eines der vorrangigen Themen, mit denen sich die kirchlichen Medien befassen, diese Mittwochsansprachen des Heiligen Vaters seien, die ein »Ereignis« von großer Tragweite für alle Katholiken der Welt darstellten, dieses Ereignis aber in Deutschland keinerlei Beachtung gefunden habe, so fragt man sich, woran das liegt. Denn zumindest die theologische Wissenschaft (Exegese, Moraltheologie, christliche Soziallehre, Ethik, Pastoraltheologie usw.) kann an ihnen nicht vorbeigehen.

Aber durch diese Ansprachen könnte auch den Priestern bei der Verkündigung in den Gemeinden wieder Mut zufließen, die lange Jahre fast verstummte oder nur zaghaft zu vernehmende Katechese über das christliche Menschenbild, vor allem im Bereich der Ehe und Familie, der Ehevorbereitung und der Jugendkatechese, verstärkt aufzunehmen. Darüber hinaus bieten die päpstlichen Ausführungen aber auch allen Familienkreisen in den Gemeinden, den spirituellen Familienbewegungen in der Kirche auf nationaler und internationaler Ebene und den Eheleuten, die sich im Bereich der natürlichen Empfängnisregelung (NFP) – sei es für sich selbst,

⁷ »Rheinischer Merkur« vom 9. 2. 1985: »Schweigen zu einer Botschaft aus Rom«.

sei es als Multiplikatoren – engagieren und um ein entsprechendes Eheleben bemühen, sachlichen Stoff für Gruppenarbeit und -diskussionen oder für persönliche Bereicherung und Ausweitung von Einsichten in besinnlicher Meditation.

2. *Communio personarum*

Als ein möglicher Leitfaden für das Verständnis der Exegesen des Heiligen Vaters bietet sich der übergreifende Begriff der *Communio personarum* an. Johannes Paul II. benützt den Begriff schon lange vor seinem Pontifikat als Lubliner Professor für Ethik, und so stellt dieser Topos einen der wichtigsten Schlüssel zum Verständnis der Texte des Heiligen Vaters dar. Beim Auftauchen dieses Begriffes in den Katechesen ist es wichtig, sich immer wieder die verschiedenen Bedeutungsebenen und den umfassenden Bedeutungszusammenhang zu vergegenwärtigen, die jeweils mitschwingen.

Es ist hier nicht der Ort für eine ausführliche, alle philosophischen und theologischen Aspekte der *Communio personarum* berührende Erörterung des Begriffs.⁸ Zunächst einmal wird der Begriff bewußt in seiner lateinischen Fassung verwendet, weil alle Übersetzungen – in welcher Sprache auch immer – nicht die Bedeutungsfülle wiedergeben und zugleich die Präzision erreichen, die der lateinischen Sprache eigen ist. Wollte man diese z.B. im deutschen auch nur annähernd andeuten, so müßte man mehrere Begriffe verwenden, etwa »Personengemeinschaft«, »interpersonale Gemeinschaft«, »Personen-Kommunio«, »innige Vereinigung von Personen«, »Kommunion-Beziehung von Personen«, »personales Liebesbündnis«, »bündnishafte Gemeinschaft von Personen«, »gemeinschaftliches Personsein in der Wahrheit des Anfangs, der Erlösung und der Vollendung«, »personale Liebesvereinigung«, »liebende Verschmelzung von Personen« u.a.m. In diesem Sinne ist der lateinische Begriff »gewissermaßen unübersetzbar«.⁹ Er umfaßt sowohl eine ontische Beschaffenheit der Person in ihrem »Sein« als Individuum und Gemeinschaftswesen, als auch eine dynamische Komponente des »Sollens«, in der die Fähigkeit, eine Gemeinschaft mit anderen Personen eingehen zu können (und zu müssen), realisiert wird. »Denn die Kategorie der 'communio' kann auf der Grundlage der Analogie für verschiedene interpersonale Relationen und soziale Beziehungen angewendet werden, das heißt, sowohl für Beziehungen zwischen Gott und dem Menschen als auch zwischen den Menschen selbst.«¹⁰ Dabei spielt die Wechselseitigkeit von Schenken und Empfangen, von Gabe und Geschenk, von Sich-Schenken und Angenommenwerden eine zentrale Rolle, weil

⁸ Vgl. dazu Karol Wojtyła (Johannes Paul II.), *Person und Tat*, Freiburg 1981 (zuerst 1969), bes. 302–347. Ders., *Erziehung zur Liebe*, Stuttgart 1979 (zuerst 1957), bes. 43–61. Ders., *Liebe und Verantwortung*, München 1979 (zuerst 1962), bes. 63–122. Ders., *Quellen der Erneuerung*, Studie zur Verwirklichung des Zweiten Vatikanischen Konzils, Freiburg 1981 (zuerst 1972), bes. 45–175. Vor allem aber Ders., *Von der Königswürde des Menschen*, Stuttgart 1979, 93–109: »Familie als *Communio personarum*« (1974) und 111–128: »Elternschaft und die *Communio personarum*« (1974).

⁹ »Königswürde«, 100.

¹⁰ Ebd.

»der Mensch, den Gott als einziges Geschöpf auf Erden um seiner selbst willen gewollt hat, nicht anders zu sich selbst finden kann als nur durch die aufrichtige Hingabe seiner selbst« (Gaudium et spes, Nr. 24). In diesem »Kommunion-Charakter« des menschlichen Seins und der Person dokumentiert sich die *Communio personarum* als eine ethische Realität, für die die »Gabe der Person« wesentlich ist, die man allerdings nicht begreifen kann, ohne zuvor das Sein und den Wert zu erfassen, den jede Person darstellt.

Die Kategorie der Gabe ist von Anfang in die menschliche Existenz von Mann und Frau eingeschrieben. Der Körper gehört wesentlich mit in diese Beziehung hinein, er ist Ausdruck dieser Kategorie der Gabe und zwar in seiner ganzheitlichen personalen Eigenart, die das Geschlechtliche umfaßt. Darin offenbart sich ontologisch die *grundsätzliche* »bräutliche Bedeutung des Leibes«, die sich *geschichtlich* in der *Communio personarum* der ehelichen Vereinigung von Mann und Frau realisiert als jenem reinen personalen Akt, in dem sich die Eheleute einander gegenseitig schenkend annehmen: das »Sich-gegenseitig-mit-dem-Menschsein-Beschenken«.¹¹

So verlangt also die gemeinsame Wirklichkeit des menschlichen Status in der Schöpfungsordnung des Paradieses, des Sündenfalls und schließlich der Erlösung »durch, mit und in Christus« (status naturae creatae, lapsae et redemptae) nach einer besonderen theologischen Synthese in einer »Theologie des Leibes«, »um richtig und angemessen die grundlegende Tatsache, die die eheliche Gemeinschaft darstellt, zu interpretieren, diese besondere 'communio personarum', der das Sakrament der Ehe endgültig Gestalt verleiht.«¹²

Im Zustand der Ur-Unschuld bestand die *Communio personarum* in der ungebrochenen Gemeinschaft (deshalb das Fehlen der Scham) des ersten Paares untereinander und zugleich mit Gott. Es war ein vollkommener Liebesbund zwischen Mann und Frau aufgrund der Ebenbildlichkeit mit Gott. Die Spannung zwischen Identität und Differenz wurde noch nicht als Des-Integration, als »Zwiespalt im Leib« empfunden, vielmehr lebten sie in voller objektiver und subjektiver Harmonie, die der Schöpfer dem Leib geschenkt hatte und der die Harmonie der Herzen entsprach. »Diese Harmonie, oder, genauer, die 'Reinheit des Herzens' ließ Mann und Frau im Zustand der Ur-Unschuld einfach (und auf eine Weise, die ursprünglich beide glücklich machte) die einigende Kraft ihrer Körper erleben, die sozusagen der 'unverdächtige' Nährboden ihrer personalen Vereinigung oder 'communio personarum' war.« (81,7)¹³

Diese ursprüngliche Einheit von Mann und Frau wohnt als Ursakrament geheimnisvoll in der Schöpfung auch nach dem Sündenfall, in dem die Harmonie des gemeinsamen Wandels miteinander und mit Gott im Garten Eden zerbrach. Der

¹¹ Ebd., 109.

¹² Ebd., 107f. In der Elternschaft gehört das Kind dann wesentlich zur *Communio personarum* dazu, vgl. 111–128.

¹³ Die erste Zahl gibt den Jahrgang des deutschen Osservatore Romano an, die zweite Zahl die Nr. des Jahrgangs, in dem die entsprechende Mittwochskatechese abgedruckt ist. Z.B. bedeutet »81/7«: Nr. 7 des Jahrgangs 1981.

Riß des Abfalls, der mitten durch das Herz des Menschen geht, wird durch die Erlösung Christi grundsätzlich wieder geheilt, aber die *Communio personarum* ist zukünftig eine mühevoll Aufgabe, der der Mensch sich in dieser Zeit unterziehen muß. Die Orientierungsnormen für die Verwirklichung dieser Aufgabe kann der Mensch aus Schöpfung und Erlösung herauslesen: die weiterhin geltende »bräutliche Bedeutung des Leibes«; die Selbstfindung durch die Hingabe seiner selbst in die Freiheit der Wahrheit der Person (Person als »Gabe« und »Geschenk«); die Beherrschung der »Begierde«, durch die die »Reinheit des Herzens« erreicht werden kann; die sakramentale Einheit von Mann und Frau in der christlichen Ehe als Dreibund mit Christus; die Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen« als vorweggenommene Darstellung der eschatologischen Vollendung.

Auf diese Weise vermag der Begriff der *Communio personarum* auch etwas von der endzeitlichen Gemeinschaft der zukünftigen *Communio sanctorum* (der Gemeinschaft der Heiligen) aufleuchten zu lassen, in der »Gott alles in allem« ist und die in der endgültigen Einheit von Leib und Seele unter der Herrschaft des Geistes auch die Vollendung des vom ewigen Leben durchstrahlten Leibes bringen wird.

An dieser Stelle wird deutlich, wie Papst Johannes Paul II. mit dem Begriff der *Communio personarum* eine »Integration« der drei Dimensionen von paradiesischem Schöpfungszustand, von Erlösungswirklichkeit in der Geschichte des Bundes und der Gnade und von eschatologischer Vollendung gelingt: der Sinn des »Anfangs« und der »Vollendung« ist die *Communio personarum* der Menschen untereinander und mit Gott, die in der »Leibhaftigkeit« des »Heute« der Geschichte mühsam erobert werden muß. Mit anderen Worten: im voll verwirklichten Ethos der *Communio personarum* fallen die drei Dimensionen der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft zusammen.

Der Begriff der *Communio personarum* besitzt von daher nicht nur einen theologischen, philosophischen und anthropologischen Charakter, sondern vor allem auch eine Bedeutung für die Konzeption einer christlichen Sozial- und Gesellschaftslehre.

Die Realisierung der Ehe »am Anfang« im Sinn eines Schöpfungsplanes ist *das* Paradigma für die Gemeinschafts- und zugleich Gottbezogenheit des Menschen als Person. Dadurch, daß die Person einerseits auf Gott (Schöpfung) bzw. Christus (Erlösung) und andererseits auf das DU (Ehe) hingeordnet ist, gelingt im Begriff der *Communio personarum* eine Austarierung von Individualität und Gemeinschaftsbezug, die gleichermaßen die Gefahr des Individualismus (»Person« ohne »Communio«) wie des Kollektivismus (»Communio« ohne »Person«) vermeidet in der integrierenden *Gleichzeitigkeit* von »Personalisierung« und »Communionsierung«. Alle den Menschen bestimmenden Folgeverhältnisse (wie Stamm, Volk, Kultur, Gruppe, Kirche, Verbände, Institutionen usw.) müssen von dieser Grundbefindlichkeit des Menschen her bemessen werden. Im Paradigma der *Communio personarum* nimmt der Heilige Vater den Menschen aus all den heute gängigen Erklärungen und Deutungen (etwa der »Rollentheorie« der Sozialwissenschaften) heraus und stellt ihn in die Dimensionen der Wahrheit seines Seins: er *ist* nicht

einfachhin etwas in der Geschichte, er *soll* etwas, er hat eine Aufgabe, eine Sendung, einen Auftrag. Er ist nicht »angeklagt«, sondern »angerufen«.

All das schwingt mit, wenn der Ausdruck *Communio personarum* in den Texten von Johannes Paul II. gebraucht wird, und deshalb muß man es auch »mithören«, um zu verstehen.

3. Die Gesamtstruktur der Exegesen

Es soll nun zunächst in einem kurzen Überblick die Gesamtstruktur der Mittwochskatechesen Papst Johannes Pauls II. von 1979 bis 1984 dargestellt werden. Daran schließt sich dann eine mehr ins einzelne gehende Einleitung in diese Katechesen an.

Am 5. September 1979 begann der Papst mit seinen den Entwurf einer theologischen Anthropologie (christliches Menschenbild) anzielenden Katechesen, die er über mehr als fünf Jahre in einem langen Bogen spannte. In der letzten Ansprache dieses Zyklus am 28. November 1984 stellte er sie selbst rückschauend unter den Titel: »Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan« oder »Die Erlösung des Leibes und die Sakramentalität der Ehe«.

Die Zäsur seiner Ansprachen, die durch das Attentat vom 13. Mai 1981 und die anschließende lange Rekonvaleszenz erzwungen wurde, markiert die sachliche Trennung in zwei Teile, die sich zugleich drucktechnisch nahelegt (eben die erwähnten »*Communio personarum*«-Bände 1 und 2).

Aus diesem Grund reicht der erste Band seiner Ansprachen vom 5. September 1979 bis zum 6. Mai 1981 und trägt den Titel »Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan«. Zwar scheint es auf den ersten Blick so, als sei hier nur die Rede vom Menschen, insofern er als Mann und Frau auf Ehe und Familie hingeordnet ist. Dementsprechend stehen im Mittelpunkt der exegetischen Betrachtungen des Heiligen Vaters

1. Christi Gespräch mit den Pharisäern über die Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe, in dem er auf den »Anfang« Bezug nimmt (Mt. 19,8; Mk. 10, 6–9), sowie
2. die Worte, die Christus in der Bergpredigt über die Begierde als »im Herzen begangenen Ehebruch« gesprochen hat (Mt. 5,28).

Daraus ergibt sich die Gliederung: »Der Mensch im Anfang«, »Der Mensch der Geschichte« (mit den Teilen »Die Begierde als Entfremdung durch den Sündenfall« und »Die neue Reinheit des Herzens als Frucht der Erlösung des Leibes«) sowie »Die Theologie des Leibes und des Ethos der Kunst«.

Bei näherem Zusehen jedoch entpuppt sich die Analyse und Exegese des Papstes in ihren Rückgriffen auf Genesis 1–3, auf Aussagen des Alten und Neuen Testaments, die Synoptiker, Johannes, verschiedene Paulusbriefe usw. als Entwurf einer umfassenden christlichen Anthropologie. Das kann auch gar nicht anders sein, weil es keine zwei unterschiedlichen christlichen Menschenbilder gibt – eins für ehelich lebende und eins für unverheiratet lebende Christen.

Der einheitsstiftende Basis-Satz der hier vorgelegten Anthropologie ist die Aussage, daß der Mensch sich nur durch die Hingabe seiner selbst an ein anderes personales Du verwirklicht, d.h. sich findet.

Die im zweiten Band wiedergegebenen Homilien setzen ein am 11. November 1981 und schließen mit der Ansprache vom 28. November 1984. Sie stehen unter dem Titel: »Die Erlösung des Leibes und die Sakramentalität der Ehe«. Die Gliederung ist differenzierter als im ersten Teil:

1. Zunächst spricht der Papst über »Die Auferstehung und die bräutliche Bedeutung des Leibes«. Das Epitheton »bräutlich« ist ein Schlüsselwort der theologischen Anthropologie Papst Johannes Pauls II., weist es doch weit über die Ordnung »dieser Zeit« (in der man es – lediglich verengt – als auf die Ordnung der Ehe hin orientiert verstehen könnte) hinaus. Deshalb muß der Leib und seine bräutliche Bedeutung in den Zusammenhang der Auferstehung gestellt werden.

a) So analysiert der Papst zunächst die Auferstehung nach den Synoptikern, dann b) die Paulinische Anthropologie der Auferstehung.

Auf diesem Hintergrund wird deutlich, daß der Leib des Menschen nicht »etwas« ist, was er »hat«, sondern zu seinem »Sein« gehört, also etwas ist, was er »ist«. In dieser Dimension wird

c) die bräutliche Bedeutung des Leibes auch grundlegend für die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen, die integrierender Bestandteil einer christlichen Anthropologie ist.

Ehe und Ehelosigkeit (das ist das völlig Neue gegenüber der Tradition des Alten Testaments) erklären und ergänzen sich also gegenseitig. Auf diesem Hintergrund erhalten

d) die Aussagen des hl. Paulus zu Ehe und Ehelosigkeit neue Aspekte. Auf der Basis dieses für alle (Verheiratete und Ehelose) geltenden Entwurfs einer christlichen Anthropologie wird nun auch die besondere Berufung zur christlichen Ehe deutlich:

2. Die Theologie des Leibes im Brief an die Epheser, in der »das große Geheimnis« im Heilsplan Gottes sich als »Ursakrament der Schöpfung« (als Genesis-Exegese im ersten Band schon dargestellt) und als »Schauplatz der Heilsgeschichte« (Erlösung) entschleierte.

Die Überlegungen zur Ehe als Sakrament im engeren Sinne werden unter Berücksichtigung der beiden für dieses (wie für jedes andere) Sakrament wesentlichen Dimensionen (der des »Bundes« und der Gnade sowie der des Zeichens) angestellt.

Auf dem Hintergrund der gesamten exegetischen Ergebnisse der Interpretation des Alten und Neuen Testaments ist nun als Schlußpunkt und gewissermaßen als Frucht am Ende auch eine

3. Vertiefung zentraler Aspekte von »*Humanae vitae*« möglich.

Für Johannes Paul II. scheinen sämtliche Überlegungen, die von der Erlösung des Leibes und der Sakramentalität der Ehe sprechen, gewissermaßen einen umfassenden Kommentar zu der in der Enzyklika »*Humanae vitae*« enthaltenen Lehre darzustellen. In diesem Sinn faßt er seinen ganzen Zyklus über diese fünf

Jahre von 1979 bis 1984 hin als eine Antwort auf die Aufforderung Pauls VI. an die Theologen (vgl. »*Humanae vitae*«, Nr. 24) auf, die Darlegungen der christlichen Wahrheit in diesem Bereich zu vertiefen. Johannes Paul II. hatte diesen Aufruf an die Theologen in seinem eigenen Apostolischen Lehrschreiben »*Familiaris consortio*« aufgegriffen und intensiviert mit der Bitte, die biblischen und personalistischen Gesichtspunkte der in »*Humanae vitae*« enthaltenen Lehre vollständiger herauszuarbeiten (vgl. F. C., Nr. 31). Es ist nun an den Theologen, die Lehre des Heiligen Vaters aufzugreifen und weiter zu vertiefen – so ist es jedenfalls sein Wunsch.

4. Ausführliche Einleitung in den ersten Teil der Exegesen (*Communio personarum*, Band 1)

Der Papst beginnt seine Betrachtungen, in denen er im ersten Teil die Uroffenbarung aus der Situation von heute befragt, mit dem Hinweis, daß sie hingeordnet sind auf die Bischofs-Synode 1980. Es ist das Anliegen des Heiligen Vaters, mit seinen Exegesen Sinn, Bedeutung, Funktion und Ziel der Leibhaftigkeit des Menschen in Zeit/Raum und Ewigkeit zu erhellen. Der Gang seiner Überlegungen beginnt bei der Betrachtung des Menschen im Zustand der Ur-Unschuld nach der Erschaffung, als er – zunächst allein – die übrige Schöpfung betrachtet und seine »Einsamkeit« erfährt, die durch die Erschaffung des zweiten Menschen aufgehoben wird. In der *Communio personarum* des ersten Menschenpaares ist ihre Personengemeinschaft noch ganz integriert, durchwaltet und durchlichtet vom gemeinsamen Aufgehobensein in der Gegenwart Gottes des Schöpfers. Sie wandeln gemeinsam und »leibhaftig« im Paradies des Gartens Eden.

Diese »Leibhaftigkeit« der Einheit von Geist-Seele-Körper wird zwar nicht zerstört, aber zerrüttet, korrumpiert durch den Sündenfall, der das Paar aus der unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott herauswirft (sie werden »vertrieben«). Dabei wird aber nicht nur die Beziehung zum Schöpfer getroffen, sondern auch die Integrität der gegenseitigen Beziehungen: das bisher heile und unverdorbene Konzept der *Communio personarum* wird künftig durch den Riß der Begierde entstellt, die den Menschen auf sich selbst zurückwirft. Die nun folgende (Heils-) Geschichte der Menschheit ist die dramatische Bühne, auf der sich der mühevollen Prozeß des immer neuen Anlaufs zur Heilung dieses Risses in der menschlichen Natur abspielt. Höhepunkt und Wende der Geschichte ist die Inkarnation, die Fleisch- und Leibwerdung der zweiten Person in der Trinität: Christus erlöst den Menschen durch sein Leiden und Kreuz. Durch seinen Tod und seine Auferstehung wird das unverfälschte Konzept des Menschen im unbedingten Gehorsam gegen Gottes Plan wiederhergestellt: einerseits im Ideal der Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen« (das den endgültigen Stand in der Vollendung der Schöpfung am Ende der Zeiten vorwegnimmt), andererseits im Ideal der christlichen Ehe (indem die Ehe von Christus zu einem Sakrament erhoben wird und dadurch sich die Erlösung in der ehelichen Gemeinschaft vollziehen kann).

Die Bedeutung der Leibhaftigkeit des Menschen, seiner Existenz »im Fleisch«, wird so einerseits durch die Jungfräulichkeit »um des Himmelreiches willen« erlösungsgeschichtlich weiter geklärt und findet andererseits ihren großartigen Ausdruck in einer Theologie der Ehe, die sich zu einer Ethik, Spiritualität und Pädagogik der christlichen Ehe ausformen läßt. Grundlage für beide Wege in der Kirche ist eine Theologie oder auch Spiritualität des Leibes, ohne die die Lehre der Kirche über Ehelosigkeit und Ehesakrament nicht zu verstehen ist.

Den Beweisgang für diese kurze Gedankenskizze setzt der Papst bei der Frage der Pharisäer nach der Unauflöslichkeit der Ehe an. Christus läßt sich mit ihnen nicht auf eine juristisch-kasuistische Diskussion ein, sondern verweist sie auf den »Anfang«, d. h. auf die ersten Kapitel der Genesis, den Schöpfungsbericht. Aus ihm deutet der Papst die ursprüngliche Einheit von Mann und Frau, die dem Geheimnis der Schöpfung innewohnt. Er verknüpft in einer kunstvollen Exegese die verschiedensten Stellen der Genesis des Alten Testaments und der Evangelien des Neuen Testaments miteinander, wobei er nicht nur an den Intellekt appelliert, sondern auch an die Überzeugung anknüpft, daß der Mensch zwar einerseits durch Christi Wort in den Evangelien (Bergpredigt usw.) von außen »angerufen« ist, aber zugleich in seinem Inneren den Widerhall jenes »Anfangs« zu vernehmen vermag, der in seinem Herzen unauslöschlich eingeschrieben ist und der ihm sagt, wer und was der Mann für die Frau und die Frau für den Mann im Schöpfungswerk und in der Erlösertat Christi ist bzw. sein soll.

Es gibt so etwas wie eine intuitive, aus dem innersten Wesen des Menschen kommende Zustimmung im Sinne des sicheren Wissens »Ja, das ist die Wahrheit«. Ähnliches mag man empfinden beim Lesen der Gedanken des Papstes. Der Heilige Vater bietet eine äußerst klare und harte Widerlegung des Manichäismus, indem er den Leib und die Leiblichkeit des Menschen in aller Deutlichkeit als etwas Positives, als gottgewollt darstellt, als die Weise, in der der Mensch sich mitteilt und in dessen »aufrichtiger« Hingabe (d. h. in der Wahrheit des Schenkens) er sich selbst verwirklicht. Damit schenkt er Mann und Frau eine Sichtweise ihrer Existenz, in der sie sich als Eheleute im Sakrament selbst verwirklichen können und einen Weg des Heils und der Heiligung finden.

Der erste und zweite Schöpfungsbericht der Genesis liefern eine solide Basis für die anthropologische und ethische Begründung einer Theologie des Leibes. Im gedanklichen Rückgriff von heute auf den Urzustand wird die Barriere des Sündenfalls überwunden und damit zugleich die Möglichkeit der Erlösung des Leibes angezeigt: Der »Anfang« dokumentiert die Zielgestalt der Erlösung des Leibes in Christus. Zwar ist der Mensch als »imago dei« nach dem Bild und Gleichnis Gottes erschaffen, aber dies bezieht sich nicht nur auf seine ontologische Beschaffenheit als individuelle Person, sondern ebenso auf seine seinsmäßige Hingeordnetheit auf andere Personen, auf ein antwortendes Du (wie ja auch Gott als Trinität »Gemeinschaft«, *Communio* ist). Denn der Mensch ist nicht nur durch sein Menschsein als solches, sondern auch durch »die personale Gemeinschaft, die Mann und Frau von Anfang an bilden, zum 'Abbild und Ebenbild' Gottes geworden« (79/47).

Das Einsamkeitserlebnis des Menschen im Genesis-Bericht ist angesichts der Andersartigkeit der übrigen Geschöpfe ein »körperliches« Erlebnis, was darauf hinweist, daß die leibhaftige Erfahrung des Menschen die ihm entsprechende Erfahrungsweise gemäß dem Willen seines Schöpfers darstellt. Die Überwindung dieser Einsamkeit durch die Erschaffung Evas zeigt an, daß erst in der Gemeinschaft von Mann und Frau der Mensch »ganz«, »vollständig« ist, daß Mann und Frau sowohl in der Individualität ihrer Personalität als auch in der Einheit der *Communio personarum* Ebenbild Gottes sind, daß er die Einheit der beiden Ausprägungen des Menschen, eben das Mannsein und das Frausein, die vollständige Verwirklichung des göttlichen Planes mit »dem« Menschen repräsentiert. Denn »der Mensch wird nicht so sehr im Augenblick seiner Einsamkeit als vielmehr im Augenblick der Gemeinschaft zum Abbild Gottes«, weil er »auch und ganz wesentlich Abbild einer unergründlichen göttlichen Gemeinschaft von Personen« ist (79/47).

Daß die »Einsamkeit« des Ehelosen »um des Himmelreiches willen« im jungfräulichen Stand dem nicht widerspricht und noch viel weniger eine Unvollständigkeit oder gar »Verkümmerung« des Menschen bedeutet (ja unter eschatologischem Aspekt sogar ein »Mehr« darstellt), legt der Heilige Vater an anderer Stelle (besonders im zweiten Band) in aller Deutlichkeit dar. Das Eigenartige (das aus der Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott dem Einen und zugleich Dreifaltigen herrührt) ist, daß einerseits die *Individualität* der Person auch in der *Communio personarum* der Ehe erhalten bleibt und andererseits die *soziale* Komponente des Menschen auch in der »individuellen« Lebensweise der Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen« in der *Communio personarum* mit Christus zum Ausdruck kommt. Daß der Papst die grundsätzlich für beide Stände geltende Bedeutung der bräutlichen Dimension des Leibes vornehmlich (aber nicht nur) an der Ehe darstellt, hängt von der besonderen »phänomenologischen« Deutlichkeit ab, mit der sie (vom Schöpfer hineingelegt) am Wesen von Mann und Frau abzulesen ist.

Der durch die Gabe des Du aus der Einsamkeit erlöste Mensch erfährt sich in der beseligenden *Communio personarum* des Ur-Paares (des Mannes wie der Frau – also Adams und Evas) zugleich auch als in die Gemeinschaft mit Gott gestellt, d.h. er macht die Erfahrung seiner von Gott geschenkten Existenz nicht nur als »Individuum« und Einzel-Person, sondern im sozialen Bezug der *Communio*. Sogar als der Mensch im Sündenfall diese Einheit durch seine falsche Entscheidung, durch seinen Ungehorsam, selbst »des-integriert« und dadurch in die Spannung der Erkenntnis von Gut und Böse mit dem bekannten Hang zur »bösen Begierlichkeit« hineingerät, vermag ihm die Erfahrung der Scham als Grenzerfahrung die Sehnsucht zu vermitteln, gemäß seinem personalen Wert angenommen zu werden – mit anderen Worten: die Möglichkeit, Geschenk, Gabe zu sein und Entsprechendes auch zu empfangen, ist ihm geblieben. Die »bräutliche Bedeutung« des Leibes durchstrahlte in der ursprunghaften Unschuld des Ur-Zustandes in aller Klarheit die *Communio personarum* als »Ursakrament«, so daß »sie sich nicht voreinander schämten«. Diese ursprüngliche Fülle der Erfahrung der bräutlichen Bedeutung des Leibes, die das Paar gleichsam als »erstes Fest der Menschheit« in der Reinheit des

Herzens erleben durfte (ein Fest, das »von den göttlichen Quellen der Wirklichkeit der Liebe herkommend im Geheimnis der Schöpfung seinen Ursprung hat«, 80/9), wird zwar im Sündenfall verdunkelt, aber nicht ausgelöscht. Die »ursprüngliche Fülle« geht zwar verloren, aber im tiefsten Wesen ehelichen Zusammenlebens, dem liebenden »Erkennen«, der Zeugung und der Fruchtbarkeit, leuchtet weiterhin die »bräutliche« Gemeinschaft des schöpferischen Sich-Schenkens und -Annehmens als Geschenk des Schöpfers – der »Anfang« im »Heute« – auf.

Wir befinden uns bei diesem »Anfang« an der Schwelle der irdischen Geschichte des Menschen, die zugleich die Bedeutung des Geheimnisses der Inkarnation enthüllt: die Tatsache, daß die Theologie den Leib einbezieht, darf niemand, der um das Geheimnis der inkarnatorischen Wirklichkeit weiß, verwundern oder überraschen, denn dadurch, daß das Wort Fleisch wurde, ist der Leib »wie durch das Hauptportal in die Theologie eingetreten« (80/16).

Die Menschwerdung ist der letzte Grund und die entscheidende Begründung für die Möglichkeit der Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen« wie auch für den sakramentalen Charakter der Ehe. Die bräutliche Bedeutung des Leibes enthüllt sich in beiden Fällen: im Falle der Ehe in der *Communio personarum* von Mann und Frau, die als sakramentaler Liebesbund ganz in die übernatürliche Wirklichkeit des Christusgeheimnisses im Sinne eines Dreibundes von »Christus, Mann und Frau« hineingenommen ist, im Falle der Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen« in der *Communio personarum* von menschlicher Einzelperson mit Christus.

Noch einmal verdeutlichen sich von hier aus die fundamentalen Aussagen der Genesis für eine Theologie des Leibes: was dort in der Schöpfungsordnung »am Anfang« als *Communio personarum* verwirklicht und dann durch den Sündenfall partiell durchkreuzt wurde, wird in der Erlösungsordnung grundsätzlich wiederhergestellt und in den Rang eines Sakraments erhoben – »Gott, du hast den Menschen in seiner Würde wunderbar erschaffen und noch wunderbarer erneuert«.

An dieser Stelle nun geht der Heilige Vater zum zweiten Teil seiner Exegese über, in dem er – anknüpfend an die Bergpredigt – über die Frage der Begierde im Herzen des Menschen meditiert. Denn die böse Begierlichkeit ist durch die Inkarnation des Wortes und die Erlösung nicht automatisch aus dem Herzen des Menschen gewichen, sondern die Reinigung des Herzens von dieser Begierlichkeit ist ihm als Aufgabe gestellt. Mit der Bergpredigt, dem Herzstück eines neuen christlichen Ethos, das auf innere Gerechtigkeit und nicht auf das Gesetz zielt, leitet Christus bekanntlich »eine grundlegende Neuorientierung der Art und Weise, das Moralgesetz des Alten Bundes zu verstehen und zu erfüllen« (80/17), ein: Sein Appell an das Herz des Menschen ist *positiv* auf die Rückgewinnung einer ganzheitlichen Sicht des Menschen gerichtet, *negativ* wendet er sich gegen die Begierlichkeit des Herzens, durch die die Einheit der Ehe als *Communio personarum* bedroht ist. Des Näheren ist diese Begierde nach Johannes eine dreifache: die Augenlust, die Fleischeslust und die Hoffart des Lebens, die nicht einfachhin in der dem Menschen als Objekt gegenüberstehenden »Welt« sich befinden, sondern die

sich *in* seinem Herzen eingenistet haben, so daß es selbst als Quelle und Ort der Begierde erlebt wird.

Die radikale Entfremdung durch den Sündenfall geht als Bruch wie ein Riß mitten durch das Herz des Menschen, so daß auch die personale Einheit entstellt und der bräutliche Sinn des Leibes von der Begierde verzerrt wird. Die Bergpredigt stellt nun die Begründung einer neuen Ethik dar, die durch den Rückgriff auf den »Anfang« die Gesetzesmoral des Alten Testaments übersteigt. Hatte der Heilige Vater bisher weithin auf der Basis einer theologischen Anthropologie argumentiert, so entwickelt er den folgenden Gedankengang eher im Sinne einer biblischen Ethik. »Die Begehrlichkeit macht den Leib zum 'Terrain' der Aneignung durch eine andere Person« (80/32–33). Das bringt den Verlust der bräutlichen Bedeutung des Leibes mit sich. Da sich die Auseinandersetzung zwischen der egoistischen Begierde und der selbstlosen Liebe im Herzen abspielt, wird dieses zum »Kampfplatz«. Statt in der Einigung der *Communio personarum* die verlorene Fülle des »Anfangs« wiederzugewinnen, droht durch die Begierde die ständige Gefahr, das personale Gegenüber als Objekt der Triebbefriedigung zu mißbrauchen.

Das will Christus mit der Gegenüberstellung verdeutlichen
 – »Ihr habt gehört, daß gesagt worden ist 'Du sollst nicht die Ehe brechen',
 – ich aber sage euch: wer eine Frau auch nur lüstern anblickt, hat in seinem Herzen schon Ehebruch mit ihr begangen« (Mt. 5, 27f).

Das neue Ethos des Evangeliums ist auf dem Hintergrund der geschichtlichen Situation und Ereignisse des Alten Testaments zu sehen: Gegenüber der Klarheit des »Anfangs« war die Situation der Ehe im Alten Testament verdunkelt worden. Die »Herzenshärte« hatte zum Abfall von der Einehe geführt – mehr noch, die Geschichte Jahwes mit dem auserwählten Volk Israel stellt sich auf dem Hintergrund des von Gott immer wieder angebotenen und erneuerten Bundesschlusses und des immer wieder von Seiten Israels durch den Fall in den Götzendienst gebrochenen Bundes selbst als ein Bruch der Treue, als »Ehebruch« dar (Hosea, Weisheitsbücher, Sirach).

Wie das Verhältnis Jahwes zu Israel, so ist auch das Sein von Mann und Frau »füreinander«. Der »Blick«, den man sich zuwirft, offenbart dabei die innere Beschaffenheit der Zuwendung, er ist die Schwelle zur inneren Wahrheit oder zur Lüge, zur personalen Fülle der *Communio personarum* oder zur begehrlichen, isolierten Sexualität. Dem in der Bergpredigt geforderten neuen Ethos entspricht einzig der Blick der Liebe, der aus der »Reinheit des Herzens« kommt. Hier wird deutlich, daß es Christus nicht um Einhaltung von Gesetzen und Geboten geht, sondern um die Achtung der personalen Würde. Dieses Ethos ist keine bloße »positivistische« Norm, sondern als göttliches Gesetz dem Herzen des Menschen selbst eingeschrieben, auch des Menschen von heute – es betrifft den Menschen existentiell. Die Fülle des »Anfangs« wird zurückgewonnen durch eine innere Schau des Herzens, die sich dann in einem entsprechenden Leben und Verhalten ausdrückt.

Das Geschenk der *Communio personarum* ist dem Herzen eingeschrieben, und es ist zugleich eine geheimnisvolle Wirklichkeit der Ebenbildlichkeit und Ähnlichkeit von Mann und Frau mit Gott. »Empfindet der Mensch außer der Begierde nicht etwa ein tiefes Bedürfnis, die Würde der gegenseitigen Beziehungen zu bewahren, die eben auf Grund der Männlichkeit bzw. Weiblichkeit des Leibes ihren Ausdruck in eben diesem Leib finden? Fühlt er nicht das Bedürfnis, diese mit allem Edlen und Schönen zu durchdringen? Fühlt er nicht das Bedürfnis, ihnen den höchsten Wert zu verleihen, der eben die Liebe ist?« (80/45).

Die neue Dimension dieses Ethos ist immer mit der Enthüllung jenes tiefsten Grundes verbunden, den man das »Herz« nennt. Indem es von der Begierde befreit wird, wird zugleich im Herzen der eigentliche Mensch voller sichtbar: Mann und Frau in der ganzen inneren Wahrheit des gegenseitigen Füreinander. »Befreit von dem Zwang und der Beschränkung des Geistes, wie sie die sinnliche Begierde mit sich bringt, findet sich der Mensch, Mann und Frau, in der Freiheit der gegenseitigen Hingabe, des Sich-einander-Schenkens wieder, das die Voraussetzung für jedes Zusammenleben in der Wahrheit und besonders in der Freiheit des Sich-einander-Schenkens ist« (80/42). Das gilt vor allem für die Unauflöslichkeit der Ehe, aber Christus hat dabei auch im Blick »jede andere Form der Koexistenz von Männern und Frauen, jenes Zusammenleben, welches zum reinen und schlichten Ablauf des Daseins gehört« (80/42).

In einem optimistischen Realismus baut Johannes Paul II. auf die Wahrheit der Aussagen Christi, der weiß, »was im Menschen ist« (Joh. 2,25). Das neue Ethos der Bergpredigt, die »Reinheit des Herzens«, stellt keine Anklage oder Diffamierung des Leibes (etwa als »Quelle des Bösen« wie im Manichäismus) dar, vielmehr verdeutlicht es, daß dieser menschliche Leib »von Anfang an« zur Kundgabe des Geistes berufen ist, daß sich in ihm Eros und Ethos begegnen, wobei das Ethos zur bestimmenden Gestalt werden muß.

Gerade auch die Erfahrungen der liebenden Hingabe in der *Communio personarum*, wie sie uns die Kulturgeschichte in vielen Zeugnissen der Kunst und Literatur liefern, bestätigen die Wahrheit, die der Heilige Vater hier zum Aufleuchten bringt. »Während für das manichäische Denken Leib und Geschlechtlichkeit sozusagen einen 'Unwert' darstellen, sind sie für das Christentum stets ein 'nicht hinreichend gewürdigter Wert' (80/44).

Der Papst führt in seiner Exegese die biblischen Grundlagen der christlichen Anthropologie und Theologie des Leibes weit über die drei – wie Paul Ricœur sie bezeichnet – »Meister des Argwohns« (Freud, Nietzsche, Marx) hinaus, bei denen das Herz des Menschen »angeklagt« wird, während Johannes Paul II. es schöpfungsgeschichtlich als »angerufen in der Wahrheit« und aufgerufen zur Reinheit rehabilitiert. Den Weg zur Reinheit des Herzens weist die Spiritualität des Leibes, die aus einer Haltung der Beherrschtheit heraus den Leib achtet und ihn als Tempel des Heiligen Geistes in der wahren Freiheit der Kinder Gottes rein und heilig bewahrt.

Das Leben nach dem Geist ist für den gefallen Menschen ein dynamischer Vorgang nach dem »Gesetz der Gradualität«: das Böse, die Begierde, ist zu

besiegen, das Gute, die Reinheit des Herzens, zu gewinnen. Wenn der Mensch sich ganz ergreifen läßt durch die von Christus gebrachte »Erlösung des Leibes«, dann öffnet er sich dem Leben aus dem Geist und erreicht die Reinheit des Herzens. Die Forderung Christi ist also nichts Unrealistisches, denn er kennt das Herz des Menschen. Sie zeigt zugleich, daß der Schöpfer dem Menschen den Leib – und zwar in seinem Mann-Sein und Frau-Sein – als Aufgabe zur Selbstverwirklichung anvertraut hat, sowie auch besonders das Geschenk des transparenten Zeichens der interpersonalen Gemeinschaft in der Selbsthingabe.

Die großen Fortschritte der Biophysik und Biomedizin behandeln den Menschen nur aus einem bestimmten, eingengten Blickwinkel. Die Entwicklung der modernen Wissenschaft vom Leib als Organismus besitzt vielfach den Charakter eines rein *biologischen* Wissens und trennt oft das Geistige vom Leiblichen. Eine solche einseitig funktionale Betrachtungsweise führt leicht dazu, den Leib systematisch als Objekt verschiedener Manipulationsmöglichkeiten zu behandeln. So hört der Mensch auf, sich subjektiv mit seinem Leib zu identifizieren, weil dieser seiner Würde beraubt ist, die vom tatsächlichen Personsein des Leibes herrührt. Nur die volle Wahrheit der Person aber führt als »Theologie« und »Pädagogik« des Leibes zu jener »Spiritualität des Leibes«, von der schon die Rede war und bei der der Leib dem menschlichen Geist als Gabe und Aufgabe anvertraut ist. Die Reife des Geistes wird zum Zeichen der Person und zur authentischen »Materie« der *Communio personarum*. Erst in dieser geistigen Reife entdeckt der Mensch den Leib in seiner vollen, »wahren« Bedeutung – vor allem auch für die eheliche Verbindung von Mann und Frau.

Die Begierde als solche – das machen die Worte der Bergpredigt deutlich – enthüllt dem Menschen diese Wahrheit noch nicht, sondern sie wird dadurch eher verschleiert und getrübt. Die rein biologische Kenntnis des Mann- und Frau-Seins der Person hilft in diesem Zusammenhang nur dann, wenn sie mit einer entsprechenden Reife der Person einhergeht. Für die Ehe heißt das: nicht manichäische Enthaltsamkeit ist das Ideal, sondern freie Hingabe in der Würde des menschlichen Leibes, die organisch verbunden ist mit der freien Hingabe der Person in der unversehrten Echtheit des Mann- und Frau-Seins. So gelangt die Reinheit – als Zucht und Maß verstanden – im Herzen des Menschen zur Reife und zeigt die Bedeutung des Leibes für die eheliche Verbindung der Geschlechter, ihre ganze Wahrheit im sakramentalen Liebesbund der *Communio personarum*.

Diese ganze Wahrheit muß innerlich erkannt, gewissermaßen mit dem Herzen erspürt werden, damit die gegenseitige Beziehung von Mann und Frau (ja sogar der bloße »Blick«, gereinigt von der ungeordneten Begierde) wieder ihren wahrhaft ehelichen Bedeutungsinhalt erlangt, die als Reinheit des Herzens Hingabe bedeuten kann, also nicht manichäisch in der Abwendung besteht. Zucht ist nichts Negatives, sondern Zuwendung in Ordnung. In dieser Reinheit zeigt sich der Sieg über die Begierde und die Wirksamkeit der Gaben des Heiligen Geistes. Die Erfahrung des Leibes – besonders auch in den Beziehungen von Mann und Frau – erhält so ihre ganze Natürlichkeit, Klarheit und innere Freude zurück, die sie im Urzustand besaß. Auf der einen Seite steht also die unerlöste Befriedigung der

Leidenschaft, auf der anderen Seite die erlöste Freude der Selbstmitteilung und des Empfangens als Geschenk im Vollbesitz seiner selbst. »Die Worte Christi in der Bergpredigt führen das menschliche Herz zu solcher Freude. Ihnen muß man sich selbst, seine Gedanken und seine Handlungen anvertrauen, um die Freude zu finden und sie den anderen zu schenken« (81/15).

Die »Reinheit des Herzens« führt keineswegs zur Verachtung des Leibes, sondern vielmehr zu einer besonderen Achtung vor dem Leib, die auch die Grundhaltung seiner Darstellung in der Kunst bestimmen muß. Insofern darf die künstlerische Darstellung nicht nur durch die Ästhetik bestimmt sein, sie besitzt auch eine ethische Dimension, die sich u. a. in der mit jeder Kultur verbundenen »Scham« ausdrückt, in der die frühe Gewißheit der bräutlichen Bedeutung des Leibes aufleuchtet. Das Schamgefühl ist nichts Negatives, vielmehr ist es objektiver Ausdruck, Schutz und Sicherung jenes subjektiven Wissens um die Wahrheit der Person, die in der »Reinheit des Herzens« (der eine Erziehung zur Keuschheit entsprechen muß) ihre höchste Manifestation erreicht (Freud: Der Verlust der Scham ist eine Form kulturellen Schwachsinn).

In der »Reinheit des Herzens« wird der »neue Mensch« wiedergefunden, in ihr fallen Wahrheit, Freiheit, Reinheit, Weisheit, Schönheit und Heiligkeit zusammen, in ihr begegnen sich die ursprüngliche Konzeption des Menschen »am Anfang« und ihre endgültige Vollendung »am Ende« im geschichtlichen Heute. Deshalb ist es völlig konsequent, wenn Johannes Paul II. an dieser Stelle schon auf den Zyklus über die Auferstehung des Leibes hinweist, den er dann wegen des Attentats erst im November 1981 (vgl. »Communio personarum, Bd. 2) beginnen konnte.

Aus den Ausführungen des Papstes an dieser Stelle wird ebenfalls schon deutlich, daß Johannes Paul II. seine Ausführungen als Erklärung, Stützung und Ergänzung von Texten des Konzils (vor allem »Gaudium et spes«) und von »Humanae vitae« verstanden wissen will. Deshalb endet der Zyklus über die Genesis und die Bergpredigt mit einer Aktualisierung, *warum* diese biblischen Exegesen heute – unter Einbeziehung philosophischer, geschichtlicher, anthropologischer, sozialwissenschaftlicher und theologischer Überlegungen – so notwendig sind: zur Selbstfindung und -verwirklichung des Menschen, also des Menschenbildes, das eng mit dem zugrundeliegenden Gottesbild zusammenhängt.

5. Ausführliche Einleitung in den zweiten Teil der Exegesen (*Communio personarum*, Band 2)

Die Ausführungen des Papstes in diesem 2. Teil seiner Homilien setzen seine Ansprachen über die Streitgespräche Christi voraus, in denen dieser auf den »Anfang« (vgl. Mt. 19, 3–9; Mk. 10, 2–12), sowie auf das Innere des Menschen (sein »Herz«) und die Begierde (vgl. Mt. 5, 27–32) verweist (vgl. *Communio personarum*, Bd. 1, »Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan«).

Im Anschluß daran behandelt er nun die Frage der »bräutlichen Bedeutung des Leibes« als eines Schlüsselbegriffs für eine christliche Anthropologie. Zwar könnte man den Eindruck haben, daß die Frage der Sadduzäer nach der Auferstehung, die sie bekanntlich mit der Geschichte der Frau verbinden, die nacheinander sieben Männer gehabt hat, primär mit der Ehe zu tun habe. Aber der Papst macht an diesem Beispiel deutlich, daß man die Bedeutung des Leibes nicht auf den innerweltlichen Aspekt, auf diesen Äon, einschränken darf. Nur in dieser Welt heiraten die Menschen, gilt die ausschließliche Ausgrenzung zweier Personen füreinander im Sinne ehelicher Exklusivität. Aber die Bestimmung des Menschen geht weit über den durch Zeit und Raum seiner diesseitigen Geschichte abgesteckten Rahmen hinaus: erst in der Auferstehung findet er seine Vollendung, weil dann Gott »alles in allem« ist. Die Vollendung aber betrifft Seele und Leib, in der Auferstehung wird der Leib voll durchgeistigt, sie ist gleichsam eine »Vergöttlichung« des Menschen und schenkt darum in der vollendeten Harmonie von Geist und Leib auch die vollkommene Verwirklichung des ehelichen und jungfräulichen Menschen. Diese Vollendung hat als Basis das Eintauchen der Person in die Gemeinschaft und Selbstmitteilung der Trinität.

Von daher ist jede (isolierte) Frage nach Heirat und Ehe vom Ansatz her falsch gestellt, wenn man sie nicht eingebettet sieht in die Dimensionen des »Anfangs« (des Entwurfs Gottes am Schöpfungsmorgen also), der Geschichte (die zugleich Geschichte des Heils, der Erlösung ist) und der Eschatologie (der Auferstehung und Vollendung in der Gemeinschaft der Heiligen, in der das innertrinitarische Leben und die Teilhabe daran »alles in allem« ist). Diese Einbettung aber enthüllt die Frage der Ehe und des Heiratens, mit der Sonderrolle, die der »Leib« des Menschen als empirischer Ausdruck seines Person-Seins in dieser Welt spielt, als eine spezielle Sonderfrage der grundsätzlichen bräutlichen Dimension des Leibes. Wäre also die Auferstehung nicht, so würde die christliche Anthropologie in das Gefängnis der Diesseitigkeit verbannt, dann wäre jedes *sakramentale* Reden über Ehe sinnlos – vor allem aber verlöre jede Lebensform des Nicht-Verheiratet-Seins ihren Sinn.

An diesem Punkt knüpft Johannes Paul II. nun an die Ausführungen des hl. Paulus im ersten Korintherbrief an und stellt dar, wie sich in der Auferstehung Christi (der ja ehelos »um des Himmelreiches willen« war) die Erlösung des Leibes als Beginn der eschatologischen Erfüllung vollzieht.

Das revolutionär Neue gegenüber dem Menschenbild des Alten Testaments mit seiner Betonung der Fruchtbarkeit und der leiblichen Nachkommenschaft liegt in dieser »Relativierung« der Ehe. Relativierung heißt hier nicht Herabsetzung oder Verächtlichmachung, sondern genau das, was das Wort etymologisch bedeutet: etwas in seinen richtigen Dimensionen erkennen und in einen Bedeutungszusammenhang mit anderen Wirklichkeiten stellen, der die Bezüge, die Ordnung, die Bindungen und Verbindungen verdeutlicht, die das Wesen der Dinge ausmachen.

Unter diesem Aspekt ist Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen« zwar in der Ordnung dieser Zeit eine »besondere Ausnahme« und etwas absolut Neues gegenüber der Tradition des Alten Testaments – aber wiederum nicht etwas (als

wäre es etwa eine »Höherentwicklung«), was die Ehe ablöst. Vielmehr erklären und ergänzen sich Ehe und Ehelosigkeit gegenseitig, weil sie jeweils besondere Seiten der »bräutlichen Bedeutung des Leibes« offenbaren.

Will man also eine theologische Anthropologie entwerfen, ein christliches Menschenbild, so muß man über den Tod hinausgreifen und den Status des Menschen – der Person als eines Gemeinschaftswesens – im Zustand der Auferstehung betrachten. Unter diesem Aspekt enthüllt sich dann die Ehelosigkeit – sofern sie »um des Himmelreiches willen« gewählt und gelebt wurde – als die vorweggenommene Anthropologie der Auferstehung, d.h. sie vermag für das gläubige Auge etwas auszusagen über das »schon« und doch »noch nicht« voll Sichtbare der eschatologischen Vollendung des Leibes.

Um den anthropologischen Entwurf des Heiligen Vaters genau zu erfassen, ist es vor allem wichtig, sich diesen Charakter der *Ergänzung* von Ehe und Ehelosigkeit zu verdeutlichen: weil der Mensch sich nur findet und sich selbst verwirklichen kann durch die Hingabe seiner selbst an ein personales Du (Liebe als Bereitschaft zur Ganzhingabe) – sei es in der Form der Ehe (die als Sakrament verstanden eine gemeinsame Hingabe an Gott impliziert), sei es »um des Himmelreiches willen« in der Form der Ehelosigkeit als einer spezifischen Antwort auf die bräutliche Liebe des Erlösers –, ist der Mensch (und zwar gerade auch insofern er »Leib« ist, mit dem er Hin-Gabe vollziehen, dokumentieren kann) auf die »communio personarum«, die Personengemeinschaft im Sinne eines Austauschs, einer Kommunikation, einer »Kommunion« hingeordnet.

Die Auferstehung als völlige Durchstrahlung (Gott »alles in allem«) der Einheit von Leib-Seele-Geist unter den Bedingungen der Gemeinschaft der Heiligen im innertrinitarischen Leben offenbart so auch die volle bräutliche Liebe Christi zur Kirche in ihrer zweifachen Dimension: der Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen« und der Ehe, die Abbild, ja sogar reale Darstellung dieses bräutlichen Verhältnisses zwischen Christus und seiner Kirche in der Zeit sein darf.

Die Einheit der menschlichen Erfahrung am »Anfang«, in den Dimensionen der Geschichte und am Ende baut in der gegenseitigen Hingabe auch jene Gemeinschaft neu, die die große Gemeinschaft der Heiligen bildet. Unter diesem Aspekt ist nun Ehe nicht etwas, das gleichsam verschwindet, keine Rolle mehr spielt. Sie löst sich eschatologisch nicht in »Nichts« auf, sondern sie ist »aufgehoben«, weil das, was »von Anfang« an angelegt war, dort voll erfüllt sein wird, auch die irdische Personengemeinschaft der Ehe: sie ist ein Baustein der »communio sanctorum«.

Aber gerade weil sich die bräutliche Bedeutung des Leibes in der eschatologischen Dimension erst voll enthüllt, ist es möglich, rückwärts gewendet die communio personarum der Ehe in ihrer vollen Fülle zu erfassen. Die Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen« (und nur als solche ist sie Zeichen der übernatürlichen Fruchtbarkeit im Heiligen Geist) wird so zum privilegierten, charismatischen Zeichen für die Erlösung des Leibes – ein »außergewöhnlicher« Weg, nicht alltäglich und nicht für alle geltend: jeder muß gemäß der ihm entsprechenden und an ihn ergangenen Berufung handeln, jeder hat *seine* Gnadengabe von Gott.

Ehe wird dadurch nicht »minderwertig«, Zölibat nicht »überlegen«: der bräutliche Sinn des Leibes gilt für beide. Aber für die Ordnung der Ehe gilt es dabei festzuhalten, daß der Leib »Tempel des Heiligen Geistes« ist und nicht die Welt, sondern das Reich Gottes das letzte Ziel und die ewige Bestimmung des Menschen sind. Der richtig verstandene Zölibat kann somit (neben seiner »funktionalen« Seite) einen Schlüssel zum Verständnis des sakramentalen Charakters der Ehe darstellen – wie auch umgekehrt die ehelich-sakramentale Hingabe das Braut schaftsverhältnis Christi und der Kirche abbildet und entschlüsselt und so Eheleute an Eheleuten ablesen können, wie Hingabe aussehen kann: »seht, wie sie einander lieben«.

Die Hochschätzung der Ehelosigkeit im Evangelium gründet nicht auf einer Abwertung der Ehe, sondern auf der besonderen Zielsetzung »um des Himmelreiches willen«. Die Kirche besteht nicht gleichsam aus zwei Klassen, sondern das Maß der Vollkommenheit für beide Wege ist die Liebe, die selbstlose Hingabe seiner selbst. Die bräutliche Bedeutung des Leibes gründet in der personalen Dimension seiner Geschichtlichkeit, durch die der Leib Mittel und Ausdruck personaler Hingabe zu werden vermag. In der freien Verfügung über sich selbst als »Geschenk« an einen anderen kann der Mensch diese Fähigkeit zur Ganzhingabe entweder in der Ehe als Gemeinschaft mit einer anderen Person oder aber »um des Himmelreiches willen« in der ausschließlichen Liebe zu Christus verwirklichen. Beide Formen entspringen letztlich derselben Wurzel, nämlich der bräutlichen Bedeutung und Verfügbarkeit des menschlichen Leibes sowie der Hingabe aus bräutlicher Liebe.

An dieser Stelle wird etwas auch für die Ehe Wesentliches sichtbar: Gabe, Hingabe kann im konkreten Fall auch im Verzicht auf »leibliche« (im Sinne von »körperliche«) Hingabe bestehen – die »bräutliche« (als hingebende, »Gabe« bedeutende) Dimension des Leibes bleibt auch dann gewahrt und erhalten, bzw. sie kann sich ggf. sogar in einer neuen Weise dokumentieren. Selbst Enthaltsamkeit erhält, wo sie nötig bzw. gefordert ist (z. B. bei Krankheit oder in Situationen der verantwortlichen Elternschaft) von daher ihren Sinn, ohne daß dadurch die Hingabe entwertet wird, weil dieses Sich-Enthalten in die bräutliche Hingabe Christi hineingenommen ist.

In diesem Sinne enthüllt sich die bräutliche Liebe Christi zu seiner Kirche (die ja die Hingabe des Lebens »bis zum Tod am Kreuz« umfaßt) als einziger und einzigartiger Schlüssel für das sakramentale Wesen der Ehe.

Auf dem Hintergrund einer solchen alle Stände der Kirche umfassenden Anthropologie wendet sich nunmehr der Heilige Vater der Exegese des Epheserbriefes zu, um die Theologie des Leibes in die kosmischen Dimensionen des Heilsmysteriums, wie sie die Strukturlinien dieses Briefes zeichnen, hineinzustellen. Auch hier sind Reflexionen über die Ehe als Sakrament Anlaß und Ausgangspunkt des Gedankenganges, aber er führt wiederum tief in grundsätzliche Ausführungen zum christlichen Menschenbild.

Der Text (vor allem Eph. 5, 21–33) ist aus dem Trauritus bekannt. Seine tiefe Bedeutung liegt im Vergleich der christlichen Ehe mit dem Bündnis, das Christus

mit seiner Kirche als Braut eingeht und das der Verfasser des Briefes als das »große Geheimnis« bezeichnet. Die sich darin offenbarende Sakramentalität der Ehe ist aufs engste verknüpft mit der Theologie des Leibes. In dieser Sicht tritt der Vertragscharakter der Ehe ganz hinter ihren Bundescharakter zurück, weil für Paulus im Verhältnis Christus-Kirche das vorherrscht, was der Papst als ein »Liebesbündnis« bezeichnet. Gerade auch die heute so schnell Emotionen weckenden Aussagen von Über- und Unterordnung (wenn sie fälschlicherweise als soziologische Aussagen im Sinne einer Herrschaftstheorie gedeutet werden, so als wollte der Verfasser des Epheserbriefes Grundlinien einer Rechts-Kodifizierung für ein weltliches Ehe- und Familienrecht liefern) verlieren auf dem Hintergrund einer theologischen Anthropologie ihre anstößigen Kanten: in der christlichen Ehe darf es keine einseitige Über- oder Unterordnung zwischen den Eheleuten geben. Ihre personale Gemeinschaft verwirklicht sich in gegenseitiger Hingabe und Unterordnung aus ihrer gemeinsamen Ehrfurcht vor, Unterordnung unter und Hingabe an Christus. Weil die Ehe die Spiegelung der bräutlichen Beziehung (bei dem Wort »bräutlich« schwingt nun die ganze Bedeutungsfülle der bisherigen Betrachtungen mit!) zwischen Christus und der Kirche ist, ist nun Christus selbst das Richtmaß des Handelns für beide, für Mann und Frau. Das so streng klingende »Haupt«-Sein Christi besteht in der Hingabe, in der liebenden Zuwendung, im Geschenk seiner selbst bis zur Hingabe des Lebens. Eine der wesentlichsten Grundlagen ehelicher Beziehungen ist also die Ehrfurcht (»in der gemeinsamen Ehrfurcht vor Christus«, Eph. 5, 21).

Als Grundlage der gesamten Analogie, die der Verfasser an dieser zentralen Stelle des Epheserbriefes entfaltet, arbeitet der Papst also nicht den Begriff »Herrschaft« heraus, sondern den der Liebe. Das große Geheimnis, das »Mysterium« im Heilsplan Gottes entschleiert sich so im Alten Testament darin, daß Jesaja zu Israel sagen kann: »Denn dein Schöpfer ist dein Gemahl« und Paulus zur Kirche-Braut: »Dein Erlöser ist dein Bräutigam.« Hier kann Johannes Paul II. wieder an das Wort vom »Anfang« anknüpfen, in dem sich die Ehe als das Ursakrament der Schöpfung offenbart und zugleich (im Zeichen von Sündenfall und Erlösung) als Schauplatz der Heilsgeschichte. Im Zentrum dieses Geheimnisses steht Christus bzw. der bräutliche Liebesbund zwischen Christus und seiner Kirche, die er sich rein, heilig, herrlich und makellos »erschafft«. Gibt es einen tieferen Vergleich für die liebende Einheit zwischen Mann und Frau in der Ehe? Sicher, auch eine christliche Ehe kann nicht ständig in dieser Tiefe bewußt gelebt werden, aber – so fordert es der Heilige Vater – als letzten Maßstab und höchstes Ideal sollen doch alle gläubigen Eheleute diesen kostbaren Vergleich im Herzen tragen und ihr Verhalten daran ausrichten. Zugleich ist aber dieses Geheimnis auch jenseits des jeweiligen Bewußtseinsgrades der in ihm lebenden Eheleute als Sakrament gnadenwirksam.

Alle Reflexionen über das Geheimnis der Parallelität dieser scheinbar so unterschiedlichen Beziehungen (Christus-Kirche, Mann-Frau) lüften im Lichte des Glaubens zwar ein wenig den Schleier, unter dem die christologische Struktur der Schöpfung und Erlösung sich andeutet. Aber als »großes Geheimnis« bleibt es auch zugleich unauslotbar, weil die kosmischen Dimensionen der *communio personarum*, die von der Erschaffung über den Sündenfall und die Erlösung (»neue Schöpfung«) bis in die Eschatologie und ewige Vollendung des Menschen im »neuen Himmel und der neuen Erde« reichen, letztlich erst in der *communio sanctorum* des neuen Jerusalem, der neuen Stadt voll enthüllt werden. Insofern aber die Ehe Sakrament ist, findet dieses Geheimnis darin seinen besonderen, sichtbaren und gnadenhaften Ausdruck. Nach der Lehre des hl. Paulus stellt die Ehe so eine besondere Berufung und ein eigenes Gnadengeschenk Gottes dar. Daraus ergibt sich die Aufforderung zu einem Leben »aus dem Geist«. So ist auch die christliche Ehe und die in ihr vollzogene Hingabe eine Verwirklichung der bräutlichen Hingabe und Bedeutung des Leibes. Aus ihr erwächst den Eheleuten die Hoffnung auf die endzeitliche Vollendung im Geheimnis der Auferstehung.

Auf diesem Hintergrund ist die Einheit von Mann und Frau gleichsam der »innerste Ort« des Menschen in seiner Subjektivität einerseits, aber diese Einheit prägt andererseits als geschichtsphilosophische Kategorie zugleich die Historie des Menschen als Gattung: in der *communio personarum* berührt der Mensch das Geheimnis der Schöpfung und Erlösung, in ihr offenbart sich die hochzeitliche und zugleich erlösende Dimension ehelicher Liebe. Die bräutliche Liebe Christi zur Kirche vollendet sich in der Hingabe seines Leibes am Kreuz. Darin leuchtet ein tiefer Sinn unserer Lieblichkeit auf. Warum sind wir Leib – und zwar als Mann und Frau – und warum sind wir mit diesem Leib in diesem Kosmos? Um uns aus Liebe hinzugeben – sei es in der Ehe, sei es in der Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen«. Unsere Leibhaftigkeit findet ihre Sinnerfüllung in der opferbereiten, liebenden Hingabe unserer selbst. Das gilt für alles Tun und Erleiden, von der Geburt bis zu Leid, Kreuz und Tod. In allem will die erlösende Liebe des Bräutigams Christus am Werk sein, in allem geschieht die Heimholung der Welt durch ihn (die *anakephalaïosis*).

An dieser Stelle kann der Papst als Ergebnis der exegetischen und anthropologischen Reflexionen noch einmal in besonderer Weise das spezifische Problem der bräutlichen Bedeutung des Leibes im ehelichen Verhältnis beleuchten. Denn zweifellos benutzt die »Sprache des Leibes« im ehelichen Dialog eine eigene »Grammatik«, deren Regeln von Liebe, Wahrheit und Treue geprägt sein müssen. In diesem Zusammenhang verteidigt der Heilige Vater den Menschen (der »gefallen und erlöst zugleich, aber immer berufen« ist) vehement gegen »Verdächtigungen« bestimmter anthropologischer Konzeptionen mancher moderner Sozial- und Humanwissenschaften, in denen ein grundsätzlich pessimistisches Menschenbild verkündet wird, weil der Mensch zum Bösen neige und nicht zur Wahrheit gelangen könne.

Demgegenüber ist Johannes Paul II. davon überzeugt, daß der Mensch im ehelichen Dialog die Wahrheit der »Sprache des Leibes« erlernen kann und so zum

»Propheten der Wahrheit« wird. Denn die »Sprache des Leibes« ist nicht nur ein bloßes Substrat des Menschen, sondern gleichsam das »Sein« der Personengemeinschaft in der Ehe. Wenn und insofern aber diese Sprache eine Sprache der Liebe ist, soll sie zugleich treu und wahr sein. Diese Sprache nehmen die Eheleute im Ehesakrament, bei der Trauung und danach im leiblichen Vollzug auf, indem sie an die »Sprache des Leibes« anknüpfen, wie sie »am Anfang« war.

Der prophetischen Dimension und Funktion der Sprache des Leibes im ehelichen Dialog kommt es zu, daß der Leib »im Namen« der ganzen Person spricht, daß alles durch ihn »hindurchtönt«, daß er in der Hingabe ganz auf den anderen »gestimmt« ist, so daß das anders Sein »nachhallt« und so die Person vernehmbar wird (Person hängt ja mit personare – hindurchtönen zusammen). »Wenn der Mensch – als Mann und Frau – in der Ehe (und indirekt auch in allen Bereichen des Zusammenlebens) seinem Verhalten eine Bedeutung gibt, die der fundamentalen Wahrheit der Sprache des Leibes entspricht, ist er auch selbst 'in der Wahrheit'« (Johannes Paul II.) – d.h. er ist keusch und reinen Herzens.

Nirgendwo hat die Begegnung zwischen Eros und Ethos in der Neuzeit zu solchen Spannungen im Raum der Kirche geführt wie in den Auseinandersetzungen zur Enzyklika »*Humanae vitae*« (HV). So lag es gewiß nahe, daß der Papst nach der Unterbrechung seiner Homilien durch das »außerordentliche Jahr der Erlösung« 1983/84 den abschließenden Teil seines über fünfjährigen Zyklus über die Theologie des Leibes Überlegungen zu HV widmet. Er selbst sieht darin gewissermaßen »die Krönung dessen, was bisher ausgeführt« wurde. Für das Verständnis dieses Teils legt es sich nahe, den zweiten Teil seiner Schlußansprache vom 28. November 1984 vorab zu lesen.

Jedenfalls besteht der wahre Fortschritt des Menschen unter dem Gesichtspunkt der Person nicht in der Tendenz – die sich vor allem in der modernen westlichen Zivilisation verbreitet –, diesen Fortschritt mit dem »Maß der Sachen«, d.h. der materiellen Güter, zu messen. Die Theologie des Leibes hat vielmehr die Person selbst als Maß des menschlichen Fortschritts im Blick, weshalb die personalen Aspekte des Menschenleibes besonders intensiv vom Papst behandelt werden. Denn der Leib ist mehr als eine bloße Sache, ein Ding: im Leib drückt sich die menschliche Person aus, nur durch den Leib kann die Person unter den Bedingungen von Raum und Zeit leben und mit anderen Menschen Gemeinschaft bilden.

Die näheren Erläuterungen zu HV beginnt der Papst mit einer Analyse des Hohenliedes, das im Zusammenhang der beiden ersten Kapitel der Genesis (Ehe als »Ursakrament«) und der »Sprache des Leibes« zu interpretieren ist. Das Ziel dieser kurzen Exegese ist es, zu einem besseren und erschöpfenderen Verständnis des sakramentalen Zeichens der Ehe zu gelangen, wie es die Sprache des Leibes zum Ausdruck bringt (vgl. Ansprache vom 30. 5. 1984). Auch die kurze Erwähnung des Tobias-Textes dient dem Nachweis, wie sehr im sakramentalen Zeichen die volle Menschlichkeit der Liebe als Gefühl, zugleich aber auch die Liebe als Entschluß zu Treue und Wahrheit ihren Platz haben.

Die lyrische Verdichtung der Sprache im Hohenlied kann mit ihren poetischen Bildern zu einem besseren Verständnis der »Sprache des Leibes« führen, die – in

der Wahrheit gesprochen – eine einzigartige und aus dem Herzen kommende Sprache der Liebe ist. Im Hohenlied wird die menschliche Liebe zum Gleichnis für den Liebesbund, den Gott dem Menschen in Christus geschenkt hat. Braut und Bräutigam bekunden in Worten, Bewegungen und Gesten ihre Freude, Bewunderung und Zuneigung, die sie als Mann und Frau füreinander empfinden. In vielfältigen Bildern preisen sie die leibliche Schönheit und den Zauber, der von ihr ausgeht. Die Liebe befähigt zu einer besonderen Erfahrung des Schönen, in der sich Mann und Frau zugleich körperlich und in ihrem vollen personalen Menschsein begegnen. Die Entdeckung des anderen als Geschenk ist zugleich vom Zauber seiner personalen Würde durchstrahlt. Die gegenseitige Anziehungskraft zwischen Mann und Frau führt sie zugleich über sich hinaus, weil die Person alle Maße der Aneignung übersteigt. In ihrer liebenden Begegnung spüren sie die Sehnsucht nach etwas anderem, Größerem, das die Grenzen des Eros übersteigt: nach dem letztlich Vollkommenen, Wahren und Schönen.

So drängt der menschliche Eros von sich selbst aus danach, sich zu übersteigen und in etwas Umfassenderes zu integrieren – und zwar in eine höhere Liebe, die keine Eifersucht kennt, nicht das Ihre sucht, sich an der Wahrheit freut und niemals aufhört: das ist die Läuterung des Eros zur Vollkommenheit der Agape, in der die Liebe »stark wie der Tod« wird (Tobias). So geläutert vermag die Sprache des Leibes die Dimension der Heiligkeit zu berühren.

Da nun diese innere Sinnhaftigkeit zum Wesen der Ehe als Sakrament (sowohl im weiteren: »Ursakrament«, als auch im engeren Sinne: Sakrament der Kirche in der Erlösung) gehört, gleichsam seine »innerste Struktur« darstellt, bildet sie auch das Fundament für die Wahrheit der Normen von HV. Die Theologie des Leibes, wie sie in den vielen Ansprachen über Jahre hinweg vom Heiligen Vater entfaltet wurde, begründet so auch die Lehre von HV.

In der Anwendung der Ergebnisse seiner Exegesen auf einige Aspekte der Ehe- und Familienmoral will der Heilige Vater nicht einen Kommentar zur ganzen Enzyklika HV liefern, sondern nur zu einem zentralen Abschnitt, der mit der Ehe in der Dimension des sakramentalen Zeichens in Zusammenhang steht: der zweifachen Bedeutung des ehelichen Aktes (liebende Vereinigung und Fruchtbarkeit) und ihrer untrennbaren Verbindung. Papst Paul VI. ging es bei HV nicht um abstrakte ehtische Normen, sondern vor allem um ein pastorales Anliegen der heutigen Ehemoral. Sein Anliegen war es, eine Antwort auf konkrete Fragen des heutigen Menschen zu geben.

Papst Johannes Paul II. kann nun die gesamte Frucht der bisherigen Betrachtungen einbringen in die Interpretation des bedeutungsvollen Augenblicks der ehelichen Vereinigung, in dem es in besonderer Weise darauf ankommt, daß man die Sprache des Leibes in der Wahrheit »liest«. »Dieses Lesen wird zur unerläßlichen Voraussetzung für das Handeln in der Wahrheit, d.h. für das Verhalten entsprechend dem sittlichen Wert der sittlichen Norm« (Johannes Paul II.). All das geht in die »innerste Struktur« (HV 12) der ehelichen Beziehungen ein, die Lehre von HV entspricht der »Sprache des Leibes« in der Wahrheit. Die Normen des Naturgesetzes (ontologische Dimensionen) entsprechen somit auch zutiefst dem personalen

Aspekt der Ehe (subjektive und psychologische Dimension). Notabene: diese »Sprache« kann – weil nur personal möglich – deshalb auch nicht »ausgelagert« werden, wie es in der a-personalen, extra-korporalen in-vitro-Befruchtung manipulativ geschieht!

Von dieser Basis her ist nun auch die Frage der verantworteten Elternschaft in ihren verschiedenen Aspekten, den Motiven, Verhaltensweisen und Methoden, zu beleuchten: Verantwortete Elternschaft ist das Ergebnis eines moralischen Urteils, das die vorgegebenen biologischen, psychologischen und sozialen Voraussetzungen der jeweiligen Ehe wertet und dabei die entsprechenden Weisungen des kirchlichen Lehramtes anerkennt und beachtet. Da nun der Leib Ausdrucksmittel des ganzen Menschen ist und die Person mittels des Leibes spricht, vermag die »Sprache des Leibes« Wahrheit oder Lüge zu sein. Hier muß nun die personale und sakramentale Dimension des Problems beachtet werden. Dabei bemißt sich die Qualität der »Sprache des Leibes« nach dem Kriterium ihrer inneren Wahrheit. Künstliche Empfängnisverhütung aber beraubt den Akt der Hingabe seiner inneren Wahrheit, denn diese umfaßt untrennbar Hingabe und Fruchtbarkeit.

Das eigentliche Übel der Kontrazeption liegt also im Verfehlen der Wahrheit der Person in ihrer totalen Selbstmitteilung im interpersonalen Dialog der »Sprache des Leibes«, in der Mann und Frau das ganze Ausmaß der Wahrheit ihrer Person zum Ausdruck bringen wollen und sollen. Das Übel liegt des weiteren auch darin, daß dann weder von Beherrschung seiner selbst (ohne die man sich nicht wirklich hingeben kann, denn ohne Selbstbesitz keine Selbsthingabe) noch von gegenseitiger Hingabe und Annahme des jeweiligen Gegenüber gesprochen werden kann. Während also der kontrazeptive Akt in sich »lügnerisch« ist, kann natürliche Empfängnisregelung wahr sein, weil sie die Treue zum Plan des Schöpfers umfaßt.

Hier zeigt sich die enge Verflochtenheit von verantworteter Elternschaft mit einer Spiritualität der Ehe: die Theologie des Leibes führt zu einer Theologie der Ehe und Familie, in der die eheliche Liebe Teilhabe an der Liebe Gottes im Mysterium von Schöpfung und Erlösung wird. Es gilt so eine Spiritualität der Ehe (und Familie) zu entwickeln, deren Kern eine auf der *Theologie* des Leibes beruhende *Pädagogik* des Leibes ist, die sich nicht nur auswirkt als richtig gelebte gegenseitige Hingabe und Fruchtbarkeit, sondern auch als familienformende Kraft insgesamt, wie dies in HV als Grundanliegen formuliert ist und – in Zusammenfassung der Synode 1980 – dann besonders in »Familiaris consortio« weiter entfaltet wird.

In pädagogischer Zielsetzung unterscheidet HV zwischen solchen *Verhaltensweisen* und *Methoden* des ehelichen Umgangs, die von ihrer eigenen Natur her moralisch nicht vertretbar sind, und solchen, die von ihrem Wesen her der Menschenwürde entsprechen. Diese sind moralisch erlaubt, jene nicht. Eine *zweite* Frage ist es, ob auch die *Motive* (z. B. für eine Begrenzung der Kinderzahl) ethisch und moralisch einwandfrei sind. Ein Gewissensurteil muß *beide* Ebenen prüfen: die objektive Natur der vorliegenden Methode und die subjektiven Motive der Person.

Wir Menschen haben uns daran gewöhnt, alle Naturdinge um uns herum zu ergreifen, zu bearbeiten und zu gestalten. Alle Dinge sind zu Objekten unseres

Handelns geworden, zu Mitteln für beliebige Zwecke. Der Mensch steht von daher in der Versuchung, auch seinen menschlichen Leib mit all seinen Funktionen ausschließlich als Objekt zu behandeln. Der Leib aber ist vor allem Teil der Person, der Anteil hat an unserem Sein als Subjekt, das erkennt, liebt und handelt. Die Person drückt sich durch den Leib aus, auch im ehelichen Umgang.

Wichtiger als die Frage, was man mit dem Leib alles manipulierend anstellen kann, ist also die Frage, wie die »Sprache des Leibes« geformt sein muß, damit sie der inneren Wahrheit des Menschen entspricht und ein getreues Abbild der menschlichen Person und ihrer Liebe wird. Die volle Wahrheit des Leibes in der ehelichen Begegnung umfaßt aber sowohl die personale Einswerdung als auch die grundsätzliche Bereitschaft, neues Leben zu empfangen. Die Bejahung der Fruchtbarkeit wird ja schon ausdrücklich in den Worten der Trauung gelobt – sie gehört als wesentlich zum »Zeichen«. Was in Wort und Vollzug zum Zeichen gehört, kann nur wahr oder falsch vollzogen werden. Ausschluß der Fruchtbarkeit verfälscht also das Zeichen. »Hingabe« und »Fruchtbarkeit« sind gleichsam die beiden Seiten *einer* Medaille. Einen dieser Aspekte bewußt und aktiv auszuschließen würde die »Sprache des Leibes« im ehelichen Akt verkürzen, verfälschen und zur Lüge machen. Der Mensch ist aber von Gott zur Fülle berufen, auch im Weiter-schenken seiner personalen Werte in Ehe und Familie. Theologen, die diese Lehre der Kirche verneinen und den Eheleuten vorenthalten, bringen sie gerade um ihr Proprium, um das, was ihren Stand spezifisch auszeichnet. Das in der Verkündigung zu unterschlagen, wäre so ähnlich, wie wenn man das sakramentale Verständnis des Priestertums theologisch aushöhlen würde.

Verantwortete Elternschaft erfordert ein ständiges aszetisches Bemühen um Mäßigung und Selbstbeherrschung. Sie besteht nicht nur im Beachten einer sittlich erlaubten Empfängnisregelung, sondern ist Teil einer umfassenden Ehespiritualität und damit Bestandteil der den Eheleuten spezifischen Berufung zur christlichen Vollkommenheit. Wie für alle Christen ist auch für Eheleute »die Pforte eng und der Weg schmal, der zum Leben führt« (Mt. 7, 14). Sie müssen ihn gehen in Besonnenheit, Gerechtigkeit und Frömmigkeit, wohl wissend, daß »die Gestalt dieser Welt vergeht«. Grundkraft der ehelichen Spiritualität ist die Liebe, die Kraft, die den Menschen immer wieder neu auf die Wahrheit, die echten Werte und wahren Freuden ausrichtet. Die Eheleute empfangen sie als besonderes Gnadengeschenk im Sakrament der Ehe.

Wahre eheliche Liebe ist immer mit der Tugend der Keuschheit verbunden, die sich in Selbstbeherrschung und – wenn nötig – auch in Enthaltbarkeit ausdrückt. Selbstbeherrschung (manchmal gebraucht Johannes Paul II. als Synonym auch das Wort Enthaltbarkeit) ist eine grundlegende sittliche Verhaltensweise, die durch allmähliche Selbsterziehung, Kontrolle des Willens, der Gefühle und Emotionen schrittweise erlernbar ist. Sie zielt auf Beherrschung der sinnlichen Begierde und ist nicht nur repressiv (Zügelung der Begierlichkeit), sondern befreit den Menschen zu höheren geistigen Werten in der Begegnung zwischen den Personen. Als Tugend handelt sie in Verbindung mit Klugheit, Gerechtigkeit und Liebe. Als Keuschheit bereichert sie den bräutlichen Dialog der Eheleute. Selbstbeherrschung

und Mäßigung bestehen nicht nur in der Fähigkeit, sich zu enthalten, sondern auch darin, den gesamten Gefühlsreichtum im sinnlichen Bereich zu lenken, zu steuern und zu beherrschen. Deshalb kommt ihnen auch eine wichtige Rolle bei der Frage der verantworteten Elternschaft zu.

Eine besondere Gabe des Heiligen Geistes im Ehesakrament ist auch die Ehrfurcht, die die Eheleute zu einer besonderen Sensibilität für das Geheimnis von Schöpfung und Erlösung führt und sie in der Achtung vor dem Werk Gottes vorflacher, inhaltloser Gewohnheit bewahrt. So vermögen die Eheleute in der inneren Wahrheit der »Sprache des Leibes« zusammenzuleben in einer geistlichen Atmosphäre von Harmonie und Frieden, dem Widerhall der Keuschheit.

Diese Schlußkatechesen Johannes Pauls II. wollen ein Beitrag zu einer Theologie des Leibes sein und zugleich ein Kommentar zu HV. Deshalb führten sie, wie jede theologische Reflexion, zu den Quellen des Glaubens und der Heiligen Schrift zurück. Der Papst wollte mit seinen Katechesen im Sinne einer anthropologischen Analyse den Widerspruch und die Anlässe der Einwände gegen HV und die Lehre der Kirche ausräumen und zeigen, daß es nicht richtig ist, von Widersprüchen zu reden, sondern höchsten von Schwierigkeiten. Aus den Befunden technischer Möglichkeiten von Biophysik und Medizin können die personalen Aspekte einer Ethik des Leibes nicht hinreichend beantwortet werden. Die Widersprüche kommen u. a. daher, daß die Kraft der Liebe in das Herz eines von der Begierlichkeit bedrohten Menschen eingepflanzt ist und die Wahrheit der »Sprache des Leibes« nur erreicht wird durch die Beherrschung dieser Begierlichkeit. Die dazu erforderliche eheliche Keuschheit erschließt nicht nur die Wichtigkeit und Würde des ehelichen Aktes im Hinblick auf das Ziel der Fortpflanzung (Fruchtbarkeit), sondern auch als Ausdruck des interpersonalen Einswerdens und weist zudem auch auf alle anderen möglichen Ausdrucksformen ehelicher Zärtlichkeit und Liebesbezeugung hin.

So geht die Linie der Erkenntnis des Wesens christlicher Ehe von den Genesistexten über alle analysierten Schriften des Alten und Neuen Testaments bis hin zu HV als Vertiefung des Wissens um die Berufung des Menschen zur Treue gegen den Schöpfungsauftrag aus der Kraft des Heiligen Geistes. Diese Berufung mündet ein in das erlösende Tun Christi, in dessen bräutlicher Liebe die hochzeitliche Dimension menschlicher Geschichte sich vollends eröffnet. Das ist – als Versuch einer Rückgewinnung der ganzheitlichen Sicht des Menschen – die »herrliche Neuheit« (FC 51), die Johannes Paul II. dem Menschen und der Kirche im Übergang ins dritte Jahrtausend christlicher Geschichte so engagiert verkündet.

Lex naturalis – Lex positiva

Ein fundamentales Problem der Kath. Theologie

Von Ludwig Hödl, Bochum

Nach dem Erscheinen der Enzyklika »*Humanae vitae*« am 25. 7. 1968 nahm auch K. Barth, der seit seiner Papstaudienz im September 1966 mit Paul VI. in einem betont persönlichen Gedankenaustausch stand (vermittelt durch die Kardinäle Bea und Willebrands), zu diesem bis heute umstrittenen Lehrschreiben Stellung¹. Im Brief vom 28. 9. 1968 bedankte sich Barth bei Paul VI. über zwei Buchgeschenke, die ihm über das Staatssekretariat und die Berner Nuntiatur zugekommen waren, und gedachte aus seiner theologischen Verantwortung heraus auch des Petrus-Dienstes, den Paul VI. in der Enzyklika in einer geradezu »heroischen«, aber einsamen Position wahrnahm². Das mit dieser Verlautbarung »brennend gewordene Problem der kirchlichen Autorität« überließ Barth der innerkirchlichen katholischen Auseinandersetzung. »Der mich in dieser Diskussion bewegende Punkt ist das fundamental-theologische Problem des in der Enzyklika so folgeschwer angerufenen 'Naturgesetzes' – vielmehr: dessen Würdigung als eine Art zweiter Offenbarungsquelle – und auf der Seite der Kritiker Ihres Textes das des in entsprechender Funktion geltend gemachten 'Gewissens' der einzelnen Menschen und Christen«³. Barth kann weder dem Papst noch seinen Kritikern auf diesem Weg, für den beide Thomas von Aquin beanspruchen, folgen. »Ich meinerseits kann die Enzyklika... in dieser Hinsicht auch nicht mit der schönen Konstitution *Dei Verbum* des letzten Konzils zusammenbringen, in welcher ich weder vom 'Naturgesetz' noch vom 'Gewissen' als von Offenbarungsquellen geredet finde«⁴.

Mit Brief vom 11. November 1968 ließ Paul VI. K. Barth durch Kardinal Cicognani antworten⁵, um den Dialog über das Problem des Naturgesetzes fortzuführen. Weder das Naturgesetz noch das Gewissen, heißt es im Brief, sind im eigentlichen Sinne Offenbarungsquellen. In der Hl. Schrift und in der kirchlichen Tradition ist das Wort des Glaubens hinterlegt. Aber Gott, der Erlöser, ist auch der Schöpfergott, der sein ewiges Gesetz in das Herz des Menschen geschrieben hat, so daß der Mensch im Gewissen »in wunderbarer Weise jenes Gesetz (erkennt), das in der Liebe zu Gott und dem Nächsten seine Erfüllung hat«⁶. Die Offenbarung

¹ AA 60 (1968) 481–503, dt. Übersetzung: »*Humanae vita*«. Über die Geburtenregelung. Enzyklika Papst Pauls VI. vom 25. Juli 1968, Recklinghausen 1968; Einführung in die Enzyklika LThK III 1968, 607–609.

² Karl Barth, Gesamtausgabe V. Briefe 1961–1968, Zürich 1975, 499–502, n. 303.

³ Ebd., 501.

⁴ Ebd.

⁵ Ebd., 573 f. n. 17.

⁶ Vaticanum II, »*Gaudium et spes*« Ic. 1a. 16, LThK III, 1968, 328.

unterdrückt nicht dieses in die Herzen geschriebene Gesetz; sie erhellt es, vollendet es, macht es in der Gnade des Heiligen Geistes erfüllbar und erhebt es hin auf die übernatürliche Berufung der Söhne Gottes. Die Spuren und Chiffren des ewigen Gesetzes im Gewissen des Menschen sind gewiß verdeckt und versteckt, aber nicht trügerisch⁷. Das Gewissen des Menschen ist ebenso erlösungsbedürftig wie erlösungswürdig. Das kirchliche Lehramt muß das naturale Gesetz im Gewissen der Menschen auslegen, weil es im Kontext des positiven göttlichen Gesetzes steht⁸. Das positive Gesetz des Alten und Neuen Bundes, verlautbart durch das Lehramt der Kirche, und das naturale Gesetz, verlautbart im Gewissen, gehören zusammen, nicht wie zwei Quellen der ethischen Offenbarung; sie gehören zusammen im Unterschiedlichen und je Eigenen und Eigentümlichen von Naturgesetz und positivem Gesetz, »également divine«, gleichermaßen göttlich, göttlichen Ursprungs, göttlicher Bestimmung. Diese Einheit von »lex naturalis« und »lex positiva« darf also auch im Sinne der päpstlichen Verlautbarung nicht als Einerleiheit verstanden werden. Aber dieses »également divin« war für K. Barth ein Reizwort.

Mit Antwort vom 28. Nov. 1968 übermittelte K. Barth durch Kardinal Cicognani dem Papst seine theologische Stellungnahme, die als einzigartiges ökumenisches Zeugnis um das Verständnis der Einheit von naturalem und positivem Gesetz alle Beachtung verdient. K. Barth verzichtete nämlich auf eine Kontroverse; er skizzierte Konsens und Dissens in dieser fundamentalen theologischen Frage mit dem Ziel der gemeinsamen ökumenischen Bemühungen. Barth faßt einen möglichen Konsens in der besagten Grundfrage ins Auge⁹:

1. »Wir (der heilige Vater und als dessen Sprecher Sie [nämlich der Kardinal] auf der einen und meine Wenigkeit auf der anderen Seite) sind einig darin, daß Gottes Offenbarung, die die christliche Kirche zu bezeugen hat, im eigentlichen Sinn (au sens propre) des Begriffs einzig und allein in der Heiligen Schrift, natürlich in Respektierung von deren bisheriger Tradition, zu vernehmen ist.

2. Wir sind auch darin einig, daß diese Bezeugung die Aufgabe des ganzen Volkes Gottes und in dessen Mitte besonders die des kirchlichen Lehramtes und der Theologie ist.

3. Wir sind auch darin einig, daß diese Bezeugung, indem sie bestimmten Menschen übertragen ist, in dem durch Gott den Schöpfer bestimmten und begrenzten Raum der Natur und des Gewissens stattfindet.

4. Wir sind endlich auch darin einig, daß 'Natur' und 'Gewissen' die Form dieser Bezeugung zu allen Zeiten und an allen Orten mitbestimmen.

5. Sollten wir uns nicht auch darüber einig sein, daß zwischen der Offenbarung Gottes einerseits, Natur und Gewissen, die ihre Bezeugung durch die Kirche im

⁷ A. G. Kard Cicognani, Brief an K. Barth (Anm. 5), 574: »Cette voie pour trouver la volonté de Dieu, même si elle est souvent obscurcie et détournée, n'est pas radicalement trompeuse... «.

⁸ Ebd. »Et ce fait que la loi naturelle se trouve ainsi, ordonnée au salut explique que ses prescriptions puissent faire l'objet du magistère ecclésiastique«.

⁹ K. Barth, Brief an A. G. Kard. Cicognani (Anm. 2) 534–537, n. 321.

Raum der Schöpfung Gottes mitbestimmen, andererseits nicht notwendig ein Gegensatz, wohl aber ein grundsätzlicher Unterschied besteht?

6. Sollten wir uns nicht auch über das Wesen dieses Unterschiedes einig werden können? Gottes Offenbarung ist Gottes eigenes, persönliches, in der Epiphanie seines Sohnes laut, klar und bestimmt von ihm gesprochenes Wort, das als solches keiner Erhebung bedarf – während Natur und Gewissen ‘ohne Sprache, ohne Worte, mit unhörbarer Stimme’ (Ps. 19, 4) mitreden, der Erhebung durch Gottes freie Gnade zum Mittel der Bezeugung des Wortes Gottes schlechterdings bedürftig sind. ‘In Jesus Christus war ... nicht Ja und Nein, ... sondern das Ja durch ihn auch das Amen’ (2. Kor. 1, 19f.). Das kann man weder von der Natur noch vom Gewissen sagen. In ihnen als solchen ist Ja und Nein *und* kein Amen. Ob wir uns nicht auch darüber einigen könnten?

7. Die kritische Frage, in welcher ich über den wirklichen (Frage 1–4) und möglichen (Frage 5–6) Konsensus hinaus noch keinen Konsensus sehe: Inwiefern kann und darf, wie es in der Enzyklika und auf Seiten ihrer Gegner, wie es aber auch in Ihrem Brief geschieht, die ‘Natur’ und das ‘Gewissen’ der Offenbarung als ‘*également divine*’ zur Seite gestellt werden: das zeitliche Mittel dem ewigen Gegenstand der christlichen Erkenntnis und so des christlichen Zeugnisses? Wo geschieht solche Äquation in der Heiligen Schrift? Wo wird sie in der Heiligen Schrift der Kirche erlaubt oder gar vorgeschrieben?⁹

Barth bezweifelt nicht die Notwendigkeit der kirchlichen Wegweisung in dieser umstrittenen Frage; aber nach seiner Meinung müßte die Verlautbarung so gestaltet sein, daß

»der unaufhebbare Unterschied zwischen dem eindeutigen Wort Gottes auf der einen und den vieldeutigen Stimmen der Natur und des Gewissens auf der anderen Seite streng gewahrt worden wäre: jenes als die feste, diese aber als die bewegliche Seite der päpstlichen Kundgebung behandelt worden wäre,

...das Ganze nicht den Charakter der Verkündigung eines Gesetzes, sondern den eines apostolischen Ermahnens und Bittens an Christi Statt (2. Kor. 5, 20), den Charakter einer Verkündigung des Evangeliums bekommen hätte.

Ich bin fest überzeugt, daß dann das Wort des Heiligen Vaters vom ganzen Episkopat und von allen ernsten Christen aller Kirchen mit freudigem Beifall aufgenommen worden wäre und daß das Dokument dann – ungesucht, per se, als ‘Beweis des Geistes und der Kraft’ (1. Kor. 2, 4) – eine gewaltige Aufwertung der päpstlichen Autorität herbeigeführt hätte«.

Barths gewichtiger Hinweis auf die ethische Paränese in der kirchlichen Lehrverkündigung, die ganz im Sinne des 2. Vatikanischen Konzils steht, kann uns in diesem Zusammenhang nicht mehr beschäftigen. Die Erörterung seiner Thesen führt uns aber auch an das Problem der Wegweisung und Ermahnung heran, weil

⁹ Das Naturgesetz in der Theologie des Thomas von Aquin ist ein bleibender Gegenstand der Thomas-Auslegung. Vgl. Atti del VIII Congresso tomistico Internazionale. Tom. VI Morale e diritto nella prospettiva tomistica. (Studi Tomistici 16) 1982; A. Scola, La fondazione teologica della legge naturale nello Scriptum super Sententiis di S. Tommaso d'Aquino. (Stud. Friburg. NF 60, kanon. Abt. 2) 1982 (Lit.).

die Auslegung des natürlichen und positiven Gesetzes im Gewissen des Menschen ebenso sachlich überzeugend wie existentiell verpflichtend sein muß. Das dogmatische Lehrwort der Kirche ist als solches sachlich zutreffend und den Hörer des Wortes betreffend und antreffend.

Positives göttliches Gesetz und Naturgesetz müssen in ihrer Zusammengehörigkeit so verstanden werden, daß weder eine monotone, nichtssagende Gleichheit oder Einerleiheit ausgesagt wird, noch in einer kritischen Analyse der Identität und Differenz die theologische Tradition des Thomas von Aquin beiseite geschoben wird¹⁰, da sich auch nach der Meinung Barths die katholische Kirche und Theologie in dieser Tradition, die für ihn unannehmbar ist, bewegen. Diese doppelte hermeneutische Überlegung vorausgeschickt, gehen wir das Thema in diesen Gedankenschritten durch.

1. These: Unbeschadet des nämlichen göttlichen Ursprungs der »lex naturalis« und »lex positiva«, unterscheiden sich beide grundlegend in ihrem Offenbarungscharakter als unmittelbares positives Wort Gottes und als (philosophisch-theologisch) vermitteltes Handlungswissen.

2. These: In der *Summa theologiae* und also in der theologischen Synthese des Thomas steht die Lehre vom Naturgesetz im doppelten theologischen Kontext der Schöpfungs- und Heilslehre. In dieser theologischen Synthese haben auch die philosophischen Begriffe (Gesetz, Tugend, Geistnatur) ihre theologische Bedeutung; ihre philosophische Bedeutsamkeit ergibt sich nicht ohne kritische Analyse aus dem Text.

3. These: Im System der Moralthologie des Thomas von Aquin unterscheiden wir ein doppeltes Element: Materialelement: die Tugend- und Lasterlehre und die Lehre vom Gesetz, die jeweils für sich und unterschiedlich im 12. und 13. Jh. in den Schulen diskutiert wurden. Formalelement: die kreatianische und gnadenhafte Gottebenbildlichkeit des Menschen. Gesetz und Tugend konstituieren das sittliche Handeln des Menschen, das als solches seine Würde und Gottebenbildlichkeit ausmacht.

4. These: Das Prinzip Tugend in der christlichen Ethik besagt nach Thomas, daß sich das Subjekt im Guten selbstverwirklicht und im Selbstsein das Gute verwirklicht, so daß in der Tugend die »lex naturalis« zur Entscheidung und die »lex positiva« zur Vollendung kommt.

1. Das Unterscheidende von »lex positiva« und »lex naturalis«

Es bedarf heute keiner langwierigen Untersuchungen mehr, um zu verstehen, daß Naturgesetz und positives Gesetz nicht in dem Sinne »göttlich«, »également divin« sind, daß eine Identität behauptet werden könnte: »Natura est Deus!«, wie eine bekannte verkürzende Ausdrucksweise in der mittelalterlichen kanonistischen Theologie lautet¹¹. Auch die Ausdrucksweise von natürlicher und übernatür-

¹¹ U. Guazzini, *Natura, id est Deus*. Stud. Grat. III, 1955, 411–424.

licher Offenbarung, die Thomas von Aquin nicht kennt, ist nicht ohne Gefahr des Mißverständnisses, sofern ein übergeordneter Offenbarungsbegriff konstruiert würde. Im Verhältnis von positiv göttlichem Gesetz und Naturgesetz gibt es ganz eindeutig ein Erstes und ein Zweites, ein Primum und Secundarium. Das Erste ist die Offenbarung Gottes in der Bundesgeschichte, die in Jesus Christus zur Vollendung gelangte. Diese Offenbarung kann und braucht nicht überboten zu werden, weil das positive Gesetz des Neuen Bundes Evangelium ist, Verheißung des Geistes, welche die Erfüllung des Gesetzes ist. Für Thomas von Aquin war die Geschichtstheologie des Joachim von Fiore deshalb abwegig, weil sie von einem neuen Evangelium und einer neuen Geistesfreiheit sprach¹².

Da gibt es aber auch ein Zweites, Mitfolgendes, Mittragendes, das als solches groß und gewichtig ist. Die Gewichtigkeit des Naturgesetzes kann man gerade nicht dadurch erweisen, daß man es »égalment divin« an die Seite der Offenbarung in Christus stellt, vielmehr erlangt es seine Bedeutung in der Zuordnung und Hinordnung auf diese. Die Offenbarung des Heilsratschlusses Gottes im Christusgeheimnis geschieht zum Lobpreis seiner Herrlichkeit (Eph. 1, 12). Dieser Lobpreis muß zugleich die Ehre Gottes in der Schöpfung aufdecken, und zwar so, daß darin der verborgene Heilsratschluß Gottes mitgesehen wird. Die Ehre des Schöpfers und die Herrlichkeit des Erlösers stehen im Verhältnis von Vorwegnahme und Erfüllung, *anticipatio* und *recapitulatio*.

»Gottes Offenbarung«, schreibt Barth in der 6. These¹³, »ist Gottes eigenes, persönliches, in der Epiphanie seines Sohnes laut, klar und bestimmt von ihm gesprochenes Wort, das als solches keiner Erhebung bedarf... 'In Christus war ... nicht Ja und Nein, ... sondern das Ja durch ihn auch das Amen' (2. Kor. 1, 19f.)«. Natur und Gewissen aber bezeugen Gottes Wort »ohne Sprache, ohne Worte, mit unhörbarer Stimme«, wie es im Psalm 19 heißt. Natur und Gewissen sind der Mitlaut der Botschaft Gottes, schlechterdings der Verlautbarung bedürftig. Natur und Gewissen sind immer nur das zeitliche und also auch zeitgeschichtliche Mittel der Bezeugung des Ewigen Wortes¹⁴. In ihnen ist auch der Widerstreit der Überzeugungen, das Ja und Nein, nicht aber das Amen¹⁵.

K. Barth hat den theologischen Unterschied von »lex positiva« und »lex naturalis« in der ihm eigenen dialektischen Denkform sehr griffig, eindrucksvoll und einprägsam bestimmt: Hier das positive Wort der Heiligen Schrift, »laut, klar und bestimmt«, dort im Gegensatz das lautlose, unbestimmte, vieldeutige Wort der Natur und des Gewissens; hier die einhellige und einmütige Bezeugung des Wortes des Glaubens durch das ganze Gottesvolk, dort die vielfältige, zeit- und ortsbestimmte Mitbezeugung dieses Wortes im Raum der Natur und des Gewissens der Menschen; hier das geisterfüllte, geistmächtige Evangelium, dort das erlösungsbedürftige Gesetz und Gewissen; hier das Ja und Amen Gottes in Christus, dort das

¹² W. H. J. Schachten, *Ordo salutis*. Das Gesetz als Weise der Heilsvermittlung. Zur Kritik des hl. Thomas von Aquin an Joachim von Fiore, Münster 1980. (Beitr. Gesch. Phil. Theol. MA, NF 20).

¹³ S.o., Anm. 9.

¹⁴ Ebd., These 7.

¹⁵ Ebd., These 6.

Ja und Nein in der Welt. Zwischen beiden Bereichen und Reichen gibt es keine Brücke, keinen Übergang und keine Vermittlung, sondern nur die Erhebung und Aufhebung der Natur und des Gewissens zum Mittel und Werkzeug der Bezeugung.

Welcher Christ könnte mit Barth in Abrede stellen, daß das Evangelium für Mann und Frau das Ja und Amen Gottes erlösend, befreiend verkündet, »laut, klar und bestimmt«. Mann und Frau haben im Bund des Leibes und der Seele Gottes Ja und Amen für sich. Von der Genesis angefangen (1, 27f.) bis zu den apostolischen Briefen (Eph. 5, 31) wird dieses Ja bezeugt. Und mit dem überzeugenden »Ausweis von Geist und Kraft« (1 Kor. 2, 4) vertritt der Apostel auch das Nein gegen die Unzucht, die Zeichen der Welt- und Gerichtverfallenheit ist (1 Kor. 6, 9 u. ö.). Dieses Ja und Amen und dieses Nein muß die Kirche, muß das ganze Gottesvolk einmütig und kraftvoll bezeugen. Nach Thomas von Aquin S. th. I II q. 100 a. 11 betrifft das 6. Gebot des Dekalogs den Ehebruch und den widernatürlichen, gleichgeschlechtlichen Verkehr¹⁶.

Gottes Ja und Amen müssen auch nach Barth im Raum der Welt durch Natur und Gewissen bezeugt werden. Dort verlaufen aber auch Fragen des Lebens, die durch das Evangelium nicht »laut und klar und bestimmt« beantwortet werden, und zwar nicht deshalb, weil sie für das ewige Heil des Menschen, sein Glück und seinen Frieden belanglos wären, sondern weil sie sich dem »positiven Gesetz« und Evangelium nicht stellten. Wir rühren an das sehr schwierige Problem der Positivität des Gesetzes, das nur im umgreifenden Kontext der Positivität der Offenbarung geklärt werden könnte. J. Ratzinger hat in den Vorlesungen über das Glaubensbekenntnis »Strukturen des Christlichen« untersucht und dabei das Prinzip der Positivität geltend gemacht¹⁷. Die geschichtliche Faktizität des Heiles in Jesus Christus ist dessen Positivität, ebenso dessen Anstößigkeit, daß in einem Einzelnen und Einzigen das Heil gründe, wie auch seine Chance und Zukunft, daß der Kosmos in seiner ganzen Geschichte seinen komplexen Ort im Geist und in der Liebe habe. Diese Erkenntnis, daß der Kosmos auf eine Komplexion durch den Geist zugehe, schließt die Erkenntnis ein, daß er auf die Entscheidung im Personalen gegründet ist. Die »lex positiva« ist kein kodifiziertes Gesetz, sondern die Entscheidung des Einen und Einzigen und Einzigartigen für das Ganze. In ihr verschmelzen Natur und Geist. Sie bilden eine Einheit und kommen nur so voran, daß sich das Gesetz des Geistes als die Kraft des Ganzen bewährt. Die »lex positiva« ist ebenso singulär, individuell wie auch ganzheitlich und gemeinschaftsbezogen. Die »lex positiva« kann nicht einfach fortgeschrieben werden, sie muß ausgezeugt und überliefert werden.

K. Barth hat recht: die »lex naturalis« ist kein verlautbartes Gesetz, denn alle sogenannten naturrechtlichen Aussagen sind Ausführungen, Konsequenzen dieses

¹⁶ Thomas (S. th. II II q. 154 a. 11) hielt alle antikonzeptualen Praktiken des Geschlechtsverkehrs für sündhaft, bei der Auslegung des Dekalogs erwähnt er diese Sünde nicht. Wäre sie zu ergänzen, dann müßte sie nach S. th. I II q. 100 a. 11 »per modum cuiusdam additionis« angefügt werden, d. h. sie müßte neben Ehebruch, Unzucht und widernatürlichem Verkehr vergleichsweise stehen können.

¹⁷ J. Ratzinger, Einführung in das Christentum, München 1968⁴, 199–204, 219f, 267f.

ungeschriebenen Gesetzes. Die vermeintliche Schwäche des Naturgesetzes ist seine eigentliche Stärke, nämlich die prinzipielle Offenheit und Mächtigkeit im Handlungswissen des Menschen. Dann sprechen wir zutreffender und präziser davon, daß die »lex naturalis« kein unmittelbares, direktes Wissen des Menschen ist, sondern immer vermitteltes Erkennen ist. Die rationale Vermittlung des menschlichen Handlungswissens weist dieses ebenso als prinzipiell begründet wie auch als positiv gültig und wirksam aus. Der Christ ist um so weniger dieser Anstrengung im Handlungswissen enthoben, als es hier nicht weniger um die Ehre des Schöpfers und die Herrlichkeit des Erlösers geht. Er ist aber in dieser Anstrengung, die er gemeinsam mit allen Zeitgenossen trägt, ermutigt und ertüchtigt, weil die »lex positiva« für ihn der Erweis von »Geist und Kraft« ist, wie der Apostel versichert. Der Christ schielt nicht neidisch auf den Weltweisen, er verachtet ihn nicht, er weiß sich nicht als Besserwisser; er weiß sich in der nämlichen Anstrengung, aber nicht in der gleichen Situation. – Wir sprachen bereits von Thomas von Aquin und seiner Theologie des Naturrechts.

2. Die »lex naturalis« in der theologischen Argumentation des Thomas von Aquin

Die Argumentation des Thomas mit dem Naturgesetz ist nicht schon deshalb von philosophischer Bedeutung, weil sie den Begriff, der aus der Philosophiegeschichte bekannt ist, verwendet. Ebenso wenig sind seine moraltheologischen Ausführungen deshalb philosophischer Natur, weil er häufig die philosophischen Autoren Aristoteles, Seneca oder Averroes zitiert. Eine vom theologischen Kontext abhebbare philosophische Ethik des Thomas von Aquin, wie sie zur Restauration des Naturrechtsdenkens ins Auge gefaßt wurde¹⁸, ist hermeneutisch gesehen ein Kunstfehler, objektiv betrachtet aber eine Illusion. W. Kluxen hat die Moraltheologie des Thomas als in sich geschlossenes und schlüssiges Ganzes interpretiert, in dem der durchgängige theologische Charakter auch die philosophischen Begriffe (Gesetz, Tugend, Natur usw.) bestimmt¹⁹. Damit wird nicht geleugnet, daß diese philosophischen Begriffe auch als solche ihre Gültigkeit und Bedeutung haben. Diese muß aber in jedem einzelnen Fall in gesonderter Reflexion nachgewiesen werden. Ferner unterstreicht Kluxen, daß ein solch theologisch vermittelter Beitrag zur Ethik nicht weniger philosophisch wichtig sein könne als ein vermeintlich direkter.

Ohne diese gebotene Rücksicht auf den theologischen Kontext der Moraltheologie des Thomas setzt sich seine Auslegung nur allzu leicht dem Ideologieverdacht aus, d.h. dem Versuch, natürliche Erkenntnis mit den Mitteln der Theologie zu begründen. Die Lehre vom Naturgesetz ist geradezu ein Schulbeispiel für diesen

¹⁸ D. Sertillanges, *La Philosophie moral de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1916; M. Wittmann, *Die Ethik des hl. Thomas von Aquin*, München 1933.

¹⁹ W. Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Mainz 1964 (Walberberg. Stud., Phil. Reihe, Bd. 2); Dt. Thomas-Ausgabe, Bd. 13: *Das Gesetz I–II* 90–105, komment. von O. H. Pesch, 1977, 619–632.

Tatbestand. Wer in der Moralthologie des Thomas von Aquin die »lex naturalis« vom theologischen Kontext abtrennt, muß auch den Dekalog, die 2. Tafel des Zehnergebotes, als Naturgesetz erklären und begründen und läuft so Gefahr, den Dekalog natural-gesetzlich, nicht positiv-gesetzlich auszulegen. Er verbaut sich damit zugleich den Weg, das doppelte (nicht: zweifache) Zeugnis des göttlichen Gesetzes zu hören und gehorsam zu befolgen und so die Ehre des Schöpfers, das Geschöpf in der ganzen Ehre der Schöpfung und die Herrlichkeit des Erlösers, das Geschöpf in der vollen Glorie der Gnade, zu verstehen. Darüber hinaus sind auch die Konsequenzen für das philosophische Verständnis der »lex naturalis« nicht zu verkennen. Prinzipielle Ordnungen und Regeln des menschlichen Lebens, die in das Handlungswissen hineinvermittelt werden müssen, weil, wie gesagt, die »lex naturalis« »wort- und stimmlos« ist, werden als unwandelbare Gebote des Naturgesetzes sanktioniert und gerade dadurch ihrer dynamischen Wirkkraft beraubt. Die praktische Vermittlung des Naturgesetzes im Handlungswissen muß die Zukunft der Welt und des menschlichen Lebens unter die Formkraft des Naturgesetzes bringen. Sakrosankte Weisungen des sog. sekundären Naturrechts, das Thomas nicht kennt, wie A. F. Utz im 18. Bd. der Deutschen Thomas-Ausgabe nachweist²⁰, verfehlen die sittlich-religiöse Bewältigung und Gestaltung der Zukunft des menschlichen Lebens.

In der Quaestio über die Wandelbarkeit des Naturgesetzes muß Thomas die altbundlichen Ausnahmen vom Tötungsverbot (im Fall der Abrahamsgeschichte, Gen. 22), des Ehebruchs (des Propheten Hosea, Hos. 1), des Diebstahls (des Volkes Israel beim Auszug aus Ägypten, Ex. 12, 35 f.) begründen. Die heilsgeschichtliche Dispens ist nicht einfach eine positiv-gesetzliche Ausnahmeregelung, sondern ist Weisung aus geschichtlich »vermittelter Gottunmittelbarkeit«, wie O. H. Pesch kommentiert²¹. Der Gedanke eines Wandels naturrechtlich begründeten Handelns als Weisung »vermittelten Naturgesetzes« läge jedenfalls hermeneutisch auf derselben Linie, sofern eben die menschliche Natur nicht einfach ein festverschnürtes Paket von Potenzen und Gesetzen ist, sondern nur in jener Komplexität der Vollendbarkeit begriffen werden kann, von der J. Ratzinger spricht²².

Die mittelalterlichen Theologen haben alle Anstrengungen unternommen, das ganze überkommene Naturwissen der Physik, Psychologie und Medizin aufzunehmen. Albert ist in der Tat dadurch der Große, daß er den menschlichen Intellekt in seinem naturalen Wesen zu verstehen suchte und die Schöpfungstheologie naturphilosophisch auslegte. Albert und Thomas und alle scholastischen Theologen waren keine Naturphilosophen und keine Naturwissenschaftler, sondern eben christliche Theologen, die das Evangelium Jesu Christi von der Gottunmittelbarkeit des Menschen in Glauben und Lieben in den Grund und Vollzug des menschlichen Lebens hineinvermittelten. Dieser Prozeß natural vermittelter Gottunmittelbarkeit, naturgesetzlich offenbarer Verheißung, ist nie abgeschlossen, sondern

²⁰ Dt. Thomas-Ausgabe, Bd. 18 II–II q. 57–79: Recht und Gerechtigkeit, 1953, 439–441.

²¹ Ebd. Bd. 13 I–II q. 90–105: Das Gesetz, komment. von O. H. Pesch, 1977, 584.

²² Anm. 17.

immer offen hin auf die Zukunft, nicht im Sinne eines neuen Evangeliums in naher oder ferner Zukunft, wie die alten und modernen Apokalyptiker spekulieren, sondern in der Komplexion der alles umfassenden Freiheit des Geistes Gottes. Die Natur des Menschen, die Geist-Natur, in ihrer vermittelten Gottunmittelbarkeit hat und braucht die Geschichte.

Thomas von Aquin übernahm die Lehre vom Gesetz, vom natürlichen und positiven Gesetz, aus der Schultradition. Johannes von Rupella und Alexander von Hales haben vorgearbeitet²³. In der Summa steht die Lehre vom Gesetz im doppelten theologischen Kontext. Naturgesetz und positives, heilsgeschichtliches Gesetz verklammern Schöpfungs- und Heilsgeschichte. Die Herrlichkeit der göttlichen Gnade im Neuen Bund und die Ehre des Schöpfers in der Welt sind nicht dasselbe; aber sie sind auch nicht losgetrennt voneinander zu verstehen. Die Ehre des Schöpfers und das Wohl des Menschen in der Welt sind ein bleibendes Element der Herrlichkeit Gottes in der Gnade Jesu Christi. In dieser inwendigen Zuordnung gehört auch die Auslegung der »lex naturalis« in den Lehrauftrag der Kirche, wie Paul VI. in dem o. erwähnten Brief an K. Barth unterstreicht²⁴. Auch für die Kirche und das kirchliche Lehramt bleibt die »lex naturalis« durch Einsicht und Glauben zu vermittelndes Gesetz; sie haben keine direkte Offenbarung von diesem anderen Gesetz. Im Gehorsam gegenüber dem positiven Gesetz Gottes und in der Anerkennung Gottes unseres Herrn und Schöpfers legt die Kirche das doppelte Gesetz zum Wohl und zum Heil des Menschen aus.

Die Schöpfungsordnung ist formal und wesentlich Naturordnung! Thomas interpretiert im Ganzen der Heilslehre die Schöpfung von der Naturordnung, vom Naturgesetz her, das im Kontext der Theologie steht. In der Auslegung des biblischen Schöpfungsberichtes haben die Theologen die Welt als Schöpfung in ihrer vorgegebenen göttlichen Ordnung betrachtet. Zuletzt hat noch Bonaventura in den Pariser Auseinandersetzungen zwischen den Theologen und Philosophen 1273 das Hexaameron ausgelegt²⁵ und die Theologie der Schöpfungsordnung begründet. Im Glauben an Gott, den Schöpfer, erkennen und erfahren wir, daß die Welt einen Herrn hat und darum auch ein eindeutiges Oben und Unten. Es ist kreatürliche Vermessenheit, von Maßgeblichkeit des Natürlichen sprechen zu wollen. Licht und Finsternis bestimmen den eigentlichen Kampf der Geistesgeschichte; er ist im Kreuze Jesu Christi auch ein für allemal entschieden. Die menschliche Heilsentscheidung und sein ewiges Glück versiegeln und verschlüsseln sich im Kreuze Christi.

Die Schöpfungsordnung ist im Verständnis des Thomas Naturordnung in der Maßgeblichkeit des naturalen menschlichen Erkennens, sittlich-religiösen Handelns und der gnadenhaften Erhebung. Diese naturgesetzliche Grundordnung ist für das positive göttliche Gesetz nicht belanglos, überflüssig oder überfällig, sondern höchst belangvoll, weil das Heil des Menschen als solches in seiner

²³ W. H. Steinmüller, Die Naturrechtslehre des Johannes von Rupella und des Alexander von Hales, Münch. Diss. 1959.

²⁴ Anm. 8.

²⁵ Bonaventura, Collationes in Hexaameron, ed. F. Delorme, Bibl. Franc. schol. MA, Bd. 8, 1934.

naturalen Befähigung und übernatürlichen Berufung ist. Der Mensch ist sittliche Person, individuelle Substanz in Rationalität, Geistnatur in individueller Substantialität, wie aus der boethianischen Definition verlautet²⁶. Das positive göttliche Gesetz des Dekalogs und das Naturgesetz unterscheiden sich nicht hinsichtlich ihrer Herkunft; sie sind »également divine«, wie es im päpstlichen Schreiben an K. Barth heißt²⁷, aber sie unterscheiden sich in der Weise ihrer Gegebenheit, ihrer Wirksamkeit und also ihres Vollzugs. In der naturgesetzlichen Lebensordnung nimmt sich das Subjekt in die Pflicht und Verantwortung der freien Selbstaufbildung; das positive göttliche Gesetz kann uns diese Pflicht nicht abnehmen, sondern gibt sie uns als Schöpfungsgabe Gottes, als Heilsgnade Christi, als unschätzbare Geschenk des Geistes. Im Horizont des Schöpfungsglaubens muß das Selbstzeugnis der »lex naturalis« laut werden, und zwar als Selbstverständnis. Damit rühren wir an den anderen Zusammenhang der Lehre von der »lex naturalis«, der für Thomas im System der Moraltheologie Gewicht erlangt hat: der Zusammenhang von Naturgesetz und Tugend.

3. Gesetz und Tugend konstituieren das Handlungswissen des Menschen

» ...es gibt keine 'thomistische' (philosophische) Ethik, die als eigenständiges System einer natürlichen praktischen Wissenschaft aus der Synthese gelöst werden könnte. Die thomistische Moral ist als System nur in der thomistischen Theologie zu finden«²⁸. Mit diesem Grundsatz hat Kluxen mit der traditionellen Thomas-Auslegung gebrochen und neue hermeneutische Untersuchung angeregt. Diese These geht von der doppelten Voraussetzung aus, daß das praktische Wissen, das Handlungswissen, nach Thomas nicht einfach aus dem allgemeinen spekulativen Erkennen abgeleitet werden kann, sondern unterschiedlich und eigenständig ist. Ferner, so argumentiert W. Kluxen, setzt das praktische Wissen die Metaphysik nicht voraus, vielmehr ist das Handlungswissen seinerseits Voraussetzung der Metaphysik.

Die Unableitbarkeit des praktischen Wissens vom systematisch-theoretischen bedeutet selbstredend nicht, daß es im Handlungswissen nur um praktische Anweisungen ginge und nicht auch um allgemeine und prinzipielle Einsichten. Diese These von der Unableitbarkeit wendet sich vor allem gegen die Annahme, daß alles praktische Wissen nur Schlußfolgerungen allgemeiner Erkenntnisse wäre. Ebenso besagt die Unabhängigkeit ethischer Einsichten von der Metaphysik nicht, daß sich Ethik und Metaphysik nicht wechselseitig begründeten, vielmehr richtet sich diese These gegen die Bemühungen, die Transzendentalienlehre als Grundlage der philosophischen Sittenlehre zu verstehen. Und schließlich darf auch die Grundthese von W. Kluxen von der Verneinung einer philosophischen Ethik des

²⁶ Thomas von Aquin, S. th. I q. 29 a. 1.

²⁷ S. o.

²⁸ W. Kluxen, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin (Anm. 19), 87.

Thomas nicht dahingehend ausgelegt werden, sie sei philosophisch irrelevant; im Gegenteil, wie bereits erwähnt, vermittelt die im theologischen Kontext der Schöpfungs- und Heilslehre ausgeführte Gesetzes- und Tugendethik Einsichten, die in der Moralphilosophie neu reflektiert zu werden verdienen.

Zuerst kommt es allerdings darauf an, die Basisgedanken der thomasischen Moraltheologie zu analysieren und die von ihm erstrebte Innovation der Tugendlehre zu würdigen. Darum muß zuerst der Systemgedanke des Thomas in der theologischen Summa gesehen werden, damit dann die zusätzlichen Fragen der philosophischen und besonders der metaphysischen Begründung spruchreif werden. Diese zusätzlichen Fragen dürfen allerdings nicht mit der Behauptung abgeblockt werden, daß sie in der theologischen Synthese für Thomas belanglos wären. Thomas diskutierte in der Tat im Vorfeld der theologischen Summa die philosophischen, metaphysischen und (nicht zu vergessen) die psychologischen Fragen der christlichen Ethik²⁹, so daß diese nicht nur, wenngleich auch und sogar primär, für den Glaubenden einsichtig werden, sondern grundsätzliche Bedeutung erlangen. Wenn die Nikomachische Ethik des Aristoteles der unverzichtbare Gesprächspartner der christlichen Ethik des Thomas wurde, muß diese christliche Ethik wieder der Partner der philosophischen Ethik werden. Thomas verstand die Moraltheologie ohne Zweifel als Theologie, deshalb aber nicht als binnentheologische Ethik.

Im System der Moraltheologie des Thomas in der pars II der Summa läßt sich ein Material- und Formalelement feststellen, das in der Einheit und Identität den ethischen und theologischen Systemgedanken des Thomas verrät. Materialiter gesehen verbindet er in der pars II die Tugend- und Lasterlehre und die Lehre vom Gesetz, die jeweils für sich und in unterschiedlicher Weise immer schon im 12. und 13. Jahrhundert in den Schulen diskutiert wurden, zu einer Theologie des freien menschlichen Handelns, das in formaler Hinsicht durch das positive göttliche Gesetz als gottebenbildliches Handeln begründet wird. Die Lehre von den drei göttlichen Tugenden und den vier Kardinaltugenden (samt den ihnen entgegengesetzten Lastern) hatte bereits vor Thomas eine intensive Bearbeitung erfahren³⁰, ebenso die Lehre vom Gesetz. Die Themenverbindung Naturgesetz und Tugend (positives göttliches Gesetz und Gnade) ist für Thomas ebenso wichtig, wie der Bezug auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen; Gesetz und Tugend (Gnade) konstituieren das sittliche Handeln des Menschen, das als solches seine Würde und seine Gottebenbildlichkeit ausmacht.

In der Zuordnung zum Tugendbegriff versteht Thomas die »lex naturalis« als Grundordnung der menschlichen Geistnatur, in der das Handlungswissen prinzipiell angelegt ist³¹. Dieses Grundvermögen (der praktischen Vernunft gleichgeordnet) ist die Kraft der »recta ratio«, alle notwendigen praktischen Urteile, Entscheidungen und Handlungen unter die Form der freien Geistnatur zu bringen, so daß in

²⁹ Parallel zur I^a und II^a II^{ae} disputierte Thomas während seiner 2. Pariser Lehrtätigkeit 1269–1272 die Quaestiones über die Tugenden, über die allgemeine Tugendlehre, über die Kardinaltugenden und die göttlichen Tugenden. Die pars II ist die Frucht dieser Disputationes.

³⁰ O. Lottin, *Psychologie et Morale aux XII^e et XIII^e siècles*, 6 Bde, Louvain-Gembloux 1942–1960.

³¹ Thomas von Aquin, S. th. I II q. 90 a. 1; q. 94 a. 1.

diesem Handeln das Subjekt sich selbst verwirklicht. Die »recta ratio« ist das eine konstitutive Element des rechten Handelns, des sachgemäßen Entscheidens, die Tugend das andere Element. »Es ergibt sich«, schreibt W. Kluxen »daß 'Tugend' und 'Gesetz' zwei Arten von konkreten Prinzipien des Handelns bezeichnen, die jede ihre besondere Funktion haben und nicht aufeinander rückführbar sind, wenngleich ein gemeinsamer Ursprung sie miteinander in Beziehung setzt«³². Das Naturgesetz betrifft die grundsätzliche Ausrichtung und die Grundverfassung der menschlichen Geistnatur in dem uns vorgegebenen und uns umgebenden »bonum commune«; die Tugend des Handelnden ist die Kraft des einzelnen in der Entscheidung. Die universale Ausrichtung und die konkretisierende Entscheidungskraft bestimmen das sittliche Handeln.

Thomas mußte das Thema Gesetz und Tugend noch einmal erörtern, und zwar im Hinblick auf das positiv göttliche Gesetz und die Tugend der Gnade. Das positive Gesetz des Alten Bundes, der Dekalog, nimmt die »lex naturalis« auf, sichert sie in ihrem Inhalt, festigt sie in ihrer Verpflichtung und füllt sie an in ihrer Bedeutung. Das positive Gesetz schafft nicht nur den Lebensbezug zum »bonum commune«, sondern bringt den Menschen in die Gottesgemeinschaft, gewährt ihm die Tugend als Gnade, die Rechtheit des Geistes als Gerechtigkeit des Glaubens³³. Die relecture der »lex naturalis« durch die »lex positiva« ist für Thomas kein Problem, sondern Aufgabe der Theologie, die allein die Würde des Menschen in seiner Gottebenbildlichkeit verifizieren kann. Was das Naturgesetz immer nur als das »bonum commune« ausweisen und bedeuten kann, offenbart die »lex positiva« als »communicatio Dei«³⁴. Der Unterschied liegt weniger darin, daß diese laut und vernehmlich vermeldet, was jene wort- und sprachlos melden sollte, als darin, daß die »lex positiva« in der Tugend und Gnade gottebenbildlichen Handelns Geist und Kraft offenbart. Der Dekalog ist im Verständnis der scholastischen Theologie nicht Sündenspiegel, sondern Lebensordnung der Gottebenbildlichkeit und Gottverähnlichung.

Thomas von Aquin kannte nicht den Unterschied von natürlicher und übernatürlicher Gottebenbildlichkeit; er sondierte auch nicht eine wesenhaft in der Geistnatur angelegte Ebenbildlichkeit, vielmehr betrachtete er das sittlich religiöse Handeln des Menschen als Akt und Verwirklichung der Gottesgemeinschaft, die im Aufschwung des Geistes und im Überschwang der Liebe ausreifen kann zur Gottähnlichkeit. Und diese gnadenhafte Gottverähnlichung findet ihre eschatologische Vollendung in der Gottesschau. In der eschatologischen Gottesschau begreifen und ergreifen wir Gott um seiner selbst willen, und darin vollendet sich auch unser Selbstdasein (im Ergriffensein durch Gott). Von Bild zu Bild werden wir Gott in der sittlich religiösen Entscheidung, im gottebenbildlichen Handeln, gleichgestaltet; von Gestalt zu Gestalt werden wir gleichgeformt.

³² W. Kluxen, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin, 229.

³³ Thomas von Aquin, S. th. I II q. 100 a. 1–2.

³⁴ Ebd. a. 2: »Et ideo lex divina praecepta proponit de omnibus illis per quae homines bene ordinantur ad communicationem cum Deo«. Diese Aussage ist zu vergleichen mit ebd. q. 92 a. 1; q. 94 a. 2.

Wir haben mit diesen Ausführungen den bekannten Prolog zur pars II der Summa des Thomas erläutert und die Systemidee seiner Moraltheologie umschrieben³⁵: »Der Mensch ist nach dem Bilde Gottes geschaffen. Für Johannes von Damaskus bedeutet 'nach dem Bilde' die Urteilskraft und das willensfreie Entscheidungsvermögen. ... So obliegt uns nun die Aufgabe, das Ebenbild Gottes, den Menschen, zu betrachten, sofern er selbst Prinzip seines Handelns ist, gleichwie er Urteilsfreiheit und Entscheidungskraft seines Handelns besitzt«. Das urteilsfreie, sittliche Handeln ist das Handeln des gottebenbildlichen Menschen, das in der eschatologischen Gottesgemeinschaft zur Vollendung kommt. In dieser sittlich religiösen Tüchtigkeit, in der Tugend, legt sich der Mensch mit allem, was er ist und kann, ins Zeug für die Vollendung.

4. Das Prinzip Tugend in der christlichen Ethik

Zu Beginn der Moraltheologie macht Thomas deutlich, daß Gott immer nur um seiner selbst willen erstrebt und ergriffen werden kann³⁶. Unter keinen Umständen und in keiner Hinsicht ist Gott nur Mittel zum Zweck. Die bekannte augustinische Unterscheidung von »frui« und »uti«, die Petrus Lombardus in der 1. Distinktion seines Sentenzenwerkes ausführte³⁷, verdeutlicht diese Einsicht: In der »visio beatifica« erkennen und lieben wir Gott um seiner selbst willen. Alles praktische Erkennen und Handlungswissen ist zweckbestimmt und zielgerichtet. Das freie Handeln des Subjekts wählt die Mittel und entscheidet sich, legt sich selbst in die Mittel der Entscheidung. Sofern sich das Subjekt im Guten selbst verwirklicht und im Selbstsein das Gute verwirklicht, sind im Akt der guten Handlung der Handelnde und das Gute eins. In dieser Einheit gründet die Tugend. Aus dieser Einheit muß auch deutlich gemacht werden, daß die Tugend Prinzip lebendiger Sittlichkeit ist, in der die »lex naturalis« zur Entscheidung kommt und die »lex positiva« zur Vollendung. In dieser komplexen Betrachtung der Tugend muß das Thema zum Abschluß gebracht werden und, wie ich hoffe, auch das Problem der Synthese von philosophischer Ethik und Moraltheologie weiter erörtert werden.

Tugend und Gesetz schließen sich nach Thomas »per definitionem« aus³⁸. Sie verhalten sich wie das inwendige und das äußere Prinzip des menschlichen Handelns³⁹. Der Tugendlehre stellt Thomas die grundlegenden Ausführungen über den »habitus« voraus, denn das sittliche Handeln darf nicht als punktuelle, zufällige, beliebige Tätigkeit gedacht werden, sondern als Handeln, das formal und wesentlich in der Geistnatur des Menschen angelegt ist, so daß jeder Tugendakt

³⁵ Thomas von Aquin, S. th. II Prologus.

³⁶ S. th. I II q. I De ultimo fine hominis. Alles freie Handeln des Menschen ist zielbewußt und zielbestimmt; das letztgültige Ziel muß um seiner selbst willen erstrebt und ergriffen werden.

³⁷ Sententiae I d. 1 c. 3 ed. Romae 1971, 57–61; vgl. H. Kraml, Die Rede von Gott sprachkritisch rekonstruiert aus Sentenzenkommentaren, 1984 (Innsbrucker theol. Stud. Bd. 13).

³⁸ Thomas von Aquin, S. th. I II q. 92 a. 1–2; q. 94 a. 3.

³⁹ Ebd. q. 49 introd.: »...de virtutibus et vitiis, et aliis huiusmodi habitibus, qui sunt humanorum actuum principia«.

Ausformung und Auszeugung des sittlichen Vermögens ist, dessen Sicherheit und Festigkeit, Mächtigkeit und Bestimmtheit in der täglichen Übung wächst. Die Auszeugung des sittlichen Tätigkeitsvermögens läßt das Subjekt in der sittlichen Entscheidungskraft reifen, um gut und gern und froh und frei die Einzelhandlung zu setzen. »Die zum Wesen des Habitus gehörige Festigkeit im entsprechenden Handeln ... ergibt sich nicht mehr aus dem Subjekt, nämlich aus der Gründlichkeit der Übung, sondern aus dem Objekt des Habitus. Je mehr dieses mit der ontologischen Struktur des Menschen unlösbar verbunden, in sie eingesenkt ist, desto fester ist der Habitus, desto mehr also ist er Habitus«⁴⁰. Die Einübung des sittlichen Vermögens ist so gesehen die Eiformung in den vorgegebenen Grund, so daß die sittliche Entscheidung mehr und mehr Grund und Boden nimmt in der uns umgebenden Ordnung des Lebens. Konkret gesprochen! Je mehr die sittliche Entscheidung in Ehe und Familie aus diesem Wurzelgrund der Ordnung und Struktur des ehelichen Lebens resultiert, desto mehr muß diese Entscheidung den Charakter des Kasuistischen und Legalen verlieren und die freie sittliche Entscheidung des Subjekts werden. In der Tugend der ehelichen Keuschheit muß die »lex naturalis« zur Entscheidung kommen.

Die eigentlichen Inhalte des Naturgesetzes besagen keine Fremdnormierung der Geistnatur des Menschen, sondern dessen wesens- und vernunftgemäße Ordnung zur Selbstverwirklichung des Menschen⁴¹. Das »positive göttliche Gesetz« interpretiert Sinn und Strukturen dieser Ordnung. Es bringt nicht zusätzliche Forderungen und Gebote, sondern Weisungen und Hilfen zum ganzheitlichen, heilen Verständnis der »lex naturalis«, die im schöpfungstheologischen Horizont nicht »vergesetzlicht« werden darf, noch eine Naturalisierung des positiven Gesetzes mit sich bringt. Die positive Auslegung des Dekalogs als Schöpfungs- und Lebensordnung (nicht in der Funktion eines Beicht- oder Sündenspiegels) deckt zugleich die Ordnung der Geistnatur auf in der positiven Hinsicht der Selbstverwirklichung des Subjekts. Die negative Rücksicht auf die der Tugend entgegenstehenden Laster und Sünden nimmt die das Licht begleitende Finsternis gewiß ernst, aber als Konturierung und Frontstellung in der Tugend.

In der positiven Entscheidung für die Ehe und aus deren religiöser Bedeutung haben Kirche und Theologie im Mittelalter alle Tendenzen, »l'amour courtois« und »l'amour extra-conjugal« mit den antiken Dichtern (Catull, Tibull, Properz, Ovid und Horaz) zu verherrlichen, als Sünde zurückgewiesen⁴². Auch das Naturgesetz und das positive alte Bundesgesetz vermochten die grundsätzliche Sünd- und Lasterhaftigkeit des Ehebruches nicht letztgültig und wirksam aufzudecken und auszuräumen, denn jenes schließt die Vielweiberei nicht aus und dieses ließ sie bei den Erzvätern positiv zu⁴³. Das Evangelium Christi und die wachsende »religio christiana« haben die Verdunklung des Naturgesetzes und die Verfälschung des Bundesgesetzes überwunden und die Ehre des Schöpfers und das Heil des Men-

⁴⁰ Die Dt. Thomas-Ausgabe Bd. 13, (Anm. 21), 645.

⁴¹ Vgl. Ebd., 626–629.

⁴² D. M. Finn, Love and Mariage in Renaissance Literature. Diss. Abstr. 15 (1955) 2188–89.

⁴³ Thomas von Aquin, S. th. suppl. q. 65 a. 3; q. 67 a. 2 II II q. 154 a. 2.

schen wiederhergestellt⁴⁴. Das sittliche Bewußtsein, das mit dem christlichen Glauben verwächst, bringt die »lex naturalis« zur Entscheidung. Im Kontext der Schöpfungsordnung strengt sich Thomas in der Tat um die »recta ratio« der Geistnatur des Menschen an; diese Anstrengung verdient alle philosophische Aufmerksamkeit.

Die Verankerung des sittlichen Bewußtseins in der uns bestimmenden Ordnung und Struktur des geistnatürlichen Lebens, die Festigkeit und Mächtigkeit der sittlichen Entscheidung weniger vom Subjekt als vom Objektiven her erklären, macht noch ein weiteres verständlich, daß die personale Verankerung die Dichte und Kraft der Verlagerung annimmt, so daß im Glauben und Lieben die erworbenen Tugenden den Charakter der eingegossenen Tugenden annehmen. Weil die sittlichen Tugenden niemals wie Geistes- und Körperkräfte funktionieren und verfügbar sind, sondern reife Früchte des geistig sittlichen Lebens sind, kann ihre Kraft und Vollkommenheit den Charakter des reinen Geschenkes annehmen⁴⁵. Das biblische Bild von der Seele als Garten, der übervoll von Früchten ist, das oft im Hohen Lied, aber auch bei den Propheten steht, ist überaus ausdruckskräftig: Im Glauben und Lieben reifen alle Tugenden in jener Schönheit, die das spontane, unmittelbare, freischenkende und gewährende Handeln auszeichnet⁴⁶.

Die Geistnatur des Menschen, seine Urteils- und Entscheidungskraft, trägt das kreatianische Siegel der Gottebenbildlichkeit. Im Erkennen und Entscheiden, der Frucht des geistig-sittlichen Lebens, versiegelt sich das Geheimnis des trinitarischen Lebens Gottes, so daß in einem sittlich erfüllten Leben Gottes Ehre in der Schöpfung offenbar und das Gottebenbildsein des Menschen sichtbar wird. In der religiös-sittlichen Tugend erlangt das freie Subjekt in seinem Für-sich-sein seine ganze Würde und offenbart so Gottes Herrlichkeit in der Schöpfung. Obwohl Thomas im Prolog zur II^a ausdrücklich die Gottebenbildlichkeit des Menschen als Formprinzip des sittlichen Handelns anspricht⁴⁷, ist in den beiden Hauptteilen seiner Moraltheologie kaum noch davon die Rede⁴⁸. Immer wieder aber kommt er auf die freie Urteils- und Entscheidungskraft des Menschen zu sprechen, durch die der Mensch teilhat an der Weisheit und am ewigen göttlichen Gesetz⁴⁹. Thomas hat den Prolog wohl auch erst im nachhinein als Leitgedanken des Ganzen verfaßt. Die Glaubenswahrheit von der kreatürlichen und gnadenhaft übernatürlichen Gottebenbildlichkeit hat für das moraltheologische Denken prinzipielle Bedeutung. Dies muß heißen:

1. Für Thomas ist dieses prinzipielle Wissen kein eingegossenes, detailliertes, sondern in der täglichen Erkenntnis und Erfahrung angewandtes Handlungswissen. In der wechselseitigen Begründung von Grundwissen und Erfahrung bleibt unser

⁴⁴ Ders., Sent. IV d. 33 q. 1 a. 2–3.

⁴⁵ Vgl. Die Dt. Thomas-Ausgabe, Bd. 13 (Anm. 21), 645.

⁴⁶ Jer. 31, 12; Hl. 4, 12–15; vgl. dazu auch R. Schaeffler, Zur Anthropologie und Ethik der Hoffnung, in: MThZ 33 (1982) 11–13.

⁴⁷ Vgl. o., Anm. 35.

⁴⁸ Thomas von Aquin, S. th. I II q. 100 a. 2.

⁴⁹ Ebd.

praktisches Erkennen ebenso auf das Glaubenswissen angewiesen, wie dieses auf die Erfahrung verwiesen.

2. Die »lex naturalis« ist nicht ein autonomes, allgemeines Gesetz und die »lex positiva« nicht die besondere lebendige Form, die alles Handeln durchseelt, sonst müßte das eine wie das andere mit einer Sicherheit den Weg weisen, die keine Frage und keine Anfechtung zuläßt.

3. Das Handlungswissen ist zwischen beiden Instanzen eingespannt, die nicht einfach aufeinander zurückgeführt werden können, sondern gleichermaßen auf das Selbst-sein des Subjekts in Freiheit und Rechtheit bezogen werden.

4. Diese Entscheidung des Subjekts aus dem Glauben an Gottes Wort und Gesetz und in der Verantwortung gegenüber dem Naturgesetz steht im confinium von »natura«-»virtus«-»gratia«. Sie schafft jene Lebensgewißheit des einzelnen und der Gemeinschaft, auch der Kirche, die nicht zum sorglosen Besitz werden darf, die aber die jeweils neue Entscheidung mitbestimmen muß.

5. Das Handlungswissen aus dem Glauben darf die Wirklichkeit des menschlichen Lebens, so wie wir es erfahren, nicht beschönigen oder verschleiern, sondern muß es in aller Schonungslosigkeit anweisen. Dies ist die Aufgabe der kirchlichen Ermahnung.

Dominum et Vivificantem

Zur Enzyklika Papst Johannes Pauls II. über den Heiligen Geist im Leben der Kirche und der Welt (Pfingstfest, 18. Mai 1986)

Von Alois Kothgasser SDB, Benediktbeuern

I. Ein neues »Geist«-Bewußtsein

Von der relativen »Geistvergessenheit« in Theologie und Kirche war seit dem II. Vatikanischen Konzil nicht selten die Rede. Sie hatte auch ihre Gründe. Da war zunächst die Geheimnisthaftigkeit, Verborgenheit, Unfaßbarkeit des Geistes Gottes selbst, der auch nach der Lüftung des messianischen Geheimnisses immer noch als der Unbekannte jenseits des menschengewordenen Wortes galt. Auch der Name »Heiliger Geist« verwies aufgrund einer langen, griechisch abendländischen Tradition eher in den ethischen Bereich (»heilig«) und in das »Reich der Ideen« (»Geist«) als auf den umfassenden Begriff des »Lebens« und der »Lebenskraft« (»Lebensodem«) Gottes, wie ihn durchgehend das hebräisch-christliche Denken kennt.

Es gab eine lange und weit verbreitete Meinung, daß »Geisterfahrung« eine Sache allein mystisch begabter und auserwählter Seelen sei. Eine oft übersteigerte theologische Spekulation machte ferner das Geheimnis des Heiligen Geistes innerhalb der Dreieinigkeit Gottes schier unzugänglich und über alle Lebens- und Weltwirklichkeit beinahe beziehungslos erhaben. Die wenigen Anlässe, bei denen der Geist in der Verkündigung ausdrücklich zu Wort gebracht wurde (Pfingstfest und Firmung), stellten meist die sieben Gaben des Heiligen Geistes in den Mittelpunkt und vermochten dabei auch eine gewisse Sprachlosigkeit nicht zu verbergen (auch Thomas von Aquin sprach von einer »inopia verborum«).

Zudem war die Kirche des Abendlandes und ihre Theologie stark von der Christozentrik und von anthropologischen Fragen bewegt. Die Sorge um den rechten Glauben, die rechte Lehre, um rechte Frömmigkeit und Seelsorge hatte vielfach zu einer Haltung gesteigerter Wachsamkeit gegenüber »Geistbewegungen« geführt (vgl. etwa die manichäischen, montanistischen, joachimitischen und anderen enthusiastisch-charismatischen Übertreibungen). Zwar hatte Papst Leo XIII. am 13. Mai 1897 die Enzyklika »Divinum illud munus« veröffentlicht und dadurch einen wichtigen Anstoß zur Bewußtmachung von Wesen und Wirken des Geistes Gottes in der Kirche gegeben, aber die Auswirkungen waren gering. Der vor allem seit Beginn der Neuzeit und im Gefolge der Aufklärung säkularisierte und emanzipierte Menscheng Geist bemächtigte sich des 20. Jahrhunderts. Welche »Un- und Widergeister« Menschen unseres Jahrhunderts in den beiden furchtbaren Weltkriegen und in anderen menschen- und umweltzerstörerischen Phänomenen erfaßt und getrieben haben, läßt sich an den Folgen nicht unschwer erkennen.

Die zunehmende Gottlosigkeit, der Atheismus des Verstandes, des Herzens und des Lebens dürfte unter anderem auch auf die »Geistvergessenheit« der Christen zurückzuführen sein und damit auf das Fehlen jener sozialen Gotteserfahrung, die die missionarische Zeugniskraft der Urkirche ausmachte.

In der Bemühung um die Grundlagenfragen der Theologie und des Glaubens, dort wo es um die Offenbarung, die Schriftinspiration und die Vermittlung der Heilswahrheiten in der lebendigen Tradition ging, verwiesen zwei bedeutsame päpstliche Rundschreiben schon in ihrem Titel (und fast auch nur darin) auf das Wirken des Heiligen Geistes: »Spiritus Paraclitus« Papst Benedikts XV. (1920) und »Divino Afflante Spiritu« Papst Pius' XII. (1943). Der ganze Strom von Reflexionen und Publikationen um die Theologie des mystischen Leibes Christi mündete in die Enzyklika »Mystici Corporis Christi« Pius' XII. (1943) ein, wobei der Heilige Geist als »Seele« des Leibes Christi dargestellt wird, der mit seinen Gaben die Kirche erfüllt, bis hin zur Einwohnung in den einzelnen Gliedern des Leibes.

Einen pneumatologischen Neuaufbruch gab es in der Katholischen Kirche eindeutig mit dem II. Vatikanischen Konzil (1962–1965), in dessen Diskussionen und Dokumenten ein zunehmendes Wachsen des »Geist«-Bewußtseins zu beobachten war. Papst Paul VI. hatte in einer Audienzansprache vom 6. Juni 1973 den Wunsch nach einem von Johannes XXIII. ausgesprochenen »Neuen Pfingsten« wiederaufgenommen und das bisher wenig beachtete Wort gesprochen: »Auf die Christologie und vor allem auf die Ekklesiologie des Konzils muß nun ein neues Studium und eine neue Verehrung des Heiligen Geistes folgen, eben als notwendige Ergänzung der Lehre des Konzils.« Tatsächlich fand die pneumatologische Dimension in den nachkonzilaren Lehraussagen mehr Beachtung. So etwa in den Rundschreiben Papst Pauls VI. »Marialis Cultus« vom 22. März 1974 (Nr. 26–27) und in »Evangelii Nuntiandi« vom 8. Dezember 1975 (Nr. 75).

II. Pneumatologische Ansätze im Lehramt Johannes Pauls II.

Papst Johannes Paul II. hat seinen Dienst »im Geist der Wahrheit und der Liebe« angetreten, wie er in seiner ersten Enzyklika »Redemptor Hominis« vom 4. März 1979 bemerkt (Nr. 3). In »Catechesi Tradendae« vom 16. Oktober 1979 ist vom Heiligen Geist erst am Schluß ausführlicher die Rede (Nr. 72). Die Enzyklika »Dives In Misericordia« vom 30. November 1980 weist keinen eigenen Abschnitt über den Heiligen Geist auf, wenngleich kurze Hinweise da und dort nicht fehlen. Die Enzyklika »Laborem Exercens« vom 14. Sept. 1981 erscheint schon von der Thematik her fast ohne pneumatologische Anklänge. Hingegen finden sich im Apostolischen Schreiben »Familiaris Consortio« vom 22. Nov. 1981 über die Aufgaben der christlichen Ehe in der Welt von heute erstaunliche pneumatologische Aussagen, die zu der Hoffnung Anlaß geben, daß auch das Sakrament der Ehe und damit die Gestaltung des christlichen Familienlebens wieder mehr vom »Geist der Liebe« her gesehen und verwirklicht werden (vgl. besonders Nr. 13, 19, 33, 38, 63).

Nun hat Papst Johannes Paul II. am Pfingstfest 1986 der Kirche einen beachtlichen Anstoß – gleichsam der Aufforderung seines Vorgängers Pauls VI. nachkommend – zu »einem neuen Studium und einer neuen Verehrung des Heiligen Geistes, eben als notwendige Ergänzung der Lehre des Konzils« gegeben und zugleich seine trinitarische Enzykliken-Trilogie vollendet.

»Redemptor Hominis« stellt als Antrittsenzyklika das Christus- und Erlösungsgeheimnis und die entsprechende Anthropologie, im Blick auf die Sendung der Kirche und das Schicksal der Menschheit, in den Mittelpunkt. Dabei wird die »Ausgießung des Heiligen Geistes« (Nr. 9) vor allem in bezug auf die Kirche und die Verwirklichung christlichen Menschseins mitangesprochen (vgl. Nr. 12 u. 18), selbstverständlich auch im marianischen Aspekt (Nr. 22), der im Lehramt Johannes Pauls II. sozusagen allgegenwärtig ist. »Dives In Misericordia« blickt gleichsam von der oft erbarmungslos funktionierenden oder nicht funktionierenden heutigen Welt auf die Offenbarung des Erbarmens Gottes des Vaters zurück und ruft die Kirche auf, nicht nur Gerechtigkeit, sondern auch und vor allem das Erbarmen Gottes zu suchen, zu bekennen, zu verkünden und auszurufen. Der »Geist der Vergebung«, wie ihn der auferstandene Herr am Osterabend mitteilt, erscheint zutiefst der Kirche und damit auch der Menschheit eingestiftet (vgl. Nr. 8 und 14).

III. Motive, Inhalt und Anliegen der »Geist«-Enzyklika Johannes Pauls II.

Die neue Enzyklika beginnt mit den bezeichnenden Worten »Dominum et Vivificantem« des Credo, womit die Kirche ihren Glauben an den Heiligen Geist bekennt: »der Herr ist und lebendig macht«. Damit sind im Titel bereits die Grundaussagen des Glaubens festgehalten: das Herr-sein, d.h. die Gleichstellung mit Jahwe und dem Kyrios, also sein Gott- und Personsein sowie auch seine Kennzeichnung als »Lebens«-Geist, ausgehend von der alttestamentlichen Ruah, dem Lebenshauch, der Lebenskraft Gottes, also sein Wesen und seine vornehmliche Wirkung. Daß dies wieder erneut ins Bewußtsein der Kirche gehoben wird, gehört zu den eindeutig positiven Zeichen einer vom II. Vatikanischen Konzil her begonnenen und oft mühsam anmutenden Erneuerung des Volkes Gottes in unserer Zeit. »Dieser Glaube (...) muß im Bewußtsein des Volkes Gottes immer wieder neu belebt und vertieft werden« (Nr. 2). Der Papst bemerkt, daß dies schon mehrmals in den letzten hundert Jahren geschehen ist, wie oben bereits ausgeführt wurde (Leo XIII., Pius XII., das II. Vatikanische Konzil, Paul VI.). Hilfe und Ansporn zu dieser Rück- und Neubesinnung auf Wesen und Wirken des Heiligen Geistes sieht der Papst im gemeinsamen Erbe mit den Ostkirchen, wozu auch die Vätertheologie zählt, sowie in der 1600-Jahr-Feier (1981) des I. Konzils von Konstantinopel und der damit verbundenen Suche nach Einheit. Johannes Paul II. betont zugleich, daß das paulinisch-eucharistische Motiv: »Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus, die Liebe Gottes des Vaters und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch« (2 Kor. 13, 13) überhaupt das Grundanliegen der

Enzykliken-Trilogie und seines apostolischen Hirtendienstes ist. Die Geist-Enzyklika schöpft in reichem Maß – wie übrigens auch die über den Erlöser und die über Gottes Erbarmen – zunächst aus der Urkunde christlichen Glaubens, der Bibel, dann aber auch »aus der Tiefe des konziliaren Erbes« und aus der Situation und dem Anruf der heutigen Zeit mit gleichsam prophetischem Blick auf die Wende vom 2. zum 3. Jahrtausend nach Christi Geburt.

Selbstverständlich will Johannes Paul II. mit seinem Rundschreiben »die überaus reiche Lehre vom Heiligen Geist nicht vollständig ausschöpfen noch irgendeine Lösung für noch offenstehende Fragen begünstigen« (Nr. 2). Das Ziel der Enzyklika ist »in erster Linie, in der Kirche das Bewußtsein dafür zu entwickeln, daß sie im Heiligen Geist angetrieben wird, mitzuwirken, daß der Ratschluß Gottes, der Christus zum Ursprung des Heils für die ganze Welt bestellt hat, tatsächlich ausgeführt werde« (ebd. unter Hinweis auf LG 17). Dies scheint für die Kirche besonders dringlich, da sie sich zusammen mit der Menschheitsfamilie dem Ende des zweiten Jahrtausends nach Christus nähert und dieses große Geburtsjubiläum vorbereitet. Die Enzyklika umfaßt drei große Abschnitte, von denen der erste Teil mehr theologisch bzw. trinitarisch-pneumatologisch, der zweite eher heilsgeschichtlich-hamartiologisch und der dritte gnadentheologisch-anthropologisch ausgerichtet ist. Ein kurzer Schlußteil verstärkt den Gebetsaufruf des »Veni« und eröffnet die Hoffnung auf die Früchte des Geistes für die Kirche und die Welt von heute und morgen.

Ein kurzer Einblick in die einzelnen Abschnitte mit einigen Anmerkungen werden den wesentlichen Inhalt des Rundschreibens vorstellen und vielleicht zur Lektüre und Meditation desselben anregen. Die Darlegungen sind als theologische »Betrachtungen« gedacht, die Impulse für die Schaffung eines neuen Bewußtseins von Gottes Geistes-Gegenwart und Wirken in Kirche und Welt von gestern, heute und morgen geben möchten, ohne sich in konkrete pastorale Handlungsweisen einzulassen. Der Papst setzt mit viel Zuversicht voraus, daß die Schaffung eines neuen Bewußtseins auch zu einem entsprechenden Handeln führen wird.

1. Teil: Der Geist des Vaters und des Sohnes, ein Geschenk an die Kirche (Nr. 3–26)

In einer erstaunlich umfassenden Weise kommen im ersten Teil, der Wesen und Wirken des Geistes sub specie Trinitatis erörtert, die johanneischen Geist – Paraklettexte zur Sprache. Gleichsam in johanneisch zyklischer Sehweise und spiralenartig aufzeigenden Überlegungen finden in oft subtilen Gedanken – ausgehend von der Verheißung und Offenbarung Jesu beim Abendmahl – das göttliche Personsein, die innertrinitarischen Beziehungen und die heilsgeschichtlichen Wirkungen des Heiligen Geistes eine sehr ausführliche bibeltheologische Grundlegung. Fortgang Jesu und Kommen des Geistes werden nicht nur als temporales, sondern als theologisch begründetes Geschehen betrachtet. Der Heilige Geist wird als der personale Ausdruck des gegenseitigen Sich-Schenkens, des Seins Gottes in Liebe

gesehen: Er ist die Liebe als Person (vgl. Nr. 10). Der Papst sieht geradezu die tiefste »Logik« des ewigen Heilsplanes durch die Ausweitung der unaussprechlichen Gemeinschaft des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes hinein in die Heilsgeschichte, hin zu allen Menschen enthüllt (Nr. 11). Gott schenkt sich im Heiligen Geist zum Heil der Menschen – und dies ist ein neuer Anfang im Vergleich zum Schöpfungsgeschehen. Im Horizont der alttestamentlichen messianischen Verheißungen wird aufgezeigt, daß Jesus von Nazareth der vom Geist Verheißene, mit Geist Gesalbte und im Geist Gesandte des Vaters ist. Nach synoptischen und johanneischen Texten von Gegenwart und Wirken des Geistes im Zusammenhang der Verheißung, des Kommens und des Heilshandelns Christi lüftet sich mit dem Geheimnis des Messias auch das Geheimnis des Geistes. Jesu Weg, seine Botschaft, seine Hingabe, seine Auferstehung, tragen das Siegel des Heiligen Geistes. Im Zusammenhang mit der Erscheinung des Auferstandenen kann es dann in der Enzyklika heißen: »Er ist nicht nur eine Gabe für eine Person (für die Person des Messias), sondern ist als Gabe selbst eine Person« (Nr. 22). Es besteht ein enger innerer Zusammenhang zwischen der Sendung des Sohnes und der Sendung des Geistes. Die Zeit des Geistes ist die Zeit der Kirche. Das Pfingstereignis, das in der Enzyklika allgegenwärtig ist, wird zur Geburtsstunde der Kirche, zur Heilsvermittlung an alle Menschen. War das II. Vatikanische Konzil eindeutig ein »ekklesiologisches« Konzil, d. h. ein Konzil über das Thema Kirche, so fügt der Papst nun hinzu: »Zugleich ist die Lehre dieses Konzils wesentlich 'pneumatologisch', durchdrungen von der Wahrheit über den Heiligen Geist als Seele der Kirche« (Nr. 26). Es enthält, »was der Geist den Kirchen sagt« im Hinblick auf die gegenwärtige Zeit der Heilsgeschichte. Ein beredtes Zeichen dafür ist die Pastoralkonstitution des Konzils, die sehr häufig im Rundschreiben zu Wort kommt.

Zu übersehen sind nach Papst Wojtyla aber auch die nachkonziliaren Versammlungen der Bischofssynoden nicht, die die Auswirkungen der Früchte des Heiligen Geistes für die Kirche in besonderer Weise verlebendigen wollen. Damit gehen die trinitarischen Perspektiven über die christologisch-soteriologischen zu pneumatologisch-ekklesiologischen über. Man möchte meinen, nun würden Charismen, Gaben und Früchte, d. h. das Wirken des Geistes in der Kirche und durch die Kirche, eventuell auch bevorzugt durch das Lehramt und die anderen Ämter und Dienste in der Kirche sowie die vielfältigen Gaben des Geistes in den Gläubigen ausführlicher dargestellt. Dies geschieht aber nicht bzw. wird da und dort in der Enzyklika nur erwähnt, vermutlich weil dies bereits ausführlich in den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils geschehen ist und somit als schon bekannt vorausgesetzt wird. Hingegen folgt ein sehr origineller zweiter Abschnitt, der so und in dieser Tiefe und Ausführlichkeit in den Aussagen der Kirche bisher seinesgleichen vergeblich sucht.

2. Teil: Der Geist, der die Welt ihrer Sünde überführt (Nr. 27–48)

Wiederum von einem umfassenden johanneischen Geist-Paraklettext ausgehend (Joh. 16,7–11), entfaltet Johannes Paul II. jenes Wirken des Geistes, der die Welt überführt und aufdeckt, was Sünde, Gerechtigkeit und Gericht ist. Er zeigt zugleich die Aktualität dieser Worte in der heutigen Lage der Kirche und der Welt auf, versteht aber letztlich diese »Überführung« der Welt und die »Aufdeckung« von Sünde nicht als Verurteilung, sondern in einem positiven Horizont des Heilshandelns Gottes als Voraussetzung und gleichsam schon als ersten Schritt göttlichen Erbarmens und Verzeihens, weil es den Menschen zur »Wahrheit« seiner selbst und zugleich auf Gottes Barmherzigkeit hinwendet. Das Pfingstereignis wird als eine solche umfassende Tat des Heiligen Geistes an Kirche und Welt gesehen, allerdings immer mit dem Ziel der Errettung der Welt aus der Verlorenheit der Sünde und nicht der Verdammung. Der Heilige Geist »ergründet« die »Tiefen Gottes« und gibt von daher Antwort auf die Sünde der Menschen. Das nachsynodale Apostolische Schreiben »Reconciliatio et Paenitentia« vom 2. Dez. 1984 wird voll in diese Überlegungen miteinbezogen. Dabei wird das Zeugnis vom Anfang über die Ur- und dann über die Erbsünde breit und in spiralenartigen Vertiefungen ausgefaltet.

In diesem Kontext sind erstaunliche Überlegungen zu finden, die man im Munde des päpstlichen Lehramtes so ungeschützt kaum vermuten würde: der Hinweis auf die Sünde als Beleidigung Gottes und damit auf das »Leiden« und den »Schmerz Gottes« an der Sünde der Menschen im Zusammenhang der biblischen Texte von der Reue Gottes wegen der Untreue der Menschen (vgl. Gen. 6, 5–7), vom Mitleid Jesu (vgl. Mt. 15, 32; Mk. 8, 2) und seiner Lebenshingabe kraft ewigen Geistes (vgl. Hebr. 9, 13f) und vom Geistempfang mit dem Auftrag der Sündenvergebung (Joh. 20, 22f). Der Geist verwandelt das Leiden in heilbringende Liebe und erhellt und reinigt das Gewissen. In diesem Teil erkennt man nicht unschwer die Federführung des Papstes von seiner früheren Lehrtätigkeit her in Fragen der christlichen Ethik. Der Heilige Geist kommt kraft des Fortgehens Christi im österlichen Geheimnis: er kommt in jedem konkreten Geschehen von Bekehrung und Vergebung aus der Kraft des Kreuzesopfers (vgl. Nr. 45). Die christologisch-soteriologische Sichtweise geht nahtlos über in pneumatologisch-hamartiologische Einsichten unter Einbeziehung der ethischen und sakramentalen Aspekte. Der Abschnitt schließt mit einer in diesen neuen Gesamtzusammenhang hineingestellten Darlegung der »Sünde gegen den Heiligen Geist« (Nr. 46–48). Sie wird grundsätzlich von der Bibel her als radikale Verweigerung der Annahme der Vergebung, des Heils, letztlich als hartnäckige Unbußfertigkeit gedeutet. Dabei geht der Verlust des Gespürs für die Sünde, den Papst Pius XII. als die Sünde des Jahrhunderts bezeichnet hat, nach Johannes Paul II. einher mit dem »Verlust des Gespürs für Gott«. Wohltuend ist in der Behandlung dieses eher dunklen Themas der helle Heilshorizont des umfassenden Angebotes von Gottes Erbarmen im Wirken des Heiligen Geistes, das der

Papst immer neu hervorhebt und das sicher geeignet ist, vielen verängstigten Menschen von heute Mut zu machen. Dabei wird die Verantwortung und Freiheit des Menschen stets mitausgesagt und entsprechend betont.

3. Teil: Der Geist, der lebendig macht (Nr. 49–66)

»An den Heiligen Geist wenden sich Denken und Herz der Kirche am Ende des 20. Jahrhunderts und im Blick auf das dritte Jahrtausend«, so beginnt der 3. Abschnitt des Rundschreibens und möchte damit den Grund für das Jubiläum des Jahres 2000 angeben, nämlich: Christus, »empfangen vom Heiligen Geist«. Die christologische und pneumatologische Ausrichtung dieses Ereignisses gehören unmittelbar zusammen. Im Geheimnis der Menschwerdung öffnet sich auf neue Weise die Quelle jenes göttlichen Lebens in der Geschichte der Menschheit, die der Heilige Geist darstellt (vgl. Nr. 52). Auch in diesem Zusammenhang geht der Blick zurück an die Anfänge der Schöpfung und übersteigt – Schöpfung und Erlösung immer zusammenschauend – die sichtbaren Grenzen der Kirche, um auf den Spuren des II. Vatikanums das Wirken des Heiligen Geistes auch »außerhalb« hervorzuheben, insofern er in geheimnisvoller und verborgener Weise in der Welt und im Menschen gegenwärtig ist und wirkt und als Liebe und Gabe »den Erdkreis erfüllt« (Nr. 54).

Das »Sichherablassen« des Geistes Gottes stößt allerdings in unserer menschlichen Welt auf Widerstand und Ablehnung. Von diesem Gegensatz ist in diesem Abschnitt des Rundschreibens ausführlich die Rede und zwar im inneren Konflikt des Menschen wie auch in der Spannung zwischen Kommen des Geistes und Widerstand vor allem im atheistischen Materialismus gefangener Menschen. Es handelt sich um eine Art Aufbegehren des Menschen bzw. des Fleisches gegen »Gott«, das so viele Aspekte der modernen Zivilisation kennzeichnet, ob es nun der indifferente, konsumorientierte, praktische oder der kämpferische und ideologisch untermauerte Materialismus ist. Es gibt aber auch ein »Begehren des Geistes gegen das Fleisch«, d.h. ein stets neues Sichmitteilen Gottes im Heiligen Geist. Sowohl der Widerstreit im einzelnen Menschen, wie ihn etwa Paulus im 7. Kapitel des Römerbriefes beschreibt, als auch die »Todeszeichen« (etwa die Gefahr einer nuklearen Selbstzerstörung) in unserer Welt lassen neu nach der »Lebenskraft« des Geistes Gottes rufen. Der Geist stärkt dabei den »inneren Menschen« immer neu, denn in ihm eröffnet sich der dreieinige Lebensquell für die Menschen. Dies gehört wesentlich zur christlichen Anthropologie, wie sie in »Gaudium et Spes« grundgelegt ist. In diesem Kontext spricht der Papst von Befreiung und Freiheit des Menschen in einem umfassend integralen Sinn, aus der Kraft des Geistes Gottes.

Die Kirche ist in ihrer gottmenschlichen Konstitution und Sendung gerade »im Geist« Sakrament der innigen Einheit mit Gott, in den konkreten Heilszeichen, vor allem in der Feier der Eucharistie und den vielfachen Diensten. »Die Kirche ist Zeichen und Werkzeug der Gegenwart und des Wirkens des lebensspendenden Geistes« (Nr. 64). Da diese Aufgaben die Kräfte der Kirche bei weitem überstei-

gen, fordert der Papst – wie übrigens auch in den beiden anderen Enzykliken – inständig zum Gebet auf: Der Geist und die Braut sagen: »KOMM!« Der Geist betet und seufzt mit, er allein kennt die tiefsten Absichten Gottes (vgl. Röm. 8,27). Johannes Paul II. anerkennt das Bemühen der Bewegungen und immer mehr verbreiteten Gruppen, die dem Gebet die erste Stelle einräumen und darin geistliche Erneuerung suchen (vgl. Nr. 65). Die Kirche verweilt im Gebet, wie die Apostel damals, zusammen mit Maria. Auch dieser Gedanke ist allen drei Rundschreiben gemeinsam. Der Heilige Geist ist damit der Hüter und die Seele der eschatologischen Hoffnung im Herzen der Kirche.

IV. Schlußbemerkungen

Auffallend häufig spricht der Papst vom Symbol und der Wirklichkeit des »Herzens« in einer vertieften integralen Sicht der Anthropologie. Er überträgt diese Redeweise aber auch auf Gott, auf die Kirche, die Menschheit. Er beschließt denn auch seine Überlegungen »im Herzen der Kirche und im Herzen des Menschen (...), denn hier ist der verborgene Ort der heilbringenden Begegnung mit dem Heiligen Geist, mit dem verborgenen Gott«. »Der Heilige Geist hört nicht auf, Hüter der Hoffnung im Herzen des Menschen zu sein« (Nr. 67). Die Anrufungen der Pfingstsequenz haben ihre ständige Aktualität, denn die Früchte des Geistes sollen immer lebendiger werden, vor allem die Liebe und der Frieden.

Die Lektüre des Rundschreibens verlangt eine gewisse Anstrengung des Begriffs. Sie ist unwahrscheinlich reich an biblischen Texten über Wesen und Wirken des Geistes wie auch an Hinweisen auf konziliare und nachkonziliare Aussagen des Lehramtes. Sie ist zugleich überaus sensibel für die großen Nöte und Bedürfnisse, Hoffnungen und Gefahren unserer Zeit.

Das eigentlich Entscheidende ist, daß gegen Ende unseres Jahrtausends durch diese Enzyklika ein umfassender und offizieller Anstoß durch den Papst für die Kirche in der Welt von heute zu einem neuen »Geist«-Bewußtsein gegeben wird. Mit Recht fragt Johannes Paul II.: »Steigt nicht aus den dunklen Schatten der materialistischen Zivilisation (...) vielleicht ein neuer, mehr oder weniger bewußter Ruf nach dem Geist auf, der lebendig macht?« (Nr. 57).

Wer die Enzyklika aufmerksam liest – und man muß sie in Ruhe, abschnittsweise, meditativ lesen, will man die Tiefe und Vielfalt der Gedanken aufnehmen –, wird nicht unschwer ermessen können, »was der Geist den Kirchen heute sagt«. Den mehr äußeren und bereits vollzogenen Reformen des II. Vatikanischen Konzils müßte nun eine tiefere »Umkehr zum Leben« folgen, in der Kraft des Geistes, der lebendig macht. Denn Gott will immer noch »sein Volk mit der Erfahrung des Heils beschenken in der Vergebung der Sünden«. Und: »Durch die barmherzige Liebe unseres Gottes wird uns besuchen das aufstrahlende Licht aus der Höhe (Christus mit seinem Geist!), um allen zu leuchten, die in Finsternis sitzen und im Schatten des Todes, und unsere Schritte zu lenken auf den Weg des Friedens« (vgl. Lk. 1, 77–79).

1. Enzyklika DOMINUM ET VIVIFICANTEM von Papst Johannes Paul II. über den Heiligen Geist im Leben der Kirche und der Welt. 18. Mai 1986. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 71, hg. vom Sekretariat der DBK, Kaiserstr. 163, 5300 Bonn 1.
2. Laßt euch vom Heiligen Geist bewegen. Enzyklika über den Heiligen Geist Papst Johannes Pauls II. Mit einem Kommentar von Hans Urs v. Balthasar, Herder, Freiburg – Basel – Wien 1986.
3. Christian Schütz, Einführung in die Pneumatologie, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1985.
4. Alois M. Kothgasser, Wege der katholischen Pneumatologie im 20. Jahrhundert, in: Theologie und Leben. Festgabe für Georg Söll zum 70. Geburtstag, hg. von Anton Bodem und Alois M. Kothgasser, LAS, Rom 1983, 176–212.
5. Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia, Bd. I–II, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1983.
6. Yves Congar, Der Heilige Geist, 3 Bde. Deutsche Übersetzung und Fassung von August Berz, Herder, Freiburg – Basel – Wien 1982.
7. Hans Urs v. Balthasar, Spiritus Creator, Skizzen zur Theologie, Bd. III, Johannes Verlag, Einsiedeln 1967.
- ders., Pneuma und Institution, Skizzen zur Theologie, Bd. IV, Johannes Verlag, Einsiedeln 1974.
8. Heribert Mühlen, Der Heilige Geist als Person. Beitrag zur Frage nach der dem Heiligen Geist eigentümlichen Funktion in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund, Aschendorff, Münster 1980.
- ders., Una Mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen. Eine Person in vielen Personen, F. Schöningh, Paderborn 1968.
- ders., Das Christusergebnis als Tat des Heiligen Geistes, in: MS Bd. III/2, Benziger Verlag, Einsiedeln 1969, 513–545.

Praxis und Theologie

Ein Beitrag zur Diskussion um Clodovis Boffs »erkenntnistheoretische Grundlagen der Theologie der Befreiung«

Von Albert Franz, Eichstätt

Die Tatsache, daß der lateinamerikanische Theologe Clodovis Boff zur Systematik der Theologie der Befreiung (ThdB) ein theologisches Werk mit philosophischem Anspruch vorlegt, ist für das Verständnis dieser zeitgenössischen Theologie, deren Sache nicht ernst und drängend genug eingeschätzt werden kann, von grundlegender Bedeutung¹. Es zeigt, daß, bei aller emphatischen Betonung der Praxisbezogenheit, des Praxis-Charakters, die ThdB nicht darum herumkommt, ihre Rede von Gott als begründet aufzuweisen. Boff scheint die ThdB so verstehen zu wollen. Er nimmt sich nämlich nicht mehr und nicht weniger vor, als dieser »neuen Art« von Theologie (17) »die rationale Rechtfertigung der ursprünglichen Intuitionen und Verhaltensweisen zu liefern« (18).

Boff will hierzu auf der »tieferen theoretischen Ebene« der theologischen »Erkenntnistheorie« einen »konsistenten Diskurs« (20) aufbauen. Damit eröffnet er die Möglichkeit systematisch-theologischer Reflexion, die das Stadium intuitiver, nicht selten eher emotionaler Faszination (oder deren Gegenteil) durch die ThdB hinter sich läßt und die unabdingbare Sachdimension neu ins Spiel bringt. Boff ist zu danken, daß er einen entscheidenden Anstoß gibt für einen sachbezogenen lateinamerikanisch-europäischen theologischen Dialog, der nicht darauf angelegt ist, an der Sache vorbei die situative Verschiedenheit zur prinzipiellen Unvereinbarkeit von (Klassen-) Standpunkten hochzustilisieren und so einen unreflektierten gegenseitigen Ideologieverdacht von Anfang an mitschwingen zu lassen. Dies bedeutet, daß nunmehr eine kritische Auseinandersetzung einsetzen kann, bei der Boffs Anspruch systematischer Konsistenz als Sachproblem der ThdB so erörtert wird, daß eine gegenseitige Befruchtung theologischen Bemühens möglich ist.

Boffs Werk ist zu umfangreich und die angeschnittenen Sachfragen sind zu umfassend, als daß diese Erörterung im Rahmen eines Beitrages zur Durchführung gelangen könnte. Andererseits liegen in Boffs Werk zumindest einige auf den Nerv der Sache zielende Aspekte so klar vor Augen, daß diese hier nicht nur referierend darzustellen sind, sondern als Anstöße für einen weiterführendes theologisches Gespräch aufgegriffen werden können.

Durch eine knappe Skizze der Anlage und des Aufbaus des Boffschen Buches soll deutlich werden, wie Boff dem in der Tat für die ThdB anstehenden Desiderat

¹ Clodovis Boff, *Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung*, München/Mainz 1983, 357 S.

einer theologischen Begründung gerecht zu werden versucht. Es geht also um die ThdB als theologische Wissenschaft. Dabei steht nichts Geringeres in Rede als das Verhältnis von Theologie und Einzelwissenschaften, vornehmlich Humanwissenschaften, also die Frage nach dem Selbstverständnis von Theologie überhaupt.

I

Boff gliedert seine Erhebung der »Prinzipien oder theoretischen Forderungen« in »drei Fragekomplexe« (17), die drei Kapitel seines Buches.

Im ersten Kapitel umreißt Boff den Gegenstand der ThdB. Er findet ihn im »Politischen«, in dem, was die »Sozialwissenschaften« an Ergebnissen liefern. Boff spricht hier von »sozialanalytischer Vermittlung (SAV)« als »Grundvoraussetzung für die Produktion einer Theologie des Politischen«, die darin ihr »Materialobjekt« finde (21). Er versteht unter »Vermittlung« hier die »theoretische Operation einer Aufnahme der Ergebnisse dieser Disziplinen durch die theologische Praxis und in die theologische Praxis« (ebd.), ohne allerdings den Begriff der Vermittlung, der ja wohl zu den Kardinalproblemen (idealistischer) Philosophie gehört, dabei genügend zu klären. Den Grund, weshalb gerade »das Politische« den Gegenstand der ThdB darstellt, die damit als »Theologie des Politischen (TdP)« zu kennzeichnen sei, findet Boff in der historischen Situation Lateinamerikas, von der der Glaube, und infolgedessen die Theologie, nicht abstrahieren könne, da »Christen das Politische in ihrem konkreten Leben und in ihrer konkreten Praxis erfahren« (37). Die konkrete gesellschaftliche Situation verbietet es nach Boff der lateinamerikanischen Theologie, den »entweder philosophischen oder theologischen Diskurs zu praktizieren« (45), da die Gesellschaft zum praktischen und theoretischen Problem geworden sei. Es wäre vorschnell, daraus abzuleiten, Boff deformiere die ThdB unreflektiert zu einer einseitigen »Situations-Theologie«. Immerhin finden sich bei Boff Aussagen, daß »jede Theologie transzendent« (91) sei, daß »das Theologische der Theologie« gerade darin bestehe, »den absoluten und totalen Sinn der Praxis, der Welt und der Geschichte (zu) sagen« (99), und daß Theologie dabei »auf ein immer analogisches, asymptotisches Verständnis hinarbeiten« müsse, das »letzten Endes auf das unaussprechbare Mysterium zurückgeht« (ebd.). Hier meldet sich bei Boff das theologische Fundamentalproblem des Absoluten, insofern es vom Menschen als einem Endlichen immer nur unter endlichen Bedingungen, in diesem Sinne also unabhängig von jeder situativen Bedingtheit, immer nur endlich aussagbar ist. Allerdings reflektiert Boff vor dem Hintergrund seiner Aussagen nun doch nicht über die damit angeschnittene Frage des Verhältnisses der (zum Wesen des Menschen gehörenden) Endlichkeit zu den davon zu unterscheidenden jeweiligen faktischen Bedingungen. Vielmehr kommt Boff, ausgehend von den unbestreitbar immer vorhandenen Bedingungen, unter denen Theologie wie alle menschliche Erkenntnis und Praxis statthat, zu dem Schluß: »Die Theologie bleibt eben immer nur ein Standpunkt, selbst wenn dieser Standpunkt die Totalität anstrebt (Materialobjekt). Darum ist die Theologie zwangsläufig ein regionaler Diskurs« (99). Mit

dieser Ineinssetzung von wesenhafter Endlichkeit und jeweils faktischer Bedingtheit des theologischen Diskurses als dessen (absoluter, immer gültiger!) Voraussetzung hat Boff der Sache nach nun doch die Theologie zur Standpunkt- bzw. Situationstheologie erklärt, was ihn (in-?)konsequenterweise zur selbst situationsungebundene Wahrheit beanspruchenden Aussage verleitet: »Es gibt also kein totales Wissen und auch keine reine Wahrheit« (56).

Boff befaßt sich allerdings nicht näher mit solchen Grundlegungsproblemen. Bei den Konstitutionsfragen der TdP insistiert er vielmehr darauf, offenbar geleitet vom Interesse, die Theologie als Wissenschaft zu konstituieren, daß das Objekt der TdP nicht einfach die scheinbar unmittelbar vorfindliche »Praxis« sein könne, sondern allein die als Ergebnis humanwissenschaftlicher Analysen theoretisch zugänglich gewordene Praxis. Die Frage, ob »Praxis«, und ebenso »Humanwissenschaft«, einfach übernommen werden können oder als wissenschaftliche Begriffe ihrerseits der wissenschaftlichen Begründung und theoretischen Klärung bedürfen, um solche Verwendung überhaupt erst finden zu können, bleibt dabei allerdings ein offenes Problem. Gerade dies aber hätte eine Diskussion auf der von Boff bemühten Meta-Ebene zu klären, wäre m.a.W. eine philosophisch zu erörternde Grundlagenfrage. In diesem Kontext wäre dann auch sachlich zu klären, ob Boffs Rede von »einer Mystifizierung der meistens dramatischen Realität der unterdrückten Massen« durch »die Philosophie« (40) sachbezogenes philosophisches Denken überhaupt treffen kann, also mehr als nur deklamatorischen Charakter besitzt. Damit wäre dann auch zu bedenken, ob nicht gerade eine Distanzierung von philosophischen Prinzipien bzw. von einer »reinen« Theologie, die Boff beide eines wirklichkeitsfremden »Idealismus« verdächtigt (40), einer Mystifizierung des eigenen Anliegens entrinnen kann. In der Tat sind Tatsachen »stumm«, wie Boff bemerkt, und seine Aussage: »Die Erkenntnis ist kein Einsammeln und schon gar kein Reflex. Die Erkenntnis ist Produktion« (62), kann richtig verstanden werden. Die Frage ist nur: Wer entscheidet in welchem Horizont über die epochale Wertigkeit von Tatsachen? Wer »produziert« Erkenntnis? Weder die Tatsachen noch die Epoche sind dazu in der Lage, was Boff selbst zunächst ja auch nicht bestreitet. Ist aber sein Verweis auf die »Objekte...«, die im Laufe der Kulturgeschichte der Menschheit schon irgendeine Verarbeitung erfahren haben« als »Basis« menschlicher Erkenntnis und sein gleichzeitiger Regreß auf die »wissenschaftliche Vernunft« als Produktivkraft derselben (62), der Sache nach wesentlich anderes als die unbegründet bleibende Hypothese einer absoluten Situiertheit menschlicher Erkenntnis, die auf die Produktion humanwissenschaftlicher Kenntnisse reduziert wird?

Im zweiten Kapitel, überschrieben mit »Hermeneutische Vermittlung« (HV), fragt Boff nach dem spezifisch Theologischen der so auf humanwissenschaftlichen Forschungsergebnissen basierenden TdP, also nach deren Formalobjekt: »Worauf gründet sich diese besondere Perspektive, die man 'Theologie' nennt? Was ist das eigentliche Element – to idion – des theologischen Diskurses?« (122). Nach Boff »greift die Theorie der Theologie gemäß Thomas von Aquin auf den Glauben oder auf die Offenbarung zurück – was auf dasselbe hinausläuft. Die Prinzipien der

Theologie sind ja die Glaubenswahrheiten« (138). Allerdings verfolgt Boff auch hier die von ihm selbst gestellte Begründungsfrage nicht weiter, da nach seiner Auffassung die Aufgabe der Theologie nicht darin besteht, diese ihre Prinzipien zu erörtern, sondern unter Voraus-Setzung dieser Prinzipien theologische Erkenntnis zu gewinnen. Aufgabe der Theologie ist es nach Boff, die vorhandenen Ergebnisse der Humanwissenschaften mit den (vorhandenen?) Glaubenswahrheiten in Zusammenhang zu bringen: »Folglich muß man in der (christlichen) Theologie alles 'im Lichte der Offenbarung' betrachten. Und gerade diese Perspektive macht eine gegebene Perspektive zur theologischen« (140). In der Tat ist es konsequent, die Theologie zur perspektivischen »Wissenschaft« zu erklären, wenn sie die sie konstituierenden Prinzipien als vorausgesetzte annimmt, was wiederum zu Folge hat, daß den Glaubensquellen der Grad bloßer Hilfsmittel zur Konstitution von Theologie im Prozeß der »hermeneutischen Vermittlung« zuerkannt wird: »'Hermeneutische Vermittlung' heißt für uns die notwendige Beziehung einer TdP zu den christlichen 'Quellen', die dieser TdP ihre eigentliche Identität verleihen. So sind die christlichen Schriften ein *theoretisches obligatorisches und konstitutives Hilfsmittel für jeden theologischen Prozeß*« (222). Dies kann richtig verstanden werden unter der Voraussetzung, daß die TdP selbst innerhalb eines umfassenderen theologischen Systems verortet ist als dessen die Wirklichkeit als politische theologisch reflektierende Dimension. Nicht aber kann dieser gewiß drängend aktuelle und wahrlich nicht immer der Sache gemäß behandelte Teilbereich der Theologie und eine für diesen gültige Methode als *pars pro toto* an die Stelle des Ganzen treten, will man nicht unweigerlich die Kernwahrheiten der Theologie als voraus-gesetzte kritischem Denken gegenüber immunisieren und so fast zwangsläufig zu mystifizierendem und ideologisierendem Beiwerk eines gut gemeinten Engagements degradieren.

Im dritten Kapitel wechselt Boff bewußt die Perspektive: Nachdem die »erkenntnistheoretischen (inneren) Prinzipien einer TdP« (251) aufgezeigt sind, will er sich nun »mit den sozialen (äußeren) Bedingungen beschäftigen« (ebd.), unter denen die TdP entsteht, also die Praxis als »*medium in quo*« (ebd.) der TdP erörtern. Hier wäre erneut ein Ansatzpunkt gegeben, um die konstitutive Frage des Verhältnisses epochaler Bedingungen und geschichtlicher Anlässe zu den trans-epochalen (?) Sach-Gründen der Entstehung von Theologie zu erörtern. Boff hingegen will hier das Verhältnis der Theologie zu ihren »praktischen Produktionsbedingungen« erörtern, um die »politische Bedeutung« theologischer Aussagen, ihre Auswirkungen im sozialen Bereich, zu »kontrollieren« (ebd.). Dieser Standpunkt des kritischen Beobachters der ThdB scheint am ehesten dem des an dieser Theologie Interessierten zu entsprechen, weshalb hier die in der gegenwärtigen Diskussion am häufigsten zu hörenden Themen zur Sprache kommen. So behandelt Boff im ersten Kapitel (Kap. 9) dieses dritten Teils die Frage nach dem »sozialen Engagement des Theologen« (256 ff). Boff legt gerade die theoretische Arbeit des Theologen als dessen spezifisches praktisches Engagement aus und warnt sowohl vor praxisloser Reflexion als auch vor unreflektierter Praxis – was allerdings bemerkenswert selbstverständlich ist. Hinsichtlich der im zehnten Kapi-

tel behandelten Frage nach der »thematischen Relevanz der Theologie« (278 ff) kommt Boff zu dem Schluß, daß bei der Einschätzung der »Relevanz« von Theologie »immer eine latente Soziologie arbeitet« (287). Gewiß muß sich Theologie – mit Boff – *auch immer* fragen: »‘Relevant’ in bezug auf *welche* soziale Situation? ‘Relevant’ in bezug auf *welche* politische Sache? ‘Relevant’ im Interesse *welcher* Klasse?« (288). Aber wiederum wäre pars pro toto genommen, wenn der Relevanzbegriff ausschließlich von einer ihrerseits doch demselben ebenfalls ausgesetzten Soziologie abgeleitet würde, um das Gewicht theologischer Wahrheitsaussagen zu bestimmen. Daß Boff dies doch nicht ganz entgangen sein dürfte, kann dem elften Kapitel entnommen werden, wo er unter der Überschrift: »Die politische Bestimmung der Theologie« (294 ff) die Ungebundenheit der Theologie als theoretische Forschung nun doch betont, zugleich aber wieder bemerkt, Theologie könne nie davon abstrahieren, real, d.h. sozial, interessegeleitet zu sein (v.a. 299 ff). Ohne den mit einiger Hypothek belasteten, so eingeführten Interessebegriff näher zu erörtern, leitet Boff daraus die unverzichtbare »ideopolitische Verantwortlichkeit« des Theologen ab, die ihn zu »politischer Wachsamkeit« verpflichte (306), was allerdings wiederum schon unter pastoraler Rücksicht als längst bekannte, wenn auch leider nicht immer genügend praktizierte Maxime angesehen werden muß. Boff stellt sich hier die Frage: »Macht man nicht in gefährlicher Weise die Praxis zur Norm jeder Theorie?« (307). Unter der Überschrift: »Die Praxis als Wahrheitskriterium« warnt Boff im zwölften Kapitel (307 ff) vor unreflektierter Praxis als Wahrheitskriterium und greift damit eine seinen Diskurs von Anfang bestimmende Fragestellung noch einmal auf (s.o.). Nach Boff kann die Praxis gar nicht Kriterium theoretischer Wahrheit sein, da die Ebenen der Theorie und der Praxis nicht miteinander vermischt werden dürfen. Gerade diese Aussage aber bedürfte kritischer Erörterung, soll sie nicht als bloße Intuition Boffs stehenbleiben, enthält sie doch Präzise das Problem, ja die Crux von Theologie, gerade als auf ihre Anwendung bedachte Wissenschaft, wie sie als solche ihren Wahrheitsanspruch nicht verbeliebt. So führt Boff auch hier vor das Problem der Konstitution der ThdB als Theologie, allerdings ohne die eigentlichen Sachdimensionen desselben wirklich freizulegen. Entsprechend vorkritisch erörtert Boff im abschließenden dreizehnten Kapitel »die Dialektik: ihre Arten und Normen« (324 ff). Er geht dabei aus von der »Praxis«, der sozialen und historisch-politischen Wirklichkeit, die er als »weites Feld« bezeichnet, innerhalb dessen die Theorie, die theoretische Praxis, als das »begrenzte Feld« des Erkenntnisprozesses sich abspielt (325), ohne sich darin aufzulösen oder darin aufgehoben werden zu können – was nach Boff gerade den »dialektischen« Charakter dieses Verhältnisses ausmacht. Ohne darauf näher eingehen zu wollen, sei hier nur die Frage gestellt, ob der philosophisch hochbelastete Begriff der Dialektik hier eingeführt werden kann, ohne mitzufragen, in welchem Sinne er überhaupt für die Theologie (als Offenbarungswissenschaft) »brauchbar« sein dürfte.

II

Mit seiner »grundsätzlichen Reflexion« (19) auf der »Ebene einer Meta-Theorie« (22) will Boff in »konsistentem Diskurs« (20) der ThdB eine rational verantwortete Basis liefern. Einer kritischen Lektüre bleibt allerdings nicht verborgen, daß Boffs Diskurs von Anfang an Zweifel an der Konsistenz aufkommen läßt, und zwar schon insofern diese Konsistenz den Ansatz nicht miteinschließt. Boffs Metabasis auf die Ebene der Theorie einer ThdB besteht nämlich nicht in einem die Sache freilegenden Reflexionsvorgang, sondern in einem Entschluß, so und nicht anders Theologie treiben zu wollen: »Wir haben uns bewußt dazu entschlossen, eher eine Verbindung zu den empirischen und positiven Analysen herzustellen als zu den philosophischen Spekulationen« (40). Was aber ist der Sachgrund dieser Entscheidung, der allein Konsistenz garantieren könnte? Wenn Boff empirische und positive Analysen gegen philosophische Spekulation abhebt oder gar ausspielen zu können glaubt, um so die ThdB als konsistent zu erweisen, hat er wohl einen wirklichkeitsfremden Spekulationsbegriff im Auge, nicht aber Spekulation als wissenschaftliche Aufgabe, deren Ziel es ist, endlichem Bemühen um Erkenntnis zugrundeliegende Sachverhalte zu objektivieren und damit auf den Begriff zu bringen. Dies ist die wissenschaftliche Aufgabe, deren sich weder Philosophie noch Theologie noch letztlich auch Humanwissenschaft entziehen können, wollen sie nicht prinziplos, also ohne Identität, agieren. Nur so kann die Rede vom Aufbau eines konsistenten Diskurses auch für die ThdB Sinn gewinnen, weil allein auf dieser Ebene theologische Erkenntnistheorie gerechtfertigt werden kann, m. a. W. die Erkenntnis der Wahrheit der Offenbarung als Nerv theologischer Erkenntnistheorie überhaupt erst berührt wird und so die Relevanz derselben für die Theorie und die Praxis der Freiheit (und damit auch der Befreiung!) deutlich gemacht werden kann. Nur auf dieser Grundlage ist es schließlich möglich, daß Theologie und Humanwissenschaften in einen begründeten, kontrollierbaren und ideologiefreien Dialog eintreten, z. B. um dem Zusammenhang des theologischen Freiheitsverständnisses und des Desiderats praktischer Befreiung gerecht zu werden. Die Theologie aufzubauen auf der Basis humanwissenschaftlicher Forschungsergebnisse ist hingegen nach Boff der von der historischen Situation Lateinamerikas her sich ergebende Ausgangspunkt, der allerdings als solcher nicht mehr kritisch reflektiert oder gar begründet wird.

Mit dieser Kritik an Boff soll allerdings nicht die drängende Not der Menschen in Lateinamerika zynisch relativiert werden. Vielmehr soll die Relevanz dieser Situation für die Theologie aus der Abhängigkeit von fragwürdigen Bedingungs Zusammenhängen gelöst und in der Sache der Theologie selbst begründet werden. Nur eine Theologie, die sich so ihrer Sache sicher ist, kann entsprechend selbständig auch humanwissenschaftliche Gesichtspunkte berücksichtigen, ohne sich selbst und in letzter Konsequenz die betroffenen Menschen früher oder später fast zwangsläufig ideologisierenden Abhängigkeiten auszuliefern. Der Druck der Situation kann nie und nimmer an die Stelle einer Letztbegründung von Theologie, auch nicht praktisch-theologischen oder seelsorglichen Engagements, treten.

Boff geht dabei aus von einer grundsätzlichen Trennung von Vernunft und Wirklichkeit, in welcher die Wirklichkeit als das Reale das umfassendere, vorgegebene Primäre darstellt, während das Denken von vornherein nur das von dieser Wirklichkeit abhängige, das diese Wirklichkeit nie ganz erfassende Sekundärgeschehen im menschlichen Bewußtsein ist. Boff nimmt so den realen Tatsachenzusammenhang als faktisch vorhandenen an, innerhalb dessen das menschliche Bewußtsein eine Tatsache unter den anderen darstellt. Er bedenkt also nicht im Sinne einer für jede Erkenntnislehre unumgänglichen Prinzipienreflexion das Verhältnis von Tatsache und Prinzip, von Sein und Denken, was zur Folge hat, daß die von ihm eingeführten Begriffe – als »Tatsachen« genommen – eigentümlich unbestimmt bleiben und geradezu lyrischen Charakter annehmen, etwa wenn er festlegt: »Wir müssen also die Wissenschaft in einen umfassenderen Rahmen hineinstellen, der über sie hinausgeht; dies gilt im übrigen für jedes Wissen. Diesen umfassenderen Rahmen nennen wir 'Leben', 'Existenz', 'Geschichte', 'Welt' usw. Das Denken ist nur eine Insel im Ozean des Realen« (282). Diese Trennung von Vernunft und Wirklichkeit, diese radikale Verendlichung des Denkens, durchzieht als wirkmächtiges Prinzip den ganzen Diskurs Boffs. Sie ist Voraussetzung für die Hypothese (im Sinne von Entscheidung!), Humanwissenschaften seien das Materialobjekt der TdP, für die hermeneutische Vermittlung derselben mit den Glaubenswahrheiten, die ihrerseits dem endlichen Denken schlicht vorgegeben seien, und insbesondere für das Verständnis des Verhältnisses von Theorie (Theologie) und Praxis.

So läßt Boffs Werk erkennen, daß es ihm nicht um den Aufbau einer TdP als Teilbereich einer Theologie überhaupt, sondern bei der Konstitution der TdP um die grundlegende Frage nach dem Wahrheits- und damit Selbstverständnis der Theologie als solcher geht. Dann aber ist zu fragen: Ist Theologie, um sich selbst gerecht zu werden, immer Situations-Theologie im Sinne Boffs, in welcher die äußeren Umstände nicht kritisch-reflexiv mitzubedenkende Bedingungen, sondern selbst Sachgründe theologischer Argumentation sind? Ist Theologie dementsprechend endliche Wissenschaft im Sinne Boffs, d.h. im Sinne eines »absolut endlichen« Wahrheits- und Vernunftbegriffs?

Boffs Werk macht deutlich, daß es an der Zeit ist, die Auseinandersetzung um die ThdB aus den Vereinfachungen herauszuführen, denen sie beispielsweise ausgesetzt ist, wenn man sich auf eine vordergründig genommene Marxismus-Problematik bechränkt und dabei die theologischen Grundlegungsfragen aus dem Blick verliert. Für Boff ist der Marxismus – übrigens nur gelegentlich explizit angesprochen – nur insofern von Bedeutung, als er im Rahmen der SAV brauchbare »wissenschaftliche« Ergebnisse liefern könne. Nicht näher geht Boff hierbei darauf ein, ob und in welcher Rücksicht im Marxismus Sache und Methode überhaupt trennbar sind, was aufgrund der idealistischen Komponente des Marxismus nicht leicht beiseite gelassen werden kann. Daß eine sachgemäße Diskussion der von der ThdB gestellten Fragen allerdings auch nicht dadurch stattfinden kann, daß man der ThdB Theologumena entgegensetzt, die ihr Anliegen ebenfalls als theologischen »Ansatz« im Sinne einer »Tatsache« formulieren, sondern nur

dadurch, daß man die saure Arbeit auf sich nimmt, die theologischen Grundfragen unter heutigen Bedingungen sich angelegen sein zu lassen, sollte in den gegenwärtigen Auseinandersetzungen mitbedacht werden. Boff gibt dazu – wenn vielleicht auch ungewollt – einen entscheidenden Anstoß.

Boffs Werk ist nicht zuletzt ein Dokument dafür, daß die Diskussion um die Stellung und Bedeutung der Humanwissenschaften für die Theologie noch lange nicht ausgestanden zu sein scheint, auch wenn oder gerade weil diese ihrerseits längst nicht mehr von ihrer eigenen »Konsistenz« einfach überzeugt sind und ihrerseits nach den eigenen (philosophischen) Grundlagen fragen. Seine Argumentation läßt so erkennen, daß die lateinamerikanische theologische Diskussion entscheidende Wurzeln weniger im Marxismus – was immer damit gemeint sei – als vielmehr in mancher gegenwärtiger europäischer Theologie hat, die – ähnlich wie Boff – dem »Wissenschaftscharakter« der Einzelwissenschaften allzu großen »Glauben« schenkt und deren Aporien dementsprechend teilt.

Daß diese Überlegungen nicht ganz von außen an Boff herangetragen sind, sondern durchaus bei ihm selbst Anknüpfungspunkte für eine fruchtbare Diskussion finden, wurde schon oben kurz angedeutet, wo Boff der Theologie Transzendenz zuspricht. Jedenfalls scheint er auch unter philosophischer Rücksicht den Fraglichkeiten seiner Konzeption nicht blind gegenüberzustehen, was zum Beschluß folgendes Wort erweisen möge: »Wie soll man diesen Diskurs verstehen? Sicher, wir sprechen von der (theologischen) Theorie und der Politik (des Glaubens). Aber mit welcher Begründung tun wir das? Welchen Standpunkt nehmen wir ein, um einen solchen Diskurs zu praktizieren? Wir möchten diese Frage kurz beantworten, indem wir sagen, daß wir von dem 'Ort' aus sprechen, den die klassische Tradition 'Philosophie' nannte. Dieser 'Ort' gründet auf dem Wesen des menschlichen Geistes selbst, denn eine seiner wesentlichsten Fähigkeiten ist eben die Re-flexion, die unaufhörliche und unbestimmte Wiederaufnahme seiner eigenen Voraussetzungen« (264). Es empfiehlt sich beinahe, dieses Wort Boffs an den Anfang des Werkes zu stellen, weil mit der Benennung des menschlichen Geistes als Grund der Möglichkeit theologischer Reflexion die Sachebene berührt wird, auf der prinzipielle Überlegungen zur Theologie, auch zur ThdB, allein verhandelbar sind. Das vorkritische Vertrauen, das Boff den Humanwissenschaften entgegenbringt, macht es nicht leicht, die doch vorhandenen Anknüpfungspunkte für die Reflexion auf die systematischen Grundlagen der ThdB nicht aus dem Blick zu verlieren. Hiervon aber könnte und müßte ausgegangen werden, um dem von Boff artikulierten Sachproblem einer Fundierung der ThdB gerecht zu werden und so den genuin theologischen Beitrag für die Praxis der Befreiung zu leisten, ohne den diese der Gefahr ihrer Verkehrung ins Gegenteil ausgesetzt wäre.

Die 25. Mediaevistentagung in Köln

Von Richard Schenk, München

Vom 16.–19. September 1986 veranstaltete das Thomas-Institut der Universität Köln mit gewohntem Können und Herzlichkeit seine 25. Mediaevistentagung, die in diesem Jahr dem Thema »Thomas von Aquin – Sein Leben, sein Werk und seine Zeit in der neueren Forschung« gewidmet war. Zur Begrüßung der Teilnehmer brachte Professor Dr. Albert Zimmermann die zentrale Bedeutung der Themenwahl mit dem gewichtigen Jubiläumsjahr der Tagung in Verbindung. Das geistreiche Grußwort des Rektors der Universität, Professor Dr. Peter Hanau, galt der Situierung der Tagung im Rahmen der Universität und der Stadt Köln.

Im Eröffnungsvortrag versuchte P. Engelhardt (Bottrop) die grundlegende Denk- und Glaubenserfahrung des Thomas zu erschließen, indem »Menschwerdung des Wortes und menschliches Verlangen nach Wahrheit« sich gegenseitig erhellten. Die rastlose Unselbstgenügsamkeit des *desiderium naturale visionis dei* wurde u. a. anhand der thomanischen Lehre der vorthologischen *angustia* (etwa nach SCG III 48, gegen Ende) verdeutlicht: Das grundlegende Verlangen als Spannung zwischen Verzweiflung und Hoffnung. Zumindest in der Akzentsetzung entgegengesetzt waren die Ausführungen L. Hödls (Bochum) über »Philosophische Ethik und Moral-Theologie in der Summa Fratris Thomae«. Hier wurde das Hauptverdienst des Aquinanten in seiner Synthese von Tugend, Gesetz und Gnade gesehen, die der relativ eigenständigen philosophischen Ethik einen gewissen Freiraum erschloß. Schon zu Beginn des Vortrages wurde der Verdienste von Josef Koch († 1967) und Paul Wilpert († 1967) gedacht. Der Beitrag A. Zimmermanns (Köln), der sich z. T. auf Forschungsergebnisse der jüngst abgeschlossenen Dissertation der Thomas-Institut-Mitarbeiterin I. Znidar stützen konnte, verwies auf nicht selbstverschuldete Defizienzstrukturen, die selbst in der Vollendung des Menschen ihre Geltung beibehalten: »Zur Lehre des Thomas vom *defectus naturalis*« wurde der Begriff »timor« – insbesondere der bleibende *timor filialis in patria* – eingehend untersucht. Die dadurch aufgeworfene Frage, ob die so freigelegten Defizienzstrukturen des Pilgerstandes als die Erfahrung einer *privatio* oder nur einer *negatio* möglicher Vollendung zu verstehen sei, diente zugleich der Rekapitulierung der ersten beiden Beiträge.

Mit beachtlichem Problembewußtsein fragte R. Mc Inerny (Notre Dame Universität, USA) im Anschluß an Kontroversen der neueren Aristotelesrezeption nach Berührungspunkten zweier, alternativer Modelle praktischer Vernunft, die in der »Handlungstheorie des Thomas« erkannt wurden: das Zweck-Mittel-Schema (STh I–II 1–17) und die naturgesetzliche Vorstellung von Prinzipien (Regel, Naturgesetz, Prezept) und syllogistisch abgeleiteten Schlüssen und Konsequenzen (Instanz, Exempel, Anwendung der Regel auf konkrete Handlung: etwa nach STh I–II

90–108). Die Vielfalt möglicher Mittel und die Transzendenz des letzten Zieles entsprechen der bloßen Allgemeinheit der Prinzipien, die nur in negativer Hinsicht (Verbot) Handlungen konkret bestimmen. Auch hier kam die Unvollendbarkeit irdischen Daseins als programmatischer Grundzug thomanischen Denkens im Vergleich zu Aristoteles deutlich zum Ausdruck.

D. E. Luscombe (Sheffield) erörterte »Thomas und die Wandlungen des Hierarchiebegriffs im 13. Jh.«, die vor allem mit Bezug auf ekklesiologische und politische Neuerungen nicht zuletzt im Kontext der Mendikantenbewegung zu verstehen seien. Die Germanistin L. Gottzmann (Heidelberg) suchte nach Anzeichen möglicher »Einflüsse des Thomas auf die deutsche Artusdichtung« und deren wandelndes Herrscherbild, während I. Boh (Columbus, Ohio, USA) in einem Vortrag über »Metasprache und der Begriff des *ens secundae intentionis*« der notwendigen Beziehung der Logik zur Metaphysik nachging. J. Aertsen (Amsterdam) untersuchte »Die Transzendentalienlehre bei Thomas in ihren historischen Hintergründen und philosophischen Motiven«. In Kontrast etwa zu Aristoteles, Albertus Magnus und Dionysius konnte die thomanische Synthese verzweigter Traditionselemente aus Philosophie und Glauben zur anthropologisch ganzheitlichen Systematik verdeutlicht werden. L.-J. Bataillon (Commissio Leonina, Grottaferrata bei Rom) stellte die Methode dar, die aus der großen Zahl der Thomas zugeschriebenen Predigten 20 als echt identifizieren lassen. Als Historiker der Naturwissenschaften fragte Chr. Hünemörder nach Quellen und Grenzen des zoologischen Erkenntnisstandes bei Thomas.

L. Hagemann (Koblenz) ging es um die »Missionstheoretischen Ansätze bei Thomas in seiner Schrift *De rationibus fidei*«, die im apologetischen Dienst der Auseinandersetzung mit dem Islam geschrieben wurde. Während die Beiträge von G. Anawati und Z. El Khodairy (beide Kairo) das arabische Averroes- bzw. Avicenna-Bild von deren jeweiliger lateinischer Rezeption im 13. Jh. abhoben, stellte A. Nadar (Broummana) grundlegende Elemente der mittelalterlichen moslemischen Philosophie dem thomanischen Denken gegenüber.

In seinem Vortrag »Servitius Judaeorum« bestimmte D. Berg (Bochum) die Aussagen des Aquinanten zur politischen Stellung der Juden im Kontext der Judenmission der Mendikanten im 13. Jh. O. H. Pesch (Hamburg) versuchte nachzuweisen, M. Luther habe trotz zahlreicher und bunter Beschimpfungen Thomas weder gelesen noch verstanden, was den heutigen ökumenischen Dialog erleichtern solle. Die über andere Autoren, Lehrer und Prediger vermittelten Thomaskenntnisse Luthers seien belanglos.

Einen Höhepunkt der Tagung bildete der Empfang durch den Erzbischof von Köln, Joseph Kardinal Höffner, der in einer kurzen, inhaltsreichen Ansprache zur Aktualität des Thomas im Lichte gegenwärtiger geistiger Nöte die Bedeutung des Tagungsthemas hervorhob. Diese – sowie die zu vermutende Qualität der fast 30 weiteren Beiträge, die in schriftlicher Kurzfassung angekündigt wurden – lassen den entsprechenden Band der *Miscellanea Mediaevalia* mit Spannung erwarten.

Buchbesprechungen

Theodor Schneider, Was wir glauben. Eine Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, Patmos Verlag, Düsseldorf 1985, 543 S. Ln., ca. DM 39,80.

Dieses umfangreiche Werk, das den in den letzten Jahrzehnten vernachlässigten Inhalt des katholischen Glaubens wieder stärker in den Vordergrund rücken möchte, kann nur mit dem Mut zur Lücke besprochen werden.

Viel Beherzigenswertes wird zur Gottesfrage ausgesagt, wobei das christliche Gottesbekenntnis »seine provokante Konkretheit aus der konsequent 'theologischen' Deutung des Schicksals Jesu von Nazaret ... empfing« (65). Angesichts der Schwierigkeiten des Gottesglaubens früher und heute zieht »der moderne Atheismus ... uns keineswegs argumentativ den Boden unter den Füßen weg« (72). An ihm sind mitschuldig auch die Christen, deren 'kognitive Fehlformen' und 'Praxisdefizite' zu einer notwendigen Metanoia zwingen: der Glaube an Gott muß 'gelebt' und 'gestorben' werden.

In der Schöpfungslehre wird die Erschaffung des Menschen auf dem Hintergrund des biblischen Schöpfungsberichtes und der in moderner Exegese und theologischer Systematik entwickelten Begrifflichkeit und Problematik erörtert. Daß aber in einer katholischen Schöpfungslehre nicht mit einem Satz die Angelologie zur Sprache kommt, ist befremdlich. Der neue Erwachsenen-katechismus der DBK widmet ihr die Seiten 109–111.

Den traditionellen Erbsünden-Begriff deklariert Schneider als (mißverständlichen, aber) 'wichtigen Begriff' (176), der 'interpretationsbedürftig' sei. Angesichts mancher vorliegender Erklärungsmodelle entscheidet er sich für das 'sozial-theologische', das am meisten geeignet sei, »alle wesentlichen Elemente der klassischen Erbsündenlehre zu bewahren und zu verdeutlichen« (176). Die Ursünde wird die Sünde der Welt, welche durch neue spätere Sünde verschlimmert wird. Das Hineingeborenwerden in den Geschlechterzusammenhang disqualifiziert jeden Menschen (vopersonal) vorgängig zu seiner Freiheitsentscheidung und setzt ihn den durch 'den Menschen' schuldhaft vorgeprägten Verhaltensstrukturen aus. Er kann demnach nicht anders, »als zu internalisieren, was an negativer Vorprägung gegeben ist« (177). Dieser Erklärungsversuch gibt kaum die Aussage des Tridentinum wie-

der: Die von Gott empfangene Heiligkeit verlor nicht nur der erste Mensch, ging vielmehr für uns alle verloren, so daß die Sünde 'omnibus inest unicuique proprium' (DS 1512f).

Eine respektable Bestandsaufnahme über die wissenschaftlichen Ergebnisse der Christologie und Soteriologie wird vorgelegt (186ff). Die historisch-kritische Bibelexegese ist wie anderswo auch hier zu Rate gezogen (ihre Grenzen sind meines Wissens nicht apostrophiert, und ein Wort über Schriftauslegung im Raum der Kirche nach dem Axiom: 'Vom Glauben zur Exegese' ist der Schriftauslegung vorzuhalten). Erfreulicherweise sieht Schneider im nachösterlichen Christus-Bekenntnis die authentische Entfaltung des vom historischen Jesus Begonnenen (implizite Christologie). Implizit sind die messianischen Züge vor Ostern tatsächlich festzustellen; das explizit – direkte Christusbekenntnis ist aber erst nach Ostern da. Der Verfasser präzisiert: Die Explikation nach Ostern ist aber ganz Tat Gottes. Sehr kritisch zu lesen ist die Exegese der Kindheitsgeschichten, Jungfrauengeburt, Präexistenz, besonders die Explikation des homousios im Nicaeno-Constantinopolitanum. Das Kreuz als menschliche Versöhnungsleitung gegenüber dem erzürnten Gott lehnt er ab. Es ist in ihm vielmehr die Bewegung von oben nach unten zu sehen. Gott läßt Golgota geschehen, um es in paulinischer Sicht 'zum Zeichen seiner Liebe' zu machen (262).

In der Lehre vom Heiligen Geist ist der Ort, wo das Geheimnis der Trinität bedacht wird. Der Verfasser bedauert, wie vor allem in der westlichen Christenheit das Geheimnis des dreieinigen Gottes zu einer komplizierten 'Trinitätsspekulation' ausgeformt wurde und »dazu beigetragen« habe, »daß aus einer heilsgeschichtlich erfahrbaren Triebkraft eine blasse Denkfigur wurde« (327). Es stimmt, daß nur durch die Sendung des inkarnierten Sohnes die Offenbarung von Gott-Vater, Gott-Sohn und Gott-Heiliger Geist gegeben ist. Sich mit anderen Theologen identifizierend, relativiert Schneider die immanente (absolute) Trinität. Dagegen zu setzen ist der wichtige Hinweis von Hans Urs von Balthasar, »daß christlich die ökonomische Trinität gewiß als die Auslegung der immanenten erscheint, die aber als der tragende Grund der ersten nicht mit ihr identifiziert werden darf« (ThD, II, 2, 466). Man kann diese theologische Auslassung nicht ernst genug

nehmen. Denn andernfalls droht die immanente »... Trinität Gottes in der ökonomischen aufzugehen, klarer gesagt, Gott in den Weltprozeß hinein verschlungen zu werden und nur durch diesen hindurch zu sich selbst zu kommen« (ebd.). Darauf hat, wie Balthasar a.a.O. hervorhebt, »L. Scheffczyk mehrfach aufmerksam gemacht«. Der Stoß gegen die absolute Trinität scheint mir auch bei Schneider in die Richtung einer Entmysterialisierung des mysterium trinitatis als für den positivistisch sich gebärdenden modernen Menschen unzumutbaren Geheimnisses zu gehen, weshalb dieses 'specificum christianum' mehr oder weniger rationalistisch nivelliert werden soll. Die absolute und ökonomische Trinität motivieren eigentlich erst das 'o, beata trinitas'!

In der Erörterung des eucharistischen Geheimnisses wirkt in erheblichem Maße die These anstößig, die liturgische Bewegung habe durch die wiederentdeckte Mahlfeier »den in der Vergangenheit katholischerseits extrem herausgestellten Opfergedanken (sic) in den letzten Jahren in den Hintergrund gedrängt« (410) (Schon vor dem Konzil und besonders nach demselben – nicht propter concilium – ist der Opfercharakter der Eucharistie in Theorie und Praxis vigore facti nahezu der Vergessenheit zum Opfer gefallen). Sicher muß man dem Autor zustimmen, wenn er die verschiedenartigen und nicht befriedigenden nachtridentinischen 'Opfertheorien' einer Kritik unterwirft. Aber hier wie in früheren Publikationen werden ökumenische Tendenzen (in schlechter Profilierung) greifbar. Der Autor hat recht: die eucharistische Mahlfeier rufe die Empfangenden zu brüderlicher Liebe. Aber es irritiert, wenn er den Opfergedanken relativiert, besonders in der Einlassung, »daß dieser zentrale biblische Gedanke durch den alten römischen Meßkanon eher verstellt als deutlich gemacht wurde und auch manche Formulierungen in den neuen Hochgebeten 'an biblischer Klarheit' zu wünschen übrig lassen« (ebd.). Es ist richtig und wichtig, daß die Mahlfeier betont wird, die sich in der Bruderliebe auswirken muß. Aber es ist bedauerlich, daß der Opfercharakter der Eucharistie abgedrängt oder mit Berufung auf den biblischen Opfergedanken (des restlosen Einsatzes für die Brüder) mit diesem 'Aufruf zur Liebe' fast identifiziert zu werden scheint. Die Katholizität des et – et erweist sich in der Eucharistie durch die Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers, im sakramentalen Gedächtnis des sühnenden Opfers Christi am Kreuze (so etwa auch der Verfasser 411, aber in Inkonzinnität zu 410) und in der Mahlfeier. Die Seiten 411ff bringen – das sei zur Steuer der Wahrheit gesagt – auch eine Opfertheologie vgl. auch:

263ff) mit Aspekten, die beachtlich sind (der pneumatologische Aspekt, Realpräsenz). Die Dominanz behält die Mahlfeier, die den erwähnten Opfergedanken doch verblassen läßt. Schließlich landen des Verfassers Ausführungen bei einem »tiefschürfenden Diskussionsvorschlag« (418) zum Eucharistieverständnis von B. Welte. Das Anliegen ist echt und tatsächlich diskussionswürdig: Person und Ereignis in der Eucharistie als inneres Verbundensein zu sehen. Hier das Zitat Weltes: »Der Tod des Herrn wird im Sakrament gegenwärtig als Mahl« (warum nicht die Klammerkorrektur 'der Opfertod...')? Folgende Zitate scheinen mir das Ereignis der Eucharistie verständlicher zu machen: »*Eucharistia* bedeutet... das Geschenk der *Communio*, in der der Herr uns zur Speise wird, wie sie die Hingabe Jesu Christi bezeichnet, der sein trinitarisches Ja zum Vater im Ja des Kreuzes vollendet und in diesem 'Opfer' uns alle dem Vater versöhnt hat. Zwischen 'Mahl' und 'Opfer' gibt es keinen Gegensatz; in dem neuen Opfer des Herrn gehören sie beide untrennbar zusammen« (J. Ratzinger, Das Fest des Glaubens, Einsiedeln 1981, 45f). Ebenso klar ist die Aussage von L. Scheffczyk, »daß schon in die Mahlfeier (beim letzten Abendmahl – verba testamenti d. R.), die nach dem Anamnesebefehl in der Gemeinde weitergehen soll, das Kreuzesopfer hineinragt« (Katholische Glaubenswelt, Aschaffenburg, 1977, 256).

Schneider legt eine Fülle von Reflexionen in seiner Auslegung des depositum fidei vor – über ein Jahrzehnt vorgenommene Überlegungen –, die hier an relevanten Beispielen fast nur aphorismenhaft angesprochen werden konnten. Das Buch informiert über den Stand der derzeitigen wesentlichen dogmatischen Positionen, über Ergebnisse aus Exegese und theologischer Systematik, Kontroversen einbeziehend, provokante Gegenwartsfragen nicht übersehend, manchmal einseitig orientierend (in der Auswahl der Autoren). Es kann hilfreich sein, wenn dem Leser der Widerspruch anders argumentierender Theologen bekannt wird. Sicher muß die hier angezeigte Auslegung des 'Apostolicum' aufmerksam – kritisch gelesen werden. Zur Kritik fordert schon der Titel der Dogmatik Schneiders heraus: »Was wir glauben«. Eine Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses kann nur dann als seingerecht bezeichnet werden, wenn sie in der Totalität dem Glauben der Kirche entspricht. Die nicht unbeträchtlichen Ausstellungen an den Aussagen des Autors lassen die Vermutung aufkommen, daß er bei nur partieller Identifizierung mit der Kirche folgerichtig sein Werk nicht mit dem Titel versehen würde: »Was wir in und mit der Kirche

glauben«. Der Nestor der deutschen Dogmatiker gab der zweiten und dritten Auflage seiner Dogmatik die Bezeichnung: »Der Glaube der Kirche«, der in diesem opus tatsächlich manifest wird.
Joseph Auda, Bochum

Fransis Schüssler Fiorenza, *Foundational Theology: Jesus and the Church, Crossroad/Continuum, New York 1984, XX + 328 S., Ln., U.S.-Dollars: 22,50.*

Der Verfasser, dessen bisherige Arbeiten allgemein dem Bereich der Fundamentaltheologie zuzurechnen sind, nennt dieses Werk »Fundierungstheologie«, um Methode und Ziele vom herkömmlichen Verfahren sowohl der traditionellen oder transzendentalen Fundamentaltheologie als auch der zeitgenössischen historisch-kritischen Methode abzuheben. Vf. beschreibt seine Methode als dreiteilig: 1. Hermeneutische Rekonstruktion; 2. »Berechtigungsgründe der Rückführung«; und 3. die Hintergrundtheorien (301–310).

Das Werk selbst ist vielfach gegliedert: Die Auferstehung Jesu (I); die Gründung der Kirche (II); die Mission der Kirche (III); und der Schritt von Fundamental- zur Fundierungstheologie (IV). Die ersten drei Themen sind längst von der Dogmatik aufgegriffen. Was Vf. hier noch dazu sagt, wurde schon längst anderswo ausführlicher und kritischer behandelt – und zwar in der Christologie, Ekklesiologie und Missionstheologie. Gerade jenes Faktum führt zu dieser Krise der Fundamentaltheologie, der sich Vf. stellen will, um die Disziplin neu zu begründen. Zweifellos bleibt eine gewisse Form der Apologetik und der Fundamentaltheologie im Zeitalter weltverbreiteter Kritik seitens der pluralistischen, säkularisierten Kultur eine notwendige Aufgabe. Die Formalobjekte quod und quo bedürfen also einer Neuformulierung, sollte sich diese Disziplin auch in der Zukunft unter der Vielfalt theologischer und anthropologischer Einzelwissenschaften noch behaupten können.

Die Literaturhinweise des Werkes sind kaum weniger interessant als der Text selbst. Auf etwa 280 Seiten Text kommen 806 Anmerkungen, die in der Regel bis auf gut vier Titel verweisen. Es mag durchaus der Fall sein, daß hier das Ergebnis neuer Computertechnik vorliegt. Als Beispiel dieser Arbeitsmethode sei etwa auf W. Pannenberg hingewiesen, der im Zusammenhang mit der Problematik des leeren Grabes nirgends im Text, sondern nur in einer Anmerkung erwähnt wird – und zwar lediglich mit der Feststellung, er würde irgendeine Sonderstellung vertreten. Der Leser kann sich dem Eindruck nur schwer entziehen, es

handele sich hier mehr um eine bibliographische Arbeit als um ein inhaltliches Werk über Substanz und Motive theologischer Diskussion.

Trotz der großen Anzahl hilfreicher Literaturhinweise fallen einige schwerwiegende Auslassungen ins Auge. F. X. Durrwells klassische Arbeit zur Theologie der Auferstehung wird nicht erwähnt, obwohl gerade sie die Abkehr von einer rein apologetischen Behandlung des Glaubensgeheimnisses markierte. Untersuchungen zum gleichen Thema von P. Benoit und der Ecole Biblique werden ebenso übergangen. Bei den Themen Kirche und Mission sucht der Leser den Namen Y. Congar vergeblich, ebenso die Werke J. H. Newmans und der englischen Schule der Apologetik und der Fundamentaltheologie. Dabei hätten die Arbeiten von Martindale, G. K. Chesterton, Ronald Knox, Arnold Lunn und einer langen Reihe englischer Konvertiten zum Katholizismus auf die fruchtbare pastorale Auswirkung traditioneller Fundamentaltheologie hingewiesen. Freilich darf diese Form der Apologetik heute nicht einfach übernommen werden, jedoch verdient sie im historischen Überblick traditioneller Apologetik erwähnt zu werden. Das Buch folgt erwartungsgemäß vor allem U.S. amerikanischen Theologen, wie etwa Avery Dulles S. J. Eine sympathische Lektüre auch deutscher Theologie ist aber herauszuhören, wenngleich auch hier wichtige Autoren übergangen werden, z.B. M. Schmaus und L. Scheffczyk. Unter den europäischen Theologen werden K. Rahner und E. Schillebeeckx wohl am meisten bemüht.

Das Werk hat indes eine gute Rezeption unter namhaften Theologen wie J. B. Metz, A. Dulles und David Tracy erfahren. Auch wenn gelegentlich das Lob etwas übertrieben erscheint, läßt sich das Werk sicherlich als eine gute Einführung in Stil und Niveau U.S. amerikanischer Theologie empfehlen. Es ist allerdings noch abzuwarten, ob Vf. tatsächlich die europäische Fundamentaltheologie irgendwie nachhaltig beeinflußt oder ob es weiterhin bei der bisherigen Einbahnstraße von Europa nach Amerika bleibt.

Bede McGregor, Maynooth (Irland)

Michael J. Dodds, *The Unchanging God of Love. A Study of the Teaching of St. Thomas Aquinas on Divine Immutability in View of Certain Contemporary Criticism of this Doctrine (Studia Friburgensia, NS 66), Editions Universitaires, Freiburg/Schweiz 1986. XVIII und 489 S.*

Während die europäische Diskussion der Theorie eines »werdenden« Gottes zumindest implizit als mehr oder weniger direkter Dialog mit den

Schriften Hegels zu verstehen ist, wird seit etwa drei Jahrzehnten die nordamerikanische Variante dieser Problematik in erster Linie als Auseinandersetzung der christlichen Theologie mit der Schule A. N. Whiteheads gestaltet. Nicht zuletzt hat die detaillierte Kritik Charles Hartshornes an Thomas von Aquin dazu geführt, daß sich die thomistische Schulrichtung zum wichtigen Gesprächspartner in der Frage nach dem werdenden Gott entwickelt hat. Neben schroffer Ablehnung der thomistischen Position, die selbstredend zu meist als Verteidigung der Immutabilität Gottes verstanden wurde, fehlte es auch nicht an Versuchen, aus systematischer Sympathie für die sogenannte »Prozeßtheologie« auch bei Thomas so etwas wie Entwicklung in Gott zu »entdecken« – etwa in der Frage nach der göttlichen Erkenntnis künftiger Kontingenz.

Vf. beweist seine genauen Kenntnisse dieser Diskussion und deren methodischer und systematischer Grenzen und stellt sich eine zweifache Aufgabe: die Nachprüfung der genuin thomanischen Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes und die systematische Reflexion des von Thomas Gesagten im Lichte der heutigen Problematik und der christlichen Botschaft von Gottes inkarnatorischer Liebe zu den Menschen. Dabei läßt er seiner historischen Untersuchung eine relative Autonomie zukommen, so daß die sonst gelegentlich zu beobachtende Gefahr interpretativer Überfremdung des Textes hier vermieden wird.

Gemäß der thomanischen Charakteristik, Gottesprädikate zunächst aus ihren entsprechenden Analogien in der Welt zu verstehen, beginnt Vf. mit einem überraschenden Thema: die Unveränderlichkeit der geschöpflichen Ordnung in den Werken des Aquinaten (1–66). Dabei kommt auch das thomanische Verständnis der Veränderung (motus) zur Sprache. Hier wird zwar die Rede von Veränderung als Mangel und Unvollkommenheit als sinnvoll gezeigt, zugleich aber oft Übersehenes ans Licht gebracht: das Unwandelbare als Quelle der Bewegung, aber auch einige negative Vorstellungen von der Unwandelbarkeit, z.B. die Unbeweglichkeit dessen, was zu seiner Vervollkommenung der Entwicklung bedarf, sowie die Immobilität des rein Passiven (»materia prima«) und des Unselbständigen (einschließlich der substantiellen Form des Zusammengesetzten).

In einem zweiten Schritt wird der Vorrang des Immutabilitätsprädikats bei Thomas herausgestellt (67–155), in seinen Quellen (auch der spezifisch christlichen Tradition) beleuchtet (156–190) und im Zusammenhang mit der Problematik verantwortbarer Rede von Gott (191–227) reflek-

tiert. Je nach der Art der *via causalitatis*, *negationis* oder *eminentiae* wird die Frage nach dem Sinn der Prädikate »Veränderung« und »Unveränderlichkeit« gestellt. Obwohl die »Unveränderlichkeit« Gottes nur mit der gebotenen Reservation behauptet werden darf – besonders wo die schon an der Schöpfung erkannte Negativität der Unbeweglichkeit mitschwingt – und obschon auch das Prädikat »Bewegung« u.U. auch bei Gott Verwendung finden darf, zeigt Vf. mit Thomas, warum das Prädikat »unveränderlich« als letztendlich angemessen und formal strenger zu gelten habe.

Der dritte Abschnitt geht aber auf die Frage nach der Rede von der »Bewegung des unbewegten Gottes« einschließlich der Relationslehre näher ein (228–276). Trinität und Menschwerdung, Schöpfung und Vorsehung werden in diesem Problemkontext untersucht. Leicht eingängige, mühelos vorstellbare, aber schließlich vor dem angesprochenen Geheimnissen versagende Prädikate der Veränderung werden in kritischer Weise beleuchtet und die bleibende Notwendigkeit der Rede von der Unwandelbarkeit herausgearbeitet.

Die beiden letzten Abschnitte (277–316) sind einer systematischen, teilweise anthropologisch-phanomenologisch argumentierenden Reflexion gewidmet. Vf. stellt sich der modernen Diskussion und läßt jene weitverbreitete, meist stillschweigend vorausgesetzte Grundthese fragwürdig erscheinen, nur ein Gott, der in eigener Natur mit dem Menschen leidet, würde vollkommene Liebe erweisen. Vf. argumentiert nicht nur theozentrisch, sondern verweist auf die Entschlossenheit und die Freiheit von Wankelmütigkeit und Willkür als Vorzüge selbst menschlicher Liebe. Zum überzeugendsten Teil der Begründung gehört die Diskussion um göttliche und menschliche Opposition gegen das Leiden als Grundzug der Liebe und Quelle jener »dynamischen Konstanz« göttlichen und christlichen Mitleids.

Die Textsammlung (317–460) erleichtert eigenständige Nachprüfung der thomanischen Aussagen, die hier mit wohl unüberbietbarer Ausführlichkeit identifiziert werden (477–485).

Die Arbeit, die auf eine theologische Dissertation an der Universität Freiburg in der Schweiz zurückgeht, leistet einen wichtigen Beitrag zur Diskussion um die Rede vom werdenden Gott. Zu bedauern ist nur, daß der Autor – U.S. Amerikaner, Mitglied des Dominikanerordens und inzwischen Professor an der Graduate Theological Union in Berkeley, Kalifornien – die neuere Konfrontierung des Thomismus mit der Prozeßtheologie nur in den Anmerkungen und so eher beiläufig schildert. Andererseits ist verständlich, daß erst

mit dem systematischen Ergebnis dieser Arbeit die Perspektiven gewonnen werden, von wo aus eine sinnvoll orientierende Beurteilung der neueren Problemgeschichte möglich wäre.

Richard Schenk, München

German Rovira – Johannes Stöhr (Hg.), *Totus Tuus. Theologische Kommentare zur Mariologie Johannes Pauls II.*, Bd. 1, St.-Otto-Verlag, Bamberg 1986.

Das Buch erschien in der Reihe »Marianische Schriften des Internationalen Mariologischen Arbeitskreises Kavelaer«, dessen Vorsitzender G. Rovira ist. Nach einem Geleitwort von Altbischof A. Hofmann, Passau, folgen 14 Beiträge von 11 Autoren zum Thema. G. Rovira handelt über »Lebensgestaltung nach dem Mariengeheimnis« und dabei über die ökumenische Bedeutung der Verkündigung von Johannes Paul II., ihrem anthropologischen Ansatz und biblischen Kontext als Grundlage seiner Aussagen. Dann schreibt J. Stöhr (Bamberg) über »Maria, Mutter der Barmherzigkeit« als zentrales Thema in der kirchlichen Tradition und bei Johannes Paul II. Der Beitrag ist sehr informativ, weil er sich nicht nur auf die Aussagen des Papstes stützt, sondern einen Querschnitt durch das Zeugnis der Tradition zu diesem Marientitel bietet, den erstmals Odo von Cluny gebrauchte, der aber im biblischen Marienbild seine Stütze hat. Stöhr unterbaut seine Ausführungen durch reiches Textmaterial in der lat. Sprache der mittelalterlichen Autoren und zeigt, wie der Papst vor allem in seiner Enzyklika »*Dives in misericordia*« vom 12. Dez. 1980 wieder einen lebendigen Zugang zu diesem Glaubensmysterium geöffnet hat. Schließlich zieht der Autor in sechs Punkten die theologischen Konsequenzen aus den Zeugnissen der Mariologie, die sich als wertvolle Hilfe auch für die Verkündigung über die Mutter der Barmherzigkeit erweisen. Es folgt ein Beitrag von Prof. J. Schumacher (Freiburg) über »Mariologische Akzente in der Verkündigung der Pastoralreisen in den drei ersten Jahren des Pontifikates Johannes Pauls II.«. Der Autor weist darauf hin, daß das innige Verhältnis zur Mutter des Herrn den Papst schon von Kindheit an geprägt hat und daß seine Mariologie »eindeutig christologisch ausgerichtet« ist. Sie sei konform mit der des II. Vat. Konzils. »Der Weg zu Maria führt nach der Überzeugung des Papstes über die Erkenntnis ihrer geistlichen Mutterschaft ... Von der Wertschätzung der irdischen Mutter führe der Weg zur Wertschätzung der himmlischen Mutter« (79). Besondere Bedeutung habe die Marienverehrung für Menschen im Priester-

und Ordensstand. Es folgen dann neun Beiträge, sozusagen als marianisches Vermächtnis der verschiedenen pastoralen Reisen des Papstes. So schreibt J. Herrera-Aceves über »Die Gottesmutter von Quadalupe in den Ansprachen des Papstes in Mexiko«, R. Mulcahy über »Die Freude der Gegenwart Mariens – Der Heilige Vater in Irland« und »Die Herausforderung des Papstes – Die Reise nach den USA«, J. Mejia über »Die mariologische Bedeutung der Pilgerreise des Papstes nach Istanbul und Ephesus«. R. Schlunk berichtet über »Mariologische Aussagen von Papst Johannes Paul II. bei seiner apostolischen Reise nach Afrika im Jahre 1980«. H. Reissner überschreibt seinen Beitrag mit »Sie zeigt uns den Weg. Die marianische Botschaft des Papstes in und aus Frankreich«, H. Kramer mit »Marianische Frömmigkeit und Treue zur Tradition – Marianische Aussagen des Papstes in Brasilien«. H. Schauf berichtet über das »Marienlob des Papstes bei seinem Besuch in der Bundesrepublik« und K. M. Becker über »Marianische Aspekte der Pilgerreise des Papstes durch Ostasien«. Natürlich ergaben sich bei der Vielfalt der Ansprachen inhaltliche Wiederholungen. Dennoch hatte jede Reise ihre besondere marianische Note. Dabei vertrat der Papst stets das seelsorgerliche Anliegen der Marienverehrung und den Leitbildcharakter der hl. Jungfrau.

Schließlich stellen G. Rovira und J. Stöhr unter dem Titel »Die Zeichenhaftigkeit der Marienverehrung« Überlegungen zum Internationalen Mariologischen und Marianischen Kongreß in Malta an, der 1983 stattfand. G. Rovira schließt die Beiträge ab mit Gedanken über die Weihe der Welt an das Herz Marias unter der Überschrift »Mutter der Menschen und der Völker«. Der Autor legt die Gründe für das Bekenntnis des Papstes zur Fürsprache Mariens dar und betrachtet seine Aussagen im Licht der Rundschreiben »*Redemptor Hominis*« und »*Dives in misericordia*«.

Mit einer Dokumentation, d. h. der Vorlage von 14 Texten aus Ansprachen des Papstes bei Pilgerreisen und anderen Anlässen, endet das Buch.

Wer nicht in der Lage war, die Aussagen von Johannes Paul II. bei den genannten Anlässen jeweils zu verfolgen und zu deuten, findet hier eine umfassende Information und Interpretation seiner Mariologie und seiner persönlichen Marienverehrung. Im lehrhaften Bereich seiner Ausführungen bewegt sich der Papst im Rahmen des II. Vat. Konzils und der Verlautbarungen seines Vorgängers Paul VI. Seine persönliche Frömmigkeit und marianische Spiritualität bekundet er mit schöpferisch sprachlicher Kraft und aus tiefstem

gläubigen Vertrauen auf die Barmherzigkeit und machtvolle Hilfe Mariens. Das Buch wirkt so nicht nur als Information über die Marienverehrung unseres Papstes, sondern auch als Anregung für den Leser, der Gottesmutter in Glaube und Frömmigkeit den ihr gebührenden Platz zu geben.

Georg Söll, Benediktbeuern

Hanna-Barbara Gerl, *Romano Guardini (1885–1968). Leben und Werk*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1985, 382 S., Ln., DM 48,—.

Vorliegende biographische Arbeit muß bereits ein Jahr nach ihrem Erscheinen zu den unentbehrlichen Standardwerken über Romano Guardini gerechnet werden. Sie ist sowohl mit viel Sinn für die Bedeutung historischer Details im Leben Guardinis als auch mit erkennbarer Sympathie für seinen ganzheitlich-integrativen Denkansatz geschrieben.

Luzide zeichnet die Autorin den persönlichen wie denkerischen Weg Guardinis nach, von der Kindheit und Jugend (17–37), über die verschlungenen Pfade des akademischen Werdegangs (38–78/122–152), das Wirken als Priester und Seelsorger (insb. 79–121), seine bedeutende Rolle in der katholischen Jugendbewegung (Burg Rothenfels, »Quickborn«, 153–249), bis hin schließlich zu seinen Lehrtätigkeiten in Berlin, Tübingen und schließlich München (277–368).

Begegnungen mit Personen und Persönlichkeiten prägten – in positiver Aufnahme wie in negativer Abgrenzung – entscheidend die Entwicklung Guardinis; um nur einige Namen zu nennen: Felix Messerschmid, Wilhelm Koch, Karl Neundörfer, Odo Casel, Ildefons Herwegen (und das »Umfeld« von Maria Laach) sowie Max Scheler und dessen »Kreis«. Letzterem verdankte Guardini wichtige Grundzüge seiner Methode, die zeit seines Lebens phänomenologisch (im Sinne der »realistischen« Schulart) geprägt blieb – etwa im ausdrücklichen »Willen zum Objekt« –, wobei diese Methode allerdings stets von Guardinis christlichem Glauben überhöht und überformt wurde (Offenbarung als Garant der Wahrheit). Stets war für ihn gewiß, »daß die Welt nur von Gott her wahr betrachtet, richtig gedeutet, sinnvoll bestanden werden könne« (146). H.-B. Gerl stellt heraus, wie sehr das Denken Guardinis auch von einem anti-neuzeitlichen Impetus bestimmt war, wie er sich immer wieder gegen die neuzeitlich arrogierte »Autonomie des Subjekts« und die mit ihr verbundene Gefahr einer »unfruchtbaren Anthropozentrik« wandte. Zutiefst gründete das

Menschenbild Guardinis in der Anerkennung der Geschöpflichkeit des Menschen. Der Mensch werde erst, der er ist, im »Hören und Gehorchen«, oder anders gesagt: »aus dem Opfer der Selbstsetzung« (61). Als Signum der Neuzeit erscheint im Gegensatz hierzu die Überanstrengung der Selbstbehauptung, die sich auf die Hin- und Annahme eines sich offenbarenden Unbedingten nicht mehr verstehen will oder kann.

Guardinis Denken wird – in der Wendung gegen jeden verengenden Subjektivismus – als umfassender Versuch beschrieben, den Reichtum des Wirklichen in seiner Konkretion zu erschließen. Dabei konstituiert sich in Guardinis Anspruch auf Wahrheit und Ganzheitlichkeit der »Primat des Logos über das Ethos«, das Wort, nicht die Tat steht am Anfang – es ging Guardini in der Feststellung dieser Priorität um – so Gerl – »die Neubegründung der Wahrheit vor aller Sittlichkeit, vor allem Handeln, sogar vor der Liebe« (119).

Besonders interessant sind in diesem Zusammenhang die Ausführungen der Biographin zur Methode Guardinis, die unter dem Anspruch steht, alle Perspektivität und Relativität apriori überwinden zu haben. Nur so läßt sich wohl auch das weite (oft wenig systematische) Ausgreifen des Gelehrten – der sich nie als Wissenschaftler im engeren Sinn begriff – über die Fachdisziplinen hinaus verstehen, ohne das ein ganzheitliches Erfassen des konkreten Gegenstandes, und damit des Reichtums der Wirklichkeit, gar nicht denkbar scheint. Gerl: »Guardinis Methode versucht, aus dem Ganzen auf das Ganze zu blicken« (270). Die Bedeutung dieses – zunächst zweifellos phänomenologisch bestimmten – »Blicks« erschließt sich in der philosophischen Gegensatzlehre Guardinis, einer sein ganzes Lebenswerk durchziehenden Denkstruktur (vgl. 250–276).

»Denken des Gegensatzes ist Denken des Ganzen; Entfalten des Gegensatzes ist Gewinnen des Ganzen« (255). Diese Gegensatzlehre, die Guardini »aus dem Durchdenken des konkreten Lebens« (257) selber hervorgehen sieht, darf nicht als eine Theorie kontradiktorischer Widersprüche in der Wirklichkeit, sondern soll als Lehre von konträrer Gegensätzlichkeit im Konkret-Lebendigen (in Sonderheit: im Menschlichen) verstanden werden, was zugleich besagen will: »relative Ausschließung und relative Verbindung von Kräften an ein und demselben Ding« (256). Der alle Wirklichkeit strukturierende Gegensatz ist zu sehen »als sich selbst justierende Spannung und nicht als bloß auseinandertreibende Widersetzlichkeit« (258). Immer wieder läuft die Wirklichkeitssicht Guardinis auf Integration von Polarität, auf das

Evidentwerden eines Ganzen, auf das »kat-holon« als einzig mögliche Konstante des Denkens zu, gerade und besonders eines Denkens unter dem Anspruch und im Licht der Offenbarung. Diese integrative Sichtweise bestimmte bekanntlich auch Guardinis Auffassung vom »Liturgischen«, die prägend in die »Liturgische Bewegung« einging. So betonte er die spezifische, in diesem Feld zu vermittelnde Polarität als spannungsvolles Zu- und Miteinander von Leiblichkeit und Geistigkeit, ja begriff er als Grundbewegung des Liturgischen geradezu »das Sichtbarwerden eines Unsichtbaren, die Verleiblichung des Geistes als den Nachvollzug der Inkarnation Jesu in den Zeichen der Sakramente...« (210f). Die umfassende Arbeit Gerls erweist einmal mehr Romano Guardini – bei allen Verwerfungen, die nicht verschwiegen werden – als eine der überragenden Gestalten katholischen Geistes in diesem Jahrhundert.

Burkhard Haneke, München

Joachim G. Piepke S. V. D., *Die Kirche auf dem Weg zum Menschen. Die Volk-Gottes-Ekklesiologie in der Kirche Brasiliens (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplementa 34), Immensee 1985, 358 S., Kt., ca. sfr. 48,-.*

Der Vf. greift mit seiner Dissertation (Gregoriana, Rom 1983) ein höchst aktuelles und bisweilen recht kontrovers diskutiertes Thema auf. Insgesamt ist die Studie durch das deutliche Bemühen gekennzeichnet, die kirchliche Lehre voll aufzugreifen und das eigene Urteil behutsam abzuwägen. Methodisch ist die Arbeit so angelegt, daß die systematische Darstellung deutliches Übergewicht erhält vor der analytisch-kritischen Auseinandersetzung. Sie spiegelt deshalb nur sehr moderat die engagierte Diskussion über die neue Volkskirche wieder, wie sie etwa dem Buch von B. Kloppenburg, *Die neue Volkskirche* (Aschaffenburg 1981), zu entnehmen ist, das aber der Autor nicht zitiert.

Das 1. Kap. gilt erkenntnistheoretischen Problemen. Die Praxis des Gottesvolkes hat als »theologischer Ort« zu gelten, wo die theologische Reflexion anzusetzen habe und der sie dienen muß. Hier folgt der Vf. weitgehend der hermeneutischen Studie von Cl. Boff. Dem ist auch zuzuschreiben, daß der Vf. Thomas von Aquin wegen seines Glaubensbegriffs dem Idealismus zuordnet (54). Hiergegen ist nicht nur auf die Unterscheidung zwischen der *fides informis* und der *fides caritate formata* (S. th. II–II q. 4 a. 4) zu verweisen, sondern auch auf die neuere Thomas-

forschung (vgl. u. a. M. Seckler, *Das Heil in der Geschichte*, München 1964), die den Idealismusvorwurf begründet zurückgewiesen hat. Eine größere Distanz zur Hermeneutik von Cl. Boff wäre hier wünschenswert gewesen.

Das 2. Kap. zieht aus der Geschichte Israels (Ägypten u. Babylon, die Propheten) Konsequenzen für heutiges Verständnis befreiender kirchlicher Existenz. Die Menschwerdung Christi und seine Botschaft vom Reich Gottes gilt den Armen und Erniedrigten. Die Kirche muß mit ihm den Weg der Kenosis gehen, sich arm machen und Kirche des armen Volkes sein und werden, auch wenn sie dabei von den »Massen« nicht verstanden wird. Bei diesem Kapitel fällt auf, wie stark sich der Autor gerade bei seinen biblischen Ausführungen auf systematische Literatur stützt; formell exegetische Studien werden kaum herangezogen und befragt.

Das 3. Kap. handelt von der Sendung des Gottesvolkes in der Welt. Seine Aufgabe ist, Selbstverschlossenheit und Fixierung auf die Welt abzulegen und so den Weg zu wahrer Freiheit und Brüderlichkeit in Jesus Christus zu finden.

Das 4. Kap. bringt die Einheit und Verschiedenheit des Gottesvolkes zur Sprache. Der Blick fällt auf die Basisgemeinde ebenso wie auf die Universalkirche mit ihrem obersten Repräsentanten, dem Papst.

Im 5. Kap. bietet der Vf. kritische Anfragen und eine Würdigung grundlegender Aspekte der behandelten Thematik. So weist er modifiziert die These zurück, die marxistische Gesellschaftsanalyse sei von ihrem philosophischen Rahmen ablösbar und dann als Hilfsmittel dienlich. Das Theorie- und Praxisproblem, ein weiterer diskutierter Themenkreis, kann nach dem Vf. nur besagen, daß am Anfang der Theologie ein Glaubender steht, dessen Arbeit auf die Verkündigung der Glaubenspraxis hinzielt. Ferner setzt sich der Autor für ein legitimes Recht der Philosophie und der Hermeneutik in der Theologie ein. Angesichts der endgültigen Zukunft Gottes heißt christlich-kirchliche Befreiung nicht einfachhin menschliche Emanzipation und Autonomie, sondern Dienst am Menschen und seiner freiheitlichen Entfaltung, in der Gottes Heil zeichenhaft-wirklich gegenwärtig wird. In diesem Sinne versucht die Kirche, die Werte und die Würde des Menschen zu verteidigen und zu heben, ohne damit schon konkrete Wirtschaftsordnungen anzubieten.

Trotz der vorgebrachten Desiderate dürfte dieses Buch eine brauchbare Hilfe für die aktuelle Diskussion sein. Dazu sind nicht zuletzt die guten Register dienlich.

Franz Courth SAC, Vallendar

Georg Kirchberger, *Neue Dienste und Gemeindestrukturen in der katholischen Kirche Indonesiens. Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn Nr. 35, Steyler Verlag 1986, 255 S.*

Die vorliegende missionswissenschaftliche Dissertation (St. Augustin) enthält gemäß ihrer Themenstellung die verschiedensten Aspekte: missionsgeschichtliche, religionsgeschichtliche, pastoraltheologische und (mit Blick auf das kirchliche Amt) auch dogmatische. Auf sie sei im folgenden abgehoben.

Die pastorale Notsituation in Indonesien (ausgedehnte Pfarreien und Priestermangel) machen den verstärkten Einsatz von Laien im Seelsorgedienst erforderlich. Positiven Auswirkungen dieses Einsatzes (verstärktes Verantwortungsbewußtsein) stehen negative Konsequenzen gegenüber: die Aushöhlung des hierarchischen Amtes. So sehr der Autor dem Bemühen um eine Entklerikalisierung der Kirche Indonesiens aufgeschlossen begegnet, sieht er auch die latente Gefahr einer Aufhebung oder wenigstens »Eindämmung« des Weiheamtes. Dem tritt Kirchberger von einem soliden ekklesiologischen Ansatz her entgegen, der am II. Vaticanum orientiert ist. Zur Profilierung beruft sich der Autor auf probate theologische (meistens deutschsprachige) Autoren. Deutlichere Kritik hätten die Thesen von G. Hasenhüttl erfordert; dafür verweist er nur auf die Ausstellungen von M. Kehl (158). Ähnliches gilt auch für A. Rajsp (179, Anm. 143). Sein eigener dogmatischer Ausgangspunkt, von dem her der Vf. eine Entflechtung des kirchlichen Amtes in verschiedene Dienste für Indonesien vorschlagen möchte, ist eindeutig: »Als Repräsentation Christi und der Kirche hat dieser Leitungsdienst sakramentalen Charakter und wird durch das Sakrament der Weihe übertragen. Das Sakrament der Priesterweihe bezieht sich nicht nur auf die Vollmacht zur Spendung einiger Sakramente, sondern auf den gesamten Aufgabenkomplex, der zusammen den Hirtenamt ausmacht. Umgekehrt benötigt jeder, dem die Hirtenaufgabe übertragen wird, das Sakrament der Weihe, weil die Leitung einer christlichen Gemeinde keine bloß organisatorische Aufgabe ist, sondern sakramental Christus, den ewigen Hirten, für die Gemeinde darstellen soll« (185). Der so eindeutig skizzierten potestas ordinis ist nicht weniger eindeutig die Lehre von der potestas iurisdictionis zugeordnet.

Die konkrete Entflechtung des hierarchischen Amtes auf die besondere Seelsorgelage in Indonesien läuft im Grunde auf eine Aktualisierung der alten Dienste des Diakons, des Lektors, des Ako-

lythen und des Katechisten hinaus. Für die Ausübung des Priesteramtes wird für Indonesien eine stärkere Eingebundenheit in einen Rat von Presbytern gefordert. Als nicht hilfreich empfindet der Rez. die Angabe der Literatur mit einer Nummer statt mit einem Kurztitel.

Franz Courth SAC, Vallendar

Czeslaw Stanislaw Bartnik, *Formen der politischen Theologie in Polen (= Eichstätter Materialien Bd. 8: Abteilung Philosophie und Theologie 4), Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1986, 160 S., Kt., ca. DM 39,-.*

Der bekannte polnische Theologe, Czeslaw Stanislaw Bartnik, der Katholischen Universität Lublin hat ein Buch ganz besonderer Art in der Bundesrepublik Deutschland veröffentlichen lassen über die »Formen der politischen Theologie in Polen«. Das Werk enthüllt nämlich von einer bisher unbekannten und zugleich sogar spannenden Seite die reichen Sparten der polnischen Theologie. Damit könnte man sagen: es stellt eine polnische Form der Befreiungstheologie dar.

Der deutschsprachige Leser hat schon lange auf ein solches Werk gewartet; so kommt die Arbeit des polnischen Theologen eben allen Erwartungen entgegen und zu einer Zeit, da in Rom von einer – wenn auch anderen – Befreiungstheologie gesprochen wird. Gleich im Vorwort des Werkes überrascht Prof. Bartnik den deutschsprachigen Leser, wenn er zugibt: »Zweifelloos steht das polnische Denken überhaupt und das philosophische und theologische Denken im besonderen unter dem übermächtigen Einfluß des deutschen Denkens. Oftmals lassen sich die polnischen Philosophen und Theologen, vor allem an den Universitäten und anderen Hochschulen, in ihrer Rezeption der deutschen Errungenschaften dazu hinreißen, deutsche Werke ohne jegliche Anpassung an die polnische Kultur und Mentalität Wort für Wort ins Polnische zu übersetzen und so gleichsam im Namen der Allgemeinwissenschaft zu lehren« (6f).

Politische Theologie versteht der Autor mit Joh. Bapt. Metz sehr weitgefaßt. »Ich stimme mit Prof. Metz auch darin überein,« – schreibt Bartnik, 7f – »daß die politische Theologie zusammen mit der Geschichtstheologie, in deren Rahmen sie existiert, eher auf die christliche Praxeologie hin oszilliert. In diesem Geiste will ich einen bestimmten Abriß der politischen Theologie in Polen geben, die zugleich für die ganze polnische Theologie einen sehr spezifischen Verstehenshorizont darstellt. Der gewaltsame Übergang von

der Theorie zur ekklesialen Praxis scheint ein Grundzug des polnischen Christentums zu sein. Natürlich möchte ich lediglich meine eigene Sicht dieser polnischen politischen Theologie darlegen. Gleichwohl bin ich der Meinung, daß diese Theologie keinen Bruch mit der Weltkirche bedeutet, sondern diese im Gegenteil ergänzt, bereichert und nur etwas anders zum Ausdruck bringt. Wer sie jedoch nicht begreift, der wird die ganze in der Kirche in Polen betriebene Theologie nicht tiefer verstehen können. Noch einmal bestätigt sich also, diesmal auf dem Gebiet der Theologie, Goethes bekannte Maxime: 'Wer den Dichter will verstehen, muß in Dichters Lande gehen'.

Den Leser erwartet also eine wertvolle Lektüre, die das Bild des Nachbarlandes im allgemeinen und im theologischen Bereich im besonderen wesentlich erweitert. Deswegen gilt hier dem Autor besondere Anerkennung und der Katholischen Universität Eichstätt Dank für die Veröffentlichung dieser interessanten Arbeit. In diesem Zusammenhang ist die Widmung des Buches nicht zu übersehen. Der polnische Autor widmet es »allen Freunden in Deutschland«. Damit möchte er zu recht breite Schichten der Leserschaft erreichen.

Prof. Bartnik ist der Meinung, daß in einem weiten Sinne des Wortes eine Theologie der Befreiung ein jedes Volk entwickelt – natürlich jedes Volk in seiner ihm typischen Art und Weise. Das besprochene Buch ist eben eine Antwort, wie der Prozeß der Befreiung in der polnischen Geschichte und der Gegenwart vor sich gegangen ist und sich weiter entwickelt. Dies schildert der Autor in acht Themenkreisen: Das Buch beginnt mit der Erörterung über das Problem der »partikularen« Theologie. Die folgenden zwei Kapitel sprechen von den Magistralen des christlichen Denkens in Polen und den gesellschaftlich-politischen Leitideen in der polnischen Geschichte. Kapitel 4 spricht von der Rolle der Kirche im Prozeß der Sozialisation und Personalisation der Gesellschaft. Einen Reichtum an Gedanken bilden die nächsten Kapitel: »Christus als der Grundstein des Menschseins und der Gesellschaft« sowie »Die mariologische religiös-gesellschaftliche Ikone«. Die Lehre Kardinals S. Wyszyński über die Nation und die Seelsorge der Nation im Schoß Europas nach dem Kerygma Johannes Pauls II. bilden die zwei letzten Kapitel.

Alle oben genannten Themenkreise bilden eine feste Einheit. Wie ein roter Faden läuft durch das ganze Werk von Prof. Bartnik die Frage, welche Formen die politische Theologie in Polen annimmt.

Edward Walewander, Lublin

Johann Enichlmayr, Wiederverheiratet nach Scheidung. Kirche im Dilemma. Versuch einer pastoralen Aufarbeitung, Herder, Wien 1986.

Ein nach wie vor stetiges Ansteigen der Scheidungsziffern, ein immer häufigeres Zerbrechen der Ehen auch von praktizierenden Katholiken, ein drastisches Durchschlagen der Scheidungsproblematik selbst bis hinein in die letzten Nischen volksskirchlicher Gegebenheiten im ländlichen Raum, ein Zerbrechen von Selbstverständlichkeiten im Lebensverhalten in diesem Bereich, verbunden mit einem immer massiveren Hinterfragen der theologischen Legitimation der diesbezüglichen kirchlichen Leitlinien: all das sichert der Arbeit Enichlmayrs ein hohes Maß an Aktualität.

Was Enichlmayr dazu zu bieten hat, ist eine echte *pastoraltheologische* Arbeit, die sich durch ihre theologische Fundierung wohltuend von manchen, letztlich bloß im Soziologischen bleibenden Schriften auch bekannterer Autoren unterscheidet; überdies besticht sie durch die Ausgewogenheit ihrer Position.

Der Autor ist in der Anthropologie daheim. Er bietet eine fundierte anthropologische Situationsanalyse der Betroffenen, differenziert dabei klug zwischen den recht unterschiedlichen Verhältnissen (etwa denen, deren Ehe nichtig ist, wo sich aber die Nichtigkeit juristisch nicht mehr beweisen läßt, und denen, deren Ehe sicher gültig war und die schuldhaft ihre Ehe zerstört haben etc; insgesamt nennt er sechs verschiedene Kategorien) und beweist sensibles Verständnis für die bittere menschliche Seite dieser Problematik, die er an Hand von 12 Fallbeispielen näher beleuchtet. Enichlmayr kommt nach der Sichtung der personalen Ursachen zu dem Schluß, daß der heutige Trend, sich scheiden zu lassen, wenn es eben nicht mehr geht, die Scheidung begünstigt, wobei der Staat durch die Liberalisierung des Scheidungsrechtes an diesem Trend nicht unverantwortlich ist. Bittere Erkenntnis aus (in der Schweiz) untersuchten geschiedenen Ehen: Zu wenig wird in die Scheidungsprophylaxe investiert, rechtzeitiges Vorbeugen könnte oft helfen (43).

In der theologischen Analyse stellt der Autor die wiederverheirateten Geschiedenen hinein zwischen ihre Schuld vor Gott und Gottes unwiderriefliche Barmherzigkeit.

Enichlmayr ist zuzustimmen, wenn er feststellt, daß auch in der Ehe wiederverheirateter Geschiedener wesentliche menschliche Werte verwirklicht werden und eine solche Ehe auch theologisch nicht einfach »nichts« ist, wesentlich bleibt dabei

aber, die Sittlichkeit des einzelnen Aktes nicht preiszugeben, die immer auf dem Hintergrund des bestehenden ursprünglichen Ehebundes zu sehen ist. Es wäre ein Weg in die Sackgasse, würde man hier eine bloße Güterabwägung an die Stelle der unverzichtbar einzufordernden Sittlichkeit des einzelnen Aktes setzen.

Die vielleicht wichtigste, in der heutigen pastoralen Praxis an wiederverheiratet Geschiedenen bei uns praktisch völlig vernachlässigte Seite dieser Pastoral scheint in einer Pastoral der Buße und in einem Finden einer diesbezüglichen Bußkultur zu liegen. Darauf aufmerksam gemacht zu haben, ist zweifellos ein großes Verdienst des Autors, der dies auch mit der diesbezüglichen Praxis der Ostkirche theologisch untermauert.

Sehr ausführlich wird der Lehre und Praxis der Kirche seit dem Konzil von Trient nachgegangen, wobei alle wesentlichen Entwicklungsstufen gründlich analysiert werden. Als wesentliche Ergebnisse der Entwicklung dürften dabei die Betonung der personalen Liebe (symptomatisch dafür das Ersetzen des Begriffes »Vertrag« durch den personalen Begriff »Bund«), die Entdeckung des Gesetzes der Gradualität (bes. in »Familiaris Consortio«) für die eheliche Liebe und die Bedeutung des *ernsten Vorsatzes* (z.B. im Hinblick auf die Bereitschaft, wie »Bruder und Schwester zusammenleben«) anzusehen sein.

Recht aufschlußreich ist die Darlegung der diesbezüglichen Problemsicht bei den Ostkirchen. Die diesbezüglichen Ausführungen Enichlmayrs zeigen die Grenzen einer simplen Übernahme der ostkirchlichen Praxis auf, die für uns theologisch nicht vertretbar ist, verweisen aber auch auf den Wert der in der Ostkirche gehandhabten Bußpraxis. »In der Frage der Buße könnte die Katholische Kirche sehr wohl von der pneumatisch-pädagogischen Auffassung der Ostkirche einige Impulse erhalten« (121). Eine Schwierigkeit bei der Wertung der ostkirchlichen Verhältnisse liegt in der durch die Autokephalie der einzelnen Kirchen bedingten starken Differenziertheit der jeweiligen Praxis.

Es ist plausibel, daß der Verfasser bibeltheologisch nicht allen Einzelfragen nachgehen kann, wie etwa der Bedeutung der Unzuchtsklausel etc.; eine etwas ausführlichere Darlegung des biblischen Leitbildes der Ehe hätte aber ein Gegengewicht zur umfangreichen Darlegung der kirchlichen Praxis gebildet und den Wandel hin zum stärker personalen Eheverständnis in seiner Fundierung deutlich einsichtig machen können.

Eine wertvolle Hilfe auch für den Seelsorgspraktiker stellt der Schlußteil, das pastorale Gesamtkonzept für wiederverheiratete Geschiede-

ne, dar. Ob es die Anregung ist, pfarrliche Selbsthilfegruppen zu bilden, ob es um die Behandlung von Fragen der Schuld geht mit Impulsen zur Schuldbewältigung, ob um das Wachsen und Reifen in der Ehe: immer erweist sich der Verfasser als Wissenschaftler, der aufgrund seiner Seelsorgspraxis die wissenschaftliche Erkenntnis in unmittelbar auch für den Praktiker brauchbare Lebenshilfe umzusetzen versteht.

Neben der Bedeutung personaler Reue und Buße scheint (mir) der Verweis auf bessere Ehevorbereitung und bessere Ehebegleitung (damit insgesamt auf Präventivmaßnahmen, um Scheidung a priori zu verhindern) und auf ein »Ehekatechumenat« der vielleicht wichtigste Ertrag in Enichlmayrs Arbeit zu sein. Ebenso entscheidend ist sein Verweis, daß neben »gegenseitiger Bestätigung« und »persönlicher Freundschaft« die »existenzielle Glaubenserfahrung« als dritte Kraft entscheidend ist, um die vielfältigen Reifungsaufgaben in der Ehe zu bewältigen. »Die zweifellos größte Hilfe für die Bewältigung von Ehekrisen sowie für die Erfüllung einer Ehe mit Leben ist die existenzielle Glaubenserfahrung. Diese Kraftquelle ist durch die allgemeine Säkularisierung oft in erschreckender Weise verschüttet« (172). Hier wird deutlich, daß Ehepastoral nicht isoliert betrieben werden kann; sie ist sinnvoll nur möglich im Rahmen einer pastoralen Gesamtkonzeption, die auf Glaubenserneuerung abzielt und Vertiefung und Wiedergewinnung der personalen Gottesbeziehung ausdrücklich als erstes Ziel sieht. Heutige Pastoral an wiederverheiratet Geschiedenen steht ja nicht selten in Gefahr, eine Rettung der Kirchenmitgliedschaft letztlich um den Preis der Aufgabe der prinzipiellen Unauflöslichkeit von Ehe und Familie zu betreiben und einmal mehr ein Christentum zu Ausverkaufspreisen zu offerieren, um die Kundschaft zu halten – eine Gefahr, der Enichlmayr ganz gewiß nicht verfallen ist. Aufzuzeigen, daß allein juristische Lösungen der Gesamtproblematik der Ehe mit ihren vielfältigen menschlichen Aspekten nicht gerecht werden können, zählt ebenfalls zu den Verdiensten des Verfassers. Es ist ihm auch positiv anzurechnen, daß bei aller Sorge um die wiederverheiratet Geschiedenen auch jene ausdrücklich gesehen werden, die trotz Krisen in ihrer Ehe ausharren und so Zeugnis für die Unauflöslichkeit der Ehe geben.

In formaler Hinsicht gelingt es dem Autor, strikte Wissenschaftlichkeit in der Sache mit leichter Verständlichkeit in der Sprache zu vereinen, so daß die auf hohem Niveau stehende Studie auch für einen breiteren Leserkreis interessant ist.

In inhaltlicher Hinsicht ist es ihm gelungen, durchaus neue Wege der Seelsorgspraxis für einen in einer tiefen Krisensituation stehenden Personenkreis aufzuzeigen, ohne dabei die Position der Kirche aufzuweichen.

Insgesamt ist Enichlmayrs Arbeit eine wertvolle wissenschaftliche Studie, die in Treue zur Grundposition der Kirche den leichten Weg billiger Anpassung vermeidet und doch entscheidende neue Wege eröffnet. Seelsorger wie letztlich vor allem der betroffene Personenkreis sind dem Autor zu Dank verpflichtet. *Franz Breid, Graz*

Erwin Ringel/Alfred Kirchmayr, Religionsverlust durch religiöse Erziehung. Tiefenpsychologische Ursachen und Konsequenzen, Herder, Wien u. a. 1985, DM 36,-.

Zweifellos wird das traditionell spannungsreiche Verhältnis von Psychologie und Theologie gerade dort am brisantesten, wo es um tiefenpsychologische und psychoanalytische Bezüge zu Fragen der Religion, der religiösen Erziehung und des kirchlichen Lebens allgemein geht.

Wenn Erwin Ringel, einer der prominentesten und publikumswirksamsten Psychologen der Gegenwart, der sich noch dazu als Katholik versteht, zusammen mit dem Theologen und Psychotherapeuten Alfred Kirchmayr eine Publikation zum Fragenkomplex vorlegt, ist Interesse berechtigt, noch dazu, wenn ein solches Buch in einem der renommiertesten katholischen Verlage erscheint.

Der Genus des jüngst vorgelegten Buches selbst ist schwer zu spezifizieren. Es kann nicht einfach unter die Kategorie »kirchenkritisch-polemisch-verzerrender« Literatur, wie sie von Karlheinz Deschner, Hubertus Mynarek, Horst Hermann u. a. vorgelegt wurde, subsumiert werden. Immerhin wollen die Autoren – die im übrigen für die einzelnen Kapitel die jeweilige Verantwortlichkeit verschweigen – »mit viel gutem Willen« und »in bester Absicht« (238) das Buch geschrieben haben. Es erfüllt aber auch nicht den Anspruch einer wissenschaftlichen Arbeit zur Frage. Denn obwohl die Arbeit – die gleichermaßen »tiefenpsychologisch und theologisch« argumentieren will (vgl. 23) – zu einem guten Drittel aus z. T. überflüssig langen und im Kontext nicht immer sinnvollen Zitaten besteht, wird kaum ein einziges belegt. Gerade an diesem Punkt lassen es die Autoren auch an Redlichkeit fehlen: Entweder werden nur Personen angeführt, welche die eigene Grundtendenz bestätigen (Freud, Greinacher, Heer, Mitscherlich usw.), oder einzelne Zitate werden so willkürlich aus dem Zusammenhang gerissen, daß das eigene Konzept stimmig erscheint. So werden z. B. Romano Guardini (62),

Karl Rahner (69), Adolf Exeler (21, 182, 216), Franz Kardinal König (8f.) als vermeintliche Gesinnungsgenossen angeführt. Wer sich die Mühe macht und die entsprechenden Zitate im Original sucht, wird dabei oft feststellen, daß mutwillig sinnentstellend belegt wird (z. B. 19, 194. u. a.).

In insgesamt acht Kapiteln werden »Diagnose und Therapie« gegenwärtiger Kirchlichkeit und Religiosität vorgetragen:

Die Krise und 'Krankheit' der Kirche (7ff.); Der Einfluß der Neurose auf die Religion (27ff.); Christentum und menschliche Entfaltung (39ff.); »Gottesvergiftung« durch neurotisierende religiöse Erziehung – religionspädagogische Überlegungen zum ersten und vierten Gebot (77ff.); Sexualität und christliche Religion (117ff.); Tiefenpsychologische und theologische Erwägungen zum fünften und siebten Gebot oder: Das Verhältnis des Christentums zu Krieg und Frieden (147ff.); Tiefenpsychologische Erwägungen zum Religionsunterricht (191ff.); Konsequenzen für die Erneuerung des kirchlichen Lebens (221ff.).

Die Ausführungen dieser, von einigen auch kirchenfreundlichen Kreisen zum »Kultbuch« erhobenen Schrift, wirken vielfach banal, plakativ und ähneln nicht selten billigem Boulevardjournalismus. Als Beispiele:

Noten allgemein und im Religionsunterricht besonders müsse man als »unnötige Not« definieren (192); wer nicht die Abmeldungsmöglichkeiten im Religionsunterricht fördert, setzt sich des Verdachts »religiöser Zwangsbeglückung« aus (193); in der Kirche wird »echte Religiosität oft ebenso verdrängt wie in atheistischen Milieus« (202); Priesterausbildung wirke neurotisch (23); den Autoren seien bisher nur Alumnus untergekommen, die sich »panisch vor einer Begegnung mit einer Frau und damit vor der 'sexuellen Verführung' fürchten« (137); weite kirchliche Kreise sähen in Kindern »engelgleiche Wesen«, die nicht mit »schmutzigen Trieben in Verbindung gebracht werden dürfen« (117); in kirchlichen Internaten und Heimen herrsche »Onanieverbot« durch die Forderung »Hände über die Decke« (121) usw.

Die Autoren selbst umschreiben ihre Intention folgendermaßen:

»Unser Anliegen ist ein doppeltes: Wir möchten mit Hilfe tiefenpsychologischer Einsichten den Zugang zu einer menschenwürdigen, lebendigen, neurotisch nicht entstellten Religiosität erleichtern und einen Beitrag zur Förderung des psychischen Umweltschutzes und zur Sinnorientierung leisten. – Zweitens liegt uns an einer echten Reform der katholischen Kirche, damit sie ihren Auftrag, die Menschenfreundlichkeit Gottes

Gestalt werden zu lassen, hier und heute erfüllen kann« (Klappentext).

Ein anspruchsvolles Programm aufs Ganze, über dessen auch grundsätzliche Realisierbarkeit man zweifelsohne verschiedener Meinung sein kann, dessen Dringlichkeit vor allem im ersten Punkt wohl unumstritten ist. Allerdings schalten die Autoren in ihrer Vorgangsweise jede Kritik von vornherein aus, weil ihre Kritiker ekklesiogen neurotisch sind, regressiv und zur Selbsterkenntnis und -kritik nicht mehr fähig, und daher der Therapie, des »Königswegs«, des gelingenden Lebens bedürfen (24).

Hätten die Autoren ihr Anliegen umschrieben mit »Provokation« zum Nach- und Überdenken traditioneller Religiosität und Kirchlichkeit, hätte man ihnen schwerlich widersprochen. In Hinblick auf das hohe Selbstverständnis des Buches jedoch, wurde eine Chance zum wichtigen und vorurteilsfreien Dialog zwischen Theologie und Psychologie bzw. zwischen Psychoanalyse und Religionspädagogik vertan. Notwendigerweise muß er scheitern, wenn die »Gesprächspartner« nicht nur nicht gleichberechtigt sind, sondern wenn der eine den anderen – zumindest der Tendenz nach – überflüssig machen will.

»Sinnorientierung« verstellt und neurotisierend wirkt, wer Zwänge ausübt. Trotz aller gegenteiligen Behauptungen der Autoren: Das Buch wirkt verbissen, zwanghaft und autoritär. Die selbsternannten Ärzte und Therapeuten der Kirche diagnostizieren mit Absolutheitsanspruch und Rigorismus. Die Diagnose selbst steht bereits vor der Untersuchung fest und lautet für alle, die den sogenannten »traditionellen« religiös-kirchlichen Strukturen verhaftet sind, gleich: »Neurose«. Damit aber werden nicht nur unüberwindbare Kommunikationsbarrieren errichtet, sondern, weitaus schlimmer, bei denjenigen illusionäre Hoffnungen erzeugt, die im »Prozeß der menschlichen Entfaltung« sich »heilen« lassen wollen. Wenn Tiefenpsychologie nämlich ein angstfreies und heiteres Leben garantieren will, alles Unglück, Leid und Versagen einschließlich des Bewährens an und in Krisen ausblendet, wird sie schließlich Menschen ärmer und neurotischer zurücklassen, als sie es vorher waren.

Keinesfalls erstrebenswerte Extremtypen zugrundelegend: Ich vermute, daß der nach Ringelscher Anleitung therapeutisierte Mensch am Ende zumindest ebenso neurotisch ist, wie der engstzigste, kleinlich kasuistisch denkende und handelnde Katholik.

Michael Langer, München

Heinen, Karl/Bellemann, Alfred (Hg.), *Christsein zwischen Entmutigung und Hoffnung. Zur Sendung der Laien in der Welt von heute*. Lahn-Verlag, Limburg 1986, 171 S., Kt., DM 22,80.

Vorliegender Band umfaßt Vorträge, die auf dem zweiten pallotinischen Symposium gehalten wurden. Es fragte im Sinne Pallotis, wie K. Heinen in seiner Einführung herausstellt, was der Impuls des 2. Vatikanums hinsichtlich der Sendung des Laien im Kontext der Zeit bedeute.

Zunächst wird ein Blick auf die Welt geworfen, »in der wir leben«. A. Bellebaum zeigt in seinem anregenden Beitrag: »Der segmentierte Mensch – Eine soziologische Diagnose der modernen Gesellschaft«, wie der einzelne Mensch gleichzeitig in verschiedenen, aber nicht gleich wichtigen Lebensbereichen mit einem weltanschaulichen Pluralismus, mit den mehr oder weniger starken Tendenzen zur Säkularisierung und Individualisierung hineingestellt ist. Dadurch wird der ganze Problemkreis angeschnitten, was denn »christliche Durchdringung der Welt« bedeuten kann und bedeuten muß. P. Nitsche behandelt in Hinblick auf die konkrete Welt den »Rationalismus und seine Folgen. Zum geistigen Hintergrund der gesellschaftlichen Situation heute«. Vf. zeigt, daß der Mensch in Lebensbereichen (Segmenten) nicht nur empiristisch quantifizieren, aber auch nicht sich auf sein Bewußtseinszentrum zurückziehen darf, sondern existentiell auf das Gelingen des ganzen und konkreten Lebens ausgerichtet ist. Er ist eben im Grund kein segmentiertes, sondern ganzheitliches Wesen.

David Seebers Beitrag gilt dem Thema: Spiritualität des Laien – Spiritualität der Kirche. Vf. ist zuzustimmen, daß die angebotenen Definitionen des »Laien« wenig hilfreich und die von K. Hemmerle vorgelegte, daß dem Laien das Allgemeine, der allen Christen gemeinsame Dienst an der Welt, als »Besonderes« zukomme, intellektuell spielerisch zugespitzt sind. Jedoch die von Seeber vorgenommenen Typologisierungen bleiben auf der faktisch-deskriptiven Ebene und können nach M. des Rezensenten auch nicht überzeugen. Vor allem fehlt die theologische Fundierung. Hier wirkt sich negativ aus, daß Vf. jede priesterliche Spiritualität (für besonderes und allgemeines Priestertum) ablehnt: War Jesus nicht Priester? Gerade in der Hingabe an den Vater? Unter diesen seinen Voraussetzungen empfiehlt Vf. mehr eine »von den ganz profanen Werten der Schöpfung geprägte« Spiritualität, die über die Laien mehr in die gesamte Kirche eindringen soll. Wird dadurch die als »säkular-nachchristliche« gekenn-

zeichnete Gesellschaft noch von Jesus Christus her geprägt?

Gregor Siefer wendet sich der »christlichen Ehe und Familie in der Welt von heute« zu: »Christlich« versteht Vf. nicht etwa im Sinn von »katholisch«, sondern im Sinn aller sich auf Christus berufenden kirchlichen Gemeinschaften, d.h. aber konkret im Sinn des kleinsten gemeinsamen Nenners. Wird ein solcher Ansatz noch spezifische Eigenheiten der christlichen Ehe entdecken und dem Laien noch Impulse für seine Sendung vermitteln können? Jedoch eignet sich ein solcher Ansatz, das Katholische als eng, erstarrt usw. aufs Korn zu nehmen. Bei den meisten Thesen ermanget es der erforderlichen Umsicht und Tiefe. Wenn z.B. die Berufung auf das Gewissen als Letztinstanz mit der Möglichkeit der Epikie verwechselt (101) und das Problem des gebildeten Gewissens (angesichts des »Kollaps des Gewissens«!) nur in Hinblick auf freie, unverkrampfte Beziehungen zwischen Mann und Frau und auf den Vorrang des eigenen Gewissens genannt wird (wobei die biblischen Aussagen und anthropologische Grunddaten angesichts der »Wandelbarkeit der Normen«, 94, wenig Anhalt geben können), wenn die »kirchliche Ehedoktrin aus ursprünglich nicht christlichen Quellen (Gnosis, Stoa, Römisches Recht) stammt« (94), wenn das Menschenrecht auf pädagogischen Irrtum (97f.), ohne die Folgen eines solchen Irrtums, etwa einer Frühschwangerschaft, ins Kalkül zu ziehen, propagiert wird, so werden Probleme eher angerissen, aber nicht nach Möglichkeit abgeklärt.

Carolyn und Mark Saucier thematisieren die »Christliche Verantwortung in Ehe und Familie«. Hier wird von einem Ehepaar geschildert, wie aus christlicher, was hier heißt: katholischer Überzeugung (denn aus vager allgemeiner Christlichkeit läßt sich kaum eine konkrete Ehe gestalten), eine Ehe gelebt wird und gelingen kann. Dieser wertvolle Bericht sollte wegen seiner realistischen, aber gläubig-optimistischen Sicht allen jüngeren und älteren Ehepaaren zur Lektüre empfohlen werden.

In Hinblick auf die Umweltprobleme behandelt K. Heinen das Thema: Macht euch die Erde untertan (Gen 1, 28). Sinn und Wirkungsgeschichte eines biblischen Wortes. Das biblische Wort beinhaltet nicht, einem heute häufigen Vorwurf gemäß, die Ausbeutung der Natur, wohl aber das Recht zu ihrer Bändigung, da sie nicht numinos sei. Erst Francis Bacon und Descartes, der die Natur als beherrschbare Masse mißverstanden, haben diese Stelle aus der biblischen Verankerung gelöst und zur technizistischen Lösung erhoben. Vf. erhebt die Forderung, daß der homo creator

zur Demut gerade vor Gott zurückkehren müsse. Insgesamt ein gelungener Kurzüberblick!

»Christ und Umwelt. Ethische Impulse zu einem neuen Lebensstil« lautet das Thema von H. Niederschlag. Zunächst werden einige Postulate aufgestellt (Zusammengehörigkeit von guter Gesinnung und richtiger Tat; Notwendigkeit der Wertehierarchie) und dann anregende Impulse für einen umwelt- und zukunftsorientierten Lebensstil geboten. W. Orchem, Präsident einer Firma für Automobilzubehör, zeigt in seinem Beitrag (»Christliche Verantwortung für Welt und Natur: Konsumhaltung, Armut, Umwelt«), daß und wie konkret katholisches Apostolat in den Produktionsstätten möglich ist.

Wer zu den einzelnen aktuellen Themen kurze und gediegene Informationen sucht, möge zu diesem Buch greifen. Zu bedauern ist eigentlich nur, daß zum Thema »Laie und Familie« kein Theologe zu Wort kam. *Anton Ziegenaus, Augsburg*

Eberhard Sievers, Natur als Weg. Thomas von Aquin und gesundes Leben, Naumann-Verlag, (1. Aufl. 1966) 2., verb. Aufl., Würzburg 1985, 392 S., Pp., DM 29,80.

Ein Arzt, der zugleich Psychotherapeut und Fachmann für Naturheilverfahren ist, verweist auf die Natur als Weg zur Gesundheit. Das Außergewöhnliche dieses Werkes liegt darin, daß bei einem Theologen des Mittelalters, nämlich bei Thomas von Aquin, Auskunft darüber gesucht wird, was unter 'Natur' zu verstehen sei. In der Tat, der Naturbegriff ist so vieldeutig geworden, daß es heute einer Rückbesinnung bedarf. Zugleich wird der Dialog zwischen Medizin und Theologie, der seit der Neuzeit unterbrochen ist, wieder aufgenommen. Ausgangspunkt ist eine ganzheitliche Sicht der menschlichen Natur, bei der die bislang vernachlässigte, religiöse Dimension ebenfalls zur Geltung kommt.

Der Verfasser (kurzer Lebenslauf, 392) stellt im Vorwort sein Vorhaben so vor: »Das Ziel, das ich mir stellte, ist der Versuch einer möglichst widerspruchsfreien Verbindung (nicht Vermischung) von naturgemäßem und christlichem Denken. Im einzelnen geht es um eine Zusammenschau derjenigen Tatsachen aus Universitätsmedizin und Naturheilverfahren, die sich ohne Widerspruch vereinbaren lassen« (11).

Man darf darauf gespannt sein, wie weit es dem Vf. gelingen wird, bestehende Voreingenommenheiten zu überwinden oder zumindest teilweise abzubauen. Man hat in Medizin und Theologie zu lange nebeneinander geforscht und praktiziert, so

daß schnelle Erfolge bei der Wiederbelebung des interdisziplinären Dialogs kaum zu erwarten sein werden. Der Vf. sieht das größte Hindernis für einen fruchtbaren Dialog im fehlenden »widerspruchslosen Weltbild« als einer gemeinsamen Grundlage. Die Medizin ging meistens von den philosophischen Voraussetzung des Materialismus und Positivismus aus (12). Die Medizin mußte sich für die Schöpfungsordnung öffnen und die Theologie sich der Naturordnung intensiver zuwenden, damit eine gemeinsame Grundlage gefunden werden kann (38f).

Im Naturbegriff des Thomas von Aquin sieht der Vf. die gelungene Synthese von Vernunft und Glaube gegeben, die uns heute fehlt. Daher widmet der Vf. den I. umfangreicheren Teil (41–260) seines Werkes den »Grundlagen naturgemäßen Denkens und Handelns«. Hier kommt hauptsächlich Thomas von Aquin zur Geltung. Aber der Vf. vermerkt zu Recht – und hierbei kann er sich ebenfalls auf Thomas von Aquin berufen: »Sein Wort hat nicht deshalb für uns Gewicht, weil eben Thomas es gesprochen hat; vielmehr soll die Sache für sich sprechen« (47). Diese 'Sachlichkeit' bzw. 'Wirklichkeitsbezogenheit' besticht wohl jeden, der Thomas von Aquin gelesen hat. In unserer Zeit der Massenideologien, d. h. des wirklichkeitsfremden Wunschdenkens, wirkt die schlichte Nüchternheit des mittelalterlichen Denkers und Theologen wohlthuend und heilsam. Tiefgründig ist seine Einsicht, daß die Natur nicht nur als Bauplan, sondern zugleich als Wesensgrund (essentia), d. h. als Antrieb und Ziel bei der Selbstverwirklichung aller Individuen fungiert (47). Der Einblick in die DNS-Struktur der lebendigen Zelle hat uns diesen Unterschied zum technischen Bauplan klar erkennen lassen (50ff). Sowohl der Arzt wie auch der Moraltheologe haben – aus dieser fundamentalen Sicht – mit derselben Ordnung zu tun, wenn auch unter verschiedenen Aspekten.

Der II. Teil (261–368) ist dem »Naturgemäßen Handeln in der Wirklichkeit« gewidmet. Hier geht der Vf. zu konkreten Anwendungen über, die einem naturgemäßen und dadurch auch – das sollten die Ausführungen des I. Teils erhellen – einem gesunden Leben dienen. Es geht um die rechte Nahrung, Bewegung, Schlaf, Atmung und ähnliche Dinge. Am Ende hat der Vf. das Verbindende, aber auch die unübersehbaren Unterschiede zwischen Thomismus und Anthroposophie (356–368) herausgearbeitet. Es folgen ein Schlußwort (369f.), Anmerkungen und Hinweise zum Selbststudium (371), ein Verzeichnis der Bücher und Artikel des Vf. (371–375), ein Literaturverzeichnis (376–379) sowie ein Personen- und Sachregister (380–391) und schließlich der kurze

Lebenslauf des Vf. (392). Also auch in formaler Sicht haben wir eine gediegene Arbeit vor uns. Man darf dem Werk viele Leser wünschen.

Joachim Piegsa, Augsburg

Rolf Schönberger, *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses. Studien zur Vorgeschichte des neuzeitlichen Seinsbegriffs im Mittelalter (= Quellen und Studien zur Philosophie 21)*, W. de Gruyter, Berlin – New York 1986, XII und 423 S., Ln., DM 178,-.

Die Einzelthemen des Werkes scheinen zunächst nur die herkömmlichen Gebiete altbekannter Metaphysik und Ontologie zu wiederholen: der Primat des Seins vor anderen Transzendentalien und Kategorien; Analogie und Univozität; Sein und Wesen in ihrer Identität oder Differenz; Gott und Sein, Welt und Sein. Die Behandlung der Themen wird allerdings durch zwei methodische Vorzüge derart transformiert, daß die vertrauten Themen nun in neuem Lichte erscheinen. Der erste Vorzug, der in den Sachdiskussionen eher hintergründig bleibt, ist das aktuelle Problembewußtsein. Die Studie versteht sich als Auseinandersetzung mit jenen drei, voneinander weitgehend unabhängigen Tendenzen der Philosophie unseres Jahrhunderts, die zu neuem Interesse am Seinsbegriff und zumeist zur kritischen Einschätzung mittelalterlicher Ontologie geführt haben: Heideggers Seinsdenken; die analytische Sprachphilosophie; und der mediaevistische Thomismus. Die Arbeit, die als philosophische Dissertation der Universität München entstanden ist unter der Direktion von Prof. Robert Spaemann, dessen Assistent der Vf. ist, schließt einseitige Fortschrittsmodelle (Hegel) und Dekadenzparadigmata (Heidegger) bei der Bewertung der Philosophiegeschichte aus. Der spezifische christliche Schöpfungsglaube transformierte das antike Seinsdenken auf Weisen, die sowohl zur scheinbaren Selbstverständlichkeit als auch zur vertieften Radikalität des Seinsdenkens geführt haben. Das mittelalterliche Erbe wurde seinerseits in der Neuzeit selektiv rezipiert und gleichzeitig ergänzt. Die Transparenz der mittelalterlichen Ontologiegeschichte auf diese partielle Kontinuität mit Antike und Neuzeit verleiht der Diskussion eine beachtliche Aktualität.

Der zweite und für die Einzeldiskussionen ungleich gewichtigere Vorzug der Arbeit liegt in des Vfs. ungewöhnlich gründlichen Kenntnissen jünger mediaevistischer Forschungsergebnisse und Editionen. Nicht nur werden die durch die Edition der deutschen Dominikanerschule (Dietrich von

Freiberg, Eckhart usw.) gewonnenen Kenntnisse über die innerdominikanische Kritik an Thomas von Aquin in ihrer Bedeutung für die damalige Seins- und Analogieproblematik erhellt, sondern der Schein eines bloß zweiseitigen Gesprächs zwischen der Geistmetaphysik der Dietrich-Schule und alle anderen, als nicht idealistischer Richtung zusammengefaßten Denkern wird überwunden, indem die eher heilsgeschichtlich interessierten Theologen in sich differenziert werden. Bei aller Kritik etwa eines Duns Scotus an Heinrich von Gent bilden beide Denker eine deutliche Alternative sowohl zu Thomas als auch zu seinen dominikanischen Kritikern. Mit gelungener Detailarbeit und großzügiger Zitierung, die dennoch nie den Fortgang der Problematik erschwert, zeichnet der Vf. das Bild einer lebhaften und vielseitigen Diskussion im Jahrhundert 1240–1340 nach, das früher in dieser Deutlichkeit nicht möglich war. Zugleich werden festgefahrene Klischees überwunden. Der Vf. kann überzeugend die These widerlegen, Eckhart habe im zweiten Pariser Magisterium primär eine Kritik an Duns Scotus entwickeln wollen. (Diese beiden Denker gehören übrigens zu den am eingehendsten diskutierten Gestalten des Buches.) Auch zur Überwindung der weitverbreiteten Gleichsetzung von Erfahrung und Mystik trägt der Vf. Wesentliches bei. Wer die klassischen Themen der Metaphysik im Lichte der neuesten mediaevistischen Forschung verstehen will oder wer den Dialog zeitgenössischer Philosophie mit der Geisteswelt des Mittelalters sucht, wird in diesem Werk hervorragende Orientierung finden.

Richard Schenk, München

Zieliński Zygmunt, *Papiestwo i Papieże, dwóch ostatnich wieków 1775–1798 (Papsttum und Päpste der zwei letzten Jahrhunderte 1775–1798)*, Instytut Wynawniczy Pax, 1983 Warszawa, 672 S., 550 zł.

Ein Werk des Verfassers ist bereits im Forum Katholische Theologie 1,3 (1985) 235f über das religiöse Leben unter der Hitler-Okkupation 1935–1939 (Warschau 1983) besprochen. Eine Rezension von einem polnischen Kollegen, Eduard Walewander, ist im Historischen Jahrbuch 106,1 (1986) 193f erschienen. Zieliński ist Inhaber des Lehrstuhls für die Kirchengeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts am Institut für Geschichte der Katholischen Kirche der Universität Lublin. Der Text des Umschlages gibt als Ziel des

Werkes an: Der Verfasser will in einem ehrlichen und mutigen Objektivismus die geschichtliche Mission der Kirche darstellen, wie sie sich besonders im gesellschaftlichen und politischen Kontext ausgeprägt findet. Das Streben nach diesem Ziel, einem Postulat jeder historischen Methode, kann dem Verfasser im großen und ganzen bescheinigt werden. In der zeitlichen Abgrenzung ist diese erste polnische Arbeit (Walewander) vom Pontifikat Pius VI. bis zu Johannes Paul I. gerechnet; in unserem Jahrhundert also Päpste, die wir selbst erlebt haben. Das Buch ist für breitere Publikumskreise geschrieben, will also die Kirchengeschichte mehr popularisieren, was auch in der hohen Auflage von 20000 Exemplaren und in dem raschen Absatz zum Ausdruck kommt. Das tut aber der ernsten Wissenschaftlichkeit keinen Eintrag; das Buch verlangt ein nicht geringes Maß an historischen Kenntnissen. Auf den Ballast vieler Anmerkungen wird in der Weise verzichtet, daß die benützte Literatur mit einem kurzen Titel angeführt wird, der dann im Verzeichnis am Schluß ganz erscheint. Der Verfasser hält sich an die bekannten Papstgeschichten, wie z.B. Schmidlin, Pastor, Ranke, Seppelt-Schwaiger; er will sich auf die wichtigsten und besten Werke beschränken. Die Auswahl des Stoffes bleibt ihm überlassen; manches würde man wohl anders bemessen. Die Einteilung ist folgende: Perspektiven vor und Vorgänge bei der Papstwahl, Lebenslauf, Bildung und frühere Tätigkeit des Neugewählten, Einstellung, Initiativen, Aktivitäten, Erfolge und Fehlschläge, Einwirkungen und Auswirkungen. Der Verfasser übernimmt allgemeine Urteile und bildet seine eigene Meinung, in allgemeiner und polnischer Sicht, mit guter Einfühlungsgabe, mit der kritisch-historischen Methode, die nicht belastet ist von Affekten oder Ideologien. Überraschend sind einige Urteile, wie z.B. 653f über »marxistische« Werke der fünfziger Jahre und über katholische Arbeiten der Zeit unmittelbar vor dem Zweiten Weltkrieg, hauptsächlich über das Thema Pius X. und Pius XI. Grund für dieses Urteil ist Parteilichkeit und Mangel an Objektivität, wie sie weder den Leser noch den Verfasser inspirieren dürfen (654). Übertrieben scheint zu sein 556: Der Universalismus von Johannes XXIII. erstreckte sich auf die ganze Menschheit, was der gesamte konservative Flügel in der Kirche mit großer Unruhe betrachtete. Diese Kreise waren geneigt, alle fortschrittlichen Elemente der Kirche »einer engen Kontrolle zu unterwerfen oder wenn nötig zu säubern«. Man wird hier nicht gleich an die periodischen Säuberungen (čistka) der dort herrschenden Partei denken, aber die Frage dürfte erlaubt sein, ob in unserem Buch, das

in einem Land des Ostblocks erscheint, die dortige religionspolitische Lage durchscheint. Das Vorkommen des Wortes Bourgeoisie muß nicht in diese Richtung weisen.

Die Zweiteilung in Konservative und Progressive ist innerkirchlich gemeint, wird aber in der dortigen Politik anders, nämlich gegen jede Religion, gebraucht; es ist der Primitivismus einer politischen Propaganda, die keine Ahnung hat von dem vielgestaltigen Leben der Weltkirche und der Teilkirchen, der Orts- und Heimatkirchen. Es kann sich in unserem Fall wohl um eine unbewußte, soziologisch zu erklärende Übernahme aus der herrschenden Nomenklatur handeln. –

Wir haben noch die Stelle 435, die wir verkürzt so wiedergeben: Pius XI. spricht vom Einfluß des Kommunismus auf die Arbeiterklasse, nachdem er Beispiele aus der Sowjetunion, aus Spanien und Mexiko gebracht hat. Das waren oft Urteile, die eine Kritik im Licht des historischen Prozesses der Formierung der kapitalistischen wie der kommunistischen Ideologie nicht aushalten. Allerdings beschränkte sich Pius nicht auf die Gottlosigkeit des Kommunismus, er disqualifizierte auch seine gesellschaftlichen Grundlagen und hob die von der gesamten Linken verkündete These hervor, durch den Klassenkampf werde das Leben der Arbeiter gebessert; das könne nur geschehen durch einen Umbau der gesamten Struktur, wobei dem Staat eine führende Rolle zukomme. Dieser Doktrin stellte der Papst seine Soziallehre entgegen, die im Grunde nicht von Leo XIII. abwich. Der Papst sprach auch von den Möglichkeiten, den Klassenkampf aufzugeben, hat aber jeden Gedanken eines Almosens anstelle der gerechten Verteilung abgelehnt.

Diese Ausführungen fanden aber nicht die Anerkennung der Massen, jedoch die der Kirche und der Katholischen Aktion. Soweit das Buch von Zieliński. Wie man auch diese Stelle versteht, sie ist vielleicht zu unserer obigen Frage zu nehmen. Der Leidensweg der Ukrainischen Katholischen Kirche, die viele Martyrer aufzuweisen hat, ist genügend gekennzeichnet. Die weitreichenden Pläne und Unternehmungen des Lemberger Metropoliten Graf Szeptycky nach 1918 sind erwähnt; dazu gehört auch das orientalische St. Andreaskolleg in München 1932–1939. Es wäre noch viel Interessantes zu erwähnen, doch möge das eben Gesagte genügen. Erwünscht wäre zu dem Personalindex hinzu ein Orts- und Sachregister. Das Buch Zielińskis sichert ihm einen legitimen Platz in der Literatur zur Papstgeschichte.

A. W. Ziegler, Garmisch-Partenkirchen

Johanna Kohn, Haschoah. *Christlich-jüdische Verständigung nach Auschwitz. Mit einem Vorwort von Günther Bernd Ginzel (= Fundamentalth theologische Studien, Bd. 13), Matthias-Grünwald-Verlag, Chr.-Kaiser-Verlag, Mainz – München 1986, 112 S., Kst., DM 19,80.*

In ihrer Schrift zur »Christlich-jüdischen Verständigung nach Auschwitz« greift die Autorin ein Thema auf, das wohl einen breiten Leserkreis interessieren könnte und sich sowohl an die Kriegs- als auch an die Nachkriegsgeneration christlicher und jüdischer Menschen richtet. Der Leser kann das Engagement, mit welchem die Verfasserin (Jahrgang 1960) schreibt, bei der Lektüre nachempfinden. Diesen intuitiven Eindruck bestätigt Frau J. Kohn in ihrem persönlichen Nachwort: »Das Gefühl der Vorläufigkeit dieser Arbeit führe ich darauf zurück, daß sie sowohl Ergebnis eines Prozesses ist als auch Zeugnis ablegt für einen Prozeß, den ich in dieser Arbeit nicht abschließen konnte« (101). Die Selbsteinschätzung der Autorin ist realistisch und läßt erwarten, daß ihr an einer sachlichen Kritik nur gelegen sein kann, um den »Prozeß« einer Klärung des gewählten Themas zu katalysieren.

Der Traktat zeigt durchgängig, wie sehr sich die Autorin mit den (jüdischen und anderweitigen) Opfern identifiziert. Sie besitzt durchaus die Gabe der Empathie. Fr. Kohn stellt sich dem Leser mehrmals als »Christin mit jüdisch klingendem Namen« vor, ohne ihre Herkunft preiszugeben. Dieser Stil der Selbstvorstellung ist weder akademisch noch menschlich korrekt, hinterläßt beim Leser ein »Gefühl der Vorläufigkeit« und ist in gewisser Weise charakteristisch für die Art ihrer Themenbewältigung: bestimmte Namen, Autoren, Fakten, Synodenbeschlüsse usw. werden genannt, eingeführt und in den weiten Horizont des Themas gestellt und dann – mehr oder weniger – ihrer Vorläufigkeit überlassen. Es mangelt der Arbeit sowohl an kohärent-systematischer Darstellungskraft als auch an einem befriedigenden Aufweis der exemplarischen Gültigkeit ihrer eklektischen Nennung von Quellen und Gewähr Frauen bzw. -männern. So trifft sie die Kritik einer tendenziösen und nicht genügend abgesicherten Themenführung. In diesem Sinne impliziert »Vorläufigkeit« auch Sprunghaftigkeit, die an die Geduld des Lesers appelliert.

Diese hier erhobene globale Kritik läßt sich wie folgt am Text aufschlüsseln und konkretisieren: die Autorin versucht »psychoanalytische Ansätze zu Erfahrungen im Nationalsozialismus« (44) mit soziologischen (vgl. 38: »Traditionen des Antisemitismus. Die 'Dialektik der Aufklärung' als theo-

retischer Ansatz zur Erklärung von Auschwitz«) und theologischen Konzepten zu verbinden. Zur theologischen Absicherung ihrer »politischen Theologie des Subjekts« nach Auschwitz beruft sich Frau Kohn primär auf J. B. Metz' Forderung, »daß Theologie konkrete gesellschaftliche und geschichtliche Verhältnisse ... als Verblendungs- und Unterdrückungszusammenhänge entlarven muß, um solidarisch-praktisches Handeln im Angesichte des Gottes, der das Subjektsein aller will, gegen die bestehenden und Leid hervorbringenden Verhältnisse einzuklagen« (57). Unentbehrlich für ihre Argumentation scheint Frau Kohn die Unterstützung durch sogenannte jüdische und christliche »Holocaust-Theologen« (vgl. 68) sowie durch Vertreterinnen einer »feministischen Theologie« (vgl. 96). Letzteren verdankt – laut Frau Kohn – das Christentum »entscheidende Analysebeiträge zum innerkirchlichen Antijudaismus« (97). Die besagten »psychoanalytischen Ansätze« ihrer politischen Theologie entnimmt die Autorin der »Frankfurter Schule«; im einzelnen beruft sie sich hauptsächlich auf W. Adorno, M. Horkheimer und A. Lorenzer.

Nach dieser kurzen inhaltlichen Übersicht nunmehr zur Explikation unserer Kritik: Frau Kohn fordert wiederholt, Auschwitz dürfe sich nicht mehr wiederholen, ein neues Auschwitz »müsse« verhindert werden usw. Wer will es wagen, einer Rede, die so sehr den common sense des einfachen Ethos anspricht, zu widersprechen? Und dennoch beginnt unser theologisch und tiefenpsychologisch begründeter Widerspruch schon hier: diese von der Autorin wiederholt verwandten Gerundivkonstruktionen des »Müssens« und »Sollens« zeigen ihre Sprache (und damit ihr Denken) als Über-Ich- und Ideal-Ich- gesteuert an, d.h. als realitätsfremd. Auf jeder Seite ihres Büchleins kann man es zwischen den Zeilen lesen, daß Psychoanalyse für die Autorin eine (Sozial-) Theorie ist, deren praktische Wirklichkeit sie wohl kaum erlebt haben dürfte. Gerade der therapeutische Spiegel der Psychoanalyse zerstört die hybride Fiktion von der grenzenlosen Machbarkeit und Veränderbarkeit der Verhältnisse oder gar des Menschen. Und der Mensch selbst, der einzelne: er ist – auch das macht Psychoanalyse erfahrbar – nicht ad infinitum psychodiagnostisch erhellbar in seinem Tun bzw. Unterlassen. Simpel gesagt: es bleibt ein Rest, ein residuum des psychodynamisch und soziodynamisch Unerklärbaren am Menschsein. Das Grauel von Auschwitz verweist auf diese Dimension im Geschöpf Mensch, der ein Geheimnis ist und kein Rätsel mit soziotherapeutischer (Er-)Lösbarkeit. Die Auto-

rin ruft immer wieder zur Pietät und Solidarität mit den Opfern auf. Der durchwegs soziologisch ausgerichtete analytische Ansatz der Frankfurter Schule ist prinzipiell ungeeignet, in Konvergenz mit einer theologischen Methode jener Pietät Sinngestalt zu verleihen. Fr. Kohn übernimmt unreflektiert seichte Klischees und simplifizierte Modelle einer bestimmten Schule, die für einen gewissen Oberflächensektor gesellschaftlichen Lebens Interpretationsrelevanz aufweisen, aber ein viel zu schwacher Maßstab sind, um der Wahrheit des Menschen und seiner Bosheit nahe-zukommen. Nun zu einem Beispiel für solch unreflektierte Anwendung seichter Klischees, die von Fr. Kohn dogmatisch verkündet werden. Auf S. 48 liest man: »Klischees sind der Grund für Wiederholungszwänge. Die Wiederkehr des Verdrängten zwingt den Patienten, in immer gleicher Weise zu reagieren.« Der erste zitierte Satz ist falsch, der zweite in etwa richtig. Die Kombination beider Sätze zueinander, so daß Satz A Satz B legitimiert, ist wiederum falsch. Ein gefährlich verwirrender Prozeß von trial und error! Worin der Grund für Wiederholungszwänge letztlich liegt, ist seit Freud ein großes psychoanalytisches Kontroversthemata. Jedenfalls liegt für die klassische Psychoanalyse die Kausa für den Wiederholungszwang (der Begriff wird in der Regel im Singular verwendet) im Todestrieb »jenseits des Lustprinzips«. Also zwingt nicht nur die Wiederkehr des Verdrängten den Patienten zur Repetition usw. usw.

Es ist auffällig und schade, daß Fr. Kohn sich gerade solche sozioanalytische Theorien ausgewählt, die zur unverkürzten theologischen Wahrheit vom Menschen gerade nicht hinführen. Eine veroberflächlichte Psychoanalyse wird ihr zur Legitimation einer verkürzten Theologie: in Fr. Kohns Theologie ist kein Raum mehr für fundamentale Glaubenswahrheiten wie Erbsünde, Konkupiszenz, mysterium iniquitatis etc. Wie will sie das Grauen des (Massen-) Mordens verstehen, wenn sie von der Bosheit des menschlichen Herzens nichts wissen will? Um Auschwitz zu symbolisieren genügt ein bloßes, wenn auch noch so intensives Erinnern nicht. Symbolisieren ist mehr als erinnern, setzt das Erkennen von Prinzipien voraus, die Mechanismen subsistieren, und bedarf außerdem des menschlichen Wollens und der Rückbindung an die eigene Erfahrung. Fr. Kohns vehemente Aufforderung zum intensivierten, perpetuierten kollektiven Schuldbekenntnis führen nur in die Psychopathie, nicht zur symbolbildenden Vergangenheitsbewältigung.

Erwin Möde, Regensburg

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. D. Norbert Martin, Am Sonnenhang 21, 5414 Vallendar a. Rhein
 Prof. Dr. Ludwig Hödl, Ruhr-Universität Bochum, Kath.-Theol. Abt. – Dogmatik –
 GA 7/81, Postfach 102148, 4630 Bochum
 H. Pater Alois M. Kothgasser SDB, Don-Bosco-Str. 1, 8174 Benediktbeuern
 Dr. Albert Franz, Hauptstr. 14, 8702 Leinach
 P. Dr. Richard Schenk OP, Salvatorplatz 2a, 8000 München 2,
 Dominikanerkloster St. Cajetan

Vorwort der Herausgeber

Das vorliegende Heft ist wiederum thematisch ausgerichtet und mit einer gewichtigen theologischen Einzelfrage befaßt, die allerdings tief in das ganze Gefüge des Glaubens der Kirche hinabreicht: es ist die Frage nach Amt und Gemeinde, nach Amtspriestertum und Allgemeinem Priestertum und ihrem Verhältnis zueinander. Diese heute viel erörterte und kontrovers behandelte Frage gewinnt einen besonderen Grad von Aktualität im Hinblick auf die für den Herbst dieses Jahres angekündigte Bischofssynode zur Aufgabe der Laien in der Kirche.

In den folgenden Beiträgen werden unter geschichtlichem, systematischem und pastoralem Aspekt die kirchliche Lehre und theologische Einsichten vermittelt, welche die Einheit der Gliederungen in der Kirche bei bleibender Verschiedenheit begründen und zu theologischem Verständnis bringen wollen. Obgleich »der Laie« und das Allgemeine Priestertum nicht vom Amt her und in bloßem Unterschied zu diesem zu definieren sind, ist doch die polare Spannung und die Komplementarität zwischen beiden ein wichtiges Seins- und Erkenntnisprinzip, das die Einordnung der beiden Strukturen in den »einen Leib« (vgl. 1 Kor 12, 12–27) begründet.

Diese Zu- und Einordnung wird einerseits positiv aufgezeigt, indem das Weiheamt als Dienst an der Gemeinde, den Gliedern des Leibes Christi, aufgewiesen wird, diese aber zur lebensmäßigen Auferbauung des Leibes Christi und zu seinem Wirksamwerden in der Welt berufen erscheinen; andererseits wird auch die wesentliche Unterschiedenheit, etwa in der Verkündigungsaufgabe betont, eine Differenz, die auch entscheidende Folgerungen in der Frage nach dem »Priestertum der Frau« zeitigt, in der die Kirchengemeinschaften der Reformation sich zusehends vom Amtsverständnis der Kirche entfernen.

In einer solchen Situation kann die Thematik nicht gänzlich ohne kontroverse oder eristische Nuancen geraten. Sie treten in der (z. T. innerkirchlichen) Auseinandersetzung um die Identität des Kirchenamtes mit dem der Apostel zutage wie auch in der Frage nach dem authentischen Verständnis der Eucharistie, in der Einheit und Unterschiedenheit von Weihe- und Allgemeinem Priestertum am deutlichsten hervortreten.

So möchten die Untersuchungen dazu beitragen, das Verständnis für die unverfälschte Eigenheit der beiden Gliedschaften zu wahren, aus deren Komplementarität erst die Lebendigkeit und vielgestaltige Wirkkraft der Kirche Jesu Christi erwächst.

Diakonie und Vollmacht – Vom Dienst des Priesters

Von José Luis Gutiérrez, Rom

I. Das priesterliche Amt als Dienst in der Kirche

1. Das Amtspriestertum, das durch das Weihesakrament verliehen wird, und das allgemeine Priestertum aller Getauften unterscheiden sich untereinander: »essentia et non gradu tantum«¹. Wenn von Amt hier die Rede ist, dann ist damit nicht das verliehene »officium« gemeint, sondern das, was im Deutschen unübersetzbar ist und im Lateinischen »munus« heißt. »Der Amtspriester ... bildet kraft seiner heiligen Gewalt, die er innehat, das priesterliche Volk heran und leitet es; er vollzieht *in persona Christi* das eucharistische Opfer und bringt es im Namen des ganzen Volkes dar; die Gläubigen hingegen wirken kraft ihres königlichen Priestertums an der eucharistischen Darbringung mit und üben ihr Priestertum aus im Empfang der Sakramente, im Gebet, in der Danksagung, im Zeugnis eines heiligen Lebens, durch Selbstverleugnung und tätige Liebe«². Gleichzeitig jedoch gilt von Amtspriestertum und allgemeinem Priestertum: »ad invicem ordinantur«³. Hier erscheint es angebracht, einige Gedanken über diese gegenseitige Zuordnung anzuknüpfen⁴:

a) An erster Stelle ist zu bedenken, daß das Amtspriestertum genau gesehen deswegen existiert, damit das geistliche Opfer aller Gläubigen mit dem Opfer Christi verbunden werde, welches in der heiligen Messe durch den Dienst des Priesters gegenwärtig gemacht und dargebracht wird. So erhält das Opfer der Gläubigen die Fülle seiner Kraft⁵.

¹ II. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution *Lumen gentium* – 21. November 1964 – (= LG) Nr. 10b.

² LG (Anm. 1) 10b. Über das Wirken »in persona Christi« vgl. *Schreiben der deutschen Bischöfe* »Über das priesterliche Amt. Eine biblisch-dogmatische Handreichung«, Trier 1969 II, Nr. 43, S. 66; ferner: Kardinal Hermann Volk, *Priestertum heute*, Rodenkirchen 1972; L. Scheffczyk, *Die Christusrepräsentation als Wesensmoment des Priesteramtes*, in: »Catholica« 27 (1973) 3/4, S. 293–311; dass., in: L. Scheffczyk, *Schwerpunkte des Glaubens. Gesammelte Schriften zur Theologie*, Einsiedeln 1977, S. 367–386; F. Hengsbach, *Das Wirken des Priesters in der Person Christi*, in: »Stärke deine Brüder«, Sinn und Sendung Bd. 1 (hg. von Kl. M. Becker), Sankt Augustin 1977, S. 48–66; Kl. M. Becker, *Das »sacerdotium episcopi« nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: »Episcopale munus. Recueil d'études sur le ministère épiscopal offerts en hommage à Son Excellence Mgr. J. Gijssen« (hg. von Ph. Déhaye und L. Elders), Assen 1982, S. 70–77. Bezüglich der exegetischen Voraussetzungen vgl. H. Schlier, *Neutestamentliche Grundelemente des Priesteramtes*, in: »Catholica« 27 (1973) 3/4, S. 209–233; ders., *Grundelemente des priesterlichen Amtes im Neuen Testament*, in: »Theologie und Philosophie« 44 (1969) S. 161–180.

³ LG (Anm. 1) 10b.

⁴ Vgl. P. Rodriguez, *El concepto de estructura fundamental de la Iglesia*, in: »Veritati Catholicae. Festschrift für Leo Scheffczyk zum 65. Geburtstag«, Aschaffenburg 1985, S. 237–246.

⁵ Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Dekret *Presbyterorum ordinis* – 7. Dezember 1965 – (= PO) Nr. 2b. Ferner: *Schreiben von Papst Johannes Paul II. an alle Priester der Kirche zum Gründonnerstag 1986* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 69; hg. von der Deutschen Bischofskonferenz), Bonn 16. März 1986, Nr. 10, S. 13.

b) Ferner hat Jesus Christus der Kirche eine Sendung erteilt, an der alle Gläubigen teilnehmen, jeder einzelne auf die Weise, die ihm entspricht⁶. Diese Sendung kommt nicht allein den Gliedern der Hierarchie zu, weil sie, wie es in Nr. 30 der Dogm. Konstitution *Lumen gentium* heißt: »(ja) wissen, daß sie von Christus nicht bestellt sind, um die ganze Heilsmission der Kirche an der Welt auf sich zu nehmen, sondern daß es ihre vornehmliche Aufgabe ist, die Gläubigen so als Hirten zu führen und ihre Dienstleistungen und Charismen so zu prüfen, daß alle in ihrer Weise zum gemeinsamen Werk einmütig zusammenarbeiten«. Der Text, den wir gerade gelesen haben, drückt eindeutig aus, daß die Aufgabe der Kirche allen Gläubigen gemeinsam zukommt, sowohl den Laien als auch den geweihten Amtsträgern⁷, und daß alle an ihrer Verwirklichung mitarbeiten, jeder einzelne, wie er es vermag. Jeder besitzt also seine eigene, funktionale Aufgabe, aus der sich die Verpflichtung ableitet, sie zu erfüllen, und die ihm das Recht gibt, daß ihre Rahmenbedingungen anerkannt bleiben und nicht durch hierarchische oder parahierarchische Instanzen absorbiert werden⁸. Aus diesem Grunde fährt die Konstitution *Lumen gentium* wenig später fort: »Die Glieder des geweihten Standes... sind vor allem und von Berufs wegen dem heiligen Dienstamt zugeordnet«, während es »Sache der Laien ist..., kraft der ihnen eigenen Berufung in der Verwaltung und gottgemäßen Regelung der zeitlichen Dinge das Reich Gottes zu suchen«¹⁰. Im Blick auf die allumfassende Sendung der Kirche kann daher nicht lediglich von einer Hilfe der Laien zugunsten der Hierarchie gesprochen werden, sondern es muß sich um ein wahrhaftes Zusammenwirken zwischen Klerikern und Laien, wie auch umgekehrt zwischen Laien und Klerikern handeln, damit das eine Ziel der Kirche erreicht werden kann. Auf diese Weise bleibt die komplementäre, gegenseitige Zuordnung zwischen Amtspriestertum und allgemeinem Priestertum der Gläubigen gewahrt, wie es auch vom II. Vatikanischen Konzil zum Ausdruck gebracht wird, das in eindeutig konstitutionellem und nicht nur funktionalem Sinne feststellt: »vornehmlich in dieser Ordnung ergänzen (sich) einander das Apostolat der Laien und der Dienst der Hirten«¹¹.

2. Aufgrund dieser Überlegungen können wir feststellen, daß Jesus Christus das Amtspriestertum seiner Kirche im Einklang mit der Heilsökonomie als notwendige, komplementäre Ergänzung zum allgemeinen Priestertum gegeben hat. Hieraus läßt sich ableiten, daß sowohl das Amt als auch die Amtsausübung aus sich selbst heraus einen objektiven Dienst am Ganzen der Kirche darstellen. Die Güte des

⁶ Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Dekret *Apostolicam actuositatem* – 18. November 1965 – (= AA) Nr. 2.

⁷ Die Aufgabe der Religiösen ist eingehender behandelt in meinem Aufsatz *El laico y el celibato apostólico*, in: »Ius Canonicum« 26 (1986), besonders Anmerkung 27. Vgl. auch A. Bandera, *La vida religiosa en el misterio de la Iglesia. Concilio Vaticano II y Santo Tomás de Aquino*, Madrid 1984.

⁸ Vgl. J. L. Gutiérrez, *El principio de subsidiaridad y la igualdad radical de los fieles*, in: »Ius Canonicum« 11 (1971) S. 413–444; ferner *I diritti dei cristofideles ed il principio di sussidiarietà*, in: »Atti del Congresso Internazionale di Diritto Canonico. La Chiesa dopo il Concilio«, Mailand 1972, Bd. II-2, S. 785–796.

⁹ LG (Anm. 1) 31b.

¹⁰ Ebd.

¹¹ AA, 6a. »Distinctio enim quam Dominus posuit inter sacros ministros et reliquum Populum Dei, secumfert coniunctionem« (LG – Anm. 1 – 3c).

Dienstes besteht folglich wesentlich nicht in einigen zweifellos notwendigen guten, persönlichen Dispositionen¹², sondern in der treuen Ausübung des Amtes selbst. Das Amtspriestertum ist in sich ein Dienst und will mit dem Geist des Dienens erfüllt sein. Treue gegenüber den Erfordernissen des Amtes, das ist die erste Pflicht, einen wahrhaften Dienst zu leisten.

Solch eine Perspektive, wie wir sie gerade skizziert haben, kann man von verschiedenen Gesichtspunkten aus entwickeln. Wir wollen nur einen aufgreifen. Wir meinen einen Vergleich zwischen den Texten des II. Vatikanums und des von Johannes Paul II. 1983 erlassenen neuen kirchlichen Gesetzbuches (CIC).

3. Das II. Vatikanische Konzil handelt in allen Dokumenten mehr oder weniger ausdrücklich vom Dienst. Es ist nicht übertrieben, die *Diakonie* als einen seiner Schlüsselbegriffe zu betrachten. In großen Zügen zusammenfassend könnte man sagen: Die Kirche als ganze ist dazu berufen, Gott und den Menschen zu dienen. Sie ist ja der Leib Christi und hat folglich das Leben ihres Hauptes zu leben. Dieses Leben hat von Gott Vater die *exousía* oder die Fülle seiner Vollmacht gerade durch die *kénosis* seines Sohnes empfangen (vgl. Phil 2, 7–11; Mt 28, 18). Weil er also »sich selbst erniedrigte«¹³, ist Jesus Christus Diener *ho diakonos*: (Lk 22, 28), gerade durch seine Stellung als Meister und Herr¹⁴. Deshalb muß die Kirche allgemein und die Hierarchie im besonderen, weil sie eben auf besondere Weise an der *exousía* Jesu Christi teilhat, sich stets vor Augen halten, daß sie ihre Vollmacht ausschließlich zur Diakonie im umfassenden Sinn des Wortes empfangen hat¹⁵.

4. Die Apostolische Konstitution *Sacrae disciplinae leges* vom 25. 1. 1983, mit der Johannes Paul II. das neue kirchliche Gesetzbuch – den Codex Iuris Canonici (CIC) – veröffentlicht hat, stellt fest, daß das neue Gesetzbuch das Bemühen darstellt, »die konziliare Ekklesiologie in die *kanonistische* Sprache zu übersetzen«¹⁶. Unter die Elemente dieser Ekklesiologie, die in den Codex aufgenommen und in die kanonistische Sprache übersetzt wurden, zählt der Hl. Vater gerade »die Lehre nach der ... die hierarchische Autorität als Dienst dargestellt (wird)«¹⁷.

¹² In der Patristik und in der mittelalterlichen Literatur findet man häufig die Wortverbindung »*praeesse* – *prodesse*«. In jüngster Zeit geht die Untersuchung über die *Potestas Ecclesiae* als Diakonie in der Regel von einer biblisch-theologischen Betrachtung aus: vgl. Y. M. J. Congar, *La Hiérarchie comme service selon le Nouveau Testament et les documents de la Tradition* und *Quelques expressions traditionnelles du service chrétien*, in: »L'Episcopat et l'Eglise universelle«, Paris 1962, S. 67–99 und 101–132. Sowohl ekklesiologisch wie auch kanonistisch haben das Thema ausführlich behandelt A. de Fuenmayor, *Primatgewalt und Personalprälaten* (Beitrag auf dem 5. Internationalen Kongreß für Kanonisches Recht in Ottawa 1984), in: »Themen aktuell« Nr. 13, Solingen Oktober 1984, und P. Rodríguez, *Chiese particolari e Prelature personali*, Mailand 1985, S. 90–103.

¹³ Vgl. diesbezüglich B. Estrada, *La »dynamis« y la »exousía« en las homilías de San Juan Crisóstomo sobre los Hechos de los Apóstoles*, Dissertation der Theologischen Fakultät der Universität von Navarra, Pamplona.

¹⁴ »Vos vocatis me Magister et Domine, et bene dicitis, sum etenim« (Joh 13, 13) vgl. Mk 10, 45; Mt 20, 28; 28, 18–20.

¹⁵ Vgl. G. Marchesi, *Elementi della trascendenza di Gesù. La sua autorità*, in: »La Civiltà Cattolica« 135 (1984) 4, S. 320–333.

¹⁶ AAS 75 (1983) Pars I, p. XI – vgl. *Codex des Kanonischen Rechtes* (lateinisch-deutsche Ausgabe) Kevelaer 1983, S. XIX.

¹⁷ Ebd. AAS p. XII. lat.-deutsche Ausgabe S. XXI.

Wer sich allerdings daran macht zu untersuchen, wie man den Gedanken, daß das Amt ein Dienst ist, in die praktischen Termini des juristischen Gefüges übersetzt hat, wird gleich auf eine erste Schwierigkeit treffen: Im Codex gibt es keinen eigenen Titel, unter dem man die Dienstfunktion der Hierarchie abgehandelt hätte, und ebenso bleibt die Suche nach Canones erfolglos, in denen Begriffe auftauchen wie »servitus«, »servire«, »ministrare«, etc., die einen Rückschluß auf die konziliaren Dokumente erlaubten. Insgesamt sind es 22 Canones, in denen das Wort »servitium« erscheint, aber fast ausnahmslos in einem ganz allgemeinen Sinn¹⁸. In keinem der Fälle wird das Verb »servire« gebraucht. Allerdings kommt sein Äquivalent »inservire« sechsmal vor... Für jene »Übersetzung«, die wir suchen, bedarf es ganz offensichtlich eines geeigneten Wortschatzes: Nun ist ja das Recht selbst schon in seiner radikalen Ausdrucksform jenes »quod est alteri debitum« aufgrund der Gerechtigkeit. Daher gilt es zu betrachten, was der Priester den anderen schuldet und worin die Forderungen an ihn bestehen, die er zu erfüllen verpflichtet ist, damit sein Leben wirklich Dienst sei. Sehen wir einmal vom Computer oder einer anderen Art technischer Instrumente ab, die uns durch das Wort zum Inhalt führen könnten. Wir müssen uns auf eine Untersuchung einlassen, die zu entdecken versucht, auf welche Weise das Kirchenrecht das priesterliche Amt in seiner Funktion des Dienstes betrachtet hat. In diesem Rahmen nun finden wir ein Kapitel (cc. 273 ff.) mit der Überschrift »De clericorum obligationibus et iuribus«, in dem, ohne ausdrücklich den Begriff des Dienstes zu erwähnen, dennoch beschrieben wird, wie der dem Priester eigene ministeriale Dienst zu verwirklichen ist. Da einige Fragen später noch behandelt werden sollen, genügt es, in einem kurzen Überblick festzustellen, welche Aufgaben der Codex in diesen Canones besonders unterstreicht: Die Verpflichtung zu einem Leben in Einheit mit dem Papst, mit dem eigenen Bischof, mit seinen Mitbrüdern im Priesteramt und mit der ganzen Kirche, die treue Erfüllung der Aufgaben, die ihm durch den Bischof anvertraut wurden, die unaufhörliche Suche nach der eigenen Heiligkeit, die notwendige Zeit für die Weiterbildung, die Residenzpflicht und die Verpflichtung zu einer entsprechenden priesterlichen Kleidung (wozu die Deutsche Bischofskonferenz erst kürzlich konkrete Bestimmungen erlassen hat); außerdem die Verpflichtung, sich von bestimmten weltlichen Tätigkeiten fernzuhalten, insbesondere von einer ungebürenden Einmischung in Gewerkschaftsfragen und politische Angelegenheiten. Wenn wir in derselben Linie fortfahren, werden wir feststellen, daß zwar unter den übrigen Canones einige weitere Verpflichtungen der Kleriker zum Ausdruck gebracht, meist aber in Rechte gefaßt sind, die allen Gläubigen zukommen und entsprechende Verpflichtungen auf seiten der Priester verlangen. So bestimmt etwa c. 213, daß alle Gläubigen das Recht haben, von ihren geistlichen Hirten die geistlichen Güter der Kirche zu erhalten, insbesondere

¹⁸ Das wird ausführlich behandelt in can. 276 CIC/1983. Dort ist die Rede von der Verpflichtung der Priester, die eigene Heiligung zu suchen und dazu intensiv die Mittel einzusetzen, die Heiligkeit zu erlangen, weil sie »dispensatores mysteriorum Dei in servitium Eius populi« sind.

das Wort Gottes und die Sakramente¹⁹. Solch eine Darstellung läßt sich als generelles Prinzip in eine dem Recht der Gläubigen entsprechende und korrelative Verpflichtung der Hierarchie übersetzen, die sich so zu organisieren hat, daß sie auf bestmögliche Weise diesen Rechten der Gläubigen nachkommt, das heißt ihre hierarchischen Pflichten erfüllt²⁰. Darin besteht der Dienst, der zu leisten ist. So fordert zum Beispiel das Recht eines jeden Gläubigen auf die Heilmittel der Kirche von seiten der Hierarchie eine entsprechende Verteilung der Priester, und zwar so, daß alle Gläubigen z.B. beichten können. Gleichzeitig bringt dies für den Priester die Verpflichtung mit sich, zeitlich so verfügbar zu sein, daß er jedem das Sakrament spenden kann, der darum bittet. Dieselben Überlegungen könnte man bezüglich der anderen Sakramente anstellen wie auch im Hinblick auf die Predigt des Wortes Gottes und allgemein auf alles, was eine konkrete Ausübung des Dienstes von seiten des Priesters verlangt.

So hat der Codex bei der Übersetzung der konziliaren Ekklesiologie in kanonistische Sprache hinsichtlich der Dienstfunktion des Priesters, von allgemeinen Leitlinien abgesehen, sich nüchtern darauf beschränkt, in einer Fülle von Detailfragen zum Ausdruck zu bringen, daß Dienst gerade in der rechten Ausübung des Amtes besteht.

5. Noch drei weitere Charakterzüge des sakramentalen Amtes sollen in Betracht gezogen werden.

a) Zunächst ist die universale Dimension zu sehen. Das durch die Priesterweihe übertragene Amt wird primär von seiner Beziehung zur universalen Kirche her definiert. Man ist Priester der Kirche schlechthin und deswegen einer bestimmten Ortskirche zugeteilt, nicht umgekehrt²¹. So lesen wir im Dekret *Presbyterorum Ordinis*: »Die Geistesgabe, die den Priestern in ihrer Weihe verliehen wurde, rüstet sie nicht für irgendeine begrenzte und eingeschränkte Sendung aus, sondern für die alles umfassende und universale Heilssendung 'bis an die Grenzen der Erde' (Apg 1, 8), denn jeder priesterliche Dienst hat Teil an der weltweiten Sendung, die Christus den Aposteln aufgetragen hat. Christi Priestertum, an dem die Priester in Wahrheit Anteil erhalten haben, ist ja notwendig für alle Völker und alle Zeiten bestimmt (...). Die Priester mögen also daran denken, daß ihnen die Sorge für alle Kirchen am Herzen liegen muß«²². Solch eine universale Dimension spiegelt sich in der Tatsache wider, daß dort, wo die Eucharistie gefeiert wird, der Herr gegenwärtig ist, der ja eins und unteilbar ist. Deswegen sagt das Konzil: »Diese Kirche Christi ist wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen anwesend, die in der Verbundenheit mit ihren Hirten im Neuen Testament auch

¹⁹ »Ius est christifidelibus ut ex spiritualibus Ecclesiae bonis, praesertim ex verbo Dei et sacramentis, adiumenta a sacris Pastoribus accipiant« (can. 213 CIC/1983); vgl. LG (Anm. 1) 37a.

²⁰ Vgl. A. del Portillo, *Gläubige und Laien in der Kirche*, aaO (Anm. 12) S. 59–72; ders., *El Obispo diocesano y la vocación de los laicos*, aaO (ebd.) S. 197–205.

²¹ Vgl. A. Miralles, *Dimensione universale del sacerdozio ministeriale*, in: »Centro Accademico Romano della Santa Croce. Inaugurazione dell'anno accademico 1985–86«, Rom 1985, S. 11.

²² PO (Anm. 5) 10a.

selbst Kirche heißen«²³. Der Priester findet sich notwendigerweise in eine bestimmte und fest umgrenzte Gemeinschaft verwoben. Aber das Konzil bemerkt zugleich: »Dieser Geist der Gemeinschaft muß, um recht gepflegt zu werden, nicht nur die Ortskirche, sondern die Gesamtkirche umfassen«²⁴. Deshalb weist die Konstitution *Lumen gentium* es als eine Verpflichtung aller Bischöfe – und das gleiche kann man von den Priestern sagen – aus, »die Glaubenseinheit und die der ganzen Kirche gemeinsame Disziplin (zu fördern und zu schützen)«²⁵. Außerdem fügt sie hinzu, daß die recht geleitete eigene Ortskirche als Teil der universalen Kirche wirksam zum Wohl des ganzen mystischen Leibes beiträgt, der ja auch »Corpus Ecclesiarum« ist²⁶. Die Sorge für die universale Kirche zeigt sich in der Sorge um die eigene Gemeinschaft, welche nicht verstanden werden kann als ein selbstgenügsames und isoliertes Gefüge, sondern »ut portionem Ecclesiae universalis« – Teil der gesamten, weltweiten Kirche.

b) Das Dekret über den Dienst und das Leben der Priester trägt den Titel *Presbyterorum Ordinis*²⁷. So wäre an zweiter Stelle anzufügen, daß alle Priester ihren Anteil am Hohen Priestertum Christi in einen Ordo integriert finden, eine Ordnung, innerhalb derer sie sich als Mitarbeiter des *Ordo episcopalis* konstituieren²⁸. So entstehen gewisse Beziehungen der hierarchischen *Communio*, aufgrund derer die Priester in der Ausübung ihrer Sendung aufs engste mit dem ganzen Bischofskollegium und auf besondere Weise mit ihrem Haupt, dem Papst, verbunden sind, neben ihrem eigenen Bischof, mit dem sie ein einziges Presbyterium darstellen²⁹. Deswegen kann »kein Priester ... abgesondert und als einzelner seine Sendung hinreichend erfüllen, sondern nur in Zusammenarbeit mit anderen Priestern, unter Führung derer, die die Kirche leiten«³⁰. Daher sind »die Priester, die durch die Weihe in den Priesterstand eingegliedert wurden, ...in inniger sakramentaler Bruderschaft miteinander verbunden«³¹. Allein im Rahmen einer

²³ LG (Anm. 1) 26a. Vgl. Kardinal J. Ratzinger, *L'Ecclesiologia del Vaticano II* (Vortrag auf dem Convegno Ecclesiale Interdiocesano di Foggia am 21. Oktober 1985), in: »L'Osservatore Romano« 27. 10. 1985, S. 6–7; Außerordentliche Bischofssynode 1985, *Relatio finalis*, Typ. Vaticanis 1985, II, C n. 2, S. 13, deutsch in: »Zeitfragen« Nr. 35 (Presseamt des Erzbistums Köln) Köln 1986, S. 16–17.

²⁴ PO (Anm. 5) 6d; vgl. A. del Portillo, *Escritos sobre el sacerdocio*, aaO (Anm. 12) S. 52–53.

²⁵ LG (Anm. 1) 23b; vgl. CIC, can. 392.

²⁶ »Hoc sanctum est quod, bene regendo propriam Ecclesiam ut portionem Ecclesiae universalis, ipsi (gemeint sind die Bischöfe) efficaciter conferunt ad bonum totius mystici Corporis, quod est etiam corpus Ecclesiarum« (LG – Anm. 1 – 23b). Diesen Gesichtspunkt habe ich erörtert in: *El Obispo diocesano y la Conferencia episcopal*, in: »Ius Canonicum« 21 (1981) S. 533–542.

²⁷ Das Schema vom 12. November 1964 begann mit den Worten: »Quamvis in Constitutione 'De Ecclesia', in Decretis...« (*Acta Synodalia*, IV, IV, p. 833). Diese Redaktion wurde in den folgenden Entwurf umgewandelt, damit man das Dekret mit seinen Anfangsworten nennen könne »Presbyterorum ordinis«.

²⁸ Dazu besonders PO (Anm. 5) 7. Bezüglich der Sinngleichheit von (Episcoporum) *collegium*, *ordo* und *corpus* vgl. *Nota explicativa praevia*, in: »Ex Actis Ss. Oecumenici Concilii Vaticani II«, n. 1. Text u. a. in: Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II, *Constitutiones Decreta Declarationes*, Typ. Vaticanis 1974, p. 215–216.

²⁹ LG (Anm. 1) 28b; PO (Anm. 5) 7 und 8.

³⁰ PO (Anm. 5) 7c.

³¹ PO (Anm. 5) 8a; vgl. can. 275 CIC/1983.

solchen hierarchischen *Communio* und Brüderlichkeit, die das Konzil als sakramental bezeichnet, wird die Sendung eines Priesters zum Dienst reiche Früchte für das Wohl der ganzen Kirche hervorbringen.

c) Drittens, die Aufgabe des Priesters stellt einen Dienst dar: Es ist aber logisch, daß der Priester nicht auf sich beschränkt dienen will, sondern daß sein Dienst sich in die Zukunft fortsetzen soll für das Wohl des ganzen Volkes Gottes, auch wenn der einzelne Priester bereits vor Gottes Angesicht gerufen worden sein wird. Wir haben bereits früher gesehen, wie Amtspriestertum und allgemeines Priestertum zur fundamentalen Struktur der Kirche gehören. So war es von Jesus Christus gewollt, daß sich nämlich beide ergänzen und gegenseitig fordern. So kann in der Tat das eine ohne das andere nicht bestehen.

Um ihre Identität zu bewahren, muß die Kirche dem göttlichen Willen entsprechen. So liegt es im Interesse und in der Verantwortung aller ihrer Glieder, daß ihr niemals die Priester fehlen³². Die ganze Kirche muß deshalb den Herrn des Weinbergs inständig darum bitten, daß er Arbeiter in die Ernte sende (vgl. Mt 9, 38).

Nun »betrifft solch eine Forderung, die das ganze Volk Gottes angeht, auf spezielle Weise den Priester, der den Wunsch verspürt, ein dauerndes Zeugnis seines Dienstes und seiner Freude in einem Leben der Hingabe zu geben und alle Mittel einzusetzen, an erster Stelle die übernatürlichen, damit es viele Menschen gibt, die die Notwendigkeiten der Kirche und die Großartigkeit der priesterlichen Berufung spüren, die es verstehen, aus ihrem Leben einen priesterlichen Dienst für Gott und die Menschen zu machen. Das Verlangen seines Herzens richtet sich auf das Priesterseminar. Er weiß, daß die kommenden Priester mit seiner Sendung fortfahren und die Hingabe krönen können«³³.

II. Dienst und Leben des Priesters

6. Der endgültige Untertitel des Dekretes *Presbyterorum Ordinis* weist zuerst auf den Dienst und dann auf das Leben der Priester hin, was nicht von Anfang an so war. Im Schema, das am 13. Oktober 1964 behandelt wurde, stellte man das Leben dem Dienst voran, so daß der Untertitel noch lautete: »De vita et ministerio sacerdotali«³⁴. Am 30. November 1964 kam es zur Endredaktion, wie sie sich uns heute darstellt: »De presbyterorum ministerio et vita«³⁵. Diese Detailfrage blieb gewiß nicht unbemerkt, als Kardinal Ernesto Ruffini, Erzbischof von Palermo, am 14. Oktober 1965 bei seiner Intervention in der Konzilsaula darum bat, das Wort

³² PO (Anm. 5) 11; II. Vatikanisches Konzil, Dekret *Optatum totius* (= OT) Nr. 2; can. 233 CIC/1983.

³³ A. del Portillo, *Escritos sobre el sacerdocio*, aaO (Anm. 12), S. 52–53.

³⁴ Vgl. *Acta Synodalia*, III, IV, S. 225.

³⁵ Vgl. *Acta Synodalia*, IV, S. 830. Es hieß dort wörtlich: »De ministerio et vita Presbyterorum«. Die Umstellung erfolgte »Latinitatis causa«, so daß der Genitiv vorangestellt wurde in der *expensio modorum* unmittelbar vor Promulgation des Dekretes. Vgl. *Modi generales*, Nr. 4: *Acta Synodalia*, IV, VII, S. 115.

Leben als notwendige Bedingung für die Wirksamkeit des Dienstes voranzustellen, er sagte: »Insbesondere soll im Untertitel des Dekrets das Leben der Priester dem Dienst vorangestellt werden. Und dasselbe – so denke ich – soll im Text des Dekrets geschehen. Die alten Meister haben uns gelehrt: 'prius vivere et postea philosophari', zuerst kommt das Leben und später das Philosophieren. Für uns alle ist es offensichtlich, daß der priesterliche Dienst aufs innigste mit der Lebensweise der Priester verbunden ist und daß er aus ihr seine größere oder geringere Wirksamkeit empfängt«³⁶.

Dieser Vorschlag wurde nicht angenommen, und zwar nicht deswegen, weil die Heiligkeit des Lebens keinen Einfluß auf die Wirksamkeit des Dienstes hätte³⁷. Der eigentliche Grund, warum man den vorgeschlagenen Wechsel nicht annahm, lag tiefer. So wie jeder Gläubige ist auch der Priester zur Heiligkeit berufen. Aber diese Heiligkeit ist einzig und gleich für alle Christen³⁸. Alle haben das Ziel, die Fülle des christlichen Lebens und die Vollkommenheit der Liebe zu erlangen³⁹. Vom Priester verlangt diese Forderung eine Präzisierung, weil er dazu bestimmt ist, den heiligen Dienst zu erfüllen. So stellt der Dienst gerade die Quelle dar, woraus die besonderen Erfordernisse sich ergeben. Er bezeichnet die Weise, nach der der Priester die *una sanctitas* erlangen soll, zu der alle Gläubigen berufen sind⁴⁰. Hier muß man hinzufügen, daß solche Forderungen das ganze Leben des Priesters umfassen und nicht nur einzelne Momente seines Alltags⁴¹. Die Existenz des Priesters ist als solche ganz und gar priesterlich, weil, so sagt Johannes Paul II., »der pastorale Charakter des priesterlichen Dienstes in keinem Moment aufhört, das Leben des ganzen Priesters zu begleiten«⁴².

Das Dekret *Presbyterorum Ordinis* fügt eine weitere Nuance unseren Überlegungen hinzu⁴³. Der Priester soll *die Einheit des Lebens* suchen. Solch eine Einheit des Lebens wäre allerdings unmöglich, wenn sein Leben selbst aufgefächert wäre in Bereiche, die sein Dienst nicht alle umfaßt. Der Priester ist *sacerdos in*

³⁶ *Acta Synodalia*, IV, IV p. 687.

³⁷ PO (Anm. 5) 12c.

³⁸ Vgl. LG (Anm. 1) 32b–c und 41a.

³⁹ Vgl. LG (Anm. 1) 39 und 40b.

⁴⁰ »Gregis Christi Pastores imprimis oportet, ut ad imaginem summi et aeterni Sacerdotis, Pastoris et Episcopi animarum nostrarum, sancte et alacriter, humiliter et fortiter exsequantur ministerium suum, quod ita adimpletum, etiam pro eis erit praecelestum sanctificationis medium« (LG – Anm. 1 – 41b); vgl. PO (Anm. 5) 12–14.

⁴¹ »Ganz gleich, in welcher konkreten Situation er sich befindet, der Priester trägt immer die Verantwortung seiner Berufung mit sich, Repräsentant Jesu Christi als Haupt seiner Kirche zu sein. Es gibt keinen Bereich, keine Tätigkeit, die sich dieser radikalen Forderung aus der Ganzheit (seiner Berufung) entziehen könnte« (A. del Portillo, *Escritos sobre el sacerdocio*, aaO – Anm. 12 – S. 117).

⁴² »Pastoralis ratio ministerii sacerdotalis numquam comitari desinit cuiusque sacerdotis vitam« (Johannes Paul II., Ep. *Domini cae Cenae*, 24. Februar 1980, Nr. 1: AAS 72 – 1980 – 114). »Dieses Priesteramt, an dem wir Anteil haben, ist auch unsere Berufung und unsere Gnade. Es prägt unser ganzes Leben mit dem Siegel eines Dienstes, der am meisten notwendig ist und die höchsten Anforderungen stellt, der Dienst am Heil der Seelen« (Johannes Paul II., *Schreiben zum Gründonnerstag* 1986, aaO (Anm. 5) DBK, 69, Nr. 1, S. 3).

⁴³ Vgl. PO (Anm. 5) 14a–b; vgl. P. J. Cordes, *Sendung zum Dienst*, aaO (Anm. 12) S. 25, Anmerkung 124.

aeternum, d.h. für immer und in jedem Augenblick seiner Existenz: seine Arbeit und seine Erholung⁴⁴, sein Umgang mit Gott und den Menschen, seine Freuden und Sorgen sind durch seinen priesterlichen Dienst fortdauernd und für immer besiegelt. Verständlicherweise gibt daher das Konzilsdekret, auf das wir uns beziehen, zu verstehen: »Zur Erzielung solcher Lebenseinheit genügt weder eine rein äußere Ordnung der Amtsgeschäfte noch die bloße Pflege der Frömmigkeitsübungen, so sehr diese auch dazu beitragen mögen. Die Priester können sie aber erreichen, wenn sie in der Ausübung ihres Amtes dem Beispiel Christi, des Herrn, folgen, dessen Speise es war, den Willen dessen zu tun, der ihn gesandt hat, um sein Werk zu vollenden... Die Priester werden also ihrem Leben eine einheitliche Linie geben, wenn sie sich mit Christus vereinigen im Erkennen des väterlichen Willens und in der Hingabe für die ihnen anvertraute Herde. Wenn sie so die Rolle des guten Hirten übernehmen, werden sie gerade in der Betätigung der Hirtenliebe das Band der priesterlichen Vollkommenheit finden, das ihr Leben und ihr Wirken zur Einheit verknüpft«⁴⁵.

7. Die Lebenseinheit wird so in die Einheit mit Christus gestellt und in die dauernde Ausübung der Hirtenliebe übersetzt. Dafür finden wir ein wunderbares Bild im Buch Exodus. Bei der Beschreibung der priesterlichen Gewänder erklärt der Herr gegenüber Mose, Aaron solle auf den Schulterstücken des Efod zwei Karneolsteine tragen mit den eingeschriebenen Namen der zwölf Söhne Israels, weil sie die Väter der zwölf Stämme sind. »Portavitque Aaron nomina eorum, coram Domino super utrumque humerum, ob recordationem« (Ex 28, 12; vgl. 28, 6–12). Ebenso sind auf der Lostasche für den Schiedsspruch, die Aaron auf seiner Brust trägt, zwölf Edelsteine eingelassen, jeder einzelne mit dem Namen eines Stammes (vgl. Ex 28, 15–30): »Portavitque Aaron nomina filiorum Israel in rationale iudicii super pectus suum, quando ingreditur sanctuarium, memoriale coram Domino in aeternum« (Ex 28, 29). Der Priester hat also die wie Edelsteine eingravierten Namen des ganzen Volkes auf seinen Schultern zu tragen. Dennoch ist dies nicht ausreichend. Wenn die Menschen für den Priester allein eine Last darstellen, würde seine Arbeit – mehr oder weniger intensiv und aufreibend – sehr leicht den Anstrich eines rein sozialen Engagements oder gar eines Bürokratismus erhalten. Deswegen wird im biblischen Text hinzugefügt, er solle die Namen auf seiner Brust tragen, über seinem Herzen, so daß die Gottesliebe und die Liebe zu den Menschen zu einer untrennbaren Einheit verschmelzen. So wird der Priester dazu geführt, sich zu verausgaben, niemals »genug« zu sagen, grenzenlos zu schenken und sich selbst zu verschenken, sich selbst für die Menschen mit frohem Herzen zu verbrauchen, für jeden einzelnen und für alle: »Ego autem libertissime impendam«, so schreibt der hl. Paulus an die Korinther, »et superimpendam ipse pro animabus vestris« (2 Kor 12, 15). Die Bürde auf den Schultern und im Herzen bewirkt, daß der Priester großmütig, ja im Übermaß die eigenen Aufgaben seines

⁴⁴ Vgl. E. Badrinas, *El trabajo y el descanso*, in: »Los presbíteros: ministerio y vida« aaO (Anm. 12) S. 121–129.

⁴⁵ PO (Anm. 5) 14a–b; vgl. Römische Bischofssynode 1971, aaO (Anm. 5) II, 1, 3, S. 913–915.

Amtes erfüllt. Sie wird ihn gleichzeitig dazu anspornen, in jedem Moment die Einheit mit Gott zu suchen, im vollen Bewußtsein, daß die eigentliche Kraft seines Dienstes von Ihm abhängt. In seinem diesjährigen Brief zum Gründonnerstag betrachtet Johannes Paul II. das Leben des Pfarrers von Ars und stellt ein wahrhaftes Lebensprogramm für jeden Priester auf: »Um Christi willen sucht er wortwörtlich den radikalen Forderungen zu entsprechen, die Jesus im Evangelium den Jüngern, die er zur Mission aussendet, stellt: Gebet, Armut, Demut, Selbstverleugnung, freiwillige Buße. Und wie Christus empfindet er für seine Pfarrkinder eine Liebe, die ihn zur letzten pastoralen Hingabe und zum Opfer seiner selbst führt«⁴⁶.

Der Papst stellt die Bereitschaft des Johannes Maria Vianney gegenüber der Gnade allen Priestern vor Augen und fährt fort: »Das Gebet war die Seele seines Lebens: das stille, betrachtende Gebet, gewöhnlich in seiner Kirche, zu Füßen des Tabernakels«⁴⁷. »Er schritt zur Abtötung... (und zu) Bußübungen, mit denen unser Jahrhundert leider wenig vertraut ist«⁴⁸; in einem Wort: »Letztlich heiligte Jean Maria Vianney sich selbst, um noch besser die anderen heiligen zu können«⁴⁹. Und so beschließt der Hl. Vater diesen Teil seines Schreibens und wendet sich dabei an uns alle: »Liebe Brüder im Priesteramt, fürchtet nicht dieses ganz persönliche Engagement – gekennzeichnet von der Aszese, beseelt von der Liebe –, das Gott von uns verlangt, um unseren priesterlichen Dienst gut auszuüben«⁵⁰. Diese Worte sind ein Echo auf den Ruf zur tagtäglichen Bekehrung, den der Papst schon am ersten Gründonnerstag seines Pontifikates an alle Priester wandte: »Wenn uns die Pflicht auferlegt ist, anderen bei ihrer Bekehrung zu helfen, so sollen auch wir dasselbe täglich in unserem eigenen Leben tun«⁵¹.

Die letzte außerordentliche Vollversammlung der Bischofssynode im Dezember 1985 beschreibt uns das weite Feld unseres Wirkens: »Gerade heute, wo sehr viele Menschen eine innere Leere und geistige 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«⁵².

8. Das Dekret *Presbyterorum Ordinis* sagt eingangs, daß die Priester »promotivur ad inserviendum Christo Magistro, Sacerdoti et Regi«⁵³. Auf diese Weise scheint bereits das Schema des »munus docendi, sanctificandi et regendi« durch,

⁴⁶ Johannes Paul II., *Schreiben zum Gründonnerstag 1986*, aaO (Anm. 5) DBK, 69, Nr. 4, S. 6.

⁴⁷ Ebd. Nr. 11, S. 13 ff.; vgl. Nr. 8, S. 10 f.

⁴⁸ Ebd. Nr. 11, S. 14.

⁴⁹ Ebd. Nr. 11, S. 14.

⁵⁰ Ebd. Nr. 11, S. 15; vgl. *Schreiben der deutschen Bischöfe*, aaO (Anm. 2) Teil II, Nr. 33, S. 52–53 und Nr. 41, S. 62–63.

⁵¹ Johannes Paul II., Ep. *Novo incipiente*, aaO (Anm. 5) Nr. 10.

⁵² Außerordentliche Bischofssynode 1985, *Relatio finalis*, aaO (Anm. 23), II, A n. 4 – deutsch in: »*Zeitfragen*« Nr. 35, S. 14–15.

⁵³ PO (Anm. 5) 1.

welches das Dekret, ähnlich wie andere Dokumente des Konzils, benutzt, um den Dienst des Priesters darzustellen (vgl. Nr. 4–6). Um meine Ausführungen allerdings nicht allzusehr zu verlängern, will ich mich hier auf jene Aspekte beschränken, die der Hl. Vater als »die drei Schwerpunkte im pastoralen Dienst des Priesters« bezeichnet, die Glaubensverkündigung und die Reinigung der Gewissen, die zusammen zur Eucharistie hinführen⁵⁴.

a) Die Glaubensverkündigung. Das Wort Gottes ist in sich lebendig und wirksam (vgl. Hebr 4, 12). Dazu aber wollte sich Gott auch der Mittlerschaft des Amtsträgers bedienen, um die Wahrheit des Evangeliums »gelegen oder ungelegen« (2 Tim 4, 2) zu verkünden, eine ewig gültige Wahrheit, die zugleich Orientierung in allen Lebenslagen geben kann. Der Priester ist von Amts wegen Diener des Wortes Gottes⁵⁵ und gleichzeitig Diener der Menschen, wenn er es unverkürzt vermittelt. »Wenn auch unsere pastorale Tätigkeit«, so sagt Johannes Paul II., »die Verkündigung des Wortes und die Gesamtheit unseres priesterlichen Dienstes von der Lebendigkeit unseres eigenen inneren Lebens abhängt, so braucht sie doch ebenso eine Stütze durch unser ständiges Weiterstudium. Es genügt nicht, bei dem stehen zu bleiben, was wir einmal im Seminar gelernt haben... Dieser Prozeß der geistigen Weiterbildung muß das ganze Leben hindurch weitergehen, zumal in der heutigen Zeit, die – wenigstens in vielen Gegenden der Welt – durch einen allgemeinen Fortschritt im öffentlichen Schulwesen und in der Kultur gekennzeichnet ist. Für die Menschen, denen die erfreulichen Auswirkungen dieser Entwicklung zugute kommen, müssen wir Zeugen Jesu Christi mit entsprechenden Qualifikationen sein«⁵⁶. Die Verkündigung bringt in den unterschiedlichsten Formen die Forderung nicht nur nach unmittelbarer Vorbereitung mit sich hinsichtlich dessen, was zu sagen ist, sie benötigt vor allem auch ein inneres Leben und eine dauernde Vertiefung der geistlichen Bildung des Verkünders. Dadurch wird der Priester als Diener und Werkzeug Jesu Christi befähigt, das Wort Gottes mit der gleichen Einfachheit, Liebenswürdigkeit und fordernden Eindeutigkeit darzustellen, mit der Jesus Christus selbst auf Erden die Botschaft vom Gottesreich verkündet hat. Die Verkündigung wird dergestalt niemals zur stereotypen Wiederholung einer nur angelernten, aber nie wirklich begriffenen Lektion. Sie wird vielmehr lebendige Weitergabe dessen sein, was als Frucht gereift ist aus der eigenen Kontemplation⁵⁷. Wenn Gottes Wort auch stets den Verkünder überragt, sein Unvermögen nur zu deutlich macht, so wird es dennoch stets auch den tragen, der sich ganz in seinen Dienst stellt.

⁵⁴ Johannes Paul II., *Schreiben zum Gründonnerstag 1986*, aaO (Anm. 5) DBK 69, Nr. 6, S. 7.

⁵⁵ Vgl. Kl. M. Becker, *Die »Laienpredigt« und ihr Verbot im neuen Codex Iuris Canonici*, in: »Theologisches« (1984) Nr. 167–169, März, April, Mai, Sp. 5697–5707, 5767–5773, 5799–5806, darin vor allem Teil IV: »Verkünder« und »Hörer« des Evangeliums – Zum Strukturverständnis der Kirche, Sp. 5799 ff.

⁵⁶ Johannes Paul II., *Ep. Novo incipiente*, aaO (Anm. 5) Nr. 10; vgl. *Schreiben der deutschen Bischöfe*, aaO (Anm. 2) Teil I, Nr. 18, S. 26–28.

⁵⁷ Vgl. PO (Anm. 5) 13b; Thomas v. Aquin, *Summa Theologiae*, II-II, 188, 7c.

b) Das Sakrament der Buße. Dem Sakrament der Buße haben sich die Arbeiten der Vollversammlung der Bischofssynode 1983 und das darauffolgende Apostolische Schreiben *Reconciliatio et paenitentia* von Johannes Paul II. gewidmet⁵⁸. Der Hl. Vater bezeichnet es in seinem bereits erwähnten Brief an alle Priester als dringende pastorale Aufgabe, »dem Dienst an der Versöhnung seine volle Bedeutung zurückzugeben, die ihm zukommt«⁵⁹, »denn so ist es gerade im Beichtstuhl, wo sich mehr als sonst die Barmherzigkeit zeigt«. Der Papst erinnert daran, wie der hl. Pfarrer von Ars »oft zehn Stunden am Tag, manchmal auch fünfzehn oder mehr«⁶⁰ diesem Dienst widmete. Er bittet die Priester um die Bereitschaft, »die notwendige Zeit und Sorgfalt dafür einzusetzen und ... diesem Dienst die Priorität vor anderen Aktivitäten zu geben«. Die Hilfe im Beichtstuhl ist »für den priesterlichen Dienst unerläßliches Zeichen und steter Test«⁶¹. Die zitierten Worte führen uns dazu, zwei Grundzüge des priesterlichen Dienstes zu betrachten. An erster Stelle gilt es, die »göttlichen Wahrheiten von Vergebung und Nachlaß der Sünden, so wie sie die Kirche beständig lehrt«⁶², zu verkünden, d. h. regelmäßig über dieses Sakrament zu predigen. An zweiter Stelle besteht der Dienst an den Gläubigen vor allem darin, daß sich Priester zu jeweils günstigen Zeiten in den Beichtstühlen aufhalten, bereit dazu, das Sakrament der Buße zu spenden⁶³. Es ist betrüblich, ab und zu von einem Menschen zu hören, daß er beichten wollte, aber leider keinen Priester im Beichtstuhl fand, als er zur Kirche kam. Nicht zuletzt sollte uns der ernste Rat des Papstes treffen:

»Die Spendung des Bußsakramentes setzt auch beim Beichtvater hohe menschliche Qualitäten voraus, außer einem tiefen und ernsthaften geistlichen Leben; der Priester muß auch selbst dieses Sakrament regelmäßig empfangen«⁶⁴.

c) Die Feier der hl. Messe. Die vorausgehenden Betrachtungen lassen sich harmonisch mit der hl. Messe verbinden, weil »die beiden Sakramente der Versöhnung und der Eucharistie... eng miteinander verbunden (bleiben). Ohne eine Bekehrung, die man ständig erneuert, und den Empfang der sakramentalen Gnade der Vergebung gelangt die Teilnahme an der Eucharistie nicht zu ihrer vollen erlösenden Wirkung«⁶⁵. Wenn die Priester das heilige Opfer *in persona Christi*

⁵⁸ Johannes Paul II., Exhortatio Apostolica postsynodalis *Reconciliatio et Paenitentia*, 2. Dezember 1984: AAS 77 (1985) 185–275.

⁵⁹ Johannes Paul II., *Schreiben zum Gründonnerstag 1986*, aaO (Anm. 5) DBK 69, Nr. 7, S. 8.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Ebd. Nr. 7, S. 9; vgl. *Schreiben von Papst Johannes Paul II. an die Priester zum Gründonnerstag 1983*, DBK 45, Nr. 3, S. 6–9.

⁶² Johannes Paul II., *Schreiben zum Gründonnerstag 1983*, aaO (Anm. 61) Nr. 3, S. 8.

⁶³ Vgl. PO (Anm. 5) 13c. »Jeder, dem von Amts wegen die Seelsorge aufgetragen ist, ist zur Vorsorge dafür verpflichtet, daß die Beichten der ihm anvertrauten Gläubigen gehört werden, die in vernünftiger Weise darum bitten; des weiteren, daß ihnen an festgesetzten Tagen und Stunden, die ihnen genehm sind, Gelegenheit geboten wird, zu einer persönlichen Beichte zu kommen« (can. 986 § 1 CIC/1983).

⁶⁴ Johannes Paul II., *Schreiben zum Gründonnerstag 1986*, aaO (Anm. 5) DBK 69, Nr. 7, S. 9; vgl. PO (Anm. 5) 18b.

⁶⁵ Johannes Paul II., *Schreiben zum Gründonnerstag 1986*, aaO (Anm. 5) DBK 69, Nr. 8, S. 10; vgl. PO (Anm. 5) 5c.

feiern, »munus suum praecipuum sacerdotes adimplent«⁶⁶. »Durch den Dienst der Priester vollendet sich das geistige Opfer der Gläubigen in Einheit mit dem Opfer des einzigen Mittlers Christus«⁶⁷. »Die Zusammenkunft zur Feier der Eucharistie, der der Priester vorsteht, ist also die Mitte der Gemeinschaft der Gläubigen«⁶⁸ und deswegen auch »Mitte und Wurzel des ganzen priesterlichen Lebens«⁶⁹.

9. Nach diesen nur groben Zügen läßt sich dennoch das Gesamtbild erkennen, das die tiefe Wahrheit der Worte des Hl. Vaters offenbart: »Vielleicht hat man in den letzten Jahren – wenigstens in gewissen Bereichen – über das Priestertum, die Identität des Priesters, den Wert seiner Präsenz in der Welt von heute usw. zuviel diskutiert, dagegen allzu wenig gebetet. Es hat an entsprechendem Schwung gefehlt, um das Priestertum selber durch Gebet zu prägen, ihm wirksame Dynamik aus dem Geist des Evangeliums zu geben, und so die Identität des Priesters zu festigen«⁷⁰. Der Diener Gottes, Josemaría Escrivá de Balaguer, Gründer des Opus Dei, sagt uns dazu: »Was ist die Identität des Priesters? Die Identität mit Christus. Nicht nur *alter Christus* sondern *ipse Christus* können und sollen alle Christen sein: ein anderer Christus, Christus selbst. Doch im Priester geschieht dies unmittelbar, auf sakramentale Weise... Durch die Priesterweihe erhält der Priester wirklich die Fähigkeit, dem Herrn Hände, Stimme, sein ganzes Sein zu leihen: Jesus Christus selbst verwandelt in der hl. Messe durch die Worte der Konsekration Brot und Wein in seinen Leib und seine Seele, sein Blut und seine Gottheit. Darin gründet die unvergleichbare Würde des Priesters... Das ist die Identität des Priesters: Er ist jeden Tag unmittelbar Werkzeug der erlösenden Gnade, die Christus uns verdient hat. Wenn man dies begreift, wenn man es im liebenden, aufmerksamen Gebet betrachtet hat, wie kann man dann noch das Priestertum als einen Verzicht ansehen? Es ist ein Gewinn, ohne Maßen«⁷¹.

III. Priester, Person und Gemeinschaft

10. Aufgabe des Priesters ist die Sorge um eine Gemeinde, eine Gemeinschaft von Gläubigen. Aber er muß sich auch jedes einzelnen annehmen, der zu ihm kommt. Ja, er muß die Menschen suchen, ihnen nachgehen, um jeden einzelnen zu Christus zu bringen.

Beginnen wir beim zuerst angesprochenen Aspekt: die Bildung und die Sorge um die Gemeinde, die ein Teil – oder *portio*⁷² – der universalen Kirche ist. Es sei

⁶⁶ PO (Anm. 5) 13c.

⁶⁷ Ebd. 2 d.

⁶⁸ Ebd. 5 c.

⁶⁹ Ebd. 14 b.

⁷⁰ Johannes Paul II., Ep. *Novo incipiente*, aaO (Anm. 5) Nr. 10.

⁷¹ J. Escrivá de Balaguer, *Priester auf ewig*, Köln 1973, S. 28–29; 30.

⁷² Hinsichtlich der Diözese als *portio Populi Dei* oder *portio Ecclesiae universalis* vgl. II. Vatikanisches Konzil, Dekret *Christus Dominus* – 28. Oktober 1965 – (= CD) Nr. 11 a; LG (Anm. 1) 23 b; can. 369–372, 473 § 1, 495 § 1, 512 § 2 CIC/1983. Bezüglich der dem Priester anvertrauten Gemeinschaft (*grex*) vgl. LG (Anm. 1) 28 b, CD (siehe oben) 28 a und 30 a; vgl. ferner can. 525 § 1 CIC/1983.

hier an das erinnert, was wir über die universale Dimension des Priestertums und seine Verankerung in der hierarchischen *Communio* mit dem *Ordo episcoporum* sagten, deren Haupt der Papst ist⁷³. Hieraus ergibt sich notwendig der Dienst des Priesters in jedem Moment als Ausdruck dieser *Communio*, damit die universale Kirche an dem Ort, wo er steht, sichtbar werde⁷⁴. Die Kirche birgt in sich als Schatz ein unteilbares Erbe des Glaubens, der Sakramente und der Leitung⁷⁵. Zu ihrem Erbgut gehört zugleich eine legitime Vielfalt, die der Einheit keineswegs schadet, sie vielmehr bereichert⁷⁶. Immer bestand eine fruchtbare Spannung zwischen dem Universalen und dem Partikularen, den Polen, die miteinander harmonieren und zum Wohl des ganzen Leibes Christi koexistieren sollen. Dennoch scheint eine solche Koexistenz nicht immer ganz friedlich zu sein. In seiner Ansprache an die Kardinäle und die römische Kurie vom 21. September 1984 sah sich der Papst gezwungen, gegen bestimmte Haltungen des Isolationismus und gegen gewisse Zentrifugalkräfte im Innern der Kirche einzutreten⁷⁷. Stand in bestimmten Epochen der Kirchengeschichte tatsächlich ein Zentralismus der Organisation im Vordergrund, der einen allzu absorbierenden Charakter trug, so dürfte unsere Epoche eher durch die gegenteilige Tendenz zu charakterisieren sein, nämlich durch einen bisweilen erbitterten Partikularismus, der die Einheit im Glauben, in den Sakramenten und vor allem in der Leitung im Halbdunkel entschwinden zu lassen droht. Unter diesen Umständen darf man nicht vergessen, daß weiterhin der priesterliche Dienst in der Kirche Jesu Christi ausgeübt wird. Die Kirche aber ist in sich eine und sie breitet sich auf dem ganzen Erdkreis *organice exstructa* aus⁷⁸. Die Pastoral der Teilkirche und – innerhalb von ihr – die Pastoral jeder einzelnen Gemeinde muß sich daher in die Pastoral der universalen Kirche einfügen. Der Priester muß daher seine ihm anvertraute Herde so aufbauen, daß sie sich nicht in sich selbst verschließt, sondern sich jeden Augenblick als Teil des Ganzen begreift⁷⁹, d. h. in einer vollkommenen Syntonie mit der Weisung des Papstes und des eigenen Bischofs, ohne jemals aus dem Blick zu verlieren, daß »die christliche Gemeinde aber nur aufgebaut (wird), wenn sie Wurzel und Angelpunkt in der Feier der Eucharistie hat«⁸⁰.

Ein zweiter Gesichtspunkt, auf den wir uns beziehen, besteht in der Bereitschaft des Priesters, jeden einzelnen Menschen, der sich ihm nähert, anzunehmen. In der Einführung zum *Rituale Romanum* lesen wir von einer Verhaltensnorm, die ihre immerwährende Kraft bewahrt: Der Priester muß bereit sein, seinen Dienst zu

⁷³ Vgl. oben 5 a und b.

⁷⁴ Vgl. LG (Anm. 1) 28b, ebenso 23a; ferner CD (Anm. 72) 11a.

⁷⁵ Vgl. LG (Anm. 1) 14b; can. 205 CIC/1983.

⁷⁶ Vgl. LG (Anm. 1) 13c; II. Vatikanisches Konzil, Dekret *Ad gentes* – 7. Dezember 1965 – (= AG) Nr. 22. Paul VI. entfaltete diesen Aspekt weiter in dem Apostolischen Schreiben *Evangelii nuntiandi* vom 8. Dezember 1975 (= EN), vor allem in den Nr. 61–68: AAS 68 (1976) 51–58.

⁷⁷ Vgl. »L'Osservatore Romano« vom 22. Dezember 1984, S. 4.

⁷⁸ LG (Anm. 1) 11a.

⁷⁹ Vgl. PO (Anm. 5) 6d.

⁸⁰ PO (Anm. 5) 6f; vgl. can. 528 § 2 CIC/1983; siehe auch Kardinal J. Ratzinger, *Il pluralismo come problema posto alla Chiesa e alla Teologia*, Vortrag in Bari am 28. Januar 1985, Sonderdruck.

jeder Tages- und Nachtzeit auszuüben, und er soll seine Gläubigen häufig daran erinnern, daß sie sich an ihn wenden können, wann immer die Not drängt »nulla temporis, aut cuiuscumque incommodi habita ratione«⁸¹. Der Wunsch zu dienen bewirkt, daß die Gläubigen auch darum wissen, wo sie einen Priester finden können, und daß dieser bereit ist, sich ihrer Sorgen anzunehmen. Das Sakrament der Priesterweihe vermittelt tatsächlich die Fähigkeit, öffentlich das Priesteramt im Namen Christi und zugunsten der Menschen auszuüben⁸²: Das priesterliche Amt stellt daher einen öffentlichen Dienst dar, dessen Träger immer zugänglich sein muß. Wir könnten hinzufügen, daß diejenigen, die ihren öffentlichen Dienst erfüllen, leicht erkennbar sind, auch in der Weise ihrer Kleidung, der priesterlichen Kleidung, die unter anderem Zeichen der Verfügbarkeit bedeutet, um den Dienst in jedem Augenblick auszuüben. So wie etwa ein Taxi sich von einem anderen Wagen dadurch unterscheidet, daß es in Anspruch genommen werden kann, wann immer man es braucht.

c) Man muß hinzufügen, daß jeder Mensch das ganze Blut Christi wert ist⁸³ und daß der Priester durch den persönlichen Umgang jeden einzelnen suchen muß. Der Codex erwähnt beispielhaft, zwar ausdrücklich für die Pfarrer, aber anwendbar für jeden Priester, den Umgang mit den Familien, die Teilnahme an den Sorgen und Schmerzen der Gläubigen, die brüderliche Zurechtweisung denjenigen gegenüber, die irren, die Besuche bei Kranken und Bedürftigen⁸⁴. Wie sinnvoll ist die Zeit genutzt, die der Priester täglich der Spendung der Krankenkommunion widmet⁸⁵.

Zusammenfassend zielt die Seelsorge darauf, daß die Gläubigen auf die universale Kirche und ihre Quelle, die heilige Eucharistie, schauen. So soll jede Teilkirche und Gemeinde in Christus gestaltet werden und in ihm wachsen. Der Eifer und die Bereitschaft des Dienstes fordern den Priester 24 Stunden am Tag, und jede einzelne Person, die die Gemeinde bildet oder bilden könnte, hat Anspruch auf ihn.

11. Man darf aber nicht vergessen, daß der Priester zur Ausübung seines Dienstes *geweiht* ist. Durch Weihe und Sendung steht er mitten im Volk Gottes und doch auf gewisse Weise von den anderen Menschen unterschieden da, »segregatus in Evangelium« (Röm 1, 1), jedoch nicht um sich von den Menschen zu trennen, sondern um sich vollkommen der Aufgabe zu widmen, zu der er von

⁸¹ »Quacumque diei ac noctis hora ad Sacramenta ministranda vocabitur, [sacerdos] nullam officio suo praestando (praesertim si necessitas urgeat) moram interponat. Ac propterea populum saepe, prout sese offert occasio, praemonebit, ut, cum sacro ministro opus erit, se quamprimum advocet, nulla temporis, aut cuiuscumque incommodi habita ratione« (*Rituale Romanum Pauli V...SS. mi D. ni Pii Pp. XII. auctoritate ordinatum et auctum*, Tit. I, n.5).

⁸² »Idem vero Dominus... quosdam instituit ministros, qui, in societate fidelium, sacra Ordinis potestate polloquent Sacrificium offerendi et peccata remittendi, atque sacerdotali officio publice pro hominibus nomine Christi fungerentur« (PO – Anm. 5 – 2b).

⁸³ »Es gibt keine Seele, die Christus gleichgültig wäre; für jede einzelne hat Er den Preis seines Blutes bezahlt« (J. Escrivá de Balaguer, *Freunde Gottes*, ²Köln 1979, Nr. 256, S. 379).

⁸⁴ Vgl. can. 529 § 1 CIC/1983.

⁸⁵ Vgl. *Ordo Unctionis infirmorum eorumque pastoralis curae*, Praenotanda, n.46.

Jesus Christus ausgewählt wurde⁸⁶. »Außerdem nimmt die Seelsorge den Priester... derart in Anspruch, daß sie keine Doppelbeschäftigung zuläßt«⁸⁷. Lassen Sie mich dazu noch einige Überlegungen anstellen.

a) Der Priester soll unter den Menschen gegenwärtig sein, gerade als Priester. »Zweifellos können jene Versuche«, so sagt der Papst, »und Vorhaben nicht als solche angemessene 'Anpassungen' angesehen werden, die das priesterliche Leben 'laisieren' möchten«⁸⁸. »Dem Leben des Priesters«, so fährt der Papst weiter fort, »liegt als tragende Wirklichkeit das Weihesakrament zugrunde, das unserer Seele das Zeichen eines unauslöschlichen Merkmals einprägt. Dieses Prägemaß in der Tiefe unseres menschlichen Seins erfaßt dynamisch auch unsere Person. Die Persönlichkeit des Priesters muß für die anderen ein klares Zeichen und deutliches Zeugnis sein. Das ist die erste Vorbedingung für unseren seelsorglichen Dienst. Die Menschen, aus denen wir genommen und für die wir eingesetzt sind, (vgl. Hebr 5, 1) möchten in uns vor allem dieses Zeichen und Zeugnis sehen und sie haben ein Anrecht darauf... Für unsere Zeiten sind gewisse Formen der Manipulation und Instrumentalisierung des Menschen charakteristisch, doch dürfen wir keiner von ihnen nachgeben. Gefragt ist letztlich von den Menschen immer nur jener Priester, der sich seines Priestertums in vollem Sinn bewußt ist... Unsere Seelsorgstätigkeit fordert, daß wir den Menschen und all ihren persönlichen, familiären und sozialen Problemen nahestehen. Sie verlangt aber zugleich, daß wir allen diesen Problemen 'als Priester' begegnen. Nur dann bleiben wir inmitten dieser Probleme wir selber«⁸⁹.

Man kann daher sehr wohl sagen, daß die Priester »das Sakrament der Priesterweihe empfangen, weil sie 'Priester-Priester' sein wollen: nicht mehr und nicht weniger, voll und ganz Priester«⁹⁰. So versteht man ebenfalls, daß in den Tätigkeiten, durch die die Laien auf spezifische Weise das Reich Gottes suchen können und sollen⁹¹, keine eigentlichen Aufgaben des Priesters sind⁹². Die Priester sollen sich daher auch nicht um Lösungen solcher Aufgaben kümmern, da sie normalerweise nicht über die notwendige technische Kompetenz verfügen und vor allen Dingen weil es nicht ihre Sendung ist, wie Kardinal Höffner noch vor wenigen Tagen mit aller Deutlichkeit hinsichtlich konkreter politischer Fragen sagte: »Das konkrete politische Handeln – sei es eine bestimmte politische Maßnahme, sei es die Frage

⁸⁶ Vgl. PO (Anm. 5) 3; Römische Bischofssynode 1971, Verlautbarung *De sacerdotio ministeriali*, aaO (Anm. 5) I, 7. II, 1, 2, zit. Ausgabe, S. 908 und 912–923.

⁸⁷ *Gespräche mit Msgr. Escrivá de Balaguer*, ³Köln 1981, Nr. 4, S. 17.

⁸⁸ Johannes Paul II., Ep. *Novo incipiente*, aaO (Anm. 5) Nr. 6; vgl. seine Ansprache an die Schweizer Bischöfe vom 15. Juni 1984, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II.*, VII/1 (1984) S. 1784.

⁸⁹ Johannes Paul II., Ep. *Novo incipiente*, aaO (Anm. 5) Nr. 7.

⁹⁰ J. Escrivá de Balaguer, *Priester auf ewig*, aaO (Anm. 75) S. 25.

⁹¹ Vgl. LG (Anm. 1) 31b. Dieses aktive Eingebundensein in die zeitliche und weltliche Wirklichkeit ist für die Laien nicht nur ein soziologisches Merkmal, sondern auch eine spezifisch theologische Qualität, vgl. Johannes Paul II., Ansprache an die Mitglieder des Generalsekretariats für die Bischofssynode vom 19. Mai 1984: AAS 76 (1984) 784; ferner Bischofssynode, *Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt zwanzig Jahre nach dem II. Vatikanischen Konzil – Lineamenta*, Typ. Vaticanis 1985, Nr. 22, S. 21f.

⁹² PO (Anm. 5) 3; vgl. ebd. 8a.

des Boykotts oder wirtschaftlichen Drucks, sei es die Wahrnehmung des Rechtes auf bewaffneten Widerstand, die der Christ nur nach ernster Gewissensprüfung unter strengen Voraussetzungen in Betracht ziehen darf – ist Aufgabe der mündigen Laien, die hinsichtlich dieser oder jener konkreter Maßnahmen unbeschadet ihres Glaubens verschiedener Meinung sein können. Ob Zwangsmaßnahmen den Betroffenen mehr schaden als nützen, kann ein Bischof als Inhaber des kirchlichen Lehramtes nicht entscheiden. Im übrigen erscheint es mir wenig glaubwürdig, wenn dieselben Kritiker einerseits das Ende der ehemaligen 'politischen Prälaten' begrüßen, nun aber den 'politischen Bischof' wollen«⁹³.

b) In Übereinstimmung mit dem Konzilstext ist es jedem einleuchtend, »daß alle Christgläubigen jeglichen Standes oder Ranges zur Fülle des christlichen Lebens und zur vollkommenen Liebe berufen sind«⁹⁴. Diese Wahrheit ist tatsächlich für jedermann einleuchtend. In diesem Sinne ist die Rede von der *allgemeinen Berufung zur Heiligkeit* zu verstehen, auch wenn sie manchmal sehr generell klingt und auch nicht allzu häufig zu vernehmen ist. Denn ist diese Berufung mitten im praktischen Alltagsleben tatsächlich so unbedingt einleuchtend? Gerade hierin besteht nun die wunderbare Aufgabe in Dienst und Leben des Priesters, Werkzeug zu sein, das *in persona Christi* die Gnade vermittelt und in den Gläubigen das Verlangen nach großherziger Antwort weckt, dem Ruf Gottes zu einem Leben in Heiligkeit zu folgen. »Was mein persönliches Zeugnis anbelangt«, so sagte einmal der Diener Gottes, Josemaría Escrivá de Balaguer, »möchte ich sagen, daß ich meine Arbeit als Priester und Seelsorger als eine Aufgabe verstanden habe, jeden einzelnen mit den Forderungen seines Lebens zu konfrontieren, ihm zu helfen herauszufinden, was Gott konkret von ihm verlangt...«⁹⁵.

c) Wir sind dazu berufen, in unserer Zeit zu leben und den Dienst des Amtes inmitten einer Gesellschaft auszuüben, die sich mit gigantischen Schritten von Gott zu entfernen scheint. Wir sind mitten in eine Umwelt gestellt, die von schrankenloser Sucht nach Konsum und Genuß beherrscht wird, deren Gesetz ein kruder Materialismus ist. Die gesellschaftlichen Strukturen selbst erscheinen vom Hedonismus diktiert. Angesichts einer Skepsis und zuweilen eines ironischen Lächelns der Menschen um uns herum sind wir Christen fast gezwungen, unser Vorhandensein erst zu rechtfertigen und jene Werte zu verteidigen, die das Leben des Menschen überhaupt wahrhaft human sein lassen und ihm seinen eigentlichen Sinn verleihen. Dazu gehören der kindliche Umgang mit Gott, die Liebe, die nichts anderes ist als Hingabe im Schoß der eigenen Familie und in der Gemeinschaft, der Optimismus und die in Glauben und Hoffnung wurzelnde Freude, die Verteidigung der eigenen und fremden Freiheit, das Gebet, das Opfer und die Buße...

Gewiß fehlt es nicht an Zeichen der Hoffnung, und so bewahren jene Worte Jesu Christi ihren Sinn: »confidite, ego vici mundum« (Joh 16, 33). Vor dem Panorama einer ganzen Gesellschaft, die sich kollektiv von Gott entfernt, müssen wir uns

⁹³ Öffentliche *Presseerklärung* des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz Joseph Kardinal Höffner zur Situation in Südafrika vom 20. August 1986 (Pressestelle der DBK, Bonn 1986).

⁹⁴ LG (Anm. 1) 40b.

⁹⁵ J. Escrivá de Balaguer, *Christus Begegnen*, ²Köln 1975, Nr. 99, S. 235–236.

allerdings fragen: Was können wir tun? Vielleicht verspüren wir den Wunsch, uns »ins Getümmel« zu werfen, uns hineinzustürzen in die Dynamik der Gesellschaft, in der wir leben, um zu versuchen, sie von innen heraus wieder zu Gott zu führen. Können wir doch nicht vergessen, daß wir Priester eines priesterlichen Volkes sind und daß der Ruf an alle Gläubigen zur Heiligkeit gleichzeitig auch ein Ruf zum Apostolat bedeutet⁹⁶. Aber diese Aufgabe kommt nach dem Wesen der Kirche nicht allein der Hierarchie zu⁹⁷, da »apostolatus laicorum et ministerium pastorale mutuo se complent«⁹⁸. Es besteht die dringende Notwendigkeit, die Gesellschaft zu rechristianisieren. Die christliche Botschaft muß Einlaß finden in Kultur und Wissenschaft, in Gewerkschaften und soziale Bewegungen. Das Salz des Evangeliums muß die öffentliche Meinung durchdringen und in all jene Kräfte, die mit ihrem Einfluß das Leben der Völker schmieden und unsere Epoche prägen. Allerdings kommt diese Aufgabe auf spezifische Weise den Laien zu. Es ist gerade ihre Aufgabe, in diesen Bereichen mit beruflichem Sachverstand zu wirken als Bürger unter ihresgleichen, mit eigener Verantwortung und mit einem recht gebildeten Gewissen⁹⁹. Es ist Aufgabe der Laien, »christlicher Sauerteig«¹⁰⁰ in den zeitlichen Gegebenheiten zu sein, in denen sich ihr tagtägliches Leben abspielt¹⁰¹, und so handeln sie *ab intra*¹⁰². Sie beseelen die Welt neu und werden zu ihrem Lebensprinzip¹⁰³. Die Priester ihrerseits machen diese Sendung der ganzen Kirche möglich, wenn sie selbstlos den eigenen Dienst des Amtes ausüben, indem sie den Laien das Licht der Lehre Christi schenken, die Sakramente spenden und sie auf ihrem Weg mit Rat und Tat begleiten, auf daß sie zu einem intensiven Umgang mit Gott finden. So können die Laien dank ihrer reifen christlichen Verantwortung ihre eigene Aufgabe in der Gestaltung der zeitlichen Angelegenheiten aufnehmen und sie heiligen. Von den Priestern erfordert dies den Verzicht auf jede Art von Protagonismus. Wir müssen verstehen, unbemerkt zu bleiben. Wir müssen davon überzeugt sein, »daß von uns Priestern gerade die Demut verlangt wird zu lernen, nicht modisch sondern echte Diener der Diener Gottes zu sein gemäß dem Wort

⁹⁶ »Vocatio enim christiana, natura sua, vocatio quoque est ad apostolatam« (AA – Anm. 6 – 2a).

⁹⁷ Vgl. LG (Anm. 1) 30; siehe unsere Ausführungen oben 1b.

⁹⁸ AA (Anm. 6) 6a.

⁹⁹ Paul VI., Enzyklika *Populorum progressio* vom 26. März 1967, Nr. 81: AAS 59 – 1967 – 296–297). Vgl. A. del Portillo, *Gläubige und Laien in der Kirche*, aaO (Anm. 12) S. 158–166; P. J. Cordes, *Weltflucht engagierter Laien?*, in: »Deutsche Tagespost« vom 9./10. April 1985, S. 6–7; J. Herranz, *The Juridical Status of the Laity: the Contribution of the Conciliar Documents and the 1983 Code of Canon Law*, in: »Communicationes« 17 (1986) S. 287–315; J. L. Gutiérrez, *El laico y el celibato apostólico*, aaO (Anm. 7); H. Thomas, *Die Versuchung der Gläubigen*, aaO (Anm. 92).

¹⁰⁰ Vgl. LG (Anm. 1) 31b; AA (Anm. 6) 2b; AG (Anm. 76) 15g.

¹⁰¹ »Scilicet in omnibus et singulis vitae operibus et in ordinariis vitae familiaris et socialis conditionibus, quibus eorum existentia quasi contextitur« (LG – Anm. 1 – 31b). Vgl. GS (Anm. 94) 34b und 38a; AA (Anm. 6) 4a. Siehe auch J. L. Illanes, *La santificación del trabajo*, ⁸Madrid 1981; Kl. M. Becker (Hg.) – G. van Kaick – L. Scheffczyk – J. B. Torelló, *Heiligung der Arbeit* (Sinn und Sendung Bd. 17) Nettetal 1984.

¹⁰² LG (Anm. 1) 31b.

¹⁰³ »Unusquisque laicus debet esse coram saeculo testis resurrectionis et vitae Domini Iesu atque signum Dei vivi... Uno verbo, quod anima est in corpore, hoc sint in mundo Christiani (*Epistula ad Diognetum*, 6; ed. Funk, I, p. 400)« (LG – Anm. 1 – 38).

des Täufers 'illum oportet crescere, me autem minui' (Joh 3, 30) – er muß wachsen, ich aber abnehmen –, damit die gewöhnlichen Christen, die Laien, Christus in allen Bereichen der Gesellschaft gegenwärtig machen«¹⁰⁴.

Wir können unsere Überlegungen mit dem Ausruf der Hoffnung schließen, der die Pastoralkonstitution über die Kirche und das Dekret über die Priester am 7. Dezember 1965 am Vorabend der feierlichen Schlußsitzung des II. Vatikanischen Konzils mit einem Wort des heiligen Paulus besiegelte: »Er aber, der durch die Macht, die in uns wirkt, unendlich viel mehr tun kann, als wir erbitten oder und ausdenken können, er werde verherrlicht durch die Kirche und durch Jesus Christus in allen Generationen, für ewige Zeiten (Eph 3, 20–21)«¹⁰⁵.

¹⁰⁴ *Gespräche mit Msgr. Escrivá de Balaguer*, aaO (Anm. 91) Nr. 59, S. 83.

¹⁰⁵ GS (Anm. 94) 93b, wo man hinzugefügt hat: »in omnes generationes saeculorum. Amen«. Vgl. PO (Anm. 5) 22c.

Wortverkündigung und Weihe

Das Problem der Laienpredigt im Licht der Kirchengeschichte

Von Walter Brandmüller, Augsburg

Die vielfach erhobenen Forderungen nach der Laienpredigt machen historische Untersuchungen bezüglich dieser Frage notwendig. Sie sollen hier auf dem begrenzten Feld der neueren Kirchengeschichte durchgeführt werden.

Damit aber der historische und sachliche Zusammenhang nicht gänzlich unbeachtet bleibt, sollen auch die vorangehenden Epochen¹ – unter Beschränkung auf bedeutsame Einzelercheinungen – eine kurze Beleuchtung erfahren.

I. Grundzüge der Entwicklung bis zum Tridentinum

Schon die neutestamentlichen Quellen lassen eine gewisse hierarchische Struktur der Verkündigung erkennen². Das hinderte jedoch nicht, daß auch dem nicht an die Weihe gebundenen Charisma ein eigener Raum erhalten blieb³, in den besonders die »Apostel« und »Propheten« einzureihen sind, von denen die nach 100 p.C. in Syrien entstandene Didache spricht. Da aber nicht gesagt wird, in welcher Form und in welchem Rahmen die Verkündigung dieser »Apostel« und »Propheten« erfolgte, und da wir auch über den Weihe- bzw. Laienstand keinerlei Auskunft aus dem Text selbst erhalten, kann er über das Gesagte hinaus weder für noch gegen die Laienpredigt angeführt werden⁴. Bei den prophetischen Reden und Schriften etwa des Hermas oder des Barnabas⁵ handelt es sich um eine Art von

¹ Eine ausführlichere Darstellung dieser Epochen bietet der Verfasser in: AHC 17 (1986).

² Y. Congar, *Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums*, Stuttgart ³1964, 487–494, hier: 488.

³ »Es schob sich also zwischen Kleriker und Laien, zwischen die ordentliche Lehrverkündigung der hierarchischen Amtsträger und das auf sie hörende Volk eine charismatische Schicht von einfachen Christen, die zwar nicht mit der ordentlichen Lehrverkündigung beauftragt waren, aber doch zu eigener und der anderen Erbauung das Wort Gottes auslegten. Ob diese nun Apostel, Propheten, Lehrer, oder wie immer sie hießen, je nach dem hervorstechenden Kennzeichen ihrer Tätigkeit, sie gehörten keinesfalls zur kirchlichen Hierarchie« (J. Brosch, *Charismen und Ämter in der Urkirche*, Bonn 1951, 165). Indes scheint die Bedeutung dieser Schicht rasch zugunsten der geweihten Amtsträger abgenommen zu haben. Klemens von Rom »übergeht Propheten und Lehrer mit eisigem Schweigen, weil die Unordnung in Korinth von derartigen Charismatikern ausging, auf alle Fälle, um sie auszuschalten« (L. Goppelt, *Die apostolische und nachapostolische Zeit*, in: *Die Kirche in ihrer Geschichte*. Ein Handbuch hg. v. K. D. Schmidt u. E. Wolf, Göttingen ²1966, 132f.). Doch führt Goppelt keine Beweise dafür an.

⁴ Vgl. die Kapitel 11–13 der Didache, hg. v. H. Lietzmann, Berlin ⁶1962, 12f.

Dazu B. Altaner – A. Stuiber, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Freiburg – Basel – Wien ⁸1978, 79–82.

⁵ K. Baus, *Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche* (= *Handbuch d. Kirchengeschichte*, hg. v. H. Jedin I) Freiburg 1962, 166f. bzw. 177. Altaner – Stuiber, 55–58.

charismatischen und prophetischen Zeugnissen, welche die »autoritative« Wortverkündigung weder ersetzen noch verdrängen wollten⁶.

Problematischer scheint der Fall des Origenes (ca. 185–ca. 254) zu liegen, der in Caesarea von Bischöfen zur Schriftauslegung vor ihren Gemeinden gebeten wurde, obwohl er noch kein Priester war⁷. Der sich dagegen erhebende Einspruch seitens des Bischofs Demetrius v. Alexandrien⁸ und die Selbstaussage des Origenes, daß die Predigt geradezu ein Wesenselement des Bischofs- bzw. des Priesteramtes sei⁹, verwehren es, aus diesem Fall ein Argument für die Laienpredigt zu machen. Dabei wäre auch noch der Unterschied zu beachten, der zwischen einer Schrifterklärung oder theologischer Vorlesung einerseits und einer Predigt andererseits besteht.

Nach den Apostolischen Konstitutionen (entstanden um 380) ist »Lehren« im Sinne der katechetischen Unterweisung auch Laien gestattet¹⁰. Aber die Predigt selbst liegt außerhalb der Möglichkeit der Laien, zumal wenn man bedenkt, daß selbst die Predigt des Priesters lange Zeit als etwas Ungewöhnliches und Anstoßerregendes galt, wie der Fall des Augustinus zeigt¹¹. Als beispielhaft für die Alte Kirche darf schließlich die Stellungnahme Leos d. Gr. († 461) angesehen werden, die in drei Briefen aus dem Jahre 453 aus Anlaß der Erteilung einer Predigterlaubnis an Mönche, die Laien waren, enthalten ist. Hier heißt eine entscheidende Wendung: »...und ordnen insbesondere an, daß außer den Priestern des Herrn keiner es wagen dürfe zu predigen, sei es ein Mönch oder ein Laie, mag er sich auch gewisser wissenschaftlicher Bildung rühmen«¹².

In der morgenländischen Kirche zeigt sich eine im wesentlichen gleiche Auffassung. Die für das kanonische Recht der byzantinischen Kirche außerordentlich wichtige Synode von 692, die nach ihrem Tagungsort, dem Kuppelsaal des kaiserlichen Palastes von Konstantinopel »Trullanische Synode« genannt wird, zog

⁶ Baus, 130.

⁷ Eusebius, *Historia ecclesiastica* VI 19, ed. E. Schwartz, GCS IX/2, 564. Daß Eusebius schreibt, Origenes habe das Volk gelehrt, obwohl er Laie gewesen sei, ist überdies ein Beleg dafür, daß dies auch für Eusebius eine ungewöhnliche Ausnahme bedeutete.

⁸ Es hätten Euelpis in Laranda (Lykaonien), Paulinus in Ikonium und Theodor in Synada (Phrygien) auf Geheiß ihrer Bischöfe das Volk gelehrt (Eusebius, *Historia ecclesiastica* VI 19, GCS IX/2, 564).

⁹ Vgl. H. J. Vogt, *Das Kirchenverständnis des Origenes* (= Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte 4), Köln – Wien 1974, 61 f., wo Vogt die Auffassung des Origenes so wiedergibt: »Man wird also im Bischof auch den Lehrer sehen... Einerseits sollten alle Amtsträger von Amts wegen sich dem Dienst des Wortes widmen, also Lehtätigkeit ausüben, und bis zu einem gewissen Maß wird es auch ein Teil von ihnen, wenigstens die Bischöfe, getan haben, so daß Amtsträger und Lehrer identifiziert werden können, andererseits mochte es wohl noch Lehrer geben, die dem Klerus nicht angehörten, oder Origenes mochte sich wenigstens seiner eigenen Lehtätigkeit vor seiner Priesterweihe erinnern«.

¹⁰ *Didascalia et constitutiones Apostolorum* ed. F. X. Funk, Paderbornae 1905, 538.

¹¹ Vgl. F. van der Meer, *Augustinus der Seelsorger*, Köln 1953, 26 f. Die Quelle hierfür ist die *Augustinus-Vita* des Possidius, in: *Acta Sanctorum* ed. nov. I. Carnadet, Augusti tom. 6, Parisiis-Romae 1868, 259.

¹² *Acta conciliorum Oecumenicorum* (= ACO) ed. Schwartz II/IV Berolini – Lipsiae 1932, 81^{21–25}: »...adicientes et illud quod nobis propter improbitatem monachorum quorundam regionis vestrae verbo mandasti per vicarios nostros, et hoc specialiter statuentes ut praeter domini sacerdotes nullus audeat praedicare seu monachus sive ille sit laicus qui cuiuslibet scientiae nomine gloriatur«.

hinsichtlich der Laienpredigt die Summe aus der bisherigen kirchlichen Entwicklung. In ihrem Kanon 64 bestimmt sie, daß kein Laie sich Lehrautorität anmaßen und öffentlich lehren oder auch nur über Glaubensfragen disputieren dürfe. Vielmehr müßten die Laien der vom Herrn überlieferten Anordnung gehorchen und jenen ihr Ohr öffnen, die die Gnade des Lehramtes empfangen hätten, und sich hinsichtlich der göttlichen Dinge von ihnen belehren lassen. Der Text des Kanons schließt mit einem begründenden Hinweis auf die Verschiedenheit der Glieder und ihrer Aufgaben in der Kirche, die schon Paulus gelehrt habe¹³.

Diese Auffassung und Praxis der Kirche des Altertums, hinter der das Bewußtsein von dem inneren Zusammenhang zwischen Weihe und Predigtbefähigung steht, war im Mittelalter manchen Belastungen und Prüfungen ausgesetzt. Die von den Zielen der gregorianischen Reform begeisterte Laienbewegung, zu der u.a. die Waldenser gehörten¹⁴, versuchte die Menschen auch durch Wort und Predigt zu erreichen. So wandten sich die Waldenser, während des 3. Laterankonzils im März 1179 an den Papst Alexander III. mit der Bitte um die Approbation ihrer Vita apostolica und um die Erlaubnis zur Predigt unter Dispens vom kanonischen Recht, das die Laienpredigt nicht gestattete.

Die Bestimmungen, von denen der Papst hier dispensieren sollte, fanden sich im *Decretum Gratiani*, *Distinctio* 23 c. 29. Diese waren inhaltlich identisch mit jenen der »Synode von Karthago von 398« bzw. den Apostolischen Konstitutionen¹⁵. Alexander III., der die Waldenser im übrigen freundlich und mit großem Wohlwollen empfang, hielt sich genau an den Wortlaut des Dekrets, indem er ihnen unter der dort formulierten Bedingung »rogantibus sacerdotibus« die Wanderpredigt gestattete, dafür aber auf die Erlaubnis bzw. die Aufforderung durch die Ortshierarchie verwies.

Die Waldenser beschworen 1180 ein rechtgläubiges Glaubensbekenntnis, während Alexander III. ihr Propositum, d.i. ihre religiöse Lebensform billigte¹⁶. Die Frage ist nun freilich, ob Alexander III. in der Tat das gleiche meinte wie das zitierte »Carthaginense«. Dieses spricht vom docere, vom Lehren eines Laien, das in Gegenwart von Klerikern nur auf deren Aufforderung hin erlaubt sei. Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß damit katechetische Unterweisung der Didaska-

¹³ Quod non oportet laicum publice disputare vel docere, docendi auctoritatem ex eo sibi vendicantem, sed ordini a Domino tradito cedere; et aures iis, qui docendi gratiam acceperunt, aperire, et divina ab eis doceri. In una enim ecclesia diversa membra fecit Deus, ut est vox apostoli ... (*Mansi* 11, 971). – Hier lehrt der Osten nicht anders als der Westen. Vgl. J. *Hernando Perez*, El ministerio de la palabra segun San Gregorio Magno, in: *Teologia del Sacerdocio* 2(1970) 119–145, bes. 130f.

¹⁴ K. V. *Selge*, Die ersten Waldenser, I Untersuchung und Darstellung (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 37/1), Berlin 1967. Nach wie vor auch H. *Grundmann*, Religiöse Bewegungen im Mittelalter, Hildesheim 1961.

¹⁵ »Mulier quamvis docta ... Laicus autem praesentibus clericis«. Dazu die Glosse unter q zu Mulier: »Hoc nam est sacerdotale officium«. Hierzu Verweis auf die Pars II des Dekrets c. 16 q. 1 c. 19, wo das Predigtrecht der Priester gegen Ansprüche der Mönche mit Berufung auf Leo d. Gr. betont wird. Dazu R. *Zerfaß*, Der Streit um die Laienpredigt. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung zum Verständnis des Predigtamtes und zu seiner Entwicklung im 12. und 13. Jh., Freiburg – Basel – Wien 1974, 21–23.

¹⁶ *Selge*, 252.

loi gemeint war. Von Predigt im eigentlichen Sinne, von authentisch-autoritativer Verkündigung konnte keine Rede sein.

Nun aber stand ja seitens der Waldenser und Humiliaten katechetische Unterweisung nicht zur Diskussion, sondern der Aufruf zur Buße und zur Nachfolge Christi. Und dies in der Form der Wanderpredigt.

Es ist also anzunehmen, daß Alexander III. einen Analogieschluß vollzog, indem er jene ursprünglich auf die Katechese bezogene Einschränkung »nisi ipsis rogantibus« auf die Wanderpredigt der Waldenser anwandte, um ihrem auch von ihm als aufrichtig erkannten religiösen Impuls Rechnung zu tragen.

Daß es sich hier um eine analoge Interpretation handelte, geht auch daraus hervor, daß die vom Kanon vorausgesetzte Anwesenheit von Priestern – in deren Abwesenheit konnten Laien ohne weiteres lehren – in der Frage der Waldenser-Wanderpredigt überhaupt keine Rolle spielte.

Alexander III. hat also mit seiner »Predigt«-Erlaubnis für die Waldenser neues, situationsgerechtes Recht geschaffen¹⁷.

Indem jedoch die Waldenser vermutlich unter dem Eindruck der Abweisung ihres Predigtverlangens durch zahlreiche Priester ihre Sendung zur Predigt mehr und mehr unmittelbar auf Gott zurückführten und sich damit über die Hierarchie hinwegsetzten, verfielen die meisten einem häretischen weil spiritualistischen Kirchenbegriff und deswegen der Ablehnung durch die Kirche.

Diese und vor allem auch die Erfahrungen mit den Katharern und verwandten Gruppen führten zwangsläufig zu dem Erlaß von Verona des Jahres 1184, der jede eigenmächtige Predigt ebenso mit dem Anathem belegt wie von der Lehre der Kirche abweichendes Glauben und Lehren. Damit ist zweifellos die Laienpredigt nicht ausdrücklich, nämlich wegen des Laienstandes der Prediger, betroffen, doch aber tatsächlich verboten¹⁸.

Es ging im Zusammenhang der Synode von Verona bzw. des Zusammentreffens von Papst Lucius III. mit Barbarossa um die praktische Lösung des erschreckend ins Bewußtsein getretenen Ketzerproblems.

Was Alexander III. nur ansatzweise gelungen war, nämlich die kirchliche Reintegration der Wanderpredigergruppen, das unternahm Innozenz III. mit erheblichem Erfolg. Sein Ziel war darüberhinaus die Nutzbarmachung des Eifers der Waldenser für die Bekämpfung der katharischen Häresie. Zunächst gelang dem Papst die Rekonziliation der durch Lucius III. exkommunizierten Humiliaten¹⁹. Ihnen kam Innozenz III. entgegen, indem er ihr »Propositum« weithin billigte. Hierzu sind freilich die Texte genauer zu befragen. Dabei ergibt es sich, daß bei den Humiliaten deren eigene sonntägliche Versammlungen, nicht solche der Allgemeinheit in Frage standen, Versammlungen, die zudem nicht in der Kirche, sondern in »loco idoneo« stattfanden. Vor einem solchen Kreis und an solchem Ort durften Brüder von erprobtem Glauben und religiöser Erfahrung, mächtig in Wort

¹⁷ Das scheint mir gegenüber *Zerfaß*, 23, betont werden zu müssen.

¹⁸ *Zerfaß*, 26–28. Die daran anschließende Interpretation bedarf allerdings der Kritik.

¹⁹ *Grundmann*, Religiöse Bewegungen, 72–91; *ders.*, Ketzergeschichte, 31; *Zerfaß*, 201–210.

und Werk, mit Erlaubnis des Diözesanbischofs eine auf das christliche Leben bezogene Ermahnung erteilen. Von der Erörterung von Glaubensartikeln und Ausführungen über die Sakramente mußten sie jedoch Abstand nehmen. Diese Einschränkung hatte allerdings ihren Grund nicht so sehr im Mangel der sakramentalen Weihe als im Fehlen entsprechender theologischer Bildung. Das heißt also, daß ihnen die Predigt im Sinne einer autoritativen Wortverkündigung vor der Gemeinde, in der Kirche, etwa gar im Rahmen der Liturgie eben nicht gestattet war.

Auch das 4. Laterankonzil²⁰ verbot jede nicht kirchlich autorisierte Predigt bei Strafe der Exkommunikation, um dann positive Bestimmungen zur Hebung des Predigtwesens zu erlassen, wobei man auf eine Reihe von Synodalstatuten der Jahre vor dem Konzil aus Südfrankreich zurückgreifen konnte, wo man sich durch energische Verkündigungstätigkeit erfolgreich gegen die dort grassierende Irrlehre gewandt hatte²¹.

Hatte sich die Gesetzgebung Innozenz' III. formell nur gegen unbefugte, häretische Predigt gerichtet, und die nicht- oder halbamtliche Verkündigungstätigkeit der verschiedenen rekonzilierten Wanderpredigergruppen, denen auch Laien angehörten, als Instrument der Häresiebekämpfung in seine pastoralen Pläne einbezogen, so änderte sich dies unter seinem Nachfolger Gregor IX.

Aufbauend auf dem Text eines Briefes, den der Papst am 3. Oktober 1228 an den Erzbischof von Mailand gerichtet hatte, formulierte er nun die Dekretale »Sicut in uno corpore«, die im Liber Extra Lib. V unter dem Titel VII »De haereticis« Caput XIV ihren Platz gefunden hat²². Aus dem Text zieht die Glosse den Schluß, daß Laien ohne Rücksicht auf Stand und Verdienst, das Predigen nicht ausüben dürften²³. Zur Begründung für dieses Verbot verweist Gregor IX. auf die Verschiedenheit der Gnadengaben im Leibe Christi, wobei er biblisch argumentiert, während die Glosse auf den eher sozialphilosophischen Gedanken »nec universitas alia poterat ratione subsistere nisi huiusmodi magnus eam differentiae ordo servaret« verweist, der in mehreren früheren Papstbriefen ausgesprochen, in das Dekret Gratians Eingang gefunden hat (Dist. 89 c. 7).

Freilich dürften die verbliebenen »Laienprediger« – Gregor spricht von solchen, die in Mailand aufgetreten waren, vielleicht ursprünglich dem Humiliatenmilieu entstammten und sich wieder in eine häretische Richtung entwickelt hatten –

²⁰ Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum commentariis glossatorum ed. A. García y García (= Monumenta Juris Canonici Series A Corpus glossatorum vol. 2), Città del Vaticano 1981, 50. In cap. 3 wird zunächst die Exkommunikation aller unbefugt Predigenden ausgesprochen, dann aber in cap. 10 die Predigtstätigkeit urgiert und geregelt (ebd. 58f). Dazu *Zerfaß*, 244–248.

²¹ *Zerfaß*, 248f.

²² *Zerfaß*, 253–262. Die Überschrift »Die Zurückweisung der Laien durch Gregor IX.« ist indes tendenziös, vgl. 253.

²³ Hier meint *Zerfaß* (256), es solle damit »allen Laien, gleich welcher religiösen Gemeinschaft« das Predigtamt untersagt werden. Im Text heißt es »laicis universis cuiuscumque ordinis censeantur«. Für seine Übersetzung von »ordo« als »religiöse Gemeinschaft« beruft er sich auf *Vicaire II* 49. Indes legt die Glosse unser Verständnis nahe, da sie von »laici cuiuscumque ordinis sint, vel meriti« spricht (V de haereticis VII c. XIV Glosse zu »Alios Dominus Apostolos«).

Anlaß zu neuerlicher Verschärfung der Gesetzgebung gegeben haben: Wer jetzt, nachdem die meisten Rekonzilierten ohnehin Kleriker geworden waren, als Laie noch predigte, war der Häresie verdächtig²⁴. Die spätere Synodalgeseztgebung stützt diese Interpretation.

In diesem Zusammenhang ist auch das Provinzialkonzil von Tarragona zu behandeln, das Erzbischof Ximenez de Luna im Jahre 1318 abhielt²⁵. Es hatte die Aufgabe, die Bestimmung des Konzils von Vienne über die auch im Bereich der Krone Aragon aufgetretenen Beginen und Begarden²⁶ durchzuführen. Gleiches gilt von der Bulle »Sancta Romana«, die Johann XXII. am 30. Dezember 1317 gegen die im gleichen Gebiet sich ausbreitenden Fraticellen erlassen hatte²⁷. In beiden Fällen galt es, die Spreu vom Weizen zu sondern. Wollte man einerseits rechtgläubige und gutwillige Gruppen sich entfalten lassen, so mußte andererseits gegen häretische Auswüchse vorgegangen werden. Als Prüfstein für die Kirchlichkeit mochten die Kanones 1 und 3 des Konzils von Tarragona dienen.

Deren erster verbot den Beginen beiderlei Geschlechts jeweils das gemeinschaftliche Leben, gemeinsame Kleidung und Lebensweise. Darüberhinaus aber auch Zusammenkünfte »ad legendum aliquid, dicendum vel repetendum, nisi in ecclesiis, prout aliis laicis est permissum«.

Nun aber wendet sich das Konzil im Kanon 3 an die Franziskanertertiaren. Ihnen wurde – so es sich nur im Rahmen der Regelungen Nikolaus' III. hielt – das gemeinsame Leben gestattet. Der Besitz theologischer volkssprachiger Literatur war ihnen jedoch ebenso wie den Beginen verwehrt. Ebenso wurde bestimmt: »...nec praedicent, doceant aut repetant aliquid de fide nisi in ecclesiis, prout aliis fidelibus laicis est permissum«.

Hier ist in der Tat die Rede von einem in den Kirchen erlaubten »praedicare«, »docere« und »repetere«.

Durften also die Franziskanertertiaren, die ja Laien waren, in den Ländern der Krone Aragon um 1318 predigen? Dies war ohne Zweifel nicht der Fall, denn jenes »praedicare, docere et repetere« in den Kirchen war ihnen in demselben Maße erlaubt, wie den übrigen Laien. Anzunehmen, daß auch diese öffentlich in den Kirchen gepredigt hätten, hieße den Bereich historischer Realitäten zu verlassen. Es bedarf keiner ideologischen Voreingenommenheit²⁸, um hinter dem erwähnten »praedicare, docere et repetere« ganz anderes als Predigt zu suchen, nämlich gemeinsame erbauliche Lektüre, Gebet und Christenlehre.

²⁴ Zerfaß, 264.

²⁵ Die Texte bei Mansi 25, 637–640; vgl. Hefele – Leclercq, VI, 2 783f.

Zur Datierung, Textüberlieferung und historischem Kontext vgl. F. Fita, El concilio de Tarragona en 1318. Revisión crítica, in: Boletín de la Real Academia de la Historia 28/29 (1896) 237–258. Textedition bei I. M. Pons Guri, Constituciones conciliares Tarraconenses, in: Analecta Sacra Tarraconensia 48 (1975) 127–132; hier: 129.

²⁶ Vgl. K. Elm, R. Manselli, Beg(h)inen, in: LMA I 1799–1803; R. Menéndez Pelayo, Historia de los heterodoxos españoles...

J. M. Pou y Martí, Visionarios, beguinos y fraticelos Catalanes (siglos XIII–XV), Vich 1930.

²⁷ Vgl. A. Linage Conde – A. Oliver, in: Historia de la Iglesia en España hg. v. R. García – Villoslada, III/2 Madrid 1982, 160–174.

²⁸ So etwa die Kritik von Zerfaß (364f.) an meiner Darstellung in: Theologie und Glaube 63 (1973).

In den folgenden Jahren nehmen die Synodalstatuten zu, die ganz grundsätzlich die Predigterlaubnis besonders qualifizierten Priestern vorbehalten. Oftmals wird ihre Erteilung vom Bestehen einer Eignungsprüfung vor Bischof oder Archidiakon abhängig gemacht²⁹.

Große Sorge um die rechte Predigt veranlaßte, vielleicht auch vor dem Hintergrund solch »humanistischer« Erfahrungen, das Konzil von Rouen des Jahres 1445 zu der Bestimmung, daß kein Ordensmann oder Weltpriester zur Predigt zugelassen werden dürfe, der nicht vom Bischof oder dessen Vertreter streng geprüft und für geeignet befunden worden sei³⁰.

Im Jahr darauf sah sich eine Würzburger Synode veranlaßt, die Bestimmungen des Konzils von Vienne über die Beginen wieder aufzugreifen, die über die Trinität und das Wesen Gottes disputierten und predigten, wobei sie Glaubensirrtümer verbreiteten³¹. In ähnlicher Weise betonte das Konzil von Toledo des Jahres 1473 den hierarchischen Charakter der Predigt und beklagte es, daß infolge der Sorglosigkeit der Prälaten manche Ordensleute, Kleriker und einige andere – wohl Laien – von Kirche zu Kirche liefen und dem Volk Ungereimtes und Lächerliches predigten.

Das 5. Laterankonzil sah sich alsdann gezwungen, im Hinblick auf zahlreich auftretende »Propheten«, die, einem Savonarola nacheifernd, das Volk mit apokalyptischen Reden verwirrten, erneut mit einschränkenden Bestimmungen einzugreifen³². Insbesondere sollten die Bischöfe nunmehr nur sorgfältig geprüften und geeignet befundenen Klerikern Predigtvollmacht erteilen³³.

In ähnlicher Weise suchte das im Jahr nach dem Interim 1549 abgehaltene Provinzialkonzil von Mainz der reformatorischen Predigt entgegenzutreten, wobei es nicht versäumte, die Verdienste der Mendikantenprediger um die Erhaltung des katholischen Glaubens zu rühmen³⁴.

II. Das Tridentinum und seine Wirkungen

Naturgemäß mußte das Problem der Laienpredigt dem Konzil von Trient in einem neuen Licht erscheinen. Es war Martin Luthers These, formuliert in seiner

²⁹ Vgl. etwa die Prager Synodalstatuten der Jahre 1374, 1384, 1409 und 1407 (C. v. Höfler, *Concilia Pragensia* 1353–1413, Prag 1862, 18, 32, 54, 57).

³⁰ Von Erzbischof Raoul Roussel im Zusammenwirken mit Heinrich VI. von England, dem Herrscher der Normandie auf den 26. November 1445 einberufen, diente das Konzil hauptsächlich der kirchlichen Reform. J. Leinweber, *Die Provinzialsynoden in Frankreich vom Konzil von Vienne bis zum Konzil von Trient*, Habil.-Schrift Augsburg 1975 (masch.) 212–215. Erscheint demnächst in der von mir hg. *Konziliengeschichte*. Der Text der Synode: Item in grande obsequium fidei praecepit de cetero non admitti ad praedicandum verbum Dei ad populum regulares vel saeculares, nisi prius districtae examinati, et sufficientes reperti per episcopos, aut eorum vicarios (*Mansi* 32, 27).

³¹ *Schannat – Hartzheim* V 336.

³² Zum Umfeld vgl. W. Brandmüller, *Traditio scripturae interpres*. Die Lehre der Konzilien über die rechte Schriftinterpretation bis zum Konzil von Trient, in: *Die Kraft der Hoffnung*. Festschrift für Alterzbischof DDr. Josef Schneider zum 80. Geburtstag, Bamberg 1986, 108–122; hier 116f.

³³ COD 1610–614.

Kampfschrift »An den christlichen Adel deutscher Nation« (1520), in der er den das hierarchisch-sakramentale Gefüge der Kirche verneinenden Satz geschrieben hatte, daß »alles was aus der Taufe gekrochen«, damit schon zum Papst, Bischof und Priester geweiht sei³⁵. Damit war von einer in sakramentaler Weihe und kanonischer Sendung gegründeten Vollmacht zur Predigt keine Rede mehr. Wer immer die entsprechende Bildung – darauf legte man im akademischen Milieu von Wittenberg und Erfurt besonderen Wert – und einen gewissen religiösen Impuls spürte, der mochte predigen. Die Einschränkung der *Confessio Augustana*, nur der »rite vocatus« dürfe dies tun, war vage genug, obgleich sie einen deutlichen Schritt hinter die Position Luthers von 1520 zurück tat³⁶. Immerhin konnte auch ein durch den Landesherrn mit einer Pfarr- oder Predigerpfünde belehnter Magister als »rite vocatus« gelten. Luther selbst erblickte in seinem theologischen Doktorgrad die Legitimation für seine Verkündigung³⁷. Vor diesem Hintergrund ist die Stellungnahme des Konzils von Trient zur Frage der Predigtvollmacht zu interpretieren. Bereits in der 7. Sitzung vom 3. März 1547, in welcher Dekret und Canones »De sacramentis« verkündet wurden, verurteilte das Konzil die Meinung, alle Christen hätten die Vollmacht für den Dienst an Wort und Sakrament³⁸. Logischerweise wurde dieses Thema auch im Zusammenhang mit dem Weihesakrament beraten³⁹. Im Can. 7 De sacramento ordinis verurteilte das Konzil die Meinung derer, es könnten jene, »qui nec ab ecclesiastica et canonica potestate rite ordinati (!) nec missi (!) sunt, sed aliunde veniunt, legitimos esse verbi et sacramentorum ministros«⁴⁰. »Das Konzil erhebt also, ins Positive gewandt, die Forderung, die Voraussetzung für die Predigt wie für die Sakramentspendung sei die Ordination« (sc. Priesterweihe) »und die Beauftragung«. Andererseits tritt das Konzil auch der

³⁴ »Et quo minus in posterum salutaris Christi doctrinae sinceritas, perversis dogmatibus, aut noxiis opinionibus et haeresibus depravetur, decernimus, definimus, et praecipimus, ut homines vagi et ignoti, qui testimonia episcoporum suorum, tam eius a quo recesserint, quam illius, ad cuius dioecesim diverterint, non habeant, a ministerio verbi seu praedicationis officio, in provincia nostra prohibeantur: et soli admittantur hi, qui ad id munus rite vocati, et ordinaria auctoritate examinati fuerint et approbati.

Fratres tamen Mendicantes, quorum plerique pietate et doctrina satis instructi, in asserenda catholicae doctrinae veritate, his temporibus utilem sane, operam praestant (saltem ubi tales noti sunt, et probitatis, doctrinae, et modestiae suae testimonium a suis superioribus habent) a concionandi munere excludere non intendimus. Quos tamen ipsos etiam priusquam concionandi munus in provincia, aut dioecesibus nostris, sibi usurpent, nobis aut vicariis nostris praesentari, et per eos vel examine praevio, vel sufficienti et fide digno suorum superiorum testimonio, tamquam ad id munus idoneos approbari volumus« (*Mansi* 23, 1418 AB).

³⁵ An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung, in: Martin Luther, Werke (= Weimarer Ausgabe) VI Weimar 1888 (ND Graz 1966) 408.

³⁶ »...quod nemo debeat in ecclesia publice docere aut sacramenta ministrare nisi rite vocatus«. Vgl. *Confessio Augustana* Art. 14 (Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen 1976, 69).

³⁷ Werke XXX, 3 Weimar 1910 (ND Graz 1964) 386.

³⁸ S. q. a. christianos omnes in verbo et omnibus sacramentis administrandis habere potestatem, a. s. (COD '661).

³⁹ Einen Überblick über die Debatte gibt H. Jedin, Geschichte des Konzils von Trient, III Freiburg 1970, 338–357; IV (1975) 50–79.

⁴⁰ COD '720.

reformatorischen Lehre entgegen, daß nur der wirklich Priester sei, der auch predige⁴¹.

Damit ist auch das Urteil des Konzils über eine Episode gesprochen, die einst Aufsehen erregt hatte: Am 26. Dezember 1545, kurz nach Konzilsbeginn, hatte der Laie Graf Lodovico Nogarola während des Hochamts, aufgefordert von Kardinal Madruzzo, vor den Konzilsvätern die Predigt gehalten. Daß er das Ungewöhnliche dieses Schrittes selbst am meisten empfand, ließ er dadurch erkennen, daß er sich für diesen Zweck Cappa und Birett eines befreundeten Prälaten auslieh.

Die Antwort des Konzils war ablehnend. Nicht der korrekte Inhalt seiner auch gedruckten Predigt, sondern die Tatsache, daß ein Laie sie gehalten, war Grund dafür. In Nogarolas Auftreten auf der Kanzel vernahm das Konzil einen späten Nachklang jenes Usus der »Humanistenpredigt«, war er doch ein hervorragender Gräzist und Kenner der klassischen Literatur. Dieser Umstand war es wohl gewesen, der Madruzzo zu seiner Einladung bewogen hatte⁴².

Noch einmal wurde das Konzil mit der Frage der Laienpredigt befaßt, als der bayerische Konzilsgesandte Augustin Paumgartner am 27. Juni 1562 im Namen Herzog Albrechts V. diese dem Konzil vortrug⁴³.

Mit diesem Problem befaßt, beauftragte Carlo Borromeo die Konzilslegaten mit der Erstellung eines Gutachtens für den Papst, das dann Erzbischof Marini von Lanciano, Bischof Foscarari von Modena, Pedro de Soto – alle drei Dominikaner – und der Jesuit Alfonso Salmerón zwischen dem 16. und 19. Februar anfertigten.

Das Gutachten zitierte im wesentlichen die auch in unserem Aufsatz angeführten Zeugnisse der antiken Kirche, um dann als besonders aktuellen Grund gegen die Laienpredigt die Notwendigkeit, gegen die Leugnung des Weihepriestertums durch die Reformation aufzutreten, zu nennen. Dieses Gutachten, für den Papst bestimmt, hat das Konzil nicht beschäftigt. Dieses hatte seine Lehre schon in den oben erwähnten Canones ausgesprochen.

Dessen ungeachtet übten gerade reformerisch gesinnte Kreise die religiöse Rede von Laien bei ihren Zusammenkünften. Bekannt ist das Beispiel des hl. Filippo Neri, der diese Übung bei den Versammlungen seines Oratoriums pflegte. Daß dergleichen gerade in solchen vom Geist des Tridentinums inspirierten Milieus geschah, zeigt deutlich, wie wenig man dabei an »Laienpredigt« dachte⁴⁴.

⁴¹ K. Ganzer, Zur Frage der kirchlichen Predigtvollmacht auf dem Konzil von Trient, in: AHC 7 (1975) 402–416.

⁴² H. Jedin, Ein Laie auf dem Konzil von Trient: Graf Ludovico Nogarola, in: Ders., Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte, II Freiburg 1966, 177–186.

⁴³ K. Ganzer, Bayern und die Laienpredigt im 16. Jahrhundert, in: AHC »...praesertim hac aetate nostra, in Germania clerus instaurari ac saltem ad obeunda necessaria ecclesiae numera satis frequens haberi queat, nisi more primitivae ecclesiae docti mariti et ad docendum instructi admittantur ad sacros ordines, praesertim vero ad praedicandum et amplificandum populo verbum Dei« (Concilium Tridentinum VIII 624²⁸⁻³³).

Merkwürdigerweise haben sowohl H. Lutz als auch D. Albrecht in Handbuch der bayerischen Geschichte hg. v. M. Spindler, II München 1966, 340f bzw. 641, übersehen, daß hier nicht nur von Laienkelch und Priesterehe, sondern auch von Laienpredigt die Rede war.

⁴⁴ Vgl. A. Cistellini, Filippo Neri, in: Dizionario degli Istituti di Perfezione IV (1977) 18–24, bes. 20f.

In diesem Zusammenhang ist auch eine Entscheidung der Konzilskongregation vom 23. Juni 1580 zu erwähnen, derzufolge auch ein Kleriker ohne höhere Weihe vom Bischof mit der Predigt beauftragt werden könne, nicht hingegen ein Laie⁴⁵.

Dies blieb jedoch ohne nachhaltigen Einfluß auf die Praxis. Jedenfalls bestimmte die Provinzialsynode von Bordeaux im Jahre 1624, daß für die Ausübung des Predigtamtes wenigstens der Empfang der Diakonsweihe erforderlich sei⁴⁶.

Nicht anders lautete die Entscheidung, als im Jahre 1696 ein junger Kleriker, Lizentiat der Theologie, in seinem Bistum Capaccio Fastenpredigten halten wollte, was ihm von seinem Bischof nicht erlaubt wurde. Als er sich beschwerdeführend an die Konzilskongregation wandte, wurde sein Rekurs abgewiesen⁴⁷.

Wenige Jahre später, am 20. Januar 1705, erließ Clemens XI. die allgemeine Bestimmung, daß die Diakonsweihe Mindestvoraussetzung für die Predigtvollmacht sei⁴⁸.

Daß dies der kirchlichen Praxis entsprach, zeigt ein in diesem Zusammenhang besonders beachtenswertes Institut, das des »Lizentiaten« im Ungarn der Türkenzeit⁴⁹. Sowohl Türkenherrschaft als auch katastrophaler Priestermangel hatten die Seelsorge in vielen Pfarreien des von den Türken besetzten Ungarn zum völligen Erliegen gebracht. Der Ausweg, den die Bischöfe aus dieser akuten Notlage wählten, war die Anstellung von Laien-Seelsorgshelfern, die gemeinhin den Namen »Lizentiat« führten, da ihnen die Lizenz zur Ausübung ihres Dienstes bischöflicherseits übertragen war. Sie waren meist nicht akademisch gebildet, mit Vorzug wählte man unverheiratete junge Männer. Eine nicht unbeträchtliche Zahl von »Lizentiaten« waren ehemals evangelische Pfarrer. Sogar gelehrte Theologen, die zur katholischen Kirche zurückgefunden hatten, übten als Lizentiaten ein fruchtbares Apostolat aus. Haben diese Lizentiaten nun gepredigt?

Ihre Aufgaben wurden von mehreren Provinzial- und Diözesansynoden genau umschrieben. Zunächst bestimmte die Provinzialsynode zu Preßburg von 1628, daß die genannte Lizenz jeweils nur für ein, höchstens zwei Jahre zu erteilen sei. In den Synodaldekreten werden die Lizentiaten als jene bezeichnet, denen die Bischöfe ob des Mangels an Priestern die Lizenz erteilt hatten, dem Volk Gottes das Wort Gottes und Gebete vorzulesen. In der Linzenz-Urkunde sollte ihr Aufgabenbereich jeweils genau umschrieben werden. Obgleich nun die Statuten der Tyrnauer Synode von 1629 von den Lizentiaten sagen »sermonem habeant«, ist davon im Formular für die Lizenzurkunde, das sich bei den Schriftstücken der Nationalsynode von 1633 befindet, keineswegs von der Predigt, sondern vielmehr vom Vorlesen aus der heiligen Schrift und aus frommen Büchern die Rede. Da nun

⁴⁵ Vgl. *Zerfaß*, 358; *L. Ferraris*, *Prompta bibliotheca etc.* Bononiae – Venetiis VI, 1763, 160.

⁴⁶ »A personis igitur concionatorum incipientes statuimus nullum esse ad tantum munus assumendum quin initiatus sacro diaconatus ordine... « (*Mansi* 11, 93).

⁴⁷ *Ferraris*, ebd.

⁴⁸ *Ferraris*, ebd.

⁴⁹ *K. Juhasz*, *Die Laien im Dienst der Seelsorge während der Türkenherrschaft* (= *Missionswissensch. Abhandlungen u. Texte*, hg. v. Th. Ohm, 24), Münster 1960. Hieraus bes. Kap. 4–6, S. 70–95.

J. Sávai, *La partecipazione dei laici al lavoro pastorale in Ungheria nei secoli XVI–XVII.*, Diss. Pont. Univ. Lateranense, Roma 1982, bes. 83–99.

auch anderwärts Nachricht über den Druck und die Verbreitung von Predigten in der ungarischen Muttersprache überliefert ist, bezieht sich die Anordnung »sermonem habeant« eindeutig auf den Vortrag dieser Predigten. Dies geht aus der Instruktion des Abtes Grasso von Tihány aus dem Jahre 1729 hervor, in der es heißt, daß die Lizentiaten am Sonntag das Volk versammeln sollen, damit es die kirchlich approbierten Predigten höre und aus kirchlich approbierten Gebetbüchern bete. Nur vereinzelt scheinen die Quellen von einer eigentlichen Predigt eines Lizentiaten zu sprechen⁵⁰. An anderer Stelle wird jedoch ein ausdrückliches Verbot der Lizentiatenpredigt erlassen, das sich womöglich gegen vorgefallene Überschreitungen der Lizentiaten-Befugnisse richtete. Aus diesem Tatsachenmaterial ergibt sich, daß selbst in extremer pastoraler Notlage beim Einsatz von Laienhelfern zwar eine Reihe von Seelsorgsfunktionen wie Taufe, Trauungsassistentz, Beerdigung, Braut- und Muttersegen, Religionsunterricht und Gebetsgottesdienst diesen Helfern übertragen wurde, nicht aber die Predigt.

Eine ganz ähnliche Institution wie die des Lizentiaten ergab sich aus den Notwendigkeiten der Missionen vor allem im Fernen Osten, nämlich das Institut der Katechisten. Ihnen kamen die gleichen Funktionen zu wie den Lizentiaten, nur wurde ihrer Ausbildung und Anstellung im Vergleich zu diesen weit mehr Sorgfalt zugewandt. Indes lassen die zahlreiche Quellen, die wir für ihr Wirken besitzen, und insbesondere die synodalen bzw. quasisynodalen Bestimmungen für ihren Einsatz nicht den geringsten Anhaltspunkt dafür erkennen, daß sie gepredigt hätten⁵¹.

Die letzte Provinzialkonzilien, die sich nach Zerfaß mit der Laienpredigt befaßt und sie untersagt haben sollen, waren jene von Venedig 1859 und die großen nordamerikanischen Konzilien von Baltimore in den Jahren 1843 und 1866.

Indes erheben sich an dieser Behauptung starke Zweifel, faßt man den historischen Kontext ebenso wie den Wortlaut der Dekrete ins Auge.

Es war die der Kirche in den Vereinigten Staaten eigene Art der Vermögensverwaltung, die Grund und Anlaß für das von Zerfaß zitierte 2. Dekret des 5. Provinzialkonzils von Baltimore des Jahre 1843 bot.

Entsprechend den staatlichen Gesetzen vermochte die Kirche kein Eigentum an Grund und Boden etc. zu erwerben. Deshalb mußte für jede Pfarrei als Rechtssubjekt eine Körperschaft errichtet werden, deren Verwaltung von der Gemeinde gewählten »Trustees« oblag. Eine Rechtsform, die dem protestantischen kirchlichen Milieu angemessen, mit dem katholischen Kirchenverständnis jedoch schwer zu vereinbaren war. In der Tat ergaben sich in der Folgezeit Spannungen, ja sogar Konflikte zwischen solchen »Trustees« und den zuständigen Bischöfen.

⁵⁰ Man muß sich freilich davor hüten, überall da, wo in Quellen von *praedicatio* die Rede ist, an »Predigt« zu denken. Vielmehr wird *praedicatio* und *praedicare* tatsächlich für Vorlesen verwendet (z.B. *Savai*, 83). Ganz besonders deutlich die Vorschrift »Intimandum eis per solemne et serium esset mandatum, ne attentarent concionari sicut nos. Sed more solito legere preces aut conciones, aut catechismum animabus sibi commissis« (ebd. 85f).

⁵¹ Vgl. J. Metzler, China, Japan, Korea. *Ders.*, Indochina.

Wenn nun unter solchen Umständen das 5. Provinzialkonzil von Baltimore bestimmt, daß es Laien niemals ohne Erlaubnis des Bischofs gestattet werden dürfe, in benedizierten oder konsekrierten Kirchenräumen »verba ad populum facere«, so ist dabei keinesfalls an »Laienpredigt« zu denken. Diese wäre auch mit Erlaubnis des Ordinarius auf Grund gemeinkirchlichen Rechtes nicht möglich gewesen. Vielmehr war dabei wohl an Reden der »Trustees« an die Gemeinde gedacht, die sich mit administrativen Fragen befaßten und deshalb mit dem sakralen Charakter des geweihten Kirchenraumes unvereinbar waren⁵². Diese Interpretation bestätigt das 2. Plenarkonzil von Baltimore des Jahres 1866, das das Dekret von 1843 wiederholt, es aber durch den Satz einleitet: »Ut ecclesiarum sanctitatem ab omni profano usu immunem servarent ab eisdem Concilii Patribus latum est hoc decretum...«. Es ist nicht ausgeschlossen, daß 1843 die Vermeidung von Profanation eher als Vorwand benutzt worden sein könnte, um Laienagitation in den Kirchen gegenüber den Ansprüchen der Bischöfe auf Oberhoheit über das Kirchenvermögen hintanzuhalten. 1866 jedoch war das Problem des »Trusteeism« weitgehend entschärft. Immerhin erscheint auch das Dekret Nr. 194 von 1866 unter dem Titulus IV De Ecclesiis Bonisque Ecclesiasticis tenendis tutandisque⁵³.

Ganz anders stellt sich die historische Konstellation dar, in der das Provinzialkonzil von Venedig des Jahres 1859 tagte, das in lakonischer Kürze und an ganz unscheinbarer Stelle – nachdem vorher von der Kirchenmusik die Rede war – den Satz anhängt »Laici in templo concionem non habeant«⁵⁴.

Die Synode wurde auf Anordnung Pius IX. am 19. April 1859 durch den seit etwa einem Jahr im Amt befindlichen Patriarchen Angelo Ramazzotti einberufen, um aus dem Konkordat Pius IX. mit Österreich, in dessen Herrschaftsbereich Venedig lag, die notwendigen partikularrechtlichen Konsequenzen zu ziehen.⁵⁵ Indes brach Garibaldis Aufstand gegen Österreich los, noch ehe das Konzil zusammengetreten war. Deswegen am 12. Mai auf unbestimmte Zeit vertagt⁵⁶, konnte es am 17. September 1859 auf den 18. Oktober gleichen Jahres erneut berufen werden⁵⁷. Diese politischen Umstände sowie die Auseinandersetzung mit Liberalismus und Risorgimento bilden das historische Umfeld des Konzils.

Zur Interpretation des erwähnten Verbotes »Laici in templo concionem non habeant« ist nun auf zweierlei zu verweisen. Einerseits hat das Konzil die alsbaldige Errichtung einer »Sodalitas laicorum ad promovendam doctrinae christianae

⁵² Zur Geschichte der Synoden von Baltimore vgl. *P. Guilday, A History of the Councils of Baltimore 1791–1884*, New York 1932 (Nachdruck 1969), hier 130–142. – Zum historischen Umfeld *R. Aubert*, in: *Handbuch der Kirchengeschichte* hg. v. H. Jedin VI/1 (1971) 208–215. – Dekrete und Akten des Konzils in *Collectio Lacensis* III 84–95. Der Text des Dekrets II: »Statutum est ne laicis personis umquam permittatur verba ad populum facere in Ecclesia sine Ordinarii licentia, postquam consecratae, vel tantum benedictae fuerunt« (ebd. 89).

⁵³ *Guilday*, 187–220; *Coll. Lac.* III 453.

⁵⁴ *Coll. Lac.* VI 283–374.

⁵⁵ Einberufungsschreiben vom 19. April 1859 (*Coll. Lac.* VI 285). Vgl. *G. Martina*, *Pio IX. (1851–1866)*, *Miscellanea Historiae Pontificiae* 51, Roma 1986, 203f.

⁵⁶ *Coll. Lac.* VI 285f.

⁵⁷ *Coll. Lac.* VI 286.

scholam« den Pfarrern zur Pflicht gemacht⁵⁸ und damit gezeigt, daß man der Verkündigungstätigkeit von Laien große Bedeutung beimaß, andererseits bestimmte man in dem Kapitel III »De verbi Dei praedicatione«, daß niemand ohne Erlaubnis des Bischofs predigen dürfe, und daß diese Erlaubnis grundsätzlich niemandem erteilt werden dürfe, der nicht wenigstens Diakon sei⁵⁹. Es ist bezeichnend, daß unser »Laienpredigtverbot« gerade nicht in diesem Zusammenhang formuliert wird, sondern im Kapitel XXV De templis.

Daraus dürfte hervorgehen, daß sich der von Zerfaß als Verbot der »Laienpredigt« interpretierte Satz des Synode auf Mißbrauch der Kirchen zu politischer, allenfalls sonstiger profaner Rede bezieht. Nicht umsonst wird hier der Begriff »concio« – »Volksrede« gebraucht, während im Zusammenhang mit dem Worte Gottes der Begriff »praedicatio« die Rede ist. »Laienpredigt« in diesem Sinne brauchte 1859 nicht mehr verboten zu werden, sie stand gar nicht zur Diskussion.

III. Zur theologischen Auswertung

Versucht man eine theologische Auswertung des im vorstehenden dargelegten historischen Tatbestands, so stößt man freilich auf erhebliche Schwierigkeiten.

Angefangen von den Zeugnissen der antiken Kirche bis in die Neuzeit schwankt die Terminologie der Quellen so sehr, daß oftmals kaum mit Gewißheit zu bestimmen ist, welchen Sachverhalt das gebrauchte Wort ausdrücken will. »Praedicare«, von dem ja »Predigt« abgeleitet ist, besagt keineswegs immer und überall »predigen«. Sowohl die liturgische Verkündigung der biblischen Lesungen als auch das Vorlesen von Väterhomilien wird mit dem gleichen Terminus ausgedrückt.

Ähnlich unbestimmt wird »docere« verwendet. Von den Didaskaloi der frühen Jahrhunderte bis zu dem Ausdruck »ordo doctorum« für den Episkopat umschließen auch »docere, doctor, doctrina« eine Mehrzahl von Bedeutungen, wenngleich der Akzent bei allen mehr auf der wie auch immer verstandenen Mitteilung von Glaubenswahrheit liegt. Ähnlich verhält es sich mit dem ursprünglich die große Volksrede des Staatsmanns oder Politikers meinenden »concio«, »concionari« etc.

Auch dieser Begriff wird im Zusammenhang mit Verkündigung gebraucht, wie da auch Begriffe wie »admonitio« und »exhortatio« verwendet werden.

Andererseits ist aber auch klar zu erkennen, daß man sowohl in der Antike als auch im Mittelalter um verschiedene Genera religiöser Rede wußte und man infolgedessen zwischen Predigt, prophetischer Rede, brüderlicher Mahnrede, religiös-theologischer Unterweisung oder aszetischer Instruktion durchaus unterschied.

Diese Schwierigkeit wird durch die Tatsache erhöht, daß bis heute keine exakte Definition von »Predigt« existiert.

⁵⁸ Coll. Lac. VI 293.

⁵⁹ Coll. Lac. VI 294.

Daß »Predigt« unter den verschiedenen Genera religiöser Rede eine besondere, herausragende Stellung einnimmt, wird immerhin erkennbar.

Daß ihr ein hierarchisch-autoritatives Element ebenso eignet wie Öffentlichkeit ist gleichfalls gewiß.

Ob nun aber die »Predigt«, um »Predigt« zu sein, während der Liturgie stattfinden, ob dies im Kirchenraum oder gar von einem bestimmten Platz aus, etwa Kathedra oder Kanzel, zu geschehen hatte, wurde im Laufe der Geschichte unterschiedlich beurteilt und praktiziert. Auch der Inhalt bzw. Gegenstand der Rede wurde schon als Kriterium herangezogen.

Jedenfalls ist mit einem keineswegs einheitlichen Predigt-Begriff der Überlieferungsquellen zu rechnen. Dennoch läßt der historische Tatbestand erkennen, daß einerseits die authentisch-autoritative Predigt den Laien nie erlaubt war, Zuwiderhandeln im häretischen Milieu verfiel prinzipieller Kritik.

Andererseits aber schwanken Gesetzgebung und theologische Interpretation hinsichtlich der Motive und Begründungen für dieses Verbot. Diese bezogen sich zumeist in mehr oder minder pragmatischer Weise auf den jeweiligen historischen Kontext. Das aber liegt wohl im Charakter der kirchlichen Gesetzgebung begründet, die einfach Regelungen trifft, nicht aber erörtert oder gar diskutiert.

Auch hinsichtlich des zur Predigt verpflichteten und berechtigten Personenkreises schwanken Gesetzgebung und Praxis. Der eigentliche Lehrer und Prediger ist der Bischof. Mit der Ausbildung des Pfarrnetzes auf dem die Bischofsstadt umgebenden Land tritt der Priester als Prediger hervor, die Predigt des Diakons war nie die Regel, und Kleriker ohne höhere Weihe wurden nur in geringen, selten bezeugten Ausnahmefällen zur Predigt zugelassen⁶⁰.

Ein Spezialproblem stellte die Predigt der zur Priestern geweihten Mönche und Mendikanten dar. Indem man ihre Zulassung zur Predigt von der kanonischen Sendung durch Bischof oder Papst, oft auch von der Erlaubnis des zuständigen Pfarrers abhängig machte, trat die innere Verbindung von Predigt und Hirtenamt zu Tage⁶¹.

Unklarheiten und Kontroversen mußten daher auftreten, wo immer der innere Zusammenhang von Ordo und Jurisdiktion, von Priester- und Hirtenamt diskutiert wurde. Wenn dann überdies von »Kompetenz« zur Predigt die Rede ist, muß immer wieder aus dem Kontext der zu interpretierenden Quelle erhoben werden, auf welcher Verständnisebene von »Kompetenz« gerade gesprochen wird. Ist da

⁶⁰ Dieser Prozeß wird im einzelnen dargestellt und belegt durch den Sachindex (»Praedicatio«) von L. Thomassinus, *Vetus et nova ecclesiae disciplina circa beneficia et beneficiarios*, III Parisii 1688, 713.

⁶¹ Vgl. die wohl erschöpfende Darstellung bei Zerfaß, 160–178, der jedoch die Ergebnisse von M. Peuchmaurd, *Le prêtre ministre de la parole dans la théologie du XII^e siècle*, in: *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 29 (1962) 52–76; und *ders.*, *Mission canonique et prédication. Le prêtre ministre de la parole dans la querelle entre Mendicants et Séculiers au XIII^e siècle*, ebd. 30 (1963) 122–144; 251–276, m.E. zu wenig berücksichtigt, welcher die Überzeugung der Kirche vom Ordo als der Grundlage für die Predigtvollmacht mit einer Überfülle von Texten beweist. Daß dies in einer Zeit geschehen ist, in der die Laienpredigt als aktuelles kirchliches Problem noch keineswegs diskutiert wurde, verleiht seiner Argumentation umso größeres Gewicht, da sie frei von jeder aktuellen Polemik ist.

die sakramentale, die kanonische, die ethisch-religiöse oder die intellektuelle Kompetenz gemeint⁶²? Sicher aber ist, daß keine davon die andere ausschließt, ja im Idealfall alle diese sich in der Person des Predigers vereinen. Welcher Aspekt im konkreten Fall besonders hervorgehoben wird, hängt vom jeweiligen historischen Kontext ab.

IV. Zur gegenwärtigen Diskussion

Nachdem nun Zerfaß in Würdigung dieses Tatbestandes einerseits die historische Nicht-Existenz von »Laienpredigt« feststellen muß, andererseits aber dergleichen für die Kirche von heute als wünschenswert, wenn nicht erforderlich erachtet, ergibt sich für ihn die Notwendigkeit, die so festgestellte Tradition ihres normativen Charakters zu entkleiden.

Zu diesem Zweck versucht er darzutun, daß die Ablehnung der Laienpredigt im Laufe der Kirchengeschichte nicht etwa auf grundsätzliche theologische Einsichten in das Wesen von Priestertum und Predigt, sondern auf soziologisch-pragmatische Absichten zurückzuführen sei⁶³.

Ein rein sozial- bzw. kulturgeschichtliches Phänomen könnte in der Tat nachfolgende Generationen in keiner Weise binden. D.h. was in Antike und Mittelalter abgelehnt wurde, könnte heute durchaus in die Praxis der Kirche Eingang finden.

Indes gestattet es schon die – von theologischen Überlegungen noch völlig freie – historisch-kritische Methode nicht, so zu argumentieren.

Zunächst ist hierzu zu bemerken, daß die mittelalterliche Argumentation gegen die »Laienpredigt« in ganz bestimmten historischen Situationen formuliert wurde. Da ging es um die Predigt-Erlaubnis für die Mönche, dann um die Waldenser und schließlich um die Mendikanten. Daraus ergibt sich doch ganz natürlich, daß konkret, situationsbezogen, pragmatisch, »ad hominem« argumentiert werden mußte. Man gebraucht in solchen Situationen weniger die eigentlich sachlich maßgebenden, sondern eher die wirksamen Argumente⁶⁴!

Diese wandeln sich je nach dem Diskussionspartner. Entscheidend aber ist doch die Tatsache, daß unabhängig vom wechselnden Inhalt und der situationsbedingten Methode der Argumente die Ablehnung der Laienpredigt konstant bleibt.

Sodann meint Zerfaß, daß die theologische Argumentation des Mittelalters gegen die Laienpredigt nur klerikale Standesinteressen habe verbrämen sollen⁶⁵.

Das mag im Einzelfall durchaus möglich sein, besagt aber nichts über die theologische Qualität der Argumente, allenfalls etwas über die moralische Seriosität derer, die sie formulierten. Denn: die Argumente sollten ja Eindruck machen, sollten den Gegner zum Schweigen bringen. Das aber vermochten sie doch nur,

⁶² Peuchmaurd, XII^e siècle 62f.

⁶³ Z.B. 81, 83, 87, 96, 366, 371.

⁶⁴ So gegen Zerfaß, z.B. 52.

⁶⁵ Etwa 25, 52, 81, 87, 166, 177.

wenn sie theologische Substanz enthielten und somit nicht leichter Hand abgetan werden konnten. Sie haben also durchaus sachliches Gewicht und haben es im Laufe der Jahrhunderte nicht verloren. Daß eine theologische Argumentation unter bestimmten historischen Umständen formuliert wird, relativiert ihren Wahrheitsgehalt nur scheinbar.

Oft hat man eine Frage noch nicht bis auf ihren Grund systematisch durchdrungen, wenn sie sich praktisch stellt. Dann wird weniger prinzipiell als situationsbedingt, pragmatisch argumentiert. So kommt es, daß auch die Frage nach der Predigtvollmacht, insbesondere eine solche der Laien, nicht grundsätzlich und umfassend, sondern eben pragmatisch und »ad hominem« beantwortet wird. Das dabei zu beobachtende Oszillieren der Argumentation zwischen Ordo und Jurisdiktion war gar nicht zu vermeiden – und ist es bis heute nicht –, da das Verhältnis beider Wesenselemente des Priestertums zueinander bis heute nicht restlos geklärt ist. Stellt man den Charakter von Kirche und Priestertum als eines Glaubensmysteriums in Rechnung, ist es in der Tat fraglich, ob es überhaupt eine theologische Formel geben könne, die beides restlos »auf den Begriff brächte«. Hinzukommt, daß Zerfaß die Kontinuität der Ablehnung der Laienpredigt seit der Antike nicht in Rechnung stellt. Das Mittelalter wandte sich gegen die Laienpredigt, weil es sich an die vorausgehende Überlieferung der Antike gebunden wußte. Es ist also nicht wahr, wenn Zerfaß behauptet, die Kirche habe ihren Standpunkt zur Laienpredigt erst in der Auseinandersetzung mit den Waldensern formuliert⁶⁶, oder die mittelalterliche Laienpredigt sei auf eine Situation getroffen, in der die Möglichkeit der Laienpredigt grundsätzlich offengestanden habe⁶⁷.

Ganz grundsätzlich ist sodann nach Zerfaß' Verständnis von geschichtlicher Entwicklung in der Kirche zu fragen. Er meint, »eine sorgfältige Analyse dieses Streites« (sc. um »Laienpredigt«) werde »mehr erbringen als eine Rekonstruktion vergangener Laieninitiativen in Sachen Verkündigung; sie wird zugleich zu einer ideologiekritischen Anfrage an jene Predigtamtstheologie, die sich historisch durchzusetzen vermochte und bis in die Gegenwart hinein die Verkündigungspraxis der Kirche bestimmt«⁶⁸. Damit ist der heute nicht selten geäußerte Vorbehalt gegenüber einer »Geschichte der Sieger« auch in unserem Zusammenhang formuliert – eine Art historischer Darwinismus⁶⁹. Über die methodische Berechtigung eines solchen Ansatzes in der Profangeschichte mag man vielleicht diskutieren können. Im Bereich der Kirchengeschichte ist er schlechthin nicht anwendbar, wenn man das authentisch-katholische Selbstverständnis von »Kirche« zugrundelegt⁷⁰. Dies bedeutet nämlich, daß der Kirchenhistoriker auch mit der vom Heiligen Geist bewirkten Indefektibilität und Infallibilität der Kirche rechnen muß. Was also

⁶⁶ S. 19.

⁶⁷ S. 23.

⁶⁸ S. 12.

⁶⁹ S. 366.

⁷⁰ W. Brandmüller, *Geschichtliche Kirche – kirchliche Geschichte. Reflexionen über das wissenschaftliche Selbstverständnis der Kirchengeschichte*, in: *Theologie und Glaube* 75 (1985) 402–420, bes. 406–410.

sich immer als authentische, d.h. durch die dazu bevollmächtigten hierarchischen Organe gedeckte bzw. sogar initiierte Entfaltung in Lehre und sakramentaler Praxis der Kirche erweist, kann nicht als Fehlentwicklung bezeichnet werden. Hieraus ergibt sich eine fundamentale Kritik am theologischen Ansatz von Zerfaß. Für ihn ist Geschichte – und zwar Geschichte der Kirche – wohl nur, ja sogar ausschließlich, Ergebnis eines gesellschaftlichen Kräftespiels, in dem der jeweils Stärkere sich durchsetzt. Die daraus zu ziehende Konsequenz ist dann klar: ändern sich die Kräfteverhältnisse, dann ändert sich mit ihnen auch das Resultat des Zusammen- oder Gegenspiels dieser Kräfte. Im vorliegenden konkreten Fall heißt dies: Waren die Laien im Mittelalter als »illiterati«, »subditi« zur Predigt nicht in der Lage, weil ihnen ein gesellschaftlich übergeordneter und mit dem Bildungsmonopol ausgestatteter Klerus diese verwehrte, so ist mit der gesellschaftlichen und bildungsmäßigen Emanzipation der Laien auch der Grund dafür entfallen, ihnen die Predigt vorzuenthalten.

Mit einer solchen Argumentation wird allerdings ein Begriff von Geschichtlichkeit eingeführt, der mit dem katholischen Verständnis von Kirche nur schwer zu vereinbaren ist, zumal wenn er auf jene Kernbereiche der Kirche wie Dogma, Sakramentspraxis und hierarchische Struktur angewandt wird, in denen zwar Entfaltung, nicht aber Veränderung möglich ist.

Das aber ist nur die Konsequenz aus dem genuin katholischen hierarchisch-sakramentalen Kirchenbegriff. Für Zerfaß jedoch scheint die Kirche in erster Linie – wenn nicht ausschließlich – ein religionssoziologisches Phänomen darzustellen, die Predigt einen kommunikations-soziologischen Vorgang⁷¹.

Hinzukommt sein geradezu klassenkämpferischer Ton. Da heißt es etwa, Gregor IX. habe »in verheerender Weise der Entmündigung der Laien Vorschub geleistet«⁷²; da beklagt er die »Verdrängung der Laien aus jeder öffentlichen Verantwortung für das Evangelium in der Kirche«, die »zu einer neuen klerikalen Abriegelung des kirchlichen Predigtamts« geführt habe⁷³.

Er kritisiert den »Alleinvertretungsanspruch des kirchlichen Amtes«⁷⁴ und den »Ausschluß der Laien aus dem relevanten Kommunikationsgefüge der Kirche«⁷⁵, ja sogar von einem »Monopolanspruch«⁷⁶ des Klerus ist die Rede. Solche Kritik ergibt sich freilich aus dem Amtsverständnis, das sich in einem Satz wie diesem ausdrückt: »Ist es wirklich ausgemacht, daß die Verkündigung nur auf der Basis einer

⁷¹ Deshalb spricht er auch von »Hierarchisierung der Predigt« durch Gregor d. Gr. (S. 117–120) und von »Ontologisierung ursprünglich gemeindebezogener Funktionen« (S. 172). Indes ist für eine »Ontologisierung« – also wohl von der Einführung eines vormem nicht gekannten nun aber urgerten ontologisch-sakramentalen Amtsverständnisses – kein Raum: wann und aufgrund welcher Quellen könnte dies behauptet werden? Hat die frühere Kirche das Priester- bzw. Bischofsamt ebenso rein funktional betrachtet, wie Zerfaß das tut!? Weitere Belege für Zerfaß' soziologischen, funktionalen Amts- bzw. Predigtbegriff auf den SS. 366, 368, 370f.

⁷² S. 266.

⁷³ S. 300.

⁷⁴ S. 362.

⁷⁵ S. 363.

⁷⁶ S. 339.

durch die Ordination vermittelten, als metaphysische Bestimmung vorgestellten potestas möglich ist? Freilich ist auch klar zu sehen, daß mit einer solchen funktionalen (!) Betrachtung der Predigt die Entsakralisierung des Priestertums beginnt, die innerhalb der katholischen Theologie, nach der Jahrhunderte alten antireformatorischen Sperrhaltung, heute neu als Problem ansteht⁷⁷.

Daß ein solcher Amtsbegriff im Widerspruch zur gesamten katholischen Überlieferung bis herauf zu den Lehräußerungen des 2. Vatikanischen Konzils und der letzten Päpste steht, bedarf keines Nachweises.

V. Das theologische Fazit

Versuchen wir zum Schluß die theologische Summe aus diesen historischen Erörterungen zu ziehen, so muß zunächst festgehalten werden, daß die Einsicht in den wesensmäßigen Zusammenhang von Weihe und Predigt ausgesprochen oder unausgesprochen allen disziplinären und theologischen Äußerungen der hierzu befugten kirchlichen Instanzen zu Grunde lag. Aus dieser Kontinuität kann die Kirche keiner Zeit und unter keinen wie auch immer gewandelten sozio-kulturellen Bedingungen ausbrechen, ohne ihre Identität in Frage zu stellen. Da es sich hierbei um das Wesen des Weihepriestertums berührende Fragen handelt, kann in diesem Zusammenhang auch nicht mit funktional-pragmatischen Überlegungen argumentiert werden. Weder Lösungen »ad experimentum« noch Ausnahmeregelungen sind darum möglich: Was in sich, ontologisch, nicht möglich ist, ist auch als Ausnahme oder versuchsweise nicht möglich.

Die Regelung des Codex Juris Canonici von 1983, die lediglich die Homilie innerhalb der Eucharistiefeier dem Priester bzw. Diakon vorbehält, bedarf wohl der Präzisierung in dem Sinne, daß Verkündigung innerhalb der Liturgie überhaupt – also auch Sakraments- und Sakramentalienliturgie sowie Stundengebet oder Wortgottesdienst – strikte dem Priester bzw. Diakon vorbehalten bleiben muß. Duldung einer gegenteiligen Praxis müßte unweigerlich zur Aushöhlung des Glaubensbewußtseins hinsichtlich des sakramental-hierarchischen Amtsverständnisses führen.

Daß die Laien dennoch ihrer Weltsendung entsprechend zur Verkündigung des Glaubens ebenso verpflichtet wie unentbehrlich sind, steht außer Frage.

Für die Verwirklichung dieser Sendung bietet sich eine Fülle von Möglichkeiten an, nur eben nicht die Predigt, d.h. die authentisch-autoritative Verkündigung. Der bevorstehenden Bischofssynode stellt sich hiermit eine dringende und nicht leichte Aufgabe.

⁷⁷ S. 337.

Das Weihesakrament für Frauen – eine Forderung der Zeit?

Von Manfred Hauke, Augsburg

I. Vorbemerkung zur aktuellen Diskussion

Die Frage nach der Möglichkeit des Frauenpriestertums ist nach wie vor in der Diskussion¹. Im folgenden soll zu ihr mit dem Blick auf neuere Beiträge Stellung genommen werden².

Kennzeichnend für die neueste Entwicklung ist die Geschwindigkeit, mit der die Bewegung des Feminismus Eingang gefunden hat in die Kirche und in die Theologie³. Die »Feministische Theologie«, vor 10 Jahren in Deutschland noch eine fast unbekannte Randerscheinung, erfreut sich einer immer weiteren Resonanz⁴. Dem theologischen Feminismus geht es um eine grundlegende Umgestaltung der Geschlechterbeziehung. Die Dualität von Mann und Frau soll in möglichst gleicher Weise jedem Individuum zukommen, um die traditionelle »Rollenfixierung« zu überwinden. Diese »androgyn Utopie«⁵ wird zum Maß auch des Gottesbildes. Innerhalb dieser Thematik ist die Frage nach der Frauenordination dann nur ein Spezialproblem.

Andererseits gibt es auch starke gegenläufige Tendenzen, die sehr betont die biblischen Aussagen zur Geschlechterbeziehung hervorheben und mit einer mo-

¹ Vgl. M. Hauke, Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 46), Paderborn ²1986.

² Eine erste Zusammenfassung findet sich bereits bei: M. Hauke, Priestertum der Frau?, in: Theologisches Nr. 156, Beilage zur »Offertenzeitung für die kath. Geistlichkeit Deutschlands« 36 (1983) 5160–5169. Manche Passagen sind wörtlich hieraus übernommen.

³ Dazu u.a.: L. von Padberg, Feminismus – eine ideologische und theologische Herausforderung (Evangelium und Gesellschaft 5), Wuppertal 1985.

⁴ Einen ersten Überblick vermittelt: H. Moll, 'Feministische Theologie' – eine Herausforderung, in: MThZ 34 (1983) 118–127.

Moll bezieht sich vor allem auf C. Halkes, Gott hat nicht nur starke Söhne, Gütersloh ⁴1985. Ein wahres »Panoptikum« des theologischen Feminismus findet sich in dem Sammelband: N. Sommer (Hg.), Nennt uns nicht Brüder! Frauen in der Kirche durchbrechen das Schweigen, Stuttgart 1985.

Kritische Anfragen stellen u.a.: I. Hauschildt, Gott eine Frau? Weg und Irrweg der feministischen Theologie, Wuppertal 1983; P. Beyerhaus (Hg.), Frauen im theologischen Aufstand. Eine Orientierungshilfe zur »Feministischen Theologie« (Wort und Wissen 14), Neuhausen – Stuttgart 1983; J. Burggraf, Die Mutter der Kirche und die Frau in der Kirche. Ein kritischer Beitrag zum Thema »feministische Theologie« (Kleine Schriften des Internationalen Mariologischen Arbeitskreises Kevelaer), Kevelaer 1986.

⁵ Vgl. Hauke, Frauenpriestertum 42f., 63f.

dernen Anthropologie verbinden. Wie die Feministische Theologie, so hat auch diese Neubesinnung ihren Schwerpunkt in den USA⁶.

Die Auseinandersetzung um die Geschlechteranthropologie hat mittelbar eine äußerst bedeutsame Auswirkung auf die Diskussion um die Frauenordination. Daneben ist in den letzten Jahren eine Spezialfrage häufiger diskutiert worden: die Thematik eines eventuellen Diakonates der Frau. Bezüglich des historischen Fragestandes haben hier wichtige Klärungen stattgefunden⁷. Das Problem des weiblichen Diakonates möchte ich freilich hier nicht behandeln, da an anderer Stelle soeben eine ausführliche Stellungnahme erschienen ist⁸.

II. Die Geschlechterdualität als Schöpfung Gottes

Die Reflexion über das Für und Wider der Frauenordination setzt anthropologische Grundtatsachen voraus. Im wesentlichen gibt es zwei Grundlinien der Diskussion: entweder man betont im Anschluß an die Soziologie den gesellschaftlichen Wandel der Geschlechterbeziehung oder man hebt mit der Biologie stärker die vorgegebene Grundstruktur des Mann- oder Frauseins hervor. Tatsächlich sind im humanwissenschaftlichen Bereich beide Sehweisen zu integrieren. Die Formung durch die Gesellschaft ist gewiß bedeutsam, aber sie vollzieht sich immer in einem angeborenen biologischen Rahmen. Dieser Rahmen kann verschieden ausgefüllt werden, ist selbst aber nicht eliminierbar. Bis in die kleinste Zelle hinein ist der Mensch entweder Mann oder Frau. Die geschlechtliche Prägung ist keine beliebig veränderbare »Rolle«, sondern eine anthropologische Grundgegebenheit⁹. Beim Menschen als Einheit aus Leib und Seele hat diese Prägung vielfältige Auswirkungen auch im seelisch-geistigen Bereich¹⁰.

Für Christen ist diese Tatsache nicht nur eine Frage der Biologie oder Soziologie. In den beiden Schöpfungsberichten der Bibel erscheint der Unterschied der Geschlechter als gottgewollt (Gen 1–2). »Als Mann und Frau schuf er sie«, sagt die priesterschriftliche Darstellung. Und etwas später: »Gott sah, was er geschaffen hatte, und siehe, es war sehr gut«¹¹.

Das Mann- oder Frausein stellt sich den Schöpfungsberichten nicht als ein beliebiger Unterschied unter vielen anderen dar, sondern als die grundlegendste

⁶ Auf katholischer Seite ist besonders beachtenswert das umfangreiche Werk von Stephen B. Clark, *Man and Woman in Christ. An Examination of the Roles of Men and Women in Light of Scripture and the Social Sciences*, Ann Arbor 1980; vgl. die Rezension in diesem Heft. Im deutschen Sprachraum ragt mit ähnlicher Intention heraus die Arbeit eines evangelischen Autors: W. Neuer, *Mann und Frau in christlicher Sicht*, Gießen 1985; vgl. dazu meine Rezension in: *Forum Kath. Theologie* 1 (1985) 230. Bedeutsam sind auch die vielfältigen Publikationen von B. Albrecht und Chr. Meves.

⁷ Vgl. in diesem Heft die Rezension zu: Martimort, A. G., *Les diaconesses. Essai historique* (Bibliotheca 'Ephemerides Liturgicae', 'Subsidia' 24), Rom 1982.

⁸ Hauke, *Überlegungen zum Weihediakonat der Frau*: ThGl 77 (1/1987)

⁹ Zu dem in der Diskussion oft mißbräuchlich verwendeten soziologischen Begriff der »Rolle« vgl. Neuer, a.a.O., 22–24.

¹⁰ Hauke, *Frauenpriestertum* 79ff.

¹¹ Gen 1, 27.31.

Aufgliederung im menschlichen Bereich. Beide Geschlechter sind nach dem Bilde Gottes geschaffen¹² und darum gleichwertig¹³. Gleichwertigkeit bedeutet aber noch nicht Gleichartigkeit; das Menschsein vollzieht sich in gegenseitigem Austausch und wechselseitiger Ergänzung. Ein Überspielen der Geschlechterpolarität würde letztlich zum Veröden und zum Tod echter menschlicher Kommunikation führen. Wie sich Gemeinsames und Unterschiedliches genauer zueinander verhalten, ist eine zweite Frage. Eine Überwindung der Polarität von Mann und Frau – wie sie innerhalb der antiken Gnosis und im modernen Feminismus angezielt wird¹⁴ – kann freilich nicht Ziel einer christlichen Anthropologie sein.

Der christlichen Anthropologie durchaus integrierbar ist die Erkenntnis, daß sich »männliche« und »weibliche« Merkmale beim konkreten Individuum verbinden¹⁵. Vielleicht am eindrucksvollsten ist das tiefenpsychologische Modell von C. G. Jung, nach dem sich bei jedem Menschen die Archetypen von »animus« und »anima« in spezifischer Weise ergänzen¹⁶. Mit diesen Erkenntnissen ist noch keineswegs das feministische Zielbild der Androgynie behauptet, bei dem sich die Polaritäten verwischen, welche eine geschöpflich orientierte Anthropologie anerkennt¹⁷.

Auch die Erlösungsordnung zerstört die Schöpfung nicht, sondern vollendet sie. Gewiß sind durch die Taufe alle Christen gleicherweise mit dem göttlichen Leben beschenkt. Im Blick darauf schreibt der hl. Paulus: »Ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen. Da gibt es nicht mehr Juden und Griechen, Sklaven und Freie, Mann und Frau. Denn ihr alle seid einer in Christus Jesus«¹⁸.

Diese grundlegende Gleichheit vor Gott impliziert freilich eine Differenzierung der Gaben und Aufgaben, wie sie Paulus im Bild vom Leib Christi beschreibt, der viele Glieder besitzt: »All das wirkt der eine und selbe Geist, indem er jedem nach seiner Eigenart zuteilt, wie er will«¹⁹.

Die Erklärung der Glaubenskongregation »zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt« betont, daß die zur personalen Identität gehörende geschlechtliche Prägung selbst im Eschaton nicht einfach aufgelöst wird²⁰.

¹² Gen 1, 26 f.

¹³ Entsprechendes gilt für die Darstellung des Jahwisten: Gen 2, 4b–25; dazu Hauke, Frauenpriestertum 197.

¹⁴ Zur Gnosis: Hauke, Frauenpriestertum 156 f; 195; zum Feminismus und zur »feministischen Theologie«: Hauke, Frauenpriestertum 42 f., 63 f., 399 f.

¹⁵ Hauke, Frauenpriestertum 82.

¹⁶ Hauke, Frauenpriestertum 126.

¹⁷ Zum Polaritätsmodell vgl. den Abschnitt: »Philosophische Anthropologie«: Hauke, Frauenpriestertum 105–116.

¹⁸ Gal 3, 27–28.

¹⁹ 1 Kor 12, 11; vgl. Hauke a. a. O., 339–341.

²⁰ AAS 69 (1977) 112; deutsch: Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 3), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 53 Bonn, Kaiserstr. 163, 17.

III. Der Rückbezug auf das Verhalten Jesu

Viele Befürworter der Frauenordination weisen auf den Einfluß des sozialen Milieus, das in früheren Zeiten ein Weihepriestertum der Frau verhindert habe, es aber heute nahelege²¹. Die Bedeutung der sozialen Faktoren gilt es gewiß kritisch zu sichten. Fragwürdig erscheint nur eine Reduktion der Fragestellung auf die gesellschaftliche Situation. Entscheidend sind die theologischen Erkenntnismethoden. In deren Führungsfeld sind die anthropologischen Daten zu integrieren, welche wiederum nicht nur aus der Soziologie bestehen.

Bedeutsam ist zunächst einmal eine Betrachtung des Verhaltens Jesu. Im sozialen Milieu des palästinensischen Judentums der Zeitenwende war die Frau von wichtigen religiösen Aufgaben des Mannes ausgeschlossen. Während in der Frühzeit Israels noch gleichermaßen beide Geschlechter zum Tempel Zutritt hatten, gelangte die Frau zur Zeit Jesu nur bis in einen Vorhof. In den Synagogen weist man ihr auf der Empore oder in einem Nebenraum den Platz zu. Um einen Sabbatgottesdienst zu feiern, mußten mindestens 10 Männer anwesend sein; selbst wenn 100 Frauen da gewesen sein sollten, aber nur 9 Männer, dann fiel der Gottesdienst aus. Töchter im mosaischen Gesetz zu unterweisen, galt als ungehörig; ein Rabbi zur Zeit Jesu sprach sogar von »Ausschweifung«. Selbst das Gespräch mit einer Frau war für einen Mann verpönt. Zum Ablegen eines Zeugnisses galt die Frau als unfähig²².

In dieses soziale Milieu hat sich Jesus freilich nicht einzwängen lassen. Ganz im Gegensatz zur rabbinischen Praxis führt Jesus regelrechte Lehrgespräche mit Frauen und läßt sich von Frauen begleiten, welche ihm bis unter das Kreuz nachfolgen. Gegen Mose schärft Jesus das absolute Verbot der Scheidung ein, was vor allem der Frau zugute kommt. Eine neuere Bestandsaufnahme kommt insgesamt zu dem Ergebnis, »daß Jesus von Nazareth eine andere Umgangsweise mit den Frauen praktiziert hat, als sie im damaligen Judentum weitgehend üblich war. Er hat damit Aufsehen und Anstoß erregt«²³.

Trotz dieses neuartigen Verhaltens hat Jesus bekanntermaßen keine Frau unter die zwölf Apostel bestellt, in deren Amt das Weihepriestertum seinen Ursprung findet. Grundlegend für das Amt ist die Berufung, auf die niemand einen Anspruch anmelden kann: »Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt«²⁴.

Das Besondere dieser Berufung zeigt sich beim Letzten Abendmahl. Nur die Zwölf waren hier zugegen, weil Jesus sie bei der Gelegenheit zum Vollzug der Eucharistie bestellt hat. Daß keine Frau diesen apostolischen Auftrag erhält, ist besonders bemerkenswert, denn:

1. Die Eucharistie ist in ein Paschamahl hineingestiftet worden oder besitzt zumindest einen deutlichen Bezug dazu. Zur Osterfeier hatten nun auch Frauen

²¹ Z. B. K. Rahner, I. Raming, H. Küng, G. Lohfink; Quellenangaben bei Hauke a. a. O., 26.

²² Vgl. Hauke, a. a. O., 322 f.; s. a. 201–208.

²³ J. Blank, Frauen in den Jesusüberlieferungen, in: Die Frau im Urchristentum, hg. von G. Dautzenberg, H. Merklein und K. Müller (QD 95), Freiburg i. Br. 1983, 89.

²⁴ Joh 15, 16.

und Kinder Zutritt und aßen in der Tischgesellschaft mit. Aber obwohl die angesehensten Frauen aus Jesu Umgebung und die allernächste Jüngerschar sich zur gegebenen Zeit in Jerusalem befanden, nahm niemand außer den Zwölf am Abendmahl teil.

2. Diese Tatsache ist um so auffallender, als man bei allen anderen Mahlzeiten während Jesu Lebenszeit von einer solchen Grenzziehung nichts hört.

Nach der Auferstehung zeigte sich Jesus nach dem Bericht von Matthäus und Johannes zuerst Frauen, die dadurch gewissermaßen »Apostel der Apostel« wurden. Dies geschah entgegen der zeitgenössischen Praxis, die keine Frauen als Zeugen kannte. Dennoch hat Christus ihnen nicht – wie den Zwölf und später dem hl. Paulus – das Apostolat übergeben²⁵.

Die bisher genannten Tatsachen aus dem Leben Jesu können nicht mit absoluter Sicherheit beweisen, daß zur Nachfolge des apostolischen Amtes keine Frauen berufen werden dürfen. Sie mahnen allerdings zur Vorsicht gegenüber der Annahme, daß das Beispiel Christi in dieser Hinsicht ohne Belang sei. Die vom Vorbild Jesu geleitete Praxis der Kirche könnte nur dann geändert werden, wenn eine solche Neuerung sich aus einer echten Glaubenseinsicht ergäbe und alle Gegenstände schlüssig entkräften könnte²⁶. Eine bloße Anpassung an die gegenwärtigen Sozialstrukturen oder eine schlagwortartige Reklamation von »Gleichheit« als Forderung des Evangeliums (dazu weiter unten) reicht hierbei sicher nicht.

IV. Das Zeugnis des hl. Paulus und das »Gebot des Herrn«

Das Verhalten Jesu gegenüber der Frau wird fortgesetzt von der Kirche. Das früheste Zeugnis hierfür sind die Briefe des Apostels Paulus. Wenn man den Ausschuß der Frau vom Apostelamt im zeitgenössischen »Milieu« begründen will, dann verliert dieses Argument in der frühen Kirche an Bedeutung. Denn in der hellenistischen Welt, der auch der hl. Paulus entstammt, nimmt die Betätigung der Frau im sozialen und religiösen Leben einen viel größeren Raum ein als in Palästina²⁷. In manchen Dingen waren die Frauen in der Welt des griechisch-römischen Hellenismus sogar »emanzipierter« als die heutigen Frauen. Es gab z. B. weibliche Unternehmer, Ärztinnen, Gladiatorinnen, Ringkämpferinnen usw. In manchen Philosophenschulen gaben Frauen Unterricht und zogen sogar, ähnlich wie Paulus, über Land, um regelrechte Volkspredigten zu halten. Bekannt sind auch die Priesterinnen, besonders in den Mysterienreligionen. Dort standen Frauen am Altar, gaben auch Männern gegenüber den religiösen Unterricht und vollzogen den Aufnahmeakt. All dies geschah auch in der Stadt der Korinther, die Paulus mit dem gleich zu besprechenden »Gebot des Herrn« konfrontierte. Zu beachten

²⁵ Zur »Apostolin Junia«, die die feministische Bewegung neuerdings entdeckt haben will, vgl. Hauke a. a. O., 352–354.

²⁶ Hauke, a. a. O., 468.

²⁷ Hauke, a. a. O., 335–338.

ist, daß die Mysterienpriester vom äußeren Erscheinungsbild her durchaus dem christlichen Weihepriestertum vergleichbar sind, mit dem sie konkurrierten²⁸.

Die (früher) verbreitete Kennzeichnung der Spätantike als »patriarchalisch« ist also mit einigen Fragezeichen zu versehen; das Thema »Priestertum der Frau« lag damals regelrecht »in der Luft«. Wenn Paulus statt Timotheus, Silvanus oder Barnabas weibliche Mitarbeiter in seinem Amt gewählt hätte, dann würde das bei den Griechen keinen allzu großen Anstoß erregt haben.

Paulus war zwar in der jüdischen Rabbinenschule des Gamaliel ausgebildet worden, aber er hebt wie kein anderer das Neue der christlichen Religion hervor. Das zeigt sich auch in seiner Stellung zur Frau. Seine Unbefangenheit bezüglich der Mission und Missionshilfe von Frauen hebt sich wohltuend ab von der Haltung der jüdischen Rabbinen. Dieses neue Verhalten gründet im Erlösungswerk Christi, wodurch Mann und Frau gleichermaßen Kinder Gottes geworden sind²⁹.

Das heißt freilich nicht, daß der Geist Gottes sämtliche Unterschiede einebnet zugunsten einer allgemeinen Gleichheit. In 1 Kor 12, einer oben erwähnten Parallelstelle zu Gal 3, 28, vergleicht Paulus die Taufe des Christen mit der Eingestaltung in einen vielgliedrigen Leib, bei dem jedes Glied seine besondere und unvertauschbare Aufgabe besitzt. Darum sind nicht alle Christen Apostel, Propheten oder Lehrer³⁰.

Es geht also nicht an, Gal 3, 28 aus der Optik moderner Gleichheitsforderungen zu interpretieren. Die Fragwürdigkeit einer solchen Umdeutung, welche schon die Montanistensekte des Altertums propagiert hat³¹, zeigt sich auch an den anderen paulinischen Aussagen. In 1 Kor 11 fordert Paulus die Verschleierung der Frauen im Gottesdienst. Diese (zeitgebundene) Vorschrift hat deswegen paradigmatische Bedeutung, weil die Bedeckung oder Nichtbedeckung des Hauptes nur ein Ausdruck ist für den zugrundeliegenden Unterschied zwischen den Geschlechtern. Dieser Unterschied ist für Paulus in der Schöpfung grundgelegt und wirkt sich bis in den Gottesdienst hinein aus.

Die bedeutsamste Aussage zu unserem Thema findet sich in 1 Kor 14, 33b–38:

»Wie in allen Gemeinden der Heiligen, (34) so sollen (auch bei euch) die Frauen in den Versammlungen schweigen; denn es ist ihnen nicht gestattet zu reden, sondern sie sollen sich unterordnen, wie es auch das Gesetz sagt. (35) Wenn sie sich aber über etwas unterweisen lassen wollen, sollen sie zu Hause ihre Ehemänner befragen; denn es ist unschicklich für eine Frau, in einer Gemeindeversammlung zu reden. (36) Oder ist etwa von euch das Wort Gottes ausgegangen oder bloß zu euch gekommen? (37) Wenn einer ein Prophet oder Geistbegabter zu sein glaubt, so soll er anerkennen, daß das, was ich euch schreibe, ein Gebot des Herrn ist. (38) Erkennt einer das nicht, so wird er (auch von Gott) nicht erkannt.«

²⁸ Hauke, a. a. O., 398.

²⁹ Gal 3, 28; vgl. o.

³⁰ 1 Kor 12, 28.

³¹ Hauke, a. a. O., 403.

Dieses (inhaltlich noch zu klärende) »Redeverbot« bildet neben 1 Tim 2, 11–12 den durchschlagendsten biblischen Beleg, der gegen eine Priesterweihe der Frau angeführt werden kann. Der Umfang des Zitats geht über die herkömmlicherweise genannten Verse 34 und 35 hinaus. Erst durch neuere exegetische Untersuchungen, die vom Verfasser noch weiter ausgebaut wurden, ist die Geschlossenheit des genannten Abschnitts zutage getreten³². Vor allem die Arbeiten schwedischer Neutestamentler, die bislang im deutschen und englischen Sprachraum wenig Publikationsmöglichkeiten besitzen, haben diese Entdeckung ermöglicht.

Nach dieser neugewonnenen Sicht bietet Paulus sämtliche Argumente auf, die ihm zur Verfügung stehen: Der Apostel beruft sich auf die allgemeine Sitte (V 35), den Brauch der Kirche (V 33b. 35), das Alte Testament (V 34) und vor allem auf »ein Gebot des Herrn« (V 37). Zum Schluß betont er, daß bei einem Ungehorsam gegenüber diesem Gebot das ewige Heil auf dem Spiel steht (V 38).

Das »Redeverbot« versucht man gelegentlich zu entschärfen, indem man es zu einer nachpaulinischen Interpolation erklärt. Diese Interpolationshypothese steht freilich auf schwankenden Füßen. Die textkritische Argumentation (Fitzer 1963) gilt allgemein, spätestens aufgrund der neueren Textkritik, als überholt³³, und gegen die literarkritische Begründung (Conzelmann 1969; Dautzenberg 1975)³⁴ spricht die Tatsache, daß sich unsere Stelle bestens in den Kontext einfügt³⁵.

Die Autoren, welche unseren Text als Einschaltung verstehen, haben allesamt eine gewichtige Parallelstelle übersehen: 1 Kor 9, 1–14. Dort findet sich die gleiche Staffelung der Argumente wie in 1 Kor 14, 33b–38. Die typisch paulinische Reihenfolge der Argumente in 1 Kor 9 bildet m.E. den wichtigsten Grund, um die Authentizität und besonders die Zusammengehörigkeit der Verse 33b–38 in 1 Kor 14 als gesichert zu erweisen.

In 1 Kor 9 beweist Paulus, daß er auf eine finanzielle Unterstützung seitens der Gemeinde Anspruch hat und sein Verzicht hierauf ganz freiwillig geschieht. Er begründet seinen Anspruch 1. mit der Praxis der Kirche (V 5–6), 2. mit der allgemeinen Sitte (V 7–8a. 12a), 3. mit dem Alten Testament (V 8b–11.13), 4. mit einer Anordnung des Herrn (V 14: »So hat der Herr auch verordnet, daß...«).

Dieser Bezug auf die Jesus-Tradition bildet den Höhepunkt der Beweisführung. Im gegebenen Fall kennen wir eine parallele Überlieferung aus den synoptischen Evangelien³⁶.

1 Kor 14, 33b–38 argumentiert in genau der gleichen Art:

1. Praxis der Kirche (V 33b–36) (ein ähnlicher Bezug: 1 Kor 11, 16), 2. Altes Testament (Unterordnung der Frau: V 34; entspricht der Deutung der Schöpfungsberichte in 1 Kor 11), 3. allgemeine Sitte (V 35; vgl. 1 Kor 11,6.13–15), 4. »Ein Gebot des Herrn« (V 37).

³² Hauke, a. a. O., 359.

³³ Hauke, a. a. O., 361.

³⁴ Die beiden zuletzt Genannten sehen nichtsdestoweniger, und zwar unabhängig von den schwedischen Exegeten, die Verse 33b–38 als Einheit an.

³⁵ Hauke, a. a. O., 359ff.

³⁶ Mt 10, 10 par.

Abgesehen von der Umstellung der Punkte 2. und 3., besteht der einzige Unterschied zur Argumentation in 1 Kor 9 darin, daß die dort erwähnte Anordnung Jesu aus der synoptischen Tradition bekannt ist, während dies für 1 Kor 14,37 nicht zutrifft.

Die Praxis der Kirche kann sich gegebenenfalls ändern und ebenso das Empfinden für die allgemeine Sitte, wie das Schicksal der Schleiervorschrift zeigt. Das Thema »Unterordnung der Frau« brauchen wir hier nicht eigens zu besprechen³⁷. Der »springende Punkt« ist das »Gebot des Herrn«.

Bevor auf die Tatsache des »Gebots« näher eingegangen wird, ist zu klären, was eigentlich geboten bzw. verboten wird. Paulus verbietet der Frau hier das »Reden in der Versammlung«. Andererseits scheint er in 1 Kor 11,4–5.13 das »Beten« und »prophetische Reden« von Frauen vorauszusetzen. Um diese Spannung zu lösen, gibt es (außer der Interpolationshypothese) hauptsächlich drei Lösungsmöglichkeiten³⁸:

1. 1 Kor 11 betrifft Kleingruppen und 1 Kor 14 die ganze Gemeindeversammlung. Eine Reihe von Gründen weist aber auch für 1 Kor 11 auf den Gottesdienst als »Sitz im Leben«³⁹.

2. Das Beten und Prophezeien der Frauen wird von Paulus in 1 Kor 11 nur erwähnt, ohne es zu billigen, aber dann in 1 Kor 14 verboten. Diese Lösung ist nicht unmöglich, aber die besten Gründe weisen auf ein »Lehrverbot« (Predigt).

3. In 1 Kor 11 ist ein anderes Reden gemeint als in 1 Kor 14. Da 1 Kor 14, 35a das fragende Sprechen verbietet, dürfte V 34 das lehrende Sprechen untersagen. Ein wichtiges Element des Gottesdienstes war nämlich das Lehrgespräch⁴⁰, das vom Amt der »Lehrer« geleitet wurde⁴¹ und bei dem man sich durch Fragen beteiligen konnte. Dieses Fragen wird nun den Frauen untersagt, da sie dadurch leicht ins Lehrgespräch verwickelt und dazu gedrängt werden konnten, den Dienst des Lehrers zu übernehmen. Unsere Verse beziehen sich wahrscheinlich auf die Aussprache, die dem Vortrag der unmittelbar geistgewirkten Prophetie folgte⁴², an welcher wohl auch Frauen beteiligt waren. Die Prophetie ist aber zu unterscheiden vom amtlichen und öffentlichen Lehren, das im Auftrag und in Stellvertretung des Lehrers Jesus erfolgt⁴³. Dieses an das Amt gebundene Lehren darf auch nicht verwechselt werden mit einer privaten Unterweisung, die der Frau gestattet ist⁴⁴. *Das »Redeverbot« in 1 Kor 14 meint also ein »Lehrverbot«, das sich gegen eine Beteiligung der Frau an der lehramtlichen Tätigkeit während des Gemeindegottesdienstes richtet.* Dieses Ergebnis wird bestätigt durch die Parallelstelle 1 Tim 2,

³⁷ Vgl. dazu Hauke, a. a. O., 56. 99. 110–112. 345–351.

³⁸ Hauke, a. a. O., 367–375.

³⁹ Hauke, a. a. O., 367.

⁴⁰ Hauke, a. a. O., 356–358.

⁴¹ Vgl. 1 Kor 12, 28.

⁴² 1 Kor 14, 29–33a.

⁴³ Hauke, a. a. O., 356. 370.

⁴⁴ Hauke, a. a. O., 374.

11–12, die der Frau im Kontext des Gottesdienstes das »Lehren« verbietet⁴⁵. Auf heutige Verhältnisse übertragen: untersagt wird der Frau die Predigt.

Dieses »Lehrverbot« findet sich nicht in den Evangelien. Man hat darum schon die Meinung vertreten, das »Gebot des Herrn« meine Pauli eigene Autorität oder den Brauch der Gemeinden. Paulus unterscheidet aber, gerade im ersten Korintherbrief, sehr genau zwischen eigenen Weisungen, dem Brauch der Kirche und dem Alten Testament einerseits und den Anordnungen Jesu andererseits, besonders deutlich in 1 Kor 7, 10ff.:

»Den Verheirateten befehle nicht ich, sondern der Herr:... Den übrigen aber sage ich, nicht der Herr:... Was aber die Jungfrauen betrifft, so habe ich kein Gebot des Herrn, wohl aber gebe ich einen Rat...«

Dem »Gebot des Herrn« entspricht auch die beigefügte Sanktion: »Erkennt einer das nicht, so wird er (auch von Gott) nicht erkannt«⁴⁶. Gemeint ist das »Erkennen« im Endgericht, in dem sich das ewige Heil oder das ewige Verderben des Menschen entscheidet⁴⁷. Nicht irgendeine Kleinigkeit, sondern nur die Weisung Jesu kann den Menschen in dieses Gericht stellen. Darauf weist auch 1 Kor 14, 36: »Oder ist etwa von euch das Wort Gottes ausgegangen oder bloß zu euch gekommen?«

Auf Worte Jesu nimmt Paulus nur selten ausdrücklich Bezug⁴⁸, allerdings besonders im ersten Korintherbrief, wo er den Abschnitt über den Gottesdienst⁴⁹ mit einem Hinweis auf die »Überlieferungen« einleitet. Wenn sich ein »Gebot des Herrn« nicht in den synoptischen Evangelien findet, heißt das noch lange nicht, daß es nicht existiert. Denn die Weisungen Jesu wurden zunächst nur mündlich weitergegeben, und das Neue Testament ist kein umfassendes Handbuch der Glaubenslehre. Viele Aufzeichnungen, etwa über die Taufe in Röm 6 oder das »Herrenmahl« in 1 Kor 11, haben eher zufälligen Charakter. Das Wissen Pauli um die Worte Jesu braucht nicht den Umfang der synoptischen Evangelien zu erreichen⁵⁰, geht aber auch über den Stoff der synoptischen Evangelien hinaus, wie 1 Thess 4,15 zeigen kann.

Hat sich Paulus hierbei getäuscht? Wohl kaum, denn 1 Kor 14, 36 setzt die Geltung des Gebotes in der Gesamtkirche voraus. Die frühe Kirche kennt auch sehr spezielle Verordnungen über das Amt, die sich durchaus nicht alle schriftlich niedergeschlagen haben müssen. Papst Clemens, der dritte Nachfolger des hl. Petrus, der manche Apostel noch persönlich kennengelernt hat, schreibt etwa: Die Apostel »empfangen Aufträge, wurden durch die Auferstehung...mit Gewißheit erfüllt...und setzten ihre Erstlinge...zu Bischöfen und Diakonen...ein.« Sie wußten von Christus, »daß es Streit geben würde um das Bischofsamt«. Darum »setzten sie, da sie genauen Bescheid im voraus erhalten hatten, die oben Genann-

⁴⁵ Hauke, a. a. O., 392–399.

⁴⁶ 1 Kor 14, 38.

⁴⁷ Vgl. u. a. Mt 7, 21–23.

⁴⁸ 1 Kor 7, 10–12; 9, 14; 11, 23–25; 14, 37; 1 Thess 4, 15.

⁴⁹ 1 Kor 11, 2–14, 40.

⁵⁰ Bei den Ausführungen zur Ehelosigkeit in 1 Kor 7 fehlt der Hinweis auf Mt 19, 12.

ten ein und gaben dabei Anweisung, es sollten, wenn sie stürben, andere erprobte Männer deren Dienst übernehmen«⁵¹.

Wenn sich das »Gebot des Herrn« für uns heute auch nicht explizit erheben läßt, so schlägt es sich in jedem Fall nieder in der Tradition der Kirche, die immer wieder das »Lehrverbot« für die Frau zitiert und allen Widerständen zum Trotz im Verbot der Priesterweihe der Frau den Willen des Herrn sah⁵². –

Das Zeugnis des hl. Paulus ist freilich nicht nur »negativ« in dem Sinne, daß der weiblichen Aktivität Grenzen gezogen würden. Die Ablehnung des »Lehramtes« ist verbunden mit der entschiedenen Bejahung weiblichen Mitwirkens in der Gemeinde. Im »Redeverbot« selbst ist die Rede von der Unterweisung der Frau; gegenüber der rabbinischen Kennzeichnung des weiblichen Torastudiums als »Ausschweifung«⁵³ ist das gewiß ein nicht unerheblicher Unterschied. In den paulinischen Gemeinden wird zudem von Männern und Frauen die Gabe der Prophetie ausgeübt, eine hochangesehene Position, die freilich nach dem oben Gesagten von dem Amt des Lehrers und des Apostels zu unterscheiden ist⁵⁴. In seinen Briefen erwähnt Paulus des öfteren weibliche Mitarbeiter, die im Gemeindegemeinschaften eine bedeutende Rolle spielen. Bei der Erwähnung des Ehepaares Priscilla und Aquila fällt z. B. auf, daß stets die Frau zuerst genannt wird, was auf deren hervorragendes Ansehen hinweist⁵⁵.

Manche Autoren schieben bezüglich der Frauenfrage einen Keil zwischen Paulus und den als nachpaulinisch angesehenen Pastoralbriefen, denen man einen »Rückfall« in jüdisches Denken vorwirft⁵⁶. Doch gerade in den Pastoralbriefen finden sich die Texte des Neuen Testaments, die sich am ausführlichsten mit den Anliegen der Frau befassen und praktische Handreichungen für das christliche Leben geben. Es gibt Frauen, die sich wohl schon in einem institutionellen Rahmen mit caritativen Aufgaben beschäftigen, und die Witwen bilden einen eigenen Stand, der sich auch in spezifischer Weise betätigt haben dürfte. Die Stellung der Frau, wie sie sich in den Pastoralbriefen widerspiegelt, ragt weit über das im Judentum Gewohnte hinaus⁵⁷. Gleichzeitig wenden sich die Pastoralbriefe gegen eine Haltung, welche die geschlechtliche Differenz des Menschen für den Christen als irrelevant betrachtet; in dieser Position kündigt sich schon die Gnosis an, mit der die Kirche im 2. Jh. einen geistigen Kampf auf Leben oder Tod führt⁵⁸.

⁵¹ 1 Clem 42, 2–4; 44, 1–2: Hauke, a. a. O., 383f.

⁵² Die Argumentationsstruktur von 1 Kor 14, 33b–38 ist paradigmatisch auch für die im folgenden zu nennenden inneren Kriterien: Hauke, a. a. O., 389–392.

⁵³ Vgl. oben.

⁵⁴ Hauke, a. a. O., 355f.

⁵⁵ Hauke, a. a. O., 339.

⁵⁶ Besonders Elisabeth Schüssler Fiorenza; vgl. Hauke, a. a. O., 393.

⁵⁷ Hauke, a. a. O., 398f.

⁵⁸ Hauke, a. a. O., 396.

Die Ausführungen zu 1 Kor 14 haben hier relativ viel Platz eingenommen, da sie nach wie vor als besonders neu erscheinen. Von exegetischer Seite wurde hierzu bereits einige Zustimmung gegeben, während der ernsthafte Versuch einer Widerlegung nicht bekannt ist. Natürlich hängt die dogmatische Argumentation nicht nur von einer, wenn auch begründeten, exegetischen Theorie ab. Dazu Hauke a. a. O. 389–392.

V. Die Fortführung des Verhaltens Jesu in der weiteren Kirchengeschichte⁵⁹

Weibliche Prediger und Priester gab es im kirchlichen Altertum bei Marcioniten, Gnostikern und Montanisten. Dies waren, rein zahlenmäßig betrachtet, keine Splittergruppen, sondern eine machtvolle Gegnerschaft der Kirche. Im 2. Jh. etwa übertrifft die gnostische Literatur an Umfang die katholische. Dabei führte man zum Teil ähnliche Argumente an wie heute, etwa daß der Unterschied zwischen Mann und Frau für das christliche Leben belanglos sei oder verschwinden müsse⁶⁰. Sogar zu den liturgischen Plänen der gleich zu erwähnenden »feministischen Theologie« (Gott ist in gleicher Weise »Vater« und »Mutter«) finden sich manche Parallelen⁶¹. Die Kirchenväter haben sich demgegenüber auf das Beispiel Jesu und Mariens sowie auf die Worte des hl. Paulus berufen.

Auch seit dem Mittelalter haben verschiedene Sekten immer wieder weibliche Amtsträger auf die Kanzel und an den Altar gerufen, angefangen bei den Katharern und Waldensern. Die Kirche hat dem immer widerstanden⁶². Maßgebender Bezugspunkt ist dabei der Bezug auf den Willen Christi⁶³. Selbst wenn »androzentrische Aussagen« bei manchen Autoren mitklingen – etwa die aristotelische Zeugungstheorie beim hl. Thomas⁶⁴ –, so bilden sie nie den Kern der Argumentation, zumal in vielfältiger Weise eine Hochschätzung der Frau aus den Quellen belegt werden kann (Brautmystik, Minnedienst, Marienverehrung, Prophetinnen...). Kennzeichnend ist das »Predigt- und Beichthörverbot« für einflußreiche Äbtissinnen in Spanien von Papst Innozenz III.: »Mag auch die allerseligste Jungfrau Maria höherstehen und (mag sie) auch mehr ausgezeichnet sein als alle Apostel zusammen, so hat der Herr doch nicht ihr, sondern diesen die Schlüssel des Himmelreiches anvertraut«⁶⁵.

Bei dem eindeutigen Befund aus der Tradition der Kirche kann die 1976 erschienene Erklärung der Glaubenskongregation⁶⁶ zu unserem Thema nicht überraschen, deren Quintessenz ist: »Die Kirche hält sich aus Treue zum Vorbild ihres Herrn nicht dazu berechtigt, die Frauen zur Priesterweihe zuzulassen.«

VI. Versuch einer theologischen Deutung

Wenn ein bestimmtes Verhalten der Kirche durch Schrift und Tradition als verpflichtend vorgegeben erscheint, so ist es dennoch eine weitere Aufgabe, nach den inneren Gründen zu fragen. Gerade die Nichtordination der Frau ist mit vielen

⁵⁹ Hauke, a. a. O., 399–464.

⁶⁰ Hauke, a. a. O., 399, 403.

⁶¹ Hauke, a. a. O., 160f., 404.

⁶² Hauke, a. a. O., 101f., 463f.

⁶³ Hauke, a. a. O., 431–434; 462–464.

⁶⁴ Hauke, a. a. O., 453–455.

⁶⁵ Hauke, a. a. O., 442.

⁶⁶ Erklärung a. a. O., 5.

anderen theologischen Daten verflochten. Hauptinhalt dieser Bemühungen ist der Versuch, von inneren Kriterien aus der Schöpfungs- und Erlösungsordnung das Thema in den passenden Rahmen zu stellen. Eine Durchsicht der Biologie, Psychologie und Soziologie mündet in eine Aufarbeitung der philosophischen Anthropologie und der Religionswissenschaft. Hierbei zeigt sich eine charakteristische männliche bzw. weibliche Prägung der religiösen Symbolstrukturen, die sich im christlichen Gottes- und Kirchenbild wiederfinden und sich vor allem in den Gestalten Jesu und Mariens widerspiegeln. Von diesen Untersuchungen kann hier nur ein äußerst fragmentarischer Abriß gegeben werden.

Schon eingangs wurde darauf hingewiesen, daß Mann- und Frausein im Schöpfungsplan Gottes eine bedeutende Stellung einnehmen, die soziologische Bestimmtheiten übertagt und selbst im Eschaton integriert wird. Ist es da bloß historischer Zufall, daß Gott als Mann Mensch geworden ist?⁶⁷ Ist es andererseits Willkür, daß Christus nur aus Maria, also einer Frau, die Menschennatur annahm?⁶⁸

In Christus wohnt »die Fülle der Gottheit leibhaftig«⁶⁹. In ihm ist Gott anschaulich und menschlich erfahrbar geworden. Nun erscheint schon im Alten Testament das Gottesbild in ausgeprägt männlichen Bildern: Herr, Vater, König usw. Das ist nicht selbstverständlich, denn in der heidnischen Umwelt gibt es Götter und Göttinnen. Auch wenn später einige Philosophen sich zu einem geistigen Gottesbild durchringen, werden öfters männliche und weibliche Symbole in gleicher Weise auf Gott übertragen⁷⁰.

Ob wir von Gott nun als »Vater« oder »Mutter« reden, ist keineswegs gleichgültig. Natürlich ist Gott reiner Geist und somit geschlechtslos. Wenn wir von der ersten göttlichen Person als »Vater« sprechen und von der zweiten Person als »Sohn«, dann sind das selbstverständlich analoge Aussagen. Zugleich aber bieten Symbole, denn um solche handelt es sich hier, einen Zugang zum Geheimnis Gottes, der weiter ist als philosophische Begriffe⁷¹.

Die stärkere »männliche« Prägung des biblischen Gottesbildes⁷² bloß auf eine »patriarchalische«, »androzentrische« Gesellschaft zurückzuführen, erscheint m. E. als recht kurzschlüssig. Auch die antike Gnosis hätte dann etwa symbolhaft das gleiche Gottesbild aufweisen müssen; tatsächlich war es aber weithin androgyn gefärbt⁷³.

Weiter führen dürfte die philosophische Analyse anthropologischer Grundgegebenheiten, die hier im Telegrammstil angedeutet werden soll: Der Mann ist von seiner biologischen Konstitution her stärker nach außen gerichtet, während die Frau stärker mit ihrer Umwelt verbunden ist, wie es sich besonders im Verhältnis zum Kind zeigt. Der Psychologe Philipp Lersch spricht hier nach einer umsichtigen

⁶⁷ Vgl. Hauke, a. a. O., 209–292.

⁶⁸ Vgl. Hauke, a. a. O., 445 f., 292–321.

⁶⁹ Kol 2,9.

⁷⁰ Hauke, a. a. O., 156. 162 u. a.

⁷¹ Dazu Hauke, a. a. O., 117–125.

⁷² Zu den »mütterlichen« Zügen des alttestamentlichen Gottesbildes vgl. Hauke, a. a. O., 221–232; zur weiblichen Symbolik der »Weisheit« siehe Hauke, a. a. O., 273–275.

⁷³ Hauke, a. a. O., 156, 180 f.

Analyse vielfacher Details von »Exzentrizität« und »Zentralität« (Mittenhaftigkeit), um diese Polarität zu kennzeichnen. Die »Exzentrizität« stellt Lersch dar im Symbol der von der Mitte des Subjekts ausgehenden und in die Welt vorstoßenden Linie; als Sinnbild der »Zentralität« weist er auf die um den Mittelpunkt gesammelte Kreislinie⁷⁴. Der Mann erscheint eher machtvoll-wirkend, die Frau mehr mitwirkend und empfangend.

Dem männlich geprägten, machtvollen Wirken nach außen entspricht in etwa das Wirken Gottes in der Schöpfung und in der Offenbarung. Umgekehrt ist die stärkere Empfangsbereitschaft der Frau ein Symbol für die Schöpfung und für den Menschen, der Gott gegenüber immer und zuallererst ein Empfangender bleibt⁷⁵. Für die gesamte christliche Mystik ist die Seele vor Gott symbolisch immer »weiblich«⁷⁶.

Wenn das Männliche (nicht exklusiv, aber stärker) als Symbol des göttlich Schöpferischen in der Heilsordnung und das Weibliche eher als Symbol des Geschöpflichen erscheint, dann muß sich ein »Basteln« im Symbolbereich auch in der Theologie auswirken. Dies zeigt sich deutlich an der »feministischen Theologie«, die das Gottesbild mit eshaften oder in gleichsam paritätischer Weise mit männlichen und weiblichen Zügen ausstatten will⁷⁷.

Wenn Gott und Schöpfung auf der symbolischen Ebene gleichgesetzt werden, ergibt sich ein deutlicher Trend zum Pantheismus: »verweltlichter Gott – vergötterte Welt«⁷⁸. Die »feministische Theologie« hat hierbei manche kennzeichnende Vorläufer, mit denen sie sogar historisch verknüpft ist: Gnosis, Hinduismus, Kabbala...⁷⁹

Mit der symbolhaften Akzentuierung ist keine Abwertung der Frau gegeben, denn es heißt ja nicht: Mann = Gott, Frau = Geschöpf. Der Mann ist eben nicht Gott, sondern repräsentiert seine Eigenart in stärkerer Weise. Die Frau hingegen versinnbildet die Schöpfung nicht nur, sondern gehört selbst dazu. Der fraulichen Symbolik eignet also eine besondere »Dichte«, während sich im männlichen Gegenstück eine größere »Gebrochenheit« findet⁸⁰.

Die Akzentuierung der Symbole spiegelt sich besonders im biblischen Bild der Ehe, das wir schon im Alten Testament finden. Der Bräutigam gilt dabei immer als Symbol Gottes, die Braut als Symbol des empfangenden Israel. Dieses Bild überträgt sich im Neuen Testament fast automatisch auf das Verhältnis Christus-Kirche⁸¹. Wie die Tiefenpsychologie zeigt, sind Symbole dieser Art mehr als bloße »Bilder«, sondern tief in der Seele des Menschen verankert⁸².

⁷⁴ Eine weitere Kennzeichnung im Anschluß hieran bildet das Begriffspaar »Transzendenz«-»Immanenz«. Vgl. Hauke, a. a. O., 91f. 116.

⁷⁵ Hauke, a. a. O., 172–192.

⁷⁶ Hauke, a. a. O., 299.

⁷⁷ Vgl. Hauke, a. a. O., 63–70 sowie die obigen Anmerkungen.

⁷⁸ Hauke, a. a. O., 164.

⁷⁹ Hauke, a. a. O., 128f., 140–172, 265.

⁸⁰ Hauke, a. a. O., 186f., 448.

⁸¹ Hauke, a. a. O., 246–250.

⁸² Hauke, a. a. O., 117–140, 190–192.

Für die Menschwerdung Gottes als Mann lassen sich von einer symbolhaft denkenden Theologie manche Konvenienzgründe nennen⁸³. Schon bei Augustinus und bei den großen Theologen des Hochmittelalters finden sich erste Ansätze dazu⁸⁴. Gewiß sprechen wir von der »Menschwerdung« und nicht von der »Mannwerdung« Gottes; bei der schöpfungstheologisch bedeutsamen Position der Geschlechterdualität läßt sich freilich von der männlichen Prägung der Menschheit Christi nicht abstrahieren. Wenn die Menschwerdung Gottes als Mann kein historischer Zufall war, ergibt sich sofort ein Bezug zur Amtstheologie. Schon das Apostelamt ruht entscheidend auf dem Repräsentationsgedanken: der Abgesandte Christi ist wie dieser selbst⁸⁵. Der Apostel empfängt einen besonderen Auftrag, das Heilshandeln Christi zu vergegenwärtigen.

Die Amtsvollmachten der Apostel sieht die katholische Theologie weiterwirken im Weihesakrament, zumal in den Diensten des Bischofs und Priesters. Gerade die zentrale Stellung der Eucharistie weist auf die Christusrepräsentation als Wesen des neutestamentlichen Priestertums: nur als Vertreter Christi kann der Priester die Worte aussprechen: »Das ist mein Leib. – Das ist mein Blut.«⁸⁶

Mit der christlichen Anthropologie verknüpfbar ist hier die Kennzeichnung der Christusrepräsentation als »repraesentatio Christi capitis«: »Vertretung Christi als des *Hauptes*« (der Kirche)⁸⁷. Das Symbol des Hauptes spielt in der paulinischen Theologie eine große Rolle, um die Aufgabe des Mannes zu beschreiben⁸⁸. Diese Symbolik reicht tiefer als bestimmte wandelbare Sozialstrukturen und läßt sich verbinden mit den anthropologischen Daten, die wir oben unter dem Begriff der »Exzentrizität« zusammengefaßt haben⁸⁹.

Der Priester soll die Person und das Werk Jesu in spezifischer Weise in die Gegenwart hineinvermitteln. Er soll machtvoll das Evangelium verkünden, das Volk Gottes leiten, in den Sakramenten die göttliche Lebenskraft weitervermitteln und in der hl. Messe das unblutige Kreuzesopfer darbringen. Freilich ist er *nur* Repräsentant, nur Stellvertreter seines Herrn⁹⁰.

Während wir die männliche Symbolik in der Gestalt Christi konzentriert finden, sind die weiblichen Züge personal polarisiert in Maria. Wenn die Geburt Jesu aus Maria kein historischer Zufall ist, dann ist auch der Ausschluß Mariens und der Ausschluß der Frau vom Amtspriestertum kein Zufall. Maria ist das Geschöpf, das die empfangende und hingabebereite Haltung des Menschen vor Gott am vollkommensten verwirklicht hat. So wie Christus das Urbild des besonderen Priestertums

⁸³ Hauke, a. a. O., 243–261.

⁸⁴ Hauke, a. a. O., 445–449.

⁸⁵ Hauke, a. a. O., 325–327.

⁸⁶ Hauke, a. a. O., 333, 436. S. a. L. Scheffczyk, »Die Christusrepräsentation als Wesensmoment des Priesteramtes«: ders., *Schwerpunkte des Glaubens. Gesammelte Schriften zur Theologie* (Sammlung Horizonte, Neue Folge 11), Einsiedeln 1977, 367–386.

⁸⁷ Hauke, a. a. O., 331–333.

⁸⁸ Hauke, a. a. O., 341–351.

⁸⁹ Vgl. auch Neuer, a. a. O., 136–140.

⁹⁰ Hauke, a. a. O., 325–334; vgl. 250–261.

ist, so Maria das des allgemeinen Priestertums aller Getauften⁹¹. Christus allein hat das Erlösungsoffer auf Kalvaria vollzogen, das durch den Dienst der Priester auf unseren Altären Gegenwart wird. Maria aber hat unter dem Kreuz ihr »Ja« gesprochen und ist dadurch unser Vorbild geworden. Es ist eine ganzheitliche Hingabe vom Herzen her, die der Frau in der Regel leichter fällt als dem Mann⁹². Die Würde des Geschöpflichen im Empfangen und Mitwirken ist bei Maria in einer Weise verwirklicht, die von keinem Mann übertroffen werden kann und für Mann und Frau modellhaft ist. Maria steht höher als alle Apostel zusammengekommen, sie ist »Königin der Apostel«; aber gerade deswegen wäre es unangemessen, wenn sie Apostel gewesen wäre.

Gertrud von le Fort kommt nach ähnlichen Überlegungen zu folgendem Schluß: »Die Kirche konnte der Frau das Priestertum nicht anvertrauen, denn sie hätte damit die eigentliche Bedeutung der Frau in der Kirche vernichtet – sie hätte einen Teil ihres eigenen Wesens vernichtet, jenen, dessen symbolhafte Darstellung der Frau anvertraut wurde«⁹³.

Hans Urs von Balthasars beachtenswerte Äußerungen gelangen zum gleichen Ergebnis: Das Amt des Priesters hat »den spendenden Herrn der Kirche zu repräsentieren«, »aber innerhalb ihres weiblichen Empfangens.« »Die Kirche ist zuerst – und dieses Zuerst ist ein bleibendes – weiblich, ehe sie im kirchlichen Amt die ergänzende männliche Seite erhält.« Ein »Drang der Frau nach dem kirchlichen Amt kann nur aus einer Verkennung ihrer eigentlichen Würdestellung innerhalb der Kirche (*als Kirche*) erfolgen, eine Verkennung, die das Geschlechtergeheimnis nivellierend aufhebt, statt es in seiner offenen und vollendeten Spannung und Fruchtbarkeit auszutragen«⁹⁴. –

Durch den Bezug des Weiheamtes auf Christus ist die Amtstheologie verklammert mit der Christologie, die wiederum ausgerichtet ist auf die Ekklesiologie und die damit eng verbundene Mariologie. Eine Anwendung der Geschlechtersymbolik auf die Trinität stößt darüber hinaus auf die Bedeutung »weiblicher« Züge bei der Rede vom Hl. Geist⁹⁵. Wir finden hier manche Eigenheiten, die sich mit weiblicher Symbolik verbinden können (Relationalität, Immanenz, das Proprium des Empfangenden). Wie besonders die Diskussion des Muttertitels zeigt, muß eine solche Verbindung recht behutsam geschehen (der Hl. Geist ist nicht »Mutter«, nicht Ursprung Jesu). Beachtenswert ist freilich die Beziehung zwischen Pneumatologie und Mariologie⁹⁶. –

⁹¹ Hauke, a. a. O., 303f. Diesen Gedanken betont in vielfältiger Weise auch die orthodoxe Theologie: K. Ware, »Man, Woman and the Priesthood of Christ«: Th. Hopko (Hg.), *Women and the Priesthood*, Crestwood (New York) 1983, 20–29; S. a. die Literaturangaben bei Hauke, a. a. O., 50f.

⁹² Hauke, a. a. O., 89f., 302f.

⁹³ G. von le Fort, *Die ewige Frau*, München 1963, 133.

⁹⁴ H. U. von Balthasar, »Epilog: Die marianische Prägung der Kirche«: W. Beinert (Hg.), *Maria heute ehren*, Freiburg i. Br. 1977, 276.

⁹⁵ Vgl. Hauke, a. a. O., 271–292; Y. Congar, *Der Heilige Geist*, Freiburg i. Br. 1982, 424–432.

⁹⁶ Hauke, a. a. O., 311–313: Maria als »Tempel« des Hl. Geistes.

Die genannten »inneren Kriterien« können helfen, die Nichtordination der Frau in einem größeren Zusammenhang zu sehen. Gerade von hier aus kann deutlich werden, daß es nicht um eine geschichtlich überholte »Diskriminierung« geht und schon gar nicht um eine »Minderwertigkeit«. Eine Ordination der Frau würde Konsequenzen nach sich ziehen bis ins Gottes- und Kirchenbild hinein. Nach unseren Darlegungen spiegeln sich die Aufgaben der Frau besonders deutlich im allgemeinen Priestertum wider. Die Erneuerung des Ordenslebens, des Laienapostolats und nicht zuletzt die heute sehr vielfältigen Formen caritativen Wirkens bieten unzählige, noch lange nicht ausgeschöpfte Möglichkeiten für weibliches Engagement, ohne das Welt und Kirche zugrunde gehen würden. Maßgebend für Mann und Frau in der Kirche ist nicht die »Verwechslung des Eigenen mit dem anderen«⁹⁷, sondern die Suche nach dem je eigenen Weg zur Heiligkeit. Die amtliche Hierarchie ist nicht zu verwechseln mit der »Hierarchie vor Gott« in der Prägung durch die Gnade. Nicht die Amtsträger sind die großen Gestalten der Kirche, sondern die Heiligen. Unsere Aufgabe ist also nicht ein Konkurrenzkampf der Geschlechter in der Kirche, sondern eine fruchtbare Zusammenarbeit, die sich am Vorbild Jesu und Mariens orientiert.

⁹⁷ K. Barth, Kirchliche Dogmatik III, 4, Zollikon – Zürich 1957, 172.

»Einsetzungsbericht« oder »Konsekration«?

Von Josef Pieper, Münster

Der Titel dieser Betrachtung eines Laien, eines Nicht-Theologen also und eines Nicht-Priesters, ist nicht als Frage, sondern als kritischer Einspruch gemeint. Er bezieht sich auf eine bestimmte »nachkonziliare« Interpretation der heiligen Messe, worin, wie mir scheint, sich der Bruch mit einer Jahrhunderte lang gültigen Tradition dokumentiert. – Andererseits wird im Folgenden gegen die durch das Zweite Vatikanische Konzil beschlossene Liturgie-Reform im allgemeinen kein Wort gesagt werden, auch nicht gegen den erneuerten Ritus der Messe im besonderen. Gegenstand der kritischen Befragung ist allein die durch ungenannte Verfasser vorgelegte *Interpretation* des in der Feier der Messe Gesagten und Geschehenden – zu lesen im »Gotteslob«, also in dem von den Bischöfen des deutschen Sprachraums (außer der Schweiz) herausgegebenen Gebet- und Gesangbuch, das, wie es im Impressum heißt, auf die »Stammausgabe« der Katholischen Bibelanstalt Stuttgart (von 1975) zurückgeht. Glücklicherweise wird das darin, übrigens an nicht leicht auffindbarer Stelle, enthaltene Kapitel über den »Aufbau der Meßfeier« durchweg überhaupt nicht beachtet; jedenfalls habe ich nicht wenige Pfarrer und Kirchgänger, auch Bischöfe, hierüber befragt; aber nicht ein einziger hatte den Abschnitt gelesen. Möglicherweise wird er freilich in den Köpfen arglos lernwilliger Katecheten und der ihnen Anvertrauten (oder auch Ausgelieferten) eine schwer zu korrigierende, unheilvolle Verwirrung stiften.

Viele Generationen haben es aus den unersetzlichen, leider nicht mehr existierenden Schul-Katechismen gelernt: die Hauptteile der heiligen Messe sind Opferung, Wandlung und Kommunion. Auch dem erstmals 1884 von dem schwäbischen Benediktiner Anselm Schott herausgegebenen, später nach ihm benannten Meßbuch war stets in einem ausführlichen, graphisch veranschaulichten Text die Grundordnung der Messe vorangestellt, gegliedert in »Opfervorbereitung (Opferung), Opferhandlung (Wandlung), Opfermahl (Kommunion)«. Das gleiche findet sich bei Josef Andreas Jungmann in seiner 1948 unter dem Titel *Missarum Solemnia* erschienenen, zweibändigen »genetischen Erklärung der römischen Messe«, die unbestritten als klassisches Standardwerk gilt; die drei Kapitel des zweiten Bandes (»Die Opfermesse«) sind überschrieben: »1. Das Offertorium«, »2. Der Canon actionis« (worin zwei umfangreiche Abschnitte ausdrücklich »Die Wandlung« behandeln), »3. Der Kommunionkreis«. – Zu Anfang der sechziger Jahre wurde hin und wieder (zum Beispiel im »Laudate«, dem Diözesangebetbuch für

das Bistum Münster) die in der theologischen Tradition, gerade in der ganz frühen, wohlbekannte Einteilung in »Katechumenen-Messe« und »Gläubigen-Messe« stärker betont, wobei dann die erstere »Wortgottesdienst«, die zweite »Eucharistiefeier« genannt wurde; unangetastet blieb aber für die Eucharistiefeier auch hier weiterhin die Dreigliederung: Opferung, Wandlung, Kommunion. – Durch das Konzil¹ erfuhr übrigens die Aufgliederung »Wortgottesdienst – Eucharistiefeier« in etwa eine Bestätigung, zugleich jedoch auch eine Relativierung und eine Korrektur. Die Relativierung: ein unmißverständlich einschränkendes *quodammodo*, »in gewisser Weise« bestehe die Messe aus Wortgottesdienst (*liturgia verbi*) und Eucharistiefeier (*liturgia Eucharistica*); schließlich ist ja ohne das Wort auch die Eucharistiefeier nicht denkbar, wie anderseits eine außerhalb der Messe gehaltene »Andacht« oder eine »ökumenische« Gebetsveranstaltung zwar »Wortgottesdienst« genannt werden können, nicht aber *liturgia verbi*. Die Korrektur ist enthalten in der Fortsetzung des gleiches Satzes, welche auf der engen Verknüpfung der beiden Teile zu *einem* einheitlichen kultischen Akt besteht.

Dies also war der »vorkonziliare« Stand der Dinge. Nun aber liest man es mit einem Mal ganz anders. »Der eucharistische Teil (der Messe) besteht aus dem Hochgebet und der Kommunion«: so heißt es, ohne irgendeine nähere Erläuterung, im »Gotteslob« in dem Kapitel »Der Aufbau der Meßfeier«. Zum ersten Mal ist in der die Messe seit unvordenklicher Zeit begleitenden Interpretation weder von der »Opferung« noch von der »Wandlung« die Rede. – Aber natürlich geschieht in der heiligen Messe genau das gleiche, das seit je in ihr geschehen ist; und auch die Gebete, in welchen die Meßfeier sich vollzieht, sind im wesentlichen unverändert geblieben, jedenfalls in ihrem lateinischen Text. – Was also ist inzwischen geschehen? Wenn einer sagen würde: Nun, »geschehen« ist inzwischen das Konzil; und hierdurch hat sich alles verändert – dann wäre meine Antwort darauf ein entschiedenes Nein. – Die Wurzel der Veränderung ist ein erschreckender Wandel im Verständnis des Mysteriums, des Sakralen überhaupt und auch der Messe, welche nach den in genau die entgegengesetzte Richtung zielenden Worten des Konzils² »wie jede liturgische Feier als Werk Christi, des Priesters, und seines Leibes, der Kirche, im hervorgehobenen Sinne *heilige Handlung* ist (*actio sacra praeexcellenter*)«. Nicht ohne Grund hat die römische Bischofskonferenz vom Jahresende 1985, die eine »Konzilsbilanz nach 20 Jahren« zum Thema hatte, warnend davon gesprochen, man mißdeute das Konzil, wenn man nicht vor allem die Kirche selbst als Mysterium verstehe.³

Lassen wir in unserer Kritik an jener Mess-Erklärung im »Gotteslob« das Problematische der Bezeichnung »Hochgebet« einmal auf sich beruhen; dieser Name ist, wie man weiß, im Sprachgebrauch der Liturgik keineswegs eindeutig. Reden wir statt dessen sogleich von dem trostlosen Bedeutungsschwund, der – in einem offiziell verbindlich gemachten Gebetbuch! – den namenlos gebliebenen Begriffen »Opferung« und »Wandlung« widerfahren ist. – In dem 1950 erschiene-

¹ Liturgie-Konstitution, Nr. 56.

² Liturgie-Konstitution, Nr. 7.

³ Vgl. Herder-Korrespondenz, Januar 1986, S. 36.

nen münsterischen Diözesan-Gebetbuch »Laudate« (das vielleicht auch in anderen Bistümern eingeführt war) hieß es zur Erläuterung des in der »Opferung« Geschehenden noch: »Darbringung und Zubereitung der Opfergaben: die irdische Gabe wird gottgeweihte Gabe«. Eine würdige, den Sinn der *oblatio* genau treffende und in ihrer jedermann verständlichen Einfachheit großartige Formulierung, die zugleich jegliche Mißdeutung des vielleicht zunächst nicht völlig eindeutigen Wortes »Opferung« ausschließt! Gemessen daran kann man es nur als eine armselige, schwer erträgliche Banalisierung bezeichnen, daß an ihre Stelle im »Gotteslob« (Nr. 359) die kargen, kaum mehr als den rein technischen Hergang benennenden, völlig »entsakralisierten« Worte getreten sind: »Herbeibringen der Gaben«⁴. Der Bischof, dem ich diese ihm unbekannt gebliebene Formulierung vorlas, reagierte darauf mit ungläubigem Erstaunen und eindeutig verneinendem Kopfschütteln. – Und was die »Wandlung« betrifft, so muß der für das gläubige Verständnis schlechthin zentrale, in der Vollmacht des geweihten Priesters gottgewirkte Akt der Verwandlung der in der Opferung dargebrachten Gaben, der Akt der Konsekration also, fast notwendig unkenntlich bleiben hinter den dürftigen, kaum wirklich etwas erläuternden Worten im »Gotteslob«: »Der Priester spricht das große Dankgebet über Brot und Wein; die Gaben werden Leib und Blut Christi (Wandlung)«. Das Wort »Wandlung«, unter das, wie schon erwähnt, Josef Andreas Jungmann in seinem großen Werk ausdrücklich zwei umfangreiche Kapitel gestellt hat, kommt hier nur noch in Klammern gesetzt vor.

In dem »Liturgischen Handlexikon« von Joseph Braun erhält man unter dem Stichwort »Wandlung« eine zwar gleichfalls äußerst knappe, dafür aber völlig präzise Auskunft: gemeint sei »der Konsekrationsakt der Messe«. Tatsächlich liegen die Begriffe »Wandlung – Verwandlung« und »Konsekration« ganz nah beieinander, und in bestimmtem Zusammenhang sind sie miteinander fast identisch. Im *Oxford Classical Dictionary* heißt es, im alten Rom habe *consecratio* soviel bedeutet wie »*the process of making anything into a res sacra*«, den Vorgang also der Verwandlung in etwas Heiliges. Mit dieser großräumigen Begriffsbestimmung ist, wenngleich im vorchristlichen Rom noch nicht geahnt, durchaus im Einklang, was für den gläubigen Christen die Konsekration im Vollzug der heiligen Messe bedeutet, nämlich den Akt, der zugleich den Mittelpunkt des Kanon bildet, worin durch die vom Priester im Namen und in der Kraft Christi gesprochenen Einsetzungsworte die in der Opferung geweihten Gaben von Brot und Wein wahrhaft, wirklich und wesentlich in Christi Leib und Blut verwandelt werden, weswegen dieser Akt auch Wandlung genannt zu werden pflegt. Diese letzten Sätze sind ein mehr oder weniger wörtliches Zitat aus dem Artikel »Konsekration« des schon genannten »Liturgischen Handlexikons« von Joseph Braun. Wiederum

⁴ So jedenfalls heißt es in der ausführlichen Darstellung der »Feier der Gemeindemesse«. In der ihr vorangestellten Kurzfassung (»Der Aufbau der Meßfeier«, Nr. 352) ist dem zwar das Wort »Opfergang« angefügt; doch bleibt es nicht nur unerläutert, sondern in den beiden, auf das »Herbeibringen der Gaben« folgenden Darbringungsgebeten ist das *offere* entgegen der klaren Wortbedeutung durch »vor Dein Angesicht bringen« verdeutscht. Das mag zwar eine gleichfalls sinnvolle Formulierung sein, aber keinesfalls eine zutreffende Übersetzung von *offere*, welches eben Darbringung (*oblatio*) bedeutet, das heißt: den Verzicht auf eigene Nutzung und Übergabe in Gottes Verfügungsgewalt.

ist dazu zu sagen: eine trotz der etwas umständlich-pedantischen Sprachgestalt dennoch den Kern genau treffende Formulierung, worin zugleich die Ehrfurcht des gläubigen Theologen spürbar bleibt. – Der Jesuit Joseph Braun, einer der in dem Standardwerk von J. A. Jungmann nicht zufällig meistzitierten Autoren, als kompetenter Liturgiker durch sein eigenes gelehrtes Gesamtwerk ausgewiesen, ist 1947 gestorben. Sein »Handlexikon«, auf dessen zweite, 1924 erschienene Auflage ich zurückgegriffen habe, muß wohl als inzwischen verschollen bezeichnet werden; seit Jahrzehnten ist es nur noch in Bibliotheken verfügbar.

So schlägt man, einigermaßen neugierig, das weit umfangreichere, mit seinen 495 Seiten gar nicht so »Kleine liturgische Wörterbuch« von Rupert Berger auf, 1969 in der Herder-Bücherei erschienen. Doch siehe da, das Stichwort »Konsekration« kommt darin überhaupt nicht vor! Dieses erstaunliche Faktum ist freilich so ungewöhnlich nicht. Der Name »Konsekration« enthält das Wort *sacrum*; und in einer bestimmten Richtung heutiger Theologie gibt es so etwas wie eine »Phobie«, die es um jeden Preis zu vermeiden sucht, das Mysterium bei seinem wahren Namen zu nennen. Sogar im offiziellen deutschen Altar-Meßbuch von 1970 findet man unbegreiflicherweise das eindeutige lateinische Wort *consecratio* durch die Vokabel »Einsetzungsbericht« verdeutscht⁵. In der »Allgemeinen Einführung« (*Institutio Generalis*) ist u. a. die Rede von den einheitlich zu beachtenden Gebärdens- und Körperhaltungen (Sitzen, Stehen, Knien). Beim Lesen dieses Abschnitts mußte ich sogleich an die jungen Männer denken, die in der Krakauer Marienkirche während der Messe vom *Sanctus* bis zum *Pater Noster* mit beiden Knien auf dem nackten Steinfußboden kniend ausharreten. In der genannten »Allgemeinen Einführung« (Nr. 21) also heißt es: »Wenn die Platzverhältnisse oder eine große Teilnehmerzahl oder andere vernünftige Gründe nicht daran hindern, soll man zum Einsetzungsbericht knien«; der lateinische Text sagt hier: zur *consecratio* soll man knien. – Mag es auch für den Eingeweihten klar sein, daß es sich bei dem »Einsetzungsbericht« nicht um irgendeine historische Darstellung handelt, so besteht dennoch für das normale Sprachgefühl ein gewaltiger Unterschied zwischen der das Entscheidende gar nicht zu Wort bringenden, neutralen Bezeichnung »Bericht« und dem Namen »Konsekration«, mit welchem in diesem einzigartigen Falle überdies nicht nur, wie es im *Oxford Classical Dictionary* heißt, der Vorgang benannt ist, durch den irgendetwas zu etwas Heiligem gemacht wird, sondern die Verwandlung von Brot und Wein in den Leib und das Blut des Herrn, der hierdurch als der allein wahrhaft Sich-Opfernde präsent wird. So kommt es einer schlichten Fälschung nahe, diesen Sachverhalt durch eine entsakralisierende Übersetzung zu verdecken.

Ich sagte, die im »Gotteslob« vorgelegte Interpretation der Meßfeier bedeute den Bruch mit einer Jahrhunderte alten Tradition. Manchem mag das als eine schwer belegbare These erschienen sein. – So nehme ich also den Traktat über die

⁵ Dieselbe sinnwidrige Gleichsetzung findet sich noch an einer anderen Stelle des deutschen Altar-Meßbuchs. In der *Institutio Generalis* (Nr. 55 d) heißt es: *Narratio institutionis et conservatio*; in der deutschen »Allgemeinen Einführung«: »Einsetzungsbericht (Konsekration).«

Eucharistie zur Hand, den letzten, den vor mehr als siebenhundert Jahren Thomas von Aquin noch vollendet hat, bevor er sich weigerte, seine *Summa theologica* zu Ende zu schreiben. Übrigens sollen ja, nach dem Geheiß des Konzils⁶, die Studierenden der Theologie unter der Meisterlehre des heiligen Thomas, *S. Thoma magistro*, tiefer in die Mysterien des Heiles einzudringen suchen. In jenem Traktat aber, in dem *articulus* über den Aufbau der heiligen Messe⁷, findet sich die gleiche traditionale Dreigliederung. Ich zitiere die folgenden Sätze: »Nachdem das Volk (durch Schulbekenntnis und Gebet) vorbereitet und (durch Lesung der Heiligen Schrift und deren Auslegung) unterwiesen worden ist, tritt man hin zur Feier des Geheimnisses. Zuerst wird die Opferung (*oblatio*) vollzogen. Danach wird das Dargebrachte (die *materia oblata*) konsekriert. Die Konsekration geschieht allein durch die Worte Christi. Darauf folgt der Empfang des Sakramentes«.

Der gleiche *articulus* beginnt mit einem Satze, der ein ausgezeichneter Vorschlag auch zu einer heutigen Interpretation der Eucharistiefeier sein könnte: »In diesem Sakrament ist das ganze Mysterium unseres Heiles beschlossen«.

⁶ Dekret über die Priesterausbildung, Nr. 16.

⁷ *Summa theologica* II, II, 83, 4.

Christliche Identität – wirklich gewahrt?

Zu: E. Schillebeeckx, Christliche Identität und kirchliches Amt.
Plädoyer für den Menschen in der Kirche, Düsseldorf 1985

Von François Reckinger, Köln

Der Autor will in diesem Buch das Gespräch mit den Kritikern seines ebenda 1981 erschienenen Werkes »Das kirchliche Amt« aufgreifen¹. Den Argumenten des Patristikers Crouzel teilweise Rechnung tragend, nuanciert er seine damals vorgetragene These (»Die Amtskonzeption des 2. Jahrtausends ist wesentlich verschieden von der des ersten«) dahingehend, daß die ursprüngliche Konzeption in Reinkultur lediglich bis zum 2. Jh. bestanden, vom 3. an dagegen sich der im 11. Jh. vollends eingetretene Umbruch angebahnt hätte (15f). Damit ist das Kernstück der Diskussion in jene Zeit zurückverlegt, die mangels Quellenmaterial die besten Entfaltungsmöglichkeiten für Hypothesen bietet.

Ähnlich dem Werk von 1981 weist auch das neuere eine ganze Reihe von Unstimmigkeiten hinsichtlich der Quellenangaben² und sachlichen Unrichtigkeiten auf, wie etwa, daß Jesus laut Lukas 13, 1 von *einem* Pharisäer namens Simon gewarnt worden sei (36); oder daß die Epiklese ein Gebet *zum* Heiligen Geist sei³.

Unter den theologisch relevanten Aussagen sollen im wesentlichen nur jene untersucht werden, die mit dem Hauptgegenstand des Werkes, dem Amt in der Kirche, unmittelbar zusammenhängen. Hingewiesen sei jedoch zuvor auf einige bedenkliche Aussagen zur Christologie und Soteriologie:

– Die Geburt Jesu in Bethlehem wird, einer Reihe von Exegeten folgend, als wahrscheinlich unhistorisch hingestellt (32). Dann aber erscheint – wegen der messianischen Relevanz der Frage – die Aussage des Matthäus und des Lukas als Lüge.

– Jesus hat Kranke geheilt (34,36) und »menschliche Kommunikation wiederhergestellt« (34), nach dem Dafürhalten des Autors jedoch, so scheint es, keine Naturwunder gewirkt. In der frühen Kirche habe es Phänomene gegeben, die »nach dem Urteil der Zeitgenossen schlechthin Wunder waren«; nach dem Urteil des Autors gibt es solche dementsprechend wohl nicht – womit der Lehre des 1. Vatikanums (DS 3035) widersprochen wird.

¹ Insbesondere P. Grelot, *Eglise et Ministères. Pour un dialogue critique avec Edward Schillebeeckx*, Paris 1983; W. Kasper, *Das kirchliche Amt in der Diskussion. Zur Auseinandersetzung mit E. Schillebeeckx, »Das kirchliche Amt«* (Düsseldorf 1981), in: *Theologische Quartalschrift* 163 (1983) 46–53; A. Vanhoye/H. Crouzel, *Le ministère dans l'Eglise. Réflexions à propos d'un ouvrage récent*, in: *NRTh* 114 (1982) 722–748.

² Z.B.: Chloe nach 1 Kor 1, 11 »geschäftshalber nach Ephesus gekommen«(!).

³ 163, Anm. 70. Weitere Beispiele im folgenden.

– Die Gestalt Jesu kann letztlich nicht anders definiert werden als »in mythischen Begriffen«⁴. Mit dem Bekenntnis, »Jesus ist der Sohn Gottes«, bringt die christliche Tradition zum Ausdruck, daß er »aus der Überzeugung lebte, von Gott bejaht und anerkannt zu sein« (44). Einen *Wesens*unterschied in der Beziehung zu Gott scheint es nach Sch. in der Beziehung zu Gott zwischen Jesus und uns nicht zu geben; Joh 20, 17 wird verfälschend mit »mein und euer Vater« (statt »mein Vater und euer Vater«) wiedergegeben (44); von Präexistenz ist nie die Rede, und die Frage, wer oder was Jesus in sich selbst sei, wird (ebd.) als »theologisch nicht passend« zurückgewiesen.

– Hinsichtlich der Auferstehung heißt es, »auch hier (sei) ... das Prinzip ... in Kraft, daß das 'In sich selbst' und das 'Für uns' unmöglich getrennt werden« könnten und daß die Gemeinden das sind, »was im Neuen Testament *zutiefst* mit den Erscheinungen Jesu gemeint ist« (48).

– Auch dort, wo der Kreuzestod Jesu und seine Bedeutung dargestellt wird (etwa 47), läßt sich kein wesentlicher Unterschied zwischen ihm und anderen Menschen feststellen. Als Gegenstand des erlösenden Wirkens kommen ausdrücklich nur innerweltliche Wirklichkeiten zur Sprache (43f); das Jenseits wird nur einmal erwähnt, und zwar in negativer Weise (48). An den Haaren herbeigezogen erscheint die sozio-politische Umdeutung der Tempelreinigung (36), die offensichtlich die Behauptung stützen soll, Jesus sei ein »politischer Revolutionär« gewesen⁵.

1. Zur Theologie des Amtes

Das Grundprinzip zur Beurteilung der Fragen um das Amt entnimmt Sch. gerade dem vorgenannten Bereich. »Sind die ... gegebenen Amtsformen menschenbefreiend oder menschen-knechtend... ?« (24). Ein sehr subjektives Kriterium! Und wenn dieses in der »Erinnerung an Jesu Verheißung der kommenden Freiheit ... für alle« angewandt werden soll, so wäre zu fragen, ob damit, wie der Autor es voraussetzen scheint, ein Zeitalter der Freiheit für alle *in dieser Welt* gemeint ist.

In der apostolischen Zeit gab es nach Sch. eine Vielfalt »christlicher Kirchen« (19), womit – im Zusammenhang mit seinen Aussagen über gegensätzliche Theologien und das Fehlen einer institutionellen Einheit der Gesamtkirche⁶ – nicht bloße Ortskirche innerhalb der einen Kirche, sondern eine Vielfalt von Kirchen unterschiedlicher »Konfession« gemeint zu sein scheinen. Eine solche, in neuerer Zeit insbesondere von E. Käsemann vorgetragene Sicht wurde zuletzt (m.E. überzeugend) zurückgewiesen von F.G. Untergaßmair⁷.

⁴ 38; Anführungszeichen vom Autor.

⁵ 31; Anführungszeichen vom Autor; weitere horizontalistische Deutungen und Umdeutungen: 43–48.

⁶ Vgl. auch bei ihm 71; und hier unten.

⁷ Die Einheit der Kirche im Neuen Testament, in: Handbuch der Ökumenik (hg. von H. J. Urban und H. Wagner) I, Paderborn 1985, 51–87.

Aus Paulus und der Apostelgeschichte wird ohne überzeugende Begründung eine *vorpaulinische Kirchenfassung* herausdestilliert. Innerhalb dieser sei es für »Pneumatiker« legitim gewesen, nicht zu arbeiten (51) – ein Zustand, dem erst Paulus ein Ende bereitet habe. In dieser vorpaulinischen Kirche seien alle gleich gewesen, ohne »Herrschaftsverhältnisse« (50). Erstaunlich einerseits, wie »historisch« die in dieser Beziehung derart verschriene Apostelgeschichte hier genommen wird. Und andererseits: daß alle Getauften das eine »prophetische und pneumatische Volk Gottes« sind, wurde in der Kirche grundsätzlich nie bestritten und wird in unserer Zeit mit Recht neu betont, ohne daß damit aber ausgeschlossen ist, was Sch. offensichtlich als Gegensatz dazu ansieht, nämlich die Institutionalisierung der leitenden Autorität (52) – die für ihn entweder gleichbedeutend ist mit »Herrschaftsverhältnissen« oder doch faktisch sehr schnell zu diesem Zustand geführt hat.

In jener frühesten Kirche hätte ein jeder »nach eigener Geistinspiration wirkliche Autorität in der Gemeinde gehabt« (52). Hier fehlt die Unterscheidung zwischen Leitungsautorit t und moralischer Autorität! Letztere haben auffallend Geistbegabte zu *allen Zeiten* in der Kirche gehabt. Ebenso scheint Sch. nicht zu unterscheiden zwischen »prophetisch reden«, »Prophet sein« im allgemeinen Sinn des Wortes, wie es auch heute von allen Christen ausgesagt wird, und »Prophet sein« als besonderes Charisma, besondere Funktion (oder gar Amt? Vgl. etwa Apg 13, 1; Eph 4, 11). Insbesondere Gal 3, 26–28 (»...nicht mehr... Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau«) sei vorpaulinisch. Dieses Wort wird vom Autor so verstanden, daß damit nicht bloß personale Gleichwertigkeit affirmiert, sondern auch gesellschaftliche Rollenunterschiede ausgeschlossen sein sollten. Die Kirche des Anfangs sei eine »egalitäre« Gemeinschaft gewesen (52, 63–66). Dafür aber bleibt er jeglichen Beweis schuldig. Es sei dann Paulus gewesen, der die Anerkennung der damaligen gesellschaftlichen Ordnung unter Christen durchgesetzt hätte. Dies sei »aus pastoral-strategischen Gründen« (m.a.W. aus bloßem Opportunismus!) geschehen und hätte keine bleibende dogmatische oder moraltheologische Bedeutung (53f; vgl. 87). Hinsichtlich des Unterschiedes zwischen Mann und Frau habe Paulus im übrigen noch hinzugefügt, daß er »‘im Herrn’ aufgehoben werden muß«. Dies sei »etwas doppeldeutig« (53). In der Tat! Aber die Doppeldeutigkeit geht ganz aufs Konto des Verfassers. Denn Paulus spricht lediglich von Menschen, die »im Herrn als Sklaven berufen werden« (d.h., die Sklaven sind in dem Augenblick, da sie Christen werden), und er verlangt, daß Christen, die heiraten, dies »im Herrn« tun (1 Kor 7, 22.39); davon, daß »im Herrn« irgendetwas »aufgehoben« werden soll, ist nirgendwo die Rede.

2. »Spontane« Entstehung der Ämter?

Auch nach Paulus noch, und bis tief ins 2. Jh. hinein, hat laut Sch. formelle Autorität in der Kirche keine Rolle gespielt, sondern nur die inhaltliche (bes. 79–82), kraft derer »bestimmte Leiter sich in dem ganzen Gruppengeschehen

aufdrängten, einfach durch die Autorität dessen, was sie sagten, und durch ihr christliches Lebensverhalten« (69). In einem gewissen Sinn gilt dies sogar für die Apostel; ihnen, insbesondere dem Paulus, wird zwar formelle Autorität zuerkannt, aber sie sei »offensichtlich (akzeptierter) apostolisch-inhaltlicher Autorität untergeordnet«⁸. Im übrigen seien sich »Historiker und Theologen... darin einig, daß 'Apostel' zur Zeit des Paulus formell kein Amt ist« (73), weshalb denn auch der kuriose Neologismus »Aposteltum des Paulus« gebraucht wird (83). Daß die behauptete Einigkeit im vorausgesetzten Sinn nicht zutrifft, beweisen etwa »Sacramentum Mundi« I, 285 (»Apostelamt« gleich siebenmal im ersten Abschnitt zu »Apostel«); die Einheitsübersetzung (»Amt« und »Apostelamt« in Apg 1, 20.25); Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament (V/1, 218: »Apostelamt innerhalb des Zwölferkreises«).

Daß die Autorität des Paulus selbst in den von ihm begründeten Gemeinden bestritten werden konnte, muß nicht mit Sch. (71) darauf zurückgeführt werden, daß formell-rechtliche Autorität noch keine Rolle spielte (71), sondern ist dadurch erklärbar, daß er nicht zu den Erstaposteln und Urzeugen gehörte. Nirgendwo liest man, daß die Autorität des Petrus, des Johannes oder des Jakobus bestritten worden sei.

Abgesehen von den Aposteln, auf die zurückzukommen sein wird, wären Gläubige, in denen sich die pneumatische Kraft der Geisttaufe deutlicher manifestierte, »von selbst Leiter, Lehrer und Liturgen« der Ortsgemeinden geworden (93). Daß beim Weiterziehen der Missionare spontane und natürliche Leiter eine koordinierende Funktion erwarben, ließe sich »historisch nachweisen«⁹. Die beiden einzigen dafür angeführten Belegstellen enthalten jedoch lediglich, daß es örtliche Vorsteher *gab*, sagen jedoch nichts darüber aus, wie sie zu ihrer Funktion kamen. Wo immer dagegen im Neuen Testament von dieser Frage die Rede ist (Apostelgeschichte und Pastoralbriefe), wird deutlich, daß die Vollmacht den neuen Amtsträgern von Aposteln oder bevollmächtigten Apostelmitarbeitern übertragen wurde. Dasselbe wie hier hatte Sch. bereits in »Das kirchliche Amt« behauptet, und es war von seinen Kritikern überzeugend zurückgewiesen worden¹⁰. Ohne darauf einzugehen, wiederholt er das früher von ihm Gesagte nahezu Wort für Wort. Abgesehen von allen biblischen Angaben widerspricht eine derartige Annahme auch jeglicher historisch-soziologischer Wahrscheinlichkeit. So geht es auch heute in keinem Verein und in keiner neuzugründenden Freikirche oder Sekte zu.

Zu den »spontanen Leitern« hätten insbesondere die *Eigentümer der Häuser* gehört, in denen sich die Gemeinden versammelten (63, 65, 75, 78), was es u.a. erlaubt, *Frauen als Leiterinnen* hinzustellen. Auch das stand schon im Buch von 1981, und Grelot (85) hatte überzeugend nachgewiesen, daß in keinem Fall ein Gastgeber einer Gemeinde als deren Vorsteher dargestellt sei. Auch davon nimmt Sch. keine Notiz. Als in Frage kommende Frauen führt er zwei an: *Phoebe*, die

⁸ 73; vgl. auch die recht konfuse Ausführungen dazu S. 82.

⁹ 98; vgl. auch 79f.

¹⁰ Grelot, 85; Vanhoye/Crouzel, 723–731.

(Röm 16, 1f) als »prostatis der Gemeinde von Kenchreä« erscheint (65). »Prostatis« kann sowohl »Leiterin« als auch »Gönnerin«, »Beschützerin«, »Helferin« heißen. Im Kontext kommt *nur die zweite* Bedeutung in Frage, da Paulus erklärt, sie sei u. a. auch *seine eigene* »prostatis« geworden (Einheitsübersetzung: »Sie hat auch mir geholfen«). Bei der zweiten angeblichen Gemeindeführerin handelt es sich um Priska, von der es aber lediglich heißt, daß sie und ihr Mann Aquila »Mitarbeiter« des Paulus waren (Röm 16, 3; Mitarbeiter welcher Art wird nicht gesagt) und daß sie den Apollos in der Lehre Jesu unterrichtet haben (Apg 18, 26). An dieser Stelle steht nicht, wie Sch. ausführt, daß beide »Lehrer« mit großem Ansehen und Autorität in vielen Kirchen« gewesen seien (76). Röm 16, 4 heißt es zwar: »... alle Gemeinden der Heiden sind ihnen dankbar«; aber das bezieht sich wohl darauf, daß sie für Paulus »ihr Leben aufs Spiel gesetzt haben«. Daß sie »oft auf evangelische Reise« gegangen wären, ist vom Autor frei erfunden. Ihr einziges von den Quellen verzeichnetes Reisemotiv ist die Anordnung des Klaudius, daß »alle Juden Rom verlassen müßten« (Apg 18, 2).

Vollends unsinnig ist die Behauptung, bei den Mitverfassern der Paulusbriefe handle es sich um »Brüder und Schwestern in der kollegialen Leitung paulinischer Gemeinden« – am Ende eines Abschnittes, in dem an allen zitierten Stellen ausschließlich Männer als Mitverfasser genannt sind (75)! Ebenso fehlt jeglicher Beleg dafür, daß die Presbyterkollegien gegen Ende des 1. Jh. aus »männlichen und weiblichen ... Vorstehern von Haushalten« bestanden hätten (85).

3. Verkenning des Apostelamtes

Bezüglich des Begriffs »Apostel« muß man zum mindesten folgende vier Arten unterscheiden: 1) die Zwölf; 2) Apostel im weiteren Sinn, die den Auferstandenen vor der »Himmelfahrt« gesehen haben (1 Kor 15, 7); 3) Paulus, der als einziger nach der »Himmelfahrt« vom Herrn selbst berufen und als solcher von den Uraposteln anerkannt wurde; 4) Apostel, die innerhalb der nachpfingstlichen Kirche »durch Menschen« zu diesem Amt berufen wurden (vgl. Gal 1, 1). Diese Unterscheidung führt Sch. nicht sauber durch; vielmehr erwähnt er nur die beiden ersten Gruppen (74) – und vermengt dabei mit der zweiten noch die »apostoloi ekklesiōn« (2 Kor 8, 23; Phil 2, 25), die damit nichts zu tun haben, sondern schlicht Abgesandte im ursprünglichen Sinn des Wortes sind.

Hinsichtlich der Zwölf sind die Ausführungen des Buches ausgesprochen dürftig. Da liest man nichts vom Gebet Christi für sie, ihrer namentlichen Berufung, ihrem »Sein mit ihm«, ihrer Ausbildung und Mitarbeit, ihrer Sendung durch ihn, ihrer bleibenden Bedeutung nach Mt 19, 28 par. und Offb 21, 14; auch nichts Eindeutiges im Sinn der grundlegenden Aussage der überlieferten Glaubenslehre, daß jegliche Leitungsvollmacht in der Kirche nur von den Zwölf her tradierte Vollmacht sein kann. Statt dessen werden die Urapostel vor allem im Konflikt mit Paulus gesehen; ja, dieser habe sogar ziemlich forsch erklärt, »daß er fortan keine Botschaft an diese Leute habe« (73f). Als Beleg für eine derartige Ungeheuerlich-

keit findet man einen Vers (Gal 1, 19), der etwas ganz anderes beinhaltet: »Von den anderen Aposteln *habe ich keinen gesehen*, nur Jakobus... «.

Zum »Apostelkonzil« in Jerusalem versammelt sich nach Sch. »*die ganze Gemeinde*, geleitet von einem Rat von Ältesten..., um wichtige Entscheidungen zu treffen, gemeinsam mit 'den Aposteln'. Diese Apostel kann man ... am besten in das damalige Modell der 'prytania' ... in den ... freien Zusammenschlüssen jener Zeit einordnen« (67). Bezüglich des Entscheidungsträgers liegt hier eindeutig *Fälschung* vor. Zwar versammelt sich nach Lukas die ganze Gemeinde, um die antiochenische Delegation zu empfangen (Apg 15, 4), und sie beschließt mit, eine eigene Delegation mit zurück nach Antiochia zu schicken; und wohl auch, wer dazu gehören soll (22). Dazwischen aber versammeln sich für die Beschlußfassung über die Sache ausschließlich die Apostel und Ältesten, und sie allein zeichnen als Absender des Briefes (6.23). Die Apostel nach Art der »prytania« in den Vereinigungen jener Zeit darzustellen – Vereinigungen, von denen es kurz vorher heißt, daß sie eine ziemlich »demokratische« Organisationsform hatten (66) –, ohne ihre unmittelbar von Christus empfangene Vollmacht zu erwähnen, kommt faktisch einer Leugnung dieser Vollmacht gleich. Auf derselben Linie liegt die – vom Text her nicht begründete – Vermutung, für Paulus sei das Ansehen, das Jakobus, Petrus und Johannes genossen, nach Gal 2, 6 ein *rein menschliches* gewesen (68).

Die Rolle der Apostel wird von Sch. so dargestellt, als hätten sie Autorität nur über die Ortskirche von Jerusalem gehabt (67) – wohingegen nach der überlieferten Glaubenslehre das Kollegium der Urapostel, insbesondere die Zwölf mit Petrus, von Anfang an die Leitung der Gesamtkirche innehatte. Dem entspricht denn auch der Tenor des biblischen Textes: Was nach Sch. ein bloßer »Schiedsspruch« als Antwort der Jerusalemer Gemeinde auf eine »Konsultation« seitens der Antiochener sein soll, erweist sich viel eher als ein autoritativer Beschluß, in einem Autoritätsbewußtsein, wie es von späteren Konzilien schwerlich überboten werden konnte: »*Der Heilige Geist und wir haben beschlossen*, euch keine weitere Last *aufzuerlegen*... « (Apg 15, 29). Auch Sch. spürt das, und während er sonst weitgehend, gerade auch im vorliegenden Zusammenhang, die Angaben der Apostelgeschichte so nimmt, wie sie dastehen, stellt er in diesem Fall ihre Historizität unter Hinweis auf den Galaterbrief in Frage (67f). Aber auch dieser gebraucht, genau wie Lukas, den Ausdruck »auferlegen« (2, 6) und zusätzlich noch dazu noch das stärkere »zwingen« (2, 3), was doch nur um so mehr auf eine autoritative Entscheidung hinweist. Daß Lukas von einem Dekret, Paulus dagegen von einer Übereinkunft spricht, braucht wahrhaftig keinen Gegensatz zu bedeuten: auf jedem Konzil geschieht eine Übereinkunft zwischen den Konzilsmitgliedern, die dann zu einem Dekret für die Kirche wird.

Vor allem auf der Ebene der *Universalkirche* hätte nach Sch. und seinen exegetischen und ekklesiologischen Gewährsleuten zunächst, und länger als in den Orts- und Teilkirchen, das »kreative Urchaos« geherrscht (69,72). »Für Autorität in der Gemeinde kommen historisch erkennbar u. a. in Betracht: sichtbare Manifestationen von Geisterfülltheit – gesellschaftlicher und intellektueller Status... – die 'ersten Konvertiten' in einer Stadt... – die persönliche Beziehung zu dem kirche-

gründenden Apostel... « (80). Man sieht es: die Art, wie die Kirche selbst seit den Pastoralbriefen, der Apostelgeschichte und Klemens von Rom die Begründung der Autorität in ihr lehrt, nämlich durch Übertragung seitens der Apostel, gehört *nicht* dazu; vielmehr sei die Autorität der Gründer eine »ausnahmsweise Autorität« gewesen (80), nicht eine von Jesus historisch sichtbar empfangene und als solche das erste Glied in einer Kette sichtbar tradierter Autorität.

Die Beziehungen zwischen den einzelnen Teilkirchen und Gruppen innerhalb derselben wären nach Sch. vor allem durch *Auseinandersetzungen* und *Konflikte* geprägt gewesen. Nicht, daß es diese Konflikte gegeben hat, wäre daran das Erstaunliche, denn das war nahezu zu allen Zeiten der Fall; sondern daß Konflikt und Streit sozusagen das Wesen der Kirchverfassung ausgemacht hätten.

Denn da es – *ex supposito* – keine Instanzen gab, die grundsätzlich befugt waren, Streitfragen autoritativ zu schlichten, mußten diese notgedrungen überhandnehmen, das kirchliche Leben beherrschen und in den meisten Fällen durch das »Recht des Stärkeren« entschieden werden. Sie mußten schließlich zu einer immer rasanteren Aufsplitterung der Kirche in Tausende von Grüppchen und Sekten führen. Daß dies nicht geschah, ist wohl der beste Beweis dafür, daß das *Suppositum* nicht stimmt.

Konflikte seien dadurch gelöst worden, »daß bestimmte Christen zusammenkommen, miteinander reden und den Konflikt besprechen« (69). Daß in dem bereits erwähnten Fall, den wir aus den Quellen am besten kennen, *mit Autorität ausgestattet* Christen, nämlich Apostel und Presbyter, zusammenkamen und den Konflikt nicht nur besprochen, sondern vor allem eine Entscheidung dazu getroffen haben, wird unterschlagen.

Als Beispiel eines nichtgelösten Konfliktes wird der »Zwischenfall in Antiochien« zwischen Petrus und Paulus genannt (Gal 2, 11–14). Wie seinerzeit bereits Loisy und Goguel meint auch Sch., dieser Vorfall hätte mit einer *Niederlage des Paulus* und einem *Schisma* geendet. Paulus hätte sich von der antiochenischen Gemeinde »irgendwie frei gemacht«, hätte sich auch aus diesem Grund von Barnabas getrennt, und nicht, wie Lukas meint, des Johannes Markus wegen; und Petrus gar sei nach seinem dortigen unrühmlichen Auftritt »irgendwo im Nebel des frühen Christentums verschwunden« (sic! 68,136). Dieser Theorie gegenüber bemerkt J. Dupont¹¹ mit Recht, daß damit Grundlage und Sinnhaftigkeit der Ausführungen des Paulus in Gal 2, 1–10 entfallen würden; hätte doch die *Communio*, auf die er sich dort beruft, unter der genannten Voraussetzung zu diesem Zeitpunkt nicht mehr bestanden. Womöglich *noch kurioser* erscheint die von Sch. ohne jegliche Begründung vorgetragene Behauptung, aus dem Galaterbrief ginge hervor, »daß das Aposteltum des Paulus von der Jerusalemer Synode in *Wirklichkeit* nicht anerkannt« worden sei (83).

Als zweites Beispiel eines Konfliktes wird ein solcher zwischen Paulus und Apollos behauptet (70,76). Zu Unrecht heißt es da, Paulus hätte dem Apollos

¹¹ Saint Paul, témoin de la collégialité apostolique et de la primauté de saint Pierre, in: Y. Congar (Hg.), *La Collégialité épiscopale. Histoire et théologie* (Unam Sanctam 52), Paris 1965, 11–39 (34f).

»nach dem Bericht der Apostelgeschichte in Korinth die Hände aufgelegt...« (Apg 19, 1–6), denn nach diesem Bericht geschah die fragliche Handauflegung durch Paulus in *Ephesus* zu einem Zeitpunkt, da Apollos sich in *Korinth* aufhielt. Daß Paulus in Apollos später einen *Gegner* gesehen habe, wie unter Berufung auf 1 Kor 1–4 ausgeführt wird, erscheint übertrieben; der Begriff der »Spannung« (wie sie auch heute hundertfach zwischen Seelsorgern besteht), genügt durchaus, um den Textaussagen gerecht zu werden.

Ein letztes Beispiel: Die »johanneische Gemeinde« habe sich anfänglich gegen die Einführung einer amtlichen Autorität gewehrt (117–119). Hierzu hatten Vanhoye/Crouzel nach »Das kirchliche Amt« fundierte Bedenken angemeldet (732), auf die der Autor wiederum mit keinem Wort eingeht.

4. »Sündenfall« der Kirche um das Jahr 100?

Gegen Ende des 1. Jh. wäre nach Sch. in der Kirche eine Veränderung vor sich gegangen, die dem (auch seit Paulus immerhin noch weitgehend) gesunden Urzustand ein Ende gemacht hätte. Das sieht so aus: Im allgemeinen Kompetenzkonflikt siegt schließlich die örtliche Leitung der Kirchen und zieht die Lehrautorität der früheren Propheten und Lehrer an sich. Ihre Träger nennen sich jetzt Presbyter-Episkopen und Diakone; ihnen gelingt es nach und nach, die Macht der Gastgeber von Gemeinden zu neutralisieren, die »Propheten« zu verdrängen und sich selbst alle Autorität vorzubehalten. Jetzt müssen sich die Christen erstmals »der einen Autorität unterwerfen«. Zunehmend erfolgt in außerkanonischen Schriften eine »theologische Legitimation von ihrem Wesen nach nichtevangelischen Unterordnungs- und Machtverhältnissen« – eine Tendenz, die allerdings im Epheserbrief und in den Pastoralbriefen bereits begonnen hat. Das urchristliche »weder Mann noch Frau...« wird in den »Haustafeln« des Kolosserbriefes, des Epheserbriefes und des ersten Petrusbriefes »gebrochen«. Das geschieht »aus missionarischen Absichten« (mithin wiederum aus pastoralem Opportunismus). Innerhalb der aus dem Heidentum nunmehr übernommenen hierarchischen Beziehungen wird »Gehorsam« zum »Schlüsselwort« – und darin drückt sich »deutlich vernehmbar 'die Stimme der gutsituierten Klasse' aus«. Diese Fehlentwicklung ist in all den neutestamentlichen Schriften anfanghaft wirksam, die (nach heute vorherrschender exegetischer Ansicht) der nachpaulinischen Tradition Kleinasiens zugehören (84,89,109,285).

Kritisch ist dazu zu bemerken, daß auch Paulus in seinen allgemein als echt anerkannten Briefen mehrfach und zum Teil in recht schroffer Weise Gehorsam verlangt oder seine eigene von Christus empfangene Vollmacht geltend macht (etwa 1 Kor 4, 17.21; 7, 17; 2 Thess 3, 6; Phlm 8; 2 Kor 10, 6.8; 13, 10) und somit diesbezüglich zwischen 50 und 100 allenfalls eine unterschiedliche Akzentuierung, aber kein Bruch festzustellen ist.

5. Die Frage der Sukzession

Aus dem Vorhergehenden ist hinlänglich deutlich geworden, daß Sch. die Amtsvollmacht in der Kirche nicht als sichtbar und kontrollierbar vom Apostelkollegium her vermittelt ansieht. Viele weitere Aussagen des Buches erhärten diese Feststellung. »Das kirchliche Amt wird ... an einer Stelle sogar ausdrücklich als Einsetzung des Paulus dargestellt«, heißt es im Hinblick auf 2 Tim 1, 6, aber das ist halt nur eine »Darstellung«, die für uns das in den späteren paulinischen Gemeinden entstandene Bewußtsein anzeigt, »daß man das Fortbestehen der amtlichen Leitung um der apostolischen Gemeinde ... willen auch institutionell sichern muß« (122f). Wieder wird dabei ein Text falsch gelesen, wenn es heißt, an der zitierten Stelle würde Paulus *Presbytern* die Hände auflegen. In Wirklichkeit legt er sie dem Timotheus auf, und dieser wird, wie Sch. 123 richtig hervorhebt, nie Presbyter genannt. Nicht die Amtssukzession sei primär, sondern die inhaltliche (124); Grund der Sukzession des Timotheus sei (nur?) die Gemeinsamkeit des Glaubens zwischen ihm und Paulus (101). Die Gemeinden senden Missionare aus (139). Der Autor geht nicht auf die Frage ein, ob alle Gemeindeglieder dabei in derselben Weise mitwirken oder ob den Leitern eine spezifische, unverwechselbare, »ordinierende« Rolle zukommt; wesentlich und zur Gültigkeit erforderlich ist das für ihn offensichtlich nicht.

140–142 folgt dann die Darlegung der *typisch protestantischen Sukzessionslehre*. Es gibt vier Dimensionen der »Apostolizität der Kirchen«; Gründung durch die Apostel; apostolischer Gehalt der Überlieferung und der Schriften; Apostolizität der durch den apostolischen Glauben normierten Gemeinschaften; Apostolizität der Ämter (*successio apostolica*).

Glaubensgemeinschaften, die die »formalisierte« Amtsnachfolge nicht bewahrt haben, können ebensogut Kirchen im Vollsinn des Wortes sein und gültige Ämter haben wie die katholische und die nichtkatholischen orientalischen Kirchen.

Die konkrete Ausformulierung der Ämter ist historisch kontingent, und Amtstheologie entsteht meist im Verlauf eines Kampfes um Kompetenzen, »oft auch als nachträgliche theologische Rechtfertigung erworbener Autoritätspositionen«¹². In ausdrücklichem Widerspruch zum »Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre ... über einige Fragen bezüglich des Dieners der Eucharistie« vom 6. 8. 1983 wird diese Position abschließend noch einmal bekräftigt (314f). Ausgiebig kommen alle möglichen Hypothesen hinsichtlich des konkreten Werdegangs der Ämterentfaltung im ausgehenden 1. und im 2. Jh. zur Sprache, u.a. auch die kuriose These, daß der Monepiskopat »diakonalen Ursprungs« sei (154); nirgendwo aber wird klar und deutlich die grundlegendste aller Aussagen der Glaubensüberlieferung zum Amt bekennd ausgesagt, nämlich daß die Bischöfe Apostelnachfolger sind, einerlei wer zwischen etwa 70 und 150 die Zwischenglieder zwischen ihnen und den Aposteln gewesen sein mögen.

¹² 143f; ähnlich 145f.

Dazu sei lediglich angemerkt, daß die drei ersten von Sch. erwähnten Dimensionen der Apostolizität zwar sehr bedeutsam, als objektiv nachprüfbares *Unterscheidungskriterium* gegenüber den vielfältigen, einander auch in wichtigen Fragen widersprechenden Gemeinschaften und Glaubensrichtungen jedoch kaum von Nutzen sind, weil alle sie bei sich verwirklicht sehen; und daß deswegen die Glaubensüberlieferung seit Klemens von Rom und insbesondere Irenäus die nachprüfbare Sukzession der Bischöfe als *das* diesbezügliche Kriterium hervorgestrichen hat – ein Kriterium, das es in der Tat zu allen Zeiten ermöglicht hat, die Zahl der rivalisierenden Glaubensgemeinschaften, die als die authentische Kirche Jesu Christi in Frage kommen konnten, wenn nicht auf eine einzige, so doch auf ein sehr überschaubares Maß zu reduzieren. Irenäus *fehlt* auffallenderweise bei Sch. unter den Traditionszeugen des 2. Jh.

6. Die Ordination

Zur Zeit des Aufbaus der paulinischen Gemeinden habe es »noch kein formelles Verfahren... für Wahl und Anstellung konkreter Leiter, Propheten und Lehrer« und »auch nicht eine *besondere liturgische Umrahmung*« dieses Vorganges gegeben¹³. Damit ist ausgesagt, welche Bedeutung der Autor der Ordination beimißt: sie ist liturgische Umrahmung eines Aktes, der an sich nicht bloß damals auch ohne sie gültig geschehen konnte, sondern auch heute geschehen kann (wie aus den im folgenden zu besprechenden Stellen, besonders 317, hervorgeht). Zur historischen Frage ist zu sagen: Ob in den frühen paulinischen Gemeinden durch Handauflegung ordiniert wurde, wissen wir nicht. Entscheidend für den Glauben ist, daß alle Leitungsautorität, die es in der nachapostolischen Kirche gibt, von den Aposteln her mitgeteilt ist und faktisch wenigstens seit dem 2. Jh. nicht mehr anders als durch die Ordination unter Handauflegung seitens ordinierter »Ganzbevollmächtigter« weitergegeben wird. Positive Belege dafür, daß in der frühen Apostelzeit Amtseinsetzung *ohne* Handauflegung praktiziert worden sei, gibt es keine. Wer behaupten möchte, daß dies generell der Fall gewesen sei, muß nicht nur die Pastoralbriefe und die Apostelgeschichte »spätdatieren«, sondern letzterer auch eine historisch unzutreffende Wiedergabe der Amtseinführung der Sieben (6, 1–6) nachweisen. Das aber dürfte Sch. insbesondere auch deshalb schwerfallen, weil er die Einsetzung von Presbytern durch Paulus und Barnabas in den kleinasiatischen Gemeinden (Apg 14, 23) für historisch hält (106). Allerdings bleibt er sich demgegenüber auch sonst nicht konsequent; so insbesondere, wenn er darzutun versucht, die Pastoralbriefe wollten die Ordination durch Handauflegung und der erste Petrusbrief das Amt der Presbyter als solches in den Adressatengemeinden *erstmalig eingeführt* sehen (124, 126f), was den Textaussagen eindeutig widerspricht¹⁴.

¹³ 78; Hervorhebung von mir.

¹⁴ 1 Petr 4, 12–19 ist auch keineswegs »eindeutig die Rede von einer charismatischen Entstehung der Ämter«, wie 127 behauptet wird.

Für Sch. ist es »eigentlich nebensächlich«, wie man in der frühen Kirche Gemeindeleiter wurde (105). Die bereits erwähnte Amtseinführung der Sieben (Apg 6, 1–6) wird von ihm *auf unehrliche Weise wiedergegeben*: »...daß 'die Apostel zusammen mit der ganzen Gemeinde' (Apg 6, 2) ... *sieben* Gemeindeglieder anwiesen...«. In Wirklichkeit steht da, daß die Apostel die Gemeinde *zusammenriefen* und ihr dann sehr differenziert vorgetragen haben, was die einen und was die anderen zu tun hätten: »*Wählt* aus eurer Mitte sieben Männer...; ihnen werden *wir* diese Aufgabe übertragen«. Von einer solcherart gewonnenen »biblischen Basis« ausgehend, wird es für den Autor möglich, zu behaupten, bei den altkirchlichen Ordinationen sei das Volk nicht nur (Mit-) Träger der Wahl, sondern auch der Weihe gewesen, und die Handauflegung durch die Nachbarbischöfe sei lediglich dazu dagewesen, die durch das Volk bereits erfolgte »ordination« zu *bestätigen* (158–160) – was in den dafür angeführten Texten insbesondere von Cyprian keinerlei Stütze findet.

Daß die *Diakonatsanwärter* geprüft werden sollen, wird in 1 Tim 3, 10 gefordert; daß dies *durch die Gemeinde* geschehen soll, ist von Sch. (125) frei hinzuerfunden. Die »Apostolischen Konstitutionen« sagen nicht, wie er (163) behauptet, daß die Ortskirche den apostolischen Glauben des Kandidaten zum Bischofsamt prüft, sondern: Das Volk wählt; der Hauptkonsekrator befragt Presbyterium und Volk noch einmal rituell, ob dieser es ist, den sie als Bischof »verlangen«; ob er würdig ist, fromm usw. D.h. aber, daß das Volk ihn durch die Wahlhandlung verlangt, die Konsekratoren ihn dagegen durch die Ordination »geben«. Keineswegs kommt daher in dem genannten Werk eine angebliche »Amtsauffassung der frühen Kirche zum Ausdruck: Amt kommt *von unten*...«; und schon gar nicht ist dies in der »Apostolischen Tradition« Hippolyts der Fall, wie Sch. es in einem Atemzug damit behauptet (167). Bezeichnend für die Verkenntung des Eigenwertes der Ordination (die 146f in recht konfuser Weise als eine »Herauskristallisierung der baptismalen Geistgabe« dargestellt wird) ist die Tatsache, daß derart einschlägige Werke zum Thema wie die von J. Lécuyer¹⁵ und L. Ott¹⁶ in den Literaturangaben nicht erscheinen. Hartnäckig wird dagegen die – von Lécuyer¹⁷ ausdrücklich monierte – Behauptung beibehalten: »Von Hieronymus wissen wir, daß die Bischöfe allgemein aus dem Kollegium der Presbyter gewählt wurden, ohne daß dabei eine neue Handauflegung stattfand...« (169). In Wirklichkeit erklärte der Genannte lediglich, daß dies in *Alexandrien bis gegen 250* der Fall gewesen sei – eine Angabe, deren Wahrheitswert zudem, namentlich wiederum von Lécuyer¹⁸, mit guten Gründen in Frage gestellt wurde.

¹⁵ Le sacrement de l'ordination, Paris 1983.

¹⁶ Das Weihesakrament (HDG IV/5), Freiburg 1965.

¹⁷ A. o. O. (Anm. 15), 158, Anm. 22.

¹⁸ Le problème des consécrations épiscopales dans l'Eglise d'Alexandrie, in: Bulletin de Littérature Ecclésiastique, 1964, 241–257; La succession des évêques d'Alexandrie aux premiers siècles, ebd., 1969, 81–99.

Unentwegt wiederholt wird ebenfalls die Behauptung, Weihegewalt und »Charakter« seien identisch mit der »Eingliederung des Amtsträgers in eine bestimmte Gemeinde zusammen mit der Geistgabe...« (168); »absolute Weihen« seien vor Theodosius als »im Widerspruch zum Wesen von Kirche und Amt« stehend abgelehnt worden (189), und es gebe sie erst seit dem 11./12. Jh. (233) – obwohl Vanhoye/Crouzel (741f) ihre Existenz im Altertum an einer Reihe von Beispielen (u.a. Origenes) überzeugend nachgewiesen hatten und obwohl Sch. selbst an anderer Stelle (190f) derartige Beispiele erwähnt und dort dann auch das Richtige dazu sagt: »Verbot absoluter Weihen«, aber nicht das Bewußtsein, daß sie ungültig seien. Wiederholt wird ebenso, daß die Ordination in heterodoxen Kirchen nach der Lehre der katholischen Kirche des Altertums ungültig gewesen sei (170), obwohl auch dazu Vanhoye/Crouzel nachgewiesen haben, daß dies keineswegs allgemein hinsichtlich aller heterodoxen Glaubensgemeinschaften zutrifft (742f). Die von Augustinus in dieser Beziehung hervorgehobene Unterscheidung zwischen gültigem und fruchtbarem Vollzug eines Sakramentes, der für die gesamte spätere Sakramententheologie bahnbrechend wurde, wird vom Autor kurzerhand als Ergebnis »intellektueller Kunstgriffe« abgetan (174).

Kurios und auf keinen Fall durch die angeführten Stellen belegt erscheint die Behauptung, Bischöfe, die ernsthaft versagten, seien nach der Auffassung der alten Kirche in Wirklichkeit »nie Bischöfe gewesen« (159,185). Ebenso verwunderlich ist die Ansicht, das ontologische Verständnis der Ordination und des »Weihecharakters« gehe im wesentlichen auf das Priesterbild von P. de Bérulle im 17. Jh. zurück (15,249). Ein Blick in die von Lécuyer zitierten Quellen des Altertums¹⁹ zeigt, daß dem nicht so ist. Und wenn die orientalische Tradition den »Charakter« nicht kennt, wie Sch. ausführt (281), dann kann es sich allenfalls um den *Ausdruck* handeln; die *Sache* ist seit dem Altertum einschlußweise in der in Ost und West vorhandenen Überzeugung gegeben, daß abgesetzte Amtsträger bei ihrer Wiedereinsetzung nicht reordiniert zu werden brauchen, wofür Lécuyer ebenfalls eine ganze Reihe von Beispielen anführt²⁰.

Im übrigen verwundert in der dogmengeschichtlichen Darlegung von Sch. die *Vermengung von wesentlichen und unwesentlichen* Angaben zur Amtstheologie. Wesentlich ist die Unterscheidung zwischen der konstitutiven Phase der Kirche bis zum Ende der Apostelzeit und der nachfolgenden Phase der »paradosis«. Wesentlich ist die Frage, ob die Vollmacht des Bischofskollegiums am Ende des 2. Jh. von den Aposteln herkommt und nur durch dasselbe Bischofskollegium mittels der Ordination weitergegeben werden kann; unwesentlich, wie sich die Zwischenglieder zwischen Aposteln und Bischofskollegium im einzelnen nannten und ab wann »episkopos« seine spezifische Bedeutung erhalten hat. Wesentlich ist nicht, ob diese Zwischenglieder seßhaft waren oder wandernd, wie Timotheus und Titus; auch nicht etwa, ob ganz Ägypten bis zum Ende des 2. Jh. insgesamt nur einen einzigen Bischof hatte oder je einen solchen in jeder größeren Stadt (vgl. 157).

¹⁹ Etwa Cyrill von Alexandrien: »des expressions d'un réalisme 'ontologique' étonnant«: Le sacrement (Anm. 15), 151; vgl. ebd. 136–147.

²⁰ Ebd., bes. 240–242; zum »Charakter« in der orientalischen Tradition: 256–270.

Aber es ist eine wesentliche Frage, ob es nicht seit der Apostelzeit den Unterschied zwischen *Ganzbevollmächtigten* und *Teilbevollmächtigten* gibt und immer weiter in der Kirche geben muß, einerlei wie diese beiden Personengruppen bezeichnet werden. Apg 8, 4–17 weist auf diesen Unterschied hin: Philippus kann missionieren und taufen, aber nicht die Handauflegung zur Geistverleihung vornehmen; es trifft darum nicht zu, daß die Sieben »all das (taten), was die Apostel taten« (96). Am Ende der Apostelzeit zeigt sich der Unterschied besonders darin, daß Timotheus und Titus als Ganzbevollmächtigte über Presbyter zu befinden, zu urteilen und solche in Städten, in denen es noch keine gibt, einzusetzen haben (Tit 1,6). Diese wesentlichen Fragen werden vom Autor entweder gar nicht zur Sprache gebracht oder in ihrer Bedeutung verkannt und auf eine Ebene gestellt mit dogmatisch derart sekundären Dingen wie dem Aufkommen der Privatmessen, dem Kompetenzstreit zwischen Diözesanklerus und Orden im Mittelalter sowie der Tatsache, daß damals zwischen Bischofs- und Abtsweihe (äußerlich!) kaum ein Unterschied bestanden habe (195 f, 212–227, 220).

Dementsprechend fällt denn auch die *Schlußfolgerung* hinsichtlich der Ordination aus. Katholiken »können sich in diesem Punkt im Lima-Papier durchaus wiederfinden«, sie vermissen darin lediglich einige »eigene Akzente«. Dabei verlangt dieses Papier, daß die »episkopalen Kirchen... die Apostolizität des kirchlichen Amtes in nichtepiskopalen Kirchen akzeptieren« (311–313). Daß darin die *Empfehlung* an die nichtepiskopalen Kirchen ausgesprochen wird, auch ihrerseits Bischöfe einzusetzen, wird vom Autor als »der größte Mangel des Lima-Papiers« empfunden – im Hinblick sowohl auf die calvinistischen Kirchen als auch auf die »alternativen Amtspraktiken in der Gegenwart«.

Die Formen des Amtes werden nach ihm »durch die historisch wechselnde Kirchenordnung geregelt«, letztere aber offensichtlich ebenso sehr durch die »alternativen Praktiken« wie durch die kirchliche Autorität bestimmt, deren Stellungnahme zur Frage gerade in diesem Kontext vom Autor zurückgewiesen wird. Kein Wunder, daß unter solchen Voraussetzungen die Ökumene ein »Abenteuer« werden soll (314 f). Für die Basisgruppen oder -gemeinden, zu deren Gunsten er eintritt, ist die Unmöglichkeit der Frauenweihe »endgültig passé«; sie praktizieren ein Amt ohne Ordination und damit ohne »eine Art ontologischer Erhöhung über alle anderen Gemeindemitglieder«. Aber sie hätten nichts gegen eine Weihe, die verstanden würde als »das liturgische Feiern eines von der Gemeinde (in Gemeinschaft mit anderen Gemeinden) erbetenen... Kandidaten für die Leitung einer durch die biblische Tradition normierten Gemeinde... «; eine Weihe mithin, die nur das ausdrücken und »feiern« würde, was auch ohne sie sowieso geschieht (so wie etwa die Beauftragung der Lektoren und Akolythen). Eine so verstandene Weihe würde dem gerecht, »was... in Trient mit 'substantia sacramenti ordinis' gemeint war« (sic! 317). Diejenigen, die sich einer solchen Lehre und Praxis entgegenstellen, sind »Kleingläubige, die das, was im Gang ist, ... verurteilen und damit die *evangelische Zukunft* blockieren« (318); vgl. auch 287 f: Leitungsammt ist aufgrund der Geisttaufe auch ohne Ordination möglich und wird von vielen Feministinnen, denen der Autor zustimmt, in dieser Weise angestrebt.

7. Der Vorsitz der Eucharistiefeier

Die Untersuchung dieser Frage ist nach dem Gesagten eigentlich müßig: wenn Ordination wie dargelegt verstanden wird, ist es natürlich auch für den Eucharistievorsitz unerheblich, ob man sie empfangen hat oder nicht. Ausgeführt wird es noch einmal ausdrücklich 144f: Die ganze Gemeinde hat ein Recht (Gnadenrecht) auf die Eucharistie, »unabhängig von allen möglichen komplizierten Amtsproblemen«. Dogmengeschichtlich wird dazu – im eklatanten Widerspruch zu den Quellen, die diese Lehre seit dem 4. Jh. ausdrücklich bezeugen – behauptet, erst das Aufkommen der »Privatmessen« hätte den Gedanken gefördert, »daß der Priester im wesentlichen allein« für den Eucharistievorsitz in Frage kommt (196), und erst seit dem 12. Jh. gebe es die Überzeugung, daß er allein gültig konsekrieren kann (235).

8. Konfessioneller Relativismus

Im Zusammenhang mit dem Gesagten läßt die Art, wie von den christlichen Kirchen im Plural gesprochen und die katholische Kirche immer wieder als die »römisch-katholische« bezeichnet wird, vermuten, daß der Autor in ihr nichts anderes als eine von vielen Kirchen erblickt, die nicht nur bürgerlich, sondern auch theologisch gleichberechtigt nebeneinander stehen. In die gleiche Richtung weist die Aussage zum Trienter Konzil, *auch* dieses habe »‘christliche Wahrheit’ zur Sprache gebracht« (252f): nur »auch«, neben vielfältigen anderen Vorgängen in der Geschichte; und nur »zur Sprache gebracht«, nicht letztverbindlich und irrtumsfrei definiert.

9. Glaubensrelativismus schlechthin?

Die Frage muß man sich auf jeden Fall stellen angesichts der Art, wie mit Schrifttexten umgegangen wird²¹, und angesichts der Aussage, daß dem christlichen Glauben seit der Zeit des Theodosius »ein politischer und ontologischer Anspruch auf Totalität und Exklusivität angedichtet« worden sei (174). Soll damit der Absolutheitsanspruch des Christentums schlechthin gemeint sein?

10. Einladung zum systemverändernden Ungehorsam

Unter Berufung auf die Theorie von der »non-acceptatio legis« der Frühscholastik (ohne Vorlegen einer Belegstelle aus dieser Zeit) wird dargetan, daß ein Gesetz, wenn es von einer großen Mehrheit verworfen wird, »deshalb faktisch irrelevant« wird. »Daraus geht hervor, daß es, kirchengeschichtlich, auch einen

²¹ Beispiele im vorhergehenden.

Weg gibt, auf dem Christen von unten her, von der Basis aus, eine kirchliche Praxis entwickeln können, die vorläufig in Konkurrenz zu der offiziell geltenden kirchlichen Praxis tritt, die aber in ihrer christlichen Alternative dann doch die herrschende Praxis der Kirche werden kann ... ». Aufgrund dessen wird dann die Einführung der »alternativen Amtspraxis« von unten her empfohlen (305–309). Zur Berufung auf fröhscholastische Theologen wäre, neben anderen kritischen Überlegungen und Fragen, vor allem auf die Tatsache hinzuweisen, daß die Genannten dabei allenfalls *Einzelgesetze* innerhalb einer in ihrer Gesamtheit als unantastbar geltenden Ordnung im Auge hatten, und nicht eine totale »Systemveränderung«, wie Sch. und die von ihm gestützten Basisgruppen sie nach dem oben Gesagten befürworteten.

Das Fazit der Untersuchung kann nur lauten: christliche Identität wird in diesem Werk in hohem Maße verzeichnet und kirchliches Amt, wie die katholische Glaubensüberlieferung es immer verstanden hat, bis zur Unkenntlichkeit umgedeutet. Das Amt in der Kirche ist in Wirklichkeit »von oben«: von daher, wo Christus her »gekommen ist«. Gerade dadurch hat es die Kraft in sich, in einem das gegenwärtige, zeitliche Leben zwar einbegreifenden, zugleich jedoch wesentlich darüber hinausragenden Sinn »menschen-befreiend« zu wirken. Wenn es faktisch teilweise in einem »menschen-knechtenden« Sinn mißbraucht wurde und wird, so liegt das nicht an seiner Stiftung durch Christus und seiner Tradierung durch formale und kontrollierbare Sukzession, sondern an der menschlichen Schwachheit seiner Träger. Diesbezügliche Reform braucht darum nicht die Grundverfassung der Kirche, sondern nur die sekundären Strukturen und insbesondere Mentalität und Haltung der Amtsträger und der Kirchenglieder zu betreffen.

Buchbesprechungen

Theologie des Amtes

Sullivan, Francis A., S.J., Magisterium. Teaching Authority in the Catholic Church, Paulist Press, New York/Ramsey, kart., 234 S., US-Dollars 8,95.

Das vorliegende Werk hat die theologische Erklärung der kirchlichen Lehrautorität zum Gegenstand, die hier in einer gewissen schulmäßigen Weise zum Zwecke der Vermittlung an Studierende der Theologie dargeboten wird. Die grundsätzlichen Erwägungen erfolgen nicht ohne Bezugnahme auf die Zeitsituation und die nach dem Zweiten Vatikanum entstandenen Kontroversen, z.B. bezüglich der Positionen H. Küngs, die der Verfasser kritisch beurteilt. Die in acht Kapitel gegliederte Abhandlung beginnt mit einer Erörterung der Unfehlbarkeit (bzw. der Indefektibilität im Glauben des ganzen Gottesvolkes), die in der Kraft Christi in der Wirksamkeit des Geistes und in der Einheit der einzig von Christus gestifteten Kirche gründet. Zu ihr gehört auch die Möglichkeit wahrer, normativer (unfehlbarer) Satzaussagen. Dem entspricht auf seiten der Gläubigen die Irrtumslosigkeit bei Annahme des Glaubens vermittelt des übernatürlichen Glaubenssinnes. Aber die »autoritative« (der Verfasser bevorzugt dieses Adjektiv gegenüber dem Begriff »authentisch«, was wohl zu Unrecht geschieht) Verkündigung kommt doch dem Magisterium der Kirche zu, d.h. den Gliedern der kirchlichen Hierarchie. Damit leitet die Untersuchung in den folgenden Kapiteln zum Bischofsamt über, dessen Kontinuität mit dem Apostelamt hervorgehoben wird, die in keinem Gegensatz zur legitimen geschichtlichen Entwicklung steht. Der heute vielfach unternommene Versuch, gewisse geschichtliche Entwicklungen zum Beweis des menschlichen Ursprungs dieser Institution zu unternehmen, wird als Mangel der historischen Methodologie bezeichnet und abgewiesen. Danach konzentrieren sich die Ausführungen auf die Frage der Unfehlbarkeit ihrer Träger, um am Ende in eine Bestimmung des Verhältnisses von bischöflichem Lehramt und Theologen auszumünden.

Während der Verfasser sich in den Grunderwägungen über das Magisterium und seine Lehrurteile am Zweiten Vatikanum ausrichtet, was auch

die häufigen Zitate ausweisen, und damit die geltende Lehre wiedergibt, versucht er bezüglich sittlicher Weisungen eine Grenze der Unfehlbarkeit ausfindig zu machen, die sich angeblich von der Eigentümlichkeit des Objekts her aufdrängt. Hier verläßt der Verfasser offensichtlich die sonst beobachtete Lehre der beiden Vatikanischen Konzilien, die als Objekt der Unfehlbarkeit die *doctrina de fide vel moribus* benannten (vgl. *Lumen Gentium* 25), und dies nicht aus einer sich äußerlich nahelegenden Parallelität, sondern aus innerer Konsequenz des Wahrheitsanspruches, der sowohl auf die Reinheit der Lehre wie auf die Heiligkeit des Lebens drängt. Die Glaubenswahrheit ist nicht nur objektiv mit der Sittenlehre verbunden (vor allem insofern sie aus der übernatürlichen Ordnung kommt und dem übernatürlichen Seelenheil dient), sondern auch final auf das gleiche Ziel ausgerichtet. Eine irrige Lehre in bezug auf das Sittliche würde wegen des inneren Zusammenhangs auch die Glaubenslehre leugnen. Dagegen versucht der Verfasser am Beispiel von *Humanae Vitae* und unter Berufung auf eine Reihe von moraltheologischen Autoren nachzuweisen, daß sich konkrete Normen des Naturgesetzes grundsätzlich nicht festlegen ließen, weil die menschliche Natur dynamisch und geschichtlich angelegt sei. Diese Auslassungen stellen aber im Grunde keinen Beweis dar, sondern sind vornehmlich von der Skepsis gegenüber der künftigen Geltung solcher lehramtlicher Aussagen diktiert. Aber auch unter praktischem Aspekt ist nicht zu erkennen, warum etwa dem Verbot der direkten ungerechten Tötung oder dem Gebot der ehelichen Treue nicht der Charakter einer konkreten Norm zuerkannt werden kann. So läßt sich auch die Verpflichtung der Gläubigen zur Annahme der authentischen Urteile des Lehramts nicht auf die Haltung bloßer Dozilität zurückbilden. Schließlich scheint auch die Verhältnisbestimmung zwischen dem Lehramt und den Theologen nicht gelungen, wenn behauptet wird, daß die Autorität der Theologen eine charismatische und wissenschaftliche sei und so einen eigenständigen Status besitze, woraufhin der Theologe, obgleich er die Autorität des Lehramts anerkennen müsse, doch nicht in dessen Auftrag lehren müsse. Es hat

den Anschein, daß in dem Buch zwei Gedankenrichtungen oder Tendenzen nebeneinander einhergehen, die nicht zu einer Konvergenz gelangen: die traditionelle Lehre der Kirche über das Magisterium wird, in sich selbst betrachtet, angenommen, aber in ihrem konkreten Bezug zur modernen Theologie wird ihre Bedeutung weithin reduziert.

Leo Scheffczyk, München

Clark, Stephen B., *Man and Woman in Christ. An Examination of the Roles of Men and Women in Light of Scripture and the Social Sciences* (dt.: *Mann und Frau in Christus. Eine Untersuchung der Rollen von Männern und Frauen im Licht der Hl. Schrift und der Sozialwissenschaften*), Servant Books, Ann Arbor, Michigan (USA) 1980, 753 S.

Die veränderte Stellung von Mann und Frau in der Gesellschaft stellt gewichtige Anfragen auch an die theologische Reflexion. Die feministische Bewegung arbeitet an einem grundlegenden Wandel der Geschlechterbeziehung im Sinne einer möglichst großen »Gleichheit« von Mann und Frau. Manche Aussagen der Hl. Schrift, etwa die paulinische Lehre vom Mann als »Haupt« der Frau, werden heute angesichts der sozialen Realität für überholt erklärt. In diesem geistigen Kontext unternimmt Stephen B. Clark den beachtenswerten Versuch, die Aussagen der Hl. Schrift und die Ergebnisse der Sozialwissenschaften kritisch zu sichten und zu vergleichen. Dieser Vergleich zielt auf eine Umsetzung der biblischen Lehre in die Situation der modernen technologischen Gesellschaft.

Dem Verfasser, langjähriger Forschungsdirektor des Cursillo in den USA, ist ein »großer Wurf« gelungen. Die flüssig und klar geschriebene Arbeit gründet auf einem beeindruckenden Fundus an wissenschaftlichem Material, das in Zusammenarbeit mit Gelehrten verschiedener Disziplinen verwertet wurde. Neuere europäische (theologische) Literatur (Deutschland, Frankreich, Großbritannien) ist ebenso angemessen berücksichtigt wie die gerade in den USA umfangreichen feministischen Publikationen, auf die Cl. unpollemisch, aber kritisch immer wieder eingeht. Der Katholik Cl. wendet sich ausdrücklich an einen ökumenischen Leserkreis.

Der 1. Hauptteil betrifft die Lehre der Hl. Schrift (1–231). Cl. hebt eingangs hervor, daß Jesus selbst bezüglich der Geschlechterbeziehung hinweist auf den Willen des Schöpfers (Mt 19, 3–9 par.). Auch der hl. Paulus beruft sich auf die biblischen Schöpfungsberichte, um seine Aussa-

gen über die Stellung von Mann und Frau zu begründen. Die ersten beiden Genesiskapitel dokumentieren in ihrer jeweiligen literarischen Form nach Cl. die Schöpfungsabsicht Gottes, wonach Mann und Frau gleichwertig sind, aber zugleich der Mann als »Haupt« der Frau erscheint. In der Folge geht Cl. vor allem auf die biblischen »Schlüsseltexte« ein (bes. Eph 5,22–33; Gal 3,28; 1 Kor 11, 2–16; 14, 33–36; 1 Tim 2,8–15) und bespricht deren historischen Hintergrund. Cl.s differenzierte Analysen verraten sowohl eine problembewußte Hermeneutik wie eine profunde Kenntnis der Exegese. Cl. faßt die Aussage der Hl. Schrift abschließend zusammen und meint dazu: »Die Gründe, welche die Texte für ihre Lehre nennen, sind vor allem 1) eine Berufung auf etwas, was für das Leben des Christen als verbindlich betrachtet wird und 2) eine Berufung auf geoffenbarte Wirklichkeiten, die Gottes Absichten darlegen« (219).

Der 2. Hauptteil (233–367) befaßt sich mit der Frage, ob die heute z. T. anstößig gewordene Lehre der Schrift verbindlichen Charakter trage. Cl. weist zunächst ideologisch bedingte Versuche zurück, Jesus gegen Paulus auszuspielen oder Aussagen der paulinischen Schriften gegeneinanderzusetzen (etwa Gal 3,28 gegen 1 Kor 11 und 14). Die Aussagen der ntl. Schriften sind kein bloßer Niederschlag der paganen Kultur oder eines jüdischen »Rabbinismus«, sondern erbringen einen spezifisch christlichen Zugang zur Position von Mann und Frau. Das NT nennt theologische Gründe und verankert seine Aussagen in der Offenbarung. Cl. ordnet die ntl. Lehre im soziokulturellen Umfeld und bringt (im Anschluß an den Soziologen T. Parsons) die grundlegende Unterscheidung von sozialen Grundmustern und deren flexibler Ausdrucksgestalt ins Spiel, um die Relevanz der Schriftaussagen verstehbar zu machen und ihre Umsetzung vorzubereiten (271). An die hermeneutische Frage nach der »kulturellen« Bedingtheit schließt sich ein Überblick an über die Aussagen der christlichen Tradition (besonders die Kirchenväter). Abschließend stellt Cl. die Autorität der Hl. Schrift heraus und grenzt sich ab von Positionen, welche die Bedeutung der Schriftaussagen relativieren.

Der 3. Hauptteil geht den Ergebnissen der Anthropologie nach und den typischen Merkmalen der heutigen Situation, in der die sozialen Rollen von Mann und Frau zu leben sind: »Die Lehre der Hl. Schrift in der gegenwärtigen Gesellschaft« (369–570). Die vielfältigen Aussagen von Biologie, Psychologie und Soziologie werden sorgfältig zusammengetragen und in einer Tabelle auf ihren Kerngehalt hin konzentriert (438). Cl. stellt eine

biologisch fundierte und sozial unumgängliche Komplementarität der Geschlechter fest, die sich mit den Kernaussagen der Hl. Schrift deckt. Ein »Vorbeileben« an diesen sozialen Grundmustern führt zu verhängnisvollen Schäden, die schon jetzt deutlich zutage treten (442f., 504f.). Die technologische Gesellschaft unserer Zeit ist gekennzeichnet durch »funktionale Prinzipien«, die auf die wirksame Erfüllung einer bestimmten, begrenzten Aufgabe gerichtet sind. Das »relationale Prinzip« dagegen bezieht sich auf das ganzheitliche Zusammenleben von Menschen, vor allem in der Familie und in der »Gemeinschaft« (472ff.). Das »funktionale Prinzip« ist in gewissem Ausmaß berechtigt, seine Anwendung auf den gesamten Sozialbereich führt aber zu einer menschlichen Katastrophe. Cl. plädiert für einen stärkeren Ausbau des Familienlebens und der christlichen Gemeinschaft; dann werde wieder ein Lebenskontext geschaffen, in dem die Lehre der Hl. Schrift sich fruchtbar auswirken könne (505, 566–570). Gängige Ideologien, die vor allem vom Liberalismus und Sozialismus gespeist sind, stellen sich freilich auch im kirchlichen Raum einer solchen Erneuerung entgegen (507–540).

Der 4. Hauptteil enthält Hinweise für die pastorale Praxis: »Ein christlicher Zugang für heute« (573–666). Ein differenziertes, abgewogenes Eingehen auf die konkrete Situation einer technologischen Gesellschaft verbindet sich mit einem klaren Blick für die Grunddaten christlicher Anthropologie. Zum Schluß geht Cl. von seinem spezifischen Ansatz her auf vieldiskutierte Themen ein wie »Frauenordination« (welche Cl. ablehnt), »Frauen und Berufe« und »Gesetzgebung«.

Cl.s Standardwerk über die sozialen Rollen von Mann und Frau hat in den USA, wie allein schon die Rezensionen belegen, offenbar ein lebhaftes Echo gefunden. Auf dem europäischen Kontinent gibt es zur genannten Fragestellung m.E. noch kein Werk, das der Publikation Cl.s an Materialfülle und Ausgewogenheit gleichkommt. Nicht zuletzt sollten es alle aufmerksam durcharbeiten, die an entscheidender Stelle mit dem Thema »Frau in der Kirche« befaßt sind.

Manfred Hauke, Hagen

Genn, Felix, Trinität und Amt nach Augustinus (Sammlung Horizonte N.F. 23) Johannis-Verlag, Einsiedeln 1986, 348 S.

Die Theologie besitzt heute kein gänzlich ungebrochenes Verhältnis zur Tradition. Davon ist u.a. besonders auch Augustinus betroffen, der manche Kritik auf sich zieht. Umso mehr ist es zu würdigen, daß die Aufmerksamkeit wieder ein-

mal auf die theologische Bedeutung Augustinus gelenkt wird, und sei es auch nur in einem speziellen Betracht, nämlich dem der Kirche und des zu ihrer Wesensstruktur gehörenden Amtes. Der Verfasser unternimmt dies zwar in historischer Fragestellung und Methodik, nicht aber ohne Bezug zur Gegenwartsproblematik und zur Sicherung eines theologisch – seinhaften Amtsverständnisses. Es geht dabei nicht nur um eine in etwa schon ausgearbeitete christologische Begründung und Ableitung des Amtes, sondern um die Freilegung tiefergelegener trinitarischer Wurzeln der Amtsauffassung, auf die in der Literatur gelegentlich andeutungsweise schon hingewiesen wurde, ohne daß sie bislang förmlich getroffen und ansichtig gemacht werden konnten.

Diesem Unternehmen wird eine Durchsicht der bereits vorhandenen Untersuchungen zum Amtsverständnis Augustinus vorangestellt, welche auch den damit zusammenhängenden Bereich der Ekklesiologie und der Sakramentenlehre berücksichtigt. In den knapp gefaßten Urteilen über die bislang vorliegenden weitverzweigten literarischen Äußerungen erfahren jene Momente eine besondere Hervorhebung, die der nachfolgenden trinitarischen Konzeption besonders nahekommen: so u.a. der christologische Dienstcharakter des Amtes, die Communiogestalt der Kirche (mit der besonderen Wirksamkeit des Geistes), der Zusammenhang von Christologie und Pneumatologie in der Sakramentenlehre. Dem Aufweis des trinitarischen Bezugs des Amtes dient als grundlegendes Argument das relationale Sein der Personen in der Trinität, dem die Beziehentlichkeit im Amts begriff entspricht, insofern in ihm unumkehrbare Beziehungen wie »caput« und »capitatus« (im Leib der Kirche) oder »Herr« und »Diener« aufscheinen. So wird die trinitarische Relationslehre zum Ausgangspunkt für die trinitarische Erklärung des Amtes genommen und »Beziehentlichkeit« zum Vergleichsmaß für Trinität und Amt.

In diesem Zusammenhang kommt der Verfasser auch auf den Charakter und die Struktur der Trinitätslehre Augustinus zu sprechen und auf die Frage, ob diese »metaphysisch« oder »heilsgeschichtlich« zu verstehen sei. Das geschieht in der richtigen Erkenntnis, daß eine trinitarische Ableitung des kirchlichen Amtes vorzugsweise über die heilsökonomische Trinität gehen müsse. Deshalb zeigt der Verfasser auch Sympathie für eine heilsgeschichtliche Deutung der Trinität beim Kirchenvater von Hippo, wofür er mit anderen als Grund anführt, daß bei Augustinus die äußeren Sendungen den innertrinitarischen Hervorgängen entsprechen (83) und daß das Wirken Gottes nach

außen immer in einer »inseparabilis operatio« erfolge. Freilich wäre zu bedenken, ob eine heilsökonomische Trinitätslehre nicht mehr enthalten muß als diese allgemein vom Weltbezug der Trinität geltenden Momente: vor allem eine gewisse trinitarische Struktur der Offenbarungsgeschichte, ihren trinitarischen Zusammenhang und ihre trinitarische Zielsetzung.

Das nachfolgend über den Trinitätsbezug der Kirche Erhobene ist unbestreitbar: der Sohn verbindet durch sein Opfer die Erlösten mit Gott, dies geschieht aber im Geist, in dem das Volk Gottes gesammelt wird (88). So wohnt in der Kirche der dreifaltige Gott. Wenn so die Kirche in das trinitarische Sein Gottes eingefügt ist, muß das auch Konsequenzen für das der Kirche wesentliche Amt haben. Unter formalem Aspekt wird das Amt als relatives Sein und als beziehentliche Wirklichkeit dargestellt, was die im 2. Teil vorgenommenen exakten Wort- und Begriffsuntersuchungen von »servus«, »minister«, »pastor«, »doctor« und »magister« erweisen, in denen immer die Beziehung des Amtsträgers zu Christus und zur Kirche aufscheint, also eine zweifache Relation deutlich wird.

Damit ist ein gewisser Zusammenhang des Amtes mit der Trinität aufgewiesen (vgl. 166), der aber inhaltlich verstärkt und ausgebaut wird in den Untersuchungen des 3. Teils (»Amt als Repräsentanz Christi«), die das Wirken der ganzen Trinität im Wort wie in der Sakramentspendung des Amtsträgers belegen. Vermittels der Christusgegenwart im Amt und seinem Träger kommt es zur Fruchtbarkeit des Wirkens des Priesters im Heiligen Geist. So ist der christologische Aspekt nicht ohne den pneumatologischen zu denken (254), der Amtsträger steht in einer inneren Beziehung zum Geist. Das Trinitarische gewinnt zwar so keine förmliche Abbildung im Amtsträger, aber es bleibt als letzter Ursprung hinter allem priesterlichen Tun erkennbar. Mit dieser In-Beziehung-Setzung vermag diese Amtstheologie dem heutigen Funktionalismus zu begegnen, der das kirchliche Amt aus organisationstechnischen Zusammenhängen ableitet und seine seinschaft-personale wie auch seine repräsentative Grundlage ablehnt.

Leo Scheffczyk, München

Scheffczyk, Leo, *Das Amt in der Kirche. Friedliche Erwägungen zu einem umstrittenen Thema (Antwort des Glaubens, 43)*, Freiburg i. Br. 1986.

»Catholicae veritatis doctor non solum provectos debet instruere, sed ad eum etiam pertinet incipientes erudire«. Jene Verpflichtung zur Un-

terweisung des theologisch noch nicht Ausgebildeten im Verständnis des Glaubens, die Thomas von Aquin am Anfang seiner *Summa theologiae* im Anschluß an 1 Kor 3, 1 benennt, wird in der Schriftenreihe »Antwort des Glaubens« ernst genommen. Zu den Autoren zählen viele zeitgenössische Theologen und Philosophen. Die besprochenen Themen reichen von Atheismus und Gottesglauben über Trinitätslehre und Christologie bis hin zu Fragen der Ekklesiologie, der christlichen Anthropologie und der Moralthologie. Auch im Stil hält man sich an die Empfehlungen des genannten Prologs: Die Häufung von Einzelfragen, fachinternen Auseinandersetzungen, längeren Textdeutungen und mehrfachen Beweisführungen wird vermieden, um »breviter et dilucide« eine sachlich zusammenhängende Gesamtschau zu bieten, die als erste Hinführung dienen soll. Die inzwischen bewährte Popularität der Schriftenreihe unter theologischen Laien – und nicht zuletzt bei der Jugend – zeigt, daß die Absicht erfolgreich verwirklicht wird: »Propositum nostrae intentionis in hoc opere est, ea quae ad Christianum religionem pertinent, eo modo tradere, secundum quod congruit ad eruditionem incipientium«.

Das neueste Heft zeigt exemplarisch den spezifischen Charakter der Reihe schon bei der ersten Formulierung der Problematik. Der Ausgangspunkt der Überlegungen ist nämlich nicht in erster Linie die fachwissenschaftliche Auseinandersetzung um die sich wandelnde und oft strittige Gestalt kirchlicher Ämter im Laufe der Jahrhunderte, sondern zunächst das eher unbestimmte, bei dem bürokratiemüden modernen Menschen zu erwartende Unbehagen, ob nicht grundsätzlich jedes Amt die Menschlichkeit und die Geistunmittelbarkeit des Christseins erschweren müsse, die Jesus für seine Jünger wohl beabsichtigt habe. So wird z.B. die anthropologische Konvenienz des Amtes an der leibseelischen Einheit und der Gesellschaftlichkeit des Menschen aufgezeigt. Vor allem aber ist die Perspektive eine christologische, die das kirchliche Amt in der Sendung und im Dienst Jesu Christi zu begründen sucht. Die Vielfalt des heutigen Amtes sowie das allgemeine Priestertum der Gläubigen, aber auch die ersten Formen des Jüngerseins, des Apostelamtes und der Sonderstellung des Petrus werden in der Transparenz auf Jesus hin verständlicher. Diese Sachhinsicht erlaubt nicht nur methodologisch eine durchgängige Nähe zur Heiligen Schrift, sondern verdeutlicht den inneren Bezug zu Christus, der das christliche Amtsverständnis vom Beamtentum säkularer Funktionäre unterscheidet.

Gemäß dem christozentrischen Ansatz werden weitere Grundzüge des kirchlichen Amtes bestimmt: Die Zusammengehörigkeit von Amt und Charisma, die dreifache Gliederung des Hirten-, Propheten- und Priesteramtes und vor allem der dienende Charakter des kirchlichen Amtes, der wie ein Leitfaden in allen Einzelüberlegungen wiederbegegnet und mit 2 Kor 1, 24 zusammengefaßt wird: »Wir sind nicht Herren eures Glaubens, sondern Diener eurer Freude«. An dieses Paulus-Zitat knüpft sich auch ein Text R. Spaemanns, der als Schlußwort der Darstellung gewählt wurde: der Priester sei Diener jener Freude, die aus der gottgeschenkten Befähigung des Menschen hervorgehe, nunmehr auch für Gott da zu sein und den Lebenssinn darin finden zu können.

Richard Schenk, O.P., München

Martimort, Aimé Georges, *Les diaconesses. Essai historique* (Bibliotheca »Ephemerides Liturgicae«, »Subsidia« 24), Edizione Liturgiche, Rom 1982, kart., 277 S., Lire 20000,-.

In der aktuellen Diskussion um eine Weihe von Frauen zu Diakonen ist es unabdingbar, die historischen Quellen genau zu sichten und sachlich zu prüfen. Dieser anspruchsvollen Aufgabe hat sich der bekannte französische Liturgiewissenschaftler Martimort gestellt, bei dessen ausgereifter Monographie eine bewundernswerte Quellenkenntnis und höchste wissenschaftliche Exaktheit einander ergänzen. Am Schluß der Monographie entzieht sich M. auch der Aufgabe nicht, einige Hinweise zu geben für die Jetztzeit.

Die liturgiehistorische Arbeit umfaßt zwei große Teile: (Die Diakonissen) in den griechischen Kirchen und den Kirchen orientalischer Sprachen (155 S.); die lateinische Kirche und die Diakonissen (58 S.). Zuvor beschäftigt sich M. mit der wichtigen Frage, ob es in den ersten beiden Jh. der Kirchengeschichte schon Diakonissen gegeben habe.

In Röm 16, 1 erwähnt Paulus »unsere Schwester Phöbe, die im Dienst der Gemeinde von Kenchreä steht« (ousan diakonon). Eine geprägte Amtsbezeichnung kann noch nicht hieraus gefolgert werden, was auch die frühesten lateinischen Übersetzungen bestätigen, die nicht den Fachterminus »diaconi« benutzen, sondern schreiben: »quae est in ministerio«. Der Kontext weist eher allgemein auf ein dienendes Helfen (wie z.B. schon Lk 8, 2 f.).

Als problematischer erweist sich dagegen eine Stelle im 1. Timotheusbrief, wo es mitten im

Abschnitt über die Diakone heißt: »Die Frauen müssen gleichfalls ehrbar sein, nicht verleumderrisch, nüchtern, zuverlässig in allem« (1 Tim 3, 11). M. erwägt verschiedene Hypothesen (Frauen allgemein, Gattinnen der Diakone, Helferinnen der Diakone; weibliche Amtsträger, die eine gewisse Beziehung zu den Diakonen besitzen...), enthält sich aber eines abschließenden Urteils. Klarer hingegen stellt sich 1 Tim 5, 9–10 dar, wo von einem offiziell errichteten Witwenstand die Rede ist, der mit den »Frauen« von 1 Tim 3 nicht verwechselt werden darf.

In Richtung eines »Diakonissenamtes« könnte 1 Tim 3 nur weisen, wenn spätere Quellen die Kontinuität einer solchen Einrichtung bestätigen würden. Plinius d.J. (ep. 10, 96) erwähnt unter den »ancillae« der bithynischen Gemeinde zwei, die »ministrae« genannt wurden, über deren konkrete Aufgaben wir aber nichts erfahren. Außer diesem unspezifischen Hinweis schweigen sich sämtliche Quellen des 2. Jh. über weibliche Diakone völlig aus (Ignatius von Antiochien, Polykarp von Smyrna, Tertullian, Hippolyt). Hätte die apostolische Zeit Diakonissen eingesetzt, so M., wäre diese Tradition gewiß weiter entfaltet worden. Die Quellenlage weist jedoch auf das Gegenteil. Bei der weitgespannten weiblichen Wirksamkeit sei es auch nicht notwendig, unbedingt so früh die Ursprünge eines späteren Amtes ausmachen zu wollen.

Erstmals bezeugt wird eine Einsetzung von Diakonissen in der »Didaskalie der Apostel« (2. Hälfte des 3. Jh., entstanden nach M. wahrscheinlich im nördlichen Syrien bzw. Mesopotamien). Nach dem Beispiel der Frauen, die Jesus und die Apostel bedienen (Röm 16, 1 und 1 Tim 3, 11 wird nicht erwähnt), soll die Diakonisse (he diakonos) zwei Aufgaben wahrnehmen: den Besuch von kranken Frauen und die Hilfe bei der Taufe von Frauen; die Schicklichkeit verlangte, die vorhergehende Salbung am ganzen Körper durch Frauen vornehmen zu lassen, nachdem der Bischof bereits die Salbung des Hauptes vollzogen hatte. Die Diakonissen sorgen weiter für die Unterweisung und Erziehung der Frauen; Taufe und Predigt wird ihnen unter Berufung auf das Verhalten Christi untersagt.

Das Aufkommen des Diakonissenamtes ist bedingt 1) durch die Praxis der Immersionstaufe von Erwachsenen in einer missionarischen Situation und 2) durch die strikte Trennung der Geschlechter im Orient. Das neuentstandene Diakonisseninstitut ist freilich örtlich und zeitlich beschränkt. Das »Testament unseres Herrn Jesus Christus« (2. Hälfte des 5. Jh., Syrien) weist die genannten Aufgaben dem Stand der Witwen zu.

Ordinationskanones der chaldäischen und persischen Kirchen, die bis ins 5. Jh. zurückgehen, sprechen von einer Ordination der Diakonisse durch Handauflegung des Bischofs. Ihre vorrangige Aufgabe ist die Taufhilfe; das Betreten des Altarraums ist ihr untersagt.

Die einflußreiche Quellensammlung der »Apostolischen Konstitutionen« (Ende 4. Jh.) führt das Zeugnis der Didaskalie weiter. Neu ist die Erwähnung einer Weihe durch Handauflegung, die freilich auch für Subdiakone und Lektoren vorgesehen wird. Zugleich heißt es: »Die Diakonisse segnet nicht und tut nichts von dem, was die Priester und Diakone tun; sie darf nur die Türen hüten und den Priestern ihren Dienst leisten, nämlich bei der Taufe von Frauen aus Gründen der Schicklichkeit« (VIII, 28, 5: M. 68). Das später nicht mehr bezeugte Weihegebet nimmt Bezug auf die geisterfüllten Frauen des ATs, die Türhüterinnen des Begegnungszeltes und auf die Gottesmutter Maria. Auf die apostolische Zeit beruft es sich nicht.

In Ägypten und Äthiopien finden sich keinerlei Spuren von Diakonissen. Klemens von Alexandrien und Origenes scheinen zwar im Zusammenhang mit 1 Tim 3, 11 oder Röm 16, 1 auf die Existenz von Diakonissen anzuspielen, nehmen aber niemals Bezug auf eine Institution ihrer Gegenwart.

Das Konzil von Nikaria (325, can. 19) spricht von der Rückkehr der Anhänger des Paul von Samosata in die Kirche. Die dort erwähnten Diakonissen empfangen keine Handauflegung und werden den Laien zugerechnet. Das Konzil von Chalkedon dagegen (451) kennt Diakonissen, die nach strenger Erprobung vom 40. Lebensjahr an durch Handauflegung angenommen werden. Aufgezählt werden sie nach den Lektoren und Psalmisten, aber vor den Jungfrauen. Hier wie in der späteren Gesetzgebung des Justinian bleibt offen, ob Diakonissen zum Klerus zählen. Epiphanius (Ende 4. Jh.) zählt, wie das Konzil von Chalkedon, die Diakonisse zu den kirchlichen Ämtern (to ecclesiasticon tagma), wozu alle kirchlichen Bediensteten gehören bis hin zum Türhüter und Totengräber. Andererseits hebt der Bischof von Salamis die Diakonisse ausdrücklich ab von der priesterlichen Hierarchie (he hierosyne), welche vom Bischof bis zum Subdiakon reicht.

Das Zeugnis der Inschriften weist auf eine sehr unterschiedliche Verbreitung der Diakonissen in den griechischen Kirchen. Eine Mitwirkung der Diakonissen bei der Taufsalkung erwähnen die Schilderungen aus Konstantinopel und Jerusalem interessanterweise nicht. Den Diakonat umgibt ein zölibatäres Leben des Gebetes und der Fröm-

sigkeit mit besonderer Würde. Mehr und mehr werden seit dem 4. Jh. nur Oberinnen von Frauenklöstern zu Diakonissen bestellt, wohl weil es noch keine Äbtissinnenweihe gab. Die Äbtissin-Diakonisse in entlegenen Klöstern der Region von Edessa (6. Jh.) darf bei Abwesenheit von Klerikern kranken Mitschwestern die hl. Kommunion reichen.

Dogmatisch besonders bedeutsam ist die byzantinische Diakonissenweihe, deren ältestes Zeugnis aus dem 8. Jh. stammt. Die Weihe ist in gleicher Weise wie die des Diakons in den Meßritus eingebaut und erfolgt ebenso im Altarraum nach der Anaphora, während der Subdiakon schon früher und außerhalb des Altarraums geweiht wird. Wie bei der Bischofs-, Priester- und Diakonenweihe gebraucht der Bischof die proklamatorische Formel »he theia charis« (die göttliche Gnade), die in anderen liturgischen Traditionen allerdings auch für den Subdiakon und Lektor angewandt wird. Zudem bekommt die Diakonisse wie der Diakon eine Stola und den Kelch überreicht.

Während M.s Kollege Vagaggini (Vagaggini, Cipriano, »L'ordinazione della diaconesse nella tradizione greca e bizantina«: *Orientalia Christiana Periodica* 40 (1974) 145–189) daher Diakon und Diakonisse als zwei Zweige des gleichen Amtes bezeichnet, weist M. auf entscheidende Unterschiede zwischen den Weihen hin. Die Stola der Diakonisse im Weiheritus wird nicht nach Art des Diakons getragen, sondern nach Art des Subdiakons, der zur Kommunionausteilung nicht befugt war. Zudem wird die Stola unter dem Schleier angelegt. Im Gegensatz zum Diakon darf sie nach der Überreichung des Kelches das hl. Blut nicht austeilen und übernimmt keinerlei Altardienst. Im Unterschied zum Diakon (und Presbyter) berührt sie bei der Weihe nicht den Altar mit ihrem Kopf. Auch die Weihegebete selbst sind für Diakon und Diakonisse verschiedenen Inhalts. Ebenso unterschiedlich ist der Aufgabenbereich. Arbeitsfeld der Diakonisse ist neben der Taufhilfe vor allem die Caritas und die Betreuung der christlichen Frauen. M. zieht aus alldem den Schluß: »Wie groß auch die Feierlichkeit gewesen sein mag, die den Ritus (der byzantinischen Diakonissenweihe) umgab, und die äußere Ähnlichkeit mit der Weihe zum Diakon, so ist die byzantinische Diakonisse doch kein Diakon: es ist ein völlig anderes Amt« (M. 155).

Seit dem 8. Jh. tritt das Diakonissenamt immer mehr zurück und ist nach der Wende zum 10. oder 11. Jh. im Osten verschwunden. In den slawischen Ländern taucht es gar nicht erst auf. Ein wesentlicher Grund ist das Aufhören der Er-

wachsenentaufe; für Äbtissinnen wird ein eigener Segensritus entwickelt.

Im Westen, wo Männer- und Frauenwelt weniger getrennt sind als im Osten, werden bis ins 4. Jh. nie Diakonissen erwähnt. Zuerst sind sie genannt bei Ambrosiaster, der sie für eine häretische Erfindung der Kataphryger (Montanisten) hält, während Pelagius etwas von östlichen Bräuchen kennt, die er für apostolisch ansieht. In Gallien erlassen mehrere Konzilien ein striktes Verbot einer Diakonissenweihe, wobei sie aber ein »ministerium leviticum« treffen wollen, d.h. einen Diakonat der Frau, der mit dem männlichen gleichgesetzt worden ist.

Dennoch kommt seit dem 6. Jh. hier und da der östliche Einfluß zur Geltung, wobei mit dem Namen »Diakonisse« freilich sehr unterschiedliche Einrichtungen gekennzeichnet sind. Remigius, der Bischof von Reims, legt seiner Tochter Hilaria den Namen »Diakonin« bei; Radegunde, die Frau König Chlothars I., wird durch Handauflegung zur Diakonisse bestellt. Zudem werden Frauen von Diakonen als »Diakonissen« bezeichnet. In der späten Karolingerzeit taucht ein Weihegebet für »Diakoninnen« auf, das sich auf Witwen bezieht. Die zugrundeliegenden Texte betreffen die persönliche Heiligkeit, nennen aber keine liturgischen oder caritativen Aufgaben. Unter byzantinischem Einfluß finden wir seit dem 7. Jh. Diakonissen auch in Rom und Ravenna; im 10. Jh. werden in Rom und Nepi drei Äbtissinnen als Diakonissen bezeichnet. Die so umschriebene, sehr begrenzte Einrichtung kommt im 12./13. Jh. außer Gebrauch. Ein Nachspiel findet sich nur in einigen Klöstern des 14.–17. Jh.: die »Diakonisse« darf beim Stundengebet des Konventes das Evangelium sowie die Homilie der Matutin vorlesen und empfängt dazu eine besondere Segnung.

Abschließend gibt M. in drei Punkten eine übersichtliche Zusammenfassung (245–254). Die erste Frage: »Was waren die Diakonissen?« findet keine einheitliche Antwort. Die ersten geschichtlich faßbaren weiblichen Diakone im 3. Jh. nehmen ihre Aufgabe wahr in der Taufhilfe und in der Frauenbetreuung (Mesopotamien, Chaldäa, Persien). In anderen Gebieten des Ostens ist die Diakonissenweihe vor allem eine feierliche Ehrung für Frauen von Priestern und Diakonen, gemeindlich engagierte Witwen und für Äbtissinnen. In manchen Zeiten und Regionen werden die Diakonissen stärker dem asketischen oder Ordensleben zugeordnet als dem Wirken in der Ge-

meinde. Ob die Diakonissen Diakone waren, fragt M. dann. Gerade die byzantinische Diakonissenweihe, in welcher die Diakonisse am stärksten als dem Diakon parallel erscheint, zeigt erhebliche Unterschiede zwischen Diakon und Diakonisse (M. 248f.). Bei aller Vielfalt der liturgischen Traditionen ist der Diakonisse ein Dienst am Altar ebenso wenig gestattet gewesen wie die öffentliche Ausübung des Predigtendienstes. Beim Bestehen des Diakonisseninstituts haben Liturgie und Disziplin aller Kirchen »zwischen Diakonen und Diakonissen einen klaren Unterschied aufgestellt« (251).

In einer abschließenden Passage referiert M. die Bewertung der Theologen. Epiphanius, der einzige Theologe des Altertums, der sich ex professo zu den Diakonissen äußert, zählt sie nicht zur priesterlichen Hierarchie. Die mittelalterlichen Theologen der Griechen und des Orients sprechen über die längst vergangene Institution nicht. Die westlichen Kanonisten und Scholastiker, die eine Ordination zum Diakonenamt ausschließen, waren historisch ungenau informiert, nicht aber die großen Liturgiehistoriker des 17. und 18. Jh., die derselben Meinung waren.

Im Blick auf heutige Bestrebungen heißt es schließlich: Es wäre ein Anachronismus, die Probleme der Gegenwart mit den Antworten einer längst versunkenen Vergangenheit lösen zu wollen. »Die alte Einrichtung der Diakonissen war zu ihrer Zeit mit mehreren Doppeldeutigkeiten belastet«, was auch für ihre Restauration gelten würde. Die Aufgabe der Frauen sei stets, so M., viel breiter gewesen. Eine Sicht, die sich auf eine archäologische Institution stütze, könne leicht vergessen, »daß sich der Ruf zum Dienst in der Kirche heute in drängender Weise an alle Frauen richtet, vor allem auf dem Gebiet der Glaubensübermittlung und des Liebesdienstes« (254).

Schon jetzt erfreut sich das grundlegende Werk M.s in Fachkreisen einer großen Wertschätzung; vgl. die Rezensionen: LJ 34 (1984) 58–64 (B. Kleinheyser); ThRv 80 (1984) 227–230 (E. J. Lengeling); Theologia 58 (1982) 819–821 (E. D. Theodorou); RQ 79 (1984) 272–275 (H. Moll). Die zuverlässige Arbeit wird manche Folgen haben. Der historische Teil des Beschlusses der Würzburger Synode etwa, die sich für eine »Neueinführung« der Diakonissen einsetzte, müßte korrigiert werden (so nach der Auswertung von M. der Liturgiker B. Kleinheyser, a. a. O. 64).

Manfred Hauke, Hagen

Anschriften der Autoren:

Prof. Dr. Walter Brandmüller, Kirchplatz 8, 8085 Walleshausen

Prof. Dr. José Luis Gutiérrez, Via San Girolamo della Carità 64, I-00186 Roma

Dr. Manfred Hauke, Universitätsstraße 10, 8900 Augsburg

Prof. DDR. Josef Pieper, Malmedyweg 10, 4400 Münster

Dr. François Reckinger, An St. Laurentius 1, 5000 Köln 41

Anschriften der Herausgeber:

Weihbischof Prof. Dr. Kurt Krenn, Wohlzeile 2, A-1010 Wien

Prof. Dr. Leo Scheffczyk, Dall'Armistr. 3a, 8000 München 19

Prof. DDR. Anton Ziegenaus, Universitätsstr. 10, 8900 Augsburg

Die katholischen Prinzipien des Ökumenismus

Von Bischof Josef Stimpfle, Augsburg

I. Vorbemerkungen

Das herausragende Ereignis der Kirchengeschichte unseres Jahrhunderts ist zweifellos das II. Vatikanische Konzil (11. 10. 1962–8. 12. 1965). Die Eröffnung des Konzils jährt sich am 11. Oktober 1987 zum 25. Mal. Papst Johannes XXIII. hatte, einer Eingebung des Heiligen Geistes folgend, den Abschluß der Weltgebetswoche um die Einheit der Christen am 25. Januar 1959 in der Basilika des Völkerapostels Paulus dazu ausersehen, der staunenden Kirche und Welt seinen Entschluß kundzutun, ein allgemeines Konzil einzuberufen. Erfüllt vom Vertrauen auf den Beistand des Heiligen Geistes, der die Kirche leitet, hat der charismatische Konzilspapst fortan von einem »neuen Pfingsten« gesprochen. In einer erneuerten, verjüngten Kirche sollten alle Christen ihr »gemeinsames Vaterhaus« wiedererkennen.

Zu den Hauptanliegen des II. Vatikanischen Konzils gehört der Ökumenismus. Durch die Zeichen der Zeit gibt Gott zu verstehen, daß die Stunde gekommen ist, die Einheit der Kirche wiederherzustellen. Im Dekret über den Ökumenismus heißt es: »Der Herr der Geschichte..., der seinen Gnadenplan mit uns Sündern in Weisheit und Langmut verfolgt, hat in jüngster Zeit begonnen, über die gespaltene Christenheit ernste Reue und Sehnsucht nach Einheit reichlicher auszugießen... Fast alle ('die den Dreieinigen Gott anrufen und Jesus als Herrn und Erlöser bekennen') streben... zu einer einen, sichtbaren Kirche Gottes hin, die wahrhaft universal und zur ganzen Welt gesandt ist, damit sich die Welt zum Evangelium bekehre und so ihr Heil finde zur Ehre Gottes« (Unitatis redintegratio (UR), Art. 1)². Das II. Vatikanum ruft denn auch alle Gläubigen auf, die Zeichen der Zeit zu erkennen und mit Eifer am ökumenischen Werk teilzunehmen (UR, Art. 4). »Die Sorge um die Wiederherstellung der Einheit ist Sache der ganzen Kirche« (UR, Art. 5). Der Geist des Herrn erlaubt es den Christen und den christlichen Kirchen nicht länger, sich dem ökumenischen Bemühen zu verschließen, ihm gleichgültig oder

¹ P. Hebblethwaite, Johannes XXIII. Das Leben des Angelo Roncalli, Zürich – Einsiedeln – Köln 1980, 390–412 (Engl.: John XXIII. Pope of the Council, London 1984).

² LThK², Das Zweite Vatikanische Konzil II, Freiburg i. Br. 1967, 43.

gar ablehnend gegenüberzustehen. Wer sich aber für die Wiederherstellung der Kircheneinheit einsetzt, muß dies in der rechten Weise tun.

Das Referat versucht, für dieses noble Werk eine zuverlässige Weisung zu geben. Meine Ausführungen stützen sich auf die dogmatische Konstitution »Lumen gentium« über die Kirche und das Dekret »Unitatis redintegratio« über den Ökumenismus. Mein Thema lautet:

»Die katholischen Prinzipien des Ökumenismus«.

Zur begrifflichen Klarheit drei Vorbemerkungen:

1. Der Begriff »Ökumenismus« ist bereits vor dem II. Vatikanum im katholischen Schrifttum heimisch. Ökumenismus bezeichnet das Bemühen, die gespaltene Christenheit zu einen. Das Konzil versteht unter der »Ökumenischen Bewegung« jene Tätigkeiten und Unternehmungen, die je nach den verschiedenartigen Bedürfnissen der Kirche und nach Möglichkeit der Zeitverhältnisse zur Förderung der Einheit der Christen ins Leben gerufen und auf dieses Ziel ausgerichtet sind« (UR, Art. 4).
2. Die Formulierung des Themas »die katholischen Prinzipien des Ökumenismus« ist aus dem Ökumenismus-Dekret übernommen (UR, I. Kap., Überschrift)³. Getreu ihrem in der Dogmatischen Konstitution »Lumen gentium« dargestellten Kirchenverständnis nimmt die katholische Kirche an den ökumenischen Bemühungen der christlichen Kirchen teil.
3. Wenn ich vom katholischen Kirchenverständnis spreche, so meine ich damit die von Jesus Christus gestiftete eine und einzige Kirche, deren Einheit unzerstörbar, aber durch Spaltungen verdunkelt ist. Sie ist in der katholischen Kirche verwirklicht. Aus der Sicht der katholischen Kirche will ich also versuchen, die wesentlichen Prinzipien darzulegen, von denen alles Mühen um die Wiederherstellung der vollkommenen Kirchengemeinschaft ausgehen muß.

II. 10 entscheidende Prinzipien

1. Prinzip: Die Sakramentalität der Kirche

Die Kirche ist ein Mysterium. In ihrer soziologisch-geschichtlichen Gestalt ist sie dem menschgewordenen Wort ähnlich. Sie ist eine sichtbar-unsichtbare Wirklichkeit, sie steht in der Geschichte als öffentliche Institution, die ein verborgenes göttliches Geheimnis in sich birgt. Ihr Ursprung liegt im ewigen Heilsplan Gottes, den der ewige Vater in der Zeit durch die Sendung des Sohnes und des Geistes verwirklicht hat und am Ende der Zeit vollenden wird.

³ Die Formulierung unterscheidet sich von dem bahnbrechenden Werk Yves Congars: *Chrétiens désunis: Principes d'un «Oecuménisme» Catholique*, Paris 1937.

Das Dekret über den Ökumenismus führt darüber aus:

»Nachdem der Herr Jesus am Kreuz erhöht und verherrlicht war, hat er den verheißenen Geist ausgegossen, durch den er das Volk des Neuen Bundes, das die Kirche ist, zur Einheit des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe beruft und versammelt... 'Ihr alle seid ja einer in Christus Jesus' (Gal 3, 28). Der Heilige Geist... schafft diese wunderbare Gemeinschaft der Gläubigen und verbindet sie in Christus so innig, daß er das Prinzip der Einheit der Kirche ist« (UR, Art. 2).

Diese Lehre ist von großer ökumenischer Tragweite. Die Kirche ist Gottes Werk. Gott wirkt ihre Einheit in Christus Jesus. Prinzip dieser Einheit ist der Geist des Herrn.

Das II. Vatikanische Konzil hat den sakramentalen Charakter der Kirche ins Licht gestellt. Die Kirche ist in Christus das Licht der Völker, »in Christus gleichsam das Sakrament, d. h. Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit« (Lumen gentium [LG], Art. 1)⁴. Die Ämter und Dienste der Kirche weisen auf das ihr innewohnende göttliche Geheimnis hin; sie dienen der Verwirklichung des ewigen Heilsplans, »alles in Christus zu vereinen« (Eph 1,10). Als übernatürliche, gesellschaftlich sichtbare, rechtlich verfaßte Gnadengemeinschaft ist die Kirche »das allumfassende Heilssakrament« für die Völkerwelt (LG, Art. 48)⁵.

2. Prinzip: Die Gemeinschaft (Communio) der Kirche

Die Kirche Christi ist in ihrem tiefsten Wesen Gemeinschaft mit Gott und Gemeinschaft in ihm, Communio. »Dies ist das heilige Geheimnis der Einheit der Kirche in Christus und durch Christus, indes der Heilige Geist die Mannigfaltigkeit der Gnaden schafft. Höchstes Vorbild und Urbild dieses Geheimnisses ist die Einheit des einen Gottes, des Vaters und des Sohnes im Heiligen Geist in der Dreiheit der Personen« (UR, Art. 2). Nach dem Martyrerbischof Cyprian »erscheint die ganze Kirche als 'das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk'« (Über das Vater unser, 23) (LG, Art. 4).

Inneres Prinzip der Einheit der Kirche ist der Heilige Geist, der die »wunderbare Gemeinschaft der Gläubigen« schafft (UR, Art. 2); sichtbares Prinzip der Einheit ist der Dienst des Nachfolgers Petri.

Um die Einheit seiner Kirche in der Mannigfaltigkeit der Gaben, in der Verschiedenheit der Ämter, der Traditionen und Mentalitäten der Gläubigen zu gewährleisten, hat Christus den Dienst der Lehre, der Heiligung und Leitung dem Kollegium der Zwölf mit Petrus als Oberhaupt anvertraut.

»Damit aber der Episkopat selbst einer und ungeteilt sei, hat er den hl. Petrus an die Spitze der übrigen Apostel gestellt und in ihm ein immerwährendes und sichtbares Prinzip und Fundament der Glaubenseinheit und der Gemeinschaft eingesetzt« (LG, Art. 18).

⁴ LThK², Das Zweite Vatikanische Konzil I, Freiburg i. Br. 1966, 157.

⁵ Vgl. Gaudium et spes, Art. 45: LThK², Das zweite Vatikanische Konzil III, Freiburg i. Br. 1968, 421.

Mit der Kirche und dem Bischof von Rom muß deshalb – wie schon der Märtyrerbischof Irenäus von Lyon überliefert – wegen ihres besonderen Vorrangs jede Kirche des Erdkreises Gemeinschaft pflegen⁶. Der Märtyrerbischof, der die Traditionen der Kirchen des Ostens und Westens kennt, bezeugt die Kommunionsgemeinschaft der Ortskirchen der damaligen Zeit. Die Kirche von Rom führt den »Vorsitz im Liebesbund«, erklärt der Märtyrerbischof Ignatius von Antiochien⁷.

Der Communio-Charakter der Kirche Christi ist von grundlegender Bedeutung für die ökumenischen Bemühungen. Die im Laufe der Geschichte entstandene »Spaltung widerspricht ganz offenbar dem Willen Christi, sie ist ein Ärgernis für die Welt und ein Schaden für die heilige Sache der Verkündigung des Evangeliums vor allen Geschöpfen« (UR, Art. 1). Die Außerordentliche Bischofssynode 1985 hat erneut »das ersehnte Ziel« in das Blickfeld der Gläubigen gerückt, »daß die leider nur unvollkommen bestehende Gemeinschaft zwischen der katholischen Kirche und den anderen christlichen Kirchen und Gemeinschaften durch Gottes Liebe und durch unser aufrichtiges gemeinsames Bemühen zur vollen Einheit im Glauben heranreife«. Dies erklärte Agostino Kardinal Casaroli, Staatssekretär Seiner Heiligkeit, in seiner Predigt am 28. Dezember 1986, anlässlich des 80. Geburtstags von Joseph Kardinal Höffner im Kölner Dom⁸.

3. Prinzip: Die Sichtbarkeit der Kirche

Die Kirche Christi ist »ein unter den Völkern erhobenes Zeichen« (UR, Art. 2). Die Menschen und die Völker müssen die Kirche Christi erkennen können, sie müssen feststellen können, wo das Heil zu finden ist. Die Kirche ist erkennbar, weil sie sichtbar ist. Sie muß unter den verschiedenen Kirchen erkennbar sein; andernfalls würde ihr Zeichencharakter aufgehoben und zunichte gemacht. Der Mysteriumscharakter der Kirche schließt ihren Zeichencharakter nicht aus, sondern er fordert ihn geradezu. Die Kirche Christi ist die sichtbare Gemeinschaft der Getauften. Ihre Seele, der Heilige Geist, wohnt und wirkt in den Getauften und in der Gemeinschaft der Gläubigen, in den Diensten und Ämtern. Die Kirche ist eine greifbare Körperschaft, in die der einzelne Mensch durch das Sakrament der Taufe aufgenommen wird.

Wer versucht, das spirituelle Innenwesen und die gesellschaftliche Außenseite der Kirche voneinander zu trennen, verkennt das Geheimnis der Kirche. Die Kirche ist Christus, der eine Christus besteht aus Leib und Haupt. Christus das Haupt und Christus der Leib bilden ein untrennbares Ganzes, eine Einheit, ähnlich der des menschengewordenen Wortes, und doch verschieden vom Geheimnis der

⁶ Adv. haer. III 3, 2: Irenée de Lyon, contre les hérésies, Livre III. Edition critique par A. Rousseau/L. Doutreleau, Tome II (Sources chrétiennes 211), Paris 1974, 33.

⁷ Vgl. Ign., Ad Rom. praescr.: J. A. Fischer (Hrsg.), Die Apostolischen Väter (Schriften des Urchristentums I), Darmstadt 1976, 183.

⁸ Deutsche Tagespost, 3. 1. 1987, 4.

hypostatischen Union⁹. Wer die Kirche auf ihre göttliche, unsichtbare Wirklichkeit reduziert, verkürzt und verfälscht ihr Wesen, zu dem die Sichtbarkeit gehört; er unterbindet auch ihre Erkennbarkeit, schadet ihrer missionarischen Sendung und ihrem apostolischen Wirken.

Schließlich ist die Kirche als Zeichen, auf das die Völker schauen (vgl. Jes 11, 10ff), für diese Weltzeit gestiftet. Die Kirche Gottes ist nicht erst in der Zukunft zu verwirklichen, wenn Christus seine Kirche in Herrlichkeit vollenden wird.

Das Nizänisch-Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis, das alle christlichen Kirchen annehmen, nennt die vier Kennzeichen der Kirche: Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität.

4. Prinzip: Die Einzigkeit der Kirche

Jesus Christus hat nur eine Kirche gestiftet und gewollt, daß sie eins bleibe bis ans Ende der Welt. Wieviel dem Herrn und den Aposteln an der Einheit gelegen ist, bezeugen die Schriften des Neuen Testaments (vgl. Joh 17; 1 Kor 12; Phil 2).

Die eine von Christus gestiftete Kirche muß durch den Lauf der Geschichte ihre Identität wahren. Hier stellt sich die Frage: ist die katholische Kirche von heute die Kirche des Ursprungs? Ist sie im Laufe der Zeit ein- und dieselbe geblieben? Hat sie in der Entfaltung der Lehre und in der Entwicklung ihrer Struktur das ihr anvertraute Erbe treu und unverfälscht bewahrt? Wo ist also heute die eine und einzige Kirche Christi zu finden?

Auf diese Fragen antwortet das II. Vatikanische Konzil mit aller wünschenswerten Klarheit: »Die einzige Kirche Christi, die wir im Glaubensbekenntnis als die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche bekennen, ... ist verwirklicht in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird« (LG, Art. 8).

Das Konzil formuliert die Identität der katholischen Kirche in einer ökumenisch offenen Weise; es läßt Raum für die Anerkennung des kirchlichen Charakters der von der katholischen Kirche getrennten Kirchen. Ohne diesen das Kirche-Sein abzusprechen, hält das Konzil eindeutig am überlieferten Selbstverständnis der

⁹ Zwischen dem Geheimnis der Einheit der Kirche, in der Haupt und Leib ein Ganzes bilden, und dem Geheimnis der hypostatischen Union, in dem die menschliche Natur in die Einheit der göttlichen Person des Logos aufgenommen ist, besteht ein Verhältnis der Analogie. Bei Anerkennung der zwischen beiden Geheimnissen obwaltenden Ähnlichkeit muß an der Verschiedenheit festgehalten werden: während in der Kirche selbständige menschliche Personen in die gnadenhafte Gemeinschaft mit dem menschengewordenen Gottessohn erhoben werden, wobei die Unterschiedenheit der Person des Logos und der gnadenhaft mit ihm verbundene menschlichen Personen fortbesteht, ist Christus, der wesensgleiche Sohn des Vaters, »einer«, »ein und derselbe« in zwei Naturen, die unvermischt und ungetrennt in der einen Person des Logos fortbestehen.

Das Wort Gottes ist sichtbar in Christus erschienen, der Mensch Jesus ist »das Wort« (Joh 1, 1). Die Kirche ist nicht das Wort selbst, sondern im menschengewordenen Wort. Die Glieder der Kirche sind menschliche Personen und sie bleiben nach ihrer Aufnahme in die Kirche menschliche Personen. Durch die Eingliederung in Christus werden sie zwar »der göttlichen Natur teilhaft« (2 Petr 1, 4), aber nicht Gott.

katholischen Kirche – im affirmativen, nicht exklusiven Sinne – fest. Ihre Identität und Kontinuität mit der Kirche von Jerusalem verkörpern die Nachfolger des Apostelkollegiums mit Petrus an der Spitze. Nach Gottes Willen ist die katholische Kirche »das allgemeine Hilfsmittel des Heiles«, nur durch sie »kann man Zutritt zu der ganzen Fülle der Heilmittel haben« (UR, Art. 3)¹⁰.

Jesus Christus hat allein seiner Kirche die Verkündigung des Evangeliums unter den Völkern aufgetragen. Diese geschieht in der Sendung, die vom Vater ausgeht, vom Sohn an die Kirche weitergegeben worden ist und von ihr in der Autorität Christi ausgeübt wird. Die Kirche allein ist die authentische Botin des Evangeliums¹¹. Die Verkündigung des Wortes Gottes ist kirchlich, oder sie ist letztlich unverbindlich.

Der kirchliche Charakter der Verkündigung des Wortes wird vollendet durch die Verkündigung der göttlichen Heilstaten in der Feier der Liturgie und in der Spendung der Sakramente. Das Ökumenismus-Dekret lehrt, daß »die katholische Kirche mit dem ganzen Reichtum der von Gott geoffenbarten Wahrheit und Gnadenmittel beschenkt ist« (UR, Art. 4). Sie hat die Siebenzahl, d. h. die Fülle der Sakramente bewahrt. Durch Wort und Sakrament erbaut der Herr die Kirche als seinen Leib in der Kraft des Heiligen Geistes. Ihn gießt Christus in unbegrenztem Maße in den Sakramenten, besonders in der Eucharistie, aus. Sie sind der Strom des lebendigen Wassers, der die Gottesstadt erquickt (vgl. Ps 46, 5).

Zur »ganzen Fülle der Heilmittel« (UR, Art. 3), die der Herr seiner Kirche anvertraut hat, gehören neben Wort und Sakrament die Ämter und die Geistesgaben, die der Herr zum Aufbau und zur Einheit seiner Kirche schenkt. »Einzig dem Apostelkollegium, an dessen Spitze Petrus steht, hat der Herr, so glauben wir, alle Güter des Neuen Bundes anvertraut, um den einen Leib Christi auf Erden zu konstituieren, welchem alle völlig eingegliedert werden müssen, die schon auf irgendeine Weise zum Volke Gottes gehören« (a. a. O.)¹².

¹⁰ Die Wiederherstellung der sichtbaren Einheit der Kirche Christi kann nur durch die volle Eingliederung in den Leib Christi geschehen, der die volle kirchliche Einheit gewährleistet. Dies ist in der vom Nachfolger Petri und dem mit ihm verbundenen Bischofskollegium geleiteten katholischen Kirche der Fall, weil sie die Gesamtheit der Heilmittel besitzt. Darum ist die katholische Kirche »das allgemeine Hilfsmittel des Heiles« (UR, Art. 3). »Das Dekret vergleicht die kath. Kirche mit den nichtkath. Kirchen und Gemeinschaften unter dem institutionellen Aspekt und hebt die Bedeutung der institutionellen ekklesialen Elemente für die Einheit der Kirche und den Aufbau des (sichtbaren) Leibes Christi hervor« (J. Feiner, Kommentar zum Dekret über den Ökumenismus, in: LThK², Das Zweite Vatikanische Konzil II, Freiburg i. Br. 1967, 7).

¹¹ »Authentisch« besagt bevollmächtigtes Sprechen, Lehren in der Autorität Christi. »Die Bischöfe ... sind authentische, das heißt mit der Autorität Christi ausgerüstete Lehrer« (LG, Art. 25; vgl. Lk 10, 16; Röm 1, 1–5).

¹² Kardinal Henri de Lubac, dessen theologisches Schrifttum das Konzil stark befruchtet hat, nennt die katholische Kirche »die einzig vollständige und vollbeauftragte Botin der christlichen Offenbarung, die nur sie ganz zu verkünden vermag. ... Sie hat ... den Auftrag, die geistige Einigung aller Menschen guten Willens zu verwirklichen. Daher ist auch die Kirche ... als sichtbare und geschichtliche Einrichtung das Mittel der Vorsehung zu diesem Heil«. De Lubac erinnert an das Wort des hl. Augustinus: »In ihr wird das Menschengeschlecht neu geschaffen und umgestaltet« (H. de Lubac, Glauben aus der Liebe, Einsiedeln 1970, 195; vgl. Augustinus, ep. 118, n. 33: PL 33, 448).

Diese Lehre hat nichts gemein mit einer triumphalistischen Apotheose der katholischen Kirche; sie will vielmehr in ihren Gliedern demütiges Selbstbewußtsein und eifriges Streben entfachen, nämlich:

1. den ganzen Reichtum der ihnen geschenkten Heilsgüter zu schätzen und »mit der entsprechenden Glut daraus (zu) leben, so daß das Antlitz der Kirche den von uns getrennten Brüdern und der ganzen Welt ... aufleuchtet« (UR, Art. 4);
2. vor allem »Gerechtigkeit und Wahrheit, Eintracht und Zusammenarbeit, ... brüderliche Liebe und Einheit« zu verwirklichen, »so daß dadurch allmählich die Hindernisse, die sich der völligen kirchlichen Gemeinschaft entgegenstellen, überwunden und alle Christen zur selben Eucharistiefeier, zur Einheit der einen und einzigen Kirche versammelt werden, die Christus seiner Kirche von Anfang an geschenkt hat, eine Einheit, die nach unserem Glauben unverlierbar in der katholischen Kirche besteht und die, wie wir hoffen, immer mehr wachsen wird bis zur Vollendung der Zeiten« (a. a. O.).
3. Für den katholischen Christen kann es keinen berechtigten Grund geben, aus seiner Kirche auszutreten. Schon Irenäus gibt dafür die tiefe Begründung: »Wo die Kirche ist, dort ist Gottes Geist. Und wo Gottes Geist ist, da ist die Kirche und jegliche Gnade und der Geist der Wahrheit«; sich von der Kirche entfernen, heißt »den Geist verwerfen« und eben damit sich vom Leben ausschließen¹³. Wer also aus der Kirche austritt, trennt sich vom Leib Christi und damit auch von seinem Haupt, das Christus ist.

5. Prinzip: Von der unvollkommenen zur vollkommenen Kirchengemeinschaft

Im Laufe der Geschichte ist es »nicht ohne Schuld der Menschen auf beiden Seiten« (UR, Art. 3) zu Spaltungen der Kirche Gottes gekommen, die jedoch die Einheit der Kirche nicht radikal aufgehoben haben. Papst Johannes Paul II. drückt in seinem Grußwort zur Feier des 450jährigen Jubiläums der Confessio Augustana des Jahres 1530 die Überzeugung aus, daß die Spaltung von damals nicht bis in den gemeinsamen Wurzelstock gegangen ist¹⁴. Die Kirchengemeinschaft ist jedoch unvollkommen. Trotz aller kirchentrennenden Unterschiede besteht eine grundlegende Gemeinschaft der getrennten christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften. Sie wird durch die ekklesialen »Elemente oder Güter« (UR, Art. 3) gewährleistet, die mehr oder weniger in den getrennten Gemeinschaften vorhanden sind. Vor allem sind dies das geschriebene Wort Gottes und das Sakrament der Taufe. Durch den Glauben an das Evangelium und das Taufsakrament zum Volke Gottes versammelt, sind die Getauften »Haus Gottes« (Hebr 10, 21), ein »geistiges

¹³ Adv. haer. III 24, 1: a. a. O., 475.

¹⁴ Wir erfahren heute, »daß damals zwar der Brückenbau nicht gelang, daß aber wichtige Hauptpfeiler der Brücke im Sturm der Zeiten erhalten geblieben sind ... Der langjährige intensive Dialog mit den Lutheranern ... hat uns neu entdecken lassen, wie breit und fest die gemeinsamen Fundamente unseres christlichen Glaubens gegründet sind« (L'Osservatore Romano, Wochenausgabe in deutscher Sprache, Nr. 27, 4. 7. 80, 7 – Generalaudienz am 25. 6. 80).

Haus«, auferbaut auf »dem lebendigen Stein« (1 Petr 2, 5) Jesus Christus, dem auferstandenen Herrn. Sie gehören Christus an, denn sie sind »in Christus«, wie der Apostel sagt. Ja, die Vielen sind »einer in Christus Jesus« (Gal 3, 28). »Durch den einen Geist wurden wir in der Taufe alle in einen einzigen Leib aufgenommen, ...und alle wurden wir mit dem einen Geist getränkt« (1 Kor 12, 13). Die Getauften bilden die eine Kirche Christi. Christus ist ihr Haupt, sie sind sein Leib. Haupt und Leib bilden den ganzen Christus.

Dieses Verständnis des Mysteriencharakters der Kirche vermeidet eine konfessionalistische Verengung des Selbstverständnisses der Getauften. »Das Wort Kirche enthält keine geringen Geheimnisse«, heißt es in dem im Auftrag des Konzils von Trient herausgegebenen »Römischen Katechismus für die Pfarrer«¹⁵. Dem entspricht die vorausgehende Erklärung: »Nach dem allgemeinen Schriftgebrauch bedeutet das Wort Kirche die Christenheit, auch die Versammlung der Gläubigen allein, die durch den Glauben zum Licht der Wahrheit und der Erkenntnis Gottes berufen worden sind, damit sie, der Finsternis der Unwissenheit und der Irrtümer entronnen, den wahren, lebendigen Gott ehrfürchtig und heilig anbeten und ihm mit ganzem Herzen dienen. Um alles kurz zusammenzufassen: die Kirche ist – wie Augustinus sagt – das gläubige Volk, das über die ganze Welt verbreitet ist«¹⁶.

Aufgrund der Teilhabe am Heiligen Geist, der mit dem Vater und dem Sohne in den Getauften wohnt, besteht eine fundamentale, unwiderrufliche Gemeinschaft unter den christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften. Sie alle lieben ihre Kirche, sie schätzen das wahrhaft geistige Erbe, das sie darin finden. Das II. Vatikanum erklärt, indem es sich an die Katholiken wendet: »Es ist billig und heilsam, die Reichtümer Christi und das Wirken der Geisteskräfte im Leben der anderen (Christen) anzuerkennen, die für Christus Zeugnis geben, manchmal bis zur Hingabe des Lebens« (UR, Art. 4). »Die katholische Kirche betrachtet sie als Brüder, in Verehrung und Liebe. Denn wer an Christus glaubt und in der rechten Weise die Taufe empfangen hat, steht dadurch in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche« (UR, Art. 3).

Die »wahrhaft christlichen Güter aus dem gemeinsamen Erbe, ...die sich bei den von uns getrennten Brüdern finden« (UR, Art. 4), drängen auf die katholische Einheit hin. »Spaltungen der Christen sind für die Kirche ein Hindernis, daß sie ihre eigene Fülle der Katholizität in jenen Söhnen wirksam werden läßt, die ihr zwar durch die Taufe angehören, aber von ihrer völligen Gemeinschaft getrennt sind« (a. a. O.).

Die Hochschätzung der ekklesialen Güter der getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften tastet das unterscheidend katholische Kirchenverständnis nicht an. Die katholische Kirche versteht sich nicht als ein Zweig neben anderen Zweigen am Baum der Kirche Christi, wie es Lessing im Drama »Nathan der Weise« sieht; sie ist nicht eine Konfession oder Denomination unter anderen. Das Ziel der ökumenischen Bemühungen ist darum nicht ein Kirchenbund, ähnlich dem

¹⁵ Vgl. Cat. Rom. I, 10, 3: Catechismus ex decreto concilii Tridentini ad parachos, Regensburg⁵ 1896, 74.

¹⁶ Cat. Rom. I, 10, 2: a. a. O.

Genfer »Weltrat der Kirchen«, sondern die volle Kircheneinheit. Die schon vorhandene brüderliche Verbindung zwischen den Christen und christlichen Kirchen soll »nach dem gnädigen Willen Gottes zur vollen und vollkommenen Einheit« hinführen (UR, Art. 5), die in der gemeinsamen Eucharistie besiegelt werden wird.

Gegen innerkirchliche Tendenzen, die das katholische Kirchenverständnis zu verfälschen drohen, hat die römische Glaubenskongregation erklärt: »Darum ist es den Gläubigen nicht erlaubt, sich die Kirche so vorzustellen, als ob sie nicht anderes sei, als irgendeine Summe – geteilt zwar, aber doch noch irgendwie eins – von Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften; noch steht es ihnen frei anzunehmen, daß die Kirche nirgends mehr wirklich existiert, so daß sie nur noch als Ziel aufgefaßt werden kann, das alle Kirchen und Gemeinschaften zu suchen haben«¹⁷.

Wie einst Johannes der Täufer auf Jesus von Nazareth hingewiesen und das Volk Israel dem von Gott verheißenen Messias zugeführt hat, so ist jedem Menschen, der nach der Kirche Christi fragt, zu antworten: sie ist in der von Papst und Bischöfen geleiteten katholischen Kirche verwirklicht (vgl. LG, Art. 8). Alle Kirchen und ihre Glieder verpflichtet das Testament Jesu, nach Kräften dazu beizutragen, daß sie von der unvollkommenen zur vollkommenen Einheit gelangen.

6. Prinzip: Die Einheit in der Wahrheit

Die ersehnte Wiedervereinigung der ganzen Christenheit in der einzigen Kirche Gottes setzt voraus, daß die getrennten christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften in der geoffenbarten Wahrheit übereinstimmen. Die noch bestehenden Unterschiede im Glauben und in der Lehre dürfen nicht verharmlost werden. »Nichts ist dem ökumenischen Geist so fern wie jener falsche Irenismus, durch den die Reinheit der katholischen Lehre Schaden leidet und ihr ursprünglicher und sicherer Sinn verdunkelt wird« (UR, Art. 11). Die volle Kirchengemeinschaft läßt sich nicht durch eine Ökumene zu »verbilligten Preisen« herbeiführen, d.h. durch den Verzicht auf die reine und ganze Wahrheit.

Bei der Wahrheitsfrage geht es um die wahre Philosophie, die Liebe zur Wahrheit, die Erkenntnis der ganzen Wirklichkeit. Sie ist den Menschen zugänglich durch Forschung und Wissenschaft oder durch die göttliche Offenbarung. In endgültiger Weise hat sich Gott ausgesprochen durch seinen menschengewordenen Sohn (vgl. Hebr. 1,2). Jesus Christus, »die Wahrheit« in Person (Joh 14,6), hat mit seinem Wort, seinem Leben und seinem Sterben für die Wahrheit Zeugnis gegeben (vgl. Joh 18, 37). Die Liebe zur Wahrheit ist darum die Liebe zu Jesus Christus selbst.

Im ökumenischen Gespräch dürfen die Lehrunterschiede nicht »um des lieben Friedens willen« verschwiegen oder verwischt, darf der Sinn von Glaubensaussa-

¹⁷ Declaratio S. Congregationis pro Doctrina Fidei circa Catholicam Doctrinam de Ecclesia contra nonnullos errores hodiernos tuendam: AAS 65 (1973), 398.

gen nicht verdunkelt oder verfälscht werden. Eine »Leisetretei«, wie sie Martin Luther der von Melancthon verfaßten, auf dem Reichstag zu Augsburg 1530 vorgelesenen *Confessio Augustana* vorwirft, hat in der Tat das Gegenteil des angestrebten Zieles erreicht: es hat nämlich die Kircheneinheit nicht gerettet, sondern die Kirchenspaltung im Abendland besiegelt. Diese geschichtliche Erfahrung zeigt, daß die Liebe und Treue zur geoffenbarten Wahrheit zum Wesen der katholischen Kirche gehören. Die Kircheneinheit ist nicht zu erreichen ohne die Übereinstimmung in der Wahrheit.

Um in Treue zum konziliaren Vermächtnis der Wiedervereinigung der Kirchen den Weg zu bereiten, haben die Konzilspäpste die ökumenische Anstrengung als eine ihrer Hauptaufgaben angesehen. Papst Paul VI. war um ihretwillen bewußt bereit, bis an die Grenzen der Selbstaufgabe zu gehen¹⁸.

Papst Johannes Paul II stellt in seiner ersten Enzyklika »Über den Erlöser des Menschen« fest, daß auf ökumenischem Gebiet »echte Fortschritte gemacht worden sind«, und fährt dann fort: »Ferner steht fest, daß sich in der gegenwärtigen geschichtlichen Lage der Christenheit und der Welt keine andere Möglichkeit zeigt, die universale Mission der Kirche im Bereich der ökumenischen Frage zu erfüllen, als in lauterer Absicht, mit Ausdauer, Demut und auch Mut, Wege der Annäherung und der Einheit zu suchen«¹⁹.

In Deutschland hat nach dem Pastoralbesuch des Heiligen Vaters 1980 ein ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen vom Sommer 1981 bis zum Herbst 1985 unter dem Vorsitz von Hermann Kardinal Volk und Bischof Hermann Kunst die Frage untersucht, ob und inwieweit die zwischen der römisch-katholischen Kirche und den Kirchen der Reformation stehenden Verwerfungsaussagen des 16. Jahrhunderts »den heutigen Partner noch treffen oder ob die in solchen Aussagen enthaltene Wahrheit ebenso wie die Schranken ihrer Formulierung nicht von beiden Seiten anerkannt werden können«²⁰. Der Arbeitskreis kommt zu dem Ergebnis: Im Verständnis von Rechtfertigung, Sakramenten und Amt gibt es zwar Annäherungen bis zu teilweisen Gemeinsamkeiten, aber keine volle Übereinstimmung in der Wahrheit. Im Grunde geht es nicht nur um die Wahrheit, die Jesus Christus ist, sondern auch um ihre kirchliche Vermittlung.

Wenngleich im Ursprungsland der Reformation, in Deutschland, der Dialog mit den Protestanten am naheliegendsten war und bleiben wird, so dürfen wir doch die orthodoxen Kirchen, die in unserem Land immer mehr Gemeinden aufbauen, nicht aus dem Gespräch ausschließen. Der ökumenische Dialog muß multilateral sein; er muß die orthodoxen Kirchen, die Anglikaner und die verschiedenen aus der

¹⁸ Papst Paul VI. wollte die äußere Erscheinungsform des Papsttums so gestalten (symbolisch ausgedrückt etwa durch die Ablegung der Tiara), daß die Aspekte, an denen die Reformatoren Anstoß nahmen, nach Möglichkeit beseitigt werden.

¹⁹ Enzyklika *Redemptor hominis* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 6), Bonn 1979, 5 (Nr. 5); AAS 71 (1979), 266.

²⁰ K. Lehmann/W. Pannenberg (Hrsg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute* (Dialog der Kirchen, Veröffentlichungen des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen unter dem Protektorat von Bischof Hermann Kunst und Hermann Kardinal Volk, Bd. 4), Freiburg i. Br. – Göttingen 1986, 26.

Reformation hervorgegangenen kirchlichen Gemeinschaften umfassen; die letzteren haben sich in Bayern mit der katholischen Kirche und mit der evangelisch-lutherischen Kirche zur »Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Bayern« zusammengeschlossen. Die katholische Kirche führt einen multilateralen Dialog und unterhält auch Kontakte zum Weltrat der Kirchen.

Grundsätze für den theologischen Dialog.

Das Ökumenismus-Dekret des II. Vatikanums stellt für das ökumenische Gespräch auf allen Ebenen richtungsweisende Grundsätze auf:

1. Die Gespräche sollen die bereits vorhandene, wenn auch unvollkommene Einheit herausstellen und fördern;
2. die Gesprächspartner 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« (UR, Art. 9). Ernsthaftes ökumenisches Gespräche kommen nicht daran vorbei, sich in die Bekenntnisschriften der Kirchen zu vertiefen und sie miteinander zu vergleichen;
3. bei den ökumenischen Gesprächen soll kein Partner Vorrechte beanspruchen; jeder soll vielmehr »mit dem anderen auf der Ebene der Gleichheit« (par cum pari) sprechen (a. a. O.). Die Gleichstellung der Personen bedeutet nicht, daß auch die Glaubensauffassungen, die sie vertreten, als gleich wahr anzusehen seien;
4. die katholischen Gesprächspartner müssen **hinsichtlich des Gegenstands** »die gesamte Lehre« klar vorlegen und den Glauben der Kirche den getrennten Christen dadurch verständlich machen, daß sie sich um eine tiefere Erkenntnis der Wahrheit bemühen und einer geeigneten Ausdrucksweise bedienen;
hinsichtlich der Gesprächspartner müssen sie »mit Wahrheitsliebe, mit Liebe und Demut vorgehen« (UR, Art. 11);
hinsichtlich der kirchlichen Lehre müssen sie »die Rangordnung oder 'Hierarchie' der Wahrheiten innerhalb der katholischen Lehre« ins rechte Licht stellen. In der katholischen Lehre und Praxis gibt es Zweit- und Drittrangiges; entscheidend ist in allem die jeweilige Art des »Zusammenhangs mit dem Fundament des christlichen Glaubens« (a. a. O.)²¹.
5. Endlich liegt der katholischen Kirche sehr viel am Bekenntnis des gemeinsamen Glaubensgrundes und am gemeinsamen Zeugnis in der säkularisierten Welt von heute:

Alle Getauften sollen ihre Zusammenarbeit, durch die »das Antlitz Christi in hellerem Lichte zutage«-tritt, vervollkommen, für die wahre Würde der menschlichen Person eintreten, »für die Förderung des Friedens, für die Anwendung des

²¹ Wenn der ökumenische Dialog auf den Ablass, auf den Gebrauch des Weihrauchs oder des Weihwassers, auf die Verehrung der Heiligen u. a. m. zu sprechen kommt, so ist die Rangordnung dieser Dinge zu beachten und auf ihre Beziehung zum Zentrum des christlichen Glaubens zu verweisen. Die Wahrheiten über Maria z. B. sind dagegen eine indirekte, nicht periphere Verkündigung Christi und des Erlösungswerkes. Das Weihwasser erinnert an die Eingliederung in Christus in der Taufe und so fort. Das Ökumenismus-Dekret fordert nicht zur Vernachlässigung zweit- und dritrangiger Wahrheiten auf; es sucht nur Denken und Leben der Katholiken am Glauben an den Dreifaltigen Gott und an der Erlösung in Christus zu orientieren.

Evangeliums auf die sozialen Fragen, für die Pflege von Wissenschaft und Kunst aus christlichem Geiste, wie auch für die Bereitstellung von Heilmitteln aller Art gegen die Nöte unserer Zeit, wie gegen Hunger und Katastrophen, gegen den Analphabetismus und die Armut, gegen die Wohnungsnot und die ungerechte Verteilung der Güter« (UR, Art. 12). Insbesondere fordern die Nöte der Menschen in der Dritten Welt und die Mißachtung der Menschenrechte in aller Welt den gemeinsamen Einsatz der Kirchen heraus. »Bei dieser Zusammenarbeit können alle, die an Christus glauben, unschwer lernen, wie sie einander besser kennen und höher achten können«. Nicht zuletzt wird damit »der Weg zur Einheit der Christen bereitet« (a. a. O.). Die Einheit in der Wahrheit ist das Ziel des ökumenischen Dialogs der Kirchen. Es gibt keine Kirchengemeinschaft ohne die Einheit in der Wahrheit.

7. Prinzip: Die Entwicklung in der Erkenntnis der Wahrheit

Der dem Testament Christi verpflichtete ökumenische Dialog will jene Einheit der Kirche erreichen, die der Herr der Kirche vom Vater erfleht hat. Der Herr aber will, daß seine Kirche eins sei, so wie er mit dem Vater eins ist, und in ihrer Vielfalt die Einheit der Heiligsten Dreifaltigkeit widerspiegelt (vgl. Joh 17, 22).

Die Einheit im Glauben kann weder durch Kompromisse herbeigeführt, noch »Gegenstand eines politischen Spiels werden«²². Denn wo es um die geoffenbarte Wahrheit geht, bleibt kein anderer Weg als der Weg des Glaubensgehorsams, der die Wahrheit anerkennt.

Andererseits darf der Anspruch der Wahrheit nur erhoben werden, wo er »zwingend und unverrückbar gilt. Es darf nicht als Wahrheit auferlegt werden, was in Wirklichkeit geschichtlich gewachsene Form ist, die mit der Wahrheit in einem mehr oder weniger engen Zusammenhang steht. Gerade wenn also das Gewicht der Wahrheit und ihre Unverzichtbarkeit ins Spiel gebracht wird, muß dem auch eine Redlichkeit entsprechen, die sich vor vorschneller Inanspruchnahme der Wahrheit hütet«²³. Damit stellt sich unausweichlich die Frage: Wie steht es mit der Dogmenentwicklung in der katholischen Kirche? Ist sie zurecht erfolgt? Gibt es einen Weg zur Einheit im Glauben, bei dem weder Abstriche noch Kompromisse gemacht werden? Die von Jesus Christus zur Verwalterin seiner Wahrheit und Gnade bestellte Kirche steht unter dem Gesetz der Vorläufigkeit, solange sie in diesem Äon unterwegs ist. Bis ans Ende der Zeit ist sie in die geschichtliche Entwicklung der Menschheit hineinverflochten. Im Wandel der Zeiten steht ihr der »Geist der Wahrheit« bei, der sie in der geoffenbarten Wahrheit erhält und, wie der Herr verheißen hat, »in die ganze Wahrheit« führt (Joh 16, 13). Die Kirche

²² J. Ratzinger, Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, München 1982, 208.

²³ A. a. O.

darf sich nicht damit begnügen, Gottes Wort einfach zu wiederholen; sie muß »den Erfordernissen der Zeit« gerecht werden²⁴.

Unter der Führung des Geistes gibt es also eine fortschreitende Erkenntnis der Wahrheit. Im Gehorsam gegenüber dem Geist muß die Kirche die ihr anvertraute Fülle der Wahrheit dadurch bewahren, daß sie sie weiterentwickelt²⁵.

Das Johannes-Evangelium spricht von einer Selbstoffenbarung Jesu: »Wer meine Gebote hat und sie hält, der ist es, der mich liebt; wer mich aber liebt, wird von meinem Vater geliebt werden, und auch ich werde ihn lieben und mich ihm offenbaren« (14,21). Jesus will sich den Seinen, die sein Wort bewahren und danach leben, »noch stärker offenbaren«, tiefer erschliessen²⁶.

Es gibt also eine Selbstoffenbarung Jesu Christi, die den einzelnen Jüngern und Gemeinschaften zugesagt ist, die im Laufe der Kirchengeschichte treu am Wort des Herrn festhalten. Diese Offenbarung erfolgt durch den »Geist der Wahrheit«, der aus Christus schöpft und Jesu Wort und Weisung »für den jeweiligen Horizont der Zeit« neu auslegt²⁷. Der Herr teilt die Charismen des Geistes, insbesondere die Gabe der Wahrheitserkenntnis, in souveräner Freiheit aus. Er antwortet damit auf die Erfordernisse der jeweiligen Zeit ebenso wie auf die Treue seiner Kirche. Es ist durchaus anzunehmen, daß einzelne Glieder der Kirche oder kirchliche Gemeinschaften – wie die Erfahrung bestätigt – tiefe Einsichten gewinnen, daß andere Schätze der Weisheit mitgeteilt werden. Aber alle diese geoffenbarten Schätze werden für alle verliehen. So erscheint die Dogmenentwicklung in der katholischen Kirche in einem Licht, das es den übrigen christlichen Kirchen ermöglicht, diese Entwicklung als Geschenk für alle Kirchen anzusehen, sie nicht länger als irrigläubig zu verurteilen, sondern als legitim und konsensfähig anzuerkennen. Ähnlich wie die altkirchliche Entfaltung der christologischen Dogmen und die Entwicklung der hierarchischen Struktur im ersten Jahrtausend, so könnte die Fortentwicklung in den ekklesiologischen und mariologischen Glaubensdogmen im zweiten Jahrtausend als Gemeingut aller christlichen Kirchen gesehen werden. Aus den Worten Jesu über das Wirken des Geistes in der Kirche geht klar hervor, daß die ein für allemal gegebene Offenbarung für die Kirche nicht abgeschlossen ist: »Noch vieles habe ich euch zu sagen, aber ihr könnt es jetzt nicht tragen. Wenn

²⁴ Johannes XXIII., Ansprache bei der Eröffnung des II. Vatikanischen Konzils, 11. Oktober 1962. *Acta synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Vol. I, Periodus prima, Pars I, Rom 1970, 171.

²⁵ Vgl. Enzyklika *Redemptor hominis*, a. a. O. 10f (Nr. 2); AAS 71 (1979), 260.

²⁶ Mit dem Tod des letzten Apostels ist die ein für allemal gegebene Offenbarung abgeschlossen, die in die Hl. Schriften eingegangen ist. »Die Aufgabe..., das geschriebene oder überlieferte Wort Gottes verbindlich zu erklären, ist nur dem lebendigen Lehramt der Kirche anvertraut, dessen Vollmacht im Namen Jesu Christi ausgeübt wird. Das Lehramt ist nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm, indem es nichts lehrt, als was überliefert ist, weil es das Wort Gottes aus göttlichem Auftrag und mit dem Beistand des Heiligen Geistes voll Ehrfurcht hört, heilig bewahrt und treu auslegt und weil es alles, was es als von Gott geoffenbart zu glauben vorlegt, aus diesem einen Schatz des Glaubens schöpft« (*Dei Verbum*, Art. 10: LThK², Das Zweite Vatikanische Konzil II, Freiburg i. Br. 1967, 29). In der Wiedergabe der geoffenbarten Wahrheit dringt die hörende Kirche tiefer in das Geheimnis des Heiles ein, das ihr der »Geist der Wahrheit« enthüllt (vgl. 1 Kor 2, 10). R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium III* (HThK IV), Freiburg i. Br. 1982, 91.

²⁷ A. a. O., 173.

aber jener kommt, der Geist der Wahrheit, wird er euch in die ganze Wahrheit führen« (Joh 16, 12f). Das fortdauernde Wirken des Heiligen Geistes in seiner Kirche hat bis heute nicht nachgelassen. Die grundlegende Verheißung der fortgehenden Selbstoffenbarung Jesu durch den Hl. Geist erfährt die Kirche vornehmlich, wenn auch nicht ausschließlich, durch die Apostel und ihre Nachfolger.

Daraus ergeben sich wichtige Folgerungen für die Überwindung der Spaltung der Kirche Christi.

8. Prinzip: Die theologischen Bemühungen um die Überwindung der Kirchenspaltung

Die folgenschwersten Spaltungen, die in der Kirche Jesu Christi seit den ersten Jahrhunderten eingetreten sind, haben im Jahre 1054 zur Trennung zwischen den Kirchen des Ostens und des Westens und im 16. Jahrhundert zur Auflösung der abendländischen Kirchengemeinschaft geführt. Wir fragen nach dem Weg, der zur Wiedervereinigung der getrennten Christenheit und zur Wiederherstellung der Kirchen- und Altargemeinschaft führen kann. Von vornherein steht fest, daß die Überwindung einer fast tausendjährigen bzw. 450jährigen Kirchenspaltung keine geringen Bemühungen erfordert, ja – wären wir auf unsere eigenen Anstrengungen allein angewiesen – als utopisch erscheinen müßte. Wir fragen also nach einem realistischen Weg der Wiedervereinigung. Wie könnte er aussehen? Hier wird der Versuch unternommen, einen Vorschlag zu unterbreiten, der sich auf die Heilige Schrift und die Verheißungen des Herrn selbst stützt.

1. Der Ausgangspunkt

Als Ausgangspunkt für die Kirchengemeinschaft im gesamteuropäischen Raum kann das gemeinsame altkirchliche Glaubensbekenntnis und in Verbindung damit die altkirchliche Kirchenstruktur dienen, die bis zur Spaltung der Kirchen des Ostens und Westens im Jahre 1054 Gemeingut waren. Die getrennten christlichen Kirchen des Ostens und Westens verbindet bis heute das Nizänisch-Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis. Die Kirche von Rom mit dem Nachfolger Petri galt als das Zentrum des in den christologisch-trinitarischen Konzilien des ersten Jahrtausends (vom I. nizänischen Konzil 325 bis zum II. 787) definierten Glaubens.

Die politischen Implikationen und Rivalitäten, die zwischen dem Alten Rom und Konstantinopel, dem »Neuen Rom«, im Jahre 1054 zur Spaltung wesentlich beigetragen haben, gehören der Geschichte an. Sie haben heute ihre Bedeutung verloren, während die daraus entstandene psychologische Entfremdung zwischen den Kirchen des Ostens und der katholischen Kirche des Westens fort dauert.

Nach fast tausendjähriger Trennung besteht heute die dringliche Notwendigkeit, aber auch die Chance, unbelastet von politischen Rivalitäten, die eingetretene Entfremdung zu überwinden und von neuem auf dem gemeinsamen Glaubensfundamente weiterzubauen.

2. Die Glaubensentwicklung im zweiten Jahrtausend

Die orthodoxen Kirchen haben das Glaubenserbe der alten Kirche treu bewahrt, das in der katholischen Kirche des Westens theologisch entfaltet und im 19. und 20. Jahrhundert in ekklesiologischen und mariologischen Dogmen als in der Offenbarung enthaltener Glaube feierlich verkündet worden ist. Das II. Vatikanische Konzil hat das Erbe der Konzilien von Trient und des Ersten Vatikanums sowie die von Pius IX. und Pius XII. verkündeten mariologischen Dogmen bekräftigt. Nach Kardinal Ratzinger könnte die »Einigung hier auf der Basis geschehen, daß einerseits der Osten darauf verzichtet, die wesentliche Entwicklung des zweiten Jahrtausends als häretisch zu bekämpfen und die katholische Kirche in der Gestalt als rechtmäßig und rechtgläubig akzeptiert, die sie in dieser Entwicklung gefunden hat, während umgekehrt der Westen die Kirche des Ostens in der Gestalt, die sie sich bewahrt hat, als rechtgläubig und rechtmäßig anerkennt«²⁸.

3. Der päpstliche Primat

In der Frage des Primats des Nachfolgers Petri ist zu unterscheiden zwischen der Anerkennung des Petrusamtes und den geschichtlich bedingten Entwicklungen, die zu unterschiedlicher Ausübung des Petrusdienstes in den vergangenen beiden Jahrtausenden geführt haben.

In den Auseinandersetzungen um den Primat des Nachfolgers Petri ist in der Kirche des Westens die Lehre des I. und II. Vatikanums über den Primat gereift, die das Zweite Vatikanum durch die Lehre über die Kollegialität des Bischofskollegiums mit dem Nachfolger Petri an der Spitze ergänzte (LG, III. Kap.). Seit dem Untergang des Kirchenstaates ist in der Ausübung des Petrusdienstes ein gewaltiger äußerer Wandel eingetreten. Befreit von geschichtsbedingten Formen und Verpflichtungen des päpstlichen Amtes kann der Nachfolger Petri seine von der Hl. Schrift bezeugte geistliche Autorität in eindeutiger und glaubwürdiger Gleichförmigkeit mit Jesus Christus, dem obersten Hirten der Kirche, leichter als in früheren Epochen ausüben.

Papst Paul VI. hat in der bewußten Absicht, dem ökumenischen Anliegen der Kircheneinigung zu dienen, Zeichen gesetzt, die den getrennten Kirchen die Anerkennung des päpstlichen Primates erleichtern sollten:

Während des Konzils hat Papst Paul VI., umgeben von den Konzilsvätern, auf das äußere Zeichen der weltlichen Machtausübung der Päpste verzichtet und die Tiara auf dem Altar der Petruskirche niedergelegt; er hat dem Vertreter des ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel in aller Öffentlichkeit die Füße geküßt; er hat schließlich das Haupt des hl. Apostels Andreas der griechischen Kirche von Patras zurückgegeben. Zu diesen ausdrucksstarken Symbolhandlungen kommen die Begegnungen Papst Pauls VI. mit Patriarch Athenagoras von Konstantinopel im Osten und in Rom sowie der Austausch von Botschaften zwischen den beiden Kirchenhäuptern. Den bisher wichtigsten ekklesialen Schritt auf dem Weg zur Wiederherstellung der vollen Kirchengemeinschaft vollzogen Papst Paul

²⁸ Ratzinger, Prinzipienlehre, 209.

VI. und Patriarch Athenagoras am 7. Dezember 1965. Während der letzten Generalkongregation des II. Vatikanums wurde gleichzeitig in St. Peter in Rom und im Phanar in Konstantinopel der Kirchenbann von 1054 aufgehoben. An die Stelle des Trennungssymbols ist noch nicht die volle Kirchengemeinschaft, wohl aber ekklesiale Brüderlichkeit getreten.

Papst Johannes Paul II. hat dem Petrusdienst durch seine apostolischen Reisen neue Dimensionen gegeben. Das glaubwürdige Zeugnis für Jesus Christus, das vom Bischofsstuhl des Apostels Petrus aus in alle Welt ausgeht, stärkt und eint die Völker im Glauben an das Evangelium. Der Nachfolger Petri hat die Begegnungen mit den Oberhäuptern der getrennten Kirchen fortgeführt und die Verbindung mit dem Judentum, den Moslems und mit den Oberhäuptern der Großreligionen der Völkerwelt aufgenommen. Der Gebetstag in Assisi vom 28. Oktober 1986 hat die Repräsentanten der Religionsgemeinschaften um den Papst versammelt. Der Nachfolger Petri ist zum sichtbaren Zeichen geworden, das die Religionen und Völker trotz der Unterschiede im Glauben oder in den politischen Systemen zusammengeführt hat, um für Frieden und Freiheit, für Menschenwürde und Menschenrechte in der Welt einzutreten und das Evangelium von Jesus Christus, dem einzigen und wahren Erlöser des Menschen, vor aller Welt zu bezeugen.

4. Die Mariologie

Wie der Primat des Nachfolgers Petri, so wird auch die katholische Marienlehre und -verehrung als Hindernis für die Wiedervereinigung der Kirchen angesehen. Ein neuer Anlaß, diese Frage aufzuwerfen, ist das Marianische Jahr 1987/88.

Papst Johannes Paul II. hat am Hochfest der jungfräulichen Gottesmutter Maria, dem 1. Januar 1987, ein Marianisches Jahr angekündigt, das am Pfingstfest, dem 7. Juni dieses Jahres, beginnen und am Hochfest der Aufnahme Mariens in den Himmel, dem 15. August 1988, enden wird. Es dient der besseren Vorbereitung der katholischen Kirche auf das große Jubiläum im Jahre 2000.

Die orthodoxen Kirchen pflegen von Anfang an eine innige Verehrung der »allheiligen« Jungfrau und Gottesgebärerin, lehnen jedoch die marianischen Dogmen von der Immaculata conceptio BMV und von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel ab.

Die Kirchen der Reformation sehen durch die katholische Marienverehrung die einzigartige Bedeutung Christi und seines Erlösungswerkes in Frage gestellt. Manche sehen in dem angekündigten Marianischen Jahr eine Belastung der ökumenischen Beziehungen.

Das Zweite Vatikanum hat die Lehre der katholischen Kirche über die Mutter des Herrn um Licht des Geheimnisses Christi und der Kirche dargelegt. Wir fragen im ökumenischen Dialog ganz zurecht nach der Berechtigung der katholischen Marienverehrung. Einvernehmen besteht in dem biblischen Glaubensfundament.

Die Erlösung ist das Werk der rettenden Liebe Gottes. Der barmherzige Vater hat die Welt durch die Hingabe des Sohnes erlöst. Jesus Christus hat in der Kraft des Heiligen Geistes das Werk der Erlösung vollbracht. Er ist der eine Erlöser und der alleinige Mittler des Heils. Darüber besteht Übereinstimmung. Wo es aber um

die Vermittlung der Erlösungsgnade an die Menschen geht, beginnen die Mißverständnisse zwischen den Kirchen. Zuerst muß festgehalten werden: Jesus Christus ist auch – wie eben gesagt – der alleinige Mittler der Gnade der Erlösung; aber er nimmt dazu Menschen in Dienst, nicht weil er ihrer bedürfte, sondern weil er sich aufs innigste mit seinen Brüdern und Schwestern verbunden hat. Er erweist ihnen die Ehre, mitzuwirken, ja zu ergänzen, was er ihnen hinterlassen hat (vgl. Kol 1, 24).

Die Mitwirkung der Kirche gründet letzten Endes in der Mitwirkung der Menschheit Jesu, die hypostatisch mit der Person des ewigen Wortes vereint ist.

Dem Sohn Gottes hat beim Werk der Erlösung seine menschliche Natur als Werkzeug des Heiles gedient. Was Jesus für uns Menschen getan und gelitten, hat nur deshalb Heilsbedeutung für alle Menschen, weil er der Sohn des lebendigen Gottes ist. Wie seine eigene Menschheit beim Vollbringen der Erlösung, so ist sein Leib, die Kirche, in die Vermittlung der Frucht der Erlösung einbezogen; an erster und vorzüglichster Stelle seine heilige Mutter Maria.

Die katholische Marienlehre und -verehrung »verdunkelt oder mindert (die) einzige Mittlerschaft Christi in keiner Weise, sondern zeigt ihre Wirkkraft« (LG, Art. 60), indem sie Marias dienende Mitwirkung als Glaubende in der Heilsökonomie aufzeigt und zum Lobpreis der Gnade Gottes anerkennt.

Maria – im Geheimnis Christi

Vom Konzil von Ephesus 431 an verkündigt die Kirche durch Aussagen über Maria den Glauben an Jesus Christus, den menschengewordenen Sohn Gottes und Erlöser des Menschen. Die Glaubenslehre über die Bewahrung U.Lb.Fr. vor jedem Makel der Erbschuld ist eine Aussage über die Neuschöpfung des erlösten Menschen. Das Dogma von Ephesus, das Maria zurecht Θεοτόκος (Gottesgebäerin) genannt hat, verkündet die wahre Gottheit Jesu Christi.

Die Vollendung des erlösten Menschen, die in der Teilnahme an der Verklärung des erhöhten Erlösers und Herrn besteht, wird durch das Dogma von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel verkündet.

»Wie die Mutter Jesu, im Himmel schon mit Leib und Seele verherrlicht, Bild und Anfang der in der kommenden Weltzeit zu vollendenden Kirche ist, so leuchtet sie auch hier auf Erden in der Zwischenzeit bis zur Ankunft des Tages des Herrn (vgl. 2 Petr 3, 10) als Zeichen der sicheren Hoffnung und des Trostes dem wandernden Gottesvolk voran« (LG, Art. 68).

Maria – Urbild der Kirche

Das zweite Vatikanum sieht in der heiligen Jungfrau und Gottesgebäerin das Urbild der Kirche: »Im Geheimnis der Kirche, die ja auch selbst mit Recht **Mutter und Jungfrau** genannt wird, ist die selige Jungfrau Maria vorangegangen, da sie in hervorragender und einzigartiger Weise das Urbild sowohl der Jungfrau wie der Mutter darstellt« (LG, Art. 63). Indem die Kirche »Marias geheimnisvolle Heiligkeit betrachtet, ihre Liebe nachahmt und den Willen des Vaters getreu erfüllt«, wird sie »durch die gläubige Annahme des Wortes Gottes auch selbst Mutter:

Durch Predigt und Taufe nämlich gebiert sie die vom Heiligen Geist empfangenen und aus Gott geborenen Kinder zum neuen und unsterblichen Leben. Auch sie ist **Jungfrau**, da sie das Treuwort, das sie dem Bräutigam gegeben hat, unversehrt und rein bewahrt und in Nachahmung der Mutter ihres Herrn in der Kraft des Heiligen Geistes jungfräulich einen unversehrten Glauben, eine feste Hoffnung und eine aufrichtige Liebe bewahrt« (LG, Art. 64)²⁹.

Das Konzil bewegt sich mit dieser typologischen Theologie in der Schule des Apostels Paulus (Röm 4, 1–25; Gal 2, 11–3, 18) und der Kirchenväter.

In einem tiefen Sinn enthalten die marianischen Dogmen der katholischen Kirche christologische, soteriologische und eschatologische Aussagen der Offenbarung.

5. Die Aufgabe des theologischen Dialogs

Der offizielle Dialog zwischen der Kirche des Westens und den orthodoxen Kirchen des Ostens, der der Wiederherstellung der Kirchengemeinschaft dient, ist in Gang gekommen³⁰. Die Wiederherstellung der Einheit im Glauben ist in erster Linie den Inhabern des authentischen Lehramts aufgetragen, die von der theologischen Wissenschaft unterstützt werden. Kardinal Ratzinger hält es zwar theologisch bereits für möglich, die Zeit aber noch nicht für reif, die Kircheneinheit zwischen der katholischen Kirche und der Orthodoxie wiederherzustellen. Damit das theologisch Mögliche in den Kirchen verwirklicht werden kann, muß die Gemeinschaft im Glauben der Kirche des Ostens und des Westens geistlich vorbereitet und vom Kirchenvolk angenommen werden³¹.

Die Wiederherstellung der Kircheneinheit zwischen der katholischen Kirche und den aus der Reformation hervorgegangenen Gemeinschaften ist viel schwieriger als die Einigung zwischen Rom und der Orthodoxie³².

In den vergangenen Jahren sind zwei ernstgemeinte Vorschläge zur Herstellung der Kircheneinheit zwischen der katholischen und der evangelisch-lutherischen Kirche vorgelegt worden. Das »Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute« vom Jahre 1973 sprach sich für die beiderseitige Anerkennung der Ämter aus³³. Dieses Memorandum ist abzulehnen, weil es der biblisch begründeten altkirchlichen Lehre und Struktur nicht gerecht wird. Die katholische Kirche kann Dogma und Struktur der alten Kirche nicht preisgeben, was mit der Annahme des Memorandums verbunden wäre.

²⁹ Hervorhebung vom Verfasser.

³⁰ Vgl. H.-J. Schulz, Der katholisch-orthodoxe Dialog, in: H. J. Urban/H. Wagner (Hrsg.), Handbuch der Ökumenik II, Paderborn 1986, 192–205.

³¹ Ratzinger, Prinzipienlehre, 210.

³² »Insgesamt können wir weder erwarten, daß die römisch-katholische Kirche sich uns anschließt, noch kann die römisch-katholische Kirche erwarten, daß wir uns ihr anschließen, sondern wir müssen wohl beide aufbrechen und eine gemeinsame Gestalt der Kirche Jesu Christi suchen, auch wenn das nicht ohne Schmerzen geht« (Kirche ökumenisch, Orientierungshilfe für die Gemeinde XIII. Zum Papstbesuch; im Auftrag des Ökumene-Fachausschusses der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, 14).

³³ Arbeitsgemeinschaft Ökumenischer Universitätsinstitute (Hrsg.), Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter, Mainz – München 1973.

Die 450-Jahrfeier der Confessio Augustana im Jahre 1980 warf die Frage auf, ob diese grundlegende lutherische Bekenntnisschrift nicht als gemeinsames Bekenntnis der katholischen wie der evangelisch-lutherischen Kirche anerkannt und durch die Anerkennung eine Kirchengemeinschaft in »versöhnter Verschiedenheit« hergestellt werden könnte.

Hier ergeben sich Fragen sowohl an die katholische Kirche wie an die Kirchen der Reformation:

Die katholische Kirche muß die Frage von ihrem Kirchenverständnis her prüfen, das im II. Vatikanum Ausdruck gefunden hat. Die Kirchen der Reformation müssen die Frage klären, ob sie die Confessio Augustana im Sinne des Katholischen verstehen können.

Die reformatorischen Kirchengemeinschaften konnten sich bisher nicht entschließen, die Confessio Augustana losgelöst von Luther und den späteren Bekenntnisschriften in dem allgemein katholischen Sinn anzuerkennen. So bleibt es bislang bei einem Konfessionsverständnis, das trennende Glaubensunterschiede enthält. Die Problematik, welche die Interpretation der Confessio Augustana beinhaltet, beraubt sie damals wie heute der Chance, dem ökumenischen Anliegen zu dienen und die Kirchengemeinschaft wiederherzustellen³⁴.

9. Prinzip: Der geistliche Ökumenismus

So gewiß die Kirche Christi in der katholischen Kirche verwirklicht ist, so offensichtlich bedarf sie, »soweit sie menschliche und irdische Einrichtung ist«, einer dauernden Reform. »Dieser Erneuerung kommt ... eine besondere ökumenische Bedeutung zu« (UR, Art. 6).

Die katholische Kirche besitzt zwar die gesamten Heilmittel, die der Herr seiner Kirche gegeben hat; sie muß aber in Demut eingestehen, daß sie die katholische Fülle im Leben unvollkommen verwirklicht, weshalb die Schönheit Christi auf dem Antlitz seiner Braut verdunkelt wird. Das ist ein Haupthindernis, das viele Menschen abhält, in der katholischen Kirche die wahre Kirche Christi zu erkennen.

Den getrennten Kirchen stellt sich die Frage nach der Gesamtheit der Wahrheit der Gnadenmittel, mit der Jesus Christus seine Kirche ausgestattet hat. Sie verwirklichen vieles, was aus der Fülle Christi stammt; aber es fehlen ihnen doch wichtige »ekklesiale Elemente«.

Die Glieder der katholischen Kirche, die aus der katholischen Fülle der »Wahrheit und Gnade« (Joh 1, 14.17) schöpfen, stellen ihre Kirche allen als Zeichen Christi erkennbar und anziehend dar. So werden immer mehr getrennte Christen nach der Kirchengemeinschaft mit der katholischen Kirche verlangen.

³⁴ Vgl. dazu »Klarstellungen zur Frage einer 'Anerkennung' der Confessio Augustana durch die katholische Kirche«: Ratzinger, Prinzipienlehre, 230–240; A. Ziegenaus, Katholische Anerkennung der Augustana heute? in: W. Reinhard (Hrsg.), Bekenntnis und Geschichte. Die Confessio Augustana im historischen Zusammenhang (Schriften der Philosophischen Fakultäten der Universität Augsburg 20), München 1981, 129–144.

Bei ihrem Bemühen um die Wiederherstellung der Kircheneinheit geht die katholische Kirche nicht von Forderungen an die anderen Kirchen, sondern von der »Treue gegenüber ihrer eigenen Berufung« (UR, Art. 6) aus. Hier geht es um die **innerkirchliche Erneuerung**. »Die Kirche wird auf dem Wege ihrer Pilgerschaft von Christus zu dieser dauernden Reform gerufen«. Die »perennis reformatio«, zu der das II. Vatikanum aufruft, betrifft die menschliche und irdische Institution der Kirche. Die Kirche ist das Werkzeug Christi, das sich unablässig an den Forderungen des Evangeliums ausrichten muß. Das Konzil nennt einige »Lebensäußerungen« der Kirche, die den künftigen Fortschritt des Ökumenismus schon verheißungsvoll ankündigen, »wie etwa die biblische und liturgische Bewegung, die Predigt des Wortes Gottes und die Katechese, das Laienapostolat, neue Formen gottgeweihten Lebens, die Spiritualität der Ehe, die Lehre und Wirksamkeit der Kirche im sozialen Bereich« (a.a.O.)

Zur Kirchenreform muß die **persönliche Erneuerung** der einzelnen Gläubigen hinzukommen. »Es gibt keinen echten Ökumenismus ohne innere Bekehrung« (UR, Art. 7). Wo die Kirchenspaltungen ihre tiefsten Wurzeln haben, dort muß auch ihre Überwindung ansetzen. »Denn aus dem Neuwerden des Geistes, aus der Selbstverleugnung und aus dem freien Strömen der Liebe erwächst und reift das Verlangen nach Einheit. ... Alle Christgläubigen sollen sich bewußt sein, daß sie die Einheit der Christen um so besser fördern, ja sogar einüben, je mehr sie nach einem reinen Leben gemäß dem Evangelium streben« (a.a.O.).

Dem »geistlichen Ökumenismus«, von dem das Konzil spricht (UR, Art. 8), kommt für die Wiedervereinigung im Glauben eine unersetzliche Bedeutung zu. Nur die Gläubigen, die mit Jesus Christus, dem lebendigen Weinstock, in lebendiger Verbindung bleiben, bringen die Frucht der Liebe hervor, die hellseht und macht für die Erkenntnis des Mysteriums Christi und seiner Kirche. Das Konzil versteht unter »geistlichem Ökumenismus« die »Bekehrung des Herzens und die Heiligkeit des Lebens... in Verbindung mit dem ... Gebet« (a.a.O.). Dies aber ist für das ökumenische Klima an der Basis von größter Bedeutung. Es gibt einen berechtigten Wettstreit zwischen den Gliedern der getrennten Kirchen, die Kirchengemeinschaft zu beschleunigen. Dieser besteht im eifrigen Streben nach dem heiligen Leben in Jesus Christus, in der Vollkommenheit der Liebe, die Gott und den Menschen in Treue dient. Der Heilige Geist erleuchtet die Getauften, die in der Liebe Christi leben, sein Wort bewahren und in Eintracht zusammenhalten, so daß sie zu jener Erkenntnis im Glauben gelangen, die eins macht.

Die im theologischen Gespräch erreichte Übereinstimmung im Glauben muß vom gläubigen Volke angenommen werden. Andernfalls wäre eine neu gewonnene Kirchengemeinschaft nicht von Dauer. Dafür gibt es geschichtliche Beispiele. Auf dem II. Konzil von Lyon 1274 wurde die Union der lateinischen Kirche mit der byzantinischen Kirche beschlossen. Auf dem Konzil von Florenz wurde 1439 die Union mit der orthodoxen Kirche von Byzanz auf die Kopten, Armenier, Syrer sowie auf die Chaldäer und die Maroniten von Cypern ausgedehnt. Fast alle Ostkirchen waren mit der lateinischen Kirche wiedervereint. Aber dieser Kirchenunion war kein dauernder Erfolg beschieden, weil die auf hierarchischer Ebene

erzielte Einheit vom Kirchenvolk nicht angenommen worden ist. Die gegenseitige Entfremdung war zu tief. Sie dauert bis heute an. Die Spaltung war ursprünglich mehr politischer und psychologischer Natur als theologisch begründet.

Die Lehrmeisterin Geschichte macht deutlich, welche Bedeutung dem geistlichen Ökumenismus zukommt. Zuerst muß bei den Gläubigen an der Basis und in den Kirchengemeinden ein echt ökumenisches geistliches Klima wachsen. Daraus ergeben sich folgende Konsequenzen:

1. Jeder Getaufte, der die Gläubigen der getrennten Kirchen als Brüder in Christus ansieht und seine Liebe auf alle Christen ausdehnt, bereitet der Wiedervereinigung den Weg.
2. Ebenso unverzichtbar wie der Beitrag der einzelnen Gläubigen ist die brüderliche Verbundenheit, die in den Pfarrgemeinden mit den getrennten nichtkatholischen Gemeinden gepflogen wird.
3. Die einzelnen Gläubigen wie die kirchlichen Gemeinden leisten einen unentbehrlichen Beitrag zur Wiederherstellung der Gemeinschaft der Kirche Christi: durch vertiefte Erkenntnis des Glaubens der jeweils eigenen Kirche; durch das Streben nach den Früchten des Geistes und geistlichen Austausch; durch gemeinsames Hören des Wortes Gottes und gemeinsames Gotteslob; durch Zusammenarbeit im caritativen, kulturellen, gesellschaftlichen und politischen Bereich; durch das gemeinsame Glaubenszeugnis für Gott und das Leben im Auferstandenen inmitten einer religiös gleichgültigen, ja religionsfeindlichen Welt.

Dem geistlichen Ökumenismus, der die *Communio* der Herzen und der Kirchen ermöglicht, ist ungeduldiges Drängen nach organisatorischer Kircheneinigung fremd. Äußeres Ungestüm und Druck von unten verhindern die Wiederherstellung der Kirchengemeinschaft im Glauben. Sie ist nicht machbar durch Maßnahmen, die sich über die Wahrheit hinwegsetzen oder die Einigung erzwingen wollen. Es geht nicht um eine theoretische Wahrheit, es geht um die menschengewordene Wahrheit, um die lebendige Person des auferstandenen Herrn Jesus Christus. Die Erkenntnis und die Liebe Jesu Christi führt die Getauften zusammen. Die im Heiligen Geist eins sind, erkennen in seinem Licht die Wahrheit, die sie eins sein läßt, frei macht und als Leib Christi erbaut. Auf diese Weise führt der Herr die Getauften zur einen Kirche zusammen, die sein Leib ist.

Besondere Schwierigkeiten erwachsen den Gläubigen, die in gemischter Ehe leben.

Gehen wir einmal davon aus, beide Ehepartner halten mit gleicher Liebe und Gewissenhaftigkeit am Glauben ihrer Kirche fest, beide lieben ihre Kirche, beide wollen eins sein in Jesus Christus. Wie sollen sie leben, um Gott zu gefallen? Wie können sie zur Wiedervereinigung der getrennten Kirchen beitragen, deren Spaltung sie besonders schmerzlich erleiden?

Folgende Leitsätze können ihnen hilfreich sein:

1. Das gemeinsame christliche Erbe pflegen:

miteinander die Heilige Schrift lesen;
 eine Hauskirche bilden, die mit Jesus Christus in ihrer Mitte zusammenwohnt;
 einander aneifern, das Wort Gottes im Leben zu verwirklichen, sich vom Heiligen Geist leiten zu lassen;
 eins sein in treuer Liebe;
 miteinander täglich beten;
 die Kinder zum Glauben und zur Liebe Jesu Christi führen und gottesfürchtig erziehen: Im Glauben der katholischen Kirche, wenn sich die Brautleute für die katholische Taufe und Erziehung ihrer Kinder entschieden haben; im evangelisch-lutherischen Bekenntnis, wenn sie sich vor der Trauung darauf geeinigt haben;
 mit den Kindern am Gottesdienst teilnehmen;
 allen Menschen wohlgesinnt sein und Gutes tun.

2. Die Trennung im Glauben der Kirchen ertragen:

Die Last der Geschichte zu einer Opfergabe für die Einheit machen;
 das Kreuz der Spaltung, das sie persönlich tragen, in der Gesinnung annehmen, mit der Jesus Christus sein Kreuz getragen hat;
 so werden sie tiefer mit Christus und miteinander vereint.
 Das Sehnen nach der Einheit und der vollen Kirchengemeinschaft in ihren Pfarrgemeinden lebendig halten;
 jeder Partner suche, die eigene Kirche und die des anderen besser kennenzulernen;
 eine gemischte Ehe muß die Eheleute nicht dem Glauben ihrer Kirche entfremden;
 soweit dies möglich ist, am kirchlichen Leben beider Kirchen aktiv Anteil nehmen;
 die kirchliche Heimat und die religiöse Praxis des katholischen Ehegatten soll auch dem evangelischen Partner vertraut werden und umgekehrt.

3. Den Sonntag heiligen;

hier wird die Spaltung der Kirche in der gemischten Ehe besonders fühlbar und schmerzlich erlebt.

Treue zum Herrn und zu seiner Kirche, um des Herren willen, verlangt gegenseitige Rücksicht. Hier geht es um die Rücksicht auf das Gewissen des Ehepartners. Der evangelische Christ wird das Gewissen seines katholischen Partners achten, dem die Teilnahme am eucharistischen Opfermahl heiliges Vermächtnis und unaufhebbare Verpflichtung ist;

der katholische Christ seinerseits wird die Gelegenheiten nützen, die ihm angeboten werden, um am Wortgottesdienst der evangelischen Kirche teilzunehmen, wobei für ihn die Teilnahme an der sonn- und feiertäglichen Eucharistiefeier der katholischen Kirche den Vorrang behält.

Das hohe Gut der Eucharistie ist die göttliche Quelle, die den katholischen Christen befähigt, sich mit Christus Gott darzubringen, indem er aus der Liebe des Heiligen Geistes schöpft.

Wenn er von dieser göttlichen Quelle abgeschnitten wird, kann er sein Leben nicht in der Fülle des Heiligen Geistes führen; wenn er aber aus dieser Quelle Sonntag für Sonntag schöpft, wird er es immer neu in der Gnade und Wahrheit Christi vertiefen. Aus der steten Verbindung mit dem verklärten Herrn schöpft er unzerstörbare Freude und Zuversicht für sein Leben, großmütige Liebe zu allen Menschen, Geduld im Leiden. Darum wird er ebenso ehrfürchtig, wie er Christus liebt, auch an der Wahrheit festhalten, die Christus in Person ist, und das apostolische Erbe der sonntäglichen Eucharistiefeier heilig halten (vgl. Sacrosanctum Concilium, Art. 41–42)³⁵.

Wir verstehen so auch, weshalb geistlicher Ökumenismus oder ökumenisches Klima in Familie und Pfarrgemeinde für die Wiedervereinigung der Kirchen unersetzlich sind.

10. Prinzip: Einheit als Gabe und Aufgabe

Wie viele Christen mag es in allen Kirchen geben, die eine Einigung im Glauben für utopisch halten, wenigstens in dieser Weltzeit! Andere, die eine Kirchengemeinschaft gar nicht wollen! Die das Mühen um die Wiedervereinigung der getrennten Kirchen für eine Utopie halten, verweisen auf die Berge von Schwierigkeiten geschichtlicher, psychologischer und theologischer Art, die erst abgetragen werden müssen. So stellt sich die Frage: Ist die Hoffnung utopisch, daß sich die gespaltene Christenheit in dieser Erdenzeit jemals der Völkerwelt als die »eine, heilige, katholische und apostolische Kirche« darstellen wird, die wir im Nizänisch-Konstantinopolitanischen Credo bekennen?

Auf diese Frage antwortet die Schrift: »Wenn nicht der Herr das Haus baut, müht sich jeder umsonst, der daran baut« (Ps 127,1). Und im Brief an die Römer stellt Paulus den Gläubigen Abraham, den Vater unseres Glaubens, als Vorbild vor Augen. Für alle, »welche wie Abraham den Glauben haben, ... ist er unser aller Vater vor Gott, dem er geglaubt hat, dem Gott, der die Toten lebendig macht und das, was nicht ist, ins Dasein ruft. Gegen alle Hoffnung hat er voll Hoffnung geglaubt« (Röm 4,16–18). Abraham »wurde stark im Glauben, und er erwies Gott die Ehre, fest davon überzeugt, daß Gott die Macht besitzt zu tun, was er verheißen hat« (Röm 4,20f). Was menschlich unmöglich zu sein scheint, vollbringt der Geist des Herrn: »Denn für Gott ist nichts unmöglich« (Lk 1,37). Der Christ hofft gegen alle Hoffnung, daß der Geist Gottes, der am Anfang die vielen Völker in der einen Kirche geeint hat, auch die gespaltene Christenheit zur einen Herde unter einem Hirten vereinen wird, vorausgesetzt, die Kirchen versagen sich nicht der Führung des Geistes der Wahrheit, der in alle Wahrheit einführt (Joh 16,13).

³⁵ LThK², Das Zweite Vatikanische Konzil I, Freiburg i. Br. 1967, 47.

Mit gläubigem Optimismus und nüchternem Realismus müssen wir als gläubige Christen feststellen: die Wiedervereinigung der getrennten Christenheit ist das Werk Gottes. Papst Paul VI. hat zum Beginn der Weltgebetswoche 1978 mit diesem christlichen Realismus und Optimismus gesagt: »Die Schwierigkeiten für den Zusammenschluß der verschiedenen christlichen Denominationen in wahrer Einheit sind so groß, daß sie jede menschliche Hoffnung auf eine echte Verwirklichung im Laufe der Geschichte lähmen. Die Spaltungen haben sich so gefestigt, verhärtet und institutionalisiert, daß jeder Versuch als utopisch erscheinen muß, in Unterordnung unter das Haupt, das Christus ist, 'einen Leib' zu bilden... Das Problem der Einheit der Christen scheint auch deshalb unlösbar zu sein, weil es sich um wahre 'Einheit' handelt. Man kann für dieses geheiligte Wort 'Einheit', das sich ausdrücklich auf die Einheit zwischen dem himmlischen Vater und seinem göttlichen Sohn bezieht (Joh 17,22), keine falsche pluralistische Interpretation zulassen.« Papst Paul VI. zieht »die Schlußfolgerung: wir müssen beten«³⁶.

Die Wiedervereinigung der gespaltenen Christenheit ist und bleibt eine Gabe, ein Geschenk Gottes, das wir aber erbitten können und erbitten müssen. Das Gebet der ganzen Christenheit, das unablässige vertrauensvolle, gemeinsame Beten um das Geschenk der Einheit wird Erhörung finden, weil es dem Heilswillen Gottes und dem Gebet Jesu Christi selbst entspricht.

Die Gabe Gottes wird zu einer bleibenden, verpflichtenden Aufgabe für die getrennten Kirchen wie für die einzelnen Christen. Vor allem gilt es, die katholischen Prinzipien des Ökumenismus zu beachten. Die ökumenischen Bemühungen der einzelnen Gläubigen wie der christlichen Kirchen werden zum Ziele kommen, wenn sie die Einheit in der Treue zu Gottes heiligem Willen zu verwirklichen suchen. Kardinal Joseph Ratzinger sagt: »Für die Einheit steht ein Christentum des Glaubens und der Treue, das den Glauben als einen gültigen inhaltlichen Entscheid lebt, aber gerade darum auf der Suche nach der Einheit ist«, was »unerschöpfliche Geduld und Bereitschaft zu immer neuer Reinigung und Vertiefung verlangt. Aber Christentum beruht ja insgesamt auf dem Sieg des Unwahrscheinlichen, auf dem Abenteuer des Heiligen Geistes, der den Menschen über sich hinausführt und ihn gerade so zu sich selber bringt. Weil wir auf diese Kraft des Heiligen Geistes vertrauen, darum hoffen wir auf die Einheit der Kirche und stellen uns dem Ökumenismus des Glaubens zur Verfügung«³⁷. Wenn die getauften Christen mit ihren Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften einander in der Liebe Christi verbunden bleiben, wenn es ihnen »zuerst um sein Reich und um seine Gerechtigkeit geht«, dann wird ihnen »alles andere dazugegeben«, verheißt der Herr (Mt 6,33), am Ende auch die Altargemeinschaft.

³⁶ Ansprache in der Generalaudienz vom 18. 1. 78: *L'Osservatore Romano*, Wochenausgabe in deutscher Sprache, Nr. 4, 27. 1. 78, 3.

Paul VI. – Johannes Paul I. – Johannes Paul II., Wort und Weisung im Jahr 1978, Kevelaer 1979, 20.

³⁷ Ratzinger, Prinzipienlehre, 214.

Woher unsere Festigkeit kommt

Zur Botschaft von Jesaja 22,20–25 für uns heute

Von Otto Wahl, Benediktbeuern

Bei der Erklärung prophetischer Texte heute zeichnet sich sehr deutlich ab, daß die Suche der vergangenen Jahrhunderte nach der ipsissima vox einer genialen Prophetengestalt, etwa des von 739 bis 701 v. Chr. wirkenden (ersten) Jesaja, zwar eine schöne und auch sehr berechtigte Aufgabe der Ausleger ist, daß aber ein solches Vorgehen allein dem uns in der Endgestalt vorliegenden Text mit seinen sogenannten »unechten« Passagen, mit den aktualisierenden Überarbeitungen und Erweiterungen späterer Epochen des Alten Testaments und damit in seinem für uns als Heilige Schrift verbindlichen Wortlaut nicht voll gerecht wird. Heute wird uns mehr und mehr bewußt, was Claus Westermann herausstellt, daß der Prophet eigentlich in jedem Fall hinter das an ihn ergangene Wort Gottes zurücktritt: »Die Prophetenbücher des Alten Testaments handeln nicht von den Propheten und ihren Worten, sondern überliefern die Worte, die (von Gott her) an sie ergangen sind«¹. Heilige Schrift, verbindliches Wort Gottes, Anrede, die unsere Antwort herausfordert, norma normans für Glauben und Leben der Kirche aller Zeiten: dies alles ist die Bibel für uns, und zwar – wie schon gesagt – in der uns nun vorliegenden Endgestalt. Dabei ist es durchaus legitim und auch notwendig, die verschiedenen Schichten eines Textes, soweit sie sich mit einiger Sicherheit feststellen lassen, voneinander abzuheben und die Entstehung des heutigen, zumeist sehr komplexen Textes möglichst umfassend und überzeugend darzustellen. Im Buch Jesaja, das eine Sammlung verschiedener Sammlungen prophetischer (und anderer) Texte darstellt, sind so der Prophet selbst, seine Schüler, der sogenannten Deutero- und der Tritojesaja, deuteronomistische und andere Überarbeitungen – um nur einige Schichten zu nennen – in ihren Gemeinsamkeiten und Unterschieden herauszustellen und bei der Auslegung des Textes zu beachten. Der Schwerpunkt eines biblischen Textes und seiner Botschaft liegt aber allemal in seinem Aufruf an unser jeweiliges »Hier und Heute«. Dazu Walther Zimmerli: »Die Buchwerdung des Gotteswortes versetzt die lebendige Anrede des lebendigen Herrn nie in den Ruhestand. Dieses kann jäh in ein neues Heute hinein zu reden beginnen. Gott begibt sich nie in Ruhestand«². Eigentliches Ziel allen exegetischen Bemühens ist es also letztlich, das Wort Gottes in seiner zumeist mehrdimensionalen Textgestalt als verbindlichen Anruf des uns Menschen zugewandten und auf unser Heil bedachten Gottes immer neu herauszustellen. Die Vielschichtigkeit des

¹ Claus Westermann, Zur Erforschung und zum Verhältnis der prophetischen Heilsworte: ZAW 98 (1986) 2

² Walther Zimmerli, Vom Prophetenwort zum Prophetenbuch: ThLZ 104 (1979) 495

heutigen Textes steht zugleich für die immer neuen Ansätze Gottes in der Heilsgeschichte, die nach neutestamentlichem Glaubensverständnis dann in Jesus Christus ihr Ziel erreichen, der als endgültiger und tragender Ansatz Gottes die gesamte Schöpfung und die Menschheitsgeschichte zusammenfaßt. Auch in unser heutiges Hinhören auf alttestamentliche Texte im Rahmen der kirchlichen Verkündigung müssen wir die vorausliegenden alten religiösen Erfahrungen Israels und ebenso die der Kirche Christi als orientierende Richtschnur für das Leben der Menschen aller Zeiten einbringen. Die sich so oft gründlich widersprechenden Ansichten der Exegeten über Entstehung, Traditions- und Redaktionsgeschichte eines Bibeltextes, wie sie sich unschwer in den Kommentaren feststellen lassen, müßten für sich genommen die Hörer des Wortes Gottes in der Heiligen Schrift sehr verunsichern.

In der gebotenen Relativierung von exegetischen Detailfragen, z.B. nach dem Verfasser, betont Hans Wildberger die Bedeutsamkeit des Gesamten eines biblischen Textes; so schreibt er zur Frage der Echtheit des besonders komplexen Buches Jesaja: »Nicht die von Jesaja selbst stammenden Worte sind kanonisch, sondern das Buch, und für die Geistesgeschichte Israels ist nicht nur das wichtig, was einzelne hervorragende Gestalten zu sagen hatten, sondern auch, wie die 'Kleinen' die Botschaft der Großen verarbeitet, oft auch korrigiert haben«³. So läßt sich auch bei den allermeisten biblischen Texten – zum Glück für Verkünder und Hörer des Wortes – die herausfordernde und desgleichen die tröstliche Botschaft eines Abschnittes trotz vieler ungelöst bleibenden exegetischen Einzelfragen doch verständlich heraushören. Auch Israel und die Kirche haben die eigentliche prophetische Botschaft der biblischen Texte in den vergangenen zwei- bis dreitausend Jahren über alle kontrovers geführten wissenschaftlichen Diskussionen hinaus stets so gehört und weiterverkündet.

Auf ein solch stets vorhandenes grundsätzliches Verstehen der biblischen Texte verweist beispielsweise der tiefsinnig formulierte Ausspruch von Mark Twain: »Jene Stellen der Bibel, die ich nicht verstehe, gehen mir nicht auf die Nerven, wohl aber jene Stellen, die ich verstehe«. Alle Zeiten haben ja überdeutlich herausgehört, was die Bibel von uns fordert: Umkehr, Umdenken, Sichbesinnen auf das, was uns wirklich Festigkeit gibt, gläubiges Sichfestmachen in Gott, Absage an alle Alternativen zum wahren Gott. Daß auch wir diesen Anspruch Gottes aus der Bibel in seiner Absicht eigentlich sehr wohl registrieren, bezeugen nicht zuletzt die vielen raffinierten Methoden, mit denen wir im Leben die klaren Forderungen Gottes zu umgehen versuchen.

Unter solchen Gesichtspunkten des grundsätzlich gegebenen Verständnisses eines Textes, bei dem durchaus zahlreiche exegetische Fragen offenbleiben können, soll in diesem Beitrag ein nicht gerade geläufiger Text aus dem Buch Jesaja besprochen werden und in wesentlichen Elementen seiner Botschaft für uns heute skizziert werden: Jesaja 22,20–25. (Der größere Teil dieses Abschnittes begegnet uns auch als erste Lesung des 21. Sonntags des Lesejahres A: Jes 22,19–23). Diese

³ Hans Wildberger, *Königsherrschaft Gottes. Jesaja 1–39, Teil 2*, Neukirchen-Vluyn 1984, S. 186

sechs Verse, Jes 22,20–25, wollen uns heute wie den Menschen des Alten Bundes damals sagen, woher unsere Festigkeit kommt, nämlich von unserem Gott, der Menschen beruft und beauftragt und dabei auch sehr wohl um die Schwachheit der Berufenen weiß. Wenn wir als Christen heute diesen Text lesen und wenn uns die Tatsache unseres eigenen Versagens leicht entmutigen könnte, müssen wir doch mit Blick auf die seither von Gott im Alten und Neuen Testament weitergeführte Heilsgeschichte vor allem die frohe Botschaft heraushören, daß Gott die Menschheit, die aus eigener Kraft ihr Ziel nicht erreichen kann, trotzdem nicht aufgibt, sondern die Erlangung des Heils, das er uns schenken will, stets im Auge behält. Garantie für die Zuverlässigkeit dieser frohmachenden Heilsbotschaft ist – neutestamentlich gesehen – Jesus Christus. Er erweist sich endlich als der feste Punkt der Welt, in dem uns heillos überforderten und daher hin- und herschwankenden Menschen das unzerstörbare Heil Gottes unwiderruflich geschenkt ist.

Literarische und historische Fragen

Jes 22,20–25, der Bericht über die Einsetzung des hohen Beamten Eljakim und über sein späteres Scheitern, steht im ersten Teil des Jesajabuches cc.1–39, und zwar gegen Ende des zweiten Abschnitts cc.13–23. Dort finden sich Fremdvölkerorakel, aber auch Texte, die an Jerusalem und Juda gerichtet sind. Ein Großteil von Jes 13–23 wird als nichtjesajanisch bezeichnet. Unser Text, der im größeren Zusammenhang von 22,15–25 zu sehen ist, richtet sich in den Versen 15–19, die überwiegend als jesajanisch angesehen werden, gegen Schebna, einen überheblichen hohen Staatsbeamten des 8. Jahrhunderts v. Chr. Dieser soll auf Gottes Geheiß von Eljakim abgelöst werden (22,20–23), wobei Eljakim dann selbst auch versagt (22,24f). Zwischen 22,20–23 und 22,24f läßt sich vom Inhaltlichen wie auch vom Stilistischen her eine klare Zäsur feststellen. Während die Verse 20–23, welche die Einsetzung Eljakims berichten, metrisch gegliedert sind, bieten die Verse 24f, welche von Eljakims Scheitern sprechen, einfache Prosa. Wildberger nennt 22,20–23 »gattungsmäßig ein Investitursorakel«, 22,24f »einen Nachtrag zu 20–23 von anderer Hand«⁴.

Die Frage, ob 22,20–23 von Jesaja selbst stammt, wird von den Fachleuten unterschiedlich beantwortet; daß aber 22,24f sekundär ist, gilt allgemein als sicher. Otto Eichrodt z.B. bezieht 22,20–23 auf das Wirken Jesajas unter König Hiskija (728–699), der sich ab 705 in einer schwierigen innenpolitischen Lage befand und deshalb wohl einen neuen Palastvorsteher ernannte: »In dieser Lage mußte es für den König eine starke Hilfe bedeuten, wenn seinem Willen ein bestätigendes Gotteswort zu Hilfe kam... Es handelt sich nicht um eine Einmischung in das königliche Recht, sondern um die Unterstützung der Ausübung desselben in einer gefährvollen Zeit«⁵. Auch Wildberger geht davon aus, »daß in diesen Versen ein

⁴ Hans Wildberger, *Jesaja*, 2. Teilband (Bibl. Komm. z. AT X/2), Neukirchen-Vluyn 1978, S. 544

⁵ Otto Eichrodt, *Der Herr der Geschichte*, Jesaja 13–23 und 28–39, (Die Botschaft d. AT 17/II), Stuttgart 1967, S. 102

prophetischer Zeitgenosse Jesajas das Wort hat, der dem König die Ernennung Eljakims nahelegen und dessen Anspruch auf das Amt religiös untermauern wollte«⁶. Nach Georg Fohrer dagegen sind 22,20–23 (.24f), welche auf die echt jesajanischen Verse 15–19 folgen, erst in der Zeit nach Jesaja entstanden: »Ein späterer Verfasser läßt Gott selbst den Nachfolger des aus seinem Amt entfernten und als Minister verstandenen Verwalters ernennen«⁷. Ein noch später anzusetzender weiterer Bearbeiter des Textes fügte dann 22,24f hinzu, um seiner Enttäuschung über das Versagen Eljakims bzw. seiner Sippe Ausdruck zu verleihen. H. L. Ginsberg möchte in V. 25, welcher an seiner jetzigen Stelle vom Versagen Eljakims redet, eine Verurteilung seines Vorgängers Schebna sehen und schiebt daher diesen Vers zwischen 22,18 und 22,19 ein, versetzt ihn also in den gegen Schebna gerichteten Abschnitt⁸. Kaiser verlegt 22,24f in eine sehr späte Zeit, nämlich in die der Ptolemäer: »Der Verdacht, daß der Verfasser auf diese Weise einem mißliebigen Zeitgenossen, etwa einem im Auftrag der Ptolemäer tätigen und für die Finanzen Judäas und des Tempels verantwortlichen jüdischen Steuerbeamten den Spiegel vorhalten und so ungestraft den Sturz androhen wollte, liegt auf der Hand«⁹.

Nach 22,15 war Schebna ein hoher Beamter am Hof von Jerusalem in den letzten Jahren des 8. Jahrhunderts, nach Robert Martin-Achard¹⁰ ein Vertreter einer proägyptischen Politik. Er wird als Palastvorsteher bezeichnet. So übersetzt die Einheitsübersetzung das hebräische *soken*, einen Titel, der sonst im Alten Testament nicht mehr vorkommt, wohl aber in der altorientalischen Umwelt bekannt ist und so etwas wie Maiordomus bedeutet. Daß Schebna ohne Vaternamen eingeführt wird, – so auch in 2 Kön 18f/Jes 36f – und zwar anders als die anderen erwähnten Beamten, soll ihn wohl als Emporkömmling charakterisieren. Er erregte jedenfalls den Zorn des Propheten, weil er sich schon zu Lebzeiten ein prächtiges Grabdenkmal errichten ließ und in einem Prunkwagen einherfuhr. Als Strafe wird ihm das Ende in einem fremden Land angedroht. (In 2 Kön 18f/Jes 36f wird Schebna neben dem Palastvorsteher Eljakim immerhin noch zweimal als Schreiber erwähnt. Ginsberg meldet aber Bedenken dagegen an, daß dieser Schebna mit dem von Jes 22 identisch sei¹¹). Schebnas Nachfolger soll nach 22,20–23 Eljakim werden. Dieser wird während der Belagerung Jerusalems durch den Assyriekönig Senharib 701 in 2 Kön 18,18/Jes 36,3 und 2 Kön 19,2/Jes 37,2 neben dem Schreiber Schebna als Palastvorsteher genannt (s.o.). Bei ihm steht aber nicht das hebräische *soken* (22,15), sondern »der über dem Haus/Palast«. Sowohl jene, die 22,20–23 als echt ansehen, als auch jene, welche diese Verse

⁶ H. Wildberger, Jesaja, S. 845f

⁷ Georg Fohrer, Das Buch Jesaja, 1. Band, Kapitel 1–23, (Zürcher Bibelkommentare), Zürich – Stuttgart 1966², S. 254

⁸ H. L. Ginsberg, Gleanings in First Isaiah, in: M. M. Kaplan Jubilee Volume, New York 1953, S. 252–257

⁹ Otto Kaiser, Der Prophet Jesaja, Kapitel 13–39, (ATD 18), Göttingen 1983³, S. 129

¹⁰ Robert Martin-Achard, L'oracle contre Shebna et le pouvoir des clefs, Es. 22,15–25: ThZ (Basel) 24 (1968) 249

¹¹ H. L. Ginsberg, a.a.O., S. 252

später ansetzen, sind sich darin einig, daß sich der Zusatz 22,24f auf spätere Angehörige der Eljakim-Sippe bezieht. Wildberger nennt als Beispiel einer solchen Übertragung »die Nathansweissagung von 2 S 7, die zum mindesten in der jetzigen Form zwar an David gerichtet ist, faktisch aber die Davididen im Auge hat«¹². Das meinen jene Exegeten, die 22,20–23 als sekundär ansehen, schon bezüglich dieser vier Verse; sie sehen in Eljakim einen Nachkommen des Eljakim aus dem 8. Jahrhundert, dem königliche Titel beigelegt werden. Dieser Spätere wäre dann in der Zeit nach dem Untergang Jerusalems (586) der Verwalter der Güter des 597 nach Babylon verschleppten Königs Jojachin gewesen, der von vielen Judäern wohl noch als der eigentliche König angesehen wurde. Mit Blick auf den königlichen Titel »Knecht«, der dem Eljakim zugeteilt wird, bemerkt aber Wildberger: »‘ebed JHWH im politischen Bereich ist doch nur einer, der König... Aber ein Minister kann nur ‘ebed-ha-mmelek sein«¹³. Dieser von vielen in die Gefangenschaftszeit Jojachins versetzte Eljakim hätte aber als eine Art Reichsverweser im babylonisch besetzten Judäa immerhin eine fast königliche Stellung eingenommen. Kaiser sieht in diesem hohen Beamten von Jes 22 den aus 2 Kön 25,22–26 bekannten Gedalja, der von den babylonischen Eroberern nach 586 als Statthalter in Judäa eingesetzt, bald aber von nationalistischen Fanatikern ermordet wurde¹⁴. Allerdings verweist Kaiser hier¹⁵ auch auf einen 1928 in Tell Beit Misrim gefundenen Siegelaufdruck eines Tonkrugs aus dieser Zeit: »Für Eljakim, den Knecht (na‘ar) Jojachins«¹⁶. Diese Inschrift könnte sich doch auf jenen Eljakim beziehen, der die Güter des gefangenen Königs verwaltete. Kaiser u. a. rechnen bei 22,20–23, das sie in der jetzigen Gestalt als nachjesajanisch ansehen, auch mit der Möglichkeit, daß diesen Versen ein älteres (jesajanisches) Orakel vorausging, »das zunächst eine anonyme Gestalt und also eine eschatologische Größe im Auge hatte«¹⁷, wobei außerdem für 22,20–23 »nicht seine sachliche Nähe zu einer messianischen Weissagung wie Jes 9,1–6 und Sach 3,1ff.; 6,9ff. und selbst den Gottesknechtsliedern Jes 42,1ff. und 49,1ff. übersehen werden darf«¹⁸. Erst ein späterer Bearbeiter hätte dann – so Ernst Jenni – diesen anonymen Text, »dem auch sonst in der Literaturgeschichte oft zu beobachtenden Drange, anonyme Personen mit bekannten Personen zu identifizieren, folgend«¹⁹, mit dem historischen Eljakim des 8. Jahrhunderts in Verbindung gebracht. Dazu kam dann in 22,24f eine noch später anzusetzende Überarbeitung. »Ein anderer Verfasser (V. 24–25) mußte freilich bald feststellen, daß der so beförderte und geehrte Eljakim den Erwartungen nicht entsprochen hat... Er hat offensichtlich übelste Vetternwirtschaft getrieben und sogar seinen unfähigsten Verwandten ein Pöst-

¹² H. Wildberger, *Jesaja*, S. 846

¹³ Ders., *Jesaja*, S. 844

¹⁴ O. Kaiser, a. a. O., S. 126

¹⁵ Ders., a. a. O., S. 126f

¹⁶ vgl. W. F. Albright, *The Seal of Elijakim and the Latest Preëxilic History of Judah, with Some Observations on Ezekiel*: JBL 51 (1932) 77–105

¹⁷ O. Kaiser, a. a. O. S. 127

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Ernst Jenni, *Die politische Voraussage der Propheten* (ATHANT 29), Zürich 1956, S. 45

chen verschafft«²⁰. Auch Jenni nimmt an, daß der Name Eljakim in 22,20–23 erst später eingefügt wurde: »An eine (kult-)prophetische Designation des Würdenträgers im Dienste des Hofes wird man wohl nicht denken dürfen«²¹. So wäre also in 22,20–23 ursprünglich mit einem (anonymen) Typus zu einem späteren Eljakim zu rechnen. »Ein späterer Bearbeiter, dem die eschatologische Haltung des Jesajawortes entging, hielt den geweissagten 'Knecht' nicht mehr für einen von Gott selber berufenen Amtmann, sondern für einen gewöhnlichen Minister des Königs, der nach der Voraussage des Propheten an die Stelle des verworfenen Vorgängers treten sollte«²². Zu bemerken ist auch noch, daß sich im Bericht von der Erhöhung Eljakims auch Züge finden, die aus der Geschichte des ägyptischen Josef und aus den Erzählungen über Daniel (cc. 1–6) bekannt sind, die beide zu Weziren mächtiger Könige erhöht wurden.

So bekennt Josef in Gen 45,8: »Gott hat mich zum Vater für den Pharao gemacht, zum Herrn für sein ganzes Haus und zum Gebieter (moschel) über ganz Ägypten«. Es geht aber dort wie auch beim Eljakim von 22,20–25 wohl nicht so sehr um Historie, als vielmehr um das Motiv: von Gott bewirkter Aufstieg (bei Eljakim auch Fall) eines Berufenen. Bedeutsamer als die uns nicht mehr genau vornehmbare Fixierung von Zeit und Personen von Jes 22,20–25 im Rahmen der Geschichte Israels ist das Hinhören auf die warnende Botschaft dieses Motivs. So hält in unserem Text, bei dem auch heute noch viele literarische und historische Fragen offen bleiben, Israel nach den Enttäuschungen mit seinen Königen und Großen Ausschau nach dem endzeitlichen königlichen Knecht Gottes, der in der Kraft des ihn Berufenden seinen Auftrag endlich ganz erfüllt und unerschütterliche Festigkeit aus der Kraft Gottes bezieht und sie Juda und darüber hinaus allen Völkern vermittelt. Es erwartet diesen Knecht, der die Treue Gottes in der Menschheitsgeschichte voll zum Tragen bringen und durch sein Hinhören auf das Welt und Zeit tragende Wort Gottes allen deutlich machen wird, woher unsere Festigkeit kommt.

Bilder und Erfahrungen

In Jes 22,20–25 kommen über das Historische hinaus vor allem religiöse Bilder und Erfahrungen zur Darstellung. Dabei sind die Verse 20–23, der Bericht über die Erhöhung Eljakims, den später hinzugefügten Versen 24f mit der Enttäuschung über das Versagen des Berufenen klar gegenübergestellt. Die ersten vier Verse unseres Textes zeigen, was geschieht, wenn Gott am Werk ist: der Mensch wird erhöht. Die zwei darauffolgenden Verse zeigen, was eintritt, wenn die Menschen den berufenden Gott vergessen und alles selbst in die Hand nehmen wollen. – Beide Unterabschnitte beginnen mit »an jenem Tag«. In V. 20 markiert es einen heilsmächtigen Neuansatz Gottes zugunsten seines Volkes; in V. 24 leitet es den

²⁰ G. Fohrer, a.a.O., S. 255

²¹ E. Jenni, a.a.O., S. 44

²² Ders., a.a.O., S. 45

Bericht darüber ein, wie menschliche Torheit das von Gott Geschenkte wieder verspielt. – In V. 23 errichtet Gott dem Berufenen »in seinem Vaterhaus einen Ehrenplatz«, hebräisch *kiss'e kabod*/Thron der Herrlichkeit; in V. 24 klammern sich »all die vielen Mitglieder seines Vaterhauses«, hebräisch »der Kabod seines Vaterhauses«, an Eljakim. Aus dem kabod, der Herrlichkeit, die Gott schenkt, wird ein kabod in der anderen Bedeutung, etwas Schweres, Belastendes, das alles zusammenbrechen läßt. So verkehren die auf den eigenen kabod bedachten Menschen den kabod Gott, welcher doch unserem Menschsein einen unschätzbaren Wert gibt (vgl. Ps 8,6). – Dem »Pflock an fester Stelle« von V. 23 steht das gleiche Bild in V. 25 gegenüber. Der in V. 23 festgemachte Pflock gibt in V. 25 nach, bricht heraus und wird so zum Bild für Menschen, die ihre Festigkeit nicht in Gott suchen, d.h. nicht glauben, und so scheitern müssen. – Die in 22,20–25 verwendeten Bilder bringen die alte biblische Erfahrung zum Ausdruck, daß Festigkeit und Herrlichkeit/Ehre nicht Ergebnis menschlicher Tüchtigkeit sind, sondern vor allem Geschenk des uns zugewandten Gottes. Da menschliches Versagen immer wieder diese Güter gefährdet oder gar zerstört, kann der Mensch die Rettung nur von Gottes neuem befreienden Heilswirken zugunsten der törichten, sich selbst überschätzenden Menschen erwarten. Das Alte und das Neue Testament bezeugen ja an vielen Stellen, daß Gott sich, menschlich gesprochen, nicht entmutigen und von seinem Heilsplan abbringen läßt, sondern stets bereit ist, einen neuen Anfang zu schenken. Das Alte Testament beschreibt diesen ersehnten Neuansatz Gottes durch den Dienst der Glaubenden, d.h. der sich in Gott wirklich festmachenden Menschen, mit verschiedenen Begriffen und Bildern. Solche sind etwa der Messias König, der große Prophet, der neue Adam, der Gottesknecht, der Menschensohn. Diese und andere Vorstellungen des erneuten Heilswirkens Gottes halten schon in alttestamentlicher Zeit gläubig daran fest, daß Gott die von der menschlichen Torheit destabilisierte Welt wieder stabilisieren wird. Das verwirklicht sich dann in Jesus von Nazaret. Er ist die unzerstörbar feste Einbruchsstelle der Treue Gottes, die alles trägt und allen, die an ihn glauben, d.h. sich in ihm festmachen, endgültiges Gelingen bei ihrer Suche nach wirklicher Festigkeit verleiht. In Jesus, »dem treuen und zuverlässigen Zeugen« (Offb 3,14), ist die Sache Gottes im Menschen endlich so gefestigt, daß »die Mächte der Unterwelt sie nicht überwältigen können« (Mt 16,18).

Mit »an jenem Tag« (V. 20) beginnt der Hinweis auf Gottes rettendes Eingreifen, auf den erwarteten siegreichen Abschluß der Heilsgeschichte, für den die Einsetzung Eljakims nur Hinweis ist. Kaiser bemerkt dazu: »Mit dieser beliebten Einleitungsformel für eschatologisch gemeinte Zusätze leitet ein in vorgerückter nach-exilischer oder gar erst hellenistischer Zeit lebender Frommer, der das Kommen des messianischen Zeitalters nach dem Sturz der Fremdvölker erwartet, seine Heilsweissagung ein«²³. – Das »Berufen« Gottes in V. 20 meint hier wie in der gesamten Bibel das schöpferische, machtvolle Sprechen, Ansprechen, Benennen und Erschaffen Gottes, der auch das sich ihm versagende Geschöpf nicht aus dem

²³ O. Kaiser, a.a.O., S. 127

Bereich seiner Liebe entläßt. »Unwiderruflich sind ja Gnade und Berufung, die Gott gewährt« (Röm 11,29). – Auf diese enge Verbindung Gottes zu den Berufenen verweist auch der Ehrentitel »mein Knecht« (V. 20). Das hebräische Wort *‘ebed*, das Diener, Verehrer, Bevollmächtigter, Sohn bedeutet, ist auch Ehrentitel für die Patriarchen (Ex 32,13), Israel (Jes 41,3), Mose (Num 12,7), die Propheten (Ex 32,13), den leidenden Gerechten (Jes 52,13; 53,12), an den ebenfalls Gottes Ruf ergeht (Jes 42,6; 45,3f; 49,1).

Alle von Gott Angesprochenen werden von ihm in Dienst genommen, mehr noch, als seine Kinder angenommen. Daher bezeichnen sich auch die Frommen (Ps 34,23) als Knechte Gottes. – Diese Ehrung als Bevollmächtigter Gottes wird auch durch das »Bekleiden mit dem Gewand und Umlegen der Schärpe« in V. 21 dargestellt. Das Ehren- und Amtskleid, das Festgewand, wie es sonst nur die Großen tragen dürfen, sind ein Bild für unerhörte Auszeichnung der Berufenen durch Gott. Die Ehrung durch Gott hält sich aber nur so lange, als die Berufenen sich Gott verpflichtet wissen und »den verherrlichen, der unseren Lebensatem in seiner Hand hat und dem all unsere Wege gehören« (Dan 5,23). – Die gleiche gottgeschenkte Wirklichkeit, aus der wir allein leben, bezeichnet die besondere Beauftragung durch das Auflegen der Schlüssel auf die Schulter in V. 21. Das verwendete hebräische Wort *natan*/geben meint die Belehnung der Menschen durch Gott, seine Berufung zum Vizekönig Gottes auf der Erde, wie es auch der Schöpfungsbericht von Gen 1,1–2,4a (und ähnlich auch Gen 2,15) aussagt. Daß für »Amt« in V. 21 das hebräische *memschalah* vom Stamm *maschal*/herrschen verwendet ist und nicht *malak*/König sein, besagt einerseits, daß dieses Amt mehr ist als nur das des Palastvorstehers; es macht aber andererseits deutlich, daß das Königtum eigentlich nur Gott zukommt. Wenn der Mensch das nicht erkennt und sich wie in Gen 3 oder auch in V. 24 dagegen verfehlt, ist der Zusammenbruch des von Gott so großartig Begonnenen schon vorprogrammiert. Dies gilt auch bezüglich des in V. 21 angesprochenen Vaterseins, das nur von Gott her richtig verstanden werden kann, »nach dessen Namen alle Vaterschaft im Himmel und auf Erden benannt wird« (Eph 3,14). »Zum Wesen des Vaters gehört es, daß er seine Kinder je nach deren Verhalten mit Güte oder Strenge lenkt und dafür sorgt, daß ihnen nichts mangelt«²⁴. Dieser Ehrentitel *Eljakims* meint also die uns geschenkte Fähigkeit, durch solche punktuell doch gelingende Güte und Fürsorge ein Hinweis auf die liebende Vaterschaft und gütige Zuwendung Gottes zu werden. – Nach V. 21 sind *Eljakim* »die Einwohner Jerusalems und das Haus David« anvertraut. Es sind ganz konkrete Menschen, für die Gott den Berufenen Verantwortung auferlegt. – Die Vollmacht, welche Gott dem *Eljakim* in V. 22 dadurch überträgt, daß ihm die Schlüssel auf die Schulter gelegt werden, besagt, daß nach dem Willen Gottes keiner an seinem Amtsträger vorbeikommt. Nach Wildberger »bedeutet sie Verfügungsgewalt über die Dynastie der Davididen, ihren Besitz und ihre Funktionen überhaupt«²⁵. Mehr noch: Gott wird die Entscheidungen des in seinem Namen und

²⁴ Ders., a. a. O., S. 128

²⁵ H. Wildberger, Jesaja, S. 849

in seiner Gesinnung tätigen Vertreters als voll verbindlich anerkennen. – Daß dieses von Gott Gestützt- und Getragenwerden nur so lange gilt, als der Amtsträger sich Gott verantwortlich weiß, kommt auch im Bild von V. 23 zum Ausdruck »Der Pflock an fester Stelle«. Daß er fest ist, hebräisch *nae'aeman*, leitet sich von Gottes Festigkeit ab. Das gilt auch für Jerusalem (Jes 1,26) und vor allem für die Davidsdynastie (2 Sam 7,16; 1 Kön 11,38; Ps 89,29), welche diesen Ehrentitel tragen. Menschen können jedoch anderen nur dann Festigkeit bieten, wenn sie sich zuerst selbst von Gott gehalten wissen und gläubig in ihm gefestigt sind, wie es Jesaja dem den Glauben verweigernden König Ahas in 7,9b erklärt. Parallel zum festen Pflock in V. 23 nennt Jes 33,20 Jerusalem einen Ort, »dessen Pflöcke man nicht mehr ausreißt«, und dem der zur Befreiung nahende Gott zuruft: »Macht die Pflöcke fest« (Jes 54,2). Im Kontrast dazu steht Schebna, der nach 22,17 »in hohem Bogen weggeschleudert wird«. – Dieses Angewiesensein auf Gott, der uns trägt, wird auch im »Ehrenplatz« von V. 23 deutlich. Nur aus der Kraft Gottes können wir für ihn herrscherliche Aufträge durchführen. Gottes Herrlichkeit, hebräisch *kabod*, bedeutet auch Gewichtigkeit/gravitas, die sich nicht einfach auf die Seite schieben läßt. Der von Gott so Geehrte hat aber nur Anteil an der gravitas Gottes, wenn er Gott die Ehre/*kabod* gibt. Dann macht sein Dasein für die ihm Anvertrauten auch die in ihm wirkende göttliche Herrlichkeit vor den Menschen sichtbar, welche die Welt mit göttlichem »Ehrenglanz« (so übersetzt Martin Buber *kabod*) erfüllt.

Im später angefügten V. 24 beginnt die Wende zum Schlechteren. Die Menschen werden aus eigener Kraft aktiv und suchen das Ihre. Dann zerbricht alles, weil Eljakim und seine Familie das Geheimnis ihrer Festigkeit/Herrlichkeit vergessen und Zukunft und Glück von der eigenen Tüchtigkeit, biblisch vom »Fleisch«, statt vom »Geist«, d.h. von der göttlichen Lebensmächtigkeit zu erwarten. Die Verwandten Eljakims nützen seine Ehrenstellung in selbstsüchtiger Weise aus und betrachten sein Dienstant als eine bequeme Sinekure. Die Summierung ihres kleineren und größeren Mißbrauchs führt schließlich zum Zerbrechen des Ganzen. Der feste Pflock gibt nach, und auch Eljakim geht im allgemeinen Zusammenbruch mit unter. – Die Abschlußformel »Wahrhaftig, der Herr hat gesprochen« (V. 25) – sonst ein tröstlicher Hinweis auf Gottes heilsmächtiges und befreiendes Wort – wird nun zum harten Urteil des lebendigen Gottes, der seiner nicht spotten läßt. Aber selbst hinter diesem zornigen Wort Gottes steht in der Bibel noch die Hoffnung auf Gottes Treue, die letztlich doch triumphieren wird. Mit Gültigkeit für alle Zeiten setzt sie sich zu unserem Glück durch und läßt uns erfahren: »Wo die Sünde mächtig wurde, da ist die Gnade übergroß geworden. Denn wie die Sünde jetzt noch herrscht und zum Tod führt, so soll nun die Gnade unseres Gottes herrschen und durch Gerechtigkeit zu ewigem Leben führen durch Jesus Christus, unseren Herrn« (Röm 5,20f).

Zur Botschaft von Jesaja 22,20–25

Schebna, der Höfling des 8. Jahrhunderts, der seinen Posten verlor, ist längst tot, desgleichen Eljakim, sein ebenfalls gescheiterter Nachfolger. Was soll uns also dieser Text heute am Ende des zweiten christlichen Jahrtausends sagen? Das alte Gottesvolk, in dessen Mitte die Botschaft Jesajas, seiner Schüler und späterer Bearbeiter entstand, hat schon in der vorchristlichen Zeit diese Frage beantwortet: Es hat die Ereignisse der Geschichte Israels für die jeweilige Gegenwart neu aktualisiert und sich selbst beim Lesen dieses Textes mit dem über Schebna und Eljakim Berichteten in Verbindung gebracht. Israel hat auch die uralten menschlichen Erfahrungen, die in verschiedenen Motiven und Bildern zum Ausdruck kommen, anhand solcher Texte in ihrer Bedeutsamkeit für sich selbst erspürt und so sein Selbstverständnis vor Gott und den Menschen darin dargestellt gesehen. Desgleichen sind nach Überzeugung der Kirche und der Verfasser der neutestamentlichen Schriften alle diese Erfahrungen und Aussagen auf Christus zu beziehen, »über den Mose im Gesetz und auch die Propheten geschrieben haben« (Joh 1,45). Deshalb hat die Kirche die alttestamentlichen Texte stets im Lichte des Geheimnisses Christi neu gelesen. Die fast zweitausend Jahre Kirchengeschichte haben deutlich gemacht, daß die Menschen nach Christus an sich nicht stärker und nicht schwächer sind als die der alttestamentlichen Zeit. Der Unterschied liegt aber darin, daß alle nun schon einbezogen sind in die neue Wirklichkeit Gottes, die mit Christus in unsere Welt gekommen ist, und daß sie in ihm endlich jene Festigkeit gefunden haben, die nicht mehr enttäuschen kann und von den Menschen aller Zeit erträumt wurde. Alle diese Erfahrungen müssen im neutestamentlichen Leser der Botschaft des Alten Testaments zusammenlaufen. Auch wir erfahren an uns und anderen, wie leicht wir das uns von Gott Übertragene verraten und zerstören. Zugleich wissen wir aber auch, daß das mit Christus in unsere Welt gekommene unzerstörbar Feste, das Reich Gottes, sich auch in uns trotz unseres vielfachen Versagens doch endgültig durchsetzen wird. Mögen wir auch immer wieder die schönen Gaben, von denen der Bericht über Eljakim spricht, allzu leicht verspielen, so sind sie doch in diesem »an jenem Tag«, im Ostersieg Christi, unseres Herrn und Bruders, bei Gott endgültig und unverlierbar aufgehoben. »Christi Geist nimmt sich unserer Schwachheit an« (Röm 8,26). Er hilft uns, daß wir unsere unbeständigen Herzen in Gottes Treue verankern, wo allein wahre Festigkeit und bleibende Freude von uns gefunden werden können.

»An jenem Tag« (V. 20) leitet in der Bibel gewöhnlich – das »an jenem Tag« von V. 25 steht allerdings in Kontrast dazu! – das gläubige Ausschauen nach diesem endgültigen, befreienden Eingreifen Gottes zugunsten der Menschen ein. Diese sehen sich damals wie heute von Versagen, Verzweiflung, Ärger mit den Verhältnissen und von Irritationen aller Art belastet. Aber in diesem Ausblicken steckt schon das gläubige Wissen, daß wir Menschen diese Befreiung aus eigener Kraft nicht schaffen, so oft auch menschliche Mächte und Ideologien aller Art diese lautstark verheißen mögen. Das allein rettende, endzeitliche Handeln Gottes ist

nach christlicher Glaubensüberzeugung in Christus schon verwirklicht, der für uns alle schon den großen Durchbruch geschafft hat. Solange wir aber noch auf seine Wiederkunft in Herrlichkeit warten, »da wir mit dem himmlischen Haus überkleidet werden« (2 Kor 5,2), sind wir auch noch bedroht von den vielen Verlockungen der Welt und lassen unser Leben von vielgestaltigen Torheiten bestimmen. Daher bedeutet für uns das »an jenem Tag« von V. 20 Hoffnung im Blick auf die Zusage Gottes, daß das andere »an jenem Tag« von V. 25, das Versagen der Berufenen, nicht das Letzte sein wird. Das in der Bibel oft vorgeführte Schema des Heilshandelns Gottes angesichts des menschlichen Fehlverhaltens bestätigt diesen gläubigen Optimismus: Gnade – Abfall – neue Begnadung. Jener Tag, der keinen Abend kennt, hat mit dem Ostermorgen schon begonnen. Es ist jener Tag, an dem sich Gottes Macht und Liebe siegreich durchsetzen werden gegenüber aller Torheit der Menschen, auch seiner Berufenen. Gott behält das letzte Wort in unserem Leben, im Leben der Kirche und in der Menschheitsgeschichte. »An jenem Tag«, dem Tag des Sieges Gottes und unserer endgültigen Befreiung, wird dies vor aller Welt sichtbar werden. So lautet die frohe Botschaft, die wir an andere weitergeben sollen.

In V. 20 wird Eljakim berufen. Er erhält einen Auftrag von Gottes Festigkeit im Blick auf die ihm Anvertrauten. Jeder von uns kann seinen eigenen Namen an die Stelle des Namens Eljakim setzen. Das besagt auch: Schebna und Eljakim sind nicht die einzigen Begnadeten, die versagen. Die Bibel berichtet ähnliches Nichtentsprechen von Adam, Abraham (vgl. Gen 12,10–20), Mose, David und selbst von Petrus, der erst nach mehreren Neuansätzen Gottes zum neutestamentlichen Felsenmann wird, »auf den Christus seine Kirche aufbaut« (Mt 16,18). Ein Mensch nach dem anderen wird in der Geschichte berufen, gesandt, erhält Verantwortung; aber alle enttäuschen irgendwie und werden abgelöst, und das Spiel beginnt von neuem. Die Könige, Priester und Propheten, von denen das Alte Testament berichtet, entsprechen allesamt nicht, und auch wir alle erweisen uns aus der Sicht Christi als »Diebe und Räuber« (Joh 10,8), d.h. als Menschen, die Gott und den anderen soviel schuldig bleiben. Die Antwort Gottes auf das ständige Versagen seiner Beauftragten – dieses wird nicht zuletzt auch deutlich an den Stammbäumen Jesu in Mt und Lk 1 mit seinen zum Teil sehr fragwürdigen Gestalten, Männern wie Frauen! – ist nicht Verurteilung, Abbruch der Heilsgeschichte, sondern der endgültige Neuansatz Gottes in der Berufung seines Sohnes Jesus. Er arbeitet unser aller Defizit auf, ist der neue Adam, der eigentliche Segensmittler aus Abrahams Geschlecht, der neue Mose, der endzeitliche Prophet, der König Israels schlechthin. Jesus tritt für uns Sünder ein, bürgt für uns, »streicht den Schuldschein, der gegen uns spricht, durch« (Kol 2,14). Der Vater erblickt in uns, die wir Christus zugehören, das Angesicht seines geliebten Sohnes und schenkt uns immer neue Gnade und liebende Zuwendung. Anders als Schebna, Eljakim und wir alle läuft Jesus vor der Wirklichkeit nicht davon, verschließt sich nicht dem Auftrag des Vaters, verdrängt und vergißt nicht den, der ihn berufen und gesandt hat. In Jesus sind wir aber dann auf einmal wieder jemand, erhalten die Kraft, zu unserer Berufung zu stehen, spüren wir auch als Kirche echte Festigkeit und auch die

Begabung, andere auf diese Sicherheit hinzuweisen und zur bleibenden Freude in Gott hinzuführen.

Eljakim erhält in V. 20 den Ehrentitel »Knecht« und in V. 21 den schönen Namen »Vater«. Uns alle hat Christus als Diener, Bevollmächtigte eingesetzt, die »vollkommen sein sollen wie unser himmlischer Vater« (Mt 5,48). Wir sind von ihm geliebt und so befähigt, Gottes Väterlichkeit, seine Liebe und Fürsorge weiterzugeben. So ist Christus in vollem Sinn dieser Knecht Gottes, sein Repräsentant, der als »Vater in Ewigkeit« (Jes 9,5) für alle sorgt. In seiner Kraft, der »als treuer Sohn über das Haus Gottes gesetzt ist« (Hebr 3,6), vermögen auch wir »treue und kluge Verwalter zu sein, die zur rechten Zeit dem Gesinde die Nahrung zuteilen« (Lk 12,42). Mit seiner Gnade erfüllen wir den uns aufgetragenen Dienst, statt »die Knechte und Mägde zu schlagen, zu essen und zu trinken und uns zu berauschen« (Lk 12,45). Überall, wo wir uns als die Herren aufspielen, anstatt Zeugen der Liebe Gottes zu sein, verraten wir unseren Vater im Himmel, sind törichter als »Ochs und Esel« (Jes 1,3). Wie oft sagen auch wir das verhängnisvolle »non serviam«! Aber nur, wo wir Christen, wir als Kirche, uns als »Diener aller« (Mk 9,35) verstehen, wie es Jesus uns vorlebte, verkündigen wir den guten Vater im Himmel, erweisen wir uns wirklich als seine Knechte und Kinder, als Zeugen seiner väterlichen Liebe und Fürsorge.

V. 21 schildert die Amtsübergabe an Eljakim durch das Bekleiden mit dem Gewand und das Umlegen der Amtsschärpe. Dieses Ehrenkleid der Freunde und Kinder Gottes erinnert uns daran, daß er uns in Pflicht nimmt, und es bezeichnet unseren Auftrag, an seiner Statt zu handeln. Der Vater hat Jesus alles übergeben; er gibt es dann wieder an uns weiter. Ganz anders aber als die Mächtigen dieser Welt und anders auch als wir, die wir uns so oft dieser Ehre unwürdig erweisen, ist Christus endlich der Heilskönig, »der mit Gerechtigkeit und Treue umgürtet ist« (Jes 11,5). Er, der uns an seinem Dienstanteil gibt, macht deutlich, daß wir uns als Kirche Christi nicht als eine bloß soziologische Größe wie alle anderen verstehen dürfen, sondern als seine Kinder, die von ihm in Dienst genommen, mit seinem Geist ausgestattet und von seiner Heiligkeit erfüllt sind. Das uns übertragene Ehrenkleid dürfen wir nicht zum Schafpelz umfunktionieren, unter dem sich der Wolf, unsere menschenverachtende und selbstsüchtige Herrschaft, verbirgt. Diese Ehrenkleider sind für uns kein Freibrief, auf Kosten anderer zu leben und die Sache Gottes, der wir im Menschen dienen sollen, zugunsten unserer eigenen Interessen als Vorwand zu verwenden. Uns und allen Zeiten sagt Jesus: »Umsonst habt ihr empfangen, umsonst sollt ihr geben« (Mt 10,8). Mag auch immer wieder geschehen, was Martin Luther befürchtet, daß »unter Gottes Gnadenmantel bei uns noch der alte Sündenlummel steckt«, so wird sich Christus auch in uns doch als der Stärkere erweisen, der es nicht zuläßt, daß sein Amt und Auftrag, sein Ehrenkleid und der uns übertragene Lebensdienst in der Kirche zu einer Farce, zur bloßen Fassade, zum ärgerlichen und für den Glauben anderer tödlich wirkenden Zerrbild seines Herrschens und Dienens werden.

V. 22 spricht von einem weiteren Bild, von unserem Auftrag im Reich Gottes. Eljakim erhält die Schlüssel auf die Schulter gelegt. Ihm wird so die umfassende

Verfügungsgewalt im Haus Davids übertragen, »zu öffnen und zu schließen«, mit Vollmacht über das Haus Gottes zu bestimmen. Es ist ein Bild für königliche Verantwortung, für eine großartige Beauftragung, an der wir alle Anteil haben. Der eigentliche Bevollmächtigte aber ist Christus selbst, »dem der Vater alles in die Hand gegeben hat« (Joh 13,3). Er schreibt an die Gemeinde von Philadelphia: »So spricht der Heilige, der Wahrhaftige/Feste, der den Schlüssel Davids hat, der öffnet, so daß niemand mehr schließen kann, der schließt, so daß niemand mehr öffnen kann« (Off 3,7/Jes 22,22). Er, der im Hymnus der Lesehore (Montag/Donnerstag) als »Schlüssel Davids, der öffnet und schließt« besungen wird, sagt von seiner umfassenden Herrschaft: »Ich habe die Schlüssel zum Tod und zur Unterwelt« (Offb 1,18). Jesus verwendet seine Vollmacht dazu, daß auch wir »in Christus den freien Zutritt beim Vater erlangen« (Eph 3,12).

Er trägt Petrus, seiner Kirche und uns allen auf, anderen diesen Zugang zu Gott zu eröffnen, statt den Weg zu Gott zu blockieren, wie es Jesus seinen Gegnern vorwirft: »Ihr verschließt den Menschen das Himmelreich. Ihr selbst geht nicht hinein, aber ihr laßt auch die nicht hinein, die hineingehen wollen« (Mt 23,13). So soll uns dieser Text an unsere Verantwortung erinnern, die wir vor Gott für unsere Mitmenschen haben. Wie leicht bringen wir Christen in der Kirche diesen Auftrag, den andere oft als Herrschenwollen empfinden, in Verruf. Wie oft haben in der Kirchengeschichte Schlüsselträger, Nachfolger des Felsenmannes Petrus, Verantwortungsträger ihren Auftrag lässig durchgeführt. Aber Christus, der in seiner Kirche und in uns wirkt, wird mit allem menschlichen Fehlverhalten fertig. Er läßt sein Werk durch die Nachlässigkeit Eljakims und seiner unzähligen Nachahmer nicht zerstören. Vielmehr kommt auch in der Kirchengeschichte letztlich Christi Dienstant, seine dienende Gesinnung, zum Tragen. Er öffnet uns den Zugang zum Leben, erhöht uns Treulose zu Miterben im Haus Davids, macht uns, wenn wir wie David auch »aufgeschlossene Sünder« sind, zu Kindern des Vaters im Himmel.

»Der Pflock an fester Stelle« (V. 23) umschreibt das Tragende, den Zeltpflock, wobei Zelt für Geborgenheit, Schutz, Platz für alle steht. Das Eigenschaftswort »fest«, hebräisch *nae'aeman*, bedeutet das von Gott her Gefestigte, bzw. das sich in Gott Festmachende, Beständige, Treue, Wahre, Zuverlässige. Es bedeutet den festen Halt in Gott, genauer in Christus, »der unter uns gezeltet hat« (Joh 1,14) und alles als fester Pflock, als Fundament oder Schlußstein, als Krönung des Ganzen trägt.

Es ist eine Festigkeit, die nicht aus unserer Welt kommt; denn »Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht erben, das Vergängliche nicht das Unvergängliche« (1 Kor 15,50). Die Festigkeit, die Christus uns verleiht, schafft aber diese neue Menschheit, »die nicht aus dem Willen des Fleisches, sondern aus Gott geboren ist« (Joh 1,13). Jesus verleiht uns aber ewigen Bestand entgegen allen menschlichen Einschätzungen. »Er, der nichts hatte, wohin er sein Haupt legen konnte, trägt doch die ganze Welt in seinen Händen« (Irenäus). Die Amtsträger in der Kirche, aber auch alle Christen, müssen ihre Festigkeit von Jesus beziehen. Kulturen, Zeitepochen, Kirchenprovinzen, Orden, einzelne Christen ermüden, enttäuschen, verschwinden und bestätigen die alte Klage »Omnis homo mendax/Die Menschen

lügen alle« (Ps 116,11). Das zeigt sich auch in 22,24f, wo die mit Eljakim verbundenen Hoffnungen täuschen. In der Kirche werden solche menschlichen Belastungen, die das Ganze gefährden, in vielen Formen auftreten und lokale und regionale Einbrüche verursachen: Menschensatzungen, Bürokratie, Phantasielosigkeit, Bequemlichkeit, falsches Amtsverständnis, Klassensystem und vielerlei »Kinkerlitzchen«, die in V. 24 »Kännchen, Töpfe, Krüge« heißen. Alles dieses Negative ist geeignet, Gottes Heilsangebot in der Kirche zu verdunkeln, die als Institution und menschlich strukturierte Größe immer auch vom menschlichen Element in ihr gefährdet ist. Diese Erfahrung macht auch schon Paulus in seinen Gemeinden: »Im Anfang habt ihr auf den Geist vertraut und jetzt erwartet ihr vom Fleisch die Vollendung« (Gal 3,3). Rettung und Festigkeit kommen uns allein von Christus, »der die Sünden der Welt trägt« und unser aller Versagen auffängt. »Gott hat den, der keine Sünde kannte, für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm Gerechtigkeit würden« (2 Kor 5,21). Er sammelt das Zersprengte und fügt das Zerbrochene wieder zusammen. »Er bessert die Risse aus und macht Ruinen bewohnbar« (Jes 58,12). In ihm erfahren wir das Übermaß der Geduld und Liebe Gottes, »der seine Gerechtigkeit durch die Vergebung der Sünden erweist, die früher, in der Zeit seiner Geduld begangen wurden« (Röm 3,25). Solange es Menschen auf dieser Erde gibt, wird noch vieles an menschlicher Planung scheitern, bis wir endlich lernen, vor Gott unsere Armseligkeit einzugestehen und unsere leeren Hände mit dem Geschenk seiner Festigkeit füllen zu lassen. Dann vermögen auch wir selbst, in seiner Kraft anderen Festigkeit zu vermitteln. Dann verdunkeln wir seine Sache nicht mehr vor der Welt, der wir bezeugen sollen, daß auch sie von seinen guten Händen getragen ist. Unser Text, der vom kabod, von der Herrlichkeit Gottes in uns spricht, warnt uns davor, durch unsere Torheit diesen kabod in seiner anderen Bedeutung zu etwas Belastendem/Schwerem zu verfälschen.

Oft genug steht unser eigener kabod, unsere Ehre, der Herrlichkeit/Ehre Gottes entgegen, und wir versperren uns dann selbst den Weg zum Frieden. Wenn wir Menschen den alten Fehler begehen und »uns selbst einen Namen machen wollen« (Gen 11,4), stürzen auch wir von dem Thron, den Gott uns bereitet hat. Wie Adam verlieren wir das Paradies. Wie die Davidskönige verschulden wir den Untergang der Gottesstadt, das Sterben der Kirche an Orten, wo sie früher blühte. Wenn wir wie Schebna und Eljakims Verwandtschaft unser Herz an nutzlose Dinge wie Grabdenkmäler und Prunkwagen hängen, verlieren wir den Ehrenglanz, den Gott uns verliehen hat.

Paulus zieht im Blick auf die Zeit vor Christus die negative Bilanz: »Alle haben gesündigt und die Herrlichkeit Gottes verloren« (Röm 3,23). Allein die radikale Ausrichtung auf Gott und Christus, der schon auf dem Thron der Herrlichkeit sitzt und zum Mitherrschen beruft, kann uns wirklich befreien. Wo wir uns von ihm abwenden und unser Leben im Vergänglichen festmachen, gilt auch für uns das alte Motto: »Homo humus – fama fumus«. Wenn aber Christus in uns lebt und wirkt, ist der Mensch/homo unendlich mehr wert als Staub/humus; sein Ruhm/fama ist dann nicht Rauch/fumus, sondern unvergänglich in Christus. Wir sind »eine neue

Schöpfung in ihm« (2 Kor 5,17), »ein Tempel des Heiligen Geistes« (1 Kor 6,19). Wir haben dann auch allen Grund zur Freude durch ihn, »weil unsere Namen eingeschrieben sind im Himmel« (Lk 10,20).

Eine Aktualisierung von Jesaja 22,20–25

Wenn wir heute diesen Text von der Größe und vom Sturz eines berufenen Menschen lesen, einen Text, der uns aber auch neue Perspektiven aufzeigt, die von unserem Gott kommen, der seine Gläubigen die Größe seiner Macht und Liebe erfahren läßt und der Menschheit in Christus die erneute Hinwendung zum bleibenden Heil geschenkt hat, wenn wir also diesen Text lesen, könnte er aus der Sicht Gottes für unser Leben hier und heute etwa so formuliert werden:

(20) Gott spricht: Wenn ich »an jenem Tag« die Dinge der Welt machtvoll und endgültig in die Hand nehme, dann umfaßt meine Berufung in meinem geliebten Sohn Jesus jeden von euch. Jeder ist bei mir unwiderruflich angenommen als Diener, Verehrer, Bevollmächtigter, ja als mein geliebtes Kind. Niemand und nichts kann diese eure Berufung zum Heil aufheben und euch, die ihr gläubig an mir festhaltet, meiner liebenden Hand entreißen.

(21) Jedem von euch habe ich in der Taufe das Ehrenkleid meiner Kinder geschenkt, das Amtskleid meiner Diener, das Festkleid, das für Freude steht und euch unübersehbar als meine Kinder und Erben ausweist, die ganz zu mir gehören und denen ich ganz gehöre. Ich befähige euch, schon jetzt das euch übertragene Dienstant an Welt und Menschen in meiner Gesinnung auszuüben. Mit meiner Gnadenhilfe könnt ihr für alle Menschen in väterlicher Liebe und Fürsorge da sein, so daß »die Menschen eure guten Werke sehen und euren Vater im Himmel preisen« (Mt 5,16).

(22) Das Haus Juda, Jerusalem, die ganze Welt sind, wenn ihr euren Dienst in meinem Namen erfüllt, auch bei euch in guten Händen. Dann werdet ihr auch nicht mehr die Schöpfung und erst recht nicht die Menschen, die ich als Vater liebe, schamlos ausbeuten, verachten, versklaven, zugrunderichten. Vielmehr sind euer herrscherliches und zugleich dienendes Wirken und Sorgen ein Hinweis dafür, daß ich, euer Gott, ganz hinter euch, meinen Kindern, stehe und in euch am Werk bin. Ihr werdet dann mein Volk nicht zerstreuen, sondern mit mir sammeln. Ihr werdet als meine »guten und getreuen Knechte« die liebende Verantwortung für die ganze Schöpfung, für Pflanzen und Tiere, für Luft und Erde und Wasser und vor allem für die Menschen, für alle euch Anvertrauten voll übernehmen. Ihr lebt und wirkt dann so, daß euer Dienst miteinstimmt in das große Lob- und Danklied der ganzen Schöpfung auf meine Macht und Liebe.

(23) Dann sucht ihr eure Festigkeit auch nicht mehr bei euch selbst, nicht bei den Mächtigen dieser Welt und nicht irgendwo im dunklen Bereich des Bösen, sondern allein bei mir. Das bedeutet dann auch, daß ihr von mir gehalten seid und daß ihr selbst, wenn ihr euch so von mir gläubig halten laßt, auch anderen festen Halt bieten könnt. Wo ihr so glaubt und vertraut, da ist meine Königsherrschaft in euch

schon verwirklicht. Es ist eine Herrschaft, die euch nicht versklavt, sondern euch in Wahrheit frei macht, eine Wirklichkeit, die durch keine Unheilmacht mehr zerstört werden kann. Eure Ehrenplätze, die euch von mir geschenkt wurden, sind dann anderen nicht mehr ein Ärgernis, eine Belastung ihres Glaubens, abschreckendes Symbol eines unersättlichen Machthungers, sondern ein Abglanz meiner strahlenden Herrlichkeit und meiner unerschütterlichen Macht und Liebe. Ihr, meine Diener, werdet mir endlich alle zur Freude und zur Ehre vor den Menschen gereichen.

(24) Alle Menschen aber, die nicht aus mir, sondern aus sich selbst leben wollen, müssen enttäuscht werden und auch andere enttäuschen. Aber das sollt ihr auch wissen: Soviele Belastungen und Torheiten kann die gesamte Menschheit gar nicht aufbringen, daß sie den von mir selbst festgemachten und gehaltenen festen Pflock ausreißen kann, zu dem ich euch, meine Diener, gemacht habe, den ich halte und dem ich in meinem Sohn Jesus unerschütterliche Festigkeit verleihe. Mögen die Menschen in der ganzen Welt noch so viele Belastungen, Skandale, Katastrophen herbeiführen, so gilt doch meine uralte und stets wirksame Zusage: Was ich einmal fest gegründet habe, das behält auch dauernden Bestand: die Welt, Israel, Zion, meine Kirche. Es erweist sich als stärker als alle Chaosmächte und alles menschliche Sabotieren meines Heils, stärker als euer Fliehen und Versagen. Ihr seid vor mir gehalten, jeder von euch.

(25) Ich selbst, der Allherrscher, der Herr der Heerscharen, dessen Bataillone als letzte auf dem Schauplatz der Welt stehen werden, trage diese Welt und die Menschen, meine Kirche und jeden einzelnen von euch. Ich trage und ertrage auch all eure Torheiten und Verbrechen, um sie wegzunehmen und »in die Tiefe des Meeres hinabzuwerfen« (Mi 7,19). Was ich einmal begonnen habe, das kann letztlich nicht mehr gänzlich scheitern, nicht herausbrechen, herunterfallen und in Scherben gehen. Ich allein biete diese wahre Sicherheit, die alles trägt und nichts verlorengehen läßt. Ich setze mich machtvoll zu euren Heil durch. Ich behalte das letzte Wort in der Welt und auch in eurem Leben. Laßt euch dies angesichts der vielen Scherbenhaufen in der Kirchen- und Weltgeschichte zum Trost sagen. Nehmt das zur Kenntnis, die ihr euch vielleicht jetzt noch und möglicherweise sogar mit Stolz zur bankrotten Firma Schebna, Eljakim und Co. zählt. Sie ist eindeutig überfordert und vermittelt höchstens Haltlosigkeit und Entwurzelung. Sie stürzt euch in eine verderbliche Selbstentfremdung, mit der ihr weder leben noch glücklich werden könnt. Meine Treue allein vermittelt auch bleibende Ehre, Fest und Jubel, Heimat und bleibende Geborgenheit. Haltet euch daher inmitten so vieler zusammenbrechender irdischer Sicherheiten an mir und meiner Treue fest. Dann gewinnt ihr in mir und meiner Treue festen Halt für Zeit und Ewigkeit.

Die Mariologie Gerhohs von Reichersberg

Von Johannes Schneider, München

Gerhoh hat in seinen christologischen Schriften die Einheit der Person Christi gegen die Neuerungen der Schulen Abaelards und Gilberts von Poitiers verteidigt, denen er die Irrlehre des Adoptionismus oder doch die Behauptung einer nur äußerlichen Verbindung der beiden Naturen in Christus unterstellte¹. So fragt er in seinem Werk »De investigatione Antichristi«, wie denn einer es wagen könne, die wahre Geburt des Menschen in Gott hinein und aus Gott zu leugnen². Entscheidende Anregungen für diese Auseinandersetzung empfangt G. von Rupert von Deutz; wie er selbst sagt, hat er nicht nur aus den Schriften Ruperts gelernt, sondern auch im Gespräch über seine Lehre³.

Die Stellungnahme Gs. zu verschiedenen Themen der Mariologie ist uns bekannt durch die Arbeit von J. Günster »Die Christologie des Gerhoh von Reichersberg«⁴ und durch die Ausführungen zu unserem Autor bei M. E. Gössmann »Die Verkündigung an Maria im dogmatischen Verständnis des Mittelalters«⁵. Die dort gezogenen Linien weiter zu verfolgen und zu ergänzen ist die Intention dieses Beitrags. Wie die Sichtung der Schriften Gs. zeigt, hat er sich in über zwanzig Jahren immer wieder mit den gleichen Problemen befaßt⁶. Weiter erkennen wir, daß er sich kaum um systematische Ordnung bemüht hat. So ist es nicht einfach, seine Lehre darzustellen, ohne Wiederholungen zu bringen oder dem Autor ein ihm fremdes System aufzunötigen. Es sei hier ein Mittelweg versucht, der für den Hauptteil »Maria, die Muttergottes« dem Gedankengang Gs. in seinen gewichtigsten Ausführungen folgt und dazu Anmerkungen aus den übrigen Schriften Gs. bringt.

I. Maria, die Muttergottes

Als Ausgangspunkt wählen wir die bereits zitierte Schrift Gs. »De investigatione Antichristi«. Die angedeutete These: Christus ist Gottes und Marias Sohn in untrennbarer Einheit beider Naturen in einer Person, zeigt, daß Gs. christologische

¹ Cf. *De investigatione Antichristi* (ed. F. Scheibelberger, Linz 1875) l. 2 c. 31 (258): *Etenim si homo in Verbo filius esset adoptatus, iam non unus, sed duo essent filii in Christo ... At haec pravitas doctrinae olim in Nestoriana haeresi damnata est.* – C. 32 (ibid.): *Sunt vero alii qui medium se quoddam inter duo quae falsa indicant verum tenere arbitantes dicunt: Dominum Iesum Christum i.e. hominem a Verbo assumptum nec per generationem nec per adoptionem dicendum Dei Filium sed per unionem.* Cf. J. Günster, *Die Christologie des Gerhoh von Reichersberg* 18–26. – Im Folgenden wird Gerhoh mit G. abgekürzt.

² C. 31 (252). Günster 59.

³ *Contra duas haereses* c. 2, PL 194, 1166 B. Cf. P. Classen, *G. v. R.* (Wiesbaden 1960) 39.

⁴ Köln 1940.

⁵ München 1957.

⁶ Zur Chronologie der Schriften Gs. cf. D. van den Eynde, *L'oeuvre littéraire de Géroch de R.* (Romae 1957) 62–324: *De ordine donorum Sancti Spiritus* 1142, *Contra duas haereses* 1147, *De laude fidei* 1159, *De investigatione Antichristi* 1161–1163, *De gloria et honore filii hominis* 1163, *Utrum Christus homo sit Filius Dei naturalis* 1164, der Psalmenkommentar in den hier zitierten Teilen 1144–1165.

Ausführungen immer auch mit dem Titel der Muttergottes zu tun haben. So geht die Frage nach der Einheit der Naturen von Luc. 1,35 aus. Dabei findet er in dem Satz: »Darum wird auch das Heilige, das aus dir geboren werden soll, Sohn Gottes genannt werden«, die Bezeichnung der menschlichen Natur, die vom Fleisch der Jungfrau genommen ist. In dem Neutrum »das« (quod) sieht er das Fleisch, in »Sohn Gottes« die Einheit mit dem göttlichen Wort und die Anbetungswürdigkeit ausgesagt⁷.

Die Auslegung von Rom. 1,3: »...dem Fleisch nach geworden aus dem Samen Abrahams«, führt zum gleichen Ergebnis. »Geworden« wird von der 2. göttlichen Person prädiziert und meint also die Menschwerdung. Daraus folgt zugleich die Aussage »Sohn Gottes« von der menschlichen Natur⁸. Ähnlich wird auch Rom. 1,4: »Der vorherbestimmt ist als Sohn Gottes in Macht«, verstanden. Denn nicht Gott, sondern der Mensch wird prädestiniert; die Macht der Sohnschaft (virtus filiationis) schließt aber eine Adoptivsohnschaft aus, fordert vielmehr die Wirklichkeit der Gottessohnschaft⁹.

Die Differenz der ewigen und der zeitlichen Zeugung Christi, die in diesen Texten angedeutet ist, läßt nach der Einheit der Person Christi fragen. Wie G. mit Augustinus sagt, ist Christus Gottes Sohn von Ewigkeit, dem Fleisch nach aus Davids Geschlecht¹⁰. Daß hier das Wort Gottes in seinem ewigen Sein Christus genannt wird, ist nicht bloß beiläufig zitiert, sondern entspricht dem, was der Autor an anderer Stelle erklärt: Die Annahme der menschlichen Natur widerspricht nicht der Unveränderlichkeit Gottes. Im Ratschluß Gottes war die Menschwerdung vorherbestimmt; und als die Fülle der Zeiten kam, ist geschehen, was in Christus immer war. Wie Gottes Sohn immer war, so war Christus kraft des Geheimnisses der gottmenschlichen Einheit der Person vor seiner Mutter. Gerade daraus ergibt sich die Berechtigung, wie G. betont, Maria nicht nur Mutter Christi, sondern Mutter Gottes zu nennen¹¹.

Nach diesen Vorbemerkungen kehren wir zum Ausgangspunkt der Betrachtung zurück. In allegorischer Anwendung von Ps. 44,2: »Mein Herz strömt ein gutes Wort aus; ich weihe mein Werk dem König. Meine Zunge ist wie der Griffel des Schnellschreibers«, legt G. das Geheimnis der Menschwerdung dar. Gott Vater hat sein ewiges Wort durch die Vermittlung des Hl. Geistes in das Herz und den Schoß der Jungfrau eingegossen. »Zunge des Vaters« nennt er den Hl. Geist, mittels dessen der Vater wie mit einem Griffel sein göttliches Wort dem Fleisch der Jungfrau einschreibt¹². In diesem Bild sieht er nicht nur das Wirken der göttlichen

⁷ L. 2 c. 33 (261); cf. Ps. 38,9, PL 193, 1413 C; Ps. 57,4, PL 193, 1719 D. Cf. Gössmann 76.

⁸ C. 31 (255–256).

⁹ Ibid. 257–258.

¹⁰ C. 34 (264–265).

¹¹ De gloria et honore filii hominis c. 9,4, PL 194, 1103 BC.

¹² C. 31 (252); Ps. 19,3, PL 193, 960 A; Ps. 31,9 (Opera inedita 2, ed. D. ac Od. van den Eynde et A. Rijmersdael, Romae 1956) 88,18–23; Ps. 41,3, PL 193, 1494 AB; Utrum Christus homo sit Filius Dei (Opera inedita 1, Romae 1955) 292, 7–11. Cf. Günster 50, 52. Ähnlich Rupert von Deutz, De operibus Spiritus Sancti c. 12, PL 167, 1582 C.

Personen, sondern auch die innige Vereinigung der hervorgehenden göttlichen Person mit der menschlichen Natur ausgedrückt.

Der Wirklichkeit der göttlichen und menschlichen Zeugung Christi entsprechend ist Maria Braut Gottes. Das erklärt G. im einzelnen höchst anschaulich: Der Engel kommt als Brautwerber, das Jawort der Jungfrau wird erbeten, der Hl. Geist kommt über sie und die Kraft des Allerhöchsten überschattet sie; der Hl. Geist ist es ja, der den Samen des göttlichen Wortes mitteilt. G. beruft sich hier wie an ähnlichen Stellen auf die geistliche Bedeutung seiner Worte; jede sinnliche Vorstellung muß ihnen fernbleiben¹³.

Zu der Bezeichnung des göttlichen Wortes als »Samen« sei auf Johannes Damascenus hingewiesen, der in ähnlicher Weise wie G. von der Menschwerdung spricht: »Und damals überschattete sie die persönliche Weisheit und Macht Gottes, des Höchsten, der Sohn Gottes, der dem Vater wesensgleich ist, wie ein göttlicher Samen, und bildete sich... ein mit einer vernünftigen und denkenden Seele beseeltes Fleisch, als Erstling unseres Teiges, nicht samenhaft, sondern schöpferisch durch den Hl. Geist...«. Wir sehen den gleichen Gedankengang wie bei G., mit dem einen Unterschied, daß G. die göttliche Hervorbringung der menschlichen Natur Christi ausdrücklich Zeugung nennt, um in aller Entschiedenheit eine Adoptivsohnschaft abzuwehren¹⁴.

G. sucht das rechte Verständnis für seine Erklärung zu fördern, indem er auf das allgemeine Gnadenwirken Gottes hinweist. Gott befruchtet mit dem Samen seines Wortes durch den Hl. Geist die Seelen, die in keuscher Weise geliebt werden und wieder lieben. Wenn hier vom Samen des göttlichen Wortes gesprochen wird, stellt sich niemand die Mitteilung des göttlichen Samens in sinnlicher Weise vor¹⁵.

In einem Bild aus Apoc. 3,20 wird die Ausführung fortgesetzt. Der göttliche Bräutigam steht vor der Tür der geliebten Seele und bittet, daß sie ihm durch Glauben und Liebe Einlaß gewährt, um mit ihr im Austausch der Güter Mahl zu halten. In Anlehnung an Ctc. 6,8 kehrt G. zum Thema zurück. Gott kennt neben den vielen Seelen, die er liebt, die eine Geliebte (Tochter) ihrer Mutter, der Kirche. Sie erhebt er durch das Privileg einmaliger Liebe – schreibend oder sprechend – (G. erinnert an die Auslegung von Ps. 44,2) zur Mutter seines Wortes. Das Bild aus der Apoc. aufnehmend spricht er vom Werben des göttlichen Bräutigams (nach Ctc. 5,4): Er steht an der Wand des zerbrechlichen Leibes und streckt seine Hand durch die Öffnung der geistlichen Zuneigung zu der geliebten und liebenden Seele, daß der Leib der Seele bei der Berührung erzittert. In einer der menschlichen Seele kaum erträglichen Weise tritt er in ihr Innerstes ein und wirkt in ihr in geheimnisvoller Umarmung, daß eine solche Seele mit ihm ein Geist wird (1 Cor. 6,17) und nicht mehr unfruchtbar bleibt, sondern durch denselben Geist gestärkt, sich erhebt und die Werke des Königs tut¹⁶.

¹³ C. 31 (252). Cf. Günster 56–57. Gössmann 75.

¹⁴ De fide orthodoxa l.3 c. 2, PG 94, 985 B; c. 7, PG 94, 1009 C.

¹⁵ C. 31 (252). Günster 53.

¹⁶ C. 31 *ibid.*; Günster *ibid.*

Mit dieser Anwendung der Brautmystik auf die Menschwerdung berührt sich eine andere Stelle des gleichen Werkes unseres Autors. Dort kommt er auf Visionen (*theoriae*) sinnlicher Natur zu sprechen. Dabei erwähnt er, daß Maria Erlebnisse solcher Art, nicht nur im Geist und in ihrer Gemütsbewegung, sondern auch an ihren Sinnen erfahren hat, ja daß solche Erlebnisse die wunderbare Empfängnis Christi begleitet haben¹⁷. Das kann vielleicht im Sinn der vorausgehenden Erklärung verstanden werden.

Den geistlichen Charakter der mystischen Brautschaft umschreibt G. noch mit Ctc. 1,1 und Ps. 35,9: Das Verlangen der Seele nach Gott (G. spricht wieder im allgemeinen und nicht im besonderen von Maria) drückt sich in dem Wunsch aus: »Er küsse mich mit dem Kuß seines Mundes«, die Liebe Gottes zu seiner Braut in dem Satz: »Du tränkst sie mit dem Strom deiner Wonne.« Solche Worte sind nach G. nicht in übertragenem Sinn, sondern in voller Wirklichkeit zu nehmen¹⁸.

Die ganze Ausführung soll, wie G. erklärt, nur das einmalige Privileg der Jungfrau herausstellen, die Gott sich zum Tempel und zur Braut bereitet hat. In göttlicher Umarmung wurde das Wort Gottes mit dem Samen des jungfräulichen Fleisches vereinigt. In dieser Zeugung, G. sagt ausdrücklich »generatio«, ist Gott Vater des Menschen und die Jungfrau Mutter Gottes geworden¹⁹.

Zur Abwehr der Irrlehre des Adoptianismus legt G. die Beziehung der göttlichen Personen zur Muttergottes noch im einzelnen dar. Der Hl. Geist ist es, der aus dem Fleisch der Jungfrau den Menschen gebildet hat, was allgemein zugegeben wird. Doch darf man ihn deshalb nicht Vater nennen, da Christus sonst zwei Väter, den einen der Gottheit, den anderen der Menschheit nach hätte. Das Wort Gottes hat sich im Schoß der Jungfrau einen Tempel errichtet. Doch Gott Vater ist es, der sich die Jungfrau zur Hervorbringung eines menschlichen Sohnes als Braut erwählte. Wenn mit Augustinus dem entgegengehalten wird: Christus ist im Himmel ohne Mutter, auf Erden ohne Vater, so ergänzt G.: ohne einen Menschen als Vater²⁰. Die Nebenfrage, die im Anschluß an diesen Text gestellt werden kann, ob es sich hier nicht bloß um eine Appropriation²¹ handelt, wenn vom Wirken der göttlichen Personen im einzelnen gesprochen wird, ist in dieser Begrifflichkeit an die Theologie Gs. von außen herangetragen. Wenn man davon ausgeht, daß die Beziehung zur 2. göttlichen Person bei der Menschwerdung selbstredend keine Appropriation ist, ferner daß nach G. Christus auch in seiner menschlichen Natur Sohn Gottes ist, so ist nicht zu zweifeln, daß er die durch diese Sohnschaft bedingte Beziehung Marias zu Gott Vater nicht als bloße Appropriation begreift²². Doch wie gesagt, ist das eine Frage, die sich G. nicht stellt.

¹⁷ C. 70–71 (328–329); dabei wird besonders hervorgehoben, daß Maria trotz solcher Erhebungen, anders als Aaron und Mirjam im Alten Bund (Num. 12; cf. *ibid.* c. 70, 326–328), demütig blieb. Cf. W. Beinert, *Die Kirche – Gottes Heil in der Welt* (Münster 1973) 356.

¹⁸ C. 31 (253).

¹⁹ *Ibid.* 253–254; Ps. 67,16, PL 194, 189 D: ...operante amore Patris et fide matris... Utrum Christus homo sit Filius Dei (296,3–6). Cf. Günster 58. Ähnlich Rupert v. D., *De operibus Spiritus Sancti* c. 7, PL 167, 1576B–1577A.

²⁰ *Ibid.* 254–255.

²¹ Cf. Günster 52.

Die Einheit beider Naturen in Christus begründet G. aus der Empfängnis und Geburt. In einer Empfängnis wurde Gott in den Menschen hinein und der Mensch in Gott hinein empfangen; in einer Geburt von der Jungfrau, die Braut Gott Vaters ist, geboren. Daraus folgt: Christus ist ganz Sohn des göttlichen Vaters und ganz der jungfräulichen Mutter, wenn auch in zweifacher Substanz empfangen und geboren²³.

Dem Titel »Gottesgebärerin« entspricht die Bezeichnung des göttlichen Vaters als Vater des Menschen, die offenbar als ungewöhnlich empfunden wurde. G. begründet diese Benennung damit, daß doch die Liebe Gottes nicht geringer war als die der Jungfrau. Diese Liebe Gottes wirkt die generatio deiformis, in der Gott Vater mit dem aus sich gezeugten Wort das Fleisch der Jungfrau vereinigte. Der göttliche Ursprung intendiert als Ziel die Erhebung des Menschen in Christus zu Gott. Daß auch der geschöpfliche Anteil der Menschwerdung gottgewirkt ist, kommt darin zum Ausdruck, daß die Liebe Marias, von der hier gesprochen wird, als »amor virginis divinus« bestimmt wird²⁴. G. will mit diesem Terminus jedenfalls andeuten, daß diese Liebe Gnadengeschenk ist und sich auf Gott richtet.

Die Nähe Marias zu Gott wird in einer Weise, die die Differenz zwischen Gott und Geschöpf zwar nicht leugnet, aber auch nicht mehr berücksichtigt, dargestellt, wenn G. von den Eltern Christi²⁵ spricht oder in Anlehnung an Ctc. 2,4 sagt: Die Braut wurde in den Weinkeller Gott Vaters geführt, so wie Ehefrauen in den Besitz ihrer Männer eingeführt werden²⁶.

Wir haben verschiedentlich gehört, wie die Liebe Gottes und Marias in der Bildrede des Hohenliedes umschrieben wird. G. geht in einer eigenen Auslegung nochmals auf den schon erwähnten Vers Ctc. 1,1 ein: »Er küsse mich mit dem Kuß seines Mundes.« Gott Vater ist es, dessen Kuß erbeten wird. »Mund« versteht G. als das Wort Gottes, den »Kuß seines Mundes« als die menschengewordene Weisheit. »Braut« im Sinn des Textes wird bei G. wie bei Rupert von Deutz auf die Kirche der Patriarchen angewandt oder auf die einmalig liebende und geliebte Seele Marias, aber auch (mit der herkömmlichen Interpretation) neben Maria auf jede vollkommene Seele²⁷. Nach Christus verlangt also die Braut, der einer in zwei und aus zwei Naturen ist, so wie der Kuß von zwei Menschen vollzogen wird. In diesem

²² Cf. L. Scheffczyk, Die heilsökonomische Trinitätslehre des Rupert v. D. (Festschrift J. Geiselmann, Freiburg 1960, 90–119) 99–100: (Einzelaussagen) die immer wieder hervorheben, daß sich im Heilsprozeß die Personen als solche spiegeln und daß erkennbar wird, was der Vater durch den Sohn wirkt... Bei der geistigen Nähe Gs. zu Rupert gerade in unserem Zusammenhang hat diese Feststellung auch für G. Bedeutung.

²³ C. 31 (256); Ps. 1,3, PL 193, 639D, 640D; Utrum Christus homo sit Filius Dei (282,21). Günster 59–60.

²⁴ C. 35 (266); c. 34 (263): Christi natales secundum carnem quoque esse divinos. Contra duas haereses c. 2, PL 194, 1166C. Günster 58–59.

²⁵ C. 32 (258): ...utriusque parentis filius. Utrum Christus homo sit Filius Dei 290,28–291,12. Cf. Anm. 34.

²⁶ Ps. 68,5, PL 194, 230B.

²⁷ C. 35 (266–267). Cf. Rupert v. D., De operibus Spiritus Sancti c. 7–8, PL 167, 1576B–1577D; zur Deutung Ruperts in der Auslegung des Hohenliedes R. Spilker, Maria-Kirche nach dem Hoheliedkommentar Ruperts von Deutz (Maria et Ecclesia III, Romae 1959, 291–317) 294.

Kuß sieht G. zugleich das Zeichen des Friedens und der Eintracht der Seelen, das Unterpfand der Liebe, wie ja Christus unser Friede ist, der aus zweien eines gemacht hat, indem er die Feindschaft zwischen Gott und den Menschen aufhob. In ihm begegnen sich Erbarmen und Wahrheit; Gerechtigkeit und Friede küssen sich. Diesen Kuß empfing die alte Kirche, wie G. betont, als die ewige Weisheit aus ihrem Fleisch Mensch wurde²⁸.

Etwas später erklärt G. die Bezeichnung Christi als »Kuß« damit, daß er, der aus zwei Naturen besteht, der »Kuß beider« ist²⁹. Auf Maria angewandt besagt die Auslegung von Ctc. 1,1, daß sie das Wort Gottes zuerst im Herzen empfing und ihm in ihrem Schoß den Ort der Menschwerdung bot.

In einem Rückblick fassen wir zusammen: In »De investigatione Antichristi« zeigt uns G. die Jungfrau Maria als Braut Gottes Vaters, die von seiner Liebe umfungen, glaubend und liebend zur Mutter des göttlichen Sohnes wird.

In seinem Kommentar zu Ps. 18,6 hat G. mit einer gewissen Ausführlichkeit Fragen der Mariologie erörtert, im Anschluß an den Text: »In der Sonne schlug er sein Zelt auf; sie gleicht dem Bräutigam, der aus dem Brautgemach hervorgeht.« Vom 2. Halbvers inspiriert legt G. den 1. Satz marianisch aus. Durch das Geheimnis der Menschwerdung hat Christus das Zelt des Fleisches angenommen; in seiner Geburt aus der Jungfrau ging er wie ein Bräutigam aus dem Brautgemach hervor. Maria wird, wie G. meint, nicht unpassend »Sonne« genannt, weil sie allein unter den Frauen in einmaligem Segensglanz erstrahlt. Er erwähnt den ähnlichen Titel »Meerstern«. Als eigentliche Begründung für die Bezeichnung Marias als Sonne führt er an, daß sie in sich die Sonne der Gerechtigkeit getragen hat; deshalb ist sie selbst würdig, so genannt zu werden. So versteht er auch Ctc. 6,9: »Wer ist sie, die aufsteigt wie die Morgenröte, schön wie der Mond, auserkoren wie die Sonne?« G. kommt zur Begründung seiner Auslegung. Ausgehend von der Beteiligung der 2. göttlichen Person am Schöpfungswerk, sagt er: Das Wort Gottes, welches Abglanz der Herrlichkeit des Vaters ist, hat am 4. Schöpfungstag das Feuer des Äthers, das bis dahin zerstreut war, im Körper der Sonne gesammelt. Dasselbe Wort Gottes, das göttlich und unendlich ist, hat sich in einem menschlichen Leib, dem seiner Mutter und seinem eigenen, eingeschlossen. Der 2. Halbvers gibt den Sinn der Interpretation. Der eingeborene Sohn geht als Bräutigam von seiner Mutter hervor. »Brautgemach« wird nach Ctc. 1,15 erklärt: Der Sohn ist »schön und holdselig«; sein »Lager ist voll Blumen«. Als dieses Lager ist der Schoß der Jungfrau zu verstehen; von ihm geht wie aus einem Brautgemach, ohne ihre Jungfräulichkeit zu verletzen, Christus hervor, um die Kirche mit sich zu verbinden. Diese Braut, so heißt es weiter, nahm er gleichsam bei der Hand mittels des Fleisches, das er, das Wort Gottes, in seinem Brautgemach mit sich vereinigte. Dort hat er seine Braut mit dem Kuß seines Mundes geküßt, indem er ihr Verlangen erfüllte, in dem sie sprach: »Er küsse mich mit dem Kuß seines Mundes (Ctc. 1,1)«³⁰.

²⁸ C. 35 (266–268).

²⁹ C. 36 (271).

In der Erklärung des nächsten Verses spricht G. in der uns bekannten Weise von der Sendung des Wortes Gottes in das Herz der Jungfrau und von der Menschwerdung durch das Wirken des Hl. Geistes³¹.

Der interpretierte Text zu Ps. 18,6 zeigt uns anders als in »De investigatione Antichristi« Christus den göttlichen Bräutigam und die Kirche als seine Braut, die er sich im Schoß Marias zu eigen nahm.

In dem »Liber de gloria et honore filii hominis« nimmt G. das Thema der Mariologie von neuem auf. Wieder hören wir die Erklärung des Titels Gottesgebälerin, z.B. in dem Satz: Maria ist Mutter Christi und Mutter Gottes, sie ist Gebälerin des Sohnes, der älter ist als sie³². Nach Hilarius nennt er die Wesensteile der Person Christi: Das Wort ist aus sich Gott, es nahm in der Jungfrau Fleisch an und teilte dem Fleisch die Seele mit³³. So ist Christus der Jungfrau zwar nicht in seiner Gottheit gleichwesentlich, ebenso nicht dem göttlichen Vater in seiner Menschheit, aber beider Eltern (utriusque parentis) natürlicher Sohn durch die Zeugung³⁴.

Die gottgewirkte Empfängnis durch den Glauben der Jungfrau vergleicht G. mit dem Typus des Isaac, der nach Rom. 4 Sohn der Verheißung genannt wird. G. stellt den Zusammenhang der Heilsgeschichte her, indem er darauf hinweist, daß alle Erwählten Söhne der Verheißung sind; dieser Titel gilt im besonderen von dem wahren Isaac, der in der vornehmsten Tochter Abrahams, die durch den Hl. Geist gereinigt und unaussprechlich geadelt wurde, Mensch geworden ist. So hat Christus Fleisch angenommen ohne einen menschlichen Vater, aber nicht ohne Gott Vater, und ist empfangen worden von Maria, die Braut des Vaters ist³⁵.

Im folgenden knüpft G. ausdrücklich an die Auslegung von Ps. 18,6 an. Wie er berichtet, haben fleischlich gesinnte Leser daran Anstoß genommen, daß das Wort »wie ein Bräutigam, der aus dem Brautgemach hervorgeht« auf Christus nicht nur im Sinn einer bloßen Ähnlichkeit bezogen wird, sondern in der Bedeutung der Wirklichkeit. G. bekräftigt diese Interpretation mit Joh. 3,29: »Wer die Braut hat, ist der Bräutigam«, und mit Matth. 9,15: »Können die Freunde des Bräutigams trauern, solange der Bräutigam bei ihnen ist?« Die Braut ist die Kirche und jede gläubige Seele. Maria aber war, so wiederholt G., der vornehmste Teil der Synagoge. Deshalb hat Gott sie geliebt, um sie vor allen anderen mit seiner Liebe zu entflammen und seinem Wort zu befruchten. Dieses göttliche Wort hat Maria erst im Geist und dann im Fleisch empfangen. So ging Christus aus ihr hervor wie ein Bräutigam aus dem Brautgemach, um die neue Kirche zu lieben und in ihr jede gläubige Seele. Unter diesen ist Maria als Vollendung der Synagoge zugleich nach ihrem Sohn Anfang der neuen Kirche³⁶. Dasselbe Bild: Maria als Brautgemach, aus

³⁰ PL 193, 903D–905B. Ähnlich Rupert v. D., *De operibus Spiritus Sancti* c. 13, PL 167, 1583B; In Ctc. I.3, PL 168, 878C, 883A; In Ioann. I.2, PL 169, 285B.

³¹ Ibid. 909A.

³² C. 9,4, PL 194, 1103C.

³³ C. 10,7, PL 194, 1108A nach Hilarius *De Trinitate* 1.10 c. 15; c. 20,2, PL 194, 1148AB.

³⁴ C. 9,5, PL 194, 1103D; c. 11,3, PL 194, 1110BC.

³⁵ C. 9,5–6, PL 194, 1104A–D. Cf. *De laude fidei* (*Opera inedita* 1) 222,1–6 (Rupert v. D., *De glorificatione Trinitatis* I.7,5–6, PL 169, 146f.); 261,7–10; 267,22–268,5. Günster 48.

dem Christus hervorgeht, wiederholt er, um den Terminus in der Anwendung auf alle Menschen, die wirklich die Wahrheit lieben, auszudehnen. Von ihnen sagt er nach Rom. 10,9f., daß sie das Wort Gottes im Herzen gläubig zur Gerechtigkeit empfangen und mit dem Mund bekennd zum Heil gebären. Diesen allen wird die seligste Braut vorgezogen, in der das Wort Fleisch geworden ist³⁷. An einer anderen Stelle dient das Wort vom Brautgemach dazu, die Vereinigung der beiden Naturen in Christus zu veranschaulichen³⁸.

G. bleibt, wie wir sehen, auch in dieser Ausführung bei den uns bekannten Thesen: Maria ist die Braut Gott Vaters und Gottesgebärerin. Daneben steht: Christus ist Bräutigam der Kirche. Beide Aspekte: Braut des Vaters – Braut des Sohnes, werden miteinander durch den Faden der Heilsgeschichte verknüpft. Gott Vater war der alten Synagoge verbunden. Als Vollendung der Synagoge ist sie im Vollsinn Braut Gottes. Christus hat sich die neue Kirche erworben. Deren Anfang und edelstes Glied aber ist Maria. Das Bild vom Brautgemach hätte eigentlich deutlich machen sollen, daß Maria bei der Menschwerdung Inbegriff der Kirche und deshalb nicht nur als ihr edelstes Glied Braut Christi ist. Möglicherweise hat sich G. gescheut, die Brautschaft Marias in dieser Weise mehr zu betonen, da er zugleich Maria so nachdrücklich die Braut des Vaters nennt.

II. Die Jungfräulichkeit Marias

Die Ausführungen Gs. über Maria als Mutter Gottes implizieren die Lehre von der jungfräulichen Empfängnis. So ist es nicht nötig, alle Texte zu nennen, die diese erwähnen. Ein Beispiel mag genügen: Maria war Jungfrau, die von keinem Mann etwas wußte, und zugleich Braut Gott Vaters, durch seine Liebe fruchtbar³⁹. Das Geheimnis der Jungfräulichkeit Marias veranschaulicht G. in gleichnishafter Weise. Wie ein Vogel ein Ei bebrütet, welches unversehrt bleibt, und doch durch seine Wärme im Ei neues Leben weckt, so wurde durch die Überschattung des Hl. Geistes, welcher die Liebe Gott Vaters ist, in der unberührten Jungfrau die Empfängnis gewirkt⁴⁰. In ähnlicher Weise nennt G. zum Vergleich die Erzeugung des Wurms aus der feuchten Erde durch die Wärme der Sonne, gemäß der Auffassung von der *generatio spontanea*⁴¹. Ein weiteres Analogon aus dem Bereich der Natur: Wie der Regen die Wolle durchdringt, aber nicht zerreißt, so bleibt die Jungfrau bei der Empfängnis und bei der Geburt unversehrt⁴².

³⁶ C. 10,1, PL 194, 1104D–1105B. W. Beinert 351; A. Barré, *Marie et l'Eglise de Vénérable Bède à saint Albert le Grand* (Etudes Mariales 9 [1959] 59–143) 88–91. Ähnlich Rupert v. D., *De operibus Spiritus Sancti* c. 8, PL 167, 1577C; c. 9, PL 167, 1579A. Spilker 307.

³⁷ C. 10,5, PL 167, 1107AB.

³⁸ C. 20,2, PL 167, 1148B.

³⁹ Ps. 68,5, PL 194, 230B.

⁴⁰ Ps. 1,3, PL 193, 638D. Günster 49, 55. Ps. 35,9 (Opera inedita 3) 444,1–4. *De ordine donorum Sancti Spiritus* (Opera inedita 1) 119,16–17; aus Rupert v. D., *De glorificatione Trinitatis* I,9,6, PL 169, 186D.

⁴¹ Ps. 1,3, PL 193, 639A. Ps. 21,7–8, PL 193, 1000A. Günster 55.

⁴² Ps. 71,6, PL 194, 324B. Günster 55.

Das Wunder der Empfängnis Christi ohne einen menschlichen Vater stellt G. der Erschaffung des ersten Menschen ohne Vater und Mutter gegenüber. Mit derselben Macht, mit der Gott im Paradies den Menschen aus dem Staub der Erde geformt hat, hat er im Schoß der Jungfrau Fleisch angenommen und sich eine menschliche Natur gebildet⁴³. Im Anschluß an die Schöpfungsgeschichte spricht G. von der jungfräulichen Erde, die ihre Frucht gebracht hat, ohne von einem Mann bebaut worden zu sein⁴⁴.

An einigen Stellen finden wir Hinweise auf die Jungfräulichkeit der Geburt: Ihre Unversehrtheit blieb bei der Geburt erhalten⁴⁵. Einmal sagt G. auch »nach der Geburt«⁴⁶. Damit ist die immerwährende Jungfräulichkeit wenigstens angedeutet. Mehrmals hören wir, daß Maria ohne Schmerzen geboren hat, was als Zeichen der jungfräulichen Geburt zu verstehen ist⁴⁷.

III. Maria und die Kirche

Von einer Beziehung Marias zur Kirche haben wir bereits erfahren: Christus ist Mensch geworden, um als Bräutigam der Kirche seine Liebe zu schenken⁴⁸; er hat im Schoß Marias die Kirche mit sich verbunden, indem er sie in der aus dem Fleisch der Jungfrau genommenen menschlichen Natur gleichsam bei der Hand nahm⁴⁹. Hier sehen wir in der Tat, wie Maria in der gläubigen und liebenden Annahme des Wortes Gottes der Anfang der neuen Kirche ist, wie in der Menschwerdung das Band zwischen Gott und Mensch von neuem verknüpft wird, wie sie dem Wort das Fleisch gibt, daß die Inkarnation geschehe. So ist Maria nicht nur zeitlich Anfang der Kirche, sondern auch mit Christus und als geschöpflicher Partner des Erlösers Ursprung des Heils. Die gleiche Einsicht ergibt sich, wenn die Auslegung von Ctc. 1,1 in »De investigatione Antichristi«⁵⁰ bedacht wird. Dort wird als Kuß des Mundes vom göttlichen Bräutigam die menschengewordene Weisheit, also Christus, erbeten. Wenn dieser Kuß zugleich als die Einheit beider Naturen und Friede und Versöhnung beschrieben wird, so kann man in der Interpretation einen Schritt weitergehen: Christus nimmt die menschliche Natur aus Maria an, so wie der Kuß göttlicher Liebe in ihrer Gegenliebe beantwortet wird. So geschieht auch Friede und Versöhnung, die Einheit von beiden durch Christus und Maria. Doch wie gesagt, greifen wir damit dem Text vor.

⁴³ Ps. 38,9, PL 193, 1413 C; De investigatione Antichristi c. 31 (254); De gloria et honore filii hominis c. 9,6, PL 194, 1104 C.

⁴⁴ De gloria et honore filii hominis c. 10,4, PL 194, 1106 D; c. 20,2, PL 194, 1148 C; Ps. 28,9, PL 193, 1249 A; Ps. 64, n. 104, PL 194, 70 BC. Günster 46.

⁴⁵ Ps. 1,3, PL 194, 641 A; Ps. 18,6, PL 194, 905 B; Ps. 57,4, PL 194, 1719 D; Ps. 71,6, PL 194, 324 B; De investigatione Antichristi 2 c. 70 (328); De laude fidei (Opera inedita 1) 267,19; Utrum Christus homo sit Filius Dei 306,17–18. Zu Rupert v. D. cf. Spilker 299.

⁴⁶ Ps. 21,10–11, PL 193, 1007 D–1008 A. Cf. Spilker 300.

⁴⁷ De gloria et honore filii hominis c. 10,2, PL 193, 1105 C; De laude fidei 261,7–10.

⁴⁸ Cf. Anm. 36.

⁴⁹ Cf. Anm. 30.

⁵⁰ Cf. Anm. 29.

In der Erklärung von Ps. 35 hören wir wieder von Maria in ihrer Stellung als Übergang von der alten zur neuen Kirche: Die selige Jungfrau, der alten Kirche bester Teil, verdiente es, Braut Gott Vaters zu sein, um auch Vorbild der neuen Kirche, der Braut des Sohnes Gottes und ihres Sohnes, zu werden⁵¹. Wenn hier von einem »Verdienst« gesprochen wird, darf man wohl einfach ein Zitat der marianischen Antiphon »Regina Caeli« annehmen: »...den du tragen würdig warst« (quem meruisti portare). Weiter heißt es im Sinn der Exemplarursache: Der Hl. Geist, der in ihrem Schoß die Menschwerdung wirkte, wirkt im Schoß der Kirche durch das lebenspendende Bad seiner Gnade die Wiedergeburt vieler Kinder Gottes⁵². Eine ähnliche Beziehung zwischen Maria und der Kirche findet G. in Ps. 71,6: Wie der Regen auf das Vließ, so kam der Sohn Gottes zur Jungfrau; so kommt er auch zur Mutter Kirche, die wie Maria Jungfrau bleibt und doch fruchtbar wird und viele Kinder gebiert⁵³. Eine über das bloße Vorbild hinausgehende Ursächlichkeit zwischen Maria und der Kirche scheint angedeutet, wenn G. in einer neuen Auslegung »Vließ« für Judäa nimmt: Auf dieses Vließ stieg Christus wie Regen herab, weil seine Gnade, die von Judäa ausging, in der Jungfrau Fleisch annahm⁵⁴.

Daß Maria neuer Anfang der Kirche ist, erklärt G. auch damit, daß sie Mutter der Apostel ist. Einem von ihnen hat Christus ja gesagt: »Siehe deine Mutter« (Joh. 19,27). Und was von einem ausdrücklich gesagt wird, soll von allen Aposteln gelten, und auch von denen, die auf ihr Wort hin glauben; hat doch Christus gebetet, daß alle eins seien. Mit dem einen, Johannes, hat Maria alle diese geboren, als sie unter dem Kreuz stand in dem Wissen, daß Christus für sie alle litt, da das Schwert des Mitleidens ihre Seele durchdrang. So hat Maria, die ihren einzigen Sohn ohne Schmerzen gebär, durch ihr Mitleiden viele Söhne mit Schmerzen geboren. Deshalb dürfen wir, wie G. meint, Maria nicht nur als »Erhabene Mutter Gottes« anrufen, sondern sie auch bitten: »Dich als Mutter zeige!«⁵⁵. Dabei steht für G. Maria unter dem Kreuz offenbar ähnlich wie bei der Verkündigung für die Kirche. Denn es heißt: »Sie gebär sich und ihrem Sohn viele Kinder mit großem Schmerz und tiefer Trauer, zusammen mit dem Schmerz ihres Sohnes und seiner Jünger«⁵⁶. In ihrem mütterlichen Leid scheint alles Mitleiden zusammengefaßt wie einst in ihrer Liebe die ganze Sehnsucht des alten Bundes. Die bräutliche Gemeinschaft mit dem leidenden Christus ist Teilhabe der apostolischen Kirche am Heilswerk Christi. Dies wird bestätigt durch die folgende Auslegung von

⁵¹ Ps. 35,9, 443, 11–13 (der Text ist von G. übernommen aus Rupert v. D., *De operibus Spiritus Sancti* I.1 c. 8–9, PL 167, 1577–1578B); 444,11–14.

⁵² Ps. 35,9, 443,13–16. Rupert v. D. l.c. Cf. B. Korosak, *Mariologia* S. Alberti Magni eiusque coaequalium (Romae 1954) 486; 515.

⁵³ Ps. 71,6, PL 194, 324 A. Beinert 354.

⁵⁴ Ibid. 324 C.

⁵⁵ *De gloria et honore filii hominis* c. 10,1–2, PL 194, 1105BC. Beinert 355. C. Binder, *Thesis, in passione Domini fidem Ecclesiae in Maria sola remansisse* (Maria et Ecclesia III, Romae 1959, 389–488) 413–414;

M. Schmaus, *Katholische Dogmatik* V (München 1955) 258.

⁵⁶ C. 10,2, PL 194, 1105 C. Ebenso Rupert v. D., In Ioann. 19,26 l. 13, PL 169, 790B. Korosak 526.

Joh. 16,21: »Wenn die Frau gebiert, ist sie traurig«. So sagt nach G. Jesus, der Bräutigam zu seiner Braut, der Kirche, deren vornehmstes Glied Maria ist⁵⁷. G. spricht weiter von der Freude, als Maria nach der Auferstehung ihren Herrn sah, der ihr Sohn und zugleich ihr geliebter Bräutigam war. Diese Freude wird als Vorausnahme des himmlischen Hochzeitsmahles im Vorkosten der Unsterblichkeit in Christus verstanden⁵⁸. In einer großartigen Zusammenschau verbindet G. den Anfang des Heilswerkes Jesu mit seiner Vollendung. Das Wort Jesu bei der Hochzeit von Kana: »Meine Stunde ist noch nicht gekommen« (Joh. 2,4), nimmt er als Hinweis auf die Stunde des Leidens, in der Jesus zu seiner Mutter sagt: »Siehe dein Sohn!«. Hier vollzieht sich nach dieser Deutung die geistliche Hochzeit, in der Maria und Johannes mit Jesus leiden, um mit ihm auferstehend sich zu freuen, erst in der Hoffnung, dann wirklich⁵⁹. Die Schlußbemerkung über die Wonne der geistlichen Hochzeit bezieht die Erklärung des Textes wieder auf die Kirche und die Seele: In dieser Gemeinschaft Christi und der Kirche, des Wortes Gottes und der Seele liegen die wahren Freuden⁶⁰.

Von dem mütterlichen Mitleiden Marias, das in Freude verwandelt wird, ferner daß sie aufgrund ihres Mitleidens als Fürsprecherin angerufen wird, lesen wir an verschiedenen Stellen des Psalmenkommentars⁶¹.

Wir fassen zusammen: Maria ist als Braut und Mutter Gottes als Gehilfin am Heilswerk beteiligt. Mit Christus leidend wird sie Mutter der Gläubigen.

IV. Die Sündenlosigkeit Marias

G. steht noch wie sein Meister Rupert von Deutz auf dem Boden der herkömmlichen Auffassung, nach der auch Maria in Sünden empfangen wurde. Wie etwa Bernhard von Clairvaux faßt er die Empfängnis im aktiven Sinn; d. h. der Makel liegt am Tun der Eltern und wird durch die Zeugung auf die Leibesfrucht übertragen⁶². Das wird bei G. in der Erklärung von Ps. 33 deutlich. Hier läßt er Jesus sprechen: »Was vom Fleisch geboren ist, ist Fleisch, was vom Geist geboren ist, ist Geist; ihr, die ihr vom Fleisch aus Begierlichkeit geboren seid, seid verderbtes Fleisch.« Nur die Empfängnis vom Hl. Geist in der geheiligten Jungfrau schließt die Übertragung der Erbsünde aus, wie weiter gesagt wird⁶³. So wird denn Maria nicht

⁵⁷ C. 10,2, PL 194, 1105 C.

⁵⁸ C. 10,3, PL 194, 1105 C–1106 A.

⁵⁹ Ibid., PL 194, 1106 B. Ebenso Rupert v. D. l.c. l.2, PL 169, 280 B.

⁶⁰ Ibid., PL 194, 1106 BC.

⁶¹ Ps. 9,18, PL 193, 777 A; Ps. 68,4, PL 194, 228 A; Ps. 68,21, PL 194, 253 A; Ps. 120,1, PL 194, 843 B. – Etwas anders Ps. 64, n. 105, PL 194, 70 D: V. 10b wird so ausgelegt: »Du bereicherst das Land in Fülle«. Dies ist erfüllt durch den Tod Christi. »Terra« (Land) wird allegorisch auf Maria bezogen (cf. Anm. 44). In Anlehnung an das Marienlob: »Benedicta tu in mulieribus, et benedictus fructus ventris tui«, erklärt G. weiter: Die Ehre des Sohnes wird zu einem großen Teil der Mutter zugeschrieben; sie herrscht als Königin im Reich ihres Sohnes.

⁶² Cf. G. Söll, Mariologie (Handbuch der Dogmengeschichte III,4, Freiburg 1978) 169, nach Bernhards Epistola 174, PL 182, 333 B.

⁶³ Ps. 33,6 (Opera inedita 2) 251,25–252,8. Ähnlich Rupert v. D., cf. Spilker 302.

von dem unheilvollen Erbe der Kinder Evas ausgenommen; auch an ihr wird die Ursache des Todes gefunden; von ihr gilt nach Ps. 50,7, daß sie in Sünden empfangen ist⁶⁴.

In auffälligem Gegensatz zu dieser Meinung steht die Lehre Gs., daß Maria wie ein verschlossener Garten und ein versiegelter Quell (Ctc. 7,12) aktuellen Sünden unzugänglich war⁶⁵. Diese absolute und ausschließliche Freiheit von Sünden legt er im einzelnen dar, wobei er sich an Gen. 3,15 anlehnt: Maria wurde weder durch die Einflüsterungen der Schlange verlockt noch durch unerlaubtes Wohlgefallen ergötzt noch durch die Einwilligung vom Bösen gefesselt; darum fürchtete sie die Schlange nicht, die ihrer Ferse nachstellte⁶⁶. Hier ist auch die Begierlichkeit, die nach der Auffassung Augustins und nach Thomas' von Aquin das materiale Element im Wesen der Erbsünde ist und nach der Lehre der Kirche in den Getauften zurückbleibt⁶⁷, ausgeschlossen. Gegen diese Interpretation kann eingewendet werden, daß der fragliche Text aus dem Kommentar zu Ps. 29,6 sich im Anschluß an den Versikel des Officiums von Mariä Himmelfahrt: »Erhöht bist du, heilige Gottesgebärerin, über die Chöre der Engel in das himmlische Reich.«, auf die Muttergottes nach der Tilgung der Erbsünde bezieht. Die Formulierung: Sie wurde weder verlockt..., läßt sich aber nur so verstehen, daß diese Verlockung von Anfang an unterblieb. Die Behauptung⁶⁸, daß Maria nicht sündigen konnte, scheint dasselbe Verständnis zu erfordern. Dann ist allerdings kaum zu erklären, weshalb auch die Preisung: »Du bist gebenedeit unter den Frauen«, nicht von Anfang an gilt.

Die Befreiung Marias von der Erbsünde geschah nach G., als der Hl. Geist auf sie herabkam. Wie Dunst vor der Helligkeit der Sonne und wie Wachs vor dem Feuer verschwand der Makel⁶⁹. Auch wenn G. sonst von der Heiligung Marias spricht, wird diese mit der Empfängnis durch das Walten des Hl. Geistes verbunden^{69a}. Mit der Heiligung Marias wurde ihr, wie G. zu Ps. 20,3–4 ausführt, zugleich Freiheit und Sicherheit vor jeder aktuellen Sünde geschenkt⁷⁰. Diese Aussage paßt freilich nicht zu der Behauptung der Sündenfreiheit von Anfang an. Es scheint im ganzen Zusammenhang, daß das Bild der Muttergottes mit der Erbsündenlehre der Tradition nicht in Einklang zu bringen ist.

⁶⁴ Ps. 1,3, PL 193, 638D–639A.

⁶⁵ Ibid. 639A. Günster 55. Gössmann 77. Ähnlich Rupert v. D., cf. Spilker 301.

⁶⁶ Ps. 29,6, PL 193, 1260BC. Beinert 356. Zu Rupert v. D. cf. Spilker 302.

⁶⁷ Cf. *Enchiridion Symbolorum*, ed. H. Denzinger – A. Schönmetzer³⁴ (Friburgi 1967) n. 1515. *Lexikon für Theologie und Kirche*² II (Freiburg 1958) 110.

⁶⁸ Cf. Anm. 65.

⁶⁹ Ps. 1,3, PL 193, 639A. Günster 55–56.

^{69a} Ps. 33,6, 252,5–7, *De gloria et honore filii hominis* c.9,6, PL 194, 1104C. Dementsprechend erklärt G. an verschiedenen Stellen, daß Maria ohne Lust empfangen hat: Ps. 1,3, PL 193, 639B; Ps. 41,3, PL 193, 1494B; Ps. 41,6, PL 193, 1506C; Ps. 50,7, PL 193, 1605B. Günster 54. – *De investigatione Antichristi* c.29 (249): So hat Maria der Schlange den Kopf zertreten. Beinert 356. Cf. Anm. 66.

⁷⁰ Ps. 20,3–4, PL 193, 978B. Günster 56. Gössmann 78.

V. Die Aufnahme Marias in den Himmel

An manchen Stellen seines Werkes berührt G. die Lehre von der Auferstehung der Toten. Aus »De gloria et honore filii hominis« hörten wir, wie Maria mit Christus litt, um sich mit ihm seiner Auferstehung zu erfreuen und die Unsterblichkeit in Christus vor auszukosten⁷¹. Hier wie in ähnlichen Sätzen der gleichen Schrift vermissen wir jede Andeutung der leiblichen Aufnahme Marias.

Zu Ps. 29 zitiert G. einen Text des Officiums vom 15. August⁷². Die Erhöhung der Gottesgebärerin wird aber nicht als Ausdruck ihrer Verherrlichung ausgelegt. In »De investigatione Antichristi« erwähnt G. die Freuden des Paradieses. Paradies ist nach seiner Deutung der Ort der geistlichen Freude, die der Seele und dem Leib nach der Auferstehung bereitet sind. Weiter führt er aus, daß diese Freuden aus der Gemeinschaft mit dem Leib Christi folgen. Dafür beruft er sich auf die Gemeinschaft mit Christus, die uns schon in diesem Leben geschenkt wird, im besonderen aber auf die Erfahrungen der Braut, der er in Anlehnung an das Hohelied das Wort in den Mund legt: Sein Leib ist mit meinem Leib verbunden⁷³. Die Braut in diesem Satz ist zunächst die Kirche. Maria ist jedenfalls nicht unmittelbar gemeint; von ihrer himmlischen Herrlichkeit finden wir keine Andeutung.

Es scheint nach den angeführten Stellen, daß G. sich auch in diesem Punkt der Theologie an die Auffassung Ruperts von Deutz gehalten hat, von dem gesagt wurde: Ob er eine leibliche Aufnahme der Gottesmutter in den Himmel gelehrt hat, erscheint zweifelhaft. Kein Text spricht dafür; er leugnet diese Wahrheit aber auch nicht⁷⁴.

Die Korrespondenz Gs. bietet eine Ergänzung unseres Berichtes. In einem Brief Gs. an ein ungenanntes Nonnenkloster findet sich ein Hinweis auf die Feier des Festes Mariä Himmelfahrt. Es geht dabei um die Lesung eines Transitusapokryphs. Die Schwestern hatten bereits die Erlaubnis erhalten, diesen Text privat zu lesen. Auf ihre Bitte gestattet G. auch die Lesung in der Kirche⁷⁵. G. begründet seine Erlaubnis damit, daß in diesem Buch vieles steht, was als gewiß gelten darf. Er beruft sich dafür auf das Zeugnis der Dionysius Ps.-Areopagita, des Patriarchen Juvenalis von Jerusalem und des Erzbischofs Germanus von Konstantinopel. Im besonderen führt er Dionysius an, der beim Heimgang Marias zusammen mit Hierotheus, den Aposteln und vielen anderen Jüngern zugegen gewesen sei⁷⁶. G. räumt ein, daß das Buch des Kosmas Vestitor, aus denen der Text schöpft, für apokryph gehalten wird; deshalb dürfe man ihn aber nicht gering schätzen, da der hier übernommene Inhalt nicht apokryph sei⁷⁷.

Einige Punkte aus dem Inhalt der Schrift: Die Apostel öffneten das Grab Marias

⁷¹ Cf. Anm. 58–59.

⁷² Cf. Anm. 66.

⁷³ L.2 c.74 (337).

⁷⁴ Spilker 306.

⁷⁵ Epistola ad quasdam sanctimoniales (ed. P. Classen, Opera inedita 1, 368–376) 371,7–12.

⁷⁶ 372,5–13; 372,18–373,4.

⁷⁷ 373,16–19.

und fanden den Leichnam nicht⁷⁸. Der unbefleckte Leib sollte von Gott durch Unverweslichkeit und durch die Aufnahme in den Himmel geehrt werden⁷⁹. Nur für kurze Zeit blieb der Leib Marias im Grab⁸⁰. Die zitierten Stellen beweisen, daß wirklich die leibliche Aufnahme behauptet wird. Ebenso zeigen die Bemerkungen Gs. über den Text, daß er den Inhalt akzeptiert.

Daß G. in seinen theologischen Schriften zur Aufnahme Marias nicht Stellung nahm, kann neben dem Einfluß Ruperts von Deutz daran liegen, daß von seiner Auffassung hinsichtlich der unbefleckten Empfängnis kein Weg zur leiblichen Himmelfahrt führt. Wenn Maria, wie wir von ihm gehört haben, in Sünden empfangen wurde, fehlt ein wesentliches Stück zur Begründung ihrer besonderen Verherrlichung am Ende ihres Weges⁸¹. Wie aber jene Theorie nicht der Annahme der völligen Sündenlosigkeit von Anfang an im Wege stand, so offenbar auch nicht die theoretische Zurückhaltung dem Glauben an die Aufnahme Marias mit Leib und Seele.

Zusammenfassung

Ergebnis: Zurückblickend stellen wir fest, daß G. in allen wesentlichen Punkten der Marienkunde die entscheidenden Thesen von Rupert von Deutz übernommen hat, allerdings nicht ohne seine Gedanken selbständig fortzusetzen. Eine Entwicklung seiner Theologie in der Zeit seiner wissenschaftlichen Tätigkeit können wir, was unsere Themen angeht, nicht feststellen, wohl aber ein gewisses Schwanken in Einzelheiten⁸².

Wir halten zum Schluß einige Sätze fest: Maria ist in Wahrheit Muttergottes. Als Braut Gottes steht sie in einer besonderen Beziehung zur 1. göttlichen Person, die sich nicht als bloße Appropriation beschreiben läßt. Sie ist die vornehmste Tochter Abrahams und Anfang der Kirche, insofern auch Braut Christi. Der Hl. Geist wirkte in ihr die jungfräuliche Empfängnis und Geburt. Indem Maria das Wort Gottes im Herzen aufnimmt und es in ihrem Schoß Fleisch werden läßt, steht sie an der Stelle der Kirche und ist ihr Vorbild. Unter dem Kreuz wird Maria Mutter der Gläubigen. Maria ist die Sündenlose; ihre himmlische Herrlichkeit findet wenigstens die Billigung Gs. Daß die Lehre von der unbefleckten Empfängnis und der Himmelfahrt bei G. noch nicht zur Reife gelangt ist, liegt daran, daß er die Idee von der Prädestination der Muttergottes nicht systematisch ausgebaut hat⁸³. Der Schritt von der Prädestination Christi zur Vorherbestimmung seiner Mutter fehlt bei unserem Autor. Dieses zeitbedingte Manko hindert uns nicht, seine Gedanken als ein gutes Stück Theologie und als Zeugnis tiefen Glaubens zu würdigen.

⁷⁸ Cf. G. Söll, *Mariologie* 160, c. 20.

⁷⁹ Ibid. c. 20

⁸⁰ Ibid. c. 27.

⁸¹ Cf. Anm. 63.

⁸² Cf. Anm. 6. – Anm. 65 und 70.

⁸³ Cf. K. Binder, *Marienkult und Marienverehrung bei Eadmer von Canterbury* (*Acta Congr. Mar. Croat. III, Romae* 1972, 665–710) 699: Der Beginn der Empfängnis Mariens sei deswegen durch eine menschliches Begreifen übersteigende göttliche Höhe ausgezeichnet, weil sie dazu bestimmt war, ihn... als wahren Menschen... jungfräulich zu gebären und damit in innigste Verbindung mit seiner Gottheit zu treten. Nach Eadmers *Tractatus de conceptione sanctae Mariae*, PL 159, 304 B–D.

Zeugnis, Dialog, Weltverantwortung: theologische Aspekte des Papstbesuches in Deutschland

Von Leo Scheffczyk, München

Der zweite Pastoralbesuch Papst Johannes Pauls II. in Deutschland, auf dem der Papst in fünf Tagen (30. 4.–4. 5. 1987) zehn Städte besuchte und sechzehn öffentliche Reden bzw. Predigten hielt, hat erwartungsgemäß ein vielstimmiges Echo gefunden. »Vielstimmigkeit« kann aber heute in einem Land des gesellschaftlichen und weltanschaulichen Pluralismus nicht Harmonie und Gleichklang der Meinungen bedeuten. So wurden denn schon im Vorfeld des Besuches kritische Äußerungen laut, die z.T. sogar grundsätzlicher und schärfer ausfielen als beim ersten Papstbesuch (im November 1980), wo vor allem die angeblich moralisch gemeinte Frage nach den Kosten der Reise die Gemüter erhitzen sollte. Diesmal ging es um scheinbar gediegenere Fragen wie um die nach der gesellschaftspolitischen Bedeutung dieses Besuches, nach seiner ökumenischen Wirksamkeit und seinem Nutzen für die sog. »Basis der Kirche«. In die Mißfallenskundgebungen stimmte von jüdischer Seite u.a. Pinchas Lapide (wegen der Seligsprechung der Jüdin Edith Stein) ein, von evangelischer Seite Pfarrer Jörg Zink (der dem Papst unterstellte, »letztlich allein Gott zu vertreten«), von liberaler Seite »Der Spiegel« mit dem Artikel vom 27. 4. 1987 »Willkommen im Lande der Hexenverfolgung«, der zudem eine ganze Blütenlese von Schmähungen (auch »engagierter Katholiken«) darbot. Aber auch ein seriöserer Journalist wie Hansjakob Stehle (»Die Zeit« vom 17. April 1987) ließ sich bei, die Seligsprechungen als Versuche einer »selbstgerechten Vergangenheitsbewältigung« der »Amtskirche« zu mißdeuten, womit freilich einmal mehr der Beweis erbracht wurde, daß einem wendigen Journalisten nicht auch schon ein nüchternes zeitgeschichtliches Urteil zur Verfügung steht.

An den innerkirchlichen Bereich angrenzend (ihm aber wohl nicht mehr zugehörig), präsentierte sich die Veranstaltung der »Initiative Kirche von unten« vom 25. 4. 1987 in Köln, auf der ausschließlich polemisch »für eine Kirche« gesprochen werden sollte, »die der manipulierten und zensierten Massenbegegnung zwischen Papst und Volk, all des frommen Show-Business und des organisierten Jubels nicht bedarf« (H. Küng). Was sich hier als das »andere Gesicht« der Kirche darzustellen suchte, geriet (mit dem Protest gegen die angebliche Frauenfeindlichkeit der Kirche, mit der Option für die Vereinbarkeit von Christentum und Marxismus und der Anklage der Mißachtung des Lebens der Homosexuellen) eher zu einer gespenstischen Maske (vgl. F.A.Z. vom 27. 4. 1987).

Im Gegensatz zu dieser der modernen Liberalität und der vielberufenen Toleranz hohnsprechenden Intransigenz überschrieb die »Ökumenische Information KNA« (6. 5. 1987) den Bericht über den ökumenischen Gottesdienst in Augsburg

mit den Worten »ein bewegendes Ereignis«, die auch zur Kennzeichnung der ganzen Papstvisite herangezogen werden dürfen, deren Bedeutung und innerer Gehalt zuerst aus den Ansprachen des Papstes zu erheben ist. Ihre Programmatik klang schon in der Eröffnungsansprache des Papstes an, in der er mit dem Schriftwort »Ihr werdet meine Zeugen sein« (Apg 1,8) »die herausragenden Ereignisse, die wir in den kommenden Tagen in geistlicher Verbundenheit... feiern werden« unter »das Zeichen der Zeugenschaft« stellte, aber auch mit dem Bekenntnis »zu einer immer tieferen Einheit unter den christlichen Kirchen« verband, die auch in die Begegnung »mit Vertretern der jüdischen Gemeinde« ausstrahlen und schließlich in »das von uns heute geforderte Zeugnis für Recht und Gerechtigkeit« ausmünden sollte.

1. Das Zeugnis des Glaubens

Man hat über die Papstvisiten viel gerätselt und sie zuweilen aus recht vordergründigen individuellen Motivierungen ableiten wollen, wo doch die grundlegende theologische Motivation nicht zu übersehen ist. Johannes Paul II., der sich in einem wesentlichen Betracht als Vollstrecker und Interpreten des Zweiten Vatikanischen Konzils versteht, verwirklicht in dieser Hinsicht nur die Bestimmung des Konzils, daß die Kirche »das Zeichen und Werkzeug für die innigste Verbindung mit Gott«, aber auch »für die Einheit der ganzen Menschheit« sein solle (Lumen Gentium, 1). Von diesem Kirchenverständnis her wird erklärlich, daß der höchste personale Repräsentant dieser Zeichenhaftigkeit der Kirche (und nicht, wie zuvor von »relativ hoher Warte« geschrieben wurde, »der Sprecher der römischen Teilkirche«) ihr auch einen individuell-konkreten Ausdruck verleiht, in Entsprechung zur Mobilität der Zeit und unter Nutzung der modernen Möglichkeiten, dies alles aber dem evident notwendigen Ziel unterstellt, »die Glaubensbrüder und -schwestern... gemäß seinem Auftrag in ihrem Glauben zu bestärken«.

Diese generelle theologische Motivation vorausgesetzt, erfuhr die päpstliche Zeugenschaft auf dieser Pastoralreise eine spezifische und einmalige Prägung durch die Einbeziehung der Seligsprechung zweier heroischer Glaubenszeugen: der Schwester Edith Stein, »die in Solidarität mit ihrem gemarterten jüdischen Volk als Jüdin und katholische Ordensfrau in christlicher Hoffnung den Leidensweg ihres Volkes in die Vernichtung gegangen ist« (man beachte den bedächtigen und zugleich exakten Ausdruck über die Selige, der dem jüdischen Anspruch nichts entzieht, aber doch auf den christlichen Kernbefund nicht verzichtet) und des Jesuitenpaters Rupert Mayer, des »mutigen Bekenners und Apostels der Nächstenliebe, der für die kompromißlose Verteidigung von Glaube und Sittlichkeit gegenüber gottloser staatlicher Willkürherrschaft weder Verfolgung noch Gefängnis gescheut hat« (Ansprache bei der Ankunft).

Die Bedeutung dieses modernen Bekenntertums vertiefte der Papst in der Kölner Predigt zur Seligsprechung E. Steins vom 1. Mai 1987 durch den Gedanken der sühnenden Stellvertretung, der, früher von Pius XII. hervorgehoben, einen Grund-

wert christlicher Existenz verkörpert, welcher freilich dem Christentum einer Wohlstandsgesellschaft zu entswinden droht. Das Wort E. Steins »Komm, wir gehen für unser Volk« nahm der Papst zum Anlaß, am Beispiel der »sehr armen und ohnmächtigen kleinen Esther« den Gläubigen das Geheimnis des Kreuzes und des Sühneleidens und »ihrer Berufung für das Volk« auszulegen, so den Sinn des christlichen Daseins als Stellvertretung in einer weithin unchristlichen Welt erhellend. Wie wirksam ein solches Zeichen in der Geschichte werden kann, beleuchtete der Papst in Münster am Beispiel des Bischofs Clemens August, des »Mannes des Glaubens«, dessen Entstehen für die katholische Wahrheit und Sitte auch heute die Christen aufruft, »gegen den Strom zu schwimmen«. Sein Beispiel sollte nach den Worten des Papstes vor allem junge Christen begeistern, »für Christus weiterzuarbeiten« mit der hochgemuten Zielsetzung, »damit auch das dritte Jahrtausend eine christliche Epoche wird«.

Eine Steigerung erfuhr das bekenntnishafte Wort des Papstes mit der Mahnung zu einem mutigen Glaubenszeugnis vor der Welt in der Predigt in München anläßlich der Seligsprechung P. Rupert Mayers (3. 5. 1987) mit der Forderung: »Christus, der Mittelpunkt unseres Lebens. Zwischenlösungen gibt es nicht«. Unter Ablehnung verwaschener Zeitparolen erklärte der Papst: »Wir hören heute viel von Menschenrechten... Von Gottesrechten aber spricht man nicht. Und doch gehören Menschenrechte und Gottesrechte zusammen«. Hier gab er das Wort Pater Rupert Mayers weiter, damit den heute weithin unterdrückten Ernst der Prophetenrede aufnehmend: »Die heutige Zeit ist eine furchtbar ernste Mahnung für die Völker der Erde, zurückzukehren zu Gott. Es geht nicht ohne Gott«. Aber er verband damit auch die Wendung ins Innerlich-Personale und zur Verpflichtung auf die Heiligkeit des Lebens: »Der selige Rupert Mayer ist für uns alle ein Vorbild und Anruf, ein heiliges Leben zu führen. Heiligkeit ist nicht eine Sache für einige auserwählte Seelen«. Was aber zu jedem heiligen Leben gehört, ist: »Heroische Tugend«. Ungewöhnlich und in deutschen Landen kaum mehr gehört, mußte die Verbindung dieser Mahnung mit dem ehelichen Leben und mit der Familie erscheinen: »Haltet die Ehe heilig und laßt die eheliche Liebe fruchtbar werden in den Kindern, die Gott euch schenken will«. Auch hier lag die Betonung deutlich auf dem Willen Gottes und nicht auf der menschlichen Planung. Ob die »Königsteiner Erklärung« neben diesem Appell bestehen kann?

Es konnte dabei nicht unbemerkt bleiben, daß Johannes Paul II. sich mit seinen Forderungen vielfach an die Jugend wandte, ohne Furcht, sie zu überfordern. So fragte er auf dem Schloßplatz in Münster: »Sollten unter euch nicht auch solche sein, die bereit sind, die Alternative eines radikalen Lebens aus dem Glauben zu wählen? Als Schwester oder Bruder, als Priester im Ordensstand oder im Dienst des Bischofs, dem Ruf des Herrn zu folgen? In der äußersten Entschlossenheit der Hingabe auf dem Weg der evangelischen Räte von Armut, Keuschheit und Gehorsam?« In die deutsche Situation der mangelnden geistlichen Berufe erging der hoffnungsvolle Aufruf: »Ich bin fest davon überzeugt: Auch unter euch gibt es zahlreiche Jungen und Mädchen, Männer und Frauen, die berufen sind zum Ordensleben und zum Priestertum. Gott selber ist es, der euch ruft. Faßt euch ein

Herz, seid mutig. Wagt den Sprung über die Hürden eurer Einwände und Bedenken: Gott, der euch ruft, ist auch getreu. Fangt mit seiner Gnade an; er wird den ehrlichen Beginn zu einem guten Ende bringen«.

Der kommunikative, ansprechende, werbende Impuls dieses Glaubenszeugnisses des Papstes kam besonders deutlich in den »intimer« gehaltenen Begegnungen in Augsburg zum Vorschein, in der Ansprache an die katholischen Klosterfrauen und in der Rede an die Theologiestudenten. Der Papst ließ hier keinen Zweifel daran, daß das Zeugnis für Christus im Priester- und Ordensstand eine besondere Werbe- und Strahlkraft entfaltet, die auch eine »Kirche für die Welt« nicht entbehren kann. Dabei leuchtete auch die der geistlichen Berufung eigene Spiritualität auf, der Geist einer »Lebensgemeinschaft mit Jesus Christus, in der ihr so leben wollt, wie er selbst gelebt hat. Sein Leben ist ein Vorbild, sein Handeln euer Maßstab, sein Geist eure Kraft«! Hier hatte auch das Wort von der »Keuschheit um des Himmelreiches willen« seine Stelle, das hierzulande aus der Verkündigung nahezu verschwunden ist. Aber auch das von der sog. »Befreiungstheologie« arg verkannte Wort von der »Armut« wurde wieder zu seiner angestammten Bedeutung erhoben: »Eure freiwillige Armut mag für manche Menschen Ärgernis und Torheit sein. Der Mensch ist aber mehr, als was er besitzt. Durch euren Weg der Armut, den Weg eines einfachen Lebens, seid ihr mehr, als was ihr leistet, mehr, als was ihr erreicht, mehr, als was ihr wißt und erkennt«; denn »ihr habt nichts, und habt doch alles«. Die werdenden Priester erinnerte der Papst daran, daß das Zweite Vatikanum »die ersehnte Erneuerung der Kirche zum großen Teil vom priesterlichen Dienst« erwartete. Die Bedeutung des theologischen Studiums zur »denkerischen Durchdringung und Darlegung des Glaubens« hervorhebend, wies er aber auch auf den sapientalen Charakter der Theologie hin und auf ihren Bezug zur Geisterfülltheit nach der großen Tradition Bonaventuras, der erklärte: Der Leser »glaube nicht etwa, es nütze ihm Lesung ohne Salbung, Gedankenschärfe ohne Andacht, Forschen ohne Bewunderung, umsichtiges Erwägen ohne Jubel, Fleiß ohne Frömmigkeit, Wissen ohne Liebe, Einsicht ohne Demut, Studium ohne göttliche Gnade, eine Betrachtung der Welt ohne gottgeschenkte Weisheit«. Gewiß klang darin auch ein Desiderat gegenüber der Theologie selbst an, die sich weithin von diesen Grundsätzen entfernt hat, etwa in einer Ethik, die keine »Glaubensethik« mehr sein will. Die Spiritualität des Priesterseminars betreffend, war der Hinweis auf die tägliche Feier der Eucharistie und auf den Empfang des Bußsakraments bedeutsam.

Die Aufrufe des Papstes zu einem gelebten Glauben des Vertrauens, der Liebe und der Nachfolge des Herrn hatten aber ihren stets deutlich erkennbaren Grund in einem bewußt festgehaltenen Lehrglauben, den der Papst immer wieder in Erinnerung rief. Erwägt man die heute allenthalben festzustellende Minderbewertung des inhaltlichen Lehrglaubens (die etwa in der Behauptung eines Theologen greifbar wird, »Jesus von Nazareth sei nicht gekommen, um Wahrheiten zu übermitteln, die sonst nicht zu haben wären« – was dem Bekenntnis E. Steins und P. R. Mayers gänzlich zuwiderläuft), so wird man auch hierin die bewußte Gegensteuerung des Papstes zu würdigen wissen; denn es ist dieser vielfach abgewertete

Lehrglaube, der dem praktischen Glauben letzten Halt, Sinn und Ziel verleiht. Deshalb legte der Papst ausdrücklich in der Kölner Predigt Wert auf »die Suche nach Wahrheit« bei Edith Stein und zitierte in Münster das Wort des Kardinals von Galen: »Der Glaube lebt aus der Tradition der Kirche, dort allein können wir die Wahrheit Jesu Christi mit Gewißheit finden«. In diesem Zusammenhang hatte auch das andere Zitat des Bischofs seinen passenden Ort, aber auch seinen durchaus aktuellen Bezug: »Und das bekenne ich heute vor euch, daß... der Gehorsam gegen den Papst, die vertrauensvolle Hingabe an die Leitung der Heiligen Kirche und an die Weisungen des Heiligen Stuhls mir Leitstern und Richtschnur sein sollen für mein persönliches Leben und für mein Wirken für euch«. So erklärt sich die viele Ansprachen durchwirkende Erinnerung an die Wahrheiten von Gott, »dem Schöpfer und einzigen Richter«, von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, von der Menschwerdung des Sohnes und von seiner wahrhaften Auferstehung.

Seit je ist bekannt, wie sehr Frömmigkeit und Dogma, Vertrauens- und Lehrglaube gerade auf dem Feld des Marianischen zusammenstimmen. So kann es nicht Wunder nehmen, daß sich dieser Zusammenklang in besonderer Weise bei der »Prozession des Glaubens« nach Kevelaer ereignete, wo Johannes Paul II. an dem heilsgeschichtlich herausragenden Fiat der »Mutter der Kirche« und »der Mutter der Glaubenden« zur »selbstlosen Hingabe, zum Verzicht und Opfer« aufrief, aber auch hervorhob: »Eine solche konkrete Nachfolge Christi verlangt von uns die gläubige Annahme seines Wortes, die Bereitschaft zu Gehorsam und Hingabe, die bewußte Bindung unserer Freiheit an seine Wahrheit, an seine Gebote«.

2. Der ökumenische und religiöse Dialog

Wie die marianische Prägung des Pontifikats Johannes Pauls II. im ganzen die Entfaltung seiner ökumenischen Initiativen nicht hindert, so erbrachte auch der deutliche marianische Einschlag dieser seiner Pastoralvisite keine Einbuße an ökumenischer Kraft und am Willen zur Begegnung mit den Religionen, hier besonders mit der Religion des Judentums. Diesbezüglich waren, wie angedeutet, im Vorfeld des Besuchs manche kritische Stimmen laut geworden. Ohne auf sie förmlich einzugehen, bekundete der Papst bei der Begegnung mit dem Zentralrat der Juden am 1. Mai 1987 seine religiöse Hochachtung vor »den großen Gestalten des Volkes Israel«, in deren Kreis auch Edith Stein als »Tochter Israels« hineingehört. Die »fürchterlichen Konsequenzen« bedenkend, »die sich aus der Leugnung Gottes und aus kollektivem Rassenhaß immer wieder ergeben können«, richtete der Papst »in brüderlicher Solidarität« den Blick auf die gemeinsame Aufgabe der Schaffung einer neuen »Zivilisation der Liebe«, welche »von den besten jüdischen und christlichen Idealen beseelt« sein sollte. Das Bemühen des Papstes, den Brückenschlag zwischen Judentum und Christentum, der von seiner Seite schon durch kraftvolle Taten gefördert wurde, zu festigen, war auch bei diesem Besuch unverkennbar.

Aber verständlicherweise galt der noch stärkere Einsatz dem ökumenischen Anliegen, dessen Förderung durch diesen Papstbesuch in der Zeit davor von manchen evangelischen Christen in Zweifel gezogen worden war. Dazu schienen manche Einzelfakten Anlaß zu geben: das Erscheinen der neuen Marienzyklika »Redemptoris mater« vom 25. März 1987; die dogmatische Zurückhaltung der katholischen Kirche in Fragen der Gottesdienst- und Abendmahlsgemeinschaft; die angebliche Ignorierung der evangelischen Auffassung vom Papstamt seitens der katholischen Christen gerade anläßlich von ökumenischen Papstbegegnungen (so R. Frieling im »Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim« 2/87). Solche Eindrücke (wie auch die Absage der Einladung nach Augsburg durch die großen evangelischen Freikirchen) schufen eine Atmosphäre, in der etwas von Skepsis bezüglich der Ökumenischen Relevanz des Papstbesuches mitschwang. Allerdings ließen sich auch realistische Stimmen vernehmen, die vom »Respekt vor der Wahrheitsbindung der anderen« sprachen und nüchtern vermerkten, daß in dieser Zeit »spektakuläre ökumenische Taten nicht möglich sind« (so Hartmut Löwe, Präsident im hannoverschen EKD-Kirchenamt). Aber wie so oft hellte die Begegnung selbst in der für einen ökumenischen Gottesdienst besonders symbolträchtigen Basilika St. Ulrich und Afra zu Augsburg (4. Mai 1987) die Atmosphäre um ein Erhebliches auf, so daß der Ratsvorsitzende der evangelischen Kirche in Deutschland, Bischof Martin Kruse, danach von einem »bewegenden Ereignis« sprechen konnte. Bei diesem ersten ökumenischen Gebetsgottesdienst mit dem Papst erfuhr das Streben nach Einheit (das heute freilich, von vielen unbemerkt, auf eine bloße gegenseitige »Anerkennung« reduziert wird) katholischerseits einen durchaus kraftvollen Ausdruck.

So erklärte Johannes Paul II. unmißverständlich: »Wenn wir der Weisung des Herrn gehorchen und Zeugnis geben wollen, müssen wir alles daran setzen, um immer mehr eins zu werden«. Dieser Überzeugung schloß sich inhaltlich Bischof Martin Kruse an, wenn er in einem treffenden, bildhaften Wort forderte: »Das ökumenische Feuer darf nicht zu Asche werden«. Freilich trat in den beiderseitigen Erklärungen doch auch eine Unterschiedenheit in der Erwartungshaltung zutage, die evangelischerseits drängender und fordernder ausfiel, wie der Hinweis zeigt, daß es dem Frieden Gottes nicht diene, »wenn wir einander Vorhaltungen machen und die Einladung zur Gemeinschaft ablehnen, weil der andere nicht ebenso ist wie wir«. Demgegenüber lag der Akzent der päpstlichen Ansprache stärker auf der Berufung des Geistes der Wahrheit und der Liebe, »der in alle Wahrheit einführen... und alle Trennung überwinden kann«. Auch an der Mahnung des evangelischen Bischofs, nicht die Konfessionen, sondern Christus in die Mitte zu stellen, konnte dem Kundigen die tiefere Problematik des Dialogs aufgehen, die darin gelegen ist, daß die katholische Kirche das Christusverhältnis enger, realistischer und organischer faßt, zum Beispiel auch im Amt des Vikars Christi auf Erden, welches der Papst einnimmt. Bei dieser Sachlage werden die verständigen Beurteiler des Dialogs zwar nicht von einem spektakulären Fortschritt in Augsburg sprechen können, aber auch nicht (wie geschehen) von »einer tröstenden, ökumenischen Pflichtübung«.

3. Die Wahrnehmung des Weltauftrags

Mit besonderer Aufmerksamkeit wurde seitens der politischen Szene die Stellungnahme des Papstes zu den Problemen der säkularen Welt und Gesellschaft in Deutschland beobachtet, die er schon in der Ansprache bei seiner Ankunft unter dem Motto des »von uns geforderten Zeugnisses für Recht und Gerechtigkeit in unserer Gesellschaft« in Aussicht gestellt hatte. Die Bezugnahme auf die aktuelle Weltaufgabe der Christen durchzog im Grunde wie ein lebendiges Ferment alle Ansprachen des Papstes, beginnend in Köln mit der Verurteilung »der wahnsinnigen Ideologie... eines unseligen Rassenhasses« und des »ungeheuren Machtapparates des totalitären Staates«, gesteigert in Münster mit dem beschwörenden Appell: »Wähle das Leben! Wähle das ganze Leben! Wähle damit auch dein ganzes ewiges Leben!«, der einherging mit der Forderung nach dem »Lebensrecht der noch ungeborenen und deshalb besonders schutzbedürftigen Kinder« und der in der Entlarvung scheinmoralischer Aktivitäten endete: »Keine Friedensbewegung verdient doch diesen Namen, wenn sie nicht mit gleicher Kraft den Krieg gegen das ungeborene Leben anprangert und dagegen anzugehen versucht. Keine ökologische Bewegung kann ernst genommen werden, wenn sie an der Mißhandlung und Vernichtung lebensfähiger Kinder im Mutterschoß vorbeisieht. Keine emanzipierte Frau dürfte sich über ihre vermehrte Selbstbestimmung freuen, wenn diese erreicht worden wäre gegen ein menschliches Leben, das ihrem Schutz anvertraut war und auch bereits ein Recht auf Selbstbestimmung besaß«.

Im Ruhrgebiet aber lenkte der Papst die Aufmerksamkeit auf die Probleme der Arbeitswelt in Deutschland. In spürbarer Unmittelbarkeit und ohne den Schein einer gesuchten Anbiederung rief er den Bergleuten in Bottrop zu: »Die Welt der Arbeit ist mir aus jungen Jahren vertraut. Als Arbeiter unter Arbeitern habe ich selbst die Solidarität und Verlässlichkeit von arbeitenden Menschen erfahren, aber auch die Last und Härte körperlicher Arbeit«. Hier fand nicht nur die menschliche Nähe des Papstes zu den Arbeitern einen beredten Ausdruck, sondern auch eine spürbare Sachkunde bezüglich der Fragen der modernen Arbeitswelt, deren Beantwortung immer auch aus einem theologischen Kerngedanken heraus erfolgte. Die ungewöhnliche Direktheit mancher Aussagen (»gesellschaftlicher Skandal der unverschuldeten Arbeitslosigkeit«; »für Jugendliche eine untragbare Belastung«; »die Kirche kennt eigentlich keine Fremden«; »Zweifel an Sinn und Zielsetzung der modernen Forschung« angesichts der auftretenden Schäden und Bedrohungen) konnte deshalb niemanden verletzen, weil sie stets aus der Sorge um den Menschen kam, der den »Vorrang in der Welt der Maschinen« zu beanspruchen hat. Dem entsprach auch der Appell an das Menschliche; denn »Strukturen allein gewährleisten keine Gerechtigkeit, auch keine partnerschaftliche Zusammenarbeit. Es kommt auf die persönliche Bereitschaft an, Verantwortung über die Gruppeninteressen hinaus zu übernehmen«.

In einen umfassenderen, kulturgeschichtlichen Zusammenhang erschien das »politische Anliegen« des Papstes aufgenommen bei der Feier vor dem Speyerer Dom auf der letzten Etappe dieser Pastoralreise. In seiner Predigt zeichnete der

Papst die Zukunftsvision eines geeinten, vom Atlantik bis zum Ural reichenden Europa, das »den Menschen und Völkern die Zukunft erstrebenswert machen kann und ihnen hilft, sie menschenwürdig zu gestalten und ihre Prüfungen zu bestehen«. Die Voraussetzung dafür sei eine »neue Transzendenz des europäischen Geisteslebens«, die nur zusammen mit den christlichen Wurzeln Europas verwirklicht werden könne.

So endete der zweite Pastoralbesuch in Deutschland mit der auch anderwärts vorgetragenen Forderung des Papstes nach einer neuen Evangelisierung Europas, die am Ende noch einmal den geistlich-religiösen Charakter dieser Visite unterstrich.

Gerade die Akzentuierung des welthaft-»politischen« Anliegen des Papstes erfuhr freilich auch manche Kritik. So wurden seine Mahnungen mit der Behauptung abgetan: »Progressive päpstliche Parolen dort, wo es die Kirche rein gar nichts kostet (Arbeitslosigkeit, Abrüstung und soziale Nöte)«. Es war hier offenbar an die andersgeartete Einstellung und Praxis einer bestimmten »Befreiungstheologie« gedacht, die der Kirche selbst das politische Geschäft in die Hand geben und ihren Heilsauftrag mit dem irdischen Weltauftrag völlig identifizieren möchte. Aber einer solchen Preisgabe des christlichen Grundprinzips des »ungetrennt und unvermischt« darf man vom Papst nicht erwarten. Er folgte auch bei der Vertretung des Weltauftrages der Christen dem vom Zweiten Vatikanum erhärteten und bis in die neueren Stellungnahmen der Glaubenskongregation durchgehaltenen Grundsatz, daß das gesellschaftliche und politische Handeln selbst nicht zur Sendung der Kirche gehört, obgleich sie diesem Handeln aus dem Licht und der Kraft des Evangeliums Einsicht und Hilfe spenden muß.

4. Aussaat und Ernte

Überblickt man den Inhalt der päpstlichen Kundgebungen auf dieser seiner zweiten Deutschlandreise, so wird man dem theologischen Konzept des Ganzen, seiner religiös-geistlichen Tiefe und seiner sprachlichen Ausgewogenheit die Anerkennung nicht versagen. Was sich so einem eingehenden Studium der Texte erschließt, das war gewiß vielen Gläubigen, die den Besuch und seine bisweilen bis zur Herzlichkeit erwärmten Atmosphäre erlebten, in Einzelheiten intuitiv erfassbar. Die bei dem Besuch auch aufgetretenen Störungsversuche und Protestaktionen, die stellenweise von bemerkenswerter Grobheit waren, werden den Gesamteindruck beim gläubigen Volk nicht geschmälert haben, sondern als Zeichen der Scheidung der Geister verstanden worden sein, die sich heute innerhalb wie außerhalb der Kirche mit Notwendigkeit vollzieht.

Dies führt natürlich die Frage nach dem zu erwartenden Erfolg und der Frucht dieses von Mühe und Arbeit erfüllten apostolischen Werkes auf. Man sollte diese Frage nicht aus Wißbegier nach meßbaren Zahlen und Effekten stellen, wohl aber aus Sorge und Hoffnung um das Geschick der Kirche Christi in diesem Lande. Hört man die schon gegebenen Antworten, so stößt man wiederum auf das Phänomen

diametraler Unterschiede. Ein passionierter Kritiker des Papstes, Vertreter der »Initiative der Kirche von unten« nennt als Resumee: »Eine triumphalistische Selbstdarstellung männlicher Hierarchen, die offenkundig in einer anderen, mittelalterlich-barocken Welt leben, dazu ein Papst, der sich selber zelebriert und an dem Reformation und Aufklärung vorbeigegangen zu sein scheinen« (H. Küng). Hier wird deutlich, daß man eine andere Kirche will. Andererseits ist auch die höchst positive Wertung zu vernehmen: »...gerade der Papstbesuch hat doch gezeigt, wie gesund, ja stark die katholische Kirche in Deutschland ist und wie die Herzen dem Saatgut dieses Papstes offen zugewandt sind«. Der letzte Teil des Satzes, der auf die Teilnehmer an den Gottesdiensten Bezug nimmt, mag zutreffen. Aber als Gesamturteil über den Katholizismus ist der Satz nicht zu halten.

Allein die Diskrepanz dieser Urteile wirft ein Schlaglicht auf die Situation der Kirche, die jenseits der legitimen Mannigfaltigkeit in einer Identitätskrise des Glaubens steht, deren Ende nicht abzusehen ist. Der von Kardinal Höffner diagnostizierte Traditionsbruch am Beginn der siebziger Jahre ist in seinen Folgen keineswegs behoben. Er könnte bis zur Wurzel dringen, wenn sich die (bald nach dem Papstbesuch wie als Reaktion auf ihn vonseiten der Katholischen Frauengemeinschaft) öffentlich erhobene Forderung nach dem Frauenpriestertum durchsetzen sollte. Zu denken gibt auch die gerade im Anschluß an den Papstbesuch veröffentlichte »Kirchliche Statistik der Bistümer in der Bundesrepublik« mit ihrer ernüchternden Bilanz: Steigende Zahlen der Kirchengaustritte (allein im Jahre 1985 an die 75 000), Abnahme des sonntäglichen Gottesdienstbesuches (bis auf 12% in den Großstädten), Rückgang der Zahl der Eheschließungen, der Geburten und Taufen. Die beschwichtigende Feststellung einer Kirchenzeitung: »Die Zahlen sinken, das Vertrauen wächst« (womit die wachsende Entschiedenheit des Glaubens gemeint ist) verkennt, daß gerade im Bereich des kirchlichen Glaubens und der Sitte die sog. partielle Identifikation mit der Kirche fortschreitet. Die Kirche ist weithin vom Sog des religiösen Subjektivismus und des alles relativierenden Wertewandels erfaßt.

Johannes Paul II. hat mit seinem Wort der Verkündigung auf seiner zweiten Deutschlandreise das Band der Einheit neu um die auseinanderstrebenden Teile geschlungen und die Kirche in der bleibenden Wahrheit Jesu Christi verankert. Daß seine apostolische Aussaat zu einem neuen Frühling und zu einer guten Ernte führe, liegt nicht in seiner Hand, sondern in den Händen der deutschen Katholiken. Wenn sie dieses Signal und die Zeichen der Zeit richtig deuten, könnte die Hoffnung auf die Missionierung der eigenen Kirche wachsen. Dann aber darf sich das nicht erfüllen, was gelegentlich von den Massen gesagt wird: Sie schauen den Redner, hören aber nicht sein Wort.

Der Heilige Geist: Erzeuger Jesu?

Von Anton Ziegenaus, Augsburg

Zwei Punkte aus der Mariologie sind geradezu notorische Stolpersteine; keine Aufklärung kann das Mißverständnis ausrotten. Da ist einmal die Unbefleckte Empfängnis zu nennen, bei der nicht wenige an eine im Normalfall bei der Empfängnis angeblich eintretende sexuelle Befleckung, und zwar bei der Empfängnis Jesu, und nicht an die Bewahrung vor der Erbsünde bei der passiven Empfängnis Mariens denken, und dann die Empfängnis durch den Heiligen Geist, der immer wieder als Ersatz für den bei der jungfräulichen Empfängnis Jesu nicht beteiligten menschlichen Vater gilt, so daß dann eben der Heilige Geist der Vater oder Erzeuger Jesu wäre. Hier soll nicht das Thema Jungfrauengeburt in aller Breite behandelt werden, sondern nur in einigen Strichen das Problem der Wirkweise des Heiligen Geistes bei der vaterlosen Empfängnis Jesu theologisch beleuchtet werden.

I. Die Auflösung des theologischen Zusammenhangs in der Neuzeit

Das genannte Mißverständnis findet sich nicht nur bei Nichttheologen, sondern erstaunlicherweise auch bei Theologen, die wissen müßten, was die Kirche darunter versteht. So erklärt der bekannte Dogmenhistoriker und Experte für die Alte Kirchengeschichte Adolf Harnack in zwei Aufsätzen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis, in denen er entschieden die Jungfrauengeburt in Abrede stellt¹, »zum physiologischen Wunder der Jungfrauengeburt«, um das es sich »beim Wortlaut des Apostolikums« handle: »Wer an der Präexistenz Christi festhält, der kann nicht glauben, daß der Sohn Gottes durch das Wirken des heiligen Geistes in der Jungfrau erst geworden sei, und wer an dieses Gewordensein durch den Heiligen Geist glaubt, der gibt damit die Präexistenz in realistischem Sinn preis«². Bei dieser Gegenüberstellung: entweder »persönliche Präexistenz Christi« oder »Entstehung des Gottessohnes aus wunderbarer Einwirkung des heiligen Geistes auf eine Jungfrau«, beginnt im letzteren Fall das Leben des Gottessohnes erst in der Zeit. Die Geburt Jesu aus der Jungfrau wird damit aus den großen theologischen Zusammenhängen genommen, wie sie im Apostolischen und Nizänisch-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis gesehen wird. Die biblisch bestens bezeugte

¹ »Das Apostolische Glaubensbekenntnis, Ein geschichtlicher Bericht nebst einer Einleitung und einem Nachwort« und »Antwort auf die Streitschrift D. Cremers: Zum Kampf um das Apostolikum« in: A. Harnack, Reden und Aufsätze I, Gießen 1904, 219–298; beide Aufsätze stammen in dieser Fassung aus dem Jahre 1892.

² Ebd. 285.

Präexistenz (vgl. Philipperhymnus; Gal 4, 4; 1 Kor 8, 6; 2 Kor 8, 9; Hebr 1, 2; 10, 5; Joh 1, 1 u.a.) und somit auch die Inkarnation werden gestrichen und haben nichts mehr mit der Jungfrauengeburt zu tun. Diese Vorstellung erinnert an das griechische Mythologumenon von einem Halbgott (aus einem göttlichen Wesen und einem Menschen). Harnack selber lehnt zwar die Herleitung der biblischen Angaben aus einem heidnischen Mythos ab, weil die älteste Traditionsbildung der Christenheit vom Einfluß der Mythologie frei gewesen sei³, doch bleibt nach der Leugnung der christlichen Glaubenssicht (Präexistenz; Menschwerdung; Identität der Person des präexistenten, inkarnierten und erhöhten Sohnes, etwa im Sinn des Philipperhymnus: Er war in der Gestalt Gottes ... entäußerte sich ... wurde gehorsam bis zum Tod ... wurde erhöht) die Parallele zwischen der biblischen Aussage von der Entstehung Jesu aus dem Heiligen Geist und der menschlichen Frau und dem griechischen Mythos z.B. von der Entstehung des Herakles aus der Verbindung von Zeus und Alkmene. Obwohl also Harnack mit der Herleitung der biblischen Angaben aus Is 7, 14⁴ den Mythos als Quelle ablehnt, gleichen sich die Bilder. Wenn sich die Annahme der Präexistenz und die Vorstellung von der Entstehung Jesu durch den Heiligen Geist ausschließen, bleibt im letzteren Fall – unabhängig von der Herkunft – die Parallele zum Mythos.

R. Bultmann erklärt dagegen ausdrücklich, Vorstellungen wie leeres Grab, Auferstehung, Himmelfahrt, Präexistenz, Jungfrauengeburt, würden nur der religiösen Umwelt, also dem Mythos, entnommen sein. Die ersten Christen wollten mit diesen mythologischen Bildern die Tatsache umschreiben, daß Gott an Jesus gehandelt hat. Bultmann erklärt ferner auch den Schöpfungsglauben, die *creatio ex nihilo*, zu einem kosmogonischen Mythos.

Daraus ergibt sich: Nicht nur das einem modernen Menschen angeblich nicht mehr zumutbare Wunder der Jungfrauengeburt wird geleugnet, sondern auch der gesamte theologische Kontext (Präexistenz, Inkarnation). Damit schwindet nicht nur der Sensus für das ursprünglich mit »Jungfrauengeburt« Gemeinte, sondern wird auch das Wirken des Heiligen Geistes zunehmend nach dem mythologischen Modell gedeutet. Trotz an sich hoher theologiegeschichtlicher Bildung übersieht man, daß nach der Auffassung der altkirchlichen Theologen Jesus keinen neben dem ewigen Vater zweiten Vater oder Erzeuger hatte und der Heilige Geist Jesus nicht durch physische Zeugung hervorbrachte, sondern durch Schöpfung. In der Neuzeit droht das Mißverständnis, daß die Empfängnis Jesu nicht als vaterlose aufgefaßt wird, zumal auch die Hervorbringung durch Schöpfung als Mythologumenon abgelehnt wird, sondern der Heilige Geist nur als Ersatz für den menschlichen Vater gilt. So kommt es zu der theologisch dümmlichen Frage, ob Josef oder der Heilige Geist der Erzeuger Jesu sei.

Diese Fragestellung ist im Licht der – sogar von Theologen nicht gekannten! – kirchlichen Tradition falsch. Wenn nur diese beiden Möglichkeiten zur Wahl

³ Vgl. Lehrbuch der Dogmengeschichte I, Tübingen 1909, 113.

⁴ Vgl. Harnack, Antwort, 286.

stünden, hätte vermutlich sogar die Alte Kirche noch der Vaterschaft Josefs einen theologisch höheren Sinn zuerkannt als der in jeder Hinsicht unakzeptablen Vorstellung einer Zeugung eines Menschen durch Gott, so daß dieser Mensch als Mensch durch Gott gezeugt wäre: Diese Vorstellung verwischt, soteriologisch betrachtet, das volle Mensch- und Gottsein des Erlösers, zwingt den Schöpfer-Gott in die entwürdigende Rolle der Vertretung einer geschaffenen Ursache und macht Gott zum Konkurrenten des Menschen⁵. Deshalb sei nochmals die Auffassung vertreten: Bei der Alternative: Ist der Heilige Geist oder Josef der Erzeuger Jesu, müßte eine umsichtige Theologie eher für Josef als Vater plädieren. Insofern kann man sogar angesichts des geschilderten Vor(-Miß-)verständnisses moderner Theologen die Sympathie für die Josefsvaterschaft nachvollziehen. Nachdenklich und traurig stimmt nur, daß Theologen das Dummliche dieser Alternative nicht durchschauen und dogmengeschichtlich auf diesem Gebiet ein Blackout zu haben scheinen. Versteht man hingegen die Einwirkung des Heiligen Geistes als schöpferisch, ist der Schöpfer nie ein Konkurrent des Menschen und nicht zur Sekundärsache degradiert.

II. Das Wirken des Geistes im Verständnis der Alten Kirche

In einem gerafften Überblick sei nun die Glaubensauffassung der Alten Kirche über die Wirkweise des Heiligen Geistes bei der Empfängnis Jesu herausgearbeitet. Zu diesem Zweck seien zunächst einige Lehren aus dem Symbol der 11. Synode von Toledo aus dem Jahr 675 dargelegt. Zur Inkarnation führt die Synode u. a. aus: »Es ist unser Glaube, daß von diesen drei Personen nur die Person des Sohnes von der heiligen und unbefleckten Jungfrau Maria zur Befreiung des Menschengeschlechtes eine wahre und sündenlose Menschennatur angenommen hat. Von ihr ist er in einer neuen Ordnung und in einer neuen Geburt geboren worden. In einer neuen Ordnung, weil der durch seine Gottheit Unsichtbare sichtbar im Fleische erschienen ist. In einer neuen Geburt aber ist er geboren worden, weil die unberührte Jungfrauschaft das Beilager eines Mannes nicht kannte und doch den durch die Übersattung des Heiligen Geistes fruchtbar gewordenen Schoß des Leibes bereitete. Diese Jungfrauengeburt kann mit natürlichem Verstand nicht

⁵ H. Kleist bearbeitet in seinem *Amphitryon* die Thematik der Beziehung des Zeus zu Alkmene, der Frau Amphitryons, aus der Perspektive Alkmenes: Sie ist verwirrt, da sie ahnt, daß sich bei diesem unwissentlichen Ehebruch ihre personal einmalige Liebeshingabe auf zwei Partner bezieht und sie einem Gott angehört hat. Goethe meint, daß »das Stück nichts Geringeres enthält als die Deutung der Fabel ins Christliche, die Übersattung der Maria vom Heiligen Geist«. Wiederum zeigt sich bei Kleist und Goethe eine Annäherung der »Empfängnis vom Heiligen Geist« an den Mythos (wie später bei den protestantischen Theologen); dabei wird das Destruktiv-Verwirrende eines »Verhältnisses« eines Menschen mit einem Gott deutlich. – In der Pfarrkirche von Schongau ist der Heilige Geist in Menschengestalt dargestellt. Die »Herabkunft des Heiligen Geistes« auf Maria kann bei dieser Darstellung unangemessene Assoziationen erwecken. Deshalb hat die Kirche die Darstellung des Heiligen Geistes in Menschengestalt verboten.

begriffen werden und steht ohne Beispiel da. Könnte man sie natürlich begreifen, wäre sie nicht wunderbar. Könnte man noch ein anderes Beispiel anführen, wäre sie nicht einzig dastehend. Zwar hat Maria durch die Überschattung des Heiligen Geistes empfangen, doch darf man deswegen nicht glauben, daß der Heilige Geist der Vater des Sohnes sei, als ob wir zwei Väter des Sohnes annähmen, was zu sagen ganz verwerflich wäre« (DS 533; NR 209). – »Aufgrund seines Hervorganges aus dem Vater ohne Anfang wird nur angenommen, daß er geboren, nicht aber, daß er geschaffen oder vorherbestimmt ist; aufgrund seiner Geburt aus der Jungfrau Maria ist zu glauben, daß er geboren und geschaffen und vorherbestimmt ist. Zwei wunderbare Geburten finden sich also in ihm, denn er ist vom Vater ohne Mutter vor aller Zeit gezeugt, und er ist am Ende der Zeiten von der Mutter ohne Vater geboren worden« (DS 536; NR 214).

Diese Texte, die im gewissen Sinn den Abschluß der trinitarisch-christologischen Reflexion der Väterzeit bilden, seien nun auf dem Hintergrund der altkirchlichen Christologie in Hinblick auf das anstehende Thema näher analysiert. Daraus ergibt sich:

1. Die Geburt des ewigen Sohnes Gottes aus der Jungfrau ist ein völlig analogieloses Ereignis. – Infolgedessen kann das Fehlen ähnlicher Beispiele und einsichtiger Erklärungsmöglichkeiten auch nicht als Einwand dagegen angeführt werden.
2. Die Überschattung Marias durch den Heiligen Geist kann nicht in dem Sinn gedeutet werden, daß Jesus zwei Väter gehabt hätte. – »Vater« ist in der Ewigkeit und in der Heilsökonomie in Bezug auf Jesus ausschließlich Gott, d.h. die erste trinitarische Person⁶. Wenn der Vatername bei Jesus ausschließlich der ersten trinitarischen Person zukommt und deshalb auch nicht dem Heiligen Geist, dann kann allerdings mit demselben Argument auch Josef nicht Vater Jesu sein. Wenn man von einer vaterlosen Empfängnis Jesu spricht, so sind damit sowohl Josef als auch der Heilige Geist als Vater ausgeschlossen.
3. Die zweite Geburt des Sohnes vollzog sich ohne Vater. – Auch deswegen kann die Wirkung des Heiligen Geistes bei der Inkarnation nicht als Zeugung durch einen Vater gedeutet werden. Hätte Jesus zwei Väter gehabt, wäre er ferner auch zweifacher Sohn gewesen. Aber gerade diese doppelte Sohnschaft, die in etwa von den Antiochener Trennungschristologen vertreten wurde (allerdings ohne die Virginität Mariens anzuzweifeln oder den Geist als Vater Jesu zu betrachten), wurde vom Konzil von Chalkedon entschieden zurückgewiesen: »Der eine und selbe ist wesensgleich dem Vater der Gottheit nach und wesensgleich auch uns seiner Menschheit nach... Vor aller Zeit wurde er aus dem Vater gezeugt seiner Gottheit nach, in den letzten Tagen aber wurde derselbe für uns und um unseres

⁶ Die Ausschließlichkeit und Klarheit der Vater- und der Sohn-Proprietät wird im trinitarischen Lehrteil von der Synode stark herausgestellt: Der Vater ist ewig Vater, der Sohn ewig Sohn; der Hervorgang des Heiligen Geistes kann nicht als Zeugung verstanden werden, so daß der Vater außer dem Sohn auch noch »irgendwie« den Geist gezeugt hätte. Dieser ausschließliche Vater-Sohn-Bezug kann auch nicht durch die Inkarnation verwischt werden.

Heiles willen aus Maria, der Jungfrau, der Gottesgebälerin, der Menschheit nach geboren: Wir bekennen einen und denselben Christus, den Sohn, den Einzigebo-renen, der in zwei Naturen unvermischt... besteht« (DS 301f; NR 178). Die personale Einheit und Identität des präexistenten, inkarnierten und verklärten Herrn ist mit der einzigen Sohnschaft verbunden, mit der sich deshalb auch keine Zwei-Väter-Vorstellung verträgt. So kann der Heilige Geist nicht der Erzeuger Jesu sein.

4. Der jeweiligen Herkunft und Geburt entsprechen die beiden Naturen Christi: Weil der Sohn in Ewigkeit aus dem Vater geboren ist, ist er *natus, non factus*, also Gott als Gottes ewiger Sohn; weil er in der Zeit von Maria geboren wurde, ist er *natus et factus*, also geschaffener Mensch. – Unter der Voraussetzung, daß der Geborene mit Vater und Mutter dieselbe Natur hat, ist Jesus Christus aufgrund der Geburt aus dem Vater ewiger Sohn, aufgrund der Herkunft aus dem Erzeuger Heiliger Geist und Maria wäre er jedoch nicht wahrer Mensch, sondern ein Mischwesen, ein Halbgott. Ein solches Verfehlen der vollen Menschheit widerspricht der Chalkedonenser Forderung der »Unvermischtheit« der beiden Naturen, untergräbt die Erlösung und verzerrt die Christusgestalt. Was soll eine Gestalt, die Gott und – noch dazu – halb Gott/halb Mensch ist? Die Formulierung *natus et factus* (in Kontrast zum *natus, non factus* bei der ewigen Geburt) besagt, daß durch den Geist Jesus bei der Inkarnation schöpferisch aus der ihm wesensgleichen Mutter hervorgebracht wurde.

5. Bei der Geburt aus der Jungfrau handelt es sich um eine »neue Geburt«. – Beeinträchtigt, so wird nicht selten gefragt, das Fehlen eines menschlichen Vater nicht doch die soteriologisch geforderte volle Menschheit Jesu? Dagegen ist zu bedenken, daß jedes Erste und Neue nicht wie seine Nachkommen entstanden, sondern in dieser Neuheit geschaffen ist⁷. Deshalb erklärt schon Tertullian: »Auf eine neue Art mußte derjenige geboren werden, welcher der Urheber einer neuen Geburt werden sollte«⁸. In ähnlicher Weise schreibt Papst Leo I. (DS 292; Nr. 173): Wäre deswegen, »weil die Empfängnis der Jungfrau ein göttliches Werk war, das Fleisch des Empfangenen nicht so von der Natur der Empfangenden gewesen? Aber man darf diese einzig wunderbare und wunderbar einzige Geburt nicht so auffassen, als ob durch die Neuheit der Schöpfung die Eigenart des (menschlichen) Geschlechts verloren gegangen sei. Denn wohl hat der Heilige Geist der Jungfrau die Fruchtbarkeit verliehen, der wirkliche Leib aber wurde vom Leib (der Mutter) gewonnen«. Der Geist bringt also nicht zeugend ihm Gleiches hervor, sondern bewirkt die *novitas creationis*.

Obwohl in den ersten Jahrhunderten über Trinität und Christologie noch nicht so intensiv reflektiert wurde wie ab dem vierten Jahrhundert, wurde die wunder-

⁷ An einem Beispiel erläutert: Weil der biblische Adam oder Eva nicht wie die übrigen Menschen aus zwei Eltern stammen, sind sie trotzdem uneingeschränkt Menschen. Das Erste muß auf andere Weise entstehen.

⁸ *De carne Christi*, 17.

bare Entstehung Jesu dem schöpferischen Gottesgeist zugeschrieben: Justin († 165) unterscheidet zwar nicht klar zwischen dem Logos und dem Pneuma (Dynamis), das von Gott kommt, versteht aber die Empfängnis nicht als geschlechtlichen Umgang, sondern als Folge der Kraft des Weltschöpfers. Die mythologischen Berichte seien substanzlose Nachäffungen des Teufels⁹. Irenäus vergleicht in seiner Rekapitulationslehre die jungfräuliche Entstehung des zweiten Adam mit dem des ersten. Über das Wirken des Geistes reflektiert er nicht, aber er bringt ein Geschöpf hervor und ist somit schöpferisch¹⁰.

III. Abschließende Überlegungen

Moderne Theologen mißverstehen, wie gezeigt wurde, das Wirken des Geistes bei der Empfängnis Jesu nach der Art eines männlichen Erzeugers (im Sinne des Mythos). Eine solche Sicht ist aus Gründen der Reinheit der Gottesvorstellung und der Unvermischtheit der Christusgestalt abzulehnen. Wer den Heiligen Geist als Erzeuger Jesu versteht und somit die Vaterschaft Josefs ausschließt, ist nur scheinbar ein Anhänger des traditionellen Glaubens. In Wirklichkeit dürfte diese Sicht von der Erzeugung durch den Heiligen Geist wegen ihrer latenten theologischen und anthropologischen Konsequenzen eher zu einer Selbstauflösung und Selbsterstörung führen, d. h. ein Vertreter dieser Sicht bereitet in Wirklichkeit der Annahme der Josefsvaterschaft den Weg. Schon dieses Miß- (und Vor-)verständnis moderner Theologen läßt verstehen, weshalb sie die Jungfrauengeburt ablehnen. Natürlich kommen noch andere Ausfallerscheinungen als Ursachen zu dieser Ablehnung hinzu, wie die Leugnung der Präexistenz, der Trinität und des Wunders. Diese Zusammenhänge wurden hier nicht weiter verfolgt, sind aber bei Harnack und Bultmann deutlich geworden.

Nur wo dieses Wirken als schöpferische Tat aufgefaßt wird, kann es sinnvoll in die Christologie und Mariologie eingeordnet werden. Hierbei stellt sich allerdings das Postulat, die Schöpfungstheologie zu erneuern. Sie bildet in gewissem Sinn das Fundament der gesamten Theologie, wird aber im 20. Jahrhundert stark vernachlässigt, vor allem, wenn die Vorherrschaft einer Existentialtheologie nach Bedeutsamkeiten fragt und nicht mehr nach dem, was objektiv ist. R. Bultmann erklärt die creatio ex nihilo zu einem kosmogonischen Mythos. Unter dieser Voraussetzung muß auch die Jungfrauengeburt als Mythos ausgegeben werden und Josef als Vater gelten. Im Horizont einer klaren Schöpfungstheologie stellt auch das Wunder keine prinzipielle Schwierigkeit dar. Den Griechen dagegen war der Schöpfungsgedanke

⁹ Vgl. Apol. I 33; Dial. c. Tryph. Jud. 70, 5; 84, 2.

¹⁰ Vgl. Adv. haer. III 21, 4–10. — Bezüglich der biblischen Sicht wird von H. Schürmann, Das Lukasevangelium, Freiburg², S. 52, die Verbindung vom Pneumawirken in Lk 1,35 und Gn 1,2 herausgestellt; ebenso verweist die biblos geneleos von Mt 1,1 und Gn 2,4 bzw. 5,1 in eine schöpfungstheologische Richtung.

fremd. Deshalb mußte für jedes Kind ein menschlicher Vater oder – was ein aufgeklärtes Denken nicht akzeptieren kann – ein göttlicher angenommen werden. Nur wenn die Theologie wieder den Schöpfungsgedanken ernst nimmt, kann sie die von vornherein falsche Alternative (Heiliger Geist oder Josef als Vater) überwinden (wobei diese Alternative im Grunde schon die eindeutige Antwort impliziert: Josef ist Vater). Nur eine erneuerte Schöpfungstheologie erkennt den Zusammenhang, daß der Geist, der zu Beginn der Schöpfung über den Wassern schwebte, auch den Beginn der neuen Schöpfung wirkte.

Die »Identität« der katholischen Soziallehre im Wandel gesellschaftlicher Erkenntnisse und theologischer Erwartungen

Von Joachim Giers, München

In den Jahrzehnten zwischen dem Ausgang des 19. Jahrhunderts bis in die Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil entwickelte sich die »katholische Soziallehre«. Ihre Anfänge sind verbunden mit dem Beginn der christlich-sozialen Bewegung des 19. Jahrhunderts. Angesichts der mit der Industrialisierung eintretenden gesellschaftlichen Veränderungen und Notstände werden ethische Impulse zur Lösung der »sozialen Frage« gegeben, die in ihrer Wurzel wegweisend blieben für die spätere Entfaltung einer Soziallehre. »Entfaltung« bedeutet nicht nur, daß die sozialen Forderungen »fortgeschrieben«, neu formuliert und akzentuiert wurden nach den Gegebenheiten des sozialen Lebens, sondern auch, daß die Soziallehre sich in weitem Maße mit der Frage nach den Voraussetzungen menschlichen Lebens in der Gesellschaft überhaupt befaßte, indem sie sozialphilosophisch-naturrechtliche Grundlagen oder Prinzipien klärte, die Erkenntnis- und Entscheidungshilfen für die Gestaltung des sozialen Lebens bieten sollten. Insbesondere tritt sie in eine enge Verbindung mit der seit dem Ende des 19. Jahrhunderts einsetzenden kirchlichen Sozialverkündigung und wird somit in den Prozeß »Kirche und Gesellschaft« hineingezogen mit der Folge, ihre theologischen Grundlagen zu bedenken, die sich aus dem Kirchenverständnis und aus dem Verständnis von Kirche und Welt überhaupt ergeben. Da die Verkündigung der Kirche ihren Ursprung im Evangelium findet, mußte auch die katholische Soziallehre nach dieser ihrer Verbindung mit dem »Evangelium« fragen. Das Thema »Mensch und Gesellschaft«, wie es sich den Sozialwissenschaften stellte, weitet sich in der katholischen Soziallehre aus zu dem Thema »Christ und Gesellschaft«.

In der neueren Zeit steht die »katholische Soziallehre« mit ihren in der Geschichte erarbeiteten grundsätzlichen theologischen und sozialphilosophischen wie mit ihren ethischen Positionen einer zweifachen Anforderung gegenüber, einer theologischen und einer sozialetischen. Neuere »Theologien« oder theologische Ansätze zum Verhältnis von Glaube und Welt erheben gegenüber der »klassischen« Soziallehre den Einwand, daß ihre theologische Begründung das Verhältnis von gelebtem Glauben und Gesellschaft nicht zutreffend erfasse und daß ihre Aussagen – zumeist in naturrechtlichem Begründungszusammenhang – die Gefahr der Ideologie nicht vermeide. Zum andern fordert ein neues sozialetisches Verständnis eine Begründung normativer Forderungen durch eine Rationalität im Sinne einer autonomen Sittlichkeit, wie sie der klassischen Soziallehre fremd ist, da sie ihre ethischen Forderungen »sub luce Evangelii« in das Gesamt einer kirchlich-theologisch begründeten Sittlichkeit eingebettet sieht.

Die katholische Soziallehre steht daher vor der Frage ihrer »Identität«. Identität betrifft weniger ihre Aussagen, die sie durch die Jahrzehnte ihrer Entwicklung hindurch vorgetragen hat, sondern die Identität ihrer Struktur, ihrer Prämissen und ihrer Zielsetzungen. Kann sie den Weg, der ihr von ihren Anfängen an gewiesen wurde, den Menschen vom »Evangelium« her eine Deutung des Lebens in der Gesellschaft sowie die Befähigung zum Leben in der Gesellschaft zu geben, fortsetzen, oder muß sie diesen Anspruch zugunsten neuerer sozial-theologischer und auch sozial-ethischer Entwürfe und Forderungen aufgeben? Sie steht jedenfalls vor der Aufgabe, ihre Voraussetzungen zu erklären und zu verdeutlichen, um Erwartungen, die nach wie vor an sie gerichtet werden, zu entsprechen.

1. Die ethisch-strukturellen Ansätze der katholischen Soziallehre

Die christlich-sozialen Impulse, die seit der Mitte des 19. Jahrhunderts von einzelnen katholischen Christen, Priestern und Laien, ausgingen, sind als Ursprung auch einer christlichen Soziallehre zu betrachten. Es meldeten sich nicht nur Christen zu Wort, sondern verantwortliche und sozialkritische Denker unterschiedlicher weltanschaulicher und gesellschaftlicher Herkunft. Dieser Aufbruch unterschiedlicher Kräfte förderte auf katholischer Seite nicht nur die wissenschaftliche Erörterung der sozialen Fragen mit einer Kritik an den Folgen der industriellen oder kapitalistischen Wirtschaft, allerdings zumeist mit einem Rückblick auf die idealisierte ständische Verfassung, in der nun auch die Arbeiterschaft »Stand« gewinnen sollte, sondern zwang zu der Besinnung, was denn nun gerade und, wie man meinte, auch *nur* aus christlichem Geist zu einer Überwindung der in der Gesellschaft erkannten Schäden führen könnte. »Christlicher Geist« findet in den ersten Überlegungen seinen Ausdruck in der christlichen Liebe und in einer Lebensordnung in der Gesellschaft, in der die Kräfte der Liebe wirksam werden. Hierin liegt im Kern das Bemühen, Lösungen für das soziale Leben in der Botschaft des Evangeliums zu finden, wie es Bischof Wilhelm Emmanuel von Ketteler in seinen Predigten über die großen sozialen Fragen der Gegenwart (1848) beispielhaft getan hat.

Mit der Bindung an das »Evangelium« und an die Impulse einer dem Glauben entsprechenden Liebe, die sich gesellschaftlich auswirken muß, ist bereits in den Anfängen einer katholischen Soziallehre auch die Bindung an die Kirche gegeben. Wie Ketteler in dem »Christentum« eine Gewähr zur Lösung der sozialen Frage sieht, so auch in dem Wirken der Kirche. Er ist der Überzeugung, daß die soziale Frage »mit ihrem Lehr- und Hirtenamt unzertrennlich verbunden« ist. Dementsprechend entwickelt er in seinem Referat für die Bischofskonferenz in Fulda (1869) mehrere Gründe für die heilstheologische Notwendigkeit des Wirkens der Kirche an der Arbeiterschaft, die im Hinblick auf die Zielsetzung einer sozialcaritativen Fürsorge für Fabrikarbeiter zeitbedingt sein mögen, aber im letzten gültig sind, insofern sie auf die der Wahrung des depositum fidei entsprechende Aufgabe der Kirche an den Menschen in seiner sozialen Situation verpflichtend hinweisen.

Bevor allerdings die soziale Frage im Rahmen der gesamtkirchlichen Verkündigung durch Leo XIII. aufgegriffen wird, hatten sich seit der Mitte des 19. Jahrhunderts an der »Basis« der Kirche soziale Bewegungen gebildet, es hatten in Deutschland die Katholikentage die soziale Frage aufgegriffen, es hatten sich in Mitteleuropa Einzelpersonlichkeiten wie soziale Studienrunden mit gesellschaftlichen Fragen befaßt, deren Ergebnisse in das Rundschreiben *Rerum novarum* einfließen. Das Rundschreiben seinerseits wies die weiteren Wege zu einer Beschäftigung mit den Problemen des sozialen Lebens und bestimmte die »Soziallehre« der kommenden Jahrzehnte.

Zu diesen Strukturelementen einer aus christlichem Geist angegangenen Lösung der sozialen Frage im Sinne der Überwindung der erkannten Schäden in der Gesellschaft und der Beachtung der kirchlichen Weisung tritt die für die Entwicklung der Soziallehre charakteristische Bindung an die (neo-) scholastische Naturrechtslehre. Bereits Ketteler entwickelt in seinen Predigten die Eigentumslehre nach Texten des hl. Thomas von Aquin. Es ging im letzten um die Formulierung der Forderungen der Gerechtigkeit in einer neuen gesellschaftlichen Situation, für die die Moraltheologie keine Antwort zu bieten hatte.

Was lag näher als der Rückgriff auf ein in der »Natur« des Menschen liegendes Recht und die Entwicklung eines Gerechtigkeitsdenkens, das ein im Sein des Menschen wie im Sein der Gesellschaft als der Verbundenheit von Menschen begründetes Ordnungsdenken aufzeigt. Die Begründung des Sozialen aus dem Sein des Menschen wie die Begründung der Rechte des Menschen aus und in seinem gesellschaftlichen Menschsein sind ein Erbe, das die Soziallehre geprägt hat. Sie benötigte im Umbruch der Gesellschaft Kriterien, um die Forderungen der Gerechtigkeit formulieren zu können, und sie fand diese in der scholastisch orientierten Naturrechtslehre. Da es nicht bezweifelt wurde, daß die Kirche aufgrund ihres Lehramts Aussagen über die von Gott geschaffene »Natur« machen könne, war dieses *naturrechtliche* Stilelement der Soziallehre in das *christliche* und *kirchliche* integriert und behauptete sich, wenn auch in differenzierter Weise, bis in die Gegenwart.

2. Die katholische Soziallehre angesichts des Prozesses von Kirche und Gesellschaft

Über die ethisch motivierte Überwindung der erkannten Schäden in der Gesellschaft hinaus drängte die sozialphilosophisch-naturrechtliche Besinnung auf die Klärung der Grundlagen des gesellschaftlichen Lebens überhaupt, um Schädigungen durch den Aufweis einer dem Menschsein entsprechenden gesellschaftlichen Ordnung im Ansatz überwinden zu können. Die sich seit dem Anfang des 19. Jahrhunderts entwickelnde katholische Soziallehre (*»vera quaedam disciplina socialis catholica exorta est«* Quadragesimo anno 20) ist charakterisiert durch eine sozialphilosophische Analyse gesellschaftlicher Vorgänge, als deren Ergebnis die

»Sozialprinzipien« zu gelten haben. Sie wollen Aussagen über Grund, Aufbau und Ziel des sozialen Lebens von allgemeingültiger Bedeutung bieten, variieren aber bei einzelnen Forschern, in »Schulen« und Systemversuchen derart, so daß kein einheitliches Bild der wissenschaftlichen Soziallehre entsteht. Es zeigt sich vielmehr, daß die katholische Soziallehre bei übereinstimmender Zielsetzung, verbindliche »Prinzipien« für das gesellschaftliche Leben zu bieten, vom Erkenntnisansatz oder vom »Interesse« her ein sehr breites Angebot von grundlegenden Aussagen enthält. Diese Tatsache hängt auch mit der Frage nach ihren theologischen und sozialphilosophisch-naturrechtlichen Quellen und deren Zuordnung zusammen. Ergeben sich aus der Offenbarung »neue« Erkenntnisse für das menschliche Zusammenleben und seine Ordnung, oder bestätigen und erhellen die Offenbarungswahrheiten »nur« die natürlichen Erkenntnisse »sub luce Evangelii«? Gibt es eine offenbarungstheologische Sicht der Gesellschaft (»Theologie der Gesellschaft«), oder gelten auch in der Heilsordnung die natürlichen Ordnungsstrukturen, wie sie der Vernunft zugänglich sind? In weitem Maße wird, trotz einiger sozial-theologischer Entwürfe, in der katholischen Soziallehre an der Erkenntnis von Ordnungsstrukturen festgehalten, wie sie sich der Vernunft und der Erfahrung erschließen, zugleich werden diese als dem Schöpferwillen Gottes entsprechende und im christlichen Geist zu verantwortende erklärt (vgl. Quadregesimo anno 1931: Über die gesellschaftliche Ordnung, ihre Wiederherstellung und ihre Vollendung nach dem Heilsplan der Frohbotschaft).

Im ganzen ist das Bemühen der katholischen Soziallehre darauf gerichtet, eine »Ordnung« des gesellschaftlichen Lebens zu erkennen und zu erklären. Hierbei ist jedoch zu beachten, daß diese »Ordnung« sich für die katholische Soziallehre nicht primär als *institutionell*, sondern als personal oder *personalistisch* erweist, insofern der Mensch »Träger, Schöpfer und das Ziel aller gesellschaftlichen Einrichtungen« ist (Mater et magistra 219). Von Menschen als Personen geht das soziale Leben in einem »schöpferischen« Handeln aus und zielt auf das Wohl der Personen. In diesem großen Rahmen, abgesteckt durch die Prinzipien wie Solidarität, Subsidiarität, Gemeinwohl, Gerechtigkeit und Liebe, ist es für die katholische Soziallehre möglich, sich thematisch aller Fragen anzunehmen, die das soziale Leben im sozialen Wandel stellt. Der Bogen spannt sich von der anfänglichen »Arbeiterfrage« bis hin zu Aufgaben der Wirtschaftspolitik, der Entwicklungs- und Friedenspolitik im Hinblick auf ein »Gesellschaftssystem«, das im Ansatz und Ziel personales Leben als menschenwürdiges Leben sichert. Die Weise der Argumentation liegt in einem Dreischritt: Erklärung von Prinzipien, deren Anwendung auf die soziale Gegebenheit und die daraus folgende Ausarbeitung von Handlungsmodellen oder normativen Direktiven. Es muß angenommen werden, daß in der Erfassung und Beurteilung der sozialen Gegebenheiten wie in der Ausarbeitung von normativen Handlungsmodellen unterschiedliche Positionen bezogen werden können.

Es wird daher nicht überraschen, daß die katholische Soziallehre von ihren Anfängen bis in die Gegenwart eine Variationsbreite zeigt in ihrem Bemühen, das »Menschenwürdige« in konkreten sozialen Gegebenheiten zum Ausdruck zu bringen. Hierin braucht kein Nachteil zu liegen, wenn die katholische Soziallehre

einmal die Aufgabe aufgreift, die »Sozialprinzipien«, mit denen sie arbeitet, der Erfahrung der sozialen Wirklichkeit wie der Erkenntnis der Sozialwissenschaften angemessen zu formulieren, zum andern, wenn sie normative Handlungsmodelle auch der ethischen Prüfung unterstellt, wie sie von einer teleologischen Ethik oder Verantwortungsethik gefordert wird.

Liegt hiermit der katholischen Soziallehre ein dynamisch-personales Element zugrunde, das im Wandel oder im Prozeß gesellschaftlicher Formen und Forderungen zu einer »Ordnung« drängt, die dem Menschenwürdigen in gegebenen gesellschaftlichen Situationen dient, so liegt ein zweites dynamisches Element in der seit ihren Anfängen gegebenen Verbindung mit der kirchlichen Sozialverkündigung. Man darf sicher von einem Prozeß von Kirche und Gesellschaft sprechen. Es ist zu beachten, daß sich das Kirchenverständnis in der Sozialverkündigung gewandelt hat. In den ersten sozialen Botschaften der Kirche herrscht das Bild von einer lehrenden Kirche vor, die in der Autorität Christi die Glaubens- und Sittenlehre auf gesellschaftliche Fragen anwendet. Die Soziallehre entwickelt sich »*Ecclesia duce et magistra*« (Quadragesimo anno 19). Zu diesem Aspekt der lehrenden Kirche tritt der Aspekt der Kirche als eines Organismus oder des mystischen Leibes Christi. Dieser Gesichtspunkt wird sozial relevant, wenn mit dem Kirchenverständnis auch Erwartungen für die Gesellschaft verknüpft werden. Als programmatische Aussage kann die Formulierung der Kirche als »Lebensprinzip der Gesellschaft« (Pius XII.) gelten. Die Kirche lehrt nicht nur, sie bildet auch die Menschen, die in der Gesellschaft und zum Heil der Gesellschaft wirken. Von der lehrenden Kirche, insbesondere vertreten durch den Summus Pontifex, und von der Kirche, die durch ihre Glieder im sozialen Bereich tätig wird, geht die Kirche im Zweiten Vatikanischen Konzil einen Schritt weiter. Der Gegenüberstellung von Kirche *und* Gesellschaft und dem Wirken der Kirche *in* der Gesellschaft folgt nun das Leben der Kirche *mit* der Gesellschaft. Dieses Miteinander findet seinen Ausdruck in dem nun aufgenommenen Begriff der »Familie«. Die Kirche geht »den Weg mit der ganzen Menschheit gemeinsam und erfährt das gleiche irdische Geschick mit der Welt und ist gewissermaßen der Sauerteig und die Seele der in Christus zu erneuernden und in die Familie Gottes umzugestaltenden menschlichen Gesellschaft« (Gaudium et spes 40).

Hiermit stellt sich die Frage, wie dieses Kirchenverständnis sich in Stil und Inhalt für die Sozialbotschaft, an der die Kirche festhält, ausprägt. Es ließe sich zeigen, daß in der kirchlichen Verkündigung bis in die Gegenwart nichts an sozial relevanten Aussagen zurückgenommen wird. Sie weiß sich der Tradition verpflichtet, das für Menschsein in Gesellschaft nach ihrer Erkenntnis und den gesellschaftlichen Umständen entsprechend Verbindliche zu verkünden. Aber die Botschaft hat eine »Mitte« gefunden, in der sich gesellschaftliche Erwartungen und kirchliche Lehre treffen: »Es geht um die Rettung der menschlichen Person, es geht um den rechten Aufbau der menschlichen Gesellschaft. Der Mensch also, der eine und ganze Mensch, mit Leib und Seele, Herz und Gewissen, Vernunft und Willen, steht im Mittelpunkt unserer Ausführungen« (Gaudium et spes 3). Man darf von einer »Anthropozentrik« der Verkündigung sprechen, die sich in den Kundgebungen der

neueren Zeit deutlich zeigt: Der Weg der Kirche ist der Mensch (Enzyklika *Redemptor hominis* 1979). Vom Menschsein wird nun aber auch ein neuer Horizont der Werte des menschlichen Lebens in der Gesellschaft aufgezeigt, sei es beispielsweise »die ganzheitliche Entwicklung des Menschen ... in einer solidarischen Entwicklung der Menschheit« (*Populorum progressio* 43, 1967), sei es das »Erbarmen« in seiner Bedeutung für das gesellschaftliche Leben (*Dives in misericordia* 1980), sei es die Verkündigung eines »Evangeliums der Arbeit« und die Sinngabe des Tätigseins für das Menschsein in gesellschaftlicher Verbundenheit (*Laborem exercens* 1981). Diesen dem Menschen für Menschsein aufgezeigten Werthorizonten werden die »Daten« der bisherigen Erkenntnis, die beibehalten und fortgeschrieben werden, untergeordnet. Man könnte vereinfachend sagen: führten lange Zeit hindurch die als wahr erkannten und bewährten Prinzipien in ihrer Anwendung auf soziale Gegebenheiten zu verbindlichen Aussagen, so werden jetzt die für das Menschsein in Gesellschaft werthafter Ziele in Verbindlichkeit vorgelegt, denen die Einzelerkenntnisse, die sich aus der langen Beschäftigung mit den sozialen Fragen als verbindlich erwiesen und bewährt haben, zugeordnet werden.

Die katholische Soziallehre steht angesichts dieses Prozesses von Kirche und Gesellschaft vor der Aufgabe, die den Sozialprinzipien, insbesondere dem Person-Prinzip entsprechenden Wertsetzungen in der Gesellschaft zu formulieren. Sie wahrt mit dieser Aufgabe ihre Identität mit den Ursprüngen oder den ethisch-strukturellen Ansätzen, die zu ihrer Zeit zu Wertsetzungen für das Menschsein in der Gesellschaft aus christlicher Verantwortung und aus christlichem Geist führten. Es bleibt die Aufgabe, die den erkannten Wertzielen (oder Gütern), die sich im Prozeß der Gesellschaft wie in dem Prozeß von Kirche und Gesellschaft entfalten, gemäßen Handlungsnormen zu entwickeln. In diesem Bereich des Handelns aus Verantwortung wird die sozialetische Reflexion anzusiedeln sein, die eine neue Bedeutung gewinnt, allerdings eine Soziallehre im Sinne der Vorgabe von Erkenntnissen und Wertzielen, wie sie sich aus biblischer Botschaft, kirchlicher Verkündigung und der Erfahrung einer durch Jahrzehnte hindurch entwickelten christlichen Gesellschaftslehre ergeben, nicht überflüssig macht, sondern geradezu fordert.

3. Die fundamental-theologischen und sozial-ethischen Perspektiven der katholischen Soziallehre

Von Vertretern der dogmatischen Theologie der jüngeren Zeit wird von einer christlichen Soziallehre erwartet, daß sie nicht so sehr darauf bedacht sei, ein – naturrechtlich orientiertes – System zu entwickeln, sondern, vom Evangelium inspiriert, den zentralen Aussagen der christlichen Heilsbotschaft in der Gesellschaft Wirkung verschaffe. So sieht Joseph Ratzinger das Besondere einer christlichen Soziallehre gegenüber einer Soziallehre überhaupt »in einem wenig extensiv, aber um so mehr intensiv bedeutsamen Faktor: darin, daß sie versucht, die

Gesamtheit der sozialen Phänomene unter der 'regulativen Idee' des Evangeliums zu ordnen bzw. sie auf die Leitidee des Evangeliums zu beziehen, in der Überzeugung, daß dies zugleich die wahrhaft 'soziale Idee' ist«. Nach Walter Kasper geht es in der gesellschaftlichen Diakonie der Kirche »nicht um ein abstraktes, in sich geschlossenes ideologisches System übergeschichtlicher Prinzipien, sondern um die gesellschaftliche Durchdringung und die schöpferische Verwandlung der jeweiligen Situation durch die Liebe Christi«. Schließlich wird von Karl Lehmann die Frage gestellt, ob nicht »die klassische Soziallehre durch eine Verklammerung mit dem Proprium und Zentrum der christlichen Heilsbotschaft um eine neue Dimension zu erweitern und möglicherweise auch zu vertiefen« sei. In einer differenzierten Weise bietet Wolfgang Beilner Anregungen für eine christliche oder am Evangelium orientierte Soziallehre, indem er »christliche Werte als gesellschaftliche Utopien« im Sinne möglicher, nicht nur wünschenswerter, sondern das gesellschaftliche Zusammenleben wesentlich gestaltender Kräfte vorstellt.

Die Soziallehre wird diese Anregungen nicht nur zur Kenntnis nehmen, sondern gemäß ihrem ersten strukturellen Ansatz, im christlichen Glauben und in der christlichen Liebe Weisungen für das soziale Leben zu finden, beachten müssen. Sie wird zwar die Gegenfrage stellen, ob sie in der Vergangenheit ein »System« gebildet hat, und wenn schon System, ob sie nicht als ein »System der offenen Sätze« (H.-J. Wallraff) auch den sozialen Gegebenheiten gerecht geworden ist. Sie wird auch die Frage stellen müssen, in welcher Weise denn die Aussagen des Evangeliums für das soziale Leben – man denke an Fragen des wirtschaftlichen Lebens oder des Arbeitslebens – zu »vermitteln« sind. Zwischen Evangelium und Sozialtatsachen werden vermittelnde Axiome im Sinne von Wertsetzungen und Wertoptionen stehen müssen, die dem Geist des Evangeliums entsprechen und den Sozialtatsachen gerecht werden. Jedenfalls bleibt es Aufgabe einer christlichen Soziallehre, die Relation zur genuin christlichen Verkündigung zu erfassen und darzustellen, ohne zu verkennen, daß sich ein Standard von Erkenntnissen und Zielsetzungen in der kirchlichen wie der katholischen Soziallehre gebildet hat, der als »Lehre« gelten kann im Sinne von Werteinsichten und Wertsetzungen für das soziale Leben, die ihrer Umsetzung in das gesellschaftliche Leben bedürfen. Im ganzen wäre also, gerade angesichts der Erwartungen der heutigen Theologie, gegenüber einer Systematisierung der Erkenntnisse eine »Dynamisierung« derselben aus dem Geist des »Evangeliums« zu erstreben.

Eine solche »Dynamisierung« wird nahegelegt durch sozialetische Ansätze, die soziale Forderungen in einen vom Evangelium her gebotenen Horizont stellen. Sei es, daß die biblischen Forderungen nach »Umkehr« und eine der Umkehr entsprechende »Befreiung« in ihrer Bedeutung für das Miteinander der Menschen beachtet werden, wobei zugleich die schöpfungstheologische Dimension der Soziallehre (Rekurs auf das Naturrecht) eine Ergänzung durch die erlösungstheologische und auch die eschatologische Dimension erfährt und somit die christliche Hoffnung für das Wirken des Menschen in Welt und Gesellschaft fruchtbar wird (Wilhelm Dreier). Sei es, daß »die klassische naturrechtsbegründete Moralthologie und damit auch die darin situierte Soziallehre« in eine heilsgeschichtliche Dynamik

eingebunden werden, denn alle Normierung menschlichen Lebens ist »dynamisch ... auf Heilsvollzug hin, also auf je bessere und intensivere Verwirklichung von Menschsein hin« angelegt (Franz Furger). Es muß auch nach »christlichen Werten« gefragt werden, wie sie sich aus der neutestamentlichen Botschaft ergeben (Wolfgang Beilner). Sie mögen »gesellschaftliche Utopien« sein, vielleicht auch bleiben, sie sollten aber »wenigstens im Rahmen bewußter christlicher Gläubigkeit« gelebt werden als Angebot an die Gesellschaft. »Nach diesen unvergleichbaren Grundwerten zu leben, macht die Lebensberechtigung der Kirche auch in der Gesellschaft aus« (Wolfgang Beilner).

Die fundamental-theologischen Perspektiven sind für die katholische Soziallehre wesentlich. Es ist ein Mißverständnis, in ihr nur ein System sozialphilosophisch begründeter Prinzipien und Deduktionen eines statisch verstandenen neo-scholastischen Naturrechts ohne theologische Grundlegung zu sehen. Sie stand von ihren Anfängen an unter dem Impuls und der Forderung des »Evangeliums« und in Verbindung mit der kirchlichen Sozialverkündigung, die sich als Teil der Gesamtverkündigung im Heildienst an den Menschen versteht. Was die katholische Soziallehre, insbesondere seit der ersten Sozialzyklika Leos XIII. an konkreten Institutionen gefördert hat, ist »als heilsgeschichtlich wirksame Sozialethik« zu verstehen (Franz Furger).

So bleibt die Soziallehre eingebettet in einen theologischen Kontext und wird bestimmt durch fundamental-theologische Perspektiven, sie wahrt jedoch ihr Proprium. Es geht ihr um eine der Menschennatur entsprechende »Gestalt« des sozialen Lebens in dem Gesamt der sozialen Institutionen, der sozialen Erfahrungen und Wandlungen sowie um eine der Menschenwürde entsprechende »Gestaltung« des sozialen Lebens durch Wertsetzungen, die sie dem »Evangelium« und nicht zuletzt der kirchlichen Sozialverkündigung entnimmt, mit der sie durch das Ziel der »besseren Ordnung der menschlichen Gesellschaft« (*Gaudium et spes* 39) verbunden ist. Es bleibt zu beachten, daß normative Aussagen, die dieser Zielsetzung entsprechen, einer rationalen Begründung bedürfen, wie sie auf dem Boden einer neueren autonomen und teleologischen Ethik mit Nachdruck gefordert wird (Franz Böckle, *Fundamentalmoral*). Ebenfalls bleibt zu beachten, in welcher grundsätzlicher Weise die sozialetische Frage vertieft werden kann, wenn die »im Ansatz menschlichen Personseins selbst liegende soziale Struktur« neu aufgezeigt wird und nach »genuin sozialetischen Handlungsprinzipien« gefragt wird, »die sich als tragfähig erweisen, konkrete gesellschaftliche Ordnungen als ... human und sozial gerechte Ordnungen zu begründen und zu sichern« (Wilhelm Korff, *Grundzüge einer künftigen Sozialethik*). Bei aller Beachtung dieser sozialetischen Reflexion wird aber nicht jeder der Argumentation aufgrund der autonomen Setzung des Menschen folgen, der sein Gesetz nicht in einer essentialistischen *lex naturalis* der klassischen Tradition finde, letztlich auch nicht in der *lex evangelii*, sondern »in der natürlichen Neigung der praktischen Vernunft zu normativer Aktivität im Hinblick auf seine eigene Vollendung und Erfüllung« (Franz Böckle).

Gewiß führt dieses Denken auch zu »Ordnungen« des sozialen Lebens, von Menschen geschaffenen, vernünftige-einsichtigen und in Freiheit vor Gott verant-

worteten. Von diesen *sozialethischen* Ansätzen aus müßten jedoch die Linien zu *sozialtheologischen* Aussagen verdeutlicht werden, wie sie in der kirchlichen Sozialverkündigung formuliert worden sind, zur »gottgewollten Ordnung in Christus« (Pius XII.), zu den grundlegend theologisch-christologischen Zielsetzungen in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* und insbesondere zum »christozentrischen Humanismus« in der neueren Verkündigung durch Johannes Paul II. Es bleibt weiterhin die Frage, welchen Stellenwert die dem Christen vorgegebene Ordnung »Kirche« in einer autonomen Sittlichkeit einnimmt. Nach Nikolaus Monzel gehört das Faktum Kirche und das Verhältnis von Kirche und Staat wie Gesellschaft zu den Themen, die aufgrund der übernatürlich-christlichen Offenbarung einen inhaltlichen Überschuß über eine natürliche oder naturrechtliche Sozialethik hinaus bieten. Eine theologische Soziallehre muß diesen Tatbestand für die Gestaltung des sozialen Lebens verdeutlichen. Damit stellt sich die Aufgabe, in der Beachtung des Lebensprozesses zwischen Kirche und Gesellschaft den religionssoziologischen Erkenntnissen vom Verhältnis Kirche und Gesellschaft Aufmerksamkeit zu schenken, um die Bedingungen und Gegebenheiten von »Religion« in der Gesellschaft und damit auch die Bedingungen einer christlich-religiösen Argumentation zu erfassen. Damit sieht sich die theologische Soziallehre vor Aufgaben gestellt, die über eine begrenzte ethische Fragestellung hinausgehen.

Die katholische Soziallehre ist angetreten unter dem Zeichen der »Krise der Gesellschaft« in dem Bemühen, einen Beitrag zur Lösung der »sozialen Frage« zu bieten. Die »soziale Frage« setzt logisch voraus, »daß sich jeder, der sie stellt, auf eine ideale oder idealere Ordnung« beruft (H.-J. Wallraff). Eine solche muß also auch entworfen werden können, um mit Gesellschaftsreformern und Sozialpolitikern im Gespräch bleiben zu können. Die Soziallehre müht sich um einen solchen Entwurf der Gestalt und Gestaltung der menschlicheren und gerechteren Gesellschaft. Diese Zielvorstellung bedarf zwar der Einsicht und Zustimmung der Beteiligten, wenn sie verwirklicht werden soll, aber sie besitzt auch eine Geltung unabhängig vom Grad ihrer ethischen Verwirklichung, falls einzelne, Gruppen oder auch Großteile der Gesellschaft sich dem Anspruch versagen. Hier wahrt die Soziallehre mit ihrem Entwurf einer »Ordnung« – über die rationale Argumentation im Hinblick auf die einzelne verantwortliche Handlung hinaus – ein Proprium, auf das sie nicht verzichten wird.

Identität der katholischen Soziallehre bedeutet nicht das Verharren in einmal eingenommenen Positionen oder Äußerungen zur sozialen Situation des Menschen durch ein Jahrhundert hindurch. Die Soziallehre steht, wie die Gesellschaft, in einem Prozeß, und sie steht überdies in dem Prozeß von Kirche und Gesellschaft. Identität bedeutet vielmehr die Treue zu ihren Ansätzen, die sie seit der Mitte des 19. Jahrhunderts zur Lösung der »sozialen Frage« gewählt hat, weil sie mit diesen Ansätzen einen Weg erkannte, der den Menschen in der Gesellschaft zu einem menschenwürdigen Leben führt. Ihre Identität ergibt sich somit aus ihrem Festhalten an dem Heilswirken der Kirche am Menschen auch in der Gesellschaft und an der Verkündigung des Evangeliums, in der gläubigen Überzeugung, daß hiermit Quellen der Erkenntnis und des Handelns für den Menschen auch in gesellschaftli-

cher Verbundenheit und Zielsetzung erschlossen werden. Zur Identität gehört ihr bleibender Blick auf die gesellschaftliche Verbundenheit, die geschichtlich in ihren konkreten Formen erfaßt und zugleich in einer sozialphilosophischen und auch theologischen Weise – im Sinne einer Soziallehre – beurteilt und grundgelegt wird. Endlich ergibt sich ihre Identität aus der stets gesuchten Verbindung mit einer christlich-sozialen Bewegung, der sie Anregungen auch inhaltlicher Art verdankt, wie sie ihr Anregungen gibt. Sie steht damit im Umfeld christlicher Lebenserfahrung und erhellt den Sinn der Lebensvollzüge, zu denen in eminenter Weise auch die gesellschaftlichen Lebensvollzüge gehören. Soziale Verkündigung, soziale Lehre und soziale Bewegung bedingen einander in einer dynamischen Verbindung. Diese Dynamik scheint ein Lehrsystem zu verhindern, aber nicht eine *Lehre*, die Wert- und Ordnungsvorstellungen für menschliches Leben in gesellschaftlicher Verbundenheit bietet.

Die Soziallehre geht »einen mühsamen Weg«, sie ist »ein ständiger Lernprozeß« (Oswald von Nell-Breuning). Ihr Ziel bleibt es, »zu einer besseren Ordnung der menschlichen Gesellschaft« beizutragen, zugleich wissend, daß allem menschlichen Tun und Gestalten, das unvollkommen bleibt, eine das menschliche Maß übersteigende Vollendung verheißen ist (Gaudium et spes 39).

Christliche Soziallehre

Pfammater, Josef/Furger, Franz (Hg.), Theologische Berichte XIV: Katholische Soziallehre in neuen Zusammenhängen, Benziger Verlag, Zürich – Einsiedeln – Köln 1985, kart., 213 S., DM 38,-.

Utz, Arthur, Sozialethik mit internationaler Bibliographie, III. Teil: Die soziale Ordnung (= Sammlung Politeia, Bd. 10/3), Institut für Gesellschaftswissenschaften Walberberg, IfG-Verlagsgesellschaft, Bonn 1986, geb., 316 S., DM 78,-.

v. Nell-Breuning, Oswald, Kapitalismus – kritisch betrachtet. Zur Auseinandersetzung um das bessere »System«, Herder, Freiburg – Basel – Wien 1986, kart., 202 S., DM 19,80.

v. Nell-Breuning, Oswald, Arbeit der Mensch zuviel?, Herder, Freiburg – Basel – Wien 1985, kart., 142 S., DM 14,80.

Schneider, Lothar, Soziale Dynamik. Aspekte christlicher Gesellschaftslehre, Pustet, Regensburg 1986, kart., 140 S., DM 16,80.

Die katholische Soziallehre mit ihren in der Geschichte erarbeiteten theologischen und naturrechtlich-sozialphilosophischen Grundlagen ist einerseits darauf angewiesen, ihre Grundlagen zu reflektieren und sich gegebenenfalls in »neuen Zusammenhängen« zu verstehen. Andererseits zeigen aber auch Veröffentlichungen, daß sie keineswegs gesonnen scheint, ihren Anspruch auf einen Beitrag zur sozialen Ordnung aufzugeben, sei es in einer grundsätzlichen Weise, sei es in Untersuchungen zu Fragen der Arbeits-, Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung.

In der Sammlung Theologische Berichte werden zum Thema »Katholische Soziallehre in neuen Zusammenhängen« fünf Beiträge vorgelegt, die neue Aspekte für eine wissenschaftsgerechte und effiziente Soziallehre aufweisen wollen. Es scheint bedeutsam, daß an erster Stelle der Beitrag des Exegeten Hubert Frankemölle über »Sozialethik im Neuen Testament. Neuere Forschungstendenzen, offene Fragen und hermeneutische Anmerkungen« (15–88) steht, der den Sozialethiker zwingt, sich über die Aussagen des Neuen Testaments mit sozialethischer Relevanz Rechenschaft zu geben. In instruktiver Weise wird eine Einführung in die Problematik gegeben

und auf die unterschiedlichen Positionen der ntl. Forscher aufmerksam gemacht. Vf. verfolgt eine Linie, die von der historisch-kritischen Auslegung zu einer sozialgeschichtlichen (sozio-kulturellen) und endlich zu einer pragmatischen führt, die für die Gegenwart wirksam werden könnte. Er deckt zugleich aber auch die Schwierigkeiten auf, wenn er nach der Möglichkeit fragt, »Elemente einer Hermeneutik ethischer Normen der Bibel für uns zu formulieren« (76). Es geht nicht um Überlieferung von Texten, sondern um deren Rezeption im Sinne eines Aktes der schöpferischen Aneignung des vorgegebenen Sinnes. In dieser neuen »Rezeption« und einem neuen Handeln aus der gegenwärtigen Glaubenserfahrung heraus kommt der christlichen Gemeinschaft (Gemeinde) eine Bedeutung zu. Mit diesen Darlegungen ist eine Stoßrichtung für ein Denken gelegt, das Schriftaussage, Glaubensbewußtsein und soziale Gegebenheiten in einer dynamischen Weise für die sozialethische Erkenntnis fruchtbar machen will.

Gleichsam das Beispiel einer in Gemeinschaft gelebten und für das soziale Umfeld wirksamen christlichen Liebe bietet Albert Grasser in dem kurzen Beitrag »Jenseitsfrömmigkeit und Sozialengagement im 19. Jahrhundert – Das Beispiel der sozialen Schwesterngemeinschaften des Theodosius Florentini« (89–103). Jenseitsfrömmigkeit – als Gottesliebe verstanden, motiviert das Sozialengagement – als Nächstenliebe verstanden. Vf. zeigt es an dem Wirken des Theodosius Florentini (1808–1865) und seiner Gründungen auf. Konnte jedoch diese auch bei Bischof Ketteler sich zunächst findende Gleichsetzung von sozialer Frage und religiöser Frage in der Entwicklung der Gesellschaft der Neuzeit durchgehalten werden, oder verlangte die Entwicklung nicht ein neues und qualifiziertes Eingehen auf die »Nöte« in der Industriegesellschaft? Vf. erkennt, daß die Ordnung der Gesellschaft selbst zur Diskussion stand und die Kirche zur gesellschaftspolitischen Auseinandersetzung gedrängt wurde. Das führte zu einer naturrechtlichen Argumentation, um sich allen verständlich zu machen, während die Spiritualität, begründet in der Gottesliebe und der ihr verbundenen Nächstenliebe, zurücktrat. Dieses Defizit müßte durch eine neue Spiritualität ausgeglichen werden. Die Aus-

führungen lassen das Desiderat erkennen, die Motivation des sozial-christlichen Handelns religionssoziologisch näher zu erfassen.

Der Beitrag von Franz Furger »Christliche Ethik im Spannungsfeld von Individuum, Gruppe und Gesellschaft – Das personale Ziel in der Verschiedenheit seiner Ansätze« (105–138) befaßt sich mit systematischen Fragen der Ethik und Sozialethik, die zu einem integrierten Verständnis der sittlichen Verantwortlichkeit des Menschen in drei Dimensionen des menschlichen Lebensvollzugs beitragen sollen. Vf. bietet zunächst einen aufschlußreichen Rückblick auf die moraltheologische Reflexion in unterschiedlichen Dimensionen der Lebenserfahrung und damit der Anforderungen an das sittliche Leben. In einem neuen Ansatz wird von der Person ausgegangen und der Entfaltung des *Personalen* in das *Zwischenmenschliche* und schließlich in das *Soziale* als dem Vollzug des personalen Lebens in der Gesellschaft. Damit wird die Unterscheidung von Individualethik und Sozialethik, letztlich auch von Moraltheologie und Christlicher Soziallehre überwunden zugunsten eines dreidimensionalen Denkansatzes. Neben die »individuell-personale Dimension« tritt die »Selbstwerdung in Mitmenschlichkeit« und die »gesellschaftlich-politische Einbindung« als dritte Wesensdimension des Menschen. Mit diesem Konzept sind, wie Vf. weiß, nicht die methodischen Probleme gelöst. Den drei Verwirklichungsebenen der normativen Ethik müssen eine Mehrheit von Methoden entsprechen – von psychologischen, sozialpsychologischen bis hin zu soziologischen und politikwissenschaftlichen –, um die Wirklichkeit gerecht zu erfassen und die gewonnenen Erkenntnisse zusammenzuführen in *ein* Bild vom sittlichen Menschen. Die weitere Schwierigkeit eines solch umfassenden Ansatzes besteht sicher darin, die menschliche Wirklichkeit nun auch in allen Dimensionen vom Evangelium her als Forderung zu verstehen. Es darf sicher gesagt werden, daß die gegenwärtige christliche Ethik einem solchen Anspruch noch fernsteht.

Der Beitrag von Werner Kroh »Katholische Soziallehre am Scheideweg« (139–163) will die grundlegenden Änderungen in Gesellschaft, Kirche und Theologie aufzeigen, denen eine katholische Soziallehre entsprechen muß, wenn sie einen Beitrag leisten will »für ein gesellschaftliches und kirchliches Handeln auf der Basis einer Veränderungsethik« (142). Die traditionelle katholische Soziallehre ist nach der Überzeugung des Vf. – so bereits in seiner Dissertation »Kirche im gesellschaftlichen Widerspruch« (1982) – dieser Aufgabe nicht gewachsen. Sie steht also am Scheide-

weg, ob sie den Wandlungen entsprechen will und somit, wenn auch mit einem neuen theologischen Verständnis, ihre Daseinsberechtigung nachweist, oder ob sie endgültig zur Bedeutungslosigkeit herabsinkt. Vf. sieht eine qualitativ neue gesellschaftliche Situation, die nicht der herkömmlichen Ordnungsvorstellungen bedarf, sondern – im Sinne von J. B. Metz – einer anthropologischen Revolution angesichts der Forderungen, vor denen die Menschheit sich gestellt sieht. Auch die Kirche steht am Scheideweg. Die kirchlich-gottesdienstliche Dimension, die eine »gesellschaftliche Ortlosigkeit des Christentums« im Gefolge hat, muß überwunden werden durch eine neue gesellschaftliche und religiöse Identität, die auch ein neues Handeln in der Gesellschaft ermöglicht als eine christliche Praxis, die sich als Einheit von gesellschaftlicher und religiöser Praxis begreift. Für die Theologie stellt sich nach Vf. die Frage, ob sie wie bisher neben den Glaubensaussagen eine Theorie der gesellschaftlichen Ordnung bereithalten will, oder ob sie Handeln und Glauben im Sinne eines übergreifenden theologischen Ansatzes, den Vf. in der »politischen Theologie« bei J. B. Metz oder auch in der »Theologie der Befreiung« gegeben sieht, hermeneutisch neu konzipiert. An die Stelle einer ideologiekritisch stets zu befragenden Ordnungsethik würde nun eine »Theorie der Veränderung« oder »Veränderungsethik« treten, die nach dem Urteil des Vf. das ideologiekritische Moment schon in sich enthält. Die katholische Soziallehre trägt, wie Vf. mit J. B. Metz urteilt, »ohne Zweifel Züge einer 'defätistisch gestimmten Apologie des spätkapitalistischen Bürgertums', während eine Sozialethik unter dem Primat der Veränderungen sich als ein Ansatz versteht, der Theorie und Praxis, christlichen Glauben und christliches Handeln gesellschaftlich zusammenführt und glaubwürdig macht.

Sicher bietet der Beitrag von Kroh Einsichten und Forderungen, die zu bedenken sind und die die Soziallehre zur kritischen Prüfung ihres Selbstverständnisses anregen. Es sei hier aber die Frage gestellt, ob die katholische Soziallehre so gesellschaftsfremd, so unbedarft an Theologie und so auf »Ordnung« und nicht auch auf »Veränderung« bedacht war, wie es in der Sicht des Vf. erscheinen muß.

Der letzte Aufsatz des Sammelbandes von Hans Halter über »Theologie, Kirchen und Umweltproblematik. Der Beitrag der Theologie zu einer ökologischen Ethik« (165–211) zeigt Wege, in welcher Weise die Fragen, die heute zu einer Antwort über das Verhältnis des Menschen zur Umwelt drängen, anzugehen sind. Es wirkt einer-

seits ernüchternd, wenn Vf. im Blick auf biblische Texte sagt, »daß die ökologische Problematik heutiger Zeit biblisch schlicht nicht existiert« (174), daß sich »rein aus theologischen Quellen (Bibel) bzw. Prämissen ... keine konkreten Handlungsanweisungen zur Behebung des Umweltproblems ableiten« lassen (189), daß die »ökologischen Reflexionen ... aus ihrer biblischen und nicht selten auch biblizistischen Engführung befreit werden« sollten (202). Eine kritische Würdigung aller öko-theologischen Aussagen und Versuche (s. hierzu die Zusammenstellung der Literatur 203–211) läßt ihn zu dieser Vorsicht in der theologischen Reflexion mahnen. Andererseits sieht er aber durchaus einen theologischen Beitrag zu einem Ethos und einer Ethik der Umwelt, die ihre Letztbegründung in der Verantwortung aus dem Glauben finden. »Der gewichtigste theologische Beitrag zu einem umweltgerechten Ethos ist zweifellos das Motivierungs-Potential, welches der Glaube einbringt« (198). Es scheint konsequent, daß Vf. die Anliegen der Umweltethik am ehesten in der »autonomen Moral im christlichen Kontext« aufgehoben sieht, die, theologisch motiviert (theonome Autonomie), in ethischer Reflexion und im Dialog mit Fachleuten verschiedener Disziplinen zu praktikablen Handlungsnormen kommt. Wer sich über »Öko-Theologie« und »ökologische Ethik« informieren will, findet in diesem Beitrag die Kriterien zu einem sachgerechten und zugleich theologisch verantworteten Urteilen.

Den Herausgebern und Mitarbeitern dieses Sammelbandes ist Dank zu sagen für die instruktiven Beiträge zu wesentlichen Grundlagen und Grundfragen der gegenwärtigen sozialetischen Reflexion und Diskussion.

In der auf fünf Bände angelegten Sozialethik legt Arthur F. Utz nach dem 1. Teil: Die Prinzipien der Gesellschaftslehre (1958, ²1964) und dem 2. Teil: Rechtsphilosophie (1963) einen dritten Band: Die soziale Ordnung (1986) vor. Man wird sagen müssen, daß in diesem Werk das klassische Erbe sozialetischen Denkens gesammelt ist, das im Geist thomanischer Tradition die wesentlichen Fundamente einer Ordnung des gesellschaftlichen Lebens auch für die Gegenwart erfaßt. Wenn Utz in der thomanischen Tradition steht, so heißt das nicht, daß er Positionen aus dem Werk des Aquinaten wiederholt. Offen bekennt er: »Man kann diesbezüglich vieles vergessen, was Thomas von Aquin im einzelnen vorgebracht hat. Ich halte es darum für ganz verfehlt, wenn sich Autoren auf diese oder jene Stellungnahme des Aquinaten berufen, indem sie einzelne

Texte herausnehmen, um für ihre Ansicht eine gewichtige Autorität anzuführen. Was man aus Thomas lernen sollte, ist die Art und Weise, wie er die Probleme anfaßt, nicht welche Lösung er vorträgt« (6). Es geht um die metaphysisch-ontologische Erkenntnismethode, die keineswegs empirisch anthropologische Erkenntnisse unberücksichtigt läßt, sondern ihrer bedarf, um zu überzeugenden Aussagen zu kommen. Erfahrung ist für Vf. aber nicht nur die Erfassung von gesetzmäßigen Prozessen, denen die Soziologie ihre Aufmerksamkeit schenkt, sondern auch und gerade eine »innere Erfahrung«, die eine für den Menschen verbindliche Wertordnung erschließt. Hiermit ist eine Finalität der natürlichen Anlagen des Menschen verbunden, die zur Formulierung von Normen für das menschliche Leben führt.

Bei aller Abstraktion des Denkens legt Utz eine Sozialethik vor, die in der ganzheitlichen Sicht menschlicher Handlungsmotive vom »Interesse« des Menschen ausgeht und von diesem Interesse zu einer Unterscheidung von gesellschaftlicher, wirtschaftlicher und politischer Ordnung gelangt. Während die Behandlung der zwei letzteren Ordnungen späteren Veröffentlichungen vorbehalten bleibt, widmet sich Vf. im vorliegenden Werk der gesellschaftlichen oder »sozialen Ordnung«, dem Zusammenleben der Menschen in gesellschaftlichen Institutionen. Bei einer kritischen Analyse der unterschiedlichen Ansätze zu einer Institutionenlehre vertritt Vf. die Überzeugung, daß es Institutionen »aufgrund der metaphysischen, d. h. im strikten Sinn naturhaften Anlage des Menschen« gibt, die das soziale Handeln normieren (64). Ihre ontologische Begründung erhalten sie in der Finalität, auf welche die Naturanlage des Menschen hinweist, ihre Ausprägung von den Gestaltungskräften und dem Gestaltungswillen der Gesellschaftsglieder. Bei dem umfassenden ontologischen und ethischen Denken gewinnt bei Utz das Gemeinwohl als »Wesensform der Gesellschaft« (hierzu die Ausführungen im 1. Teil der Sozialethik) eine normierende Bedeutung.

Utz widmet sich ausführlich den Institutionen der Ehe, der Familie und des Staates, er behandelt aber auch das Schulwesen, die soziale Verbundenheit in Heimat – Volk – Nation und die beruflichen Organisationen, um die für das Menschsein in sozialer Verbundenheit wesentlichen, letztlich eben der Finalität des Menschseins entsprechenden Formen des Zusammenlebens in einer sozialen Ordnung aufzuzeigen. Ehe, Familie und Staat sind »von Natur vorgegeben«, die weiteren Formen erwachsen aus »unabänderlichen anthropologisch-historischen Gegebenheiten« oder »situa-

tionsbedingten und freien Gruppenbildungen« (65). Der Sozialethiker wird in den Ausführungen von Utz eine grundlegende Einsicht in das Soziale wie das Sozialethische finden, die eine Urteilsbildung über sozialethische Gegenwartsfragen ermöglicht, ohne daß diesen etwa in allen Nuancen nachgegangen würde. Aber gerade hierin liegt der Wert des grundlegenden Werkes, daß über Gegenwartsprobleme hinaus, die dem Vf., wie es immer wieder erkennbar wird, durchaus bekannt sind, eine Sozialethik vorgelegt wird, die eine Orientierung ermöglicht über das dem Menschsein und seiner naturgegebenen Finalität notwendige und wesensgemäße Soziale.

Im vorliegenden Werk findet sich eine umfassende Bibliographie (219–294), welche die bisher vorliegende »Bibliographie der Sozialethik«, 9 Bände, 1960–1980, in der die Literatur von 1956–1979 erfaßt ist, für die Jahre bis 1985 ergänzt. Hierzu ein Personenverzeichnis (295–306) sowie ein ausführliches Sachverzeichnis (307–316).

Die zwei Veröffentlichungen von Oswald von Nell-Breuning bieten den Beweis, daß die katholische Soziallehre keineswegs unfruchtbar ist, sondern sich auch in kritischer und wegweisender Weise zu wirtschaftlich-gesellschaftlichen Fragen der Gegenwart zu äußern vermag. »Eigentum« und »Arbeit« sind Themen, die sich zu Beginn der »sozialen Frage« stellten, wie sie auch heute noch in vielfachen Aspekten zur Diskussion stehen. Kaum ein anderer als Oswald von Nell-Breuning ist berufen, die Wege zu einer Urteilsbildung über »Kapitalismus« und über »Arbeit« in der modernen Industriegesellschaft aufgrund christlich-sozialen Denkens zu weisen. Vf. will in seiner Veröffentlichung: »Kapitalismus – kritisch betrachtet. Zur Auseinandersetzung um das bessere 'System'« (erstmalig veröffentlicht Freiburg 1974) Leser ansprechen, »die im Tageskampf des Lebens, im Betrieb, in der Gewerkschaft oder in der Politik stehen« (10); er tut es mit einem umfassenden Wissen, das die ökonomischen, gesellschaftlichen und ethischen Dimensionen der Frage nach dem »Kapitalismus« oder seiner Ablösung durch ein besseres System in das Blickfeld des Urteils rückt. So fragt er, was überhaupt »Kapitalismus« sei, und er analysiert alle Erscheinungen, die sich unter dem Schlagwort »Kapitalismus« verbergen (I.). Er geht der Kapitalismuskritik in allen ihren Argumenten nach (II.), richtet das Interesse auf die Frage nach der mit dem »Kapitalismus« verbundenen Wirtschaftsverfassung (III.), um sich schließlich den für den Sozialethiker entscheidenden Fragen der im Gefolge des »Kapitalismus«

stehenden Gesellschaftsordnung zu widmen (IV.).

In letzteren Ausführungen kommt insbesondere die Stellung des Arbeiters in Arbeitswelt und Gesellschaft, »Entfremdung« und »Entmenslichung« zur Sprache.

Vf. will weder »kapitalistisch« noch »antikapitalistisch« verstanden sein. Er setzt an mit einem Begriff von Kapital und seines Einsatzes in der Volkswirtschaft – sowohl in einer privatkapitalistischen Wirtschaftsordnung wie in einer Zentralverwaltungswirtschaft –, der unerlässlich erscheint, aber in seinen gesellschaftlichen Konsequenzen wie in seiner Verbindung mit Machtpositionen zu verfolgen ist. Es geht bei aller Kritik, die möglich und auch notwendig ist, nicht um einen sozial temperierten Kapitalismus, sondern um die wirtschafts- und gesellschaftsgerechte und damit menschengerechte Verbindung der Faktoren, die eine Wirtschaft prägen.

Es ist erstaunlich, daß nur ganz selten von der katholischen Soziallehre die Rede ist (und wenn, dann auch kritisch, insofern ihr eine mangelnde Beachtung des »Arbeitsmarktes« und seiner ordnungspolitischen Zusammenhänge vorgeworfen wird 182f.). Aber die gesamten Ausführungen sind getragen von einem Ethos des Menschseins und der Rechte auf Menschsein in der Gesellschaft und Wirtschaft. In diesem Ethos ist das Erbe christlich-sozialen Denkens zusammengefaßt, für das sich O. von Nell-Breuning in steter Aktualisierung einsetzt.

In äußerst geschickter Weise sind die Gedankengänge der vier Abschnitte im Text durch in zwei verschiedenen Druckschriften gesetzte Überschriften und Zwischentitel gegliedert, die nicht nur das Lesen erleichtern, sondern auch Information über die einzelnen Fragen ermöglichen. Dieser Information dient auch eine Übersicht »Wortgruppen« sowie ein alphabetisches Inhaltsverzeichnis.

In seiner Veröffentlichung »Arbeitet der Mensch zuviel?« bietet O. von Nell-Breuning in elf Abschnitten, zum Teil auf frühere Aufsätze, Vorträge und Stellungnahmen zurückgreifend, eine Analyse gegenwärtiger Probleme des Arbeitslebens. Ein Gedanke zieht sich durch die Ausführungen hindurch, von welchem die Gegebenheiten der Arbeit mit ihren wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Folgen bis zur Arbeitslosigkeit erklärt werden, der der steigenden Arbeitsproduktivität. Sicher ist dieses Phänomen, daß die Arbeit aufgrund der technischen Möglichkeiten und Rationalisierungen immer produktiver wurde, in der Soziallehre zu wenig, wenn überhaupt, beachtet worden. Daher die provozierende Fra-

ge: Arbeitet der Mensch zuviel? Denn als Folge ergeben sich Arbeitslosigkeit und auch der Aufbrauch von Ressourcen, die einen Fortschritt bisher ermöglichten. O. v. Nell-Breuning erklärt immer wieder, daß die Probleme bisher einseitig und nur von der Arbeit als Erwerbsarbeit gesehen werden, damit aber der ganze Umfang menschlicher Arbeit verkannt ist und unbeachtet bleibt, wie es in besonderer Weise von der Hausfrauenarbeit geschieht. Ob ein Wandel in der Wertung menschlicher Arbeit, der Voraussetzung wäre auch für eine neue gesellschaftspolitische Wertung der Arbeit, möglich – oder noch möglich – ist, bleibt offen. Jedenfalls bieten die Überlegungen von O. v. Nell-Breuning der Soziallehre in weitem Umfang neue Anregungen. Zu jedem »Stichwort«, das unser heutiges Arbeitsleben zu charakterisieren vermag, werden Wege zu einem Urteil gewiesen, das zugleich eine neue Verantwortung bedingt.

Es ließen sich bei der Wiedergabe auch früherer Aufsätze Wiederholungen nicht vermeiden, die ihrerseits aber das Anliegen umso wirksamer verdeutlichen, mit der steigenden Arbeitsproduktivität und ihren Folgen fertig zu werden unter Beachtung der Möglichkeiten menschlicher Arbeit überhaupt, die nicht auf Erwerbsarbeit und Leistungsaustausch beschränkt bleibt.

Lothar Schneider, Ordinarius für Christliche Sozialwissenschaft an der Universität Regensburg, legt in einem Sammelband »Soziale Dynamik. Aspekte christlicher Gesellschaftslehre« zwölf Beiträge aus den Jahren 1979–1985 vor, die – bis auf einen – bereits Veröffentlichung fanden. Die Beiträge sind je nach Anlaß in ihrer

Aussageform unterschiedlich: zwei Antrittsvorlesungen, Referate und Aufsätze mit sozial-politischer und sozial-pastoraler Thematik, schließlich eine Predigt. Der Themenkreis ist entsprechend weit gespannt: Fragen des Arbeitslebens und der Arbeitslosigkeit, des Wirtschaftssystems, des gesellschaftlichen Wandels, des Dialogs der Kirche mit Wissenschaft und Technik, aber auch des Spannungsverhältnisses von Person und Gesellschaft, der »Midlife crisis«, der Bürgerinitiativen und der Pfarrgemeinde, des Kirchgängerverhaltens und der theologischen Reflexion: Was hat Arbeit mit Auferstehung zu tun? Bei dieser Weite der Themen, bei sehr eigenständiger Gedankenführung und neuen Problemlösungen wird es nicht ausbleiben, daß sich zuweilen auch Fragen aufdrängen zugunsten weiterer Gesichtspunkte christlicher Gesellschaftslehre, die in den Hintergrund treten. Hervorzuheben ist jedoch, mit welcher Meisterhaftigkeit vom Vf. das Prinzip der Subsidiarität zur Anwendung gebracht wird, um die angeschnittenen Probleme des gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und auch kirchlichen Lebens einer Lösung näherzubringen. Ihm gelingen – aufgrund seiner Habilitationsschrift »Subsidiäre Gesellschaft. Implikative und analoge Aspekte eines Sozialprinzips« (1983) – nicht nur neue Formulierungen, sondern auch Einsichten in das gesellschaftliche Leben, die die Welt der Technik und der Wissenschaft mit der sozialen Welt und ihren Problemen verbinden. Mit den Ausführungen des Vf. gewinnt die christliche Gesellschaftslehre eine wertvolle Bereicherung ihrer Aspekte, die sie zu Aussagen auch in der sozialen Dynamik der Gegenwart fähig machen kann.

Joachim Giers, München

Dogmatik

Gisbert Greshake – Jacob Kremer, *Resurrectio Mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1986.

Das vorliegende Werk ist weithin aus dem Gespräch zwischen Kremer, dem Exegeten an der Wiener Katholisch-theologischen Fakultät, und Greshake, dem Dogmatiker, die in ihrer Wiener Zeit zusammen im Priesterseminar wohnten, entstanden.

Im ersten Teil »Auferstehung der Toten in bibeltheologischer Sicht« (6–161) beschreibt Kre-

mer zunächst das Bedeutungsfeld von »Auferstehung der Toten«. Auferstehung der Toten ist teils als Wiederbelebung und Rückkehr in das frühere Leben, teils als Aufhebung des Todeszustandes verstanden, bezeichnet aber vor allem das Auferwecktwerden oder die Auferstehung der verstorbenen Christen und bezieht sich auch auf »die in der Bekehrung (Taufe) erfolgende Auferweckung« (13). Die Aussagen über die Auferstehung der Toten sind an zeitgeschichtliche Vorstellungen gebunden. Unter den drei Fragestellungen Hoffnung auf eine leibliche Auferstehung, Auferstehung als Errettung aus dem ewigen Tod durch

Jesus Christus und Zeitpunkt der Auferstehung wird nun das biblische Zeugnis im einzelnen erfragt. Zunächst werden die Paulusbriefe gesichtet, dann das johanneische Schrifttum, die synoptischen Evangelien und schließlich die Verkündigung Jesu. Dann wird der Horizont aus den Schriften des frühen Judentums und den Schriften Altisraels erschlossen. Es zeigt sich dem Verfasser, daß mit der leiblichen Auferstehung vor allem die Auferweckung des konkreten Menschen, der Person, gemeint ist. Sorgfältig beachtet wird die Verbindung zwischen Tod und Sünde und Auferweckung als Errettung aus dem ewigen Tod durch Christus. Deutlich wird herausgearbeitet, daß die Bibel eine Auferweckung der Toten am jüngsten Tag, eine unmittelbar nach dem Sterben und eine in der Gegenwart des Glaubenden bezeugt. Über die Existenz nach dem Tod spricht die Bibel nur in Bildern. Das neue Leben kommt den Verstorbenen »nicht aufgrund einer unsterblichen Seele zu, sondern aufgrund der ihnen geschenkten pneumatischen Existenz«, aus der Verbindung mit Christus (159). Auferweckung ist Errettung aus dem Tod, der von der Sünde her verstanden wird. Ewiges Leben ist die den Verstorbenen geschenkte Gemeinschaft mit Christus. Die Vorstellung vom ewigen Leben hat eine christologische, ekklesiale und kosmische Dimension. »Bevor nicht alle, sofern sie sich nicht selbst ausschließen, an der Herrlichkeit des Auferstandenen Anteil erhalten und der ganze Kosmos eine neue Gestalt erhält, wird wie die Auferstehung Jesu so auch die der Glieder seines Leibes noch nicht vollendet sein« (160). Für die im Sterben geschenkte Befreiung aus der Todesmacht wird das Wort Auferstehung kaum verwendet. Den Grund sieht der Verfasser darin, daß die »Verleihung des ewigen Lebens erst am Ende der Zeit in der Gemeinschaft mit allen Erretteten ihre Vollendung finden wird« (161). Andererseits nimmt aber diese Auferstehung ihren Anfang in der Bekehrung, im Glauben.

Greshake eröffnet seine theologiegeschichtliche und systematische Untersuchung zum Verständnis der Auferstehung mit Bemerkungen zur Fragestellung, zur Methode und zur Intention. In einem ersten Kapitel bringt er Dogmengeschichtliches zu Auferstehung des Leibes und Unsterblichkeit der Seele. Die frühen Väter verbleiben weithin in der Sprache der Schrift und in einer Weiterführung spätjüdischer Vorstellungen. Vor allem von Märtyrern wird eine leibliche Auferstehung im Tod ausgesagt. Die Auseinandersetzung mit der Gnosis führt dazu, daß Auferweckung des Fleisches vor allem als Auferweckung dieses Menschen verstanden wird. Fragen um die Eschatolo-

gie werden zu Fragen um den Menschen und umgekehrt. Fleisch wird zum Gegenbegriff von Seele. Seele wird als der ganze Mensch gesehen. Sie wartet in einem vorläufigen Vollendungsstand auf die Vollendung des Ganzen.

In der mittelalterlichen Scholastik (216–239) steht neben einer platonischen Richtung eine andere, die sich mehr an Aristoteles orientiert und die Bedeutung des Leibes stärker berücksichtigt. Besondere Aufmerksamkeit wird Thomas von Aquin gewidmet und herausgearbeitet, daß er Mensch und Person als Ganzheit von Leib und Seele betrachtet. Für ihn ist die Seele nicht Person. In der Lehre von dem Zwischenzustand und Auferweckung verbleibt Thomas allerdings in den üblichen Vorstellungen. Zur Neuzeit wird aufgezeigt, wie sehr sich die Sicht von der Unsterblichkeit der Seele verselbständigt. Protestantische Theologie wendet sich im 20. Jahrhundert radikal davon ab und betont die Auferweckung des ganzen Menschen als Tat Gottes. Schließlich zeigt der Verfasser, wie es in katholischer Theologie zu der These von der Auferweckung im Tod kommt. In einem zweiten Abschnitt des ersten Kapitels stellt er seine These von der Auferstehung im Tod vor und verteidigt sie gegen Einwände (255–276). In einem zweiten Kapitel wird dargelegt, wie Auferstehung des Fleisches sich im Spannungsfeld von Glaube und Vernunft begründen läßt. Im dritten Kapitel wird die Auferstehung des Fleisches auf Gegenwart und Zukunft bezogen. In jedem dieser weiteren Kapitel sind nochmals knappe dogmengeschichtliche Abschnitte eingebracht.

Der Neutestamentler hat in seinem Beitrag sehr stark herausgestellt, daß im Neuen Testament Auferweckung bezogen ist auf den Tod der Sünde. So ist die Rede von einer Auferweckung in der Taufe, im Tod und am Ende der Tage. Der Systematiker dagegen läßt sich in seiner Arbeit weithin leiten von der These einer Auferweckung des Leibes im Tod. Der dogmengeschichtliche Stoff wird wohl zu sehr von dieser Vorgabe her gedeutet und auf sie hin ausgelegt. Es bleibt eine Spannung zu den Darlegungen des Neutestamentlers. Dort sind Zwischenzeit und Auferstehung der Toten am Ende deutlicher herausgestellt. Diese Ansätze sollten in einer systematischen Erfassung im Blick auf die ganze dogmengeschichtliche Überlieferung bedacht werden. Vielleicht ließen sich so Wege finden, den Schwierigkeiten zu entkommen, wie sie in der üblichen Sicht und in der These von der Auferweckung im Tod liegen. Der Streit um die These ist mit diesem Buch sicher noch nicht entschieden.

Prof. Dr. Philipp Schäfer

Bernd Jochen Hilberath, *Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians »Adversus Praxean«*. Innsbrucker theologische Studien (ITS) Bd. 17, 366 S., kart. lam. S 520,- DM 76,-. Tyrolia-Verlag Innsbruck – Wien 1986.

Nach der gründlichen Arbeit von J. Moingt (Theol. trin. de Tertullien, 4 Bde, Paris 1966–69) ist es nicht einfach, bisher unbeachtete Gesichtspunkte in der Trinitätslehre Tertullians herauszustellen. Einen neuen Zugang erreicht Hilberath in seiner Mainzer Habilitationsschrift dadurch, daß er von K. Rahner her auf den Nordafrikaner zugeht. Er setzt im 1. Teil seiner Studie bei der Forderung Rahners an, in der Trinitätstheologie auf den Personbegriff zu verzichten, da er die Gefahr tritheistischer Vorstellungen nahelegt; denn der klassische Personbegriff steht in einer starken Spannung zum modernen. Rahner möchte es deshalb bei der Rede von drei innergöttlichen distinkten Subsistenzweisen belassen. Die diesen Vorschlag kritisierenden Positionen hält der Verf. für unzureichend. Der 2. Teil blickt auf die Rezeption des Personbegriffs in der abendländischen Theologiegeschichte. Dabei ergibt sich als offene Frage, ob nicht der von der Substanz her konzipierte Personbegriff in Richtung auf die Relation hin modifiziert werden muß, wie dies etwa Richard v. St. Viktor getan hat. Die Theologie könnte sich da mit dem Anliegen der modernen Philosophie treffen, der auch Selbstand und Relation als konstitutiv für ihr Personverständnis gelten.

Der 3. Teil entfaltet den Personbegriff Tertullians. Dabei kann der Verf. sowohl das Moment des Eigenstandes wie des Bezogenseins herausarbeiten. Moingt gegenüber macht er geltend, die Relation als Bestandteil des Personenbegriffs zu wenig betont zu haben. Auch durch seine Analysen zur Herkunft des Personbegriffs setzt sich Hilberath von Moingt sowie der übrigen Forschung (so auch von C. Andresen) ab. Ihnen gegenüber verweist er auf die prosopologische und »höchstwahrscheinlich von den Grammatikern inspirierte Methode«, die den Rhetor Tertullian seinen »kommunikativen Personbegriff« finden ließ (273–275). Schließlich setzt der Verf. dadurch einen spezifischen Akzent, daß er die philosophischen Vorbehalte gegenüber Tertullian prüft und seine systematische Leistung stärker herausstellt (ohne seine Grenzen zu übersehen).

Zusammenfassend besteht nach Hilberath die trinitätstheologische Bedeutung des Afrikaners darin, daß er auf die modalistische Herausforderung seiner Zeit mit einem »kommunikativen

Personbegriff« geantwortet hat, »der Selbstand und Relation gleichermaßen wahr«. Damit habe er einen Ansatz aufgezeigt, »der in einer personal-relationalen Ontologie überzeugend ausgebaut werden könnte« (294). Der 4. Teil stellt diesen relationalen Personbegriff in die heutige Diskussion. Zunächst blickt der Verf. noch einmal kritisch auf K. Rahner und dann auf die aktuelle Trinitätstheologie überhaupt. Sie habe im Personbegriff eine unverzichtbare Hilfe, Gott als die Liebe schriftgemäß auszusagen.

Die Arbeit ist in ihren Arbeitsschritten gut durchdacht und klar dargestellt. Zusammenfassungen und Tabellen erleichtern die Lektüre. Die Sprache ist eindeutig. Die einschlägige Literatur ist verarbeitet und das Buch durch ein gutes Sachregister erschlossen. Hilfreicher hätte es der Rez. empfunden, wenn in den Anmerkungen ein Kurztitel genannt worden wäre und nicht nur eine Ziffer. Korrigiert werden muß die Angabe des Hilarius, »De Trinitate« stehe nur in der PL-Ausgabe zur Verfügung (94, Anm. 107). Sie liegt schon seit 1979/80 im CChr in einer Edition von P. Smulders vor.

Inhaltlich betrachtet stellt die Arbeit eine Bereicherung der aktuellen Tertullian-Forschung dar; sie ist aber auch eine systematische Anregung für die Trinitätstheologie, den klassischen Ansatz bei der göttlichen Substanz zu modifizieren.

Die hier angeführten offenen Fragen gelten einem diskussionswürdigen Buch. Warum ist der relationale Aspekt im Personverständnis Tertullians von seinen theologischen Erben nicht rezipiert worden? War er vielleicht doch nicht deutlich genug? Diese Frage wäre etwa bei Novation zu stellen, den der Verf. (zu) nahe an Tertullian heranrückt (92f.). Da differenziert die neuere Diskussion (Andresen, Bardy, Vogt) stärker. Zu diskutieren ist auch die Frage, wie weit der Personbegriff der Einheit und der Dreiheit zugeordnet ist (271f.). Der Grund, hier differenzierend nachzufragen, liegt darin, daß die Einzigkeit Gottes eben nicht der Streitpunkt in der antimodalistischen Auseinandersetzung war. Der weiteren Diskussion bedürftig hält der Rez. auch den Zusammenhang von Substanz und Person, wo der Verf. stärker trennt als etwa Moingt.

Insgesamt stellt das Buch einen nach Inhalt und Form bereichernden Beitrag der durch K. Rahner angestoßenen trinitätstheologischen Diskussion zum Personbegriff dar. Mit guten Gründen wurde dem Autor dafür der »Karl-Rahner-Preis für theologische Forschung« des Jahres 1986 verliehen.

Franz Courth, Vallendar

Lothar Ullrich (Hrsg.), *Kirche in nichtchristlicher Welt* (Erfurter theol. Schriften 15), Leipzig 1986, 79 S., brosch.

Im vorliegenden Buch werden vier Vorträge veröffentlicht, die vor einem in der Seelsorge tätigen Personenkreis gehalten wurden. J. Reindl gibt alttestamentliche Denkanstöße zu der Frage nach dem »Heil der anderen«. Es werden vor allem drei Gedankenlinien herausgestellt: Der Jahwist sieht die Aufgabe Israels in Hinblick auf die anderen Völker in der Vermittlung des Segens; nach der national-religiösen Katastrophe erschien dagegen die Abgrenzung, die sich in einem elitären Bewußtsein und der sog. Vernichtungsweihe des Fremden äußert, als das Gebot der Stunde; in der Diasporasituation wird jedoch auch der missionarische Einsatz betont, damit die Völker am Heilswerk Jahwes Anteil erhalten. C.-P. März führt die Thematik neutestamentlich fort: »Die Anfänge der Kirche und die universale Mission«. Exegetisch und gliederungsmäßig klar wird jeweils die Spannung dargestellt, die einerseits zwischen der Sendung an Israel (Verbot, zu den Heiden zu gehen; judenchristliche Richtung; Jesus vor allem als Messias Israels; Tempelobservanz) und der universalen Sendung (hellenistische Richtung; Steinigung des Stephanus; Flucht der Hellenisten und Verkündigung in Samaria und Antiochien, Präexistenz Jesu) liegt. Unter den Gottesfürchtigen, die zwar dem jüdischen Glauben nahestanden, sich aber nicht beschneiden ließen, und den Anhängern der Mysterienreligionen mit ihrer Erlösungssehnsucht fand das Evangelium besondere Aufnahmebereitschaft. Von diesen Linien des Anfangs aus werden dann Antworten für die Gegenwart gesucht.

»Denkwürdige Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils für eine Kirche in nichtchristlicher Welt« werden von S. Hübner herausgearbeitet. Vor allem werden Konzilsaussagen über den Atheismus herausgestellt. Der Vf. scheint sich allerdings an der Aussage festzubeißen, daß »der empirisch feststellbare Befund einer Leugnung Gottes ... nicht als sicheres Indiz für eine Freiheitstat zum Unheil ausgelegt werden« darf (S. 48). Auch

wird aus der Sakramentalität der Kirche geschlossen, daß »durch die Kirche auch 'bewirkt' wird jenes Heil und jene Gnade, welche die innerste Entelechie und Dynamik von allem sind, ... aller geschöpflichen Wirklichkeit« (S. 50).

Müßte hier nicht strenger zwischen der objektiven Wirksamkeit (opus operatum) und dem subjektiven Glauben unterschieden werden? Auch wenn aus der andauernden Leugnung Gottes nicht das ewige Unheil gefolgert werden darf, ist nicht vom Konzil gelehrt, daß tatsächlich diese Leugnung nicht auch Folge von Schuld sein kann, so daß die Kirche jeden zur Entscheidung rufen muß. Es überrascht, daß im Kontext nur an der Liebe dessen gezweifelt wird, der mit dieser Lehre des Konzils Schwierigkeiten hat, aber nicht an der Liebe des Atheisten. Ohne Liebe gibt es aber keine Gemeinschaft mit Gott! L. Ullrich handelt über den »Priester in der Diaspora«. Nach der Analyse des Begriffs Diaspora (Minderheit, Vereinzelung, Anderssein, konfessionelle, säkulare Diaspora, usw.) wird die Sammlung der Zerstreuten zum Zweck der Sendung als Aufgabe der Diasporaseelsorge bezeichnet. Diaspora wird ferner in konfessioneller Hinsicht mit dem Verweis auf die Einheit im Zeugnis und auf die nicht suspendierbare Wahrheitsfrage bedacht. Für die priesterliche Existenz in der Diaspora werden für den Verkündigungsauftrag die Haltung der Gelassenheit (Gottes Gnade auch jenseits der Kirchenmauern) und der Verantwortung für das freie Wort betont.

Allerdings stellt sich die Frage, ob diese Gelassenheit über die bona fide Kirchenfernen hinaus auch in Hinblick auf jene – vielleicht nicht wenige – angebracht ist, die aus Schuld, Genußstreben oder unbeschränktem Emanzipismus sich der Kirche entfremdet haben. Vf. geht dann ausführlich auf den Sinn des Priestertums ein (Anbetung und Opfer für Kirche und Welt), wobei er die Bedeutung des Stundengebetes und der täglichen Zelebration hervorhebt. Zum Schluß werden konkrete Fragen der priesterlichen Existenz (Gehorsam, Armut, Ehelosigkeit) besprochen. – Die vier Vorträge wollen Impulse geben. Das ist gelungen.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Spiritualität

Delp, Alfred: Kassiber. Aus der Haftanstalt Berlin-Tegel. Hg. v. Roman Bleistein, Josef-Knecht-Verlag, Frankfurt/M. 1987, 136 S., Kt.

Mit vorliegendem Bändchen macht Bleistein die – schon in Bd. IV der Gesammelten Schriften Delps publizierten – Kassiber seines am 2. Februar 1945 hingerichteten Mitbruders einem breiten Leserkreis zugänglich. Diese zwischen Sept. 44 und Jan. 45 abgefaßten und aus dem Gefängnis geschmuggelten Nachrichten dokumentieren in erschütternder Weise Delps Weg von der Verhaftung bis zur Hinrichtung. Bei dem vom 9. bis 11. Jan. 45 vor dem Volksgerichtshof unter dem Vorsitz Freislers stattfindenden Prozeß wird gegen den Jesuitenpater u.a. der Vorwurf erhoben, zu den Männern des 20. Juli in Verbindung gestanden zu haben. Nachfolgende Briefauszüge zeigen, daß der Häftling Nr. 1442 seinen Leidensweg in der Kraft des Glaubens gegangen ist.

An die mit ihm eng befreundete Familie Kreuser schreibt Delp Mitte Nov. 44: »Ich habe noch etwas Wein und werde am 19. wie die letzten Jahre die Messe lesen. Das war eine große Gnade und Hilfe Gottes seit dem 1. X. Seit dem Tag hab ich das Sakrament bei mir und kann ab und zu mit gefesselten Händen zelebrieren.« – Am 17. Nov. schreibt Delp an Luise Oestreicher, seine frühere Sekretärin in München: »Heute ist wieder ein schwerer Tag. Gott meint es schon ganz intensiv mit mir, daß er mich so ausschließlich auf sich verweist. Ich bin ja wieder ganz isoliert seit einiger Zeit. Ich soll lernen, was glauben und vertrauen heißt. Das muß jede Stunde neu begonnen werden. Es gibt auch gute Stunden der Fülle und Tröstung, aber im großen Ganzen sind wir doch auf ein Seil gesetzt und sollen über einen Abgrund laufen...« – Auf den 8. Dez. hin beten vier Gefangene in der Annahme, an diesem Tag beginne die Verhandlung vor dem Volksgerichtshof, eine Novene. Der Prozeß wird jedoch immer wieder verschoben. Stattdessen kann an diesem Tag Delp im Gefängnis in die Hände von P. Franz von Tattenbach SJ seine letzten Gelübde ablegen. Darüber Delp: »...diese Erhörung! Die ganzen Tage der Novene auf den 8. habe ich um eine Botschaft des Erbarmens gebetet. Und dann diese Erfüllung.« (9. Dez. 44) – Und weiter: »Ich bin so froh, jeden Tag neu, daß das mit dem 8. 12. gelungen ist. Von daher lebe ich jetzt. Der Herrgott hat mir einen festen Punkt in seinem Universum geschenkt, auf den ich lange gewartet habe

...Seit dem 8. und noch mehr seit Weihnachten ist eine große Ruhe in mir. Als ob die Dinge nun endgültig wären.« (Kassiber Nr. 42) – In einem anderen Brief an Luise Oestreicher: »Weihnachten war schön und ruhig. Ich hab Eure Hilfe und Nähe sehr gespürt. Einmal wird auch der Advent, der im Sommer begonnen hat, sein Licht finden und seine Erfüllung und Heimkehr. – Ich hatte mich eigentlich gefürchtet vor diesen Tagen, aber sie waren ruhig und gesegnet. Die Messe in der Nacht war meine schönste bisherige Weihnachtsmesse. Von der Sache und den Sorgen bin ich ziemlich losgekommen. Und ein paar Mal habe ich mir sogar zu träumen erlaubt, was wäre, wenn ich bald nach München käme.« (Ende Dez.).

An P. Tattenbach schreibt Delp folgenden Neujahrsbrief: »...alles Gute und Gottes Schutz im neuen Jahr. Was es bringen wird, wer weiß es? In immer wechselnden Formen oder in seiner endgültigen Gestalt den Willen des Vaters. Fiat. ...Diesen letzten Tag des Jahres werde ich sehr 'bei mir' verbringen. Die Messe habe ich noch vor mir und die Sammlung des ganzen Jahres in ein Gebet und in einen Akt der Hingabe auch noch.« (31. Dez.) – An den gleichen Mitbruder am 5. Jan. 45: »Ach, es sind harte Gesetze, unter die uns der Herrgott gestellt hat, um uns nach unserer Echtheit zu fragen. Und das Herz weiß manchmal wirklich nicht mehr, wo es all diese Antworten der Treue und Ergebung hernehmen soll.« – Wiederum an von Tattenbach: »Lieber Tatt, nun muß ich Ihnen doch den Abschiedsbrief schreiben. Ich sehe keine andere Möglichkeit mehr. Der Herr will das Opfer. Die ganzen harten Wochen hatten den Sinn der Erziehung zur inneren Freiheit. Er hat mich bisher vor allen Zusammenbrüchen und Erschütterungen bewahrt. Er wird mir auch über die letzten Stunden hinweghelfen. Wie ein träumendes Kind trägt er mich oft.« (10. Jan.).

Am 11. Jan., dem Tag seiner Verurteilung, schreibt Delp an Familie Kreuser: »Die Todesstrafe ist beantragt, heute ist Urteilsverkündung ... Die Atmosphäre ist so voller Haß und Feindseligkeit, daß das Ergebnis nicht zweifelhaft ist, obwohl die Anklage in ihren schwersten Punkten nicht aufrecht erhalten werden konnte.« Am selben Tag an seine Mutter, Maria Delp: »Liebe Mutter, nun muß ich Dir den schwersten Brief schreiben, den ein Kind seiner Mutter schreiben kann. Es ist alles so aussichtslos geworden, daß ich mit dem Todesurteil und seiner darauffolgenden Vollstreckung rechnen muß. Liebe Mutter,

bleibe tapfer und aufrecht. Es ist der Herrgott, der die Schicksale fügt. Wir wollen uns ihm geben und nicht böse sein. Es ist hart für Dich, liebe Mutter, aber es muß getragen sein. Herzlich danke ich Dir für alle Liebe und Güte. ...Bete für mich. Wenn ich bei Gott bin, werde ich immer für Dich beten ... Wir sehen uns ja wieder. Eine kleine Weile nur und wir sind wieder beisammen. Dann für immer und ewig und in der Freude Gottes.«

Nach seiner Verurteilung zum Tode schreibt der Siebenunddreißigjährige: »Ich hatte nicht daran gedacht, daß dies mein Weg sein könnte. ... ich würde gerne noch weiterleben und gern und jetzt erst recht weiter schaffen und viele neue Worte und Werte verkünden, die ich jetzt erst entdeckt habe. Es ist anders gekommen. Gott halte mich in der Kraft, ihm und seiner Fügung und Zulassung gewachsen zu sein. ... Und so will ich zum Schluß tun, was ich so oft tat mit meinen gefesselten Händen und was ich tun werde, immer lieber und mehr, solange ich noch atmen darf: segnen.« (Kassiber Nr. 70) – Am 12. Jan.: »So also ist es einem zu Mute, wenn man zum Tode verurteilt ist. Jetzt sitze ich da und warte, bis ich abgeholt werde.« – Wiederum an den Mitbruder von Tattenbach: »Eine innere Kraft läßt mich immer wieder hoffen und Zuversicht haben ... Ich lebe in einer großen Ruhe und Freiheit, bete, habe gestern und heute ein paar Gedanken zum Vater unser geschrieben, wieder fast alles mit der Fessel ... « (18. Jan.) – In einem Brief vom 21. Jan.: »Der Anbetende und der Liebende: das erst ist der Mensch.« – Letztmals an Luise Oestreicher: »...diese Woche war die härteste und elendeste Zeit seit Juli. Der Tod der Freunde ... Dazu das so nahe und grausame Erlebnis der Logik des Unheils, des Vernichtungswillens bis zuletzt. Und dann wieder dieses so eigenartige Übriggelassenwerden. Ich fühle mich dadurch neu verpflichtet, zu leben und zu hoffen. Obwohl es mir noch nie so schwer gefallen ist, wie diese Woche.« (26. Jan.) – P. Delps letzte Nachricht lautet: »Beten und glauben. Danke« (30. Jan. 45). – Drei Tage

später wird Alfred Delp SJ in Berlin-Plötzensee am Galgen hingerichtet.

Josef Kreiml, Regensburg

Josemaría Escrivá, *Die Spur des Sämanns*, Adamas Verlag, Köln 1986. Leinen. DM 28,—. S. XVII, 352.

Vorliegendes Werk ist das letzte des Gründers des Opus Dei, Josemaría Escrivá e Belaguer (1902–1975). Bis auf redaktionelle Feinheiten hat er es selbst noch vor seinem Tod verfaßt, so daß darin ein spirituelles Vermächtnis des Dieners Gottes vorliegt. Nach einer kurzen Biographie des Autors (VI–VIII) hebt dies Alvaro del Portillo im Vorwort (IX–XVII) mit Recht hervor.

Wie das bekannte Büchlein des Autors »Der Weg«, das deutsch bereits in 10. Aufl. (Adamas Verlag) erschienen ist, ist auch das vorliegende konzipiert: die 1000 Kernsätze sind in 33 Gruppeneinheiten unter einem Stichwort gegliedert, wie z.B. Freude, Leiden, Demut, Arbeit, Wille, Reinheit. Einige markante Beispiele mögen die tiefe christliche Lebensweisheit bezeugen, die zur täglichen Meditation und Lebensgestaltung wie kräftiges Brot Nahrung geben können: »Wir, die wir uns Gott überlassen haben, haben nichts verloren« (21). »Nimm das, was dir jetzt Sorge macht, in dieses leise Lächeln hinein, das du aus Liebe zu Gott verschenkst« (89). »Es ist etwas sehr Großes, sich vor Gott als ein Nichts zu wissen. Denn das ist ja die Wirklichkeit« (260). »Wer aufhört zu beten, lebt noch eine Weile von seinem spirituellen Reserven – und danach vom Schwindeln« (445). »Gewöhne dich daran, alles auf Gott zu beziehen« (675). »Ohne den Geist des Opfers, der Abtötung, ist auf Erden kein Glück möglich« (983). »Alles läßt sich zurechtrücken, nur der Tod nicht ... er rückt alles zurecht« (878).

Der oft gemachte Vorwurf des Moralisierens verliert sich für den, der diese Sprüche als Ausdruck eines Lebens in der christologischen und sakramentalen Gnadenwirklichkeit vernimmt.

Walter Baier, Augsburg

Anschriften der Herausgeber:

Weihbischof Prof. Dr. Kurt Krenn, Wollzeile 2, A-1010 Wien
 Prof. Dr. Leo Scheffczyk, Dall'Armstraße 3a, 8000 München 19
 Prof. DDR. Anton Ziegenaus, Universitätsstraße 10, 8900 Augsburg

Anschriften der Autoren:

Prof. Dr. Joachim Giers, Veterinärstraße 2/II, 8000 München 22
 Dr. Johannes Schneider, Luise-Kieselbach-Platz 2, 8000 München 70
 Bischof Dr. Josef Stimpfle, Hoher Weg 18, 8900 Augsburg
 Prof. Dr. Otto Wahl, Don-Bosco-Straße 1, 8174 Benediktbeuern

Judentum und Christentum –

Erwägungen in Blick auf Edith Stein

Von Anton Ziegenaus, Augsburg

Die Beziehungen zwischen Judentum und Christentum sind durch die zweitausendjährige Geschichte vorbelastet. Noch mehr gilt das seit den monströsen Verbrechen des Nationalsozialismus für das Verhältnis von Juden und Deutschen. Da man aus der Geschichte nicht einfach aussteigen kann, werden diese Spannungen auch in der Zukunft sicherlich nicht restlos beseitigt sein.

Aufgrund der Vernichtungspolitik des Nationalsozialismus besteht eine gewisse Scheu, über das Judentum offen zu diskutieren: Wer sich nicht weigert, hinter den Millionenzahlen das Leid des einzelnen getöteten, geflohenen oder aufgrund einer Verwandtschaft betroffenen Juden zu sehen, wird stumm und hat Angst, durch ein falsches Wort zu verletzen. So verständlich diese Scheu auch ist, kann sie dennoch gefährlich werden, nach dem Wort Nietzsches: »Reden wir nur davon, ihr Weisesten, ob es gleich schlimm sei. Schweigen ist schlimmer; alle verschwiegenen Wahrheiten werden giftig«¹.

Ein solches Reden wird sich einmal vor Pauschalurteilen hüten müssen: Von »den Juden« zu reden ist genauso ungenau und trügerisch wie von »den Christen«, »den Katholiken«, »den Deutschen«, »Rom« usw.; nähere Differenzierungen sind unablässig. Ferner besteht – z. T. als Folge dieser Pauschalisierung – die Gefahr der Vermischung differenter Bereiche: Es gibt eine theologisch-religiöse Ebene der Diskussion, eine kulturelle, eine wirtschaftliche, eine psychologische usw. Schlimm wird es hier, wenn z. B. der wirtschaftliche Konkurrent durch den psychologischen

¹ »Also sprach Zarathustra«, 2. Teil von der Selbstüberwindung. – Bei der Literatur werden die Quellen vor allem nach den vom Archivum Carmelitanum herausgegebenen 10 Bänden von »Edith Steins Werke« zitiert; ferner wurden besonders herangezogen: M. Bienias, Das Lebensopfer der Karmelitin Edith Stein, Stuttgart 1961; E. Endres, Edith Stein. Christliche Philosophin und jüdische Märtyrerin, München 1987; Chr. Feldmann, Liebe die das Leben kostet, Freiburg i. Br. 1987; W. Herbstrith, Das wahre Gesicht Edith Steins, Frankfurt 1971; dies. (Hrsg.), Edith Stein. Ein neues Lebensbild in Zeugnissen und Selbstzeugnissen, Freiburg 1987; dies., Edith Stein. Wege zur inneren Stille, Aschaffenburg 1987; E. Kawa, Edith Stein. Die vom Kreuz Gesegnete, Berlin 1953; M. Paulus, Edith Stein. Aus Leben und Werk, München 1959; Teresia Renata de Spiritu Sancto, Edith Stein, Freiburg 1957; Fr. Kardinal Wetter, Edith Stein. Zur Wahrheit berufen – vom Kreuz gesegnet, München 1984.

vielleicht geschickt lancierten Appell an religiöse Gefühle erledigt werden soll oder wenn jemand seine persönlichen Schwierigkeiten mit dem christlichen Glauben, d. h. mit Jesus Christus, zu einem ethnischen Haß auf das Volk externalisiert, dem Jesus Christus entsprungen ist.

Das Verhältnis Judentum – Christentum sei in dieser Abhandlung an einer Gestalt reflektiert, die sich zutiefst jüdisch und katholisch fühlte: an Edith Stein. Sie war sich stets bewußt, »nicht nur geistig, sondern auch blutsmäßig zu Christus zu gehören«². Noch eindringlicher ist eine andere, ebenso von P. Hirschmann bezeugte Äußerung: »Sie ahnen nicht, was es für mich bedeutet, wenn ich morgens in die Kapelle komme und im Blick auf den Tabernakel und auf das Bild Mariens mir sage: sie waren unseres Blutes«³.

1. Edith Stein – Gestalt der Versöhnung oder der Polarisierung?

Auf den ersten Blick möchte man annehmen, daß Edith Stein, die sich jüdisch und katholisch zugleich fühlte, nicht zum Gegenstand der Auseinandersetzung werden könne. Jedoch belegt schon ein flüchtiger Blick in die Presse anlässlich der Seligsprechung von Sr. Teresia Benedicta a Cruce das Gegenteil. Zweifellos traf die Seligsprechung (zusammen mit der P. Rupert Mayers) einen »Nerv kirchlicher Zeitgeschichte; Katholiken und das Dritte Reich; Christen und die Juden«⁴. Woran entzündete sich die Kritik?

Stefan Pfürtnner, ehemaliger Dominikaner, befürchtet durch die Seligsprechung eine »einseitige Vereinnahmung und Konfessionalisierung« und fordert statt dessen ökumenische Gedenkstätten des Naziterrors; er meint, die Kirche könnte damit »über den Mangel an Widerstand bei den eigenen Bischöfen hinwegfeiern«⁵. Die Kritik von jüdischer Seite faßt P. K. Kurz⁶ so zusammen: »Jüdische Menschen... fragen: Verdient eine katholische Jüdin mehr Aufmerksamkeit als jüdische Juden? Verdient eine einzelne höhere Beachtung als ein ganzes ermordetes Volk? Und ging nicht Edith Stein, zusammen mit ihrer leiblichen Schwester Rosa, in den Tod mit dem befremdenden Bekenntnis 'für unser Volk'?« Kurz stellt die Frage nach dem Sinn dieser Seligsprechung: »Großer Vorzeiggestus von kirchlicher Seite, Brückenbau zu den jüdischen Menschen oder späte Erinnerung an Mitschuld?«

Der Reporter der WAZ vom 2. Mai erwähnt in seinem Bericht, daß Edith Stein nach ihrem Übertritt zum katholischen Glauben »das Judentum als Unglauben bezeichnet haben soll«. Zum Schluß wird die Nichte Edith Steins, Susanna Batzdorff, zitiert, die in Hinblick auf die Bitte um eine päpstliche Enzyklika im Jahr

² Vgl. Herbstrith, Das wahre Gesicht, 113.

³ J. Hirschmann, Schwester Teresia Benedicta vom heiligen Kreuz: Herbstrith, Ein neues Lebensbild, 153.

⁴ H. Maier, Rhein. Merkur, Nr. 18.

⁵ Vgl. Th. Seiterich, Das andere Gesicht der römischen Kirche: Deutsches Allgem. Sonntagsblatt Nr. 18.

⁶ Rhein. Merkur Nr. 18.

1933 bemerkte: »Heute schauten Millionen zu, als der Papst unsere Tante seligsprach. Aber 1933 bekam sie keine Antwort vom Papst, als sie auf das Schicksal der Juden hinwies«. In demselben Blatt wird die Zurückhaltung jüdischer Organisationen erwähnt, die es merkwürdig finden, daß die katholische Kirche eine Märtyrerin in Anspruch nehme, »obwohl sie in Auschwitz als Jüdin und nicht wegen ihres katholischen Glaubens gestorben sei«. Etwas prinzipieller formuliert die Auffassung dieser Kritik in Hinblick auf den letztgenannten Aspekt Pia Maria Plechl⁷: »Man könne also die Erhebung zur Ehre der Altäre als einen kirchlichen Versuch interpretieren, ihr (= Edith Steins) Martyrium gewissermaßen zu usurpieren, was eine Belastung für den gerade von Papst Johannes Paul II. gepflogenen christlich-jüdischen Dialog bedeute.«

Klara Obermüller⁸ geht stark auf die jüdische Kritik ein: Die Seligsprechung sei eine »unstatthafte Vereinnahmung durch die katholische Kirche«, kein positiver Schritt auf eine christlich-jüdische Verständigung hin, sondern ein Affront, weil unterschlagen wird, daß Edith Stein, allein ihrer jüdischen Abstammung wegen sterben mußte. Obermüller zitiert dann den Rabbiner Mordechai Piron aus Zürich: »Sie ist gestorben als jüdische Frau, als jüdisches Opfer und wenn sie schon seliggesprochen werden soll, dann müßte man es mit den Millionen anderen auch tun, die, wie Edith Stein in den Vernichtungslagern der Nazis umgebracht wurden... Diese späte Reue wird nicht akzeptiert. Wenn Edith Stein schon eine Christin gewesen ist, dann hätte die Kirche alles tun sollen, um sie zu retten. Sie hat abseits gestanden und zugesehen, wie ihre 'älteren Brüder', die Juden, zugrunde gingen.« Obermüller verweist zweimal an die verweigerte Privataudienz bei Pius XI. und die nicht aufgegriffene Bitte um eine Enzyklika. Ferner würde die Kirche mit der Seligsprechung einer Frau, die zur Sühne für den Unglauben des jüdischen Volkes in den Tod gegangen ist, dessen Schuld darin bestand, daß es Jesus Christus nicht erkannte, klare Aussagen des 2. Vatikanischen Konzils zurücknehmen, das den von der Kirche mitgenährten Antisemitismus als große Sünde bezeichnet hat. Obermüller schließt ihren Artikel: »Für die lebende Edith Stein hat die Kirche nichts getan; der toten läßt sie nun die späte Ehre der Seligsprechung angedeihen – und tut damit nicht viel mehr, als das eigene schlechte Gewissen zu beruhigen.«

H. Heigert⁹ gab seinem Artikel die bezeichnende Überschrift: Jüdische Märtyrerin – christliche Zeugin. Er berichtet von einer »nicht eben taktvollen« Einladung der Nichte E. Steins durch Kardinal Höffner, da es sich um die »erste Seligsprechung einer jüdischen Konvertitin in der neueren Zeit handle«. Von Amerika aus sei in Rom angefragt worden, ob die Karmeliterin wegen ihres katholischen Glaubens oder wegen ihrer jüdischen Herkunft umgebracht worden sei. Heigert konstatierte dazu: Sie starb in Auschwitz, weil sie Jüdin war. Der römische Referent habe auf die Frage nach der Echtheit des Märtyrertums geantwortet: »Für

⁷ In: Die Presse, vom 2./3. Mai 1987.

⁸ In: Weltwoche, Nr. 18. – Obermüller hängt stark von E. Endres ab, die mehr an dem schwierigen Lebensweg E. Steins als an ihrem religiösen Weg interessiert ist. Der Titel des Buches (»Christliche Philosophin und jüdische Märtyrerin«) läßt ein eigenes Verständnis von »Märtyrerin« erkennen.

⁹ Süddeutsche Zeitung vom 25./26. April 1987, Nr. 95.

mich ist völlig klar, daß die Naziaktion einem Haß auf den Glauben entsprang, gegen die Kirche«. Heigert nennt das eine »gequält-trotzige Antwort aus Rom« und erinnert zum Schluß an die posthume Heiligsprechung einer Ketzerin, der Jungfrau von Orleans. Auf alle Fälle hätten nach Heigert »die Christen in Deutschland, Holland, der Schweiz und zumal in Rom ihr frommes Leben retten können«.

Die internationale Presse reagierte ähnlich wie die deutsche. So berichtet das Magazin Time (vom 4. Mai) vom jüdischen Protest. Zum bekannten Wort Ediths vor der Verhaftung (»Komm. Wir gehen für unser Volk«) wird die Frage gestellt, ob damit die Juden oder die Katholiken gemeint waren. Eine holländische Stimme wird zitiert (»Why attention for a Jew who left the faith to join the Catholic Church«), wonach die Konversion als ein Verlassen des Glaubens zugunsten des – mehr äußerlichen – Anschlusses an die katholische Kirche gedeutet wird. Einen »Mangel an Sensibilität« habe der Präsident der Vereinigung italienischer jüdischer Gemeinschaften die Seligsprechung genannt. Wieder begegnet die Frage, wie E. Stein als »Christian martyr« seliggesprochen werden kann, wenn sie als Jüdin sterben mußte. Aus der Tatsache, daß E. Stein aus dem Lager noch um Kleider bat und in einen Schweizer Konvent umsiedeln wollte, wird geschlossen, daß sie ihr Schicksal nicht gehaut habe, und mit Pinchas E. Lapide festgestellt: »Ihr Tod war völlig unfreiwillig«. Wiederum wird eine offizielle Stimme aus der französischen jüdisch-christlichen Vereinigung zitiert: »Sie starb aufgrund ihrer Herkunft«. Etwas treffender (als bei Heigert) wird Ambrosius Eszer, der römische Referent, zitiert, daß Sr. Teresia getötet wurde, »um die katholische Kirche zu strafen«. Von den Verwandten, die nur zum Teil an der Seligsprechung teilnahmen, wird eine Stimme wiedergegeben, daß die Seligsprechung »ein geistiges Denkmal für alle von den Nazis Getöteten, für alle Leidenden« sei.

Mehrmals wird in der Presse der Vorsitzende der Jüdischen Gemeinde zu Berlin, Heinz Galinski, erwähnt, der der Kirche vorwarf, daß sie E. Stein nicht vor der Vergasung gerettet hat und, abgesehen von Domprobst Lichtenberg und Bischof Galen, nur »geschwiegen« habe.

Bei diesem Überblick wurde nicht besonders auf den – gelegentlich eher positiven (Kurz, Plechl) – Grundtenor der jeweiligen Artikel Wert gelegt; die Autoren machen sich nicht immer die von ihnen referierten Bedenken zu eigen. Diese werden zudem verschieden innerhalb der Berichte gewichtet. Doch werden immer wieder die gleichen kritischen Überlegungen vorgetragen. Sie betreffen einmal die Person Edith Steins (»Wir gehen für unser Volk«; Judentum als Unglauben); dann die Bezeichnung Märtyrerin, da sie doch als Jüdin sterben mußte; ferner den Sinn der Seligsprechung (positiv: Symbol zur Ehrung aller Opfer; negativ: Hervorhebung des katholischen Juden im Vergleich zu den vielen nichtkatholischen) und schließlich die Berechtigung der Kirche zur Seligsprechung (Mangelnder Widerstand; 1933 keine Enzyklika; späte, aber nicht akzeptable Reue und Eingeständnis einer Mitschuld; posthume Ehrung wie bei Jeanne d'Arc; keine Befreiung aus dem KZ; Proteste gegen die Vereinnahmung der jüdischen Märtyrerin durch die Kirche). Erwähnt werden muß noch der Zweifel an der

Echtheit des Martyriums wegen des Zwangscharakters des Todes von Edith Stein. Ihre Gestalt bzw. Seligsprechung führten also zweifellos zu einer starken Polarisierung der Ansichten.

2. Würdigung der Kritik

Zu fragen ist, welche Aspekte nie oder nur am Rande zur Sprache kommen. Da sind zu nennen die inneren Motive E. Steins zur Konversion – nur die Tatsache wird erwähnt –, ihr Verständnis vom kontemplativen Leben im Karmel in Hinblick auf das Leben in der Welt; ebenso wenig wird die Kreuzesnachfolge bedacht, obwohl der Name Teresia Benedicta a cruce und die mehrmals erwähnte Opfer-(Sühne-) Bereitschaft in diese Richtung weisen.

Nie wurde das katholische Verständnis einer Seligsprechung herausgestellt. Da im Heiligen »der göttliche Meister sein Kunstwerk vollendet«, wie es E. Stein in Hinblick auf Elisabeth von Thüringen ausführt¹⁰, muß jede Heilige zuerst als Werk der göttlichen Gnade gesehen werden. Jede Heilig- bzw. Seligsprechung ist daher in amtlicher Form eine Feststellung, daß eine bestimmte Person aufgrund ihres Mitwirkens mit der (vorrangigen!) Gnade Gottes nach dem irdischen Lebenslauf in der Herrlichkeit Gottes lebt und als Fürsprecher allgemein verehrt werden darf. Die Seligsprechung ist also ein Akt der Gottesverehrung und nur in diesem Rahmen der Gegenwart göttlicher Gnade muß auch das Beispielhafte im Leben einer bestimmten Person gesehen werden. Dieser transzendente Bezug in der Zuwendung Gottes und in der Antwort des Menschen ist das Wesentliche, aber nicht die Erinnerung an alle ungerecht Leidenden und auch nicht in erster Linie die Ehrung menschlicher Größe oder der Opfer des Naziregimes. Gerade diese Sicht tritt aber in den genannten Presseberichten in den Vordergrund, während der theologisch-übernatürliche Aspekt fast völlig ignoriert wird.

Was die Kritik am Verhalten der Kirche betrifft, wird jeder fragen, ob damals tatsächlich genügend zur Rettung der verfolgten Juden getan wurde. Deshalb soll hier keine generelle Entschuldigung versucht werden, wenn gefragt wird, ob die Kritik nicht überzogen und unausgeglichen ist. Wenn z.B. die Nichte Susanne Batzdorff-Biberstein an der Seligsprechung durch den Papst aussetzte, daß ihre Tante 1933 auf die Bitte um eine Enzyklika vom damaligen Papst nicht die entsprechende Antwort erhalten hat, und mehrmals diese Zurückhaltung Roms in der Presse kritisiert wurde, so muß doch an eine differenzierte Darstellung von Frau Batzdorff-Biberstein¹¹ erinnert werden. Sie schreibt: »Es gab damals (= 1933) kaum Menschen, die glaubten, er (= Hitler) werde seine phantastischen Pläne tatsächlich in all ihren Einzelheiten ausführen«. Allerdings verließ eine befreundete Familie damals schon Deutschland: Es gab also – wie Edith Stein auch – damals schon realistische Prognostiker der Zukunft, aber diese waren offensichtlich eine

¹⁰ Vgl. Herbstrith, Wege, 190.

¹¹ »Erinnerungen an meine Tante Edith Stein«, in: Herbstrith, Ein neues Lebensbild, 69–76.

Minderheit. Die Eltern Biberstein zogen daraufhin in die Wohnung der Emigranten. Das bedeutete, »daß meine Eltern keinerlei Absicht hatten, Deutschland zu verlassen. Besonders mein Vater war sicher, daß wir Hitler überdauern würden.« Die Familie und ebenso Ediths Bruder Arno verließen Deutschland erst, als Edith schon im holländischen Karmel Echt weilte (also 1939). Wenn somit gebildete Juden 1933 nicht an die dämonische Konsequenz Hitlers glaubten, muß man fragen, ob eine entschiedenere Reaktion Roms tatsächlich verstanden oder nicht als überzogene Scharfmacherei angeprangert worden wäre. Man darf das Verhalten des Papstes im Jahr 1933 nicht von einem späteren Wissensstand her verurteilen.

In den untersuchten Presseberichten wird entweder überhaupt nicht oder zu wenig detailliert der Zusammenhang zwischen dem Hirtenbrief der holländischen Bischöfe (und den näheren Umständen) und der Verhaftung Edith Steins herausgestellt. Deshalb müssen die Vorgänge im einzelnen ins Gedächtnis gerufen werden¹²: Die Bischöfe Hollands sind der Forderung der Nazis, jüdische Kinder aus den katholischen Schulen auszuschließen und das Plakat »Voor Joden verboden« anzubringen, nicht nachgekommen. Am 11. Juli 1942 protestierten die Kirchenführer aller Konfessionen in einem Telegramm an den Reichskommissar Seyß-Inquart gegen die Deportation der Juden. Der Generalkommissar Schmidt versprach daraufhin, die christlichen Juden seien von der Verschleppung ausgenommen. Da diese Ausnahmebestimmung der Deportation der jüdischen Familien kein Ende bereitete, verfaßten alle Kirchenführer ein Protestschreiben, das am 26. Juli verlesen werden sollte. Es enthielt auch den Text des genannten Telegramms¹³. Der Reichskommissar erhielt Kenntnis von diesem Schreiben und verlangte die Herausnahme des Telegrammtextes. Die Synode der Herformde Kerk war dazu bereit, die anderen Kirchengemeinschaften aber nicht. Der Erzbischof von Utrecht weigerte sich mit der Begründung, er könne keine Einmischung der weltlichen Macht in den Text eines Hirtenwortes dulden.

Am 2. August, am Tag der Verhaftung von Edith und Rosa Stein und vieler getaufter Juden, teilte Generalkommissar Schmidt in einer Rede mit, daß die Aktion als Gegenmaßnahmen gegen den Hirtenbrief zu verstehen sei: »Auch in einigen protestantischen Kirchen wurden Erklärungen vorgelesen, in denen ein grundsätzlicher Standpunkt festgelegt wird. Die Vertreter der Protestantischen Kirchen haben uns aber mitgeteilt, daß die Bekanntmachung nicht in ihrer Absicht gelegen habe und aus technischen Gründen nicht überall habe zurückgenommen werden können. Wenn aber die Katholischen sich an keinen Unterhandlungen stören, dann sehen wir uns unsererseits gezwungen, die katholischen Volljuden als

¹² Vgl. Feldmann, 127 ff.; Kawa, 76 ff.

¹³ Der katholische Hirtenbrief war noch ergänzt (vgl. Feldmann, 128) durch eine Selbstkritik: »Gehen wir an unserer Stelle in uns selbst mit einem tiefen Gefühl der Reue und Demut! Denn sind wir nicht auch selber mitschuldig an den Katastrophen, die uns heimsuchen? – Haben wir immer zuerst das Reich Gottes gesucht und seine Gerechtigkeit und Nächstenliebe gegen unsere Nebenmenschen geübt? – Haben wir nicht vielleicht Gefühle unheiligen Hasses und der Verbitterung genährt?« (Der gesamte Hirtenbrief: Teresia Renata, 181 ff.).

unsere schlimmsten Gegner zu betrachten und aus diesem Grunde so schnell wie möglich für ihre Wegführung zum Osten zu sorgen«¹⁴.

Falls diese Aussagen stimmen, haben nach dem 26. Juli oder vielleicht erst am 2. August protestantische Kirchen sich von einigen Passagen des Hirtenbriefes distanziert. Wer will darüber richten? Auf alle Fälle wurden die katholischen Juden, die »schlimmsten Gegner«, die Schlachtopfer. Nach der Ankunft am frühen Morgen im Lager Amersfort »bekommen die nicht katholischen Juden etwas zu essen« und am folgenden Vormittag »wurden die evangelisch Getauften und die Gemischt-Verheirateten freigelassen«¹⁵. Ein Zeuge des Lagergeschehens schreibt dazu später¹⁶: »Gegen die Kirche selbst konnte man nichts unternehmen. Dann halt gegen die katholisch getauften Juden«. Zynisch versuchte man die Bischöfe zu kompromittieren, nicht indem man sie einzusperren wagte, sondern indem man sie dem Vorwurf des Mutes auf Kosten anderer aussetzte.

Im Hinblick auf die obengenannten kritischen Anfragen erlaubt dieser Befund folgende Feststellungen: Es kann nicht so schlichtweg behauptet werden, E. Stein hätte nur aufgrund ihrer jüdischen Herkunft sterben müssen. Wäre der Hirtenbrief nicht herausgegeben oder um das Telegramm gekürzt worden, wären die katholischen Volljuden nicht die »schlimmsten Gegner« gewesen: Vielleicht wäre die Ausreise in die Schweiz geglückt¹⁷. Freilich bleibt – gegen die Auffassung der Heiligsprechungskongregation – der Titel Märtyrerin fragwürdig, denn das Martyrium setzt eine gewisse Freiheit zum Bekenntnis bzw. zum Abfall voraus. E. Stein hatte keine Wahlmöglichkeit¹⁸. Sie starb aber, weil sie katholische Jüdin war und hat ihr Los in tiefem Glauben in der Kreuzesnachfolge angenommen. Der Titel »Bekennerin« hätte mehr entsprochen und weniger Mißverständnisse hervorgerufen. Wer aber die Seligsprechung als Vereinnahmung E. Steins durch die katholische Kirche ablehnt, muß sich noch mehr gegen ihre Vereinnahmung durch das Judentum wehren. E. Stein lebte und starb als katholische Jüdin.

Im vorigen Abschnitt wurden die Behauptungen Heigerts, »Christen in Deutschland, Holland, der Schweiz und zumal in Rom« hätten das Leben Edith Steins retten können, oder der jüdische Vorwurf erwähnt, die Kirche hätte alles tun müssen, um sie zu retten. Hier sei die Frage erlaubt, was denn die Kirche in Holland hätte tun sollen. Den Hirtenbrief nicht schreiben, so daß auch noch der holländischen Kirche Leisetretei vorzuwerfen wäre? Angesichts des Hasses auf

¹⁴ Vgl. Teresia Renata, 186.

¹⁵ Werke, Bd. 10, 179, 168.

¹⁶ Ebd. 176 – Seyß-Inquart (Vgl. Feldmann, 128): »Da die katholischen Bischöfe sich – ohne beteiligt zu sein – in die Angelegenheit gemischt haben, werden nunmehr die sämtlichen katholischen Juden noch in dieser Woche abgeschoben werden. Interventionen sollen nicht berücksichtigt werden.«

¹⁷ Am 29. Juli versprach er Schweizer Bundespräsident, die Sache der Ausreise selbst in die Hand zu nehmen.

¹⁸ Der in der Time geäußerte Zweifel am Zeugnis E. Steins, ihr Tod sei wegen des Versuchs zur Ausreise und der Bitte um Kleider nicht freiwillig gewesen, ist natürlich theologisch unbedacht. Jeder Christ hat die Pflicht, alles innerhalb des Glaubens Erlaubte zum Erhalt des Lebens zu unternehmen und in Hinblick auf die freie Gnade den status confessionis nicht zu provozieren. Das Martyrium sucht man nicht; es muß aufgezwungen sein. Dann darf man aber auf die Hilfe Gottes vertrauen.

die katholische Kirche war S. Teresia Benedicta nach dem Hirtenbrief nicht mehr zu retten. Natürlich verzögerte sich die Ausreise in die Schweiz in schmerzlicher Weise – und als die Möglichkeit bestand, wollte Edith nicht ohne ihre Schwester Rosa auswandern, und nicht durch illegale Wege den Echter Karmel gefährden¹⁹ –, aber wer kann der Bürokratie schnelle Beine machen? Und wenn Edith Stein, die prominente Jüdin und Karmeliterin, allein gerettet worden wäre, ohne die tausende getauften und nicht getauften Juden: Wäre dieses Verhalten nicht erneuter Anlaß zur Kritik? War nicht gerade in geistlicher Hinsicht die Gegenwart von Priestern und Ordensleute für die Gefangenen ein großer Trost? Edith selber hat keine Ausnahme für ihre Person gewünscht, wie ein Zeuge berichtet²⁰: »Als kein Zweifel mehr bestand, daß sie mit den anderen Getauften innerhalb weniger Stunden weiterbefördert werden sollte, fragte ich sie, wen ich hiervon benachrichtigen sollte, wer vielleicht noch helfen könnte. Sollte einer der zuverlässigen Militärpolizisten Utrecht anrufen? Wieder lächelte sie: 'Nein, tun Sie es nicht. Bitte, nicht tun.' Warum eine Ausnahme für sie oder diese Gruppe? War nicht gerade dieses Gerechtigkeit, daß sie aus ihrer Taufe keinen Nutzen ziehen konnten? Wenn sie nicht das Los der anderen teilen würde, dann wäre ihr Leben vernichtet. Nun aber nicht... Und sie ging betend, neben ihrer Schwester, die ebenfalls Nonne war, zum Viehwagen. Und ich sah ihr Lächeln... ihre Kraft... ihre ungebrochene Festigkeit... die sie begleitete nach Auschwitz.«

Natürlich darf niemand angesichts der Millionen getöteten Juden der Ansicht sein, es wäre damals alles Mögliche getan worden. Aber am Beispiel Edith Steins muß angesichts der harten Kritik auch gefragt werden, was in realistischer Weise in diesem Fall hätte getan werden sollen und zwar in der damaligen Lage, nicht aus retrospektivem Wissensstand? Gibt es neben dem lauten Protest – möglicherweise mit gesteigerter Vernichtungswut wie in Holland²¹ – nicht andere Formen des Widerstandes wie Nichtanpassung oder Unauffälligkeit (um im Geheimen helfen zu können)? Irgendwie bekommt man bei der Lektüre vieler der genannten Artikel den Eindruck, als gäbe es nur einen Versager im Dritten Reich: die Christen, die Kirche und Rom²².

¹⁹ Vgl. Herbristh, *Das wahre Gesicht*, 182.

²⁰ Werke, Bd. 10, 177 f. Vgl. den letzten Brief von Sr. Teresia Benedicta aus dem Lager: »Es sind hier so viele Menschen, die etwas Trost brauchen, und sie erwarten ihn von den Schwestern.« (Werke IX, 177).

²¹ Pinchas e Lapide, *Rom und die Juden*, Freiburg 1967, schreibt in Bezug auf Holland S. 170: »Die evangelischen Kirchen sagten den öffentlichen Protest ab; und so erhielten alle evangelischen Juden..., insgesamt etwa 9000, die Befreiung von der Deportation«. – S. 174: »Die traurigste und am stärksten zum Nachdenken zwingende Schlußfolgerung dabei ist diese: Während der katholische Klerus von Holland lauter, ausdrücklicher und häufiger gegen die Judenverfolgung protestierte als die kirchliche Hierarchie aller andern von den Nationalsozialisten besetzten Länder, wurden mehr Juden – einige 110 000 oder 79% von allen – aus Holland in die Todeslager deportiert als irgendwo sonst im Westen.« Solche Daten sollten die Kritiker bedenken!

²² Pinchas e Lapide schildert die vielfältigen Bemühungen des Vatikans, der sicher mehr für verfolgte Juden getan hat als jede andere Regierung. – Sr. M. Pascalina Lehnert (Ich durfte ihm dienen: Erinnerungen an Papst Pius XII., Würzburg 1983) berichtet (S. 117), daß der Papst aufgrund der Folgen des holländischen Hirtenbriefes bewußt von einem öffentlichen Protest Abstand nahm.

3. Die katholische Jüdin

Die bisherigen Ausführungen sollten die Steine aus dem Weg räumen, damit der eigentliche und – wie zu Beginn des letzten Abschnittes bereits erwähnt wurde – in der christlich-jüdischen Diskussion und in der Presse ignorierte geistliche Weg Edith Steins nachgezeichnet werden kann. Bei heiligen Gestalten muß doch versucht werden, Leben und Sterben aus dem Glauben, im Fragen nach den Fügungen Gottes und der besonderen Christusnachfolge zu deuten.

E. Stein ist nicht nur der Herkunft nach jüdisch, sondern hatte zeitlebens ein positives Verhältnis zum Judentum. Obwohl sie sich mit 13 Jahren davon in religiöser Hinsicht abwandte, fällt für die Universitätsjahre auf, daß sie besonders mit jüdischen Professoren und Studienfreunden Kontakt pflegte, etwa mit W. Stern, R. Hönigswald, E. Husserl, M. Scheeler; H. Conrad-Martius, A. Reinach. Der Phänomenologenkreis bestand vor allem aus Juden²³. P. Daniel Feuling berichtet eine kennzeichnende Episode: Edith Stein und Koyré sagten, vom Juden und vom Jüdischem redend, einfach »wir« oder »einer der unserigen«. Feuling bemerkt dazu: »Ich erlebte stark die Blutgemeinschaft, die so lebendig auch in Edith war, und einst im hl. Paulus, der mit Stolz und Nachdruck sein..., 'Sie sind Hebräer – ich bin es auch!' sprach«²⁴. – Trotzdem führte dieses jüdische Bewußtsein zu keinem »Rassendünkel«. Aus dem Leben Ediths und dem ihrer Verwandten lassen sich viele Beispiele für tatkräftigen Patriotismus anführen. Das Wort Susanne Batzdorff-Bibersteins²⁵: »Wir waren ja deutscher als er« (= Hitler) drückt weithin die Haltung der Familie Stein aus.

Die Konversion zur katholischen Kirche und besonders der Eintritt in den Karmel war für die Familie dermaßen unvorstellbar, daß Edith fürchtete, ausgeschlossen zu werden. Ein Motiv zur Konversion ist einmal die Gestalt Jesu Christi. Dazu ist ein aufschlußreiches Zwiegespräch zwischen Mutter und Tochter, kurz vor dem Eintritt in den Karmel und nach dem Besuch eines jüdischen Gottesdienstes, überliefert: »War die Predigt schön? – (Edith) Ja – Man kann auch auf jüdisch fromm sein? – Gewiß – wenn man nichts anderes kennengelernt hat. – Nun kam es verzweifelt zurück: Warum hast du es kennengelernt? Ich will nichts gegen ihn sagen. Er mag ein sehr guter Mensch gewesen sein. Aber warum hat er sich zu Gott gemacht«²⁶. Die Mutter betonte mit Dtn 6,4ff die Einzigkeit Jahwes²⁷ und konnte von daher die Konversion ihrer Tochter nie billigen. Beide entzweite die Frage um die wahre Gottes-Sohnschaft Jesu Christi: Zweifellos die zentrale Frage.

Der Glaube an ein persönliches Fortleben nach dem Tod war der zweite Differenzpunkt zwischen Judentum und Christentum. Als eine Bekannte in Hinblick auf die sterbenskranke Mutter auf ihre Messiashoffnung verweist, die ihr Gott sicher anrechnen werde, schreibt Sr. Teresia Benedicta: »Wenn sie die (= Messias-

²³ Vgl. H. Conrad-Martius, *Meine Freundin Edith Stein*, in: Herbstrith, *Ein neues Lebensbild*, 85 f.

²⁴ Renata, 93.

²⁵ In: Herbstrith, *Ein neues Lebensbild*, 69; weitere Beispiele: Werke VII, 11, 22, 67, 126.

²⁶ Werke, Bd. X, 80.

²⁷ Vgl. ebd. 48; Teresia Renata, 58.

hoffnung) nur hätte! Der Messiasglaube ist bei den heutigen Juden, auch bei den gläubigen, fast verschwunden. Und fast ebenso der Glaube an ein ewiges Leben. Darum habe ich meiner Mutter weder die Konversion noch den Eintritt in den Orden je verständlich machen können«²⁸. In ihrer Autobiographie kommt Edith nach dem Bericht über den Selbstmord zweier Onkeln zu grundsätzlichen Überlegungen²⁹: »Wenn ich später erwog, wie so etwas möglich sei... Ich glaube, die Unfähigkeit, dem Zusammenbruch der äußeren Existenz ruhig ins Auge zu sehen und ihn auf sich zu nehmen, hängt mit dem mangelnden Ausblick auf ein ewiges Leben zusammen. Die persönliche Unsterblichkeit ist nicht Glaubenssatz. Das ganze Streben ist ein diesseitiges. Selbst die Frömmigkeit der Froimmen ist auf Heiligung dieses Lebens gerichtet.« Der Jude könne große Entbehrungen für ein gesetztes Ziel auf sich nehmen. Nimmt man ihm das Ziel, breche die Spannkraft zusammen, und die Gefahr wächst, das Leben wegzuerwerfen. Freilich würden sich die wahrhaft Gläubigen Gottes Willen unterwerfen und davon zurückhalten. Bei dieser Gelegenheit vergleicht Edith Stein ein jüdisches mit einem katholischen Leichenbegängnis: Bei jenem wird mehr das irdische Leben in die Erinnerung gerufen, aber »dahinter stand kein Glaube an ein persönliches Fortleben und an ein Wiedersehen nach dem Tode«. Gerade das zeichne die katholische Beerdigung aus. Es fällt auf, daß die jüdischen Stimmen zur Seligsprechung den Aspekt, daß die Selige in der Herrlichkeit Gottes lebt und Fürsprache einlegt, nicht erwähnen. Konnten es auch die Verwandten Edith Steins nicht würdigen, was es heißt, daß ihre Tante jetzt in der Herrlichkeit Gottes lebt?

Diese Differenzpunkte, besonders der christologische, sind die Unterscheidungsmerkmale zwischen Judentum und Christentum. Während nun die Mutter Judentum und Christentum für unvereinbar hielt, fand die Tochter ihre Konversion zum Christentum als Neuentdeckung des Jüdischen und als Rückkehr zu ihm. Die Taufe bedeutete deshalb keine Trennung vom Judentum. Edith Stein stand daher immer auf der Seite der Juden, wenn und wo diese benachteiligt wurden oder litten: Diese Zusammengehörigkeit zeigt sich beim Verbot ihrer Lehrtätigkeit, bei der Behinderung des Drucks ihrer Abhandlungen, bei dem Zwang zur Flucht und schließlich bei ihrem Tod.

Existenziell war Edith Steins Konversion keine Trennung vom jüdischen Volk. Sie empfand gerade ihre Hinwendung zum christlichen Glauben als erneute Hinwendung zum Judentum: Hier ist zu nennen die Wiederentdeckung des Gebetsschatzes der Juden; sogar die Mutter wunderte sich. »Solch ein Beten wie bei Edith habe ich noch nie gesehen und das Merkwürdigste, sie konnte aus ihrem Buche mitbeten und fand doch alles«³⁰. In der kleinen Abhandlung »Über Geschichte und Geist des Karmels«³¹ schildert Sr. Teresia Benedicta mit großer Wärme den Propheten Elias, der »vor Gott steht«, um dessentwillen er alle irdischen Güter preisgab. Elias leidet am Götzendienst des irregeleiteten Volkes

²⁸ Werke, Bd. IX, 60f.

²⁹ Werke, Bd. VII, 50f.

³⁰ Teresia Renata, 58.

³¹ Herbristh, Wege zur inneren Stille, 192ff.

und sühnt durch sein Bußleben die Sünden seiner Zeit. Er ist auf der Flucht vor dem König und tritt doch auf Gottes Geheiß mutig vor ihn hin. Elias wird gezeichnet als lebendiges Beispiel für die evangelischen Räte (Armut, Ehelosigkeit, Gehorsam). Von ihm wird gesagt, daß er zum Ende der Welt wiederkehren wird, um »im Kampf gegen den Antichrist für seinen Herrn den Märtyrertod zu erleiden«. Elias ist der Vorläufer des Herrn.

Bei der Einführung³² in die Kreuzeswissenschaft hebt Sr. Teresia Benedicta die Bedeutung des Alten Testaments, vor allem der Darstellung vom leidenden Gottesknecht, des Hohenlieds und der Gestalt des Propheten Elias, des »Führers und Vaters der Karmeliten« für Johannes von Kreuz hervor und natürlich auch für sie. Im Hinblick auf die Not der Verwandten, die Deutschland verlassen werden – »wenn sie nur wüßten, wo sie hin sollen!« – vertraut Sr. Teresia Benedicta darauf, »daß der Herr mein Leben für alle genommen hat. Ich muß immer wieder an die Königin Esther denken, die gerade darum aus ihrem Volke genommen wurde, um für das Volk vor dem König zu stehen. Ich bin eine sehr arme und ohnmächtige kleine Schwester, aber der König, der mich erwählt hat, ist unendlich groß und barmherzig«³³. Schließlich sei noch an die eingangs erwähnten Bemerkungen Edith Steins über ihre Beglückung erinnert, auch blutsmäßig mit Jesus und Maria verbunden zu sein. Das alles belegt: Edith Stein, deren Geschwister z. T. dem jüdischen Glauben entfremdet waren³⁴ und die selber eine atheistische Phase durchschritten hatte, entfremdete sich nicht durch die Konversion vom Judentum, sondern entdeckte dadurch erst seinen religiösen Gehalt. Jesus Christus war für sie der Schlüssel auch zum Judentum.

Die Familie empfand den Entschluß zum Klostereintritt als »einen Trennungsstrich zum jüdischen Volk..., jetzt wo es so bedrängt wurde«³⁵. Die Nichte Batzdorff-Biberstein berichtet³⁶ von einem Gespräch mit der Tante, daß sie diesen Schritt nicht als einen Verrat ansähe. »Sie ließe niemanden im Stich. Der Eintritt ins Kloster garantiere ihr keine Sicherheit... Sie werde immer ein Teil ihrer Familie und ein Teil des jüdischen Volkes bleiben, auch als Nonne«. Sie fühlte sich ja gerade deshalb »aus ihrem Volke genommen«, um wie Esther vor dem König zu stehen.

Dieses Stehen vor Gott für die Menschen wie Elias und Esther sah Sr. Teresia Benedicta als Aufgabe des Karmels. So habe es die große Ordensheilige Teresia von Avila verstanden.³⁷ So bittet Edith Stein kurz vor dem Klostereintritt eine Ordensschwester³⁸: »Helfen Sie mir, daß ich würdig werde, im innersten Heiligtum der Kirche zu leben und für die einzustehen, die draußen wirken müssen«. – »Ich

³² Werke I, 12ff.

³³ Werke IX, 121.

³⁴ Vgl. Werke VII, 39f: Bei der Liturgie des Sederabends, wo die Bräuche erklärt werden, haben die Brüder die Stelle des verstorbenen Vaters »in wenig würdiger Weise« vertreten. Der jüngere Bruder ließ sogar deutlich merken, daß er sich innerlich über all das lustig machte.

³⁵ Teresia Renate, 107.

³⁶ In: Herbstrith, Ein neues Lebensbild, 71.

³⁷ Vgl. Herbstrith, Wege zur inneren Stille, 80ff.

³⁸ Werke VIII, 148.

weiß, daß ich ein heiliges Amt für die habe, die draußen sein müssen«³⁹. – »Wer in den Karmel geht, ist für die Seinen nicht verloren, sondern erst eigentlich gewonnen; denn es ist ja unser Beruf, für alle vor Gott zu stehen«⁴⁰. Die Karmelitin nahm dabei auch starken Anteil an der Not ihrer Verwandten und ihres jüdischen Volkes⁴¹.

Das Stehen vor Gott geschieht im Gebet; »das Gebet ist die höchste Leistung, deren der Menscheng Geist fähig ist«⁴². Eine besondere Form des Gebets ist das Opfer. Edith Stein fühlte zweifellos eine besondere Berufung zum Opfer in der Kreuzesnachfolge. Schon das Datum ihres Geburtstages mußte als providentiell verstanden werden: Es war der höchste jüdische Feiertag, der Versöhnungstag, an dem der Hohepriester das Versöhnungsoffer für sich und das ganze Volk darbrachte, nachdem der »Sündenbock« mit den Vergehen des Volkes in die Wüste getrieben wurde⁴³. Vor allem kennzeichnet aber der Ordensname die Berufung der Karmelitin: Teresia Benedicta a Cruce. Sie hat selber um diesen Namen, einen »schönen Ordensnamen«⁴⁴, gebeten. »Der tiefste Sinn (des Zusatzes zum Namen) ist wohl doch der, daß wir eine persönliche Berufung haben, im Sinne bestimmter Geheimnisse zu leben«⁴⁵. Deshalb schreibt Teresia Benedicta im Jahre 1935, daß sie bisher im Karmel zwar eine wunderbare Geborgenheit erlebt und kein Opferleben geführt hat, sie erwarte aber, »daß ich auch einmal mehr von meiner Kreuzes-Berufung spüren werden als jetzt«⁴⁶. Den Zusatz »a cruce« betrachtet Teresia Benedicta als »Adelstitel«, wie sie bei Johannes von Kreuz ausführt⁴⁷. Dieses Verständnis ist dann bei einer Formulierung in einem Brief an Sr. Johanna a Cruce zu berücksichtigen, zu deren Krankheit Teresia Benedicta bemerkt: »...ich fühle mich E. E. so nahe durch das Kreuz verbunden«. Teresia fleht dann »allen Segen des Kreuzes« auf diese Schwester herab, denn: »Befreiung vom Kreuz kann man ja nicht wünschen, wenn jemand den Adel »vom Kreuz« hat«⁴⁸. Welch tiefe Sicht vom Kreuz! Teresia Benedicta schreibt: »...hinweisen: daß der Weg des Leidens der erprobteste ist zur Vereinigung mit dem Herrn. Die erlösende Kraft des freudig ertragenen Leidens ist so nötig gerade für unsere Zeit«⁴⁹.

In diesem Zusammenhang ist Teresia Benedictas oft befremdendes Wort an Rosa bei der Internierung zu deuten: »Komm, wir gehen für unser Volk.«

Zunächst einige hinführende Texte: In der Passionswoche 1933 nahm Edith Stein an einer heiligen Stunde im Kölner Karmel (also vor dem Eintritt!) teil. Trotz einer ergreifenden Predigt beschäftigte sie etwas anderes: »Ich sprach mit dem Heiland und sagte ihm, ich wüßte, daß es sein Kreuz sei, das jetzt auf das jüdische Volk gelegt werde. Die meisten verstanden es nicht; aber die es verstanden, die mußten

³⁹ Ebd. 153 (an Gertrud von le Fort).

⁴⁰ Werke IX, 9; ferner 80; 19.

⁴¹ Vgl. ebd. 51, 65, 113, 117f, 125, 127, 130, 158.

⁴² Herbstrith, Wege zur inneren Stille, 136.

⁴³ Vgl. Werke VII, 40ff. und »Das Gebet der Kirche«, in: Herbstrith, Wege zur inneren Stille, 79.

⁴⁴ Werke IX, 19, 124.

⁴⁵ Ebd. 24.

⁴⁶ Ebd. 28.

⁴⁷ Werke I, 3.

⁴⁸ Werke IX, 153.

⁴⁹ Ebd. 145. – Von dieser Sicht erweisen sich alle eingangs erwähnten Äußerungen über den Tod bzw. die nichterfolgte Rettung Edith Steins als oberflächlich.

es im Namen aller bereitwillig auf sich nehmen. Ich wollte das tun. Er solle mir nur zeigen, wie. Als die Andacht zu Ende war, hatte ich die innere Gewißheit, daß ich erhört sei. Aber worin das Kreuztragen bestehen sollte, daß wußte ich noch nicht⁵⁰. Edith Stein spricht von einer inneren Gewißheit von einem Kreuz, das Christi Kreuz sei, auf die Juden gelegt werde und Verständige auf sich nehmen. Nur Art und Weise ihres Tragens bleiben unklar.

Schon aus dem Jahr 1930 ist folgendes Urteil E. Steins überliefert: »Sie werden sehen, jetzt setzt zuerst eine Judenverfolgung ein und dann eine Kirchenverfolgung«⁵¹. Diese Erkenntnis der Absicht der Nationalsozialisten, die nach dem Endsieg auch die katholische Kirche vernichten wollten (vgl. die Tagebücher Goebbels) und sie schon zuvor verfolgten und besonders haßten (vgl. die Umstände um die Vernichtung der katholischen Juden Hollands), zeigt, daß die innere Dynamik nicht aus christlichen Motiven, sondern aus antikirchlichen gespeist war.

Im Dezember 1938 schreibt die Karmelitin aus Echt: »Ich muß Ihnen sagen, daß ich meinen Ordensnamen schon als Postulatin mit ins Haus brachte. Ich erhielt ihn genau so, wie ich ihn erbat. Unter dem Kreuz verstand ich das Schicksal des Volkes Gottes, das sich damals schon anzukündigen begann. Ich dachte, die es verstünden, daß es das Kreuz Christi sei, die müßten es im Namen aller auf sich nehmen. Gewiß weiß ich heute mehr davon, was es heißt, dem Herrn im Zeichen des Kreuzes vermählt zu sein. Begreifen freilich wird man es niemals, weil es ein Geheimnis ist«⁵². Sr. Teresia Benedicta weiß sich, schon von ihrem »Adelsnamen« her, im Zeichen des Kreuzes vermählt, das das Schicksal des Volkes Gottes und das Kreuz Christi zugleich ist. Der Gläubig-Wissende muß das Kreuz auf sich nehmen.

Zu den Ausschreitungen nach dem 9. November 1938 erklärte Edith Stein entsetzt: »Das ist der Schatten des Kreuzes, der auf mein Volk fällt. O wenn es doch zur Einsicht käme! Das ist die Erfüllung des Fluches, den mein Volk auf sich herabgerufen hat. Kain muß verfolgt werden, aber wehe, wer Kain berührt. Wehe, wenn die Rache Gottes für das, was heute an den Juden geschieht, über diese Stadt und über dieses Land kommt«⁵³. Bei dieser mündlichen Äußerung wäre vorab zu klären, ob sie als in gleicher Weise durchdacht gelten kann wie eine schriftliche. Wiederum wird das Leid der Juden mit dem Kreuze in Verbindung gebracht, aber betont, daß sich niemand zum Vollstrecker des Fluches machen darf. Im übrigen hielt Edith die Verleumdung der Juden für genauso erdichtet wie die gegen die Jesuiten⁵⁴.

In einem Brief⁵⁵ vom 26. 3. 1939 bittet Sr. Teresia Benedicta die Priorin um die Erlaubnis, »mich dem Herzen Jesu als Sühneopfer für den wahren Frieden anzubieten: daß die Herrschaft des Antichrists, wenn möglich, ohne einen neuen Weltkrieg zusammenbricht und eine neue Ordnung aufgerichtet werden kann. Ich möchte es heute noch, weil es die 12. Stunde ist. Ich weiß, daß ich ein Nichts bin, aber Jesus will es, und Er wird gewiß in diesen Tagen noch viele andere dazu rufen«. In diesem Sühneangebot wird der Nationalsozialismus als »Herrschaft des Antichrists« bezeichnet. Ziel der Sühne ist allgemein der wahre Friede, d. h. der Sturz der Herrschaft des Antichrists ohne Weltkrieg und eine neue Ordnung.

Schließlich sei noch eine Passage aus dem Testament⁵⁶ vom 9. Juni 1942 erwähnt: »schon jetzt nehme ich den Tod, den Gott mir zugedacht hat, in vollkommener Unterwerfung unter seinen heiligsten Willen mit Freude entgegen. Ich bitte den Herrn, daß er mein Leben und Sterben annehmen möchte zu seiner Ehre und Verherrlichung, für alle Anliegen des Heiligsten Herzens Jesu und Mariae und der Heiligen Kirche, insbesondere für die Erhaltung, Heiligung und Vollendung unseres heiligen Ordens, namentlich des Kölner und Echter Karmels, zur Sühne für den Unglauben des jüdischen Volkes und damit der Herr von den Seinen aufgenommen werde und sein Reich komme in Herrlichkeit, für die Rettung Deutschlands und den Frieden der Welt, schließlich für meine Angehörigen, lebende und tote, und alle, die mir Gott gegeben hat: daß keiner von Ihnen verlorengehe.«

⁵⁰ Werke X, 78. – Ähnlich dachte E. Stein etwas früher im gleichen Jahr, als sie von Greueltaten an den Juden hörte: »Jetzt ging mir auf einmal ein Licht auf, daß Gott wieder einmal schwer seine Hand auf sein Volk gelegt habe und daß das Schicksal dieses Volkes auch das meine war« (Ebd. 77).

⁵¹ Ebd. 65.

⁵² Werke IX, 124.

⁵³ Teresia Renata, 159f.

⁵⁴ Vgl. ebd. 163.

⁵⁵ Werke IX, 133.

⁵⁶ Werke X, 148f.

Nach diesen Belegen aus den Jahren 1930 bis 1942 soll nun näher der Frage nachgegangen werden, wie E. Stein das Judentum und die Judenverfolgung gesehen hat. Fest steht (und bedarf eigentlich keiner weiteren Erwähnung), daß sie die Vorwürfe gegenüber den Juden als erfunden und die Verfolgung für verbrecherisch hielt. Fest steht ferner, daß die Gestalt Edith Steins, der Konvertitin und Karmelitin, nur vom Religiösen her gedeutet werden kann, d. h. von jenem Aspekt, der in den oben skizzierten Berichten höchstens oberflächlich gestreift wurde. Natürlich ist die Konversion von jüdischer Seite her ein Abfall und insofern ein wunder Punkt, der – vielleicht auch aus Respekt – ignoriert wird. In diesem Fall kann aber E. Steins gläubige Gestalt nicht mehr recht verstanden werden. Die Gewissensentscheidung E. Steins ist jedoch zu achten, die Achtung vor ihrer Persönlichkeit verbietet aber, sie aus unangemessener Perspektive zu betrachten. Weiterhin steht fest, daß E. Stein nach einer atheistischen Phase den religiösen Gehalt des Judentums erst über das Christentum wieder entdeckte oder – präziser – erst durch Jesus Christus die Geschichte des Judentums verstand. Unter der Voraussetzung, daß Jesus Christus Sinnziel der jüdischen Geschichte war, gibt es wohl keine Gestalt des 20. Jahrhunderts, deren Denken in solchem Maß jüdisch und christlich zugleich war, wie die E. Steins.

Nach den Evangelien und vor allem nach der Verkündigung des Apostels Paulus ist der Höhepunkt im Leben Jesu Christi das Kreuz. Es ist Zeichen der Liebe, weil Gott, der nach Kierkegaard Abrahams Sohn geschont hat, aber des »eigenen Sohnes nicht schonte, sondern ihn für uns alle hingab« (Röm 8, 32), uns alles schenken wird, wobei sich diese Liebe gerade darin zeigte, daß sie an die Stelle von Sündern trat, d. h. stellvertretend handelte. Die Kreuzesnachfolge ist eine Berufung des Jüngers (Mt 16, 24), der darin die Liebe Jesu erwidert. Der Höhepunkt der Offenbarung der Liebe Gottes, nämlich die Hingabe des notwendigerweise ewigen, nicht geschaffenen⁵⁷ Sohnes für uns am Kreuz, ist zugleich das Ärgernis, wie Ediths Mutter empfand. So verbindet das Kreuz und spaltet zugleich. Fest steht daß Teresia Benedicta a Cruce dem Gekreuzigten nachfolgte, im Stehen vor Gott für das Volk, herausgenommen wie Esther oder Elias oder der leidende Gottesknecht, in doppelter Proexistenz.

Zu den Behauptungen, Sr. Teresia Benedicta sei als Jüdin gestorben usw., läßt sich zu den schon gemachten Anmerkungen hinzu noch nachtragen, daß sie als Jüdin nicht nur im »biologischen« Sinn, sondern im Sinn der geistigen Nachfolge des gekreuzigten Jesus von Nazareth gestorben ist. Nur aufgrund dieser engen Nachfolge ist eine Seligsprechung gerechtfertigt.

Wie hat Sr. Teresia Benedicta ihre Aufgabe für ihr Volk und wie ihr Volk gesehen? Nicht alle genannten Texte aus den zwölf Jahren sind deckungsgleich, aber doch gilt der interpretatorische Grundsatz, daß die Mehrheit der Aussagen nicht nach einer vielleicht abweichenden Einzelaussage, sondern diese nach jener auszu-legen sind.

⁵⁷ Hätte Gott einen Fremden, d. h. nur ein Geschöpf und nicht den »eigenen Sohn« hingegeben, wäre es kein Zeichen unüberbietbarer Liebe.

Dann ergeben sich folgende Grundlinien: Judentum und Christentum werden nicht als Gegensätze (trotz des Einspruchs der Mutter Stein!) und die Judenverfolgung nicht als Aufleben alter Gegensätze verstanden, sondern als Einheit, die vom Haß des gemeinsamen Verfolgers (Nationalsozialismus, Antichrist⁵⁸) klar empfunden wird (zuerst die Juden, dann die Kirche!). Das Leid der Verfolgten ist aber »sein Kreuz«. Weshalb? Wird hier die These von der Kollektivschuld aller Juden am Tod Christi wieder aufgewärmt? Das kann nicht gemeint sein, denn verfolgt wurden auch die getauften Juden und die glaubenstreuen Christen, und der Antichrist dürfte nicht für die Schuld am Tod Christi die Strafe vollziehen. Ferner unterscheidet E. Stein immer zwischen den Verstehenden (womit nicht die Christen allgemein gemeint sind) und den nicht Verstehenden. Zur Schuld gehört aber ein Wissen⁵⁹.

Was sollte aber verstanden werden? Daß es ein Tragen im Namen aller gibt, wie es Jesus getan hat, und es alle ihn Verstehenden tun sollen, wie es auch der leidende Gottesknecht getan hat und Elias und Esther in ihrem Stehen vor Gott für andere. Wer das nicht versteht, empfindet das Leid als Fluch, wer es versteht, wird es trotz der Bedrängnis als Segen erfahren, benedictus a cruce sein. Die Nicht-Verstehenden sind jene, die auserwählt sind, aber den Adelstitel nicht erkennen. Warum aber konnte E. Stein ahnen, daß die Judenverfolgung der Anfang der Kirchenverfolgung ist? Sie war sich bewußt, daß der Haß auf das Jüdische auch ein Haß auf das Alte Testament und letztlich »gegen die Menschheit Jesu Christi«⁶⁰ ist. Demzufolge würde das jüdische Volk am Haß gegen Jesus Christus mitbetroffen sein, ohne es zu wissen.

M. Horkheimer⁶¹ regte eine Untersuchung an, welche Gruppe im deutschen Volk den Juden am meisten geholfen habe. Das ihn überraschende Ergebnis: Die überzeugten Katholiken. Diese spürten offensichtlich eine trotz der Gegensätze in der Geschichte tiefere Gemeinsamkeit. Auch Horkheimer erwähnt, S. Freud zitierend, den »dem Haß auf das Judentum inhärenten Haß auf das Christentum«⁶². P. Stöcklein⁶³ untersucht die Antisemitismusdeutung Roths. Daraus nur einige Zitate: »Man kann nicht – auch wenn man sich dessen schämt – oft genug wiederholen, daß die heutigen Deutschen die Juden nicht deshalb hassen, weil sie Jesus Christus gekreuzigt haben, sondern weil sie ihn hervorgebracht haben« –

⁵⁸ Der Antichrist mag zugegebenerweise für viele eine blasse und wenig überzeugende Figur sein. Dazu sei etwa an den Soziologen P. L. Berger erinnert, der hinter monströsen Greueltaten dämonische Hintergründe vermutet; diese heben jedoch nicht die Verantwortlichkeit des Menschen auf. Zum Ganzen vgl. A. Ziegenaus, Wirklichkeit und Wirkweise des Bösen, in: MThZ 32 (1981) 271–291.

⁵⁹ Insofern ist die Behauptung, E. Stein dächte vorkonziliar bzw. ihre Seligsprechung wäre eine Rückkehr zu Positionen, die das Konzil überholt hat, letztlich falsch.

⁶⁰ Vgl. Herbstrith, Ein neues Lebensbild, 47; Das wahre Gesicht, 114: »Die Verfolgung der Juden ist für sie (E. Stein) die Schmähung der Menschheit des Herrn. Niemals wird der arische Rassendünkel die jüdische Abstammung Christi übersehen«.

⁶¹ M. Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von H. Gumnior, Hamburg 1970, 28.

⁶² Zur Psychologie des Antisemitismus, in: Ges. Schr. 12, 175.

⁶³ »Woher der Haß« Die unbeachtet gebliebene Antisemitismusdeutung Joseph Roths aus den dreißiger Jahren, in: IKZ Communio 5, 84.

»Der Judenhaß der Deutschen hat geradezu religiöse Gründe... Sie selbst glauben, sie haßten den Zionsstern, aber sie hassen in Wirklichkeit das Kreuz..., sie haßten an den Juden die Neigung zum Geld und zum Wucher..., sie hassen in Wirklichkeit das Leiden, das Leid, das die Liebe ist.« Auch Stöcklein zitiert Freud, demzufolge ein oberflächlich angenommenes Christentum zum Judenhaß als Christushaß führt. Solche seien »schlecht getauft«. Sie reagieren ihre Schwierigkeiten mit dem nicht geliebten Jesus Christus an den Juden ab.

Mit dieser Untersuchung soll nicht die Judenverfolgung monokausal erklärt werden. Das komplexe Leben des einzelnen und der Gesellschaft ist durch vielseitige Motivationen gespeist. Doch sollte E. Steins Sicht ernst genommen werden, nicht nur ihrer Person wegen, sondern auch im Hinblick auf die Vergangenheitsbewältigung. E. Stein fragte sich: »Wer sühnt für das, was am jüdischen Volk im Namen des deutschen Volkes geschieht?«⁶⁴ Sie wies den Weg der Sühne in der Kreuzesnachfolge – sicher der tiefste Weg zu Bewältigung von Schuld, die letztlich nie innerweltlich aufgearbeitet werden kann. E. Stein ist eine Gestalt der Polarisierung, aber noch mehr der Versöhnung.

⁶⁴ J. Hirschmann, in: Herbstrith, Ein neues Lebensbild, 153.

Jesus Christus, das Heil Gottes

Zusage und Verheißung*

Von Philipp Schäfer, Passau

Hinführung zum Thema

Bis herein ins 20. Jahrhundert hat das Judentum kaum Interesse an der Gestalt und der Botschaft Jesu gezeigt. In neuerer Zeit haben mehrere Gelehrte Arbeiten vorgelegt, in denen sie als Juden nach Jesus fragen und ihn vom Judentum her zu erfassen suchen¹. Sie erkennen ihn weithin als »Bruder Jesus«, der ganz in jüdischer Überlieferung lebt und den jüdischen Gottesglauben zu den Heiden bringt². In der Regel wird in diesen Arbeiten in Abhebung von der urchristlichen Verkündigung des Jesus Christus ein Bild des irdischen Jesus gesucht. Dieses Bild des irdischen Jesus wird ganz der jüdischen Überlieferung zugeordnet und von ihr her erfaßt. Alles, was über das Judentum hinausweisen könnte, wird auf jüdische Tradition hin ausgelegt. Jesus erscheint als »Bruder Jesus«, mit dessen Leben, Denken und Schicksal die jüdischen Verfasser sich identifizieren können³. Gefragt wird nach Jesus als dem guten Juden⁴.

Nun ist Jesus sicher Bruder im Glauben der Juden. Er hat sich in die Religion Israels eingefügt. Den Gott Israels hat er als den barmherzigen Vater verkündet. Aber an Neuem leuchtet bei ihm auf der Anspruch, daß jetzt mit ihm das Heil dieses Gottes in einer endgültigen Weise und gleichsam in einem letzten Angebot ergeht. Dieser Anspruch, daß in seinem Handeln das Reich Gottes im Anbrechen ist, verbindet sich mit dem Anspruch seiner Person und seiner Sendung, wie es deutlich wird in seinem Verhalten zum Gesetz, zum Tempel, in seinem Ruf zur Nachfolge, in seiner Gemeinschaft mit Sündern und der Gewährung von Vergebung und in seinem Verhalten zu Gott, den er Vater nennt. Die nachösterliche Gemeinde hat diesen Anspruch von der Ostererfahrung her ausgelegt in der Verkündigung von Jesus dem Christus, dem Herrn. In der Begegnung des christli-

* Überarbeiteter Vortrag, der im Rahmen der Tagung »Was hat Jesus Neues gebracht?« am 7./8. Dez. 1985 in der Katholischen Akademie in Bayern gehalten wurde. Auszüge sind veröffentlicht in: »Zur Debatte«. Themen der Katholischen Akademie in Bayern 16 (1986) 2,15/16.

¹ Vgl. Pinchas Lapide, Der Rabbi von Nazareth. Wandlungen des jüdischen Jesusbildes. Trier 1974; ders., Ist das nicht Josefs Sohn? Jesus im heutigen Judentum. Calw – München 1976 (mit Vorwort von Franz Mußner); Pinchas Lapide – Ulrich Lutz, Der Jude Jesus. Thesen eines Juden. Antworten eines Christen. Zürich, Einsiedeln, Köln 1979; Thomas Pröpper, Der Jesus der Philosophen und der Jesus des Glaubens. Mainz 1976; Heinrich Fries, Zeitgenössische Grundtypen nichtkirchlicher Jesusdeutungen, in: Grundfragen der Christologie heute, hrsg. von Leo Scheffczyk (QD 72), Freiburg 1975, 36–76.

² Vgl. Lapide, Der Jude Jesus 118 ff.

³ Vgl. Lapide, Der Rabbi von Nazareth 133 f.

⁴ Vgl. David Flusser, Inwiefern kann Jesus für Juden eine Frage sein? in: Concilium 10, 1974, 596–599.

chen Gottesglaubens und des Glaubens an Jesus Christus den Sohn Gottes mit griechischen Gottesvorstellungen wird mehr und mehr erkannt, daß dieser Anspruch nur von Gott selbst erhoben werden konnte und Jesus Christus als wesensgleicher Sohn Gottes bekannt werden muß.

In einfacher Sprache soll im folgenden gezeigt werden, wie dieser eschatologische Anspruch Jesu, den er in Aufnahme israelitischer Tradition erhebt, notwendigerweise zur Ausbildung des trinitarischen Gottesbildes führt. Es wird dann noch versucht zu zeigen, daß christliches Verständnis von der Gegenwart des Heiles und christlich verstandene Freiheit dieses Gottesbild voraussetzen. So soll deutlich werden, daß Judentum und Christentum an den einen Gott glauben, der das Heil des Menschen will und in der Geschichte zum Heil des Menschen handelt, und wie das Christentum sich im Bekenntnis zu Gott, dem Vater unseres Herrn Jesus Christus, und zur Gegenwart des Heiles im Geist vom Judentum unterscheidet.

Der eine Gott, der Gott Israels und der Christen

Der Gott, zu dem sich Israel in seinem Glauben bekennt und den Jesus Vater nennt, ist der Herr der Welt und der Menschen, der das Heil des Menschen will. Seit der Schöpfung begegnet er Menschen immer wieder in dieser Geschichte und ruft sie zu einem Wandel vor seinem Angesicht und verheißt ihnen sein Heil und seine Gemeinschaft. Er ruft Abraham und verheißt ihm seinen Segen. Dem Mose sagt er zu, das Volk aus dem Elend in Ägypten hinaufzuführen in ein Land, in dem Milch und Honig fließen. Er zeigt sich diesem Volk als seine Stärke und sein Retter (Ex 15,2). Immer deutlicher wird er im Laufe der Geschichte Israels als der eine und einzige Herr erkannt, der dieses Volk zum Heil führt, ihm seinen Bund, seine Gemeinschaft schenkt. Es leuchtet die Verheißung auf von einem neuen Himmel und einer neuen Erde (Jes 65,17). Er verheißt sein Heil. Nichts Böses wird mehr begangen werden. Es fallen Andeutungen, daß auch die Völker die Herrlichkeit und das Heil dieses Gottes schauen werden. Diese Verheißung des Heiles geht an Menschen, die vom Weg Gottes abgewichen sind, die in Sünde gefallen sind. Gottes Handeln beginnt somit nicht erst in Jesus Christus. Er tritt vielmehr ein in eine Geschichte, die Gott mit seinem Volk Israel geführt hat. So bringt er nicht einfach nur das Neue. Er kündigt vor allem nicht einen anderen, einen einfachhin neuen Gott.

Jesus Christus, Bringer des Heiles

In der Geschichte Gottes mit dem Volk Israel und den Völkern kommt Jesus Christus als der Bringer des Heiles dieses Gottes. Das Neue seiner Sendung kann mit Schlier beschrieben werden: »Nach dem Apostel Paulus hat Gott in das Geschick dieser Welt, deren Geschichte sich so vollzieht, daß sie – natürlich schematisch gesprochen – unter der Sünde durch das täuschende Gesetz zum Tode

ist, eingegriffen. Das geschah in einer menschlichen Person, in Jesus, und zusammen mit dieser Person in einem geschichtlichen Ereignis. Und was da geschah, stellt das Ende der Geschichte dar, nämlich in dem Sinn, daß die Welt nun, indem sie vor dieser Person und ihre Geschichte gestellt ist, vor ihrem auf sie zukommenden Endgültigen steht. Denn dieser Person und ihrer Geschichte gegenüber kommen Mensch und Menschheit an ihr Ende, weil mit dieser Person und ihrer Geschichte die Weltgeschichte schon ihr letztes inneres Ziel erreicht hat⁵.

Die Fülle der Zeiten ist gekommen, das von Gott gesetzte Maß an Weltzeit ist abgelaufen, da Gott seinen Sohn sandte (Gal 4,4). Jetzt ist die willkommene Zeit, jetzt ist der Tag des Heiles (vgl. 1 Kor 6,2).

In ähnlicher Weise verkündet das Johannesevangelium Jesus Christus als den endgültigen Einbruch des Heiles. Er redet die Wahrheit, die frei macht (Joh 8,32.40.45). Ja, er ist der Weg und die Wahrheit. Wer an ihn glaubt, hat das Leben (3,36); denn er ist die Auferstehung und das Leben (11,25).

Die nachösterliche Predigt verkündet Jesus als den Christus, als den von Gott gesandten Messias. Sie sieht in ihm den von Gott gesandten Mittler des endgültigen Heiles. In dieser Verkündigung kann die christliche Gemeinde sich einerseits auf die Erfahrung von Ostern, andererseits aber auch auf den Anspruch beziehen, der im Verhalten und im Wort Jesu laut wurde. Nicht erst die nachösterliche Verkündigung hat ihn zum Heilbringer erhoben. Er selbst ist in dem Anspruch aufgetreten, daß in seinem Handeln Gottes Heil kommt.

Die Verkündigung des irdischen Jesus

Er verkündete das nahe, ja das jetzt hereinstehende Reich Gottes als die neue Gemeinschaft Gottes mit den Menschen, in der der Mensch heil wird. Er verkündet diese Botschaft von der hereinbrechenden Herrschaft Gottes so, daß die Zuhörer jetzt in die Entscheidung gerufen sind. Da er diese Botschaft ausrichtet, bricht die Herrschaft Gottes an. Jesus verkündet die Herrschaft Gottes als jetzt in seinem Verkünden und in seinem Tun hereinbrechend. Da er verkündet, geschieht, was das Gleichnis vom Sämann beschreibt (Mk 4,3–9). Als er Dämonen austreibt, verweist er darauf, daß das Reich Gottes schon zu seinen Zuhörern gekommen ist (Mt 12,28). Die Gemeinschaft mit ihm wirkt Vergebung der Sünden. Da er Zöllnern und Sündern seine Gemeinschaft schenkt und ihnen Vergebung der Sünde zuspricht, haben sie Vergebung und Gemeinschaft mit Gott. Sein Tun rechtfertigt er mit den Gleichnissen vom Verlorenen (Lk 15). Er beansprucht, das tun zu dürfen und zu können, was nur Gott kann, Sünden vergeben.

Er handelt und spricht aus einer tiefen Vertrautheit mit dem Gott, den er seinen Vater nennt. Vor ihm kann er ohne Sorge leben. Sein Wille ist ihm vertraut, bevor er ihn im Gesetz liest.

⁵ H. Schlier, Grundzüge einer paulinischen Theologie, Freiburg 1978, 122.

Kein Prophet ist in solchem Anspruch aufgetreten. Keiner hat in dieser Weise die Gegenwart des Heiles zugesagt. Mit dieser Zusage erhebt er den Anspruch, daß in seinem Kommen, in seiner Person die Erwartungen Israels erfüllt sind. In diesem Anspruch erhebt er sich in Freiheit über Gesetz (Mk 2,23–3,6) und Tempel (Mk 11,15–17; 14,58; Joh 2,13–14), Grundsäulen jüdischen Glaubens und jüdischer Religion. Nach ihm hat die Erwartung eines Messias keinen Platz mehr. Er erhebt letztlich den Anspruch, daß in ihm Gott selbst gekommen ist, das Heil zu bringen (Ez 34,11–16).

Diesen Anspruch Jesu hat Eberhard Jüngel sehr deutlich gesehen. »Die kommende Gottesherrschaft wurde von Jesus so verkündigt, daß deren eschatologische Zukunft sich mit der Gegenwart in der Person Jesu selber zu verbinden schien«. »Die entscheidende Stunde ist da, insofern die Zeit der Gottesherrschaft jetzt gekommen ist«⁶. Dieses Verhalten und dieser Anspruch gründen in dem einzigartigen Verhältnis zwischen Jesus und Gott. Jesus lebt, verkündet und handelt aus einer einzigartigen Gemeinschaft mit Gott. Wer die Frage nach Jesus vorurteilsfrei, in historisch-kritischer Methode, wie sie sich in reicher Erfahrung wissenschaftlichen Arbeitens herausgebildet hat, stellt, muß diesen Anspruch Jesu als Tatsache anerkennen. Wird dieser Anspruch nicht einfach abgelehnt, so kann er nur aus inniger und tiefer Gemeinschaft zwischen dem Gott, den er Vater nennt, und Jesus erklärt werden⁷. Diesen Anspruch kann Jesus nur aus einer seinem Handeln vorausliegenden Einheit mit Gott dem Vater erheben.

Nach der Verkündigung Jesu ist jetzt die Heilszeit. Selig sind die Augen, die sehen, was die Jünger sehen, und die Ohren, die hören, was sie hören (Mt 13,16; Lk 10,23). Andererseits verkündet er die Gottesherrschaft auch als eine zukünftige Größe. Er nimmt apokalyptische Züge und Vorstellungen in seine Verkündigung auf. Himmel und Erde werden vergehen (Mk 13,31). Er spricht von der zu erwartenden Auferstehung der Toten und dem Gericht. Reich Gottes ist in seiner Verkündigung immer auch ausstehend. Es ist zu erwarten. »Die Spannung zwischen der schon angebrochenen Heilszeit und der noch erwarteten Vollendung wird« – nach Schnackenburg – »besonders in den Wachstumsgleichnissen greifbar«. Jesus »weiß sich als Stimme, Vermittler, Werkzeug des jetzt, in dieser Stunde der Geschichte ganz auf Erbarmen, Heilung und Heil bedachten Gottes, zugleich als Rufer und Mahner, das Heilsangebot Gottes anzunehmen und sich entsprechend zu verhalten«⁸. Mit dieser Verkündigung der Gegenwart des Reiches Gottes, des Heiles, ist engstens verbunden der Anspruch Jesu, daß dieses Reich Gottes in seiner Verkündigung anbricht, daß durch ihn Gottes Heil jetzt geschenkt ist, Sünder in seiner Gemeinschaft die Vergebung Gottes erlangen, daß in ihm Gottes Heil unüberholbar gegeben ist und doch in der Sichtbarkeit noch aussteht.

⁶ E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1977, 483.

⁷ Vgl. ebd. 483 ff.

⁸ R. Schnackenburg, *Das Neue und Besondere christlicher Eschatologie*, in: *Zukunft. Zur Eschatologie bei Juden und Christen*, hrsg. von R. Schnackenburg (Schriften der kath. Akademie in Bayern 98), Düsseldorf 1980, (51–78) 61.

Nachösterliche Verkündigung von Zusage und Verheißung

Die nachösterliche Gemeinde verkündet Jesus Christus als das Heil, das von Gott den Menschen geschenkt ist. Sie übernimmt in ihre Verkündigung den Anspruch Jesu, daß jetzt die Zeit des Heiles ist. Der Glaube an Jesus Christus ist Gemeinschaft mit dem, der für uns gekreuzigt ist und der vom Tod erweckt ist. Durch Glaube und Taufe ist der Christ in Christus und Christus ist in ihm. Die Glaubenden sind geheiligt, sie sind gerecht geworden »im Namen Jesu Christi, des Herrn, und im Geist unseres Gottes« (1 Kor 6,11). Christus hat zur Freiheit freigemacht (Gal 5,1). Die Glaubenden sind gerettet, freilich auf Hoffnung hin (Röm 8,24). Gottes Handeln durch Christus in der Vergangenheit hat also nach Paulus bereits endzeitliches Heil wirksam werden lassen. Mit der Sendung Christi ist die Heilszeit angebrochen⁹.

Das Heil, das Gott in Christus gibt, kommt zu Menschen durch den Geist. Christus und der Geist schenken Leben (Röm 6,23; 2 Kor 3,6). Der Geist ist in die Herzen der Glaubenden gegeben (Röm 5,5). Er wohnt in ihnen (1 Kor 3,16) und bezeugt ihnen, daß sie Gott Vater nennen dürfen (Röm 8,15; Gal 4,6).

Nach dem Johannesevangelium gibt der Auferstandene den Jüngern den Geist und in ihm die Heilsgabe der Versöhnung, die Vergebung der Sünden. Das Heil Christi kommt so zum Menschen durch den Geist. Es ist ihm gegeben auf Hoffnung hin. »Hoffnung aber, die man schon erfüllt sieht, ist keine Hoffnung« (Röm 8,24). Das Heil ist in Christus durch den Geist geschenkt, aber es ist nicht einfach sichtbar, verfügbar gegeben. Es ist den Menschen durch den Glauben an seine Freiheit geschenkt. In Freiheit soll es der Mensch annehmen. Er wird nicht in dieses Heil hineingeboren, sondern soll sich durch den Glauben in Freiheit für diese Heilsgabe entscheiden und sich durch ein Leben des Glaubens und der Freiheit in diesem Heil bewähren. So ist die Zusage, daß der Glaubende in Christus ist und ihm der Geist geschenkt ist, immer verbunden mit der Aufforderung, in dieser Freiheit aus dem Geist christusförmig zu leben. In dieser Weltzeit aber ist der Glaubende in seinem Heil immer auch noch bedroht. Aber diese Weltzeit wird zu Ende gehen. Urchristliche Verkündigung erwartet die Ankunft Christi (1 Kor 15,23; 1 Thess 2,19; 3,13; 4,15; 5,23; 2 Thess 2,1.8) und die Offenbarung des Herrn (1 Kor 1,7; 2 Thess 1,7). In ihr werden dann auch Gottes Söhne und die kommende Herrlichkeit offenbar (Röm 8,18.19). Was hier im Glauben begonnen hat, wird im Schauen vollendet werden. Da das Heil im Glauben an die Freiheit geschenkt ist, bleibt es immer auch Verheißung, und der Glaube ist ausgespannt in Hoffnung auf die Vollendung.

⁹ Vgl. ebd. 68 ff.

Der Mittler des Heiles

Angesichts dieser Zusage des Heiles, das in Christus durch den Geist geschenkt ist, mußten die Glaubenden, wie jene Menschen, die Jesu Taten und Anspruch erfahren hatten, fragen: »Was ist das für ein Mensch?« (Mk 4,41).

Eine erste Antwort ergibt sich aus dem Glauben an die Auferweckung Jesu, aus der Erfahrung seiner Nähe und aus der Erfahrung der Wirkmacht des Geistes. Weil Jesus Christus als der Auferweckte, als der Lebende begegnet ist, kann in ihm Gott das Heil geschenkt haben. Gemeinde erfährt sich vom Geist belebt und getragen. So kann sie sagen und bezeugen, daß das Heil durch Christus im Geist geschenkt ist. Eine weitere Antwort suchten der Glaube und die urchristliche Verkündigung in der Schrift. In ihr hat sich ja der Gott bezeugt, den Jesus verkündet hatte und dessen Heil in Jesus Christus erschienen war. Da sich die urchristlichen Formulierungen der Antwort auf die Frage, wer denn dieser Jesus Christus sei, auf die Überlieferung Israels beziehen und von ihr her zu antworten suchen, tritt das Neue natürlich nicht sprunghaft hervor.

Er wird als der wahre Prophet vorgestellt. Seine Taten werden in der Form von Prophetenerzählungen weitergegeben. Er ist aber nicht irgendeiner unter den Propheten, sondern der wahre Prophet, in dem alle Propheten Israels ihre Erfüllung finden. Da die urchristliche Gemeinde den Gekreuzigten als den Auferweckten verkündet, zeigt sie ihn als den leidenden Gerechten, wie er immer wieder in den Psalmen angesprochen wird. Ihn aber hat Gott erhöht und als den Gerechten hingestellt und bezeugt. Er ist nicht nur für sich der Gerechte, sondern der Gerechte für die Vielen. Er ist der leidende Gottesknecht, der die Sünden der Vielen auf sich genommen hat (vgl. Jes 53). In späterer Zeit kann der Hebräerbrief ihn als den wahren Hohenpriester vorstellen, der mit seinem eigenen Blut ein für allemal in das Heiligtum hineingegangen ist und »eine ewige Erlösung bewirkt« hat (Hebr 9,11).

Paulus sieht in ihm den neuen Adam, der die Verbindung und die Gemeinschaft mit Gott wiederbringt. Mehr und mehr wird er als der Messias, als der Christus verkündet, in dem sich alle Heilsverheißungen und Heilserwartungen Israels erfüllen. Die Gemeinde erinnert sich einerseits des Anspruchs, der in der Verkündigung und im Handeln des irdischen Jesus laut wurde und erfährt die Wirksamkeit des Heiles, das von Gott durch den erhöhten Herrn im Geist geschenkt ist. Vor dieser Erinnerung und dieser Erfahrung zeigt sich, all diese Vorstellungen und Hoheitstitel aus der Überlieferung Israels reichen nicht hin, die Antwort, wer er denn sei, zu formulieren.

Das Bekenntnis zum Sohn

Mehr und mehr nennt ihn die urchristliche Verkündigung den Sohn Gottes. Freilich ist auch dieser Titel zunächst aus der Überlieferung Israels zu verstehen. Er ist »zum Sohn Gottes in Kraft eingesetzt« (Röm 1,3f), wie David und wie das

ganze Volk Israel Sohn Gottes genannt wird. In diesem Bekenntnis zum Sohn wird so mehr von der Aufgabe und der Funktion Jesu Christi geredet als von seinem Sein. Aber vom Bekenntnis zu dem von Gott Erhöhten her fragt die Gemeinde, woher dieser kommt. Sie sieht ihn schon in der Taufe berufen als den Sohn Gottes. In den frühen Überlieferungen zu den später ausformulierten Kindheitsgeschichten erkennt sie Jesus als den, der von Gott her durch den Geist kommt und als der Sohn geboren wird.

Paulus übernimmt frühere Überlieferungen, die Jesus Christus schon als den Sohn kennen, der von Gott in die Welt gesandt ist. »Gott sandte seinen Sohn, geboren aus einer Frau« (Gal 4,4 vgl. Röm 8,3). Er war in der Seinsweise Gottes und hielt es nicht für einen Raub, Gott gleich zu sein (Phil 2,6). »Durch ihn ist alles, und wir sind durch ihn« (1 Kor 8,6). »Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene der ganzen Schöpfung; denn durch ihn wurde alles geschaffen, was im Himmel und auf Erden ist« (Kol 1,15.16)¹⁰.

Als er zum Glauben kam, hat Paulus die Herrlichkeit Gottes im Angesicht Christi gesehen, die Wesenheit Gottes in seiner Zuwendung zur Welt. Diesem Sohn ist vom Vater alles übergeben, »und niemand weiß, wer der Sohn ist, außer dem Vater« (Lk 10,22; Mt 11,27). Das Johannesevangelium sagt von ihm, wer den Sohn sehe, sehe den Vater (Joh 14,9). Er ist das Wort Gottes, das bei Gott war und Gott war (Joh 1,1).

Ähnliches sagt das Bekenntnis: »Herr ist Jesus« (Röm 10,9; 1 Kor 12,3; Phil 2,11). In diesem Bekenntnis wird der Glaube laut. Der Christ stellt sich damit unter den Schutz Christi; er erkennt ihn als den Herrn schlechthin. Jesus der Auferweckte rückt in diesem Titel »Herr« ein in die Stelle, die im Glauben Israels nur Gott einnehmen darf. Kyrios ist ja die Bezeichnung für Gott in der Septuaginta. Der Gottesname wurde beim Vorlesen mit »der Herr« übersetzt. Christus wird aber nicht zu einem Gott neben Gott. »Er wird in die Einzigkeit Gottes einbezogen«¹¹. Auf ihn werden Aussagen übertragen, die im Alten Testament Gott vorbehalten waren. Christus wird als der Bräutigam bezeichnet, und er ist der Richter am Weltenende.

Im Bedenken der Taten, der Verkündigung, der Gestalt und der Geschichte Jesu, seiner Begegnungen als der Auferweckte und der Erfahrung seiner Gegenwart in der Gemeinde bekennet ihn urchristlicher Glaube immer deutlicher als den, der von Gott herkommt, der aus der göttlichen Herrlichkeit kommt. Der Glaube sieht ihn als den Sohn Gottes, der schon immer bei Gott war und Gott war, aber so, daß dies den Grundsatz der Einzigkeit Gottes nicht stört.

Zum andern hat die Gemeinde erfahren, daß ihr Glaube an Jesus Christus, den Herrn und Sohn Gottes, vom Geist Gottes gewirkt ist. Dieser Geist ist am Werk in der Verkündigung und in der Antwort auf die Verkündigung, im Glauben, in der Taufe und in der Feier des Herrenmahles. Er hält die Gemeinde zusammen und belebt sie. Der Geist ist es, der die Missionare aussondert und der Gemeinde ihren

¹⁰ Vgl. zu Ebenbild das helle Licht des Evangeliums von der Herrlichkeit Christi, der das Ebenbild Gottes ist (2 Kor 4,4). Er ist Ebenbild Gottes wie die Weisheit Gottes.

¹¹ L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen 1975/76, 412.

Weg hinein in die Geschichte weist. Der Geist führt zu Christus und führt ein in seine Wahrheit. Er ermuntert den Glaubenden, Gott Vater zu nennen. Im Geist kommt so die Heilsgabe Gottes in Christus zum Glaubenden, und im Geist kommt der Glaubende durch Christus zum Vater. In diesem Geist sieht der urchristliche Glaube Gott am Werk.

Die Übernahme des Bekenntnisses in der frühen Kirche

Die Urkirche bezeugt der Nachwelt in ihrer apostolischen Überlieferung Jesus Christus als den vom Vater zu unserem Heil hingegebenen Sohn und Herrn und den Geist als die Gabe, in der uns diese Erlösung und Versöhnung geschenkt ist. Diese Botschaft ist zweierlei Gefährdungen ausgesetzt. In der Begegnung mit der hellenistischen Welt erwächst die Versuchung, aus Christus und dem Geist einen zweiten und dritten Gott zu machen und in einen Polytheismus zu fallen. Andererseits sieht sich das Christentum von seiner Herkunft her auf den Eingottglauben verpflichtet. So haben eine Reihe von frühchristlichen Theologen den Unterschied zwischen Vater, Sohn und Geist weithin aufgegeben und den Sohn und den Geist als Erscheinungsweisen oder als Kräfte des einen Gottes, der Vater ist, verstanden. Gegen diese monarchianistischen Vorstellungen hielt die kirchliche Überlieferung an der Sprachweise der Schrift fest. Sie unterschied vom Vater den Sohn, der zum Vater spricht, und den Geist, der den Glaubenden bezeugt, daß sie Kinder Gottes sind, und sie ermuntert, in Freimut den Vater anzurufen. Es wurde festgehalten, daß Gott selbst gekommen ist, uns zu erlösen, und er selbst durch den Geist in uns wohnt.

Immer wieder suchten andere Theologen diese christliche Gottesvorstellung in ein hellenistisch, platonisch bestimmtes Wirklichkeitsverständnis hinein auszulegen. Griechisches Denken erkennt Gott nicht aus der Geschichte, sondern aus der Ordnung des Kosmos. Gott wird gesehen als der zeitlose Ursprung der Welt und der höchste Grund allen Seins. Er bleibt im Jenseits der Welt. Mit ihr steht er nur in Verbindung durch einen Mittler, den er geschaffen hat. Diese Vorstellung von einem geschaffenen Mittler, der Gott untergeordnet ist, drängt immer wieder herein in die Aussageformen der christlichen Gottesvorstellung. Sehr deutlich übernimmt Arius diese Vorstellung. Jesus Christus ist für ihn der menschengewordene Logos. Der Logos ist das vornehmste Geschöpf Gottes, das die Welt geschaffen hat und in Christus gekommen ist, um diese Welt zurückzuholen zu Gott. Seine Gegner, unter ihnen vor allem Athanasius von Alexandrien, betonen, daß Gott selbst gekommen ist, uns zu erlösen. Wenn er nicht selbst gekommen ist, so haben wir keine Verbindung, keine Gemeinschaft mit ihm. Wenn der Logos nicht eines Wesens mit dem Vater ist, kann er uns nicht mit Gott versöhnen, uns nicht vergöttlichen. Erlöst sind wir nur, wenn der Sohn, der wesenseins mit dem Vater ist, uns erlöst hat.

Da einige Zeit später Gruppierungen die Göttlichkeit des Geistes leugnen, setzt sich nochmals eine ähnliche Argumentation durch. Der Glaubende ist nur mit Gott

verbunden, wenn der Geist, der in ihm wohnt, wahrer Gott ist. Jenen Kräften, die hinter den Formulierungen des Glaubensbekenntnisses von Nikaia (325) und Konstantinopel (381) stehen, geht es also um die Gegenwart des Heiles. In Jesus Christus ist die Gemeinschaft mit Gott geschenkt. Im Geist ist der Zugang zum Vater jetzt eröffnet.

In den christologischen Streitigkeiten um Arius und die Arianer ist die Frage nach Gott als Vater, Sohn und Geist verbunden mit der Frage nach der Zusage und der Gegenwart des Heiles in Jesus Christus. Das Festhalten an der Zusage der Gegenwart und Wirksamkeit des Heiles in unserem Leben dient als Argument in der Behauptung der Gottheit Jesu Christi. Die Erfahrung des Geistes, wie sie in Mesopotamien und in Kleinasien, in der Landschaft Kappadokien, gemacht wird, ermuntert die sogenannten Kappadokier, großer Theologen im Umfeld des Konzils von Konstantinopel (381), an der Gottheit des Geistes festzuhalten. Sie setzen die Erweiterung des Glaubensbekenntnisses von Nikaia in Konstantinopel durch. Nun wird auch vom Geist gesagt, daß er Herr ist und Leben schenkt. Er wird mit dem Vater und dem Sohn angebetet und verherrlicht. Er hat gesprochen durch die Propheten. Von diesen Vorgängen her wird zu fragen sein, wie der Glaube an die Gegenwart des Heiles, des endgültigen Heiles, und an den Gott, der Vater und Sohn und Geist ist, miteinander zusammenhängen.

Die Person

Das Konzil von Nikaia hat zwar entschieden und formuliert, daß Jesus Christus, der Sohn Gottes, eines Wesens mit dem Vater ist, aber der Streit war damit nicht ausgestanden. Die Rede von dem einen Wesen – oder griechisch dem »homousios« – war von den Theologen des Westens, wozu auch Alexandrien zu zählen ist, durch den Kaiser eingebracht worden. Der Osten hatte immer deutlicher den Unterschied zwischen Vater, Sohn und Geist herausgestellt und sich gegen jede Form von Monarchianismus gewehrt. Von dieser Vergangenheit her tat man sich dort schwer, die Rede vom »homousios«, eines Wesens, anzunehmen. In dieser Formel sah man die Unterscheidung zwischen Vater und Sohn aufgehoben. Im Osten dachte man Gott nicht von seinem Wesen her, sondern vom Vater her. Der Vater ist im Besitz der ganzen Gottheit. Er übergibt sie dem Sohn und dem Geist. In dem langen Ringen fanden die kappadokischen Theologen zu einer Formulierung, in der die Einheit und die Verschiedenheit ausgesagt werden konnte. Sie erkannten, daß in Gott nicht ein anderes und ein anderes ist – *allo kai allo* –, daß aber in Gott ein anderer und ein anderer ist – *allos kai allos* –. Es ist ein Gott, aber er ist Vater, Sohn und Geist. Über dieser konkreten Redeweise fanden sie zu einer Unterscheidung von Wesen oder Natur oder Substanz und Person, zu einer Unterscheidung von *ousia* und *hypostasis*.

Da dieses Problem der Unterscheidung von Natur und Person nochmals gestellt wurde in der Frage, wie Jesus Christus wahrer Gott und wahrer Mensch ist und doch einer ist, wurde an dieser Unterscheidung weitergearbeitet. Theologen ent-

deckten, daß man in Jesus Christus nicht von einem anderen und einem anderen – allos kai allos – reden darf; aber von einem anderen Wesen und einem anderen Wesen oder einer anderen Sache und einer anderen Sache – allo kai allo – reden muß. Da sie an der Redeweise der Schrift festhalten wollten, erkannten sie, daß in Christus Gottheit und Menschheit, göttliches Wesen und menschliches Wesen, göttliche Natur und menschliche Natur geeint sind in der einen Person Jesus Christus, dem Sohn Gottes, in der einen hypostasis, die der Sohn Gottes ist.

Der Glaube, der nachdenkt über Jesus Christus, muß zu erfassen suchen, was es um die Person ist. Person ist somit ein Begriff, der notwendig ist, um das Wesentliche des christlichen Glaubens auszusagen. Erst als der Glaube sich in der Sprache der zeitgenössischen Philosophie auszudrücken und gegen Mißverständnisse abzusichern suchte, wurde das Verständnis dessen erfragt, was Person ist. Die Frage nach der Person ist somit dem christlichen Glauben unverzichtbar. Es zeigte sich, daß die Heilszusage, die in diesen Klärungen ja immer mitgefragt war, Heilszusage an die Person ist.

Heil im Geist

Jesus Christus stellt sich uns als Person dar. Er ist der Bringer des Heiles, und er ist dieses Heil in seiner Person. Wer durch den Glauben mit ihm verbunden ist, in ihm ist, der ist im Heil. Dieses Sein in Christus oder das Sein des Christus im Glaubenden ist vermittelt durch den Geist. Diese Gemeinschaft mit Christus wird auch beschrieben als die Liebe Gottes in Christus zu uns. Diese Liebe ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist (Röm 5,5).

Christus ist durch den Geist im Glaubenden. Paulus kann sagen: »Der Herr aber ist der Geist«, und er fährt fort: »Wo der Geist des Herrn wirkt, da ist Freiheit« (2 Kor 3,17). Diese Freiheit wird von Paulus beschrieben als Freiheit von der Sünde, vom Gesetz und vom Tod. Diese Freiheit schenkt der Geist aber auch dort, wo er den Menschen ermuntert, Gott Vater zu nennen (Röm 8,15; Gal 4,6). Der Geist bringt so den Glaubenden durch Christus zum Vater. Er eröffnet ihm in seiner Person die Freiheit hin auf Gott.

Heil in Freiheit

Das Heil Gottes, das zum Menschen durch Christus im Geist kommt, ist ihm in seinem Personsein, in der Mitte seines Personseins, in seiner Freiheit geschenkt. Im Angebot dieses Heiles Gottes, im Zureden des Geistes wird der Mensch frei. Er kann dieses Heil annehmen, oder er kann sich in diesem Angebot verweigern. Was hier gemeint ist, kann in Abgrenzungen verdeutlicht werden. Dieses Heil ist der Welt nicht einfach eingestiftet. Es wird nicht zu einer Kraft, einer Größe dieser Welt. Es ist nicht in den Kosmos gegeben als Teil dieses Kosmos. So wird es nie zur zweiten Natur des Menschen, gleichsam etwas, über das er verfügen kann, das

einfachhin das Seine ist. Gott hat dieses Heil immer als Angebot in den Menschen gegeben. So hat er Abraham gerufen und gesegnet und hat das Volk Israel erwählt und durch die Geschichte geführt. Dort erging der Ruf zum Heil an das Volk über die Bande des Blutes und wurde vermittelt in der geschichtlichen Größe dieses Volkes und nur im Raum dieses Volkes. In Christus wird dieses Angebot gelöst von solcher innergeschichtlichen Größe. Es ergeht im Wort an die Freiheit des Menschen. Es wird das Angebot Gottes, das freimacht vom überlieferten Gesetz. So kann das Heil nun an alle Völker gehen und allen Landen gekündet werden. Da Gott nicht durch Boten, sondern durch Christus im Geist dieses Heil schenkt, kommt es unmittelbar zum Menschen.

Aber es kommt zu ihm in seiner Freiheit. In der Geschichte kann der Mensch nie ein für allemal über seine Freiheit verfügen. Sie ist ihm aufgegeben sein ganzes geschichtliches Dasein hindurch. In dieser Freiheit ist es durch seine ganze Lebensgeschichte hindurch zu übernehmen. Deshalb sagt Paulus den Glaubenden dieses Heil einerseits in aller Eindeutigkeit zu und fordert sie immer gleichzeitig auf, in diesem Heil und aus diesem Heil zu leben.

Da uns dieses Heil in unserer geschichtlichen Freiheit gegeben ist, steht es immer auch noch aus. Es ist uns auf Hoffnung hin gegeben. So harren wir noch der Vollendung dieses Heiles. Diese Zusage der Gegenwart des heilmachenden Gottes ist immer auch Verheißung, daß er das begonnene Werk vollenden wird. Es bleibt die Spannung zwischen der Gegenwart des Heiles und seiner Vollendung, der Gegenwart Gottes durch Christus im Geist und dem Offenbarwerden seiner Herrlichkeit.

Was hat Jesus Neues gebracht?

Nochmals: Die Offenbarung Gottes beginnt nicht erst in Jesus Christus. Gott hat die Welt geschaffen und hat sich darin kundgetan. Er hat Abraham berufen und eine Geschichte mit dem Volk Israel begonnen und geführt. Aber manches, was dort spannungsreich angedeutet ist, wird in Jesus Christus geschichtliche Wirklichkeit. Der Prophet Hosea schildert die Liebe Gottes zu seinem Volk: »Als Israel jung war, gewann ich ihn lieb, ich rief meinen Sohn aus Ägypten. Je mehr ich sie rief, desto mehr liefen sie von mir weg... Ich war es, der Efraim gehen lehrte, ich nahm ihn auf meine Arme... Mit menschlichen Fesseln zog ich sie an mich, mit den Ketten der Liebe. Ich war da für sie, wie die, die den Säugling an ihre Wangen heben... Mein Volk verharret in der Treulosigkeit... Wie könnte ich dich preisgeben, Efraim, wie dich aufgeben, Israel? Wie könnte ich dich preisgeben, wie Adma, dich behandeln wie Zebojim? Mein Herz wendet sich gegen mich, mein Mitleid lodert auf. Ich will meinen glühenden Zorn nicht vollstrecken und Efraim nicht noch einmal vernichten. Denn ich bin Gott, nicht ein Mensch, der Heilige in deiner Mitte. Darum komme ich nicht in der Hitze des Zorns« (Hos 11,1–9). Diese Wahrheit, daß Gott Liebe ist, sagt uns das Neue Testament in etwas veränderter Sprache. »Denn Gott hat die Welt so sehr geliebt, daß er seinen einzigen Sohn

hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrundegeht, sondern das ewige Leben hat« (Joh 3,16). In seinem Sohn ist Gott auf unsere Seite getreten. Er ist einer der unseren geworden. Er hat seinen Sohn »in der Gestalt des Fleisches, das unter der Macht der Sünde steht, zur Sühne für die Sünde«, gesandt, »um an seinem Fleisch die Sünde zu verurteilen« (Röm 8,3). Er hat seinen Sohn »dazu bestimmt, Sühne zu leisten mit seinem Blut, Sühne, wirksam durch Glauben« (Röm 3,25). Dieser Gott gibt seine Liebe, die des eigenen Sohnes nicht schont, sondern ihn für uns alle dahingibt. Ja, er ist diese Liebe. In dieser Liebe setzt er die Wirklichkeit der Erwählung vor unsere Lebensgeschichte. Aber innerhalb dieses Vorzeichens schenkt er sich uns in der Freiheit des Geistes. »Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist« (Röm 5,5). In diesem Geist haben wir die Freiheit, Gott Vater zu nennen. Von einem Gott her, der Vater, Sohn und Geist ist und sich uns in der beschriebenen Weise zuwendet, wird verständlicher, daß er, ohne sein Gottsein aufzugeben, unser Bruder werden konnte und sich uns als Geist, der frei macht, in unserer geschichtlichen Freiheit schenken kann. Die Zusage des Heiles, die Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen mitten in dieser Geschichte ist wohl nur möglich von einem Gott her, der in sich Gemeinschaft ist, der in sich Liebe verwirklichen kann als Liebe zwischen Vater, Sohn und Geist. Da das Heil Gabe an die geschichtliche Freiheit des Menschen ist, bleibt sie in der Spannung zwischen gegenwärtiger Wirklichkeit und kommender Vollendung. Dies ist wohl nur möglich, weil Gott, der das Heil ist, in seinem Sohn in die Geschichte gleichsam verdeckt eingetreten ist, und weil er dieses Heil, seine Gemeinschaft, geheimnisvoll im Geist schenkt.

Jesus kam als der Gesandte des Gottes, der Israel erwählt und diesem Volk seine Verheißungen gegeben hat. Jesus kam in dem Anspruch, daß in ihm das verheißene Heil Gottes gegenwärtig und wirksam in der Geschichte geschenkt ist. Er tritt auf in dem Anspruch, daß in ihm Gott selbst das Heil, die Gemeinschaft Gottes mit den Menschen, gibt. Diese Zusage der Gegenwart des Heiles, der Gegenwart Gottes unter den Menschen, erbringt eine Veränderung des Gottesbildes. Gott gibt sich als Vater, Sohn und Geist kund. Er ist in sich selbst Gemeinschaft und Liebe und ruft den Menschen, der in der Geschichte lebt, in seine Gemeinschaft. Von der Gegenwart des Heiles und von dem trinitarischen Gottesbild her werden die Freiheit und die Person deutlicher angesprochen und erkannt.

Die kirchlichen Vereine nach den Bestimmungen des Codex Iuris Canonici vom 25. Januar 1983

Von Georg May, Mainz

I.

Begriff und Arten

1. Begriff

Das Zweite Vatikanische Konzil hat den Vereinen verhältnismäßig viel Aufmerksamkeit zugewandt. Ich erinnere an das Dekret »Apostolicam actuositatem« Nr. 19–21 und 24, das Dekret »Presbyterorum Ordinis« Nr. 8 und an die Pastoral-konstitution »Gaudium et spes« Nr. 73¹. Entsprechend dieser Gewichtung ist auch das Vereinsrecht des neuen CIC ziemlich eingehend ausgefallen². Es ist als Titel V in den ersten Teil des Buches »De populo Dei«, der »De christifidelibus« überschrieben ist, eingeordnet. Damit wird deutlich gemacht, daß das Recht, sich zu vereinigen, allen Gläubigen zukommt und zu ihren grundlegenden Rechten gehört. Der CIC/1983 beseitigt das (allgemeine) Vereinsrecht des CIC/1917 (c.6 §1 n.1) und das ihm entgegenstehende partikulare Vereinsrecht (c.6 §1 n.2)³. Der Verein heißt im CIC consociatio (Überschrift über Titel V der Pars I des zweiten Buches des CIC). Der CIC bietet keine Definition des Vereins. Aus seinen Vorschriften über die Vereine aber läßt sich der Verein bestimmen als eine von dem Wechsel der Mitglieder unabhängige, rechtlich geordnete Verbindung von Personen, die einen gemeinsamen Zweck gemäß einer Satzung auf Dauer verfolgen. Man kann in gewisser Hinsicht feststellen, daß ein Verein seinen Sinn in seinem Zweck trägt. Was von der juristischen Person gesagt wird, läßt sich im allgemeinen auf den Verein übertragen, nämlich daß man sie dort einsetzt, wo ein der Sendung der Kirche entsprechender Zweck gegeben ist, der den Zweck der einzelnen Personen übersteigt (c.114 §1).

¹ Vgl. A. del Portillo, *Ius associationis et associationes fidelium iuxta Concilii Vaticani II doctrinam*: *Ius Canonicum* 8, 1968, 5–28; W. Schulz, *Le norme canoniche sul diritto di associazione e la loro riforma alla luce dell'insegnamento del Concilio Vaticano secondo*: *Apollinaris* 50, 1977, 149–171.

² Für die Entstehung des neuen Vereinsrechtes verweise ich vor allem auf *Communicationes* 2, 1970, 96–98; 9, 1977, 239–241; 12, 1980, 91–129, 391 f.; 13, 1981, 314–322; 14, 1982, 143 f., 171; 16, 1984, 92 f. Zur Literatur sind vor allem die drei Beiträge von H. Schnizer heranzuziehen: *Allgemeine Fragen des Vereinsrechts*, in: J. Listl, H. Müller, H. Schmitz (Hrsg.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg 1983, 454–469; *Die privaten kirchlichen Vereine*: ebenda 469–473; *Die öffentlichen kirchlichen Vereine*: ebenda 473–476.

³ Zum früheren Recht vgl. S. de Angelis, *De fidelium associationibus*, 2 Bde., Neapel 1959.

2. Arten

Der CIC/1983 enthält (fast) nur noch allgemeines, kein spezielles Vereinsrecht. Eine Ordnung der drei Typen der Vereine, die der CIC/1917 kannte (Dritte Orden, Bruderschaften, fromme Vereinigungen), findet sich im CIC/1983 nicht mehr⁴. Dennoch lassen sich nach verschiedenen Kriterien mehrere Arten von Vereinen unterscheiden.

a) Nach dem Verhältnis zu der Autorität der Kirche unterscheidet man kirchliche (in Ecclesia) und nichtkirchliche Vereine. Damit ein Verein ein kirchlicher sein kann, ist einmal erforderlich, daß er einen geistlichen Zweck verfolgt (c.298 §1), zum anderen, daß die kirchliche Autorität in bestimmter Weise bejahend zu ihm Stellung genommen hat (cc.298 §2, 299 §3). Öffentliche Vereine mit geistlichen Zwecken sind begrifflich stets kirchliche Vereine. Ein privater Verein mit einem geistlichen Zweck ist dann ein kirchlicher, wenn seine Satzung von der zuständigen kirchlichen Autorität (mit positivem Ergebnis) überprüft worden ist (c.299 §3).

b) Nach dem Zweck werden die kirchlichen Vereine unterschieden in solche, die ihren Mitgliedern zur Vollkommenheit des christlichen Lebens verhelfen wollen, andere, die den amtlichen Gottesdienst zu fördern beabsichtigen, eine dritte Kategorie, welche die christliche Lehre verbreiten will, schließlich eine letzte Gruppe, welche andere apostolische Werke sich vornimmt wie Unternehmungen der Missionstätigkeit, Werke der Frömmigkeit oder der Nächstenliebe sowie Durchdringung der zeitlichen Ordnung mit christlichem Geist (c.298 §1). Die Zwecke, zu deren Verfolgung kirchliche Vereine gegründet werden können, werden in c.301 §2 als geistliche Zwecke (*fines spirituales*) bezeichnet. Der Gegensatz sind profane Zwecke.

c) Nach der Nähe zu der Sendung der Kirche unterscheidet man öffentliche und private Vereine. Öffentlich heißen jene Vereine, die von der kirchlichen Autorität errichtet werden, damit sie einen geistlichen Zweck im Namen der Kirche zum Nutzen des öffentlichen Wohls verfolgen (cc.301 §3, 116 §1). Nur der öffentliche Verein kann »im Namen der Kirche« (cc.301 §1, 313) handeln. Nur der öffentliche Verein kann eine Sendung (*missio*) empfangen (c.313). Öffentlich in diesem Sinne nähert sich der Bedeutung amtlich. Privat heißen jene Vereine, die von Gläubigen durch eigenen Beschluß zu einem geistlichen Zweck ins Leben gerufen werden (c.299 §1). An ihrem privaten Charakter ändert sich nichts, wenn sie von der kirchlichen Autorität belobt oder empfohlen werden (c.299 §2). Privat besagt soviel wie nichtamtlich. Die öffentlichen Vereine unterstehen den Vorschriften der Kapitel I und II des Titels V, die privaten Vereine jenen der Kapitel I und III sowie (mit Einschränkungen) IV des Titels V.

d) Nach der Zusammensetzung der Mitglieder können die Vereine dreifach verschieden sein, erstens allein für Kleriker, zweitens nur für Laien, drittens

⁴ Immerhin werden die Dritten Orden in c.303 erwähnt. Als Dritte Orden oder mit einem entsprechenden Namen werden jene Vereinigungen bezeichnet, deren Mitglieder in der Welt nach dem Geist einer klösterlichen Einrichtung leben, unter der höheren Leitung derselben das apostolische Leben führen und nach christlicher Vollkommenheit streben. Vgl. auch c.677 §2.

sowohl für Kleriker als auch für Laien. Klerikal sind jene Vereine, die von Klerikern geleitet werden, die Ausübung der heiligen Weihe auf sich nehmen und als solche von der zuständigen Autorität anerkannt werden (c.302). Die cc.327–329 beschäftigen sich eigens mit den Laienvereinen.

e) Nach dem Gesichtspunkt der Rechtspersönlichkeit unterscheidet man rechtsfähige und nichtrechtsfähige Vereine. Öffentliche Vereine besitzen stets kraft ihrer Errichtung Rechtsfähigkeit (c.313). Die Unterscheidung zwischen rechtsfähigen und nichtrechtsfähigen Vereinen betrifft daher nur die privaten Vereine (cc.310, 322 §1). Die juristische Person heißt im CIC *persona iuridica* (c.113 §2). Der CIC kennt die öffentliche juristische Person und die private juristische Person (c.116 §1), aber er kennt nicht eine Rechtsfähigkeit des öffentlichen und eine solche des Privatrechts. Der private Verein erwirbt die Rechtsfähigkeit durch ein förmliches Dekret der zuständigen kirchlichen Autorität (cc.116 §2, 322 §1). Seinem Erlaß muß die Bestätigung der Satzung vorangehen (cc.117, 322 §2). Diese ändert an dem privaten Charakter des Vereins nichts. Die Verleihung der Rechtsfähigkeit setzt die Bejahung der in c.114 §3 aufgestellten Erfordernisse voraus, d.h. der Verein muß einen wahrhaft nützlichen Zweck verfolgen und über die Mittel zu seiner Erreichung verfügen. Wenn ein privater Verein nicht juristische Person ist, kann er als solcher nicht Träger von Pflichten und Rechten sein. Aber seine Mitglieder können vereint Verpflichtungen eingehen und als Miteigentümer und Mitbesitzer Rechte und Güter erwerben und besitzen. Sie können ihre Rechte und Pflichten durch einen Beauftragten oder Vertreter ausüben (c.310). Die Rechte und Verbindlichkeiten des nichtrechtsfähigen Vereins werden den einzelnen Mitgliedern zugerechnet.

f) Nach der Intensität der Stellungnahme der kirchlichen Autorität unterscheidet man bei dem privaten Verein jenen, der aus privater Initiative gegründet wird (c.299 §1), jenen, der von der kirchlichen Autorität durch Überprüfung der Satzung anerkannt ist (c.299 §3), jenen, der von der kirchlichen Autorität gelobt ist (c.299 §2), und jenen, der von der kirchlichen Autorität empfohlen ist (c.299 §2).

II.

Die Entstehung kirchlicher Vereine

1. Freiheit der Gründung

Durch die Taufe wird der Mensch Person in der Kirche Christi mit den Pflichten und Rechten, die den Christen eigen sind (c.96). Zu diesen Rechten gehört es, sich frei mit anderen zusammenzuschließen, um Zwecke, die sich aus dem Christsein ergeben, zu verfolgen (c.215). In c.215 werden Freiheit der Gründung und Freiheit der Tätigkeit von Vereinen verbürgt. Die Gläubigen dürfen danach frei Vereinigungen zu Zwecken der Nächstenliebe und der Frömmigkeit oder zur Förderung

der christlichen Berufung in der Welt gründen und leiten. Die Freiheit zur Gründung von Vereinen wird in den cc.299 §1 und 327 noch einmal ausgesprochen, in dem ersten Fall unter Betonung des privaten Übereinkommens, in dem zweiten Fall unter Einladung der Laien zu solchem Beginnen. Die Freiheit der Gründung gilt nur für die privaten Vereine; denn öffentliche Vereine werden von der zuständigen kirchlichen Autorität errichtet. Die Möglichkeit, Vereine zu gründen, besteht für Nichtgeweihte ebenso wie für Geweihte. Wenngleich Ordensleuten in c.307 §3 lediglich der Eintritt in Vereine (unter bestimmten Voraussetzungen) freigestellt wird, decken cc.215 und 299 §1 auch die Gründung von Vereinen durch sie. Selbstverständlich ist dabei die besondere Lage, in der sie sich durch ihre Gelübde befinden, zu berücksichtigen. Die Vereinigungsfreiheit in der Kirche ist eingebunden in die Ziele der Kirche. Sie werden zusammengefaßt in den Begriff der *spirituales fines* (c.327). Innerhalb des Kreises der möglichen Zwecke können die Gründer eines Vereins den Zweck auswählen, der ihnen vorschwebt. Indes unterliegen nicht alle in c.298 §1 genannten Zwecke kirchlicher Vereine der freien Bildung. Vereine, die im Namen der Kirche die christliche Lehre verbreiten, den amtlichen Gottesdienst fördern oder Zwecke verfolgen wollen, deren Verfolgung ihrer Natur nach der kirchlichen Autorität vorbehalten ist, dürfen nur von der zuständigen kirchlichen Autorität errichtet werden (cc.299 §1, 301 §1). Die Freiheit zur Vereinsgründung ist also dadurch eingeschränkt, daß gewisse Zwecke öffentlichen Vereinen vorbehalten sind.

2. Öffentliche Vereine

Öffentliche Vereine werden immer von der zuständigen kirchlichen Autorität errichtet (c.301 §1). Die Errichtung nimmt beim öffentlichen Verein die Stelle ein, die beim privaten Verein der Beschluß der Gläubigen hat. Indes schließt die kirchenamtliche Errichtung die Initiative der Gläubigen bei der Gründung nicht aus. Sie können sich zusammentun und an die kirchliche Autorität herantreten, um sie zu bewegen, einen (öffentlichen) Verein zu errichten. Sie können auch den Antrag stellen, ihren (schon bestehenden) privaten Verein in einen öffentlichen umzuwandeln. Der kirchlichen Autorität ist die Errichtung jener Vereine vorbehalten, die sich vornehmen, die christliche Lehre im Namen der Kirche zu vermitteln oder den amtlichen Gottesdienst zu fördern oder überhaupt Zwecke zu verfolgen, deren Betreiben ihrem Wesen nach der kirchlichen Autorität zusteht. Die Schwierigkeit liegt hier darin, zu bestimmen, welche (geistlichen) Zwecke »ihrer Natur nach« der zuständigen kirchlichen Autorität vorbehalten sind. Man wird allgemein sagen können, daß dazu alles gehört, was die Beteiligung der Hierarchie kraft göttlichen oder kirchlichen Rechts unerläßlich macht. So erklären es beispielsweise die Zwecke, die dem Verband der Diözesen Deutschlands eigen sind, daß er als öffentlicher kirchlicher Verein konstituiert wurde. Die zuständige kirchliche Autorität kann Vereine für alle kirchlichen Zwecke errichten, also nicht nur für jene, deren Verfolgung ihrer Natur nach der kirchlichen Autorität vorbehalten ist, falls

die private Initiative dafür nicht ausreicht (c.301 §2). Die so errichteten Vereine sind selbstverständlich ebenso öffentlich wie die aufgrund von c.301 §1 errichteten. Die Zuständigkeit für die Errichtung öffentlicher Vereine richtet sich nach dem räumlichen Umfang von deren Zielsetzung. Sollen die Vereine in der gesamten Kirche tätig werden, ist der Heilige Stuhl zuständig⁵. Soll ihre Tätigkeit sich auf das Gebiet einer Nation beschränken, ist die territoriale Bischofskonferenz zuständig. Soll ein Verein seine Tätigkeit in einer Diözese oder in mehreren Diözesen ausüben, ist der jeweilige Diözesanbischof zuständig, nicht jedoch der Diözesanadministrator (c.312 §1). Ausgenommen sind jene Vereine, bei denen das Recht zur Errichtung aufgrund eines päpstlichen Privilegs anderen vorbehalten ist. Zur Gültigkeit der Errichtung eines öffentlichen Vereins oder des Teiles eines solchen Vereins in der Diözese ist stets die schriftliche Zustimmung des Diözesanbischofs erforderlich (c.312 §2). Wenn der Bischof der Errichtung des Hauses eines klösterlichen Verbandes in seiner Diözese zugestimmt hat, so ist darin die Zustimmung eingeschlossen, in diesem Haus oder in der zugehörigen Kirche einen Verein zu errichten, der diesem Verband eigentümlich ist (c.312 §2). Die Errichtung eines öffentlichen Vereins hat zwei bedeutsame Wirkungen: Sie verleiht dem Verein die Rechtspersönlichkeit, und sie gibt ihm die etwa erforderliche Sendung für die Zwecke, die er im Namen der Kirche zu verfolgen sich vornimmt (c.313). Das Errichtungsdekret hat die öffentliche Rechtspersönlichkeit ausdrücklich auszusprechen (c.116). Der Zusammenschluß mehrerer öffentlicher Vereine (confoederatio) ist kraft seiner Errichtung (öffentliche) juristische Person (c.313). Sowohl öffentliche wie auch private Vereine dürfen sich nur mit Zustimmung der (nach c.312 zu bestimmenden) zuständigen kirchlichen Autorität katholische nennen (c.300). Der Ständige Rat der Deutschen Bischofskonferenz hat am 19. Januar 1981 einen Beschluß gefaßt, wonach sich Zusammenschlüsse von Katholiken nicht als katholische Organisationen bezeichnen dürfen, »wenn die Bischöfe einer solchen Bezeichnung ausdrücklich widersprechen«⁶. Dieser vor Erlaß des CIC/1983 gefaßte Beschluß dürfte als *Instructio* im Sinne des c.34 des CIC/1983 zu bezeichnen sein. Inhaltlich scheint die Vorschrift mit c.300 noch vereinbar zu sein. Die geforderte Zustimmung wird hier als Nichterheben von Widerspruch verstanden.

3. Private Vereine

Private Vereine entstehen aus der Vereinigung mehrerer Gläubiger. Die *conventio privata* (c.299 §1) hat den Zweck und die Verfassung des Vereins zum Gegenstand. Ob ein (privater) Zusammenschluß von Kirchengliedern zur Gründung eines kirchlichen Vereins führt, hängt davon ab, daß eine Satzung vorgelegt

⁵ In Frage kommen die Kongregation für den Klerus, die Kongregation für die Ordensleute und Säkularinstitute und der Päpstliche Rat für die Laien. Vgl. dazu die Normen der Apostolischen Signatur von 1968 (X. Ochoa, *Leges Ecclesiae post Codicem iuris canonici editae* III, Roma 1972, n.3699 Sp. 5446f.).

⁶ AfkKR 150, 1981, 182.

wird, die von der zuständigen kirchlichen Autorität (ohne Widerspruch) überprüft wird (*recognoscantur*: c.299 §3). Der private (nichtrechtsfähige) Verein ist (als kirchlicher) ins Leben getreten, wenn die Überprüfung der Satzung durch die kirchliche Autorität erfolgt ist und keine Einwendungen ergeben hat. Der Ausdruck *recognoscantur* läßt erkennen, daß es sich bei der Überprüfung der Satzung nicht um eine Empfehlung handelt (die dem Verein nach c.299 §2 zuteil werden kann), sondern um eine Erklärung der Unbedenklichkeit. Damit ein privater kirchlicher Verein Rechtspersönlichkeit gewinnt, sind zwei weitere Erfordernisse zu erfüllen. Einmal muß seine Satzung von der kirchlichen Autorität gebilligt sein (*probata*: c.322 §2). Das *probari* geht über das *recognosci* (c.299 §3) hinaus und besagt eine eindeutig bejahende Stellungnahme. Sodann muß ein förmliches Dekret der zuständigen kirchlichen Autorität ergehen (c.322 §1). Die Kirche folgt bei der Verleihung der Rechtspersönlichkeit an private Vereine dem Konzessionssystem (c.114 §1: *ex speciali competentis auctoritatis concessione per decretum data*; c.116 §2). Die kirchliche Autorität hat vor der Verleihung der Rechtsfähigkeit zu prüfen, ob der Verein einen wirklich nützlichen Zweck verfolgt und über die erforderlichen Mittel zur Erreichung derselben verfügt (c.114 §3). Die Errichtung einer juristischen Person, die aus einer Mehrheit von Personen besteht, setzt das Vorhandensein von (wenigstens) drei (physischen oder juristischen) Personen voraus (c.115 §2). Einem Zusammenschluß von Gläubigen, welcher die Erlangung der (privaten) kirchlichen Rechtsfähigkeit erstrebt, kann diese nicht versagt werden, wenn er die erforderlichen Bedingungen erfüllt. Die Gründung eines nichtrechtsfähigen Vereins ist nicht eine notwendige Vorstufe für die Verleihung der Rechtsfähigkeit. Es kann vielmehr sogleich die Errichtung eines rechtsfähigen Vereins angestrebt werden. Die Umwandlung eines privaten Vereins in einen öffentlichen ist möglich. Dazu bedarf es der Errichtung durch ein förmliches Dekret.

III.

Die Satzung

1. Ausarbeitung und Beschlußfassung

Ausnahmslos jeder Verein muß eine Satzung haben. Sie regelt Verfassung und Leben des Vereins. Der notwendige Inhalt der Satzung umfaßt: den Zweck oder das gemeinsame Ziel des Vereins, den Sitz, die Leitung, die Bedingungen der Mitgliedschaft und die Weisen (Arten) der Tätigkeit (c.304 §1). Der Titel des Vereins muß den zeitlichen und örtlichen Gebräuchen angepaßt und möglichst von dem verfolgten Zweck hergenommen sein (c.304 §2). Die Satzung ist von den Mitgliedern eines Vereins, genauer den Gründungsmitgliedern auszuarbeiten und zu beschließen. Dies gilt für private Vereine (c.322 §2) nicht anders wie für öffentliche Vereine (c.314). Die Notwendigkeit der hoheitlichen Errichtung, die für

öffentliche Vereine besteht, schließt diese Freiheit nicht aus. Bei der Gestaltung der Satzung sind die Gründungsmitglieder frei (c.215), selbstverständlich innerhalb des vom Recht gesetzten Rahmens bzw. (beim öffentlichen Verein) des erteilten Auftrags.

2. Bestätigung

Jede Satzung eines kirchlichen Vereins bedarf der (irgendwie gestalteten) »Bestätigung« (cc.299 §3, 314, 322 §2). Ein Verein, der Wert darauf legt, kirchenrechtliche Existenz zu gewinnen, ist also gehalten, der zuständigen kirchlichen Autorität seine Satzung vorzulegen. Wenn die Satzung bestätigt ist, bindet sie den Verein und seine Mitglieder. Die Abänderung der Satzung bedarf ebenfalls der Bestätigung durch die zuständige kirchliche Autorität (cc.314, 322 §2).

Die Ausarbeitung, die Überprüfung und die Änderung der Satzung eines jeden öffentlichen Vereins bedürfen der Genehmigung (approbatio) der zuständigen kirchlichen Autorität (c.314). Zuständig ist jenes Organ, dem die Errichtung des Vereins zukommt (c.312 §1). Die Satzung des öffentlichen Vereins wird approbiert (c.314), d.h. hoheitlich gutgeheißen. Das Wort approbare findet nur für die Bestätigung der Satzung eines öffentlichen Vereins Anwendung. Die Tatsache, daß die Vorschrift über die Approbation der Satzung (c.314) hinter der Bestimmung über die Errichtung der Vereine (c.312) steht, bedeutet nicht, daß damit eine zeitliche Abfolge (erst Errichtung, dann Approbation der Satzung) angegeben werden soll. Vielmehr kann die Errichtung erst nach oder gleichzeitig mit der Approbation der Satzung erfolgen. Denn die Satzung legt ja den geistlichen Zweck fest, ohne den kein Verein und erst recht kein öffentlicher Verein in der Kirche ins Leben treten und bestehen kann.

Das Lebensgesetz auch der privaten Vereine ist die Satzung (c.321). Die darin festgelegten Zwecke unterliegen, wie erwähnt, der Einschränkung, die c.299 §1 mit c.301 §1 festlegt. Die Stellungnahme der kirchlichen Autorität zu der Satzung des privaten Vereins kann in der Weise des recognoscere und des probare erfolgen. Das recognoscere der Satzung ist erforderlich, damit ein privater Verein als kirchlicher anerkannt werden kann (c.299 §3), und das probare der Satzung ist notwendig, damit er die (kirchliche) Rechtsfähigkeit erwerben kann (c.322 §2). Wenn die Überprüfung der Satzung Beanstandungen ergibt, sind die Gläubigen grundsätzlich gehalten, die Einwendungen der zuständigen kirchlichen Autorität zu berücksichtigen und die Satzung entsprechend umzuformulieren.

IV. *Organe*

1. Leitung

Zu der Freiheit der Gründung der Vereine (cc.215, 299 §1) tritt die Freiheit der Leitung (cc.215, 321), die in c.302 als »moderamen« bezeichnet wird. Die Leitung wird wahrgenommen durch die (nach der Satzung bestellten) Organe. Organe eines Vereins sind jene Personen oder Personenmehrheiten, die innerhalb des Vereins oder im Namen des Vereins handelnd auftreten (c.118). Man wird davon ausgehen dürfen, daß alle Vereine mindestens einen Vorstand und eine Mitgliederversammlung haben müssen (vgl. cc.115 §2, 309). Die Satzung hat die Leitung (c.304 §1), vor allem die Bestellung des Vorstandes (c.309), zu regeln; sie hat darüber zu befinden, welche und wie viele Organe in einem Verein bestehen sollen und wie ihre Zuständigkeit geregelt werden soll. Besonderes gilt für die einem Verein zugeordneten Seelsorger. Die öffentlichen Vereine müssen einen solchen haben (c.317 §1), die privaten Vereine dürfen ihn haben (c.324 §2). Der Seelsorger im öffentlichen Verein heißt »cappellanus seu assistens ecclesiasticus« (c.317 §1), jener im privaten Verein »consiliarius spiritualis« (c.324 §2). Die stärkere Einbindung in die Kirche bei dem ersteren ergibt sich aus der Verwendung des Wortes »ecclesiasticus« (gegenüber »spiritualis«); seine Befugnisse erwachsen aus den cc.564–572.

2. Öffentliche Vereine

Die öffentlichen Vereine werden geleitet nach Maßgabe der Satzung, wobei die Oberleitung (*altior directio*) der kirchlichen Autorität zusteht (c.315). Dieser Einfluß der Hierarchie zeigt sich namentlich bei der Bestellung des Leiters und des Seelsorgers. Der Leiter des öffentlichen Vereins ist – vorbehaltlich Sonderrecht – von der kirchlichen Autorität entweder (nach erfolgter Wahl) zu bestätigen oder (nach gemachtem Vorschlag) einzusetzen oder kraft eigenen Rechtes zu ernennen (c.317 §1). Der Kaplan des öffentlichen Vereins wird in jedem Fall von der kirchlichen Autorität ernannt (c.317 §1). Die Bestellung des Leiters und des Kaplans des öffentlichen Vereins richtet sich auch bei Vereinen, die von Mitgliedern klösterlicher Verbände kraft päpstlichen Privilegs außerhalb der eigenen Kirchen oder Häuser errichtet werden, nach den Regeln des c.317 §1 (c.317 §2). Werden diese Vereine jedoch innerhalb der eigenen Kirchen oder Klöster errichtet, steht die Ernennung oder Bestätigung des Leiters und des Kaplans nach Maßgabe der Satzung dem Oberen des Verbandes zu (c.317 §2). Klerikale Vereine müssen von Klerikern, laikale und gemischte können von Laien geleitet werden. Der Kaplan darf für dieses Amt grundsätzlich nicht genommen werden (c.317 §3). In öffentlichen Vereinen, die unmittelbar die Ausübung des Apostolats zum Zweck haben,

dürfen nicht Personen mit der Leitung betraut werden, die in politischen Parteien an führender Stelle stehen (c.317 §4)⁷. Der Sinn dieser Bestimmung ist darin gelegen, kirchlichen und politischen Bereich nicht zu vermengen und politisch Andersdenkende nicht durch betonte Herausstellung von Vertretern einer politischen Richtung in kirchlicher Hinsicht zu verprellen. Die Außenvertretung, d.h. die Abgabe von rechtsgeschäftlichen oder sonstigen Erklärungen aufgrund der inneren Willensbildung gegenüber Dritten, steht, wenn die Satzung nichts anders bestimmt, dem Leiter des Vereins zu. Diese Vorschrift, die c.1279 §1 für das Vermögensrecht trifft, kann unbedenklich auf andere Bereiche ausgedehnt werden. Bei Vorliegen besonderer Umstände und aus schwerwiegenden Gründen kann die kirchliche Autorität einen Beauftragten bestellen, der in ihrem Namen dem Verein zeitweilig vorsteht (c.318 §1). Die Autorität, die den Leiter eines öffentlichen Vereins ernannt oder bestätigt hat, kann ihn aus gerechtem Grunde von seinem Amt entfernen, wobei zuvor der Leiter selbst und die höheren Funktionäre des Vereins zu hören sind (c.318 §2). Der Kaplan kann nach Maßgabe der cc.192–195 durch den, der ihn ernannt hat, von seinem Amt entfernt werden (c.318 §2).

3. Private Vereine

Die Einflußnahme der kirchlichen Autorität auf die Bestellung bzw. Abberufung der Vereinsorgane ist bei den privaten Vereinen erheblich geringer. Der private Verein bestimmt nach Maßgabe der Satzung frei den Leiter und die Funktionäre (c.324 §1). Eine irgendwie geartete Mitwirkung der kirchlichen Autorität findet hierbei nicht statt. Der private Verein bestellt sich auch frei einen geistlichen Rat aus den Priestern, die rechtmäßig in der Diözese Dienst leisten; dieser bedarf jedoch der Bestätigung durch den Ortsüberhirten (c.324 §2). In dem nichtrechtsfähigen Verein können die Mitglieder die Rechte und Verbindlichkeiten durch einen Beauftragten oder Vertreter ausüben (c.310).

V. Mitgliedschaft

1. Aufnahme

Die Vereinigungsfreiheit steht, wie gesagt, allen Christgläubigen zu, somit auch als deren Korollar das Recht des Beitritts zu einem Verein. Die Aufnahme der Mitglieder richtet sich nach dem Recht und der Satzung eines jeden Vereins (c.307 §1). Ein und dieselbe Person kann mehreren Vereinen angehören (c.307 §2).

⁷ Was Apostolat ist, ergibt sich aus c.298 §1. Unmittelbar übt das Apostolat aus, wer in eigener Person die apostolischen Tätigkeiten wahrnimmt.

Dennoch sind Inkompatibilitäten denkbar. Ich halte es beispielsweise für ausgeschlossen, daß jemand zwei Drittorden angehört. Denn man kann nicht gleichzeitig sein Leben nach der Spiritualität zweier verschiedener Erster Orden ausrichten. Kleriker können Vereinen grundsätzlich beitreten (c.298 §1). Eine Einschränkung dieses Rechtes kann sich aus dem Charakter der Vereine bzw. den Pflichten ihres Standes herleiten. Die Mitglieder klösterlicher Verbände können sich Vereinen nach Maßgabe ihres eigenen Rechtes und mit Zustimmung ihres Oberen anschließen (c.307 §3). Hier sind also weitergehende Einschränkungen des Rechtes auf Eintritt in einen Verein möglich. Von der Aufnahme in öffentliche Vereine ausgeschlossen sind öffentlich vom katholischen Glauben Abgefallene, von der kirchlichen Gemeinschaft Getrennte und Personen, über welche die Exkommunikation durch Spruch verhängt oder erklärt worden ist (c.316 §1). Die in c.316 §1 genannten Personen können aber auch nicht in private Vereine aufgenommen werden. Denn in c.96 wird der Besitz bzw. die Wahrnehmung der Rechte und Pflichten, die Christen eigen sind, von dem Verbleiben in der kirchlichen Gemeinschaft und der Abwesenheit einer entsprechenden Sanktion abhängig gemacht. Das eine oder andere ist bei den erwähnten Personen nicht gegeben. Mit den genannten Personen, die sich strafbar gemacht haben, sind nicht identisch die Nichtkatholiken. Sie haben sich regelmäßig der obigen Verfehlungen nicht schuldig gemacht, sind vielmehr in ihre (nichtkatholischen) Gemeinschaften hineingeboren. Es stellt sich die (vom CIC/1983 offengelassene)⁸ Frage, ob sie Mitglieder kirchlicher Vereine werden können. Zur Beantwortung läßt sich auf folgende Daten verweisen. Im CIC/1983 sind christifideles stets die Katholiken; die Nichtkatholiken werden entweder als *christiani* oder *non catholici* bezeichnet (c.844 §§2,4). Nun ist das Vereinsrecht überschrieben »De christifidelium consociationibus«. Daraus ergibt sich, daß kirchliche Vereine nur Katholiken offenstehen. Sodann ist folgendes zu überlegen. Die öffentlichen kirchlichen Vereine handeln im Namen der Kirche (cc.116 §1, 301 §1) und erhalten evtl. eine kirchliche Sendung (c.313). Das Handeln im Namen der Kirche und die Übertragung einer kirchlichen Sendung setzen nicht nur eine irgendwie geartete Verbindung mit der Kirche, sondern eine objektive Vollidentifikation mit der Kirche voraus; diese ist allein mit der (vollen) Kirchengliedschaft gegeben. Dagegen läßt sich kaum einwenden, daß juristische Person und physische Personen unterschieden seien. Gewiß sind der Verein und seine Mitglieder nicht identisch, aber die Mitglieder partizipieren an Stellung und Auftrag des Vereins. Wer nicht voll in der Gemeinschaft der (katholischen) Kirche (c.205) steht, kann diese Kirche nicht zu seinem Teil darstellen und nicht ihre

⁸ Vgl. die Verhandlung in *Communicationes* 12, 1980, 100–102. Vermutlich hat man die Statuierung der Unfähigkeit von Nichtkatholiken zur Mitgliedschaft in kirchlichen Vereinen aus »ökumenischen« Gründen oder aus Entscheidungsschwäche weggelassen. Das Schema *Canonum Libri II De populo Dei* von 1977 ließ in c.46 §3 die Aufnahme von Nichtkatholiken in Vereinen der Gläubigen grundsätzlich zu, außer wenn die zuständige Autorität daraus Schaden für deren Tätigkeit oder Gefahr für den Glauben der Katholiken entstehen sah. In dem Schema *Codicis Iuris Canonici* von 1980 war die Lage umgekehrt (c.681 §4). Danach sollten Nichtkatholiken in öffentliche Vereine überhaupt nicht, in private Vereine nur dann aufgenommen werden können, wenn daraus nach dem Urteil der zuständigen Autorität weder Schaden für die Tätigkeit des Vereins noch Ärgernis entstehen kann.

Sendung (c.204 §1) zu seinem Teil ausüben. Aber auch in bezug auf die privaten Vereine habe ich Bedenken gegen die Zulässigkeit der Mitgliedschaft von Nichtkatholiken. Wo immer der katholische Glaube die Grundlage und der Maßstab der Vereinstätigkeit ist, und das ist nach c.305 §1 bei jedem Verein der Fall, können Nichtkatholiken sich diesen Vereinen nicht anschließen, weil sie dann in einen Widerspruch zu ihrem eigenen Bekenntnis träten. Ich kann mir auch nur schwer vorstellen, daß unter den in c.298 §1 genannten Zwecken solche sind, bei denen sich die Glaubensgrundlagen von Katholiken und Nichtkatholiken decken. In keinem Fall haben Nichtkatholiken ein Recht, in kirchliche Vereine aufgenommen zu werden. Denn das Vereinigungsrecht ist ein Grundrecht der christifideles (c.215), und das sind im CIC/1983 allein die Katholiken.

2. Rechte und Pflichten

Die Satzung legt fest, welche Rechte und Pflichten den Mitgliedern zukommen. Um die Rechte und Privilegien, Ablässe und anderen geistlichen Gnaden, die einem Verein gewährt sind, benutzen zu können, ist die gültige Aufnahme in den Verein notwendig und genügend (c.306); sie stehen also niemandem zu, der nicht Mitglied des Vereins ist, können aber auch niemandem versagt werden, der Mitglied ist. Die Vorschrift will wohl unzulässigen Abstufungen in den Mitgliedschaftsrechten und der Einrichtung von Klassen in dem Verein vorbeugen. Unberührt von der Vorschrift des c.306 bleibt jedoch die Minderung von Mitgliedschaftsrechten infolge von schwerwiegenden Verfehlungen gegen die Disziplin der Kirche oder wichtige Gebote der christlichen Moral. Es empfiehlt sich, eine entsprechende Bestimmung in die Satzung aufzunehmen, da der neue CIC über diese Frage schweigt. Die Leiter von Laienvereinen haben dafür Sorge zu tragen, daß ihre Mitglieder in gebührender Weise für das den Laien eigene Apostolat ausgebildet werden (c.329).

3. Ausschuß

Ein Mitglied kann nur aus einem gerechten Grund nach Maßgabe des Rechts und der Satzung aus dem Verein entfernt werden (c.308). Ein Grund ist gerecht, wenn er in einem angemessenen Verhältnis zu dem Charakter und dem Zweck des Vereins steht. Öffentlicher Abfall vom katholischen Glauben (c.1364 §1), Trennung von der kirchlichen Gemeinschaft (c.1364 §1) und Belegung mit der Exkommunikation bzw. Erklärung derselben (c.1331) haben nicht automatisch den Verlust der Mitgliedschaft in dem öffentlichen Verein zur Folge. Es hat vielmehr ein Ausschußverfahren Platz zu greifen, dessen Grundzüge in c.316 §2 geordnet sind. Wer öffentlich vom katholischen Glauben abfällt, sich von der kirchlichen Gemeinschaft trennt oder durch Spruch mit der Exkommunikation belegt bzw. als Exkommunizierter erklärt wird, ist zu verwarnen; ist die Warnung vergeblich, ist er aus

dem Verein auszuschließen. Dem Ausgeschlossenen steht die Beschwerde an die zuständige kirchliche Autorität zu (cc.1732–1739). Zuständig ist jene Autorität, die den Verein (nach c.312 §1) errichtet hat.

VI. *Betätigung*

1. Inhalt

Der Verein kann und muß im Rahmen der Satzung wirken. Für die Richtung, in der er sich betätigt, ist der Zweck (c.298 §1) maßgebend. Die Betätigung kann in eine innere und äußere unterschieden werden; die innere richtet sich auf den Verein und seine Mitglieder, die äußere betrifft Außenstehende. Zur inneren Betätigung gehören die Schaffung von Normen, die Abhaltung von Versammlungen und die Bestellung der Leiter und Funktionäre des Vereins (cc.309, 317, 324) sowie die Verwaltung des Vermögens (cc.319, 325). Die Betätigung gemäß dem Zweck des Vereins kann spezifische Kenntnisse oder Fähigkeiten voraussetzen. Deswegen fordert c.329 für die Laienvereinigungen eine entsprechende Ausbildung. Die Bestimmung trifft jedoch in ihrem Kern auf alle Vereine zu. Den klösterlichen Verbänden wird aufgetragen, die ihnen verbundenen Vereine von Gläubigen eifrig mit dem echten Geist ihrer Familien zu befruchten (c.677 §2). Vereine können sich zu einer Vereinsgemeinschaft, einem Dachverband, »confœderatio« (c.313), zusammenschließen. Dieses Recht steht öffentlichen wie privaten Vereinen zu. Wenn es in c.313 allein in bezug auf die öffentlichen Vereine erwähnt wird, so ist der Grund darin gelegen, daß an dieser Stelle die jeweils automatisch eintretenden Rechtswirkungen der Errichtung genannt werden sollten.

2. Freiheit

Auch die Freiheit der Betätigung der Vereine wird in c.215 gewährleistet, und zwar den öffentlichen (c.315) wie den privaten Vereinen (cc.321 und 323). Der Begriff der Selbstbestimmung (autonomia) wird freilich allein für die privaten Vereine ausgesagt (c.323 §§1 und 2) und für deren Inhalt auf c.321 verwiesen. Die Freiheit der Betätigung der öffentlichen Vereine ist mit den Worten *sua sponte* (c.315) ausgedrückt; sie können die Unternehmungen, die ihrer Eigenart entsprechen, aus freiem Antrieb ins Werk setzen. Die öffentlichen Vereine unterliegen aber bei ihrer freien Betätigung der Oberleitung der kirchlichen Autorität (c.315), was so nicht von den privaten Vereinen gilt. Denn die *altior directio* ist vom regimen zu unterscheiden. Während das regimen über alle Vereine in der Kirche ausgeübt wird, wenn auch in unterschiedlichem Umfang, besteht die *altior directio* nur bei den öffentlichen Vereinen (cc.315, 319 §1). Absonderung und Eigenbröte-

lei oder gar Gegeneinanderarbeiten der verschiedenen Vereine sind zu vermeiden. Die Leiter von Laienvereinen haben dafür zu sorgen, daß ihre Vereine mit anderen Vereinen von Gläubigen in geeigneter Weise zusammenarbeiten und den verschiedenen christlichen Werken Hilfe leisten (c.328). Die Mitglieder von Einrichtungen des gottgeweihten Lebens, die Vereinen vor- oder zur Seite stehen, die ihrer Einrichtung irgendwie verbunden sind, haben darauf zu achten, daß diese Vereine die in der Diözese bestehenden Apostolatswerke unterstützen, indem sie vor allem unter der Leitung des Ortsobershirten mit den Vereinen zusammenarbeiten, die auf die Ausübung des Apostolates in der Diözese hingeordnet sind (c.311).

VII.

Aufsicht und Regierung

1. Allgemein

Die kirchlichen Vereine betätigen sich frei, aber im Rahmen der Satzung und in Unterstellung unter die kirchliche Autorität. Die Überordnung der letzteren wird durch die Begriffe Aufsicht (*vigilantia*) und Regierung (*regimen*: c.305 §1) beschrieben. Alle kirchlichen Vereine unterstehen einmal der Aufsicht der zuständigen kirchlichen Autorität. Sie betrifft die Unversehrtheit des Glaubens und der Sitten sowie die Einhaltung der kirchlichen Rechtsordnung (c.305 §1), ist also sachlich nicht unbeschränkt, sondern gilt lediglich der Bewahrung der religiösen und sittlichen Integrität sowie der Abwehr von Mißbräuchen. Um die Aufsicht wahrnehmen zu können, hat die kirchliche Autorität Recht und Pflicht, die Vereine nach Maßgabe des Rechts und der Satzung zu visitieren (c.305 §1)⁹. Die für die Aufsicht zuständige Autorität ist bezüglich aller Vereine der Heilige Stuhl. Dem Ortsobershirten unterstehen die diözesanen Vereine und andere, die in der Diözese aktiv werden (c.305 §2). Die Visitation der kirchlichen Vereine durch den Bischof ist ein Einzelfall des weitgespannten bischöflichen Visitationsrechtes (c.397 §1). Der Pfarrer hat an sich kein Aufsichtsrecht über die im Gebiet seiner Pfarrei bestehenden Vereine (die er fördern soll: c.529 §2). Wohl aber kann ihm (oder dem Dekan) der Bischof sein Aufsichtsrecht (c.305 §2) ganz oder teilweise übertragen (c.137 §1).

Die Vereine unterstehen sodann auch nach Maßgabe des Rechtes der Regierung (*regimen*) der zuständigen Autorität (c.305 §1). Die Regierung (*regimen*) wird mit der Regierungsgewalt (*potestas regiminis*, vgl. die Überschrift über Titel VIII des ersten Buches des CIC) zusammengebracht werden dürfen, die synonym mit der *potestas iurisdictionis* ist (c.129 §1). Die *potestas regiminis* betätigt sich in Gesetzgebung, Verwaltung und Rechtsprechung (c.135 §1). Die als *regimen* bezeichnete Regierung ist sowohl vom *moderamen* als auch von der *vigilantia* zu unterschei-

⁹ Invisere kommt noch einmal in bezug auf die katholischen Schulen vor (c.806 §1).

den; sie ist weder (innere) Leitung noch (bloß) (äußere) Aufsicht. Die den klösterlichen Verbänden verbundenen Dritten Orden stehen unter der Oberleitung (*altius moderamen*) dieser Institute (c.303). Damit ist kein Anteil am *regimen* gemeint. Die Regierung (*regimen*) ist, wie es heißt, im Rahmen der folgenden *Canones* (c.305 §1) auszuüben. Diese liefern den Inhalt für die Regierung. Dabei wird man den Ausdruck »*secundum praescripta canonum qui sequuntur*« nicht pressen, d. h. nicht auf die tatsächlich nach c.305 §1 stehenden Vorschriften einengen dürfen; er umfaßt vielmehr alle Bestimmungen des CIC, die den Gegenstand berühren. Dieses *regimen* wird für alle Vereine besonders durch die Zuständigkeiten, die in den cc. 298–302 genannt sind, begründet. Die Regierung wird sachlich nicht weit abliegen von der (führenden und koordinierenden) Lenkung, der »*directio*« des Ortsoberhirten, die in c.311 speziell für die Zusammenarbeit von Vereinen, die einer Einrichtung des gottgeweihten Lebens verbunden sind, mit jenen, die in der Diözese zur Ausübung des Apostolats hingeordnet sind, ausgesagt wird.

2. Öffentliche und private Vereine

a) Öffentliche Vereine

Das *regimen* wird bei den öffentlichen Vereinen namentlich durch die Errichtung (cc.312–313), die Approbation der Satzung (c.314), die Lenkung der Aktivitäten (c.315), die Entscheidung bei Beschwerden wegen Entlassung (c.316 §2), die Bestellung des Vorsitzenden und des Kaplans (c.317 §§1 und 2), die Einsetzung eines Beauftragten (c.318 §1), die Entfernung des Vorsitzenden und des Kaplans (c.318 §2), die Verwaltung des Vermögens (c.319) und die Auflösung des Vereins (c.320) wirksam. Diese Handlungen werden regelmäßig durch den Diözesanbischof gesetzt werden. Der Bischofskonferenz steht die Regierung der öffentlichen Vereine in bestimmter Abgrenzung zu. Sie ist für folgende Angelegenheiten öffentlicher Vereine auf nationaler Ebene zuständig: für die Errichtung nationaler Vereine (c.312 §§1 und 2) und deren Erhebung zur juristischen Person (c.313), für die Approbation der Satzung (c.314) und die Oberleitung (c.315), für die Entscheidung über Beschwerden ausgeschlossener Mitglieder (c.316 §2), für die Bestätigung, Einsetzung oder Ernennung des Vorstandes und für die Ernennung des Kaplans (c.317 §1), für die Bestellung eines Beauftragten (c.318 §1), für die Enthebung des Vorstandes von seinem Amte (c.318 §2), für die Oberleitung über die Vermögensverwaltung (c.319) und für die Auflösung nationaler Vereine (c.320 §2). Die Aufzählung einzelner Zuständigkeiten der Bischofskonferenz ist dahin zu erklären, daß eine allumfassende Kompetenz nicht besteht.

b) Private Vereine

Für die privaten Vereine wird in c.323 §1 noch einmal eigens gesagt, daß sie der Aufsicht (*vigilantia*) und der Regierung (*regimen*) der kirchlichen Autorität unterstehen. Dagegen ist bei ihnen von *altior* oder *superior directio* (cc.315, 319 §1)

nicht die Rede. Das regimen erfaßt hier vor allem die Billigung (probatio: c.322 §2), der Satzung und die Verleihung der Rechtsfähigkeit (c.322 §1), die Sorge für die Zusammenfassung der Kräfte und für die Hinordnung des Apostolats auf das Gemeinwohl (c.323 §2), die Bestätigung des geistlichen Beraters (c.324 §2), die zweckgetreue Verwendung des Vermögens (c.325 §1), die Verwaltung und Verwendung frommer Verfügungen (c.325 §2) und die Auflösung des Vereins (c.326 §1). Ebenso ist zu dem regimen über die privaten Vereine zu rechnen, was die cc.298–311 der kirchlichen Autorität an hoheitlichen Befugnissen geben und was lediglich die privaten Vereine angeht. Hier kommen vor allem Anerkennung, Belobigung und Empfehlung in Frage. Anerkennung (c.299 §3) einerseits und Belobigung bzw. Empfehlung (c.299 §2) stehen nicht auf derselben Ebene. Die Anerkennung ist grundlegend, weil sie dem privaten Verein den Status eines kirchlichen (privaten) Vereins verschafft; die Belobigung oder Empfehlung ist dagegen nicht statusbegründend. Die Anerkennung ist die unmittelbare, von Rechts wegen eintretende Folge der (ohne Beanstandung gebliebenen) Überprüfung der Satzung. Die Belobigung oder Empfehlung richtet sich nicht (allein) auf die Satzung, sondern auf den Verein als solchen (c.298 §2). Weder muß die Anerkennung der Belobigung oder Empfehlung vorangehen noch muß sie notwendig mit ihr verbunden sein. Allerdings dürfte im Regelfall die Belobigung oder Empfehlung der Anerkennung folgen. Die Bischofskonferenz ist bei privaten nationalen Vereinen zuständig für die Zustimmung, damit sie den Namen »katholisch« annehmen können (c.300), für die Verleihung der Rechtsfähigkeit (c.322 §1) und für die Billigung der Satzung (c.322 §2).

VIII. *Vermögen*

1. Öffentlicher Verein

Nach c.1257 §1 sind die zeitlichen Güter, die der Gesamtkirche, dem Apostolischen Stuhl und den öffentlichen kirchlichen juristischen Personen gehören, Kirchenvermögen und unterliegen sohin den Vorschriften des kirchlichen Vermögensrechtes (c.1257 §1). Da der öffentliche Verein eine öffentliche kirchliche juristische Person ist, stellt sein Vermögen Kirchenvermögen dar. Als hauptsächliche Zwecke, für die das Kirchenvermögen bestimmt ist, werden von c.1254 §2 Sorge für den Gottesdienst, Unterhalt der Kirchenbediensteten, Werke des Apostolates und der Nächstenliebe angegeben. Das Vermögen eines aufgelösten öffentlichen Vereins ist entsprechend der Satzung zu verwenden; bei deren Schweigen fällt es der unmittelbar übergeordneten juristischen Person zu (c.123).

2. Privater Verein

Das Vermögen des privaten Vereins ist kein Kirchenvermögen (c.1257). Es unterliegt daher den Bestimmungen des kirchlichen Vermögensrechtes nur dort, wo es ausdrücklich erwähnt ist (c.1257 §2). Das ist z. B. in cc.1280 und 1301 (c.325 §2) der Fall. Die Mitglieder des nichtrechtsfähigen Vereins sind Miteigentümer und Mitbesitzer des Vereinsvermögens (c.310). Wenn einem privaten nichtrechtsfähigen Verein die Rechtsfähigkeit verliehen wird, gehen die Mitglieder ihres Miteigentumsrechtes zur gesamten Hand verlustig; das Vermögen geht auf die nunmehr bestehende Rechtspersönlichkeit über. Das Schicksal des Vermögens des aufgelösten Vereins bestimmt sich nach der Satzung, wobei wohlerworbene Rechte und der Geberwille zu beachten sind (cc.123, 326 §2).

IX.

Auflösung

Juristische Personen sind ihrem Wesen nach auf Dauer angelegt. Sie erlöschen, wenn sie durch einen Zeitraum von 100 Jahren zu bestehen aufgehört haben (c.120 §1). Die Zeit von 100 Jahren ist mit der Erhebung zur juristischen Person aufs engste verbunden und kann nicht auf nichtrechtsfähige Vereine ausgedehnt werden. Sie gehen unter spätestens mit dem Abgang des letzten Mitglieds. Diese Grundsätze sind zu beachten, wenn sich die Frage erhebt, ob durch das Inkrafttreten des CIC/1983 die Existenz der vorher gegründeten Vereine tangiert wird. Dazu ist folgendes zu bemerken. Der CIC schweigt über diese Frage. Aber sie läßt sich unter Rückgriff auf die kanonische Billigkeit und andere Rechtsgrundsätze beantworten. Es ist unvorstellbar, daß bisher bestehende Sozialgebilde ihre Existenz verlieren, ohne daß die Rechtsordnung dies ausdrücklich anordnet. Dagegen sprechen die Rechtsprinzipien der Kontinuität, der Erhaltung des Besitzstandes und des Vertrauensschutzes.

1. Öffentliche Vereine

Das Schicksal des öffentlichen Vereins ist der Bestimmung seiner Mitglieder weitgehend entzogen. Der öffentliche Verein kann nicht durch Beschluß der Mitgliederversammlung aufgelöst werden (cc.120 §1, 320). Die Auflösung hat vielmehr durch die zuständige kirchliche Autorität zu geschehen. Ein öffentlicher Verein kann von der zuständigen Autorität stets nur nach Anhörung des Leiters und der höheren Funktionäre aufgehoben werden (c.320 §3). Die Zuständigkeit zur Aufhebung bestimmt sich nach der Errichtung. Vereine, die der Heilige Stuhl errichtet hat, können nur von ihm aufgehoben werden (c.320 §1). Die Bischofs-

konferenz kann aus schwerwiegenden Gründen Vereine, die sie errichtet hat, aufheben (c.320 §2). Der Diözesanbischof kann Vereine, die er errichtet hat, sowie andere, die kraft päpstlichen Indultes von Mitgliedern klösterlicher Verbände mit seiner Zustimmung errichtet worden sind, aufheben (c.320 §2). Für die Aufhebung von Vereinen durch die Bischofskonferenz werden schwerwiegende Gründe verlangt (c.320 §2), und dies dürfte nach der Wortstellung und dem Zusammenhang auch für die von dem Diözesanbischof vorgenommene Aufhebung gelten.

2. Private Vereine

Der private Verein erlischt nach Maßgabe der Satzung (c.326 §1). Der rechtsfähige private Verein kann also vor allem durch Beschluß der Mitgliederversammlung aufgelöst werden (c.120 §1). Er kann weiter von der zuständigen Autorität in zwei Fällen aufgelöst werden, einmal wenn seine Tätigkeit zum Schaden von Lehre oder Ordnung der Kirche ausschlägt, zum anderen wenn er den Gläubigen zum Ärgernis gereicht (c.326 §1). Auch hier sind also schwerwiegende Gründe für die Aufhebung erforderlich.

Vom Können und Dürfen

Zu einigen Schwierigkeiten der wissenschaftsethischen Diskussion

*Robert Spaemann zum sechzigsten Geburtstag
Von Burkhard Haneke, Röhrmoos*

1. *Ethische Reglementierung der Wissenschaft?*

Der Begriff »Ethik« bezeichnet nicht nur in allgemeiner Bedeutung die methodengeleitete Reflexion der Regeln, Maßstäbe und Normen menschlichen Handelns überhaupt, er bezeichnet vielmehr in unterschiedlichsten Verbindungen das wissenschaftliche Raisonnement über spezielle Bereiche und Gegenstände menschlicher Praxis. So ist etwa eine »Ethik des Familienverbands«, eine »Ethik wirtschaftlichen Handelns«, eine »Ethik des Krieges« oder auch »des Friedens«, eine »Ethik des politischen Handelns« etc. denk- und ausführbar. Bedeutsam und für die Ethik als methodische Disziplin charakteristisch ist, daß die Notwendigkeit der tatsächlichen Ausführung solcher »Spezial«-Ethiken regelmäßig von jener Krise herrührt, die man auch einen Verlust von praktiziertem Ethos, von Handlungs-»Normalität«, nennen kann. Familienleben, Wirtschaften, Kriegführen und Friedensschließen, politisches Handeln – all dies findet statt, bevor nach methodischen Vorgaben mit dem Ziel der Normenfindung oder -begründung darüber nachgedacht wird. Das Nachdenken setzt erst ein, wenn eine Defizienz manifest wird, die die bislang unausdrücklichen Regeln des Handelns und Unterlassens als fragwürdig, ungenügend oder auch schlimme Folgen zeitigend erscheinen läßt. Die ethische Reflexion versucht sodann, sachbereichs- und/oder gegenstandsadäquat ein rational begründetes und diskursiv vermitteltes Regelenensemble zur Restituierung des verloren gegangenen Handlungsethos aufzuweisen.

Die Suche nach einer »Ethik der Wissenschaften« ist gleichfalls der Ausdruck eines Krisen-Bewußtseins. Ethische Fragestellungen im Bereich naturwissenschaftlichen Forschens und Arbeitens verstehen sich keineswegs von selbst, scheinen doch die »Gegenstände«, um die es dem wissenschaftlichen Fragen als solchem geht, zunächst einmal »wertneutral« zu sein und erst dort für eine eigentlich ethische Bemühung relevant zu werden, wo man außer-wissenschaftlich und in Anwendung wissenschaftlicher Resultate mit ihnen umgeht. Paradigmatisch ist hier etwa die Rede von der Wertneutralität der Entdeckung der Kernspaltung in unserem Jahrhundert; entscheidend sei – so heißt es häufig und sicher nicht ganz ohne Recht –, wie der Mensch mit diesem Ergebnis der Wissenschaft hinfort umgehe.

Bedarf also das wissenschaftliche Tun selber keinerlei ethischen »Reglements«? Reicht die Reflexion darüber aus, wie mit konkreten Ergebnissen der Forschung praktisch umgegangen werden darf und wie nicht? Sollen wir den wissenschaftlichen Prozess unbehindert und unkritisiert nach den ihm eigenen forschungsmethodischen Gesichtspunkten so laufen lassen, wie er läuft, vorangetrieben von der Neugier des Wissenschaftlers? Wer dies ohne weitere Kautelen bejahen zu können meint, übersieht die unlösbare Verschränktheit von Theorie und Praxis (im Sinne von *Poiesis*), die gerade für die technisch geprägten Wissenschaften der Neuzeit kennzeichnend ist. Eine wissenschaftliche Errungenschaft wie etwa eine neue technische Fertigkeit kann insofern nicht als wertneutral angesehen werden, als in ihr ein spezifischer Gebrauch bereits intendiert ist, nämlich jener, der in ihrer Anwendung überhaupt liegt. Die Dynamik des wissenschaftlichen Progresses bestimmt die Koordinaten der Verhaltens- und Handlungsspielräume je neu, und ist deshalb nur scheinbar wertfrei. Jedes neue Können ist zutiefst ethisch relevant und unterliegt wertender Beurteilung. Wird eine solche nicht immer wieder, regelmäßig und die Forschung begleitend angestellt, so mag die bloße Eigenlogik der Wissenschaft durch die Dialektik von Theorie und deren Anwendung schließlich zu dem führen, was Hans Jonas so ausdrückt: »Die Fertigkeit besitzt ihren Besitzer«¹. Die Warnungen Jonas' eilen dem wissenschaftlich-technischen Krisenbewußtsein, das heute auf der Suche nach einer »Ethik der Wissenschaften« ist, seit langem je ein Stück voraus. So vertrat er als einer der ersten jene These, die mehr und mehr ihre Plausibilität erweist, »daß für moderne Theorie praktische Anwendung nicht zufällig, sondern wesenseigentlich ist, oder daß die Naturwissenschaft technologisch in ihrem Wesen ist.«² Im »unaufhörlichen Dynamismus« der Wissenschaft sah er eine ernste Bedrohung des Menschen: »Aber wenn wir uns jemals ganz der selbstregulierenden Mechanik des Wechselspiels von Wissenschaft und Technik anvertrauen oder uns darein ergeben, haben wir die Schlacht um den Menschen verloren. Denn die Wissenschaft, wenn ihre Anwendung einzig von ihrer eigenen Logik regiert wird, läßt den Sinn von Glück nicht wirklich offen: sie hat die Antwort präjudiziert, ihrer eigenen Wertfreiheit zum Trotz. Die Automatik ihres Gebrauchs – insoweit dieser Gebrauch über die wiederkehrende Beantwortung des von ihr selbst wiederkehrend erzeugten Notstandes hinausgeht – hat den Inhalt des Glücks im Prinzip gesetzt: sich gehen lassen im Gebrauch der Dinge.«³

Die Forderung, den wissenschaftlich-technischen »Fortschritts«-Prozeß sich selbst und seinen immanenten Gesetzen zu überlassen, liefe darauf hinaus, das Gebrauchen des Menschen, sein Können und seine Fertigkeiten von der Dimension

¹ vgl. Hans Jonas, *Organismus und Freiheit – Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Göttingen 1973, S. 290.

² ebd. S. 276.

³ ebd. S. 289; auf Verselbständigungstendenzen weist auch der Theologe Martin Rock hin: »'Kritisch' ist Technologie letztlich und endlich deswegen, weil sie das Gesetz des Handelns vorschreibt: Menschliches Sinnen, Denken, Planen und Tun erfolgen nach dem Maßstab bzw. nach dem Diktat der Technik. Machbarkeit, Funktionalität, Rationalität, Perfektion, Komfort und Konsum werden zu Grundwerten und verbindlichen Lebensmustern stilisiert.«, in: D. Birnbacher (Hg.), *Ökologie und Ethik*, Stuttgart 1980, S. 81.

des ethischen Fragens und Beurteilens abzuschotten, ihn gewissermaßen gegen solche – nicht als zugehörig betrachtete – Fragen zu immunisieren. Eine extreme Gegenposition gegen diese Forderung wäre das Verlangen, Wissenschaft und Technik in ihrem Fortgang unmittelbar zu reglementieren; das hieße etwa, dem Forscher vorzuschreiben, was er erforschen darf und was nicht, oder zugespitzt formuliert: wissenschaftliche Arbeit strikt und »unvermittelt« nach moralischen Maßstäben zu organisieren. Beide genannten Extrema kommen in solcher Reinform in der heutigen Diskussion um eine »Ethik der Wissenschaften« eigentlich nicht vor, zumindest werden sie in dieser Form selten ausdrücklich. Gleichwohl begrenzen diese Extrema gewissermaßen das Feld, in dem heute in verschiedenster Weise von Philosophen, Naturwissenschaftlern und Politikern Position bezogen wird, wobei jeweils die Hinneigung zu Seite des einen oder anderen Extrems unverkennbar ist. Die folgenden Überlegungen verstehen sich als Versuch, wissenschaftsethische Fragestellungen kritisch zu beleuchten. Diskussionsgrundlage hierfür sind einschlägige Entwürfe des Theologen Franz Böckle und des Philosophen Hermann Krings.

Zuvor sei jedoch kurz die grundsätzliche Frage aufgeworfen, ob nicht eine Ethik der Wissenschaften schon aus methodischen Gründen von eher begrenzter Reichweite bleiben muß. Denn: soweit etwa (um negativ anzusetzen) die Inhumanität wissenschaftlicher Zwecke und Handlungen nicht eklatant offensichtlich ist (z. B. Züchtung von Mensch-Tier-Hybriden), bzw. ihre unbeabsichtigten Nebenfolgen nicht erkennbar verwerflich sind, stößt jeder Versuch einer Bewertung des Innovationsaspekts wissenschaftlicher Handlungen auf folgende unausräumbare Schwierigkeit: eine ethische Beurteilung wissenschaftlicher Forschungsvorhaben und Experimente hinsichtlich der mit diesen angestrebten Ergebnisse setzt das Wissen (oder doch ein hinreichendes Wissen) um deren Wirkung voraus. Solches Wissen – wie auch die Einschätzung der Wirkung von möglichen alternativen Forschungsgängen – ist jedoch zumeist höchst unsicher und allenfalls von vagen Befürchtungen getragen. Die Hitzigkeit vieler einschlägiger Diskussionen, ob über Kernenergie, Genmanipulation, SDI oder über Experimente mit »Neuen Medien«, dürfte gerade mit eben dieser Unsicherheit und dem mitfolgend endlosen Streit der Experten über mögliche Folgelasten und Wirkungen von Technik und Wissenschaft zu tun haben.

2. »Überleben des Menschen in Menschlichkeit«⁴

Der Unwidersprechlichkeit eines von ihm so formulierten gemeinsamen Ziels aller Menschen darf sich F. Böckle wohl sicher sein, schon weniger sicher scheint hingegen die Tauglichkeit dieser Universalformel als Fundament für eine Ethik der

⁴ Hier wird vor allem verwiesen auf: F. Böckle/A. W. von Eiff, *Wissenschaft und Ethos*, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Bd. 20, Freiburg 1982, S. 120–147 (= »CG«). F. Böckle, *Gentechnologie und Fortpflanzungstechnik*, in: *Lebendiges Zeugnis*, Nr. 1/1985, S. 35–38 (= »LZ«). ders., *Was der Mensch kann und was er will – Grundzüge einer Ethik der Wissenschaften*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung (Tiefdruckbeilage)* 7. 9. 1985 (= »FAZ«).

Wissenschaften (vgl. FAZ Anm. 4). In bezug auf den Fortgang von Wissenschaft und Technik kommt der Ethik vor allem eine »restriktive Funktion« (A. Pieper⁵) zu, die Orientierung hingegen an so etwas wie der »Verbesserung der *conditio humana* im umfassenden Sinne« (vgl. CG S. 131, Anm. 4) dürfte ethische Beurteilungsmaßstäbe eher verschwommener werden lassen als zu ihrer Verdeutlichung beitragen.

Das positiv gesetzte Ziel umfassender Verbesserung der *conditio humana* besagt einen Ausgriff in die Zukunft, dem es offenbar um das prospektive Bild des künftig vollkommeneren Menschen geht; in diesem so gesetzten Ziel kulminieren die Wünsche und Hoffnungen des gegenwärtigen, unter zahllosen Unvollkommenheiten und Widrigkeiten »leidenden« Menschen, (der noch eine Art »Schicksal« zu gewärtigen hat). Nach der genannten Zielvorstellung würden somit die mehr oder weniger willkürlichen Bedürfnisse und Wünsche des Zeitgenossen zum Maßstab eines zu begründenden Wissenschaftsethos erhoben. Würde man diese unvermittelt dem Forscher und Technologen ans Herz legen, müßte das den »Fortschritt« der Wissenschaft um ein Vielfaches beschleunigen: denn der Weg zur Vollkommenheit aller menschlichen Lebensumstände, denen die Wissenschaft vor allem zu umfassender Berechenbarkeit zu verhelfen hätte, scheint noch lang. Können solche Bedürfnisse und Wünsche ein ernstzunehmendes Regulativ für die Dynamik eines uferlosen Wissenschaftsprogresses sein? Ist, was hier in der Zielbeschreibung Böckles zu geschehen scheint, nämlich der Rückgriff auf den (scheinbar) gesunden Menschenverstand, nicht ein gefährlicher Irrweg, der wissenschaftsinduzierte Katastrophen eher fördert als zu ihrer Mäßigung, Korrektur oder Vermeidung beizutragen?

Böckle glaubt, die Zeit übertriebener Wissenschaftsgläubigkeit sei zu Ende. Wohl auch deshalb hält er wissenschaftsethische Ansätze, die eher von einer »Negativprognostik« ausgehen oder eine »Heuristik der Furcht« empfehlen (H. Jonas, E. Chargaff u.a.), für unangemessen und überholt.⁶ Böckle meint: »Wir stehen vor einem völlig veränderten Bewußtsein... Die heutigen Menschen fragen sich, ob die ehemals göttlichen Privilegien, die Fähigkeiten, die Linné und Buffon noch ganz dem Schöpfer vorbehielten, in der Hand des Menschen nicht eine Überforderung sind. Die Wissenschaftsgläubigkeit begegnet einer wachsenden Skepsis.« Dagegen ist zu fragen: Zeigt nicht gerade die weithin begrüßte Produktion von Retorten-Babys, (mit denen die Wissenschaft einmal mehr dem »Schicksal« eins ausgewischt zu haben scheint), die aufkommende Leihmutterschaft, die schon alltägliche heterologe Insemination und ihr gegenläufiges Pendant: die grassierende Abtreibungs- und Sterilisationspraxis, daß der Glaube, die Parameter des Lebens mit Hilfe der Wissenschaft risiko- und schadensfrei den je individuellen Wünschen anpassen zu dürfen und zu können, im allgemeinen Bewußtsein völlig

⁵ Annemarie Pieper, Fortschritt wohin? – Die Humanität des Machbaren und die Verantwortung des Wissenschaftlers, in: Stimmen der Zeit, Dezember 1982, S. 840.

⁶ Die fundamentalen Unterschiede der Ansätze Franz Böckles und Hans Jonas' werden deutlich herausgestellt in dem Überblicksartikel von Norbert Stennes, Zur ethischen Diskussion um die Gentechnik, in: Orientierung Nr. 15/16 vom 15./31. 8. 1985, S. 170–175.

ungebrochen ist? Der heute allgemein akzeptierte »Werthorizont« enthält gerade nicht jene Kriterien, die das wissenschaftliche Ethos über die Kategorien bloßer Machbarkeit hinausheben könnten, insofern diese Wissenschaft der genaue Ausfluß und Reflex des herrschenden Wertbewußtseins ist.

Zu einem weiteren Punkt: Wenn Böckle der Überwindung einseitiger Zweckrationalität das Wort redet, möchte man ihm gerade hinsichtlich der latenten Eindimensionalität wissenschaftlich-technischen Tuns nur zu gern beistimmen. Auch scheint vernünftig, in dialogischer (interdisziplinärer) Urteilsfindung die Zweckmäßigkeit der Ziele selber zur Disposition zu stellen. Damit bleibt aber alles noch im Ungefähren und Unverbindlichen. Dialogische Urteilsfindung (etwa in den vielgepriesenen Ethik-Kommissionen) enthebt den Ethiker nicht der Pflicht, nach Gründen und Maßstäben für vernünftig-verantwortliches Handeln zu fragen, nach solchen Gründen nämlich, die Dialoge entscheiden können und die nicht je wieder zur Disposition von Dialogen stehen, will sagen: je nach Art und Zusammensetzung der Argumentationsgemeinschaft einmal Geltung beanspruchen dürfen und ein anderes Mal auch wieder nicht. Böckle läßt in seinen Entwürfen zur Wissenschaftsethik gewissermaßen ein kategorisches Fundament für ein nicht wieder beliebiges Argument vermissen. Dabei scheint andererseits wiederum einleuchtend, was er über die Begrenzung der Forscherverantwortlichkeit sagt: »Wie für jede sittliche Verantwortung, so gilt auch für die des Forschers, daß sie sich allein auf seine Entscheidungen sowie auf die voraussehbaren Folgen seines Tuns oder Unterlassens beziehen kann. Die Folgen müssen für ihn vorhersehbar sein« (LZ S. 44, Anm. 4). Nun sind sie dies keineswegs immer, entscheidender aber noch: über ihre Signifikanz und ethische Einordnung kann der Wissenschaftler (so Böckle) nicht selber befinden; die hier auf ihn zukommende Verantwortung muß vielmehr dem interdisziplinären Dialog (wissenschaftlich-politisch/wissenschaftlich-ethisch) anheimgestellt werden. Als Kriterien für einen solchen offen zu führenden Dialog nennt Böckle nun aber lediglich proteische Allgemeinplätze: den »gerechten Ausgleich« konkurrierender Gesichtspunkte, das »Heil des einzelnen«, ein »Überleben des Menschen in Menschlichkeit«, sowie schließlich das »gemeinsame Wohl aller, auch der zukünftigen Generationen« (FAZ). Letzteres scheint er als eine Art normatives Fundament für verantwortbare Wissenschaftspraxis zu betrachten. Doch was ist dieses gemeinsame Wohl aller? Gibt es denn auch nur zwei Wissenschaftler, die darunter dasselbe verstehen? Verhindert hier nicht gerade ein ins Universale ausgeweiteter Maßstab der Verantwortlichkeit die Frage nach der sittlichen Berechtigung des wissenschaftlichen Tuns in concreto und im einzelnen? »Bestimmtheit und Begrenztheit gehören zusammen«, wie Böckle selber an anderer Stelle (LZ S. 36) und in anderem Zusammenhang ausführt.⁷

An dieser Stelle sei ein bereits oben genanntes Problem von grundsätzlichem Charakter nochmals aufgegriffen: für die Perspektive des Forschers scheint deren prinzipielle Unabgeschlossenheit gerade kennzeichnend. Sein Fragen, Forschen

⁷ vgl. für diesen Zusammenhang: Robert Spaemann, Über die Unmöglichkeit einer universalteleologischen Ethik, in: Philosophisches Jahrbuch, Heft 1/1981.

und Experimentieren ist derart ein dauernder Prozeß, daß eigentlich nie eine definitive Konstellation zu abschließender und gültiger ethischer Beurteilung steht. Das »Wofür« einer möglichen Verantwortung des Wissenschaftlers erscheint als nur schwer fixierbar, weil sozusagen »das Ende immer offen« bleibt. Und gerade moderne – technologisch orientierte – Wissenschaft hat zu solchen Graden der Spezialisierung der einzelnen Forschungsprojekte geführt, daß der Einzelwissenschaftler den Prozeß des Fragens, an dem er selber beteiligt ist, nicht mehr überblickt. Allen Ernstes kann man hier die Frage nach der Möglichkeit von Verantwortung stellen. »Was einer grundsätzlich nicht mehr überblicken kann, braucht er auch nicht zu verantworten«, schreibt der Salzburger Philosoph Felix Hammer in einem Versuch über »Schwerpunkte der Wissenschaftsethik«⁸. Wenige Zeilen später zitiert er – vielleicht ein wenig makaber – aus der Rede Fichtes über die »Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas«: »Freie Untersuchung jedes möglichen Objekts des Nachdenkens, nach jeder möglichen Richtung hin und ins Unbegrenzte hinaus, ist ohne Zweifel ein Menschenrecht.«⁹ Nimmt man beide Aussagen zusammen und unterstellt, daß der Mensch im Unbegrenzten wohl zwangsläufig den Überblick verliert, so kommt ein theoretisches Kuriosum zustande, das sich etwa als ein »Menschenrecht auf Verantwortungslosigkeit« beschreiben ließe.

Der Blick ins »Unbegrenzte« hat die Wissenschaftler (zumindest einige) unseres Jahrhunderts erschauern lassen, andere wiederum scheinen die »Schritte über die Grenzen« weniger zu beeindrucken. So werden die einen zu Dissidenten des Wissenschaftsprozesses, weil sie diesen bereits jenseits aller ethischen Legitimation und moralischen Umgangs sehen (Chargaff), während die anderen fordern, Ethos und Moral hätten sich gefälligst den je neuen wissenschaftlichen Gegebenheiten anzupassen (Edwards).

3. Der Wissenschaftler »im Nebel«¹⁰

Zur Beschreibung der Komplexität und Allgemeinheit des Problems über die ethische Reflexion im engeren Sinn hinaus, wählt Hermann Krings eine Metapher: »Soll man dem Mann, der im Nebel vordringt, einen moralischen Vorwurf machen, daß er kein Ziel hat. Vielleicht hätte er bei Nebel gar nicht aufbrechen dürfen. Aber nun, da er im Nebel sich zurechtfinden soll, helfen ethische Überlegungen nicht viel. Gesetzt, wir könnten im Bereich der wissenschaftlichen Forschung die Normen auffinden und alle Wissenschaftler würden ihnen entsprechend handeln, so wäre die Fragwürdigkeit, der sich die wissenschaftliche Forschung nicht nur an

⁸ Felix Hammer, Selbstzensur für Forscher? – Schwerpunkte einer Wissenschaftsethik, Zürich 1983, S. 80.

⁹ ebd. S. 98.

¹⁰ Dem folgenden liegt zugrunde: Hermann Krings, Bedenken zur Wissenschaftsethik, in: H. M. Baumgartner/H.-J. Staudinger (Hrsg.), Ethik der Wissenschaften Bd. 2 – Entmoralisierung der Wissenschaften, Physik und Chemie, Paderborn 1985, S. 11–24.

sozialen Konfliktpunkten, sondern generell ausgesetzt sieht, nicht behoben. Wir würden ethisch gut handeln, – aber wir stünden immer noch im Nebel. Die theoretische Orientierung der wissenschaftlichen Forschung wäre durch ethisches Handeln nicht ersetzbar.«¹¹

Um diese These näher zu begründen, fragt H. Krings nach der Genesis der Schwierigkeiten, denen heutige Wissenschaft sich konfrontiert sieht.

Erst im Prozeß der Aufklärung werde jene Sichtweise geboren, die in der Autonomie der Vernunft »einen eigenen positiven moralischen Gehalt«¹² sieht; sie führe zur »generelle(n) Anerkennung der Dignität der Wissenschaft«, die noch heute im Grundrecht der Wissenschaftsfreiheit ihren Ausdruck finde.¹³ Nun kann die ins Extrem geführte Behauptung einer solchen Freiheit der Wissenschaft durch völlige Emanzipation der wissenschaftlichen Methode von allen außerwissenschaftlichen Zumutungen und Regelpflichten dazu führen, daß ein »Wozu« der methodischen Forschung nicht mehr angebbar ist und damit ein eklatantes Sinndefizit deutlich wird (»Methodologismus«, »Szientismus«).

Krings: »Durch den Methodologismus hat sich die Wissenschaft programmatisch von jedweder Sinninstanz abgekoppelt. Es gibt nur das methodische Fortschreiten, doch es gibt kein Ziel und keinen Sinn dieses Fortschreitens«¹⁴.

Krings merkt nun zur Wissenschaftsethik-Debatte kritisch an, man möge sich (angesichts der durch Methodologismus und Szientismus bedingten »generellen Problematik«) nicht zu vorschnellen wissenschaftsethischen Kompensationsversuchen hinreißen lassen, die doch letztlich keine die Wissenschaften insgesamt orientierende Kraft haben könnten. Solche Versuche befassen sich zumeist mit sehr speziellen, gleichwohl unbestritten virulenten Problemen in Grenzbereichen der Forschung, könnten aber (wenn wir Krings hier recht verstehen) am Ende doch nicht mehr als ein Kurieren an Symptomen bedeuten. Und schließlich: Das genannte Sinndefizit der Wissenschaft (ihre Grundsatz- und Orientierungslosigkeit) bliebe bestehen, »auch wenn ethisch nichts mehr zu beanstanden wäre«¹⁵.

Zwei Probleme müsse man daher prinzipiell unterscheiden, wobei das erstere das entscheidende sei: »ein quasi-metaphysisches Problem, welches das innere Gesetz und die Orientierung der Wissenschaft betrifft, und ein ethisches, auch ethisch-rechtliches Problem, welches bestimmte Tatbestände in den Wissenschaften, insbesondere das Humanexperiment, zum Inhalt hat.«¹⁶

Mithin scheint die Schlüsselfrage für jeden Versuch, eine Ethik der Wissenschaften zu begründen, das Selbstverständnis eben dieser Wissenschaften zu sein. Und auf diesem Hintergrund könnte man das, was Hermann Krings schließlich über den Zusammenhang von wissenschaftsimmanenten Prinzipien und Prinzipien der Sittlichkeit ausführt, als geradezu fatalistisch deuten. Für die moderne (sich methodo-

¹¹ ebd. S. 11f.

¹² ebd. S. 13.

¹³ ebd. S. 13.

¹⁴ ebd. S. 15.

¹⁵ ebd. S. 16.

¹⁶ ebd. S. 17.

logistisch verstehende) Wissenschaft mit ihrem hypothetischen Wahrheitsbegriff kann es im Grunde keine definitiven sittlichen Grenzen des Tuns geben, ließen sich solche doch wohl nur in kategorischer Argumentation statuieren¹⁷, was für den Methodologismus nicht in Frage kommt: »So sind die Forderungen dieser Ethik im Rahmen des Methodologismus vornehmlich diese: kein Vorurteil; keine Dogmatik; keine partikularen Interessen; keine Manipulation von Meßdaten usw. Positiv lassen sie sich unter dem Titel der methodischen Sorgfalt und Verlässlichkeit zusammenfassen, was immer sich als Ergebnis zeigen mag.«¹⁸

Aus dem »Gefängnis« der Methode vermag der Forscher allerdings auszubrechen, wenn und insofern er sein nur hypothetisches Wahrheitsverständnis zu transzendieren vermag¹⁹, sein Handeln als selber geschichtliche Wahrheit setzend begreift und so Distanz zur Methode gewinnt. Nur auf diesem Weg der Einsicht und der Bereitschaft, überhaupt dem Methodologismus externe Grundsätze anzuerkennen, gerät der Forscher in die Lage, sein »Handeln auf Prinzipien und Normen beziehen zu können, die nicht methoden-immanent sind, sondern die dem Selbstverständnis des Menschen als eines freien und sittlichen Vernunftwesens genügen.«²⁰

Ist nun, um obige Metapher wieder aufzunehmen, das »Gefängnis der Methode« wirklich unbequem genug, um zu solchen Ausbruchsversuchen zu motivieren, die ja im Grunde nur Reflexionslast bedeuten und letztlich zu selbstaufgelegten Forschungsverzichten oder Hindernissen im Wissenschaftsprozess führen können? Oder um das eingangs erwähnte Bild von H. Krings wieder zu bemühen: Ist dem Forscher das Tappen im Nebel nicht möglicherweise lieber, solange es voran geht und keine unvorhergesehenen Hindernisse wie Felswände, Gletscherspalten etc. den weiteren Weg behindern, als eine klare Sicht, die vielleicht hinsichtlich des Vorhabens desillusionierend, entlarvend wirken könnte?

Man muß an die sehr einleuchtenden Bedenken von H. Krings die Frage knüpfen, ob der Rekurs auf so etwas wie den Begriff einer »vernünftigen Wissenschaft« oder die »Idee der Wahrheit« für ein pragmatisches (an den »Sachen«, mit denen die Wissenschaft umgeht, orientiertes) Niveau der Wissenschaftsethik nicht doch zu hoch ansetzt – und durch seine darin begründete Folgenlosigkeit am Ende nicht einer Kapitulation vor dem Methodologismus gleichkommt. Resignativ klingt so auch die Schlußbemerkung von Krings, der angesichts der in den Wissenschaften heute dominanten Paradigmen die Ansatzmöglichkeiten für eine Wissenschaftsethik als wenig hoffnungsvoll ansieht: »Die wissenschaftsethische Erörterung erscheint wie der Bau einer Brücke, für welche die Widerlager noch fehlen«²¹. Allerdings bleibt wohl unbestreitbar, daß nur eine Veränderung im Selbstverständ-

¹⁷ vgl. hierzu die Ansätze einer (naturrechtliche Überlegungen einbeziehenden) kategorischen Argumentationsweise bei: Reinhard Löw, *Leben aus dem Labor*, München 1985.

¹⁸ vgl. Anm. 10, ebd. S. 22 (Unterstreichung von mir).

¹⁹ Etwas flapsig möchte man hier angesichts der rasanten Dynamik des modernen Wissenschaftsbetriebs einwerfen: Hat er hierzu überhaupt die Zeit?

²⁰ vgl. Anm. 10, ebd. S. 22.

²¹ ebd. S. 24.

nis der heutigen Wissenschaft (als Reflex eines Wandels des Gemeinbewußtseins) die Etablierung sittlicher Prinzipien als regulativer Instanzen der Forschungsdynamik bewirken kann. In diesem Sinn ist der These Krings' ungeteilt zuzustimmen: »Wenn die Wissenschaft sich methodologistisch versteht und eines theoretischen Prinzips entbehrt, das ihr forschendes Handeln orientiert..., dann sind ethische Reflexionen mit dem Ziel, die Wissenschaft nicht unvernünftig und letztlich schädlich werden zu lassen, wenig aussichtsreich. Sofern die Wissenschaft nicht sich selbst zur Vernunft bringt, bleibt eine Ethik der Wissenschaft bodenlos.«²²

4. *Selbstverwirklichungspostulat versus Wissenschaftsethik*

Die Wissenschaft tut letztlich, was die Menschen, die sich ihrer Resultate gerne bedienen, wollen, vielleicht auch nur, was sie zu wollen meinen.

Die Vermutung, die Natur werde ihre wissenschaftlich-technologische Deformation eines Tages rächen, scheint nun unseres Erachtens das innovative Potential dieser Wissenschaften, (denen zu jeder »Nebenfolge« eine neue Regulation, zu meist wieder technologischer Art, einfällt), zu unterschätzen. Mithin: weniger wahrscheinlich als die These, daß die Natur die Mißachtung ihres Eigen-Seins langfristig damit bestrafe, daß sie »zurückschlage«, d.h. ihren eingebildeten »maitre et possesseur« die Folgen ihrer Mißachtung existentiell spüren lasse (und ihn so vielleicht bessere!?), dürfte sein, daß der Mensch die Natur schließlich »zurechtbringen« wird. Daß dies allenfalls Folgen für sein Selbstverständnis als Teil dieser Natur haben wird, braucht den künftigen Bürger einer »schönen neuen Welt« nicht zu quälen.

Gleichermaßen sind Natur wie Tradition als Maßstäbe des Recht-Tuns eliminiert, kommt Vernunft überwiegend nurmehr als instrumentelle vor, meint Sittlichkeit entweder institutionelle Rollengefügigkeit oder privatistische Gesinnungswillkür, scheint schließlich Sinn als objektivierbares und orientierendes Moment endgültig verloren. Damit dürfte das, was man mit einem Wort C. S. Lewis' die Selbstabschaffung des Menschen nennen kann, d.h. den fortschreitenden Verlust des Substantiellen seiner Freiheit an die Willkür progressiver Bedürfnisbefriedigung, der nur konsequente letzte Schritt sein.

Bei all dem scheint es gar nicht mehr um Erfüllung im Sinne etwa der klassischen »Eudaimonia«, einer gelungenen Ordnung des Lebens im Ganzen, nicht mehr um ein Bewußtsein schlußendlicher Sinnhaftigkeit des Lebenszyklus zu tun zu sein, vielmehr geht es nurmehr um Erfüllung arbiträrer Wünsche, um soziale Zufriedenheit im System-Ganzen, um maximale Konfliktlosigkeit einer bürgerlich geordneten und beschützten Existenz, in der ein jeder sich so weit beschränkt, daß er keinem anderen eine »Verwirklichungschance« raubt.

Wissenschaft und Technik dienen hierbei der fortschreitenden Eliminierung alles Widrigen und Bedrängenden; Kontingenzen gilt es nicht länger zu bewältigen,

²² ebd. S. 21.

sondern schlicht zu überwinden. Wissenschaft und Technik sehen sich einem enormen Anforderungsdruck individueller wie kollektiver Ansprüche gegenüber: »Es erscheint manchmal geradezu absurd, wie die Wissenschaft heute wegen eben der Momente kritisiert wird, deretwegen wir auf sie gesetzt haben und weiter auf sie setzen wollen« (Ulrich Hommes²³).

Womit zu schließen wäre: Die »schöne neue Welt« wird weniger das Produkt moralindifferenten Forscher, neuerungssüchtiger Technologen oder korrupter Politiker sein als vielmehr die genaue Entsprechung jener Wünsche und Bedürfnisse, deren Befriedigung der Mensch unserer Tage kategorisch einfordert. Die Extrapolation heutigen Selbstverwirklichungsdenkens wird ein institutionelles und möglichst perfektioniertes System der optimalen Befriedigung aller »Bedürfnisse« sein.

5. Eine römische Instruktion zu den neuen biomedizinischen Techniken

Die jüngst erschienene »Instruktion über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung« setzt sich kritisch mit den Möglichkeiten der modernen Fortpflanzungsmedizin auseinander. Dabei wird deutlich, daß man den ethischen Problemen, die die neuen biomedizinischen Techniken aufwerfen, nicht anders als durch prinzipielle Argumentation und eine Rückbesinnung auf (durch sie in Frage gestellte) objektive Sinnstrukturen und personale Wertgehalte im Raum des Menschlichen gerecht wird.

Die Instruktion sei im Zusammenhang unserer vorstehenden Ausführungen insbesondere deshalb gewürdigt, weil sie ausdrücklich und kritisch auf die subjektiven Absichten, Ansprüche und Wünsche des Gemeinbewußtseins rekurriert, deren tatsächliche oder unterstellte »Qualität« im allgemeinen ja als hinreichende Legitimationsbasis für wissenschaftlich-technisches Machen angesehen wird. Die Funktionalisierung des Menschlichen zeigt sich (das macht die Instruktion bewußt) heute kaum irgendwo deutlicher als in der Frage der Weitergabe (resp. Nichtweitergabe!) des Lebens, die zu einem Moment im System der je wechselnden Bedürfnisse degradiert wird.

Was dem auf seine »Autonomie« moralischer Zwecksetzung pochenden Zeitgenossen im Argumentationsgang der Instruktion vielleicht nur schwer einleuchten mag, gleichwohl jedoch viel Plausibilität für sich hat, ist die überall durchscheinende Auffassung, daß tatsächlich die Achtung der ganzheitlichen Würde der menschlichen Person in eklatanten Widerspruch auch zu den wohlmeinendsten Intentionen des moralischen Subjekts geraten kann. Zu bedenken wird etwa gegeben, daß der berechtigte Wunsch von Eheleuten nach einem Kind nicht die Mißachtung der Würde der Fortpflanzung der menschlichen Person nach sich ziehen darf: das Kind habe ein Recht, »die Frucht des spezifischen Aktes der ehelichen Hingabe seiner

²³ Ulrich Hommes, Die Freude ist die Wahrheit. Über die Herausforderung der Metaphysik durch die moderne Wissenschaft, In: Philosophisches Jahrbuch 92. Jg. 1985, S. 319.

Eltern zu sein, und ein Recht darauf, vom ersten Augenblick seiner Empfängnis an als Person geachtet zu werden.« Es gebe hingegen kein Recht der Ehegatten, ein Kind zu haben, »sondern nur das Recht, diejenigen natürlichen Akte zu vollziehen, die aus sich heraus auf die Fortpflanzung hin ausgerichtet sind.« M. a. W.: Menschliches Leben darf nicht Objekt eines zweckgerichteten »Machens« werden, seiner Würde entspricht nur ein solcher Entstehungsmodus, in dem das werdende Leben als Geschenk personaler Liebe empfangen wird.

Die Instruktion sucht nach sittlichen Grenzziehungen, um den Menschen schon von Beginn an vor dem Verlangen nach grenzenloser Verfügbarkeit und Planbarkeit zu schützen, ein Verlangen, das den werdenden Menschen zu einem Gegenstand der Technik zu erniedrigen droht. Die Grenze, die dem Fortschritt von Wissenschaft und Technik gewiesen wird, ist der Mensch selber. Das Menschsein des Menschen, seine personale Würde, die ihn vom Augenblick der Zeugung an auszeichnet, darf nicht in die Gefahr geraten, seine Definition je nach dem neuesten Forschungsstand zu erhalten. Was der Mensch in seiner einzigartigen Würde, ja in seiner Gottebenbildlichkeit, darstellt, kann nicht vom Verfügungswillen des »homo faber« her interpretiert werden. Der Mensch ist letzter Zweck allen wissenschaftlichen Tuns, nie jedoch dessen Mittel. Mithin sind alle Forschungsabsichten zur »Modifizierung« bzw. »Optimierung« des Menschen verwerflich (»Menschen-Züchtung«, genetische Manipulationen, identische Reduplikation, Tier-Mensch-Hybriden etc.), ist überhaupt jede Verzweckung menschlicher Embryonen für wissenschaftliche Experimente, die nicht therapeutischen Charakter haben, verwerflich.

Therapeutischen Sinn muß auch die »pränatale Diagnostik« haben, sie wird unsittlich, wenn sie als »Entscheidungshilfe« für eine eventuelle Abtreibung der Leibesfrucht dient (z. B. wenn unheilbare Erbkrankheiten festgestellt würden oder das Kind nicht das »gewünschte Geschlecht« hat).

Bezüglich der künstlichen Fortpflanzungstechniken (In-vitro-Fertilisation) bezieht die Instruktion gleichfalls eindeutig Stellung, wobei sie sich eng an die bisherige lehramtliche Verkündigung zur »Würde der menschlichen Person«, zu »Ehe und Familie«, zu Fragen der Sexualmoral anschließen kann. (Insbes.: Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*; Enzyklika *Humanae vitae*; Erklärung *Dignitatis humanae*; Apostolisches Schreiben *Familiaris consortio*; Charta der Familienrechte).

Die Instruktion betont die Einzigartigkeit der Weitergabe des menschlichen Lebens, die sich aus der Einzigartigkeit der menschlichen Person selbst ableitet. Es folgt daraus, daß die menschliche Fortpflanzung (das Werden einer neuen menschlichen Person) nicht aus dem personalen Kontext der Liebe von Mann und Frau und deren liebender Vereinigung gerissen werden darf: »Die menschliche Fortpflanzung erfordert das verantwortliche Mitwirken der Eheleute mit der fruchtbaren Liebe Gottes; das Geschenk des menschlichen Lebens muß innerhalb der Ehe mittels der spezifischen und ausschließlichen Akte der Eheleute verwirklicht werden gemäß den Gesetzen, die ihnen als Personen und ihrer Vereinigung eingeprägt sind.« Und weiterhin heißt es: »So ist das Entstehen eines neuen

menschlichen Lebens allenfalls die Teilnahme der Eheleute an der Schöpfermacht Gottes. Den Ursprung menschlichen Lebens zeichnet somit aus, daß die Liebe der Eheleute, die sich im ehelichen Akt der Selbsthingabe bekundet, zugleich Teilnahme an der Schöpfer-Liebe Gottes bedeutet.«

Im Kontext dieser prinzipiellen Argumentation, die den unlösbaren Zusammenhang von Personalität, Liebe, Leiblichkeit und Fruchtbarkeit betont, werden die neuen Befruchtungstechniken im Reagenzglas beurteilt und schließlich, ob homolog oder heterolog, als der Würde des Menschen und seiner Fortpflanzung sittlich nicht angemessen verworfen.

Zur heterologen Befruchtung heißt es, sie widerspreche »der Einheit der Ehe, der Würde der Eheleute, der den Eltern eigenen Berufung und dem Recht des Kindes, in der Ehe und durch die Ehe empfangen und zur Welt gebracht worden zu sein.« Die homologe künstliche Befruchtung wird in differenzierter Argumentation gleichfalls abgelehnt, wobei die Überlegung hier betont in den Zusammenhang einer ganzheitlichen Sicht der ehelichen Geschlechtlichkeit gestellt wird, die gegen zweckrationale Verkürzung zu schützen ist. Von der objektiven Einheit von liebender Vereinigung und menschlicher Fortpflanzung her wird argumentiert: »Die homologe künstliche Befruchtung bewirkt objektiv eine analoge Trennung (wie auch die künstliche Empfängnisverhütung B. H.) zwischen den Gütern und Sinngehalten der Ehe, indem sie eine Fortpflanzung anstrebt, die nicht eine Frucht eines spezifischen Aktes ehelicher Vereinigung ist.« Hier darf ein Gedanke eingefügt werden, den Robert Spaemann zur Diskussion gestellt hat, und der versucht, die Intention der Morallehre der Kirche, wie sie insbesondere »*Humanae vitae*« unterlag, zu verdeutlichen: »Als die Kirche sich gegen die zweckrationale Abkoppelung des Beischlafs von der Zeugung durch chemische Eingriffe in den weiblichen Organismus wandte, da wurde ihr von der öffentlichen Meinung Lustfeindlichkeit und Fixierung auf Kinderproduktion unterstellt. Da sie nun umgekehrt auch die lustlose 'Zeugung' von Kindern in der Retorte mißbilligt, wird vielleicht eher deutlich, daß es in Wirklichkeit um etwas anderes geht: um einen personalen Ausdruckszusammenhang, dessen Integrität in seiner spielerischen Selbstvergessenheit besteht. Diese Integrität soll nicht durch zweckrationale Einschränkung der Vielfalt seiner Funktionen einem konsequentialistischen Funktionalismus geopfert werden« (in: Peter T. Geach/Fernando Inciarte/Robert Spaemann, *Persönliche Verantwortung*, Köln 1982, S. 29)²⁴.

Der menschlichen Personwürde widerspricht, daß der Anfang des menschlichen Lebens zu einem technisch-wissenschaftlichen Aktus degradiert wird. Die Weitergabe des menschlichen Lebens wird durch die künstlichen Fortpflanzungstechniken aus der Sphäre des Tuns in die des Machens gezogen. Kardinal Ratzinger meinte in seinen einführenden Bemerkungen zur neuen Instruktion, die innere Logik vieler moderner Fortpflanzungstechniken sei »eine Logik der 'Produktion

²⁴ vgl. auch: Robert Spaemann, Kommentar zu: »Instruktionen über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung«, in: *Die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens*, Freiburg i. Br. 1987.

von Gegenständen': eine Logik, die an sich ein Verhältnis der Ungleichheit zwischen dem Techniker (der produziert) und dem, was produziert wird, einführt und damit auch ein Verhältnis der Herrschaft des einen über den anderen.«

Den Menschen vor sich selbst zu schützen kann gewissermaßen als eine Quintessenz des römischen Dokuments betrachtet werden. Weder ist der wissenschaftliche Fortschritt ein Absolutum, an das nicht gerührt werden darf, noch sind die subjektiven Absichten und Bedürfnisse des Zeitgenossen, der wissenschaftlich-technische Mittel zur Erfüllung seiner Wünsche beansprucht, über moralische Einsprüche erhaben. »Gewissens-Autonomie« darf hier keinesfalls über die Anerkennung objektiver, personaler Sinnstrukturen den Sieg davontreiben. Der wissenschaftlich-technologische Fortschritt droht im Gleichschritt mit progressivem Anspruchsdenken (vor dem auch der Intimbereich von Ehe und Familie nicht gefeit ist) die substantielle Einheit der menschlichen Person, ihren Subjekt-Status sowie ihre personale Würde in Frage zu stellen. Beiden Gefahren gilt es, durch grundsätzliche anthropologische und ethische Reflexion zu wehren, wobei (so wiederum Kardinal Ratzinger) aufzuzeigen ist, »daß das Vorhandensein sittlicher Normen, die ihren präzisen, unveränderlichen und unbedingten Inhalt haben, die einzige Garantie für die Achtung und die volle Verwirklichung des Menschen in seiner ganzen Wahrheit ist.«

»Christliche Lebensordnung«¹

Von François Reckinger, Köln

Unter diesem Titel hat die Pastorkommission Österreichs eine 32 Seiten umfassende Kleinschrift veröffentlicht, die im Auftrag der Österreichischen Bischofskonferenz über Pastoral- und Seelsorgeämter in die Pfarrgemeinden hinein verbreitet wurde und dem Vernehmen nach großen Anklang gefunden hat.

Idee und Konzeption einer solchen Schrift sind sicher zu begrüßen. Bringt sie doch in einfacher, leicht lesbarer und eingängiger Form die wesentlichen Inhalte, Ideale und Forderungen christlicher Lebensgestaltung zur Sprache. Der Aufbau ist logisch und einsichtig: I. Die Grundhaltungen christlichen Lebens (Glaube, Hoffnung, Liebe); II. Ja zum Leben (Das eigene Leben sinnvoll gestalten; Leben als Mann und Frau; Partnerschaft in Ehe und Familie; eine menschenwürdige Welt mitgestalten); III. Leben als Kirche (Den Sonntag feiern; die Sakramente feiern; in der Gemeinde mitleben und mitarbeiten; an der Weltverantwortung der Kirche mitwirken; die Verehrung der Gottesmutter und anderer Heiliger); IV. Christliche Buß- und Fastenordnung (Kirchliche Bußzeiten; Fasten aus religiösen Motiven).

An positiv zu bewertenden Einzelheiten sei hervorgehoben die feste und überzeugende Betonung des Gebetes gleich zu Anfang (2); die Klarstellung, daß es »nicht gleichgültig (ist), was jemand glaubt« (4); die zwar extrem vorsichtig, aber immerhin doch überhaupt formulierte Aussage, daß die volle geschlechtliche Vereinigung ihren einzig richtigen Ort in der Ehe hat (9); die Betonung des verpflichtenden Charakters der Sonntagsmesse (16); die Wiedergabe der guten Formulierung, die der CIC dem Gebot der Sonntagsruhe gibt (17); die unmißverständliche Feststellung, daß Kirchenaustritt Trennung von der kirchlichen Gemeinschaft bedeutet und Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses zur Folge hat (19); die eindeutige Aussage, daß zum Nachlaß schwerer Sünden das Einzelbekenntnis im Bußsakrament erforderlich ist (22f); die Empfehlung des Fastens und des »Familienfasttages« (29) sowie die (allzu selten gehörte) Rede von der Verpflichtung zum »Freitagsopfer« (30).

Aber das Werk weist auch einige unleugbare – und angesichts der Qualität der Auftraggeber, Autoren und Herausgeber zum Teil erstaunliche – Mängel auf, die allerdings lediglich Einzelheiten betreffen und darum gelegentlich einer Neuauflage leicht zu beheben wären.

1. Wo die Richtschnur für den rechten Inhalt des Glaubens genannt wird (4), sollten außer der guten Formulierung »der Glaube der gesamten Kirche in ihrer apostolischen Tradition« m.E. die Stichworte »Heilige Schrift« und »Lehramt der Kirche« nicht fehlen.

¹ Erarbeitet im Auftrag der Österreichischen Bischofskonferenz von der Pastorkommission Österreichs; hrsg. vom Österreichischen Pastoralinstitut (A-1010 Wien, Stephansplatz 3), Wien o.J. (1986).

2. Daß es (lediglich) die Kirche ist, die zur Teilnahme an der Sonntagsmesse verpflichtet, gilt heute unter Theologen, besonders jenen, die von der Liturgiewissenschaft und der Patristik herkommen, nicht mehr als ausgemacht, so daß dies besser nicht so eindeutig erklärt würde (16).

3. Befremdlich wirkt in einem Heft, das so viele Einzelheiten (sicher weitgehend mit Recht) offenläßt, die kasuistische Bestimmung, daß die Verpflichtung zur Teilnahme an der Sonntagsmesse »ab dem vollendeten siebenten Lebensjahr« gilt. Sicher stimmt das an sich und theoretisch, sofern man can.11 des CIC, der die kirchlichen Gesetze generell betrifft, schematisch und undifferenziert auf diese Frage anwenden will. In concreto ist demgegenüber jedoch sowohl auf Sinn und Gehalt der einzelnen Gesetze als auch von Fall zu Fall auf die menschliche und christliche Reife der einzelnen Kinder zu achten; und von der Art der fraglichen Verpflichtung her ist m.E. zu sagen, daß die große Mehrheit der Betroffenen sie auch noch eine ganze Reihe von Jahren nach dem vollendeten siebenten Lebensjahr nur dann annähernd erfassen und sinnvoll erfüllen kann, wenn sie es an der Hand ihrer glaubenden und praktizierenden Eltern oder Erzieher tun. Und wieviel Prozent der Kinder sind das etwa in Wien? Sollte sich ein Pastoralinstitut da nicht um größere Nähe zur Wirklichkeit bemühen?

4. Bei den Wirkungen der Taufe wird das Mitgliedwerden in der Kirche (das von der Mehrzahl der Leser spontan zunächst als eine vor allem soziologische Wirklichkeit erfaßt wird) durch Fettdruck ungebührlich überbetont (18). Die innere Gnadenwirkung kommt überhaupt nicht klar zum Ausdruck, und die Befreiung von der Erbsünde wird nicht nur ignoriert, sondern implizit sogar in Frage gestellt. Denn wenn wir durch die Taufe »in besonderer Weise Kinder Gottes werden«, wie es ebenda heißt, dann sieht es doch so aus, als seien wir es so oder so überhaupt auch schon unabhängig von ihr oder dem Verlangen nach ihr.

5. Nicht viel besser ergeht es der Firmung, wenn es von ihr gleich eingangs – sozusagen als Definition – heißt, sie sei »eine bewußte und ausdrückliche Zustimmung (des Empfängers) zur Taufe«. Sollte denn die von der gesamten Kirche im ersten Jahrtausend und im Orient unverändert bis heute praktizierte Säuglingsfirma ungültig sein? Und sollte es nicht zutreffen, worin Historiker, Patristiker und Liturgiewissenschaftler übereinstimmen, nämlich daß »confirmare« in der gesamten Tradition nichts zu tun hat mit einer Bekräftigung seitens des Menschen, sondern die bestätigende und besiegelnde Vollendung des in der Wassertaufe begonnenen Initiationsmysteriums durch Gott meint?

6. Die Aussage, daß »für die Firmung nicht unbedingt ein Pate erforderlich ist« (20), ist insofern irreführend, als sie voraussetzt, daß das Gegenteil bei der Taufe der Fall ist. Das aber trifft nicht zu, da auch dort ein Pate nur zu bestellen ist, »soweit dies geschehen kann« (CIC, can.872).

7. Bei der Darstellung der christlichen Buß- und Fastenordnung wäre es angezeigt gewesen, klarer zu unterscheiden zwischen Buße im weiteren Sinn (Umkehr, Bekehrung, Reue), die immer erforderlich ist, und Bußwerken im engeren Sinn oder Verzichtleistungen (wie Fasten, Abstinenz), die nicht schon an sich geboten sind und nur bei besonderen Gelegenheiten durch Kirchengesetz vorgeschrieben

oder aufgrund kirchlicher Gewohnheit nachdrücklich zu empfehlen sind, bei anderen Gelegenheiten dagegen, wie an Sonn- und Feiertagen und in der Osterzeit, fehl am Platze wären. Aber diesen Mangel teilt die Schrift mit vielen anderen Veröffentlichungen, namentlich auch kirchenamtlichen Verlautbarungen zum Thema.

8. Ein letzter Fragenkreis bleibt zu nennen, bei dem die Schrift am eindeutigsten und handgreiflichsten gegen die geltenden Lehren und Bestimmungen der Kirche verstößt. Nach einer gescheiterten kirchlich geschlossenen Ehe, so heißt es (25), sei eine neue kirchliche Trauung nur möglich, »wenn die Kirche die Nichtigkeit der ersten Ehe erklärt hat oder wenn der Partner gestorben ist«. In Wirklichkeit müßte gesagt werden, daß nach jeder gültigen Ehe unter Getauften eine neue Ehe schlechthin nur unter einer der beiden genannten Bedingungen möglich ist.

Für wiederverheiratete Geschiedene, so wird weiter ausgeführt, »gelten... grundsätzlich Einschränkungen beim Sakramentenempfang«. Richtig ist, daß die Betreffenden, solange der genannte Zustand dauert, überhaupt keine Sakramente empfangen dürfen, wie dies in »Familiaris consortio« noch einmal unmißverständlich bestätigt wurde. Aber diese Bestimmung wird nicht nur nicht erwähnt, vielmehr ergeht ein eindeutiger Aufruf, sie zu unterlaufen, wenn den wiederverheirateten Geschiedenen empfohlen wird, »sich zur Klärung ihrer Situation an einen Seelsorger (zu) wenden und mit ihm auch über die Möglichkeit einer Teilnahme an den Sakramenten (zu) sprechen«.

Wie gut wäre es demgegenüber gewesen, auf die in dem genannten päpstlichen Schreiben geforderten Sakramentenverweigerungen (außer für die wiederverheirateten Geschiedenen auch für die ohne Eheschließung geschlechtlich zusammenlebenden Ledigen) hinzuweisen und dem, entsprechend can.915 des CIC, noch einige andere Beispiele hinzuzufügen (wie etwa offenkundige, schwerwiegende und fortdauernde Verstöße gegen die kirchliche Sozial- und Friedenslehre). Denn dann würde die (an sich, wie gesagt, zu begrüßende) Erwähnung der Begräbnisverweigerung gegenüber den Ausgetretenen in ihrem wahren theologischen und pastoralen Kontext erscheinen. So dagegen steht sie da wie ein erratischer Block – dazu angetan, den ohnehin weitgehend vorhandenen Eindruck zu festigen, die Kirche verstünde einzig und allein in Geldfragen keinerlei Spaß.

Buchbesprechungen

Festschriften

Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. Festschrift f. Joseph Kardinal Ratzinger zum 60. Geburtstag. Im Auftrag des Schülerkreises hrsg. v. W. Baier, St. O. Horn, V. Pfnür, Chr. Schönborn, L. Weimer, S. Wiedenhofer, 2 Bde, EOS Verlag Erzabtei St. Ottilien 1987, SS. 1415 (zuzügl. bibliogr. Anhang) DM 148,-.

Die vorliegende FS ist schon wegen des Umfangs ein außerordentliches Werk. Das hohe Ansehen des Jubilars läßt eine literarische Dankesgabe geboten erscheinen, die das sonst übliche Maß übersteigt. Zur Mitarbeit wurden eingeladen sein Schülerkreis, ehemalige Kollegen jener Fakultäten, an denen Ratzinger gewirkt hat, die Mitglieder des Ökumen. Arbeitskreises und der Intern. Theologenkommission sowie die Gastreferenten bei den Kolloquien des Schülerkreises. Aus dieser sehr weit angelegten Runde ergab sich eine FS von 77 Beiträgen zuzüglich der Bibliographie Ratzingers. Soll eine Besprechung im üblichen Rahmen bleiben, kann sie nur auswahlweise vorgehen. Als Kriterium für die erfolgte Auswahl gilt die Nähe zur Arbeit des Gelehrten. Aus Raumgründen wird bisweilen auf die genaue Angabe der Titel verzichtet. Der Autorenhinweis mag dann genügen.

M. Seckler greift in seinem Beitrag (37–65) Anregungen der Theol. Prinzipienlehre Ratzingers auf. Näherhin ist es der Gedanke, daß Theol. Erkenntnislehre nicht reine Methodenlehre sein darf; sie muß vielmehr das Ganze des Christentums und seine Baugesetze in den Blick nehmen. Das sei auch letztlich der Sinn der Lehre des M. Cano von den loci theologici.

J. Finkenzeller behandelt ein Thema, zu dem sich J. Ratzinger pointiert geäußert hat. »Die 'Seele' des Menschen im Verständnis der Philosophie und Theologie« (277–291). Der Verf. versucht, die Leibbeziehung der Seele aufzuzeigen. Folgt dann daraus auch, daß der Verf. mit Ratzinger die Theorie Greshakes von der Auferstehung im Tode zurückweist? Ausdrücklich wird diese Konsequenz nicht gezogen, wäre aber naheliegend.

O. H. Pesch (453–492) berichtet ausführlich über ein Proseminar, das er als kath. Theologe an der Ev. Fakultät Hamburg nun schon seit Jahren zum Thema Glaubensbegriff durchführt. Hier

analysiert er mit den Studenten markante ev. wie kath. Positionen. Dabei kommt ausdrücklich immer auch das Glaubensverständnis Ratzingers zur Sprache und wird zu der Position anderer in Beziehung gesetzt. Die knappe Skizze der verschiedenen formalen wie inhaltlichen Gesichtspunkte kann als hilfreich empfunden werden. Das von Pesch recht breit reflektierte Vorgehen empfiehlt der Rez. ausdrücklich als gute hochschuldidaktische Anregung. Erfreulich ist das positive Urteil zum Erwachsenenkatechismus.

B. Adoukonou (521–534) zeigt sich fasziniert von der trinitarischen Interpretation des Kreuzes im Denken von J. Ratzinger (wie auch v. H. U. v. Balthasar u. A. v. Speyr). In seinem Artikel »Von der afrikanischen Weisheit des Kreuzes« will der Verf. weniger wissenschaftlich reflektieren als vielmehr existentiell bezeugend aufzeigen, wie das christologische Denken Ratzingers in der afrikanischen Theologie und Kirche fruchtbar gemacht werden kann. Näherhin ist es die Gestalt eines afrikanischen Weisen, man kann auch sagen Heiligen, der aus dem Kreuzesglauben großmütig vergebend zu sterben vermag.

Chr. v. Schönborn (575–589) plädiert für eine Theologie des Herzens. Er ist dafür H. U. v. Balthasar verpflichtet, will aber auch ein zentrales Anliegen Ratzingers aufgreifen. Der Verf. sieht im Herzen Mariens, das dem Herzen Jesu in der Hinordnung an den Vater geeint ist, den Schnittpunkt der Theologie. Hier scheint die Hingabe an den Vater sowie dessen begnadendes Handeln, das zur Mitwirkung befreit, urbildlich auf. So ist Maria der Inbegriff der auf Gott hin geöffneten Kirche. Der Verf. entfaltet mit Blick auf das Herz Mariens den klassischen Grundsatz, daß sich in der Marienlehre die verschiedenen theologischen Traktate konkretisieren. Das Thema einer Theologie des Herzens verfolgt auch R. Tremblay mit dem Beitrag »Le coeur qui reste ouvert« (555–574).

H. Verweylen möchte mit seinem Artikel »Weltweisheit und Gottesweisheit bei Justin dem Märtyrer« (603–613) »ein paar Schritte auf dem Weg fortgehen«, den ihn Ratzinger seit seiner Studentenzeit gewiesen hat (604). Konkret setzt er sich mit der These einer hellenistischen Überformung des urkirchlichen Kerygmas durch die

Theologie Justins auseinander. Berechtigterweise verweist er auf dessen inkarnationstheologisches und staurologisches Denken. Hier liege die *differentia specifica* des Christentums. So sehr man diesen Akzent für Justin festhalten muß, wird man jedoch nicht übersehen dürfen, daß die Logoslehre des Apologeten die urkirchlichen Bekenntnisaussagen über den Hl. Geist verstellt hat. Stellt sich deshalb hier die Hellenisierungsfrage nicht neu, wenn auch anders?

H. de Noronha Galvao (651–666) untersucht den Traktat Augustins zum Johannes-Evangelium. Darin findet er den Lieblingsjünger als Inbegriff der himmlischen Kirche und Petrus als den Repräsentanten der irdischen Kirche gezeichnet.

J. Rief behandelt das Thema »Die Wahrheit der Weisheit als *Movens* der augustinischen Wahrheitssuche« (667–688). Darin geht der Verf. nicht nur der Verbindung von Wahrheit und Weisheit im Werk der Bischofs v. Hippo nach. Er versucht auch, das augustinische Weisheitsverständnis heutigem funktionalem Denken nahezubringen. Dabei bemüht er sich in besonderer Weise um begriffliche Klarheit.

G. B. Winkler (729–738) sieht hinter den Attacken des Bernhard v. Cl. gegenüber Abaelard die geistliche Sorge und das Mißtrauen des Predigers gegenüber der rationalen Theologie seiner Gegner in einer bewegten Zeit. Dem Verf. gilt diese Auseinandersetzung als ein Paradigma für den Streit zwischen rationaler Theologie und religiöser Argumentation. Dieses Urteil erhielt differenziertere Konturen, wenn der Disput nicht nur aus der Perspektive Bernhards gesehen worden wäre, sondern auch vom weithin edierten Schrifttum Abaelards her. Danach ist Abaelard kein Rationalist; er will weder zu den Fideisten noch zu den Dialektikern gehören. Die von Bernhard angeklagte Trinitätslehre ist von diesem nicht verstanden worden. Ähnlich hatte er auch Gilbert v. Poitiers mißverstanden und angeklagt. Die These, ob die »Gefahr eines antisakramentalen Spiritualismus« (738) auch auf Abaelard zutrifft, wäre zu prüfen.

Eine Antwort ist deshalb schwierig, weil Abaelards Sakramentenlehre nur aus dem Schrifttum seiner Schüler zu erheben ist. Das Verhältnis Bernhards zu Abaelard wie auch zu Gilbert bedarf weiterhin einer vertieften Darstellung. Literatur dazu gibt es genügend. Wenn die Auseinandersetzung symptomatischen Charakter hat, fällt es dem Rez. schwer, den hl. Bernhard als Repräsentanten der Weisheit gegenüber der Wissenschaft anzusehen. Es dürfte hier ähnlich gelagert sein wie bei Cl. M. Hofbauer und M. Sailer.

W. Hülbusch äußert sich zu dem Thema: »Christus – Gottes Weisheit nach Bonaventura« (739–751). Dabei würdigt er das ganzheitliche Denken Bonaventuras ebenso wie dessen Christozentrik. Bei dem Bemühen, dessen Denkform zu aktualisieren, wird man sich die große Schwierigkeit der Sapientialtheologie vor Augen halten müssen, wie die Eigenwirklichkeit der Welt recht zu würdigen und zu ordnen ist. Vermochte die thomistische Theologie mit ihrer aristotelischen Denkform hier nicht angemessener zu unterscheiden?

Mit Freude und heimatlichem Stolz hat der Rez. den Artikel von E. Heck gelesen: »Romanische Baukunst – Steinernes Zeugnis des Glaubens. Am Beispiel von Groß St. Martin zu Köln erläutert« (781–814). In anschaulicher Weise läßt er den Glaubensgeist bewußt werden, der hinter diesem imponierenden mittelalterlichen Bauwerk steht. Ähnlich versucht N. Schiffers, »Die *Maiestas*-Bilder in Berzé-La-Ville und Autun« als Christologie in Stein zu bedenken (753–779).

J. Pieper erinnert an einen verschollenen Vorschlag, auf dem 2. Vaticanum für Thomas v. Aquin eine besondere Rolle bei der Theologenausbildung zu fordern. Der Geehrte würde wohl zum *Doctor Angelicus* auch Augustinus und Bonaventura hinzuzählen.

R. Mumm behandelt das Thema: »Die Kirche als Braut und Mutter nach dem evangelischen Bekenntnis« (1087–1108). Der Beitrag bietet eine Fülle von Belegen, die aus der ev. Tradition die Kirche in dieser Weise sehen und Maria als Urtyp des Gläubigen betrachten. Für das ökumenische Gespräch wäre sehr viel erreicht, wenn nur einiges von dem Gesagten rezipiert werden könnte.

H. Moll referiert über »Das Selbstverständnis des kirchlichen Lehramtes seit dem II. Vatikanischen Konzil« (1145–1172). Dieser reich dokumentierte Beitrag berichtet nicht nur von einer neuen offeneren Sehweise des Lehramtes auf dem Konzil selbst, sondern auch bei P. Paul VI. und P. Johannes Paul II. Bezieht das Lehramt auch die natürliche Sittlichkeit mit ein, so gehört es wohl zur Tragik P. Paul VI., daß er mit *Humanae Vitae* auf weiten Widerstand in- und außerhalb der Kirche gestoßen ist. Bis dieser aufgearbeitet ist, wird noch beträchtliche Zeit vergehen.

Eine Sonderstellung in der gesamten FS nimmt der Beitrag von W. Nastainczyk ein (1201–1220). Hier handelt es sich um eine kritische Auseinandersetzung mit den glaubensdidaktischen Vorstellungen des Geehrten. Der engagierte kollegiale Disput bekundet sowohl Respekt vor dem umfangreichen Schrittm Ratzingers zur Glaubensvermittlung, wie er auch dessen Spannung zur

religionspädagogischen Theorie und Praxis aufzeigt. Der Verf. vermerkt bei seinem Gesprächspartner einen »kritisch-postulatorischen Tenor«. Ihn setzen ein »nur geringer Bezug auf historische Implikationen, auf gegenwärtige Situationen, Konstellationen und Formen christlich religiösen Lernens... in Erstaunen. Die Art, in der andere glaubensdidaktische Auffassungen übersehen oder gedeutet werden, läßt an Sensibilität und Solidarität zu wünschen übrig« (1209). Diese kritische Analyse mündet ein in eine Reihe von Appellen und Perspektiven für den Austausch zwischen den Religionspädagogen und dem Dogmatiker im Amt des Präfekten der Glaubenskongregation. Dem Rez. fällt die Lektüre gerade dieses Abschnitts nicht leicht, weil hier der Verf. mit den selben klagenden Unterstellungen arbeitet, wie er sie seinem Gesprächspartner vorhält (bes. Abschn. 3.3). Wäre es nicht sinnvoll gewesen, **einen** oder **zwei** Gedanken Ratzingers auf ihre religionspädagogische Aussagekraft zu prüfen und weiterzuführen? Insgesamt ist es bemerkenswert, daß gerade eine FS zum Ort kollegialer Auseinandersetzung mit dem Geehrten genutzt wird. Die Klagemauer aber sollte in Jerusalem bleiben.

Der Altmeister der deutschsprachigen Patristik, A. Grillmeier, skizziert in seinem Artikel »Die sieben Stufen zur Weisheit« (1355–1373) Augustinus Lehre von den sieben natürlichen wie geistlichen Lebensaltern.

Der Altmeister der deutschsprachigen Patristik, A. Grillmeier, skizziert in seinem Artikel »Die sieben Stufen zur Weisheit« (1355–1373) Augustinus Lehre von den sieben natürlichen wie geistlichen Lebensaltern. Darin zeigt er, wie die Einheitssicht des Bischofs v. Hippo die einzelnen Lebensstadien in ihrer jeweiligen Eigentümlichkeit umgreift. Hier hat »die typisch augustinische Inversion, von der Vielheit zur Einheit zu schreiten und von der Einheit aus die Vielheit zu würdigen, ...ein fruchtbares Anwendungsfeld gefunden«. Wie ein Geburtstagswunsch an den Jubilar nimmt sich die Bestimmung der septima aetas aus; sie bringt »die eingeteilte **Sapientia** als Erfüllung aller mühsamen Aufstiege des suchenden und nie befriedigten Geistes« (1373).

Der FS ist neben einem Schriftstellen- und ausführlichen Sachregister die von H. Höfl erstellte umfangreiche Bibliographie Ratzingers beigelegt. Da sie auch Rezensionen zu dessen Werk auführt, seien Ergänzungen zu Nr. 33 (Die Tochter Zion) erlaubt: A. Häußling, *Wie Maria verehren?: Theologie und Leben*, FS G. Söll, hrsg. v. A. Bodem u. A. Kothgasser, Rom 1983, 231–241; ders., *ALW* 22 (1981) 224, Nr. 311; F. Courth,

Marias leibliche Verherrlichung: *TThZ* 88 (1979) 34–42. Zu Nr. 52 vgl. *LebZeugn* 39 (1984) H. 3, 70.

Blicken wir zusammenfassend auf die hier in einigen Beiträgen skizzierte FS zurück. Der sie alle einende Titel des Buches »Weisheit Gottes – Weisheit der Welt« darf als guter Ausdruck für das theologische Werk J. Ratzingers gelten. Die FS ist ein Beleg für die große Reichweite des anerkannten Lehrers und Theologen. Sein Denken hat eine erstaunliche Anzahl von Schülern geformt, wie diese Ehrengabe eindrucksvoll zeigt. Wäre es angesichts der großen Schülerzahl nicht sinnvoll gewesen, wenn einer von ihnen eingangs das theologische Werk des Lehrers in seinen Grundgedanken kurz skizziert hätte? Dies wäre ein Dienst für die aktuelle Diskussion gewesen, in der Ratzingers Anliegen und Denkform nicht selten mißverstanden wird.

Inhaltlich verdeutlicht die FS die Problematik der sapientialen Theologie: wie ist ihre Einheitschau geschichtlich rückgebunden? Wie weit ist das längst überfällige Gespräch mit der historisch-kritischen Methode in Exegese und Geschichtswissenschaft wirklich gesucht und gediehen? Sapientiale Theologie muß sich nach wie vor der kritischen Herausforderung stellen, eine idealisierende Theologie zu sein, die einer differenzierten Bindung an die Erfahrung bedarf. Hier dürfte der eigentliche Diskussionspunkt im Gespräch Ratzingers mit der Befreiungstheologie, der historisch-kritisch arbeitenden Exegese und Geschichtswissenschaft, der erfahrungsorientierten Religionspädagogik liegen. Ähnliches gilt für den Disput um die s.g. autonome Moral. Wäre ein intensiveres Bedenken dieses Diskussionspunktes nicht ein Mehr gegenüber all den vielen Beiträgen gewesen? Multum, sed non multa: dieser Grundsatz sollte auch bei einer Festschrift nicht außer acht bleiben.

Formal fällt der unterschiedliche Umfang der Beiträge auf. 39 SS. zählt der von O. H. Pesch und dürfte damit der längste sein. 4½ SS. umfaßt der kürzeste Artikel; ihn steuerte J. Pieper bei. Fehlte es an den entsprechenden Vorgaben der Herausgeber? Schließlich sei als Desiderat eine Liste der Mitarbeiter genannt, die diese dem Leser hätte bekannt machen können.

Daß die FS auch mit ihren vielen hier aus Raumgründen unerwähnt gelassenen Artikeln nicht nur reichlichst bedrucktes Papier bleibt, sondern nachdrücklich die aktuelle Diskussion befruchtet, wäre das schönste Geburtstagsgeschenk für den hochverdienten Theologen und Bischof J. Kardinal Ratzinger.

Franz Courth, Vallendar

Die Kraft der Hoffnung. Gemeinde und Evangelium. Festschrift für Alterzbischof DDr. Josef Schneider zum 80. Geburtstag, hrsg. v. d. Fakultät der Katholischen Theologie der Universität Bamberg, St. Otto-Verlag, Bamberg 1986

Die FS will den Alterzbischof von Bamberg more academico für seine Verdienste als Professor und als Förderer der Phil.-Theol. Hochschule und der Universität ehren. O. Heggelbacher würdigt diese verdienstvolle Persönlichkeit. – In einem gelungenen Auftakt zeigt M. Görg (»Weisheit als Provokation. Religionsgeschichtliche und theologische Aspekte der jahwistischen Sündenfallerzählung«), daß der Sündenfallbericht eine Kritik an der durch die Heirat Salomons mit einer Pharaotochter zum Ausdruck gekommen »höfischen Weisheit« als selbstherrlichem Urteilsvermögen ist (Tochter Pharaos = Personifikation der Verführerin; Schlange = Symboltier einer Weisheit ohne Jahwe). – H. Merklein greift das spannungsvolle Thema auf: Basileia und Ekklesia. Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft und ihre Konsequenzen für die Kirche. – P. Hoffmann (»Kirchliches Amt unter der Herausforderung der Botschaft Jesu. Zur Entwicklung der Gemeindestrukturen im frühen Christentum«) versteht das von Jesus her legitimierte kirchliche Amt »nur als geschwisterlicher Dienst unter Schwestern und Brüdern«; die paulinischen Gemeinden seien charismatisch, von der Basis her aufgrund des persönlichen Engagements gebildet worden. In Korinth hätten sich zwar »elitäre Führungsansprüche von einzelnen Christen« bemerkbar gemacht, gegen die sich aber Paulus wendet. Die Funktionen innerhalb der Gemeinde kommen »prinzipiell allen« zu. Dem VI. kann zugegeben werden, daß im 1. Jh. noch vieles im Fluß war, doch ist erstaunlich, wieviel Hypothetisches er als gesichert vorträgt. Steht tatsächlich der historische Paulus in dieser Gegensätzlichkeit gegen den Pseudo-Paulus der Pastoralbriefe (vgl. dagegen Gnilkas Kommentar zu Phil 1,1)? Verstand Paulus sein Apostelamt als charismatisch? Ist der Kreis der Zwölf als Leitende für den Anfang unwahrscheinlich (vgl. 1 Kor 1S, 3ff)? Warum wird der Klemensbrief und sein Zeugnis (Aparché!) ignoriert? Man beachte (in einer FS für einen Bischof!) den Satz: »Schon die Schärfe der Polemik gegen die Heuchelei, das blinde Führertum und die Dummheit pharisäischer Schriftgelehrten in Mt 23 – also eine Kritik an der Arroganz und Ignoranz geistlicher Macht – scheint nicht zuletzt darin begründet zu sein, daß Matthäus mit ihr bereits eine Barriere gegen eine in der christlichen Gemeinde mögliche Entwicklung aufzurichten will« (S. 58). – A. Dauer handelt über

»Schichten im Johannesevangelium als Anzeichen von Entwicklungen in der (den) johanneischen Gemeinde(n) nach G. Richter«. Der nicht einfache, aber aufschlußreiche Beitrag informiert über die verschiedenen von Richter angenommen Schichten des 4. Ev., wobei allerdings Dauers starke Kritik die Wichtigkeit der Beschäftigung mit Richter in Frage zu stellen droht. – E. L. Grasmück wählte das Thema: Der Bischof und sein Klerus. Ambrosius von Mailand: De officiis ministrorum. – O. Heggelbacher untersucht »Entwicklungsphasen geistlicher Kleidung in frühchristlicher Zeit und ihre treibenden Kräfte«. Die verschiedensten Aspekte, die damals die Befürwortung oder Ablehnung der geistlichen Kleidung bestimmten, werden geschildert. – W. Brandmüller behandelt eine heute häufig vergessene, für die katholische Theologie auf alle Fälle entscheidende methodologische Frage: *Traditio Scripturae* Interpret. Die Lehre der Konzilien über die rechte Schriftinterpretation bis zum Konzil von Trient. Die Heilige Schrift ist nicht unabhängig von der Kirche und ihrer Lehrtradition zu interpretieren, während es umgekehrt »keinen noch so beklagenswerten Häretiker gegeben habe, der seinen Irrtum nicht mit der Bibel begründet« hätte. – M. Arneht behandelt »Die Weissagung vom kommenden Großen Monarchen. Textkritische Anmerkungen zum Apokalypsenkommentar des Bartholomäus Holzhauser (1613–1658)«. – J. Escribano-Alberca untersucht unter dem Titel »Hoffnungen, die die Menschen spalten« theologisches Schwankungen im Umgang mit dem Volke Israels und zwar am Beispiel der englischen Eschatologie. – E. Klinger: Das Zweite Vatikanische Konzil als ein Gesamtentwurf. Der Plan von Kardinal Suenens, referiert über die innere Strukturierung, zu der Suenens angesichts der 72 Vorbereitungsschemata den Konzilsdokumenten verholfen hat. – J. Stöhrs Beitrag »Von der Endgültigkeit christlicher Berufung« ist allen Verantwortlichen (Regenten, Spiritualen, Priesteramtskandidaten usw.) zu empfehlen. – W. Beinert handelt in Hinblick auf das Bußsakrament über »Die Schuld und ihre Überwindung« – V. Eid geht der Frage nach: Hoffnung für die Schöpfung? Zur theologisch-ethischen Grundlegung eines anthropozentrischen Schöpfungsverständnisses. – N. Glatzel denkt über »Christliches Leben in säkularen Strukturen« nach! – A. J. Bucher geht der Frage nach einer neuen säkularen Ethik nach. – O. Fuchs stellt sich das Thema: Evangelisation: Prinzip der Hoffnung für Christ und Kirche in der Welt. Dieser Beitrag reizt zum Widerspruch, nicht nur wegen mancher Thesen, sondern z.B. wegen des (durch den Nachsatz kaum entschärf-

ten) Hinweises, daß in der NS-Zeit Laien und Priester, aber nicht Bischöfe ins KZ kamen. Nicht die Frage ist völlig und grundweg unberechtigt (doch das Problem komplexer), doch wo waren damals die Professoren? Sind die heutigen Professoren widerstandskräftiger gegen Zeitströmungen und bereiter zur Kenose? Kritiker werden milder, wenn sie sich von den Forderungen selbst nicht ausschließen. – Interessante Einblicke vermittelt die Abhandlung von J. Renker: Arbeiterpastoral in der Gemeinde. – B. Gareis stellt Überlegungen an zu: Gefängnisseelsorge als Auftrag der Kirche. Die Situation in der Bundesrepublik Deutschland. Es handelt sich um einen kurzen, umsichtigen und nicht nur für die hauptberuflichen Gefängnisseelsorger lesenswerten Überblick. – Die Gemeinde als »Lern-Ort« des Glaubens wird von J. Hepp in die Mitte der Überlegungen gestellt. Da die Lern-Orte Familie und Religionsunterricht den Erwartungen nicht entsprechen können und werden (da das religiöse Elternhaus im Gegensatz zu früher stärker ausfällt und somit auch der Religionsunterricht standhalten kann), wird der Lernort Gemeinde in Erinnerung gebracht und dafür Kriterien entwickelt, im Anschluß an *Catechesi Tradendae*. – »Die Feier und der rechtliche Schutz des christlichen Sonntags« werden von A. E. Hierold dargestellt. – F. Kohlschein gibt anhand eines historischen Überblicks Anregungen zur »Verkündigung in Geste und Symbol. Zur Liturgie des Evangeliums in der Messe«. – H. Pfeils Traktat: Gott oder nichts, zeigt, daß die Hinwendung zu Gott bzw. die Abwendung von ihm zu den grundlegendsten Verhaltensweisen des Menschen gehören. In Hinblick auf die heute propagierte säkulare Moral sei nur erwähnt, daß nach Nietzsche, Horkheimer u. a. es ohne Gott keine Moral gebe. – G. Müller schließt die FS mit einer Untersuchung: Die »dignitas hominis« – Lehre des Pico della Mirandola: Ein Plädoyer für Freiheit und Frieden. Problemgeschichtliche Untersuchung über Fragen der Anthropologie im Zeitalter der Renaissance.

Aus vielen theologischen und philosophischen Disziplinen stammen die Beiträge zu dieser FS, die sich sowohl durch eine wohlthuende Kürze als auch meistens durch eine inhaltliche Fülle auszeichnen und trotz der verschiedenen subjektiven Erwartungslage einen breiten Kreis einschlägig Interessierter anzusprechen vermögen.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Hg.: Paul, Eugen und Stock, Alex: *Glauben ermöglichen. Zum gegenwärtigen Stand der Religionspädagogik. Festschrift für Günter Stachel. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1987, 386 S., Ln.*

Die Festschrift ist Günther Stachel gewidmet, der an der Universität Mainz Religionspädagogik lehrt und am 25. Juni dieses Jahres seinen 65. Geburtstag vollendet hat. In seiner Arbeit ist Stachel besonders an der Unterrichtspraxis orientiert. So engagierte er sich in der Beschreibung und Analyse gehaltener Unterrichtsstunden, in der Bibeldidaktik und bei der Diskussion um die Notwendigkeit eines Katechismus für den Religionsunterricht. Aufsätze zu Themen: »Wie erfolgt Wertvermittlung?« oder »Ethisch handeln lernen« zeigen, daß er grundlegende Probleme des Religionsunterrichts erkannt hat.

Deutet der Titel der Festschrift »Glauben ermöglichen« auf eine Wende in der Didaktik und im Unterricht selbst? Eigentlich sollte es selbstverständlich sein, daß der Religionsunterricht Glaube ermöglicht. Auch wenn die Autoren der abgedruckten 25 Aufsätze den Vorwurf zurückweisen, der Religionsunterricht entfremde Kinder und Jugendliche dem Glauben und der Kirche (S. 94), so zielen doch viele der in der Festschrift abgedruckten Beiträge auf eine kritische Überprüfung des anthropologischen Ansatzes in den bisherigen Lehrplänen und Stunden. Beiträge wie »Ist der Glaube nur Objekt des Religionsunterrichts? Zur Grundlage einer Theorie des Religionsunterrichts in der Schule« von Ralph Sauer (S. 94–107) verdeutlichen, daß viele Religionspädagogen inzwischen erkannt haben, daß die curriculare Phase und die Korrelationsdidaktik nicht alles bei diesem so wichtigen Fach abdecken können. Interessant ist dabei, daß einzelne Autoren wieder auf die Bedeutung der Symbole (E. Feifel), den Wert der Bußerziehung (H. Schuh) und die Erziehung zur Liturgiefähigkeit (K. Richter) hinweisen.

Wer die gegenwärtige Diskussion um die Entziehung einer Lehrbefähigung durch den Bischof von Essen mitverfolgt hat, wird mit Interesse den Aufsatz von Alois Deubler »Struktur und Theologie der matthäischen 'Kindheitsgeschichte'« (S. 160ff.) lesen und hier viele Anregungen für den Unterricht finden. Für den Autor behält Maria ihre »...einzigartige und einmalige heilsgeschichtliche Bedeutung; sie ist unlösbar mit dem Erlöser verbunden.« (S. 174) Dieser exegetisch sehr gewissenhaft gearbeitete Aufsatz dürfte Religionslehrern, die Jahr für Jahr vor Weihnachten die Kindheitsgeschichte behandeln, eine große

Hilfe sein. Dadurch, daß der Autor die Kindheitsgeschichte mit der Absicht des Mt-Evangeliums konfrontiert, neben einem Buch von Genesis Jesu Christi auch ein Buch der Genesis von Himmel und Erde sein zu wollen (S. 161), erfahren einzelne Aussagen aus Mt 1 und 2 eine umfassende Bedeutung.

Wie aber soll ein Religionslehrer, der sich nun exegetisch gewissenhaft orientiert hat, dieses Wissen an die Schüler heranbringen? Neben anderen Beiträgen gibt hier Fritz Oser mit seinem Aufsatz »Grundformen biblischen Lernens« (S. 213 ff) eine umfassende Antwort. Zunächst werden sieben Grundformen biblischen Lernens vorgestellt und diese dann an einer Unterrichtseinheit zu »Gott verspricht Abraham ein neues Land« auf ihre Brauchbarkeit erprobt.

Im letzten Teil dieser Arbeit wird die Frage diskutiert, inwiefern die jeweilige Entwicklungsstufe eines Kindes das Verstehen biblischer Texte überhaupt zuläßt. Diese Frage macht gut deutlich, vor welchen Schwierigkeiten jede Religionsdidaktik steht, da sie sich mit Schülern aus der Grundschule, der Hauptschule, der Realschule oder dem Gymnasium auseinandersetzen muß. Oser findet im Bibeltext zwei Herausforderungen: Er soll einmal im Unterricht zur Deutung reizen, dann aber im gelebten Alltag zur unmittelbaren Konkretisierung führen. Mit diesem Anliegen macht die Festschrift auf ein weiteres Problem aufmerksam. Beschränkt sich der Religionsunterricht nur auf eine saubere Wissenschaftlichkeit und eine geschickte Methode? Wer sich nicht damit als Lehrer zufrieden gibt, findet in dem Beitrag von Ralph Sauer: »Ist der Glaube nur Objekt des Religionsunterrichts? Ein Plädoyer für die katechetische und handlungsorientierte Dimension des Religionsunterrichts« (S. 94 ff.) viele wertvolle Anregungen.

Der Autor möchte seine Schüler im Unterricht nicht nur kognitiv ansprechen; zugleich will er Erfahrungen wie Gebet, Gottesdienst nicht nur der Gemeinde überlassen. Als Beispiele nennt Sauer zunächst den Religionslehrer wie den Schüler als Zeugen des Glaubens, dann die Begegnung mit engagierten Christen und neben dem Gebet auch die Meditation und Schülergottesdienste. Dieses Anliegen muß man nachdrücklich unterstützen, wenn man weiß, daß sich die Teilnahme von Jugendlichen am Religionsunterricht auf einem statistisch sehr hohen Niveau gehalten und der Religionsunterricht in Ergänzung zur Gemeinde diese Aufgaben zu übernehmen hat. Der Autor sollte in einem noch längeren Beitrag dieses Thema aufgreifen und vor allem noch mehr praktische Hinweise geben.

Die vorliegende Festschrift enthält 25 Beiträge, von denen hier nur drei länger vorgestellt werden konnten. Wichtige Grundsatzartikel behandeln Probleme wie »Katechese heute« (E. Paul), »Religiöser Indifferentismus« (F. X. Kaufmann) oder »Wort und Schweigen. Überlegungen zu einem Problem der Glaubensvermittlung« (W. Simon). Manche Festschriften versammeln oft Zufallsprodukte, ihnen fehlt der Rote Faden und die Aktualität. Es ist der Verdienst der beiden Herausgeber, Eugen Paul und Alex Stock, unter dem Thema »Glauben ermöglichen« fundierte Beiträge gesammelt zu haben, die Auskunft über den gegenwärtigen Stand der Religionspädagogik geben. Damit hat man Günter Stachel ein überzeugendes Geschenk gemacht. Das Buch macht darauf aufmerksam, daß die Religionspädagogik das Ziel verfolgt, Hilfestellungen zu geben, um »Glauben zu ermöglichen«.

Hans-Adolf Klein, Augsburg

Philosophie

Dempf, Alois, Metaphysik. Versuch einer problemgeschichtlichen Synthese. Verlag Königshausen und Neumann. Würzburg 1986. (= Elementa. Schriften zur Philosophie und ihrer Problemgeschichte. Hg. Rudolph Berlinger und Wiebke Schrader. Bd. XXXVIII)

Immer wieder war es ein Anliegen der 'Philosophie', die für den Menschen so wichtigen Fragen nach dem Sinn seiner Existenz oder nach dem Problem von Freiheit bzw. Unfreiheit in eine gleichbleibende, alles begründende Ordnung zu bringen. Erscheint es aber nach Kants sogen. »Zertrümmerung der Metaphysik« überhaupt noch als sinnvoll, nach einem solchen Versuch zu streben? Das Ende der Metaphysik als einer der bedeutendsten Disziplinen der Philosophie schien festzustehen. In einem nachgelassenen Werk von Alois Dempf (1891–1984) wird der Versuch gemacht, der Metaphysik als der »weitesten und allgemeinsten Form des Denkens« (S. 18) wieder ihren Wissenschaftscharakter zuzusprechen und einseitige Strömungen in Philosophie, alles nur noch der naturwissenschaftlichen Methode dienbar zu machen, zurückzudrängen.

Dieser Versuch ist durchaus berechtigt, weil in unserem Jahrhundert die Erfolge in der Experimentalphysik eine Veränderung des klassischen Weltbildes mit sich führten. Erinnert sei an Namen wie Niels Bohr, Manfred Eigen oder Werner Heisenberg, für die eine absolute Determination des Naturgeschehens nicht mehr gilt, für die die untereinander verbundenen Kausalitäten durch Kontingenz, durch eine Nichtkontinuität ergänzt werden muß. Zudem spricht für eine 'Wiederbelebung' der Metaphysik unsere negative Erfahrung mit Deutungsversuchen der menschlichen Natur, deren wissenschaftlich behauptete Zufälligkeit in ein ethisches Chaos geführt hat.

Im ersten sehr breit angelegten Kapitel (S. 13–65) erörtert Dempf die Frage, welcher Art von philosophischer Wissenschaft die Metaphysik ist. Damit verbunden sind die Analyse der Methode, der Kriterien und somit des Wahrheitsanspruches dieser Wissenschaft. In einem Überblick von Platon bis zu Popper wird untersucht, ob man überhaupt die Wirklichkeit erfassen kann. Der Verfasser kommt zu dem Ergebnis, daß die 'objektive' Seite der Welt wieder ernstgenommen werden muß (S. 55) und daß neben der konkreten Natur auch die geistige Wirklichkeit wieder Thema der Philosophie sein soll (S. 57). Mit Nachdruck weist Dempf darauf hin, daß Poppers Idee,

Plan und Zweck der Welt rein physikalisch erklären zu können, zu einer Reduktion der Wirklichkeit führen muß (S. 63). Man ist erstaunt, wie präzise Dempfs Ansätze von Popper und Wittgenstein referieren und analysieren kann. In diesem Zusammenhang weist er auch auf das Buch von Robert Spaemann und Richard Löw »Die Frage wozu« (1981) hin, in dem auf die Bedeutung des teleologischen Denkens hingewiesen wird. Wer sich mit Problemen wie 'Abtreibung' oder 'Sterbehilfe' auseinandersetzt, wird sehr schnell darauf kommen, daß das teleologische Denken einem reinen Kausaldenken vorzuziehen ist. Mit Recht erfolgt der Hinweis auf die von Platon vertretene Idee des Guten, die den Zusammenhang herstellt, das Gerichtetsein aller Dinge auf die Teilhabe an dem Einen (S. 65).

Wie geht Dempf aber beim Versuch einer Neubegründung metaphysischen Denkens weiter vor? In den folgenden drei grundlegenden Kapiteln beschäftigt er sich mit der »Lehre von der Welt«, der »Lehre vom Leben« und dem »Mensch(en) in der Welt und vor Gott«. Er greift somit aus dem Sein die drei wichtigsten Aspekte auf und macht deutlich, warum Aristoteles die Metaphysik die 'erste' Philosophie genannt hat.

Die neuzeitliche Naturwissenschaft kann wieder Brücken über die aufgerissene Kluft zwischen Geist und Materie schlagen. Im kosmischen wie im biologischen Geschehen ist geistige Kreativität im Spiel, für den Autor auch ein Einwand gegen die Meinung, daß die Welt im Chaos einer wachsenden Entropie ihren Untergang finden wird (115/116). Immer wieder werden neue Forschungsansätze von Ilja Prigogine, Manfred Eigen und Konrad Lorenz dargestellt und diskutiert.

Im dritten Kapitel unterrichtet ein sehr hilfreicher Diskurs über die verschiedenen Lehren vom Menschen (S. 175–285), die die Vorsokratiker über Albert den Großen bis zu Arnold Gehlen geprägt haben. Hier legt Alois Dempf eine sehr übersichtlich geschriebene und historisch gegliederte 'Metaanthropologie' vor. Man spürt, daß der Verfasser ein systematischer Denker ist und sich besonders gut in der Philosophie der Frühzeit und in der Scholastik auskennt. Am nachdrücklichsten muß man diesen Exkurs dort unterstützen, wo von einer 'metaphysischen Struktur' des Menschen gesprochen wird (S. 287). Der Mensch ist der »Mikrokosmos im Makrokosmos«, aber auch imago Dei (S. 312).

Es wäre sicher an der Zeit, die von Dempf im Schlußteil angedeuteten Thesen zum 'christlichen

Menschenbild' noch mehr auszuführen, um so dem 'chaotischen' Bild von Welt und Mensch wieder eine einheitlichere Sicht entgegenzusetzen. Das Buch macht deutlich, daß Skinner, Wittgenstein oder Russell nicht den 'Tod' der Metaphysik herbeigeführt haben. Für Dempf ist das richtige Menschenbild überhaupt die Voraussetzung für richtiges Denken und Handeln. Viele gesellschaftliche Probleme erscheinen in einem neuen Licht, wenn wir sie auf dem Hintergrund einer geist-seelischen Menschennatur (S. 313) überdenken.

Alois Dempf verstand dieses Buch als eine Summe seiner Lebensarbeit. So ist es ein Verdienst von Frau Christa Dempf-Dulkeit, für die Veröffentlichung dieses Bandes die Verantwortung übernommen zu haben. Die bei Dempf gewohnte geschliffene Sprache ist beispielhaft.

Hans-Adolf Klein, Augsburg

Waltraud Maria Neumann, Die Stellung des Gottesbeweises in Augustins De libero arbitrio, Georg Olms Verlag, Hildesheim 1986, 145 S., Ln.

In dem Apostolischen Schreiben »Augustinum Hipponensem« vom 28. 8. 86 würdigt Papst Johannes Paul II. die Bedeutung des hl. Augustinus, der 1600 Jahre zuvor in Mailand die Taufe empfing. Es trifft sich gut, daß gerade in diesem Jubiläumsjahr die o.g. Monographie einen wichtigen Teilaspekt aus dem Werk des Kirchenvaters ins Licht stellt.

Die von der Universität Braunschweig angenommene philosophische Doktorarbeit gliedert sich in zwei Teile: I. Die Stellung des Gottesbeweises innerhalb des Gedankenganges *De libero arbitrio*. II. Stufen des Gottesbeweises.

Die in zwei Abschnitten entstandene Frühschrift des Augustinus (388 und 394/5) geht aus von der Frage nach der Herkunft des Bösen. Augustinus charakterisiert zunächst das Wesen der Sünde als Abwendung von der *lex aeterna* und Hinwendung zu den wandelbaren Dingen (vgl. Neumann 15.108); der Grund für diese ungeordnete Geisteshaltung liegt im freien Willen des Menschen (16.108f.). Der Gottesbeweis wird nun aus folgenden Gründen erforderlich: 1. die Ursache des bösen Tuns ist aufzudecken, das den »Toren« zur Gottesleugnung führt; 2. der regressus ad infinitum des unvernünftigen Beschuldigen ist abzuschneiden; 3. der letzte Grund des Willens (*summum bonum*) in seiner Güte ist aufzuzeigen; 4. der Wille selbst ist als gute Gabe vor Augen zu stellen.

Dem insipiens wird so die Möglichkeit genommen, Gott die Verantwortung für die Sünde zuzuschieben. Der Grund für seine Gottesleugnung liegt in der verkehrten Willenshaltung des Hochmuts (*superbia*), wodurch er sich selbst an die Stelle des *summum bonum* setzt.

Der Gottesbeweis selbst umfaßt zwei Stufen: vom äußeren Sein des Menschen ausgehend, wird die Würde der mens rationalis herausgestellt; die menschliche ratio wiederum ist innerlich verwiesen auf die unwandelbare Wahrheit Gottes, die sich in den unwandelbaren Realitäten der Zahl und der Weisheit niederschlägt.

Vf. zeichnet Augustins Gedankengang klar und umsichtig interpretierend nach. Sie verweist auf die Bedeutung des Gottesbeweises im Gesamtwerk Augustins selbst (15), im Vergleich mit dem späteren Entwurf des hl. Thomas (90–97) und nicht zuletzt auf die Aktualität in der Gegenwart (XV. 136).

Wünschenswert gewesen wäre freilich eine stärkere Berücksichtigung der patristischen Fachliteratur. Nicht erwähnt wird die vor Augustins Taufe entstandene Schrift »*De ordine*«, welche die in »*De libro arbitrio*« neu gestellte Theodizeefrage (Woher das Böse?) erstmals aufgreift. Parallelen und Unterschiede zu den übrigen Gottesbeweisen im Gesamtwerk Augustins werden wenig berücksichtigt. Angeboten hätte sich auch der Hinweis auf die gedankliche Nachbarschaft des augustinischen Beweises zum späteren ontologischen Argument Anselms. Nichtsdestoweniger ist das vorliegende Werk eine wertvolle Hilfe, die Eigenart des ausführlichsten augustinischen Gottesbeweises (15) deutlich zu machen.

Manfred Hauke, Augsburg

Exegese

Del Agua Perez, Agustín, El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento (Biblioteca midrásica 4), Valencia 1985, 337 S.

Der Verfasser, Schüler des vor wenigen Jahren verstorbenen, bekannten Targumforschers A. Díez Macho, legt in diesem Buch ein gutes Zeugnis für das Niveau und die Tendenz der neutestamentlichen Exegese in Spanien vor. Auch wenn im Titel das Wort »Midrasch« erscheint (el método midrásico), spricht der Verfasser fast durchgehend von »Derasch«. Der Sprachgebrauch geht auf A. Díez Macho zurück. Obwohl »Midrasch« an sich die jüdische Auslegungsformen der Schrift im allgemeinen bezeichnet, wurde diese Bezeichnung auf eine sehr bestimmte Auslegungsform eingeengt. Darum wird hier das Wort »Midrasch« nur für die »Midraschim« verwendet, während »Derasch« als Oberbegriff einfach die jüdische Exegese des AT bezeichnet (34f). Del Agua Pérez ist sich bewußt, daß die Erforschung der jüdischen Exegese für das Verständnis des NT eine lange und reiche Vorgeschichte hat. Daher möchte er eine umfassende Synthese der bisherigen Ergebnisse (16) unter Einbeziehung der jüngsten Forschung vorlegen: Er will nicht nur über jüdische Auslegungsmethoden, die auch im NT vorkommen, berichten, sondern darüber hinaus über ihren Einfluß auf die Textgestaltung in neutestamentlichen Schriften (24).

Der erste Teil der Arbeit (31–79) befaßt sich mit der Exegese des »Spätjudentums« (!) (judaísmo antiguo) als Grundlage des neutestamentlichen Derasch; er informiert gut über ihre Natur, Ziele, Prinzipien und Regeln. Vier Exkurse schließen sich an: Targum und Derasch (58–61), Grundformen des Midrasch (61–63), Exegese in Qumran (63–74), Grundformen des Derasch (74–79).

Der zweite Teil untersucht den Derasch im NT (83–293). Richtig stellt der Verfasser die Bedeutung des Christuserignisses für das urchristliche Verständnis des AT heraus (84f). Auf drei Auslegungsmodelle wird sodann die christliche Interpretation des AT zurückgeführt: 1. Verheißung – Erfüllung (97–207); 2. Einschaltung – Ersetzung (209–254); 3. Opposition – Kontraposition (255–264). Für das erste Modell, dem eine bestimmte Sicht der Heilsgeschichte zugrundliegt, gibt es zahlreiche Beispiele, die in Jesus Christus die Erfüllung der Schrift sehen. Das zweite Modell betont zwar auch die Kontinuität der Heilsgeschichte, hebt aber ein neues im Zusammenhang

mit dem christologischen Geschehen entstandenes Element hervor, das nun eine bestimmte alttestamentliche Größe ablöst: die Kirche als Volk Gottes, die Zwölf und das neue Israel usw. Dem dritten Modell werden hauptsächlich die Antithesen in Mt 5,21–48 und die paulinische Gegenüberstellung von Glaubensgerechtigkeit und Gesetzeswerken zugerechnet.

Das letzte Kapitel (Derasch über Worte Jesu) arbeitet die Spuren des jüdischen Derasch in der Überlieferung der Worte Jesu heraus: Beseitigung von Schwierigkeiten beim Textverständnis (Mk 10,17f/Lk 18,18f), Deutung eines überlieferten Wortes (Mk 10,32/Lk 12,8), Aktualisierung der Botschaft (Mk 6,8/Mt 10,9), Interpretation prophetischer Worte (Überlieferung der apokalyptischen Rede Mk 13). In einem Anhang (273–290) betont der Verfasser die Bedeutung der »Schule« als soziologischen Ort für Entstehung und Wachstum des christlichen Derasch.

Das Buch ist inhaltlich reich und als Überblick über jüdische und christliche Auslegung des AT durchaus instruktiv. Der Meinung des Verfassers, im urchristlichen Derasch nicht nur eine Weise der Auslegungsformen zu sehen, sondern ein Prinzip der Textgestaltung, ist allgemein zuzustimmen, wenngleich offen bleibt, wie weit dies in der Auslegung eines konkreten Textes zum Tragen kommen kann.

Folgende Punkte scheinen mir mangelhaft bzw. fraglich:

1. In der Behandlung der »Qumranexegese« fällt auf, daß die Tempelrolle – ein äußerst wichtiges Zeugnis für das Gesetzesverständnis und für die Schriftauslegung der Sekte – ganz unerwähnt bleibt. Dabei ist der Text schon seit 1977 allgemein zugänglich.

2. Bedingt durch den Umfang des Materials, neigt der Verfasser zu einer eher summarischen Behandlung der Probleme, die wichtige Unterschiede außer acht läßt. Ein Beispiel: Unter den Deraschformen wird auch der allegorisch-typologische Derasch angeführt (74f), und als dessen Repräsentant Philo von Alexandrien genannt. Daß die philonische Interpretation der Schrift zahlreiche Komponenten aus der jüdischen Auslegungstradition enthält, ist unumstritten. Die Frage ist nur, ob mit einer so globalen Charakterisierung seiner Exegese etwas gewonnen wird. Ohne die Einbeziehung des Hellenismus läßt sich m.E. die philonische Exegese nicht richtig einordnen.

3. Die jüdische Exegese wird ausschließlich anhand von Texten des palästinischen Judentums – vor allem aus der targumischen Literatur – herausgestellt. Die Datierungsfrage, die für die Bestimmung einer Auslegungstradition von großer Bedeutung ist, wird nirgendwo gestellt. Das Frühjudentum stellt aber ein viel komplexeres Gebilde dar, aus dem das hellenistische Judentum nicht ausgeklammert werden darf. Es ist daher ein »konsequenter Irrtum«, wenn der Verfasser den neutestamentlichen Derasch nur durch sein Bild der jüdischen Exegese beeinflusst sieht.

4. Der Verfasser spricht von »historisch-kritischen Methoden« (21.22.273.275.191–293) und versteht darunter die Form- und Redaktionsgeschichte (21). Der Derasch wäre eine Vervollständigung dieser Methoden (22). Man müßte aber betonen, daß der Bezug zum AT in den neutestamentlichen Texten integrierender Bestandteil der historisch-kritischen Exegese ist und nicht eine Ergänzung.

Kennzeichnenderweise spricht er nicht von Traditions- bzw. Religionsgeschichte, obwohl solche Schritte von jeher zur historisch-kritischen Exegese gehören. Sehr problematisch wird es aber, wenn er für eine neue Einordnung der neutestamentlichen Formen plädiert, da bei der bis-

herigen Einordnung – gemeint sind die Werke von Bultmann und Dibelius – ein hellenistischer Sitz im Leben vorausgesetzt war (293). Auf welche Art und Weise der neutestamentliche Derasch auf die Formkritik umgestaltend einwirken soll, ist mir unverständlich. Der Verfasser geht übrigens über die programmatische Aussage nicht hinaus. Noch bedenklicher ist der Schluß der Arbeit (293): Unser Bild vom ganzen NT sei durch die »historisch-kritischen Methoden« geprägt. Dieses Bild werde sich jedoch mit einem zunehmenden Gesamtverständnis der beiden Testamente allmählich ändern. Hier wird ein theologisches Prinzip – die Einheit der Schrift – zu einem exegetischen Postulat gemacht, wobei dem neutestamentlichen Derasch exemplarischer Charakter zukommt. Im Grunde würde die konsequente Durchführung dieses hermeneutischen Ansatzes das geschichtliche Verständnis des NT – und das ist das Anliegen der historisch-kritischen Exegese – unmöglich machen. Die Klärung von solchen hermeneutischen Grundfragen, zu denen auch die Integration des neutestamentlichen Derasch in das Gefüge der historisch-kritischen Methode gehört, könnte den Eindruck von methodischer Einseitigkeit beseitigen, den das Werk hinterläßt.

Horacio E. Lona, Benediktbeuern

Theologiegeschichte

Bibliotheca Trinitariorum. Internationale Bibliographie trinitarischer Literatur. Bd. I: Autorenverzeichnis, hrsg. von E. Schadel unter Mitarbeit von D. Brünn u. P. Müller. Verlag K. G. Saur, Paris – München – New York – London 1984, 624 S., 120,- DM.

Sich heute mit Trinitätstheologie zu befassen wird man schwerlich als bloße Modeerscheinung bewerten können. Doch kann kein vernünftiger Zweifel daran bestehen: christliche Theologie wird, gleich von welcher Seite sie ansetzt, immer auch in mehr oder weniger deutlicher Weise mit dem Mysterium Gottes zu tun haben, zu dem der Glaubende sich bekennt als zu dem Mysterium des Vaters, des Sohnes und des Geistes. In welchem Maße theologisches und philosophisches Denken sich um dieses Mysterium des dreifaltigen Gottes bemüht hat, bezeugt die vorliegende Bi-

bliotheca Trinitariorum. Es handelt sich um eine alphabetisch nach Autorennamen angelegte Bibliographie, die so gut wie vollständig das gedruckte Schrifttum zur Trinitätslehre vom 2. Jhdt. bis zur Gegenwart verzeichnet. Insgesamt werden 4712 Titel aufgelistet. Bei vielen wird bereits eine Kurzinformation zum Inhalt des angegebenen Werkes geboten. Keine Frage: schon mit diesem Band hat E. Schadel dem mit Trinitätstheologie Befassten ein vorzügliches Arbeitswerkzeug an die Hand gegeben, für das man ihm nur dankbar sein kann. Ein zweiter Band soll folgen, in dem das hier gesammelte Material mit Hilfe von Indices näher erschlossen werden wird. Dann wird man wohl, um nur ein Beispiel zu nennen, Nr. 356 (Benz, E.: *Creator Spiritus. Die Geistlehre Joachims von Fiore*) und Nr. 1504 (Graziati, G.: *La dottrina trinitaria di Giacomo da Fiore*) auch beim Stichwort Joachim von Fiore finden.

Natürlich steht hinter dieser Arbeit keineswegs nur ein archivarisches Interesse. Wie der Einführung zu entnehmen ist (S. VII–XXI.XVI f) erhoffen sich die an diesem Projekt Beteiligten, daß von ihm Impulse für ein theologisches und philosophisches Denken ausgehen, welches aufgrund eines erneuerten Bewußtseins der triadischen Struktur von Wirklichkeit dazu beiträgt, sowohl die nihilistische Daseinserfahrung als auch die vielfachen Antagonismen der modernen Welt zu überwinden. Der Theologe kann sich dieser Hoffnung nur anschließen, ist ihm doch das Mysterium der Heilsökonomie, die nichts geringeres als das Mysterium des dreifaltigen Gottes ist, Grundlage jeglicher Heils- und Sinnerfahrung.

W. Simonis, Würzburg

Katholische Theologen der Reformationszeit Bd. 2 Hrsg. von Erwin Iserloh. Münster: Aschendorff 1985, 136 S. (*Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung* 45) kart. DM 26,-

Der bekannte Reformationshistoriker und Herausgeber der Reihen des Corpus Catholicorum hat einen weiteren Band über »Katholische Theologen der Reformationszeit« herausgegeben. Ein dritter ist inzwischen auch erschienen. Neben einem Theologenlexikon, in dem bedeutende Gestalten oft nur mit wenigen Zeilen bedacht werden, sind solche Darstellungen von Männern, die in der Reformationszeit ihre Kraft eingesetzt haben, teils für die Erhaltung des »alten« Glaubens und der überlieferten Lebensformen und für die Vermittlung einer wieder zu gewinnenden Einheit, überaus wertvoll. In einem Theologenlexikon werden diese Männer mit nur wenigen Zeilen bedacht. In dieser Form von Publikationen können sie in einigermaßen angemessener Weise gewürdigt werden; zumal der Herausgeber jeweils Fachleute gewinnen konnte, die meist schon anderwärts ausführlicher über diese Theologen gearbeitet haben oder die Zeitumstände sehr gut kennen.

In diesem zweiten Band wurden Persönlichkeiten vorgestellt, wie Thomas Morus (Hubertus Schulte Herbrüggen) und John Fisher (Remigius Bäumer). Bäumer gelingt es, in klarer Übersicht das Leben, das Werk und die sonst noch fast unerschlossene Theologie des überragenden Kontroverstheologen John Fisher zu erfassen. Er kann zeigen, daß Fisher sehr rasch das Problem um die Vermittlung der Schrift erkennt. Aus der Darstellung der Lebensgeschichte des Thomas Morus geht hervor, wie er zum Kontroverstheologen

wird und mehr und mehr in diese Funktion hineinwächst. Theobald Freudenberger stellt einen sonst wenig bekannten Kontroverstheologen, Hieronymus Dungersheim, vor. In einem ersten Durchgang ist das Leben geschildert, ein Gelehrtenleben damaliger Zeit. Überraschend ist dem wenig informierten Leser, daß Dungersheim bereits nach Thomas lehrte und kurze Thesen und dann auch Folgerungen und Begründungen zu Teilen der theologischen Summa des Aquinaten herausgab. Die Leipziger Disputation suchte er zu verhindern und schrieb Briefe an Luther, um ihn zur Rückkehr zu bewegen. Erst dann tritt er mit Schriften gegen Luther hervor. Von ihm, wie von anderen Kontroverstheologen wird gesagt, daß sie angesehene und gute Prediger waren. Wieder in klarer Gliederung stellt Remigius Bäumer den Lehrer Luthers, Bartholomäus von Usingen vor. Der Löwener Theologe Jacobus Latomus (Jos E. Vercruysse) wird schon früh in die Auseinandersetzungen um die Reformation hineingezogen. Er ist bereits bei der Vorbereitung der Löwener Verurteilungen 1520 beteiligt und arbeitet immer wieder an deren Verteidigung. Die Schriften werden von Vercruysse in ihrem Inhalt vorgestellt und die wichtigsten Vorwürfe gegen Luther zusammengestellt. Schließlich wird noch gezeigt, wie Latomus Schrift und Auslegung einander zuordnet. Peter Fabisch stellt den Flamen Jodocus Clichtoveus in seinem Leben und in seiner kontroverstheologischen Methode vor. Dabei erschließt er den Inhalt der Werke. Clichtoveus nimmt eine ältere Überlieferung auf und verteidigt den Vorrang des Papstes. Dieser hochgebildete, am Bibelhumanismus seiner Zeit orientierte Theologe setzte sich unmittelbar mit den Schriften Luthers auseinander. Er bleibt dabei durchaus traditionsbewußt. In Friedrich Nausea kann Remigius Bäumer mehr einen Prediger und Bischof, einen Partner in den Religionsgesprächen, einen Reformator und Konzilstheologen in klarer Übersicht vorstellen. Ulrich Horst beschäftigt sich mit seinem Ordenskollegen Ambrosius Catharinus, einer eigenwilligen Gestalt. Der Dominikaner nahm meist mehr franziskanische Positionen ein. Vor allem deutet sich bei ihm ein Wandel der theologischen Methode an. Als Autorität gilt ihm vor allem der gegenwärtige Glaube der Kirche, vor allem das, was Petrus lehrt. Horst weist darauf hin, daß der Einfluß von Catharinus noch untersucht werden müßte. Klaus Ganzer, der sich in seiner Forschungstätigkeit schon seit Jahren mit dem Konzil von Trient befaßt, erschließt in seiner Skizze die geistliche Gestalt des großen Augustinereremiten und überragenden Konzilstheologen Girolamo Seripando. Er ist ein Mann

der italienischen Form, der in seiner geistigen Kraft und seiner tiefen Frömmigkeit Wesentliches zur Gestalt der Konzilstexte, vor allem zum Rechtfertigungsdekret beigetragen hat. Ganzer weist auch deutlich auf die vielen Enttäuschungen hin, die Seripando von offizieller Seite der Kirche bereitet wurden. Heribert Smolinsky befaßt sich mit Michael Helding, dessen Theologie einst Erich Feifel erschlossen hat. Helding gehört schon fast einer zweiten Generation von Kontroverstheologen an. Zunächst war er in Mainz tätig, diente dann der kaiserlichen Religionspolitik und gab 1557 einen Reformentwurf heraus, der sich vor allem mit der Reform des Klerus befaßt.

Jeder Darstellung ist ein Quellen- und Literaturverzeichnis beigegeben. Das Literaturverzeichnis ist meist auf neuestem Stand. Unter den einzelnen Beiträgen gibt es durchaus Unterschiede. Die einen sind mehr aus einem großen Überblick verfaßt, andere gehen mehr den Einzelheiten des Werkes nach. Das Bändchen führt den Leser in gelungener Weise in die Auseinandersetzungen der Reformationszeit und zeigt, wie sehr Lebensgeschichten durch das Geschehen der Reformation geprägt wurden. Des weiteren leuchtet die Ernsthaftigkeit und die geistige und geistliche Kraft auf, in der sich diese Theologen in die Auseinandersetzung begaben.

Philipp Schäfer, Passau

Hg.: Härle, Wilfried – Wagner, Harald, Theologenlexikon. Von den Kirchenvätern bis zur Gegenwart. Verlag C. H. Beck München 1987 (Beck'sche Reihe: 321)

Dieses Lexikon in Taschenbuchform informiert über mehr als 400 Theologen von den Anfängen des Christentums bis zur Gegenwart. Es setzt ein mit dem Verfasser des Clemensbriefs und reicht bis in unsere Gegenwart mit dem 1985 verstorbenen Heimo Dolch. Die Redaktion hat auf noch lebende Theologen verzichtet, was allerdings zu schmerzlichen Lücken führen kann. Es ist selbstverständlich, daß nicht jedem der besprochenen Vertreter der Theologie vom Umfang her der gleiche Platz zur Verfügung stehen konnte. Die beiden Herausgeber haben das Problem dadurch gelöst, daß sie 30 Theologen wegen ihrer überragenden Bedeutung mit vier Spalten bedacht haben. Zweispaltige Artikel behandeln weitere 150 Theologen; 220 werden dann in Kurzartikeln beschrieben. Zu den Biographen zählen bekannte Autoren wie Heinrich Fries (München), Wilhelm

Gessel (Augsburg) oder Peter Stockmeier (München), was für ein bestimmtes Niveau der Beschreibungen wichtig ist.

An ein Lexikon in dieser Kürze könnte man viele Anfragen stellen: Warum ist der Artikel über Rudolf Bultmann genau so lang wie der über Thomas von Aquin? Warum werden Martin Luther und Rudolf Bultmann mit fünf Spalten in der gleichen Länge besprochen? Insgesamt ist man aber überrascht, wie ausführlich das Lexikon über Nikolaus von Kues, Meister Eckhart und Teilhard de Chardin mit jeweils vier oder fünf Spalten Interessantes zu berichten weiß. Von der Länge her lassen sich durchaus Vergleiche mit dem LThK oder dem RGG herstellen. Die Literaturangaben reichen sogar bis 1985, so daß wir aktuelle Biographien vorfinden.

Wertvoll sind die Schlußseiten des Lexikons, auf denen die Theologen in chronologischer Reihenfolge nach einzelnen Abschnitten aus der Kirchengeschichte geordnet vorgestellt werden. Diese Chronologie erlaubt einen Gang durch die Ideengeschichte des Christentums; sie reizt zu Vergleichen und Gegenüberstellungen.

Das 'Theologenlexikon' wendet sich in dieser Form an einen breiten Leserkreis. Im Vergleich zu größeren Standard-Lexika findet der Leser hier viel Material zum Leben und zur Bedeutung der besprochenen Theologen. Die Konzentration auf ein Thema und die gut geschriebenen Artikel laden sogar zu einer fortlaufenden Lektüre ein.

Hans-Adolf Klein, Augsburg

Moraltheologie

Petersen, Peter: Schwangerschaftsabbruch – unser Bewußtsein vom Tod im Leben. Tiefenpsychologische und anthropologische Aspekte der Verarbeitung (mit einem Geleitwort von Ingeborg Retzlaff und einem Beitrag von Piet Nijs), Urachhaus-Verlag, Stuttgart 1986, 386 S., Kt., DM 30,–

Vorliegende Publikation, die sich mit den seelischen und zwischenmenschlichen Folgen der Abtreibung auseinandersetzt, enthält Vorträge und Aufsätze Petersens aus den Jahren 1977–85. Da diese früheren Arbeiten in ihrer ursprünglichen Fassung vorgelegt werden, kommt es in den einzelnen Teilen des Buches zu sachlichen Wiederholungen und teilweise zu einer Beeinträchtigung der Systematik. Dieser formale Mangel wird durch die materialen Inhalte der Veröffentlichung jedoch mehr als aufgewogen. Der Autor, Prof. für Psychotherapie, legt zahlreiche Fallbeispiele aus seiner eigenen ärztlichen Praxis vor, die beim Leser tiefe Betroffenheit auslösen.

Der fundamentalen Feststellung, daß mit dem Schwangerschaftsabbruch ein Mensch getötet wird, »der auch in seiner embryonalen Lebensphase als Person anzusprechen ist« (308), fügt Petersen ein persönliches Bekenntnis an: »Meine Haltung zum Schwangerschaftsabbruch... hat sich in den letzten zehn Jahren erheblich gewandelt. Ich betrachtete früher den Schwangerschaftsabbruch fast nur mit den Augen der betroffenen Frau und ihres Partners. ...Jetzt bemühe ich mich, diesen Konflikt mehr und mehr vom Aspekt des im Mutterleibe wachsenden Menschen zu sehen« (309).

Nach einem einleitenden ersten Teil behandelt Vf. in Teil II (26–56) »geschichtliche Aspekte der Abtreibungsfrage«.

In Teil III (57–118) untersucht Petersen Strukturen der Abwehr gegenüber dem Bewußtsein vom vorgeburtlichen Menschenleben: »Gegenüber dem Erleben wie auch gegenüber dem Begriff des vorgeburtlichen Menschenlebens gibt es eine hohe Mauer seelischer und gesellschaftlicher Abwehrformen« (198). Die Abwehr in Form der Verschleierung ist notwendig, um die Tatsache der ständigen Tötung ungeborener Kinder ertragbar zu machen. Die Produzenten der Verschleierung vergessen das Kind als individuelles Menschenwesen und als Träger einer selbständigen Zukunft. Vf. tritt dafür ein, Abtreibungswilligen »offen zu begegnen und zu klären, daß hier ein

Menschenleben auf dem Spiele steht« (285). Er wendet sich gegen die hedonistische und sozialdarwinistische Wunschkinder-These. Eine Untersuchung der Motive des Kinderwunsches zeige, daß sich dieser vor allem auf die Befriedigung eigener Bedürfnisse des Paares bezieht. In ihrer extremen Form mündet die Philosophie des Wunschs in Willkür, »die alles vernichtet, was dem eigenen Wunsch entgegensteht« (69). Führenden Funktionären von »pro familia« wirft Vf. die Verbreitung des Dogmas vom Wunschkind (»Nur erwünschte Kinder sind glückliche Kinder.«) vor. Unerwünschtheit ist nach Petersen kein Grund zur Abtreibung. Vielmehr gelte es, mit allen Mitteln humane Lebensvoraussetzungen für das kommende Kind zu schaffen. Die Ideologie der Planbarkeit und Machbarkeit des Lebens (vgl. 231) führe zur Fixierung auf den Lebensplan der Frau und zur Verleugnung des Lebensrechtes des Ungeborenen. Die Einseitigkeit dieser Planungs-ideologie verstärkt sich bis zu der »abstrusen Behauptung« (220), das Austragen einer unerwünschten Schwangerschaft züchte systematisch seelische Störungen. Hier werde der berechtigte Aspekt der Lebensperspektive und Familienplanung absolutgesetzt, der Aspekt der Zumutung vollkommen verdrängt. Echte Freiheit und Selbstverwirklichung läßt sich »niemals durch Vernichtung fremden Lebens vollziehen« (79). Die Annahme, man könne durch den Schwangerschaftsabbruch eine Frau vor seelischen Störungen bewahren, ist ein »Irrtum« (77). Petersen gibt zu bedenken, daß ein relativ hoher Prozentsatz von Frauen nach legalem Abort langfristig unter schweren seelischen Störungen leidet. Ganze Teams von Abtreibungskliniken reagieren neurotisch, weil sie die seelische Belastung auf Dauer nicht verkraften. Vf. nennt Fakten, die auf die »traumatisierende Wirkung« (110) des Schwangerschaftsabbruches hinweisen. Selbst in einer psychoanalytischen Therapie werde dieser emotional hochgeladene Komplex über lange Zeit erfolgreich verdrängt. Petersen hält es für angebracht, unerwünscht schwangere Frauen zum Überwinden ihrer Krise zu ermutigen und ihnen dafür seelische und soziale Hilfen anzubieten. Es lohne sich, dem drängenden Wunsch der Frauen nach dem Schwangerschaftsabbruch entgegenzutreten, »weil auch bei ungünstigen seelischen und sozialen Umständen zur Zeit der Schwangerschaft keineswegs eine schlechte Entwicklung der Mutter und ihres zu erwartenden Kindes angenommen werden muß« (72).

In den Teilen V (136–172) und VI (173–248) geht es um die »Beziehung zur Kindesankunft«. Dabei sucht Petersen »neue Ansätze für eine Anthropologie der Familienplanung« (138) zu gewinnen. Er entdeckt sieben Momente der »akzeptierten Kindesankunft«. Als anthropologische Grundhaltungen ermittelt Vf. die Haltung des Machens und die Haltung des Kommenlassens. Künstliche Befruchtung und Schwangerschaftsabbruch werden von ihm als Vorgänge des Machens identifiziert. Das Produkt des Kinderwunsches oder Nicht-Kinderwunsches »ist das gemachte oder das weggemachte Kind« (160). Petersen verfiel eine Abwendung vom »kontrazeptiven Bewußtsein« (224) und eine Hinwendung zum Bewußtsein des Kommenlassens. Elternschaft ist eine persönliche, verantwortete Dreierbeziehung. Sie verwirklicht sich durch Freiheit (bedingungs-freies Bereitsein), unbedingte Loyalität (intuitive Treuebindung) und Liebe zum kommenden Kind. Die Verantwortung für den vorgeburtlichen Menschen wird vom potentiellen Elternpaar am ehesten dann wahrgenommen, wenn zwischen ihm und seinem ungeborenen Kind eine lebendige seelische Beziehung besteht. Diese innere Beziehung ist wichtigste Voraussetzung einer Entscheidung für das Leben des Ungeborenen. Hauptmotiv eines Abtreibungswunsches ist meist eine Beziehungs-Not. Der Konflikt für den Berater und Arzt besteht darin, einerseits zu wissen, daß ein Mensch geboren werden will, und andererseits die mangelnde Empfangsbereitschaft zu sehen. Wichtigstes Ziel des Beratungsgesprächs muß es sein, bei der Schwangeren (und ihrem Mann) die Kräfte der Hoffnung, der Liebe und der Loyalität zum ankommenden Kind zu wecken. Der Arzt ist dafür verantwortlich, »daß die Beziehung zwischen der Frau und ihrem embryonalen Kind so klar wird, wie es eben in dieser Situation nur irgend möglich ist« (204). Eine Delegation der Verantwortung verdeckt die »Schuldfähigkeit des Arztes« (182). (Der »Konflikt im Berater und Arzt« wurde – die strenge Systematik des Buches störend – schon in Teil IV [119–135] behandelt).

Die Rolle des »Mann(es) in der Dreierbeziehung« untersucht Vf. in Teil VII (249–276): Petersens ärztliche Aufzeichnungen über die Beziehung von Vätern zu ihrem abgetriebenen Kind offenbaren ein ungeheures Ausmaß an emotionaler Destruktivität und Hilflosigkeit. Bei fast allen Männern ist diese Beziehung einer mehrfachen Verdrängung anheimgefallen. »Offenbar wäre es für diese Männer ein zu schmerzliches Erlebnis, innerlich voll zu realisieren, daß hier ein Mensch getötet wurde« (265).

Teil VIII (277–342) fragt nach der »Verarbeitung« eines Schwangerschaftsabbruches. Nach Petersen ist es »mehr als wahrscheinlich« (279), daß eine Abtreibung für alle Betroffenen (die Schwangere und ihr Partner, die Berater, die indizierenden und operierenden Ärzte) lebenslange Folgen hat. Die geistige Bewältigung einer Abtreibung ist immer mit Schmerz und Trauer verbunden. Es wäre für alle Beteiligten hilfreich, einen Weg zur »akzeptierten eigenen Verantwortung und Schuld« (306) zu finden. Die symptomlose Verarbeitung eines Schwangerschaftsabbruches hält Vf. für eine »verfehlte Verarbeitung«, weil sie problemlos über ein erschütterndes Ereignis des Lebens hinweggeht (»oberflächenhaftes Abwehrbewußtsein«). Eine Abwehr der auftretenden Panik »verhindert eine sachgemäße Verarbeitung der seelischen Folgen der Abtreibung« (320f). Sobald an die Stelle des emotionalen Chaos der geklärte Schmerz darüber, einem Menschen den Zutritt ins Dasein verweigert zu haben, tritt, wird die Phase der existentiellen Schuld erfahrung erreicht. Der Begriff Schuld erfahrung (nicht depressiv-destruktives Schuldgefühl!) läßt »die umfassende Wirklichkeit der Tötung eines Menschen deutlich werden« (335). Durch die Übernahme der Verantwortung für schuldhaftes Handeln vollzieht sich ein entscheidender innerer Reifungsschritt. Die echte Beziehung zum getöteten Kind ist eine »Art von Schuldloyalität« (59). Vf. erkennt richtig, daß die Anerkennung der eigenen Schuld den Raum des Dialogischen (der Liebe) voraussetzt (die Beziehung Elternpaar – abgetriebenes Kind; vgl. 339f./die Partnerbeziehung; vgl. 306/die Beziehung Elternpaar – Berater/Arzt; vgl. 307). Aus der Sicht des christlichen Glaubens kann man gegenüber Petersen ergänzen, daß dieses dialogische Gegenüber auch Gott sein kann. Bei der Beleuchtung der Schuldproblematik bleibt Vf. eine wichtige Dimension verschlossen: die Dimension der Vergebung (durch den Partner, durch Gott). Einen wirklichen »Weg von der Verzweiflung zur Hoffnung« (vgl. 306) gibt es nur, wenn einem nach der Anerkennung der Schuld auch Vergebung zugesprochen wird.

Die von P. Nijs verfaßten bio-ethischen Überlegungen zur modernen Medizin (Teil IX) halten sich auf einem allgemeinen, unspezifischen Niveau.

Josef Kreiml, Regensburg

Windisch, Hubert (Hg.): *Mut zum Gewissen. Einladung zu einer riskanten Seelsorge*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1987, 184 S., Kt., DM 24,80

Im einleitenden Kapitel (15–24) beleuchtet Windisch den Begriff des Gewissens: Im Gewissen gehe es um den Menschen in seinem Verhältnis zu sich selbst, zum Nächsten und zu Gott. Um das Gewissen vor der Gefahr manipulativer Fremdsteuerung und der Gefahr subjektiver Willkür gleichermaßen zu schützen, ist eine Gewissensbildung erforderlich.

Den »gemeinsamen Weg zur persönlichen Radikalität«, wie er dem Autorenkollegium vorschwebt, stellt der Herausgeber im zweiten Kap. (25–44) mit wünschenswerter systematischer Klarheit vor: »Die ganze konkrete, alltägliche Verwirklichung der Freiheit ist des Menschen Last und Würde« (25). Windisch will zeigen, daß es für jeden Menschen eine verpflichtende sittliche Einmaligkeit gibt. Dabei verweist er auch auf die wechselseitige Abhängigkeit, in der sittliche Freiheit (bzw. der Imperativ des Gewissensurteils) und sittliche Handlungsnormen stehen (vgl. 32f). Als die geforderte geschichtliche Gestalt der Freiheit macht Vf. die Liebe namhaft. Im freien Selbstvollzug sieht Windisch den eigentlichen sittlichen Wert. Die Bewegung der menschlichen Freiheit komme im Gewissen an den Ort der Wahrheit. Dabei wird das Gewissen als Ort der Begegnung von Gott und Mensch gedeutet (vgl. 34f). Da die Begegnung von Gott und Mensch in Jesus Christus in erlöster Fülle gegenwärtig ist, betrachtet Windisch das Christus-Ereignis als die bleibende Deutung menschlicher Wahrheit und andauernde Ermöglichung geschichtlicher Freiheit. Jesus zeige durch sein Leben, »wie das Finden der sittlichen Einmaligkeit durch Dasein für andere im Hören auf Gott geschehen kann« (35). Die Nachfolge Jesu Christi möchte jeden Menschen zum radikalen Menschsein führen, das in Jesus Christus in seiner vollkommenen Gestalt ausgeprägt ist. Seelsorge sei die Praxis der Nachfolge, d.h. Hilfestellung zur persönlichen Christus-Begegnung. Als solche will sie dem einzelnen helfen, zu seiner radikalen Freiheit der Selbst-, Nächsten- und Gottesliebe zu gelangen. Weil ein Mensch allein nicht frei sein kann, ist die Seelsorge ein gemeinsamer Weg. Die christliche Gemeinde müsse dabei das Miteinander reifer, radikaler Gewissensträger im Blick haben.

H. Brunner kommt in seiner Untersuchung der Wissensbegriffe der Tiefenpsychologie (Freud, Jung), der Logotherapie und der Verhaltenstheorie (45–73) zu dem Ergebnis, daß es keinen ein-

heitlichen psychologischen Wissensbegriff gibt. Die von dem Entwicklungspsychologen J. Piaget entdeckte Ebene der »Muster« (Ebene der persönlichen Grundüberzeugungen) hat nach Brunner eine entscheidende Bedeutung für die Seelsorge.

K. Baumgartner stellt in seinem Beitrag (75–99) pastoraltheologische Überlegungen zur Wissensbildung an. Bei der Wissensbildung gehe es einerseits um die Vermittlung von Weisungen zu ihrer inneren Annahme und Verankerung im Gewissen, andererseits um die Bestärkung der Gewissensfähigkeit in der Ausbildung von Überzeugungen, von Initiative, Eigenständigkeit und Verantwortungsbereitschaft angesichts konkreter Herausforderungen des Gewissens (vgl. 79). Den Seelsorger versteht Baumgartner als »Ermutiger der Gewissen« und Begleiter auf dem Weg zur christlichen Freiheit. Ausgehend von dieser Sicht des Seelsorgers setzt sich Vf. mit verschiedenen Verwirklichungsbereichen der Wissensbildung auseinander (religiöse Praxis der Familien, ethische Predigt u.a.).

Nach dem Beitrag kirchlicher Jugendarbeit zur Wissensbildung fragt G. Tischler im fünften Kap. (101–128): Die Wissensbildung als Hilfe zur Personwerdung stelle das Grundanliegen kirchlicher Jugendarbeit dar. Um den kommunikativen Aspekt der Wissensbildung herauszustellen und eine individualistische Engführung des Wissensbegriffes (Gewissen als taktisches Totschlagargument) zu vermeiden, bevorzugt Tischler den Begriff der praktisch gelebten »Überzeugung«.

F. Gasteiger untersucht die Bedeutung von Literatur für die Seelsorge (129–161): »Soll das Wort der Verkündigung im Innern des Menschen, in seinem Gewissen an- und zur Wirkung kommen, bedarf es der Achtsamkeit auf das Wort. Dichter bemerken früher und intensiver, wenn die Sprache nicht mehr stimmt, wenn sie leer oder falsch wird. In einer Zeit der Wort-Inflation und des Mißbrauchs der Wörter zur Beschönigung von Realitäten sollten sich die Theologen um des Wortes und des Lebens willen mit den Dichtern zusammentun« (145).

Im abschließenden Kap. (163–183) gibt E. Garhammer anhand einer »biblischen Wissenserforschung für Seelsorger« Ermunterungen zu einer riskanteren Praxis der Seelsorge. Dabei legt er erhellende, teilweise verblüffende Exegesen einschlägiger Schriftstellen vor (vgl. 171–181). In Mt 23,4 werden den Repräsentanten der Gemeinde »letztlich Ängstlichkeit vorgeworfen« (172). Mt warnt vor denen, »die nichts mehr bewegen«. Der Anspruch des riskanten jesuanischen Lebens-

entwarfes hat nach Garhammer »das Maß heutiger Seelsorge zu sein« (165). Menschen können auch dadurch schuldig werden, daß sie sich nichts zutrauen, nichts riskieren, aus Angst vor Sanktionen keine Aufbrüche wagen, persönlich verkümmern und dadurch hartherzig und ungenießbar werden (vgl. C. G. Jungs Begriff der »Reifungsschuld«).

Josef Kreiml, Regensburg

Werbick, Jürgen: *Schulderfahrung und Bußsakrament*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1985 (Grünwald-Reihe), 172 S., Kt., DM 26,80

Vf. beginnt das Einleitungskapitel seines Buches (7–64), in dem er »die christliche Rede von Schuld und Umkehr« untersucht, mit der These, die Theologie müsse »um der Problematisierung eines allzu selbstverständlichen Gesellschafts- und Ich-Ideals willen« (16) auf eine Rehabilitierung der Schuldgefühle hinwirken, ohne dabei das Schuldgefühl der Menschen auszubeuten. Die weitverbreitete Ablehnung der Schuldgefühle diene der Aufrechterhaltung eines Selbstbildes, das mich als den reifen, alle Begrenztheit integrierenden Menschen vorstellt. Ein falsches »Ideal souveräner Selbstannahme« unterdrückt die sog. »negativen Gefühle« (Haß, Eifersucht, Schadenfreude, Minderwertigkeitsgefühle, Habsucht, Rachegefühle, v. a. Schuldgefühle). Werbick hält es für heilsam, die negativen Gefühle zur Sprache kommen zu lassen, statt sie zu pathologisieren. Die Fruchtbarkeit der negativen Gefühle bestehe darin, daß sie eine Reifung des Menschen ermöglichen. Als Ideal mitmenschlicher Begegnung stellt Vf. die absichtslose, unverfälschte Offenheit (bzw. vorbehaltlose, wohlwollende Selbstmitteilung) vor Augen. Im Hinblick auf die Fähigkeit, Schuld zu erleben und zu verarbeiten, ist die Entwicklung der Sensibilität für den anderen von ausschlaggebender Bedeutung. Die »Bereitschaft, auf die Botschaft zu hören, die der andere – in dem, was er ist und braucht – für mich ist« (33), nennt Werbick »Gehorsam«. Dieser Gehorsam im Sinne des Hinhörens sei ein entscheidendes Merkmal der Jüngerschaft. Schuld ist zu verstehen als »Verweigerung des Hinhörens auf die Forderungen und Verheißungen der Situation, in der ich dem anderen gerecht werden kann. Ich lade Schuld auf mich, wenn ich ihm schuldig bleibe, was ich – und vielleicht nur ich – ihm sein und schenken könnte« (34). Unter Schuld kann »das unterlassene Gerech-Werden« verstanden werden. Diese personalisierte Schuld Erfahrung gehört zu einer unverkürzten Wahrnehmung der

Realität. Wer nicht mehr fühlt, was er dem anderen zufügt und schuldig bleibt, hat seine Sensibilität für den anderen und damit seine Beziehungsfähigkeit verloren. Während die moralische Frage nach der Zurechenbarkeit der Schuld Strategien der Entschuldigung hervorruft, fragt der Glaube primär nach der Zukunft des Sünders (vgl. 47f). Der wahrhaft gerechtmachende Gott Jesu Christi richtet die Menschen, indem er sie aufrichtet.

Die beiden nächsten Kapitel, in denen Werbick über die Probleme der Sünde und des Bösen nachdenkt, sind wenig ergiebig: In Kap. 2 (65–89) untersucht Vf. die »christliche Erbsündenlehre und die Realität der Sünde«. Das folgende Kap. (90–122) fragt nach »Gottes Auseinandersetzung mit dem Bösen«. Bemerkenswerte Einsichten werden in diesen beiden systematischen Kapiteln nicht gewonnen.

In Kap. 4 (123–166) legt Werbick seine Deutung der Beichte als eines »brüderlichen Gerichtes« vor: Während es beim letzten Gericht zu der vom Tod erzwungenen und endgültigen Begegnung mit der Wahrheit meines Lebens kommt, geht es beim Bußsakrament um die vorläufige und freiwillig gewählte Begegnung mit der Wahrheit meines Lebens (vgl. 147f). Von seiner heilenden Funktion her gesehen sei das Bußsakrament ein »lösendes Gespräch«. Hinsichtlich der Erfahrung des Gelöst- und Versöhntwerdens durch heilende Erinnerung besteht zwischen der Beichte und dem therapeutischen Gespräch eine Analogie. Dabei wird im sakramentalen Bußritual Gott selbst als der Lösende namhaft gemacht (Lossprechung). Im Mittelpunkt des Bußgesprächs steht die möglichst unverstellte Begegnung mit meinem Versagen. Der umwandelnde Schmerz dieser Begegnung kann »aus der Verstrickung in Vergangenes lösen und für die Aufarbeitung des Versagens fruchtbar werden, wobei der Glaubende seine Lösung und die Versuche zur Aufarbeitung des Mißlungenen von der Kraft des verzeihenden und lossprechenden Gottes getragen weiß« (156). Auf dem lebenslangen Bußweg kann die einzelne Beichte nur eine Station sein. Sie ist eine Station auf dem Weg zur Lösung von meinem falschen Lebensentwurf, zur Versöhnung mit mir selbst, mit meinen Mitmenschen und mit meiner Berufung zur Teilhabe an der Gottesherrschaft. Dabei versteht Vf. den Empfang des Bußsakramentes auch als gnadenhafte Stärkung auf dem lebenslangen Bußweg (vgl. 161f).

Abschließend werden »Leitsätze zu einer verantwortlichen christlichen Bußerziehung« (167f) formuliert.

Josef Kreiml, Regensburg

Dogmatik

Kasper, Walter, Theologie und Kirche, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1987, 324 S.

Der vorliegende Sammelband vereinigt Aufsätze und Vorträge aus den Jahren 1980–1986. In einem ersten Teil bietet der Tübinger Dogmatiker eine Standortbestimmung von »Theologie und Dogmatik heute«, im zweiten Teil betrachtet er das Verhältnis von »Theologie und Anthropologie«, und den dritten Teil widmet er verschiedenen Einzelthemen zur Ekklesiologie (»Kirche als Sakrament des Heils«).

In seinem Vorwort nimmt Kasper Stellung »zur gegenwärtigen Situation und zu den gegenwärtigen Aufgaben der Systematischen Theologie« (7–22). Entscheidend für die katholische Theologie unseres Jahrhunderts sei die Überwindung der Neuscholastik durch die Konzentration auf die Hl. Schrift, die bewußtere Hinwendung zu den geschichtlichen Quellen, die Anliegen von Ökumene und Inkulturation sowie das Bewußtsein der Entfremdung zwischen Kirche und Kultur. Das Ergebnis dieser im II. Vatikanum wirksamen Entwicklung hat freilich eine negative Schlagseite: ein überfordender Pluralismus. Kasper fordert daher eine Theologie, die bei aller berechtigten Vielfalt »wenigstens im Zentralen und Fundamentalen eine Sprache spricht« (10). Unerläßliche Vorbedingung dafür ist eine neue Reflexion im Bereich der Metaphysik. In deren Fehlen besteht die eigentliche und tiefste Krise der gegenwärtigen Theologie (9.16f.). Grundlegend für eine »Neuevangelisierung« (20) sind bei der theologischen Wissenschaft die Prinzipien von Kirchlichkeit, Wissenschaftlichkeit und praxisorientierter Offenheit für die Fragen der Zeit. Letztere muß dialogisch und missionarisch zugleich sein (19).

Der erste Artikel fordert eine »Erneuerung des dogmatischen Prinzips« (25–42) für eine Kirche, die »in sich selbst pluralistisch geworden« sei (25). Auf dem Spiel steht letztlich die Frage nach der Wahrheit; die Position der Kirche beeinflusst dabei auch die Gesellschaft, die auf ein Minimum an Wertkonsens angewiesen ist. Die menschliche Erkenntnis kann in ihrer geschichtlichen Verfaßtheit Unbedingtes erfassen; das kirchliche Dogma partizipiert darüber hinaus am Absolutheitscharakter Christi, der ohne verbindliches kirchliches Zeugnis nicht vermittelt werden kann.

Allerdings, so Kasper, sei die Wahrheit nie »an sich« zu erfassen, sondern nur in komplementären Aussagen (37). Für diese Pluralität, die be-

grifflich nicht synthetisierbar sei (38), beruft sich Kasper auf das »neuzeitliche Prinzip der Subjektivität« (konkret: die »anthropologische Wende« Karl Rahners, 33) und auf die Mikrophysik (37). Für die Ökumene folgert Kasper hieraus, daß die positive Rezeption von Bekenntnisformeln der Konfessionen untereinander nicht notwendig sei. Evangelische Christen bräuchten z.B. bei einer »versöhnten Verschiedenheit« die beiden letzten Mariendogmen nicht zu bejahen (39).

Um die Wahrheitsfrage geht es auch dem folgenden Artikel: »Freiheit des Evangeliums und dogmatische Bindung in der katholischen Theologie. Grundlagenüberlegungen zur Unfehlbarkeitsdebatte« (43–71). Dem »Verlust der Wahrheitsfrage« (60) will Kasper mit der Transzendentaltheologie Rahners begegnen. »Unfehlbar« sind nie Sätze an sich, sondern nur deren Ausrichtung auf die Wahrheit (63). Die Theologie jedoch bestimmt endgültig, was die Philosophie nur unbestimmt nennt: in Christus ist das Unbedingte in die Welt des Bedingten eingetreten; die Voraussetzung aller anderen Wissenschaft ist damit konkret benannt (65). In den Dogmen wird diese Unbedingtheit in geschichtlicher Weise real vergegenwärtigt (67). Die Differenz von Gehalt und Gestalt verweist die lehramtliche Definition wesenstwendig auf theologische Interpretation (70).

In »Tradition als theologisches Erkenntnisprinzip« (72–100) setzt Kasper »Tradition« im weitesten Sinn mit dem Leben selbst gleich, wobei er das an die Sprache gebundene Moment der Wahrheit hervorhebt (80f.). Tradition, in Antike und Mittelalter noch Bedingung der Humanität, wird in der Neuzeit als bloßes Vorurteil betrachtet. Die Wahrheit erscheint nicht als vorgegeben, sondern als geschichtlicher Prozeß und als innerlich geschichtlich. Dagegen setzt die Theologie eine in Christus vorgegebene Wahrheit voraus, die geschichtlich vermittelt, aber nicht selbst geschichtlich ist (88). Kasper faßt »Tradition« im christlichen Sinne als »Selbstüberlieferung Gottes durch Jesus Christus im Hl. Geist zu beständiger Gegenwart in der Kirche« (92). Den Traditionszeugnissen kommt dadurch ein quas sakramentaler Charakter zu, wobei Analogizität und Geschichtlichkeit der Glaubensaussagen zu berücksichtigen sind. Zu ihrer Interpretation nennt K. 3 Gesichtspunkte: die Entsprechung 1. zu den natürlichen Erkenntnissen und den »Zeichen der Zeit«, 2. zum ganzen Glaubenszeugnis und 3. zum eschatologischen Ziel (99).

In »Kirchengeschichte als historische Theologie« geht es um den theologischen Charakter der Kirchenhistorie (101–116). Von der modernen Hermeneutik her ist eine subjektlos-»vorurteilsfreie« Wissenschaft ebenso wenig möglich wie eine isolierte Analyse von Einzeldaten ohne die implizite Voraussetzung eines Sinnganzen als regulative Idee. Theologisch gesehen, ist die Kirchengeschichte die »Reflexion auf die Präsenz des Evangeliums vom eschatologischen Heil in Jesus Christus in den sich wandelnden Konstellationen der Geschichte« (114). K. plädiert schließlich für eine engere Verbindung von Kirchen- und Dogmengeschichte, eine umfassendere Berücksichtigung der Missionsgeschichte und eine in rechter Weise zu erfolgende ökumenische Kirchengeschichte.

Als maßgeblicher Verfasser des neuen deutschen Erwachsenen Katechismus nimmt K. Stellung zur »Weitergabe des Glaubens. Schwierigkeit und Notwendigkeit einer zeitgemäßen Glaubensvermittlung« (117–134). »Die eigentliche Krise der Glaubensweitergabe ist nicht die mangelnde Anpassung an die Situation (die K. ausgiebig analysiert), sondern unsere mangelnde Anpassung an Jesus Christus, das Defizit an Nachfolge Christi« (126). K. fordert eine neue, missionarische »Alphabetisierung im Glauben«, eine pastorale Option für die Jugend, die bewußte Ergänzung von Familie und Schule durch die Gemeindekatechese und die Orientierung an dem der Willkür des Einzelnen enthobenen Glauben der Kirche. K. empfiehlt u.a., neben der biblischen Homilie auch der systematisch-katechetischen Predigt wider stärker Raum zu geben. »Nur so können wir mit einer Situation fertig werden, in der über den Glauben viel geredet, aber wenig gewußt wird« (132).

Im 2. Teil, »Theologie und Anthropologie«, geht es zunächst um »Offenbarung und Geheimnis. Vom christlichen Gottesverständnis« (137–148). Das Verhältnis von natürlicher und heilsgeschichtlicher Gottesoffenbarung wird ebenso beleuchtet wie die Diskussion des Personbegriffs. Dessen analoge Anwendung auf Gott wahrt Gottes Unverfügbarkeit; zugleich ergibt sich daraus eine ideologiekritische Funktion und eine erhebliche lebensmäßige Relevanz.

In »Autonomie und Theonomie« (149–175) setzt sich der Vf. für eine kritische Übernahme und Umformung des neuzeitlichen Autonomieverständnisses ein, das von Descartes, Kant und Nietzsche her dargestellt wird. Autonomie und Theonomie werden als korrelativ betrachtet.

»Theologische Bestimmung der Menschenrechte im neuzeitlichen Bewußtsein von Freiheit und

Geschichte« (176–193): als entscheidender Bezugspunkt gilt K. das II. Vatikanum mit der Erklärung über die Religionsfreiheit, das er als »Übergang« interpretiert »vom bisher allein anerkannten Recht der Wahrheit zum Recht des Subjekts« (177). In dem scholastischen Axiom »gratia supponit naturam« deutet er »natura« für das »neuzeitliche« Denken als transzendental gewendete »libertas« (185).

Nach dem geistes- und theologiegeschichtlichen Durchblick arbeitet der Vf. eine dreifache Relation heraus von »Christologie und Anthropologie« (194–216): via positionis, via negationis, vis eminentiae. Konkret dargestellt werden diese Bestimmungen am Raster der »drei Ämter Christi« (207–215). Eine die bloße Funktionalität übersteigende ontologische Christologie wird dabei vorausgesetzt (200.215).

In die gleiche Richtung geht der folgende Beitrag, der die unaufgebbare Bedeutung des Konzils von Chalzedon herausstellt: »Einer aus der Trinität...? Zur Neubegründung einer spirituellen Christologie in trinitätstheologischer Perspektive« (217–234). Dem modernen Vorwurf einer »Hellenisierung« wird eine umsichtig erarbeitete dogmengeschichtliche Übersicht entgegengehalten. Im Anschluß an Rahner versucht K., das trinitarische Dogma »transzendental« aus dem personal begründeten Gottesbewußtsein Jesu abzuleiten (228f) und damit Chalzedon »in eodem sensu« weiterzuführen.

Die Ausdeutung der verschiedenen Gehalte des Wortes »Sakrament« bildet die Grundlage für den ersten Beitrag des 3. Hauptteils: »Die Kirche als universales Sakrament des Heiles« (237–254). Der Vf. sieht u.a. die Einzelsakramente als Ausfaltung der sakramentalen Struktur der Kirche, wobei er sich von der Rahnerschen Theorie zur Einsetzung der Sakramente abgrenzt; im Rahmen der (nur vom Wortgebrauch her kritisierten) These von den »anonymen Christen« bleibt dann allerdings die Beschreibung der Wirkweise der Sakramente, die der Vf. als »kopernikanische Wende« preist (252).

Der Aufsatz »Die Kirche als Ort der Wahrheit« (255–271) vertieft das im 1. Teil bereits Gesagte, während »Die Kirche als Communio« eine »eklesiologische Leitidee« des II. Vatikanums hervorhebt (272–286). Die Auslegung und Bedeutung des letzten Konzils zeigt sich ebenso in: »Die bleibende Herausforderung durch das II. Vatikanische Konzil. Zur Hermeneutik der Konzilsausagen« (290–299). Kasper kennzeichnet darin die nachkonziliare Entwicklung, die nach den Phasen des Überschwangs und der Enttäuschung nun in die Phase echter Rezeption einmünden

muß, die bislang noch aussteht. »Konservative« und »progressive« Konzilstexte dürfen dabei ebenso wenig auseinandergerissen werden wie »Buchstabe« und »Geist« (295). Das Konzil ist »im Licht der umfassenderen Tradition der Kirche« zu verstehen, welche es aktualisiert (296).

Der letzte Aufsatz kreist um »Einheit und Vielfalt der Aspekte der Eucharistie. Zur neuerlichen Diskussion um Grundgestalt und Grundsinn der Eucharistie« (300–320). Die Christus-Anamnese bildet hiernach die innere Einheit der verschiedenen Aspekte der Eucharistie, worin sich wirksames Heilsgedächtnis, Zuwendung der Heilstat und Antizipation des Eschaton vereinen. Die im Begriff des Opfers konzentrierte Danksagung vollzieht hierbei die anabatische Dimension, die Epiklese (Vermittlung des Segens, vgl. »missa«) die katabatische. Beides zielt auf die »communio«; der Vf. empfiehlt, die fragwürdige Redeweise vom »Mahlcharakter« durch »Gemeinschaftscharakter« zu ersetzen (314). –

Der vorliegende Sammelband vermittelt einen guten Eindruck in ein vielseitiges und anregendes theologisches Schaffen. Getrübt wird dieser Eindruck allerdings durch eine gewisse Zwiespältigkeit in dem Bereich, den K. wiederholt als bedeutsamsten Schwachpunkt der modernen Theologie nennt (9.60.198): die Metaphysik. Gemäß dem erkenntnistheoretischen Realismus scheint K. einerseits objektiv vorgegebene extramentale Sinnstrukturen vorauszusetzen, die auch als solche erkennbar sind (138.261). Andererseits urgiert er immer wieder das »neuzeitliche Prinzip der Subjektivität« und die »anthropologische Wende« Karl Rahners, der via Maréchal den Idealismus Kants und Hegels mit Thomas von Aquin verbinden möchte (15.33.37.61–63.167.200f.229 u.a.). Der Vf. zitiert, offenbar zustimmend, Kants Worte über die »kopernikanische Wende«, wonach nicht unser Denken sich nach den Gegenständen richtet, sondern umgekehrt.

K. wendet sich demgemäß gegen die Deutung der Vernunft als »Ableseorgan« (155), wobei er (wie Rahner) die thomasischen Aussagen sehr eigenwillig deutet, und behauptet, Wahrheit als

Wahrheit an sich sei unerkennbar und jegliche Wahrheitsaussage daher komplementär (37.269). Diese idealistisch eingefärbten Thesen führen unmittelbar zu den o.g., allein denkerisch schon sehr problematischen Forderungen im Bereich der Ökumene. Scheint sich hier nicht der »Verlust der Wahrheitsfrage« wiederzuspiegeln, den der Vf. selbst wiederholt beklagt (60.198)?

Eine Überwindung des Transzendentalismus könnte K. auch zu einer positiveren Wertung der Aussagegestalt der Dogmen führen, deren Wandelbarkeit überaus stark betont wird. Wenn tatsächlich eine »theologia perennis« »niemandem nützt« (202), eine »Axiomatisierung von Glaubenswahrheiten« verwerflich ist (51) und »eine Pluralität von Positionen« »begrifflich nicht synthetisierbar« erscheint (38) – wie soll dann die von K. geforderte »gemeinsame Sprache« im Fundamentalten (10) erreicht werden?

Die »anthropologische Wende« spiegelt sich auch in einer stark akzentuierten Lehre von der Freiheit wider, die laut Vf. keine bloße Fähigkeit, sondern eine »transzendente Bestimmung« des Menschen ist (185). Angesichts der »Religionsfreiheit«, die als »das grundlegendste aller Menschenrechte« bezeichnet wird (188), bleibt die Frage offen, inwiefern die Offenbarungswahrheit die menschliche Freiheit verpflichtet, zumal konkret-inhaltliche Verhaltensnormen dem depositum fidei nicht entnommen werden können (175.215).

Noch weitere kritische Einlassungen ließen sich anbringen, etwa »zum Personbegriff (216; 319: »die Person des Logos« steht neben »der menschlichen Person Jesu«), zur heilsvermittelnden Bedeutung der Sakramente (252f) oder zur Begriffsbestimmung der Offenbarung (das Zeugnis von der Offenbarung als deren »Bestandteil«: 35). Nichtsdestoweniger verdienen die theologischen Anliegen des Sammelbandes eine weite Beachtung; zu wünschen wäre nur eine grundlegende Korrektur der vorausgehenden philosophischen Reflexion als der »Luft, in der sie (die Theologie) allein atmen kann« (16).

Manfred Hauke, Augsburg

Anschriften der Herausgeber:

Weihbischof Prof. Dr. Kurt Krenn, Wollzeile 2, A-1010 Wien
Prof. Dr. Leo Scheffczyk, Dall'Armistrafte 3a, 8000 München 19
Prof. Dr. Anton Ziegenaus, Universitätsstraße 10, 8900 Augsburg

Anschriften der Autoren:

Burkhard Haneke, Oberanger 6, 8061 Röhrmoos
Prof. Dr. Georg May, Fränzenbergstr. 14, 6501 Budenheim
Dr. François Reckinger, An St. Laurentius 1, 5000 Köln 41
Prof. Dr. Philipp Schäfer, Michaeligasse 13, 8390 Passau