

418

Heel

4. Jahrgang Heft 1/1988

Vierteljahresschrift für das
Gesamtgebiet der katholischen Theologie

FD

Forum Katholische Theologie

Herausgegeben von
Leo Scheffczyk, Kurt Krenn und
Anton Ziegenaus

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

ZA 6462

18. MRZ 1
Pattloch

INHALTSVERZEICHNIS

ABHANDLUNGEN

Ziegler, J. G., <i>Vom »Sein in Christus« zum »Leben in Christus«</i>	
Graham, Robert A., <i>Papst Pius XII. und die liturgische Krise in Deutschland während des Zweiten Weltkrieges</i>	1
Breid, Franz, <i>Kontextuelle Heilssorge</i>	3

BEITRÄGE UND BERICHTE

Scheffczyk, Leo, <i>Der Laie in der Kirche – nach der Bischofssynode 1987</i>	5
Laun, Andreas, <i>Die Situation der Moraltheologie</i>	6

BUCHBESPRECHUNGEN	6
<i>Kirchenrecht – Soziallehre – Dogmatik</i>	

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 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 (Inland), 48,- DM (Ausland). Preis des Einzelheftes 12,- DM (Inland), 13,50 DM (Ausland)

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 d
unaufgefordert eingesandten Schriften erfolgt nach Tunlichkeit. Rücksendung nur, wenn Rückporto beigelegt wird.

Gesamtherstellung: Druckhaus Goldammer GmbH & Co. Offset KG, 8533 Scheinfeld/Mfr.

ISSN 0178-1626

T

Vierteljahresschrift für das
Gesamtgebiet der katholischen Theologie

Forum Katholische Theologie

Inhaltsverzeichnis
des 4. Jahrgangs (1988)



Pattloch

ABHANDLUNGEN

Breid, Franz, <i>Kontextuelle Heilssorge. Zielvorstellung und Vollzug der Heilssorge im Kontext der Gegenwartsverhältnisse</i>	35
Graham, Robert A., <i>Papst Pius XII. und die liturgische Krise in Deutschland während des Zweiten Weltkrieges</i>	19
Groß, Engelbert, <i>Mariologie im Religionsunterricht heute?</i>	81
Haneke, Burkhard, <i>Erziehung zwischen Autonomismus und Fremdbestimmung</i>	249
Kleindienst, Eugen, <i>Nähe und Distanz zur Kirche im Reflex der Statistik</i>	243
May, Georg, <i>Die Erhebung von Kirchen zur Basilica Minor unter Papst Johannes Paul II.</i>	203
Müller, Helmut, <i>Die Gottesfrage bei Adolf Portmann</i>	98
Reckinger, François, <i>Beglaubigt durch Wunder und Zeichen (vgl. Apg. 2,22)</i>	111
Scheffczyk, Leo, <i>Die »organische« und die »transzendente« Verbindung zwischen Natur und Gnade</i>	161
Scheffczyk, Leo, <i>Neu-Evangelisierung als Herausforderung der Kirche nach der Verkündigung Johannes Pauls II.</i>	263
Seifert, Josef, <i>Wahrheit – Philosophie – Geschichte Zeitlose und Historische Dimensionen der Philosophie</i>	180
Ziegenaus, Anton, <i>Das Bußsakrament als Brennpunkt der Umkehr</i>	283
Ziegler, J. G., <i>Vom »Sein in Christus« zum »Leben in Christus«</i>	1

BEITRÄGE UND BERICHTE

Braun, Heinrich, <i>»Eva« – die Mutter aller Menschen?</i>	299
Hauke, Manfred, <i>Luthertum und Ökumene in Finnland</i>	126
Laun, Andreas, <i>Die Situation der Moraltheologie</i>	62
Maas-Ewerd, Theodor, <i>Zur Gabenbereitung und zu den verba Christi im Eucharistischen Hochgebet</i>	137
Piegsa, Joachim, <i>Autonomie des Sittlichen? Ein Einblick in den Diskussionsstand</i>	143
Pieper, Josef, <i>Postscriptum zum Thema »Einsetzungsbericht oder Konsekration«</i>	136
Reckinger, François, <i>Das Amt in der Kirche: Ergebnis soziologischer Entwicklungen und Machtkämpfe?</i>	301



ZA 6462

Schäfer, Philipp, <i>Eine neue Initiative auf dem Weg zur Einheit</i>	218
Scheffczyk, Leo, <i>Der Laie in der Kirche – nach der Bischofssynode 1987</i>	50

BUCHBESPRECHUNGEN

Baier, Walter, <i>Die Kirche als Fortsetzung des Wirkens Christi</i> (L. Scheffczyk)	74
Beck, Heinrich, <i>Natürliche Theologie. Grundriß philosophischer Gotteserkenntnis</i> (W. Simonis)	150
Benk, Andreas, <i>Skeptische Anthropologie und Ethik. Die philosophische Anthropologie Helmuth Plessners und ihre Bedeutung für die theologische Ethik</i> (H. Müller)	151
Bloom, Allan, <i>The Closing of the American Mind</i> (R. Schenk)	304
Börsig-Hover, Lina, <i>Das personale Antlitz des Menschen</i> (H. A. Klein)	234
Boll, G. M./Penners L. (Hrsg.), <i>Integration. Herausforderung an eine Kultur des dritten Jahrtausends</i> (L. Scheffczyk)	236
Borengässer, N. M./Hainbuch Friedrich (Hrsg.), <i>Krankenpflege im Kriegsfall. Die Verhandlungen des deutschen Episkopats mit der Reichsregierung 1936 bis 1940</i> (W. Rees)	306
Cattaneo, Arturo, <i>Questioni fondamentali della canonistica nel pensiero di Klaus Mörsdorf</i> (G. May)	66
Congregatio pro Doctrina Fidei, <i>Documenta inde a Concilio Vaticano Secundo expleto edita</i> (1966–1985) (H. Köhler)	316
Courth, Franz, <i>Trinität – in der Scholastik</i> (E. Schadel)	156
Eiff, A. W. v./Gründel, J., <i>Von Aids herausgefordert</i> (F. Reckinger)	309
Elders, L. J./Hedwig, K. (Hrsg.), <i>Lex et libertas. Freedom and Law according to St. Thomas Aquinas</i> (J. Rief)	238
Fasselt, Gerd, <i>Die gemeinsame Verantwortung von Arzt und Seelsorger für die Kranken</i> (A. Ziegenaus)	79
Hilpert, Konrad (Hrsg.), <i>Selbstverwirklichung. Chancen, Grenzen. Wege</i> (H.-A. Klein)	312
Hofmann, Rupert (Hrsg.), <i>Gottesreich und Revolution. Zur Vermengung von Christentum und Marxismus in politischen Theologien der Gegenwart</i> (J. Rief)	237
Iserloh, Erwin (Hrsg.), <i>Katholische Theologen der Reformationszeit</i> (Ph. Schäfer)	320
Kehl, Medard, <i>Eschatologie</i> (Ph. Schäfer)	318

Klinkhammer, K. E., <i>Was mich auf Jesus von Nazareth verweist</i> (H.-A. Klein)	315
Kuhn, Helmut, <i>Romano Guardini – Philosoph der Sorge</i> (L. Scheffczyk)	233
Llamas, E. (Hrsg.), <i>Maria, Madre de la Reconciliación</i> (A. Ziegenaus)	76
Lockhart, Robin Bruce, <i>Botschaft des Schweigens. Das verborgene Leben der Kartäuser</i> (W. Baier)	149
Maria – Gottes Ja zum Menschen. Papst Johannes Paul II. Enzyklika »Mutter des Erlösers« (L. Scheffczyk)	317
Mayer, Bernhard/Seybold, Michael, <i>Die Kirche als Mysterium in ihren Ämtern und Diensten</i> (A. Ziegenaus)	158
Meis, Anneliese, <i>La formula de fe »Creo en el Espíritu Santo« en el Siglo II.</i> (A. Ziegenaus)	77
Monsegù, Bernardo, <i>La Iglesia que Cristo quiso. Misterio sacramental de comunión jerárquica</i> (J. Schumacher)	318
Müller, Wunibald, <i>Homosexualität – eine Herausforderung für Theologie und Seelsorge</i> (J. Rief)	307
Pius XII. <i>Friede durch Gerechtigkeit</i> , hrsg. v. Herbert Schambeck (W. Waldstein)	154
Posada, Gerardo, <i>Der heilige Bruno, Vater der Kartäuser</i> (W. Baier)	149
Punt, Jozef, <i>Die Idee der Menschenrechte. Ihre geschichtliche Entwicklung und ihre Rezeption durch die moderne katholische Sozialverkündigung</i> (J. Giers)	72
Rees, Wilhelm, <i>Der Religionsunterricht und die katechetische Unterweisung in der kirchlichen und staatlichen Rechtsordnung</i> (G. Staudigl)	70
Rhonheimer, Martin, <i>Natur als Grundlage der Moral</i> (Th. G. Belmans)	152
Rodríguez, Pedro, <i>Teilkirchen und Personalprälaten</i> (J. Listl)	68
Roos, Lothar/Veléz Correa, Jaime (Hrsg.), <i>Befreiende Evangelisierung und Katholische Soziallehre</i> (J. Giers)	73
Scheffczyk, Leo, <i>Einführung in die Schöpfungslehre</i> (A. Ziegenaus)	160
Schipperges, Heinrich/Pfeil, Hans, <i>Der menschliche Leib aus medizinischer und philosophischer Sicht</i> (J. Schumacher)	311
Vollmert, Bruno/Löw, Reinhard/Scheffczyk, Leo/Balthasar, H. U. von, <i>Schöpfung</i> (M. Hauke)	314
Zadnikar, M./Wienand, A. (Hrsg.), <i>Die Kartäuser</i> (W. Baier)	319
Ziegelbauer, Max, <i>Johannes Eck. Mann der Kirche im Zeitalter der Glaubensspaltung</i> (W. Brandmüller)	235

Vom »Sein in Christus« zum »Leben in Christus«

Das Strukturgesetz einer Gnadenmoral

Von J. G. Ziegler, Mainz

Nach Immanuel Kant lassen sich alle Probleme auf die eine Frage zurückführen: Was ist der Mensch?¹ Ein Blick auf die verschiedenen ethischen Systeme bestätigt diese Behauptung. Die Theorie über den Menschen bestimmt die Thesen der Praxis für den Menschen. Das Axiom der Seinsethik kommt zum Tragen: »agere sequitur esse – Alles Wirken ist Entfaltung des zugrundeliegenden Seins«. Der Seinsethik ist auch die Gnadenmoral verpflichtet.

Nach anthropologischen Vorklärungen (I) und dem Hinweis auf biblisch-dogmatische Vorgaben (II) wird das Konzept einer »Gnadenmoral« vorgestellt (III). Die kaum übersehbare Vielzahl anthropologischer Entwürfe zwingt zu einer groben Klassifizierung. Es läßt sich eine mehr philosophische und eine mehr theologische Richtung feststellen.

I. Anthropologische Vorklärungen

1. Philosophische Anthropologie

Innerhalb einer philosophischen Anthropologie begnügt sich die **deskriptive Ethik** mit der Beschreibung der historischen, psychologischen oder soziologischen Komponenten menschlichen Verhaltens. Es handelt sich um den systematischen

* Erweiterte Fassung einer Gastvorlesung an der Universität Augsburg.

¹ I. Kant, Logik, Philos. Bibl. Bd. 43, 27: »Das Feld der Philosophie in dieser weltbürgerlichen Bedeutung läßt sich auf folgende Fragen bringen: 1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen? 4. Was ist der Mensch? Die erste Frage beantwortet die Metaphysik, die zweite die Moral, die dritte die Religion und die vierte die Anthropologie. Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen«.

Aufweis äußerlich feststellbarer Sitten. Dadurch kann menschliches Verhalten zwar erklärt, aber nicht begründet werden. Sittlichkeitslehre untersucht demgegenüber die bewußte und freie Antwort des Menschen auf das, was ihn als unbedingtes Sollen im Gewissen anruft und in sittlichen Prinzipien vor eine Entscheidung stellt². Von dieser **normativen Ethik** ist im folgenden die Rede.

Die **Methode der philosophischen Ethik** besteht darin, durch eine metaphysische Zusammenschau der jeweiligen Ergebnisse der verschiedenen Humanwissenschaften ein möglichst wirklichkeitsgemäßes Bild vom Menschen zu erreichen. Dabei ist zu berücksichtigen, daß jedwedes rationales Bemühen eine bestimmte Position voraussetzt, von der aus das Objekt, in unserem Fall der Mensch, in den Blick genommen wird. Dies gelingt immer nur annäherungsweise. Ich spreche von der »approximativen Perspektivität« der menschlichen Erkenntnis. Kein Mensch vermag einen Gegenstand völlig zu durchschauen. Sonst wäre er Gott. Als Konsequenz ergibt sich, daß eine voraussetzungslose Wissenschaft eine Utopie bleibt³. Demzufolge muß jede wissenschaftliche These für andere Sichtweisen offen bleiben. Philosophische Anthropologie kulminiert in der traditionellen Feststellung des Menschen als eines »animal rationale et sociale«, als eines vernunftbegabten und gemeinschaftsbezogenen Lebewesens.

2. Das theologische Menschenbild

Moraltheologie hat die jeweiligen Ergebnisse der philosophischen Ethikentwürfe zur Kenntnis zu nehmen. Sie konfrontiert sie mit den Inhalten der Offenbarung. Das Ergebnis ist eine **theologische Anthropologie**. Deren Grundlinien haben die Konzilsväter aufzuzeigen versucht und in der Pastoralkonstitution Art. 12–22 vorgestellt. Sie taten es anhand der vier Phasen der Heilsgeschichte, Schöpfung, Sünde, Erlösung und Endvollendung. Demzufolge befindet sich die Menschheit in der Phase der Erlösung auf dem Weg zur Endvollendung. Einige der aussagekräftigen Formulierungen seien angeführt.

So heißt es: »Jeder Mensch bleibt vorläufig sich selbst eine ungelöste Frage, die er dunkel spürt. Denn niemand kann ... diese Frage gänzlich verdrängen« (21, 4). »Tatsächlich klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf. Denn Adam, der erste Mensch, war das Vorbild des Zukünftigen, nämlich Christi, des Herrn. Christus, der neue Adam, macht eben in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe dem Menschen den Menschen selbst voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung... Der 'das Bild des unsichtbaren Gottes' ist, er ist zugleich der vollkommene Mensch, der den Söhnen Adams die Gottebenbildlichkeit wieder gab, die von der ersten Sünde her verunstaltet war... Der christliche Mensch empfängt,

² St. Kaminski, Methodologische Typen von Ethik: ThGl 64 (1974) 46–56.

³ E. Feil, »Konfessorische« Implikationen der Wissenschaft. Folgerungen für die theologische Ethik: HK 34 (1980) 28–33.

gleichförmig geworden dem Bild des Sohnes, der der Erstgeborene unter vielen Brüdern ist, 'die Erstlingsgaben des Geistes' (Röm 8, 23), durch die er fähig wird, das neue Gesetz der Liebe zu erfüllen. Durch diesen Geist, der das 'Unterpfand der Erbschaft' (Eph 1,14) ist, wird der ganze Mensch innerlich erneuert bis zur 'Erlösung des Leibes' (Röm 8,23) ... Solcherart und so groß ist das Geheimnis des Menschen, das durch die christliche Offenbarung den Glaubenden aufleuchtet. Durch Christus und in Christus also wird das Rätsel von Schmerz und Tod hell, das außerhalb seines Evangeliums uns überwältigt. Christus ist auferstanden, hat durch seinen Tod den Tod vernichtet und uns das Leben geschenkt, auf daß wir, Söhne im Sohn, im Geist rufen: Abba, Vater« (22).

Theologische Anthropologie definiert den Menschen als den vom Vatergott Geschaffenen, durch Christus erlöst und im Heiligen Geist in der Gemeinschaft der Kirche zur Endvollendung pilgernden Menschen, eben als Christen.

3. Die Polarität von Vernunft und Glaube

Das Selbstverständnis der Moralthologie kann – gemäß ihrer zwei Erkenntnisquellen, der Vernunft und dem Glauben, – entweder mehr von der einen oder mehr von der anderen Komponente ausgehen. Beide Vorgehensweisen sind legitim, solange das **Gesetz der Polarität**, der Spannungseinheit, beachtet wird. Polarität ist das Signum jedweden Lebens. Erinnert sei an die Beziehung von Besonderem und Allgemeinem, von Vergangenheit und Zukunft, von Freiheit und Gnade u.s.f. Dem erbsündigen Trend, in einer Scheinlösung nur einen der Pole zu berücksichtigen, ist ständig zu widerstehen. Wird ihm nachgegeben, führt er in das Abseits der Irrealität eines ideologischen Rationalismus bzw. religiösen Fundamentalismus. Da der Glaube das Spezifikum der Moralthologie darstellt und die Vernunft-Kapazität übersteigt, gebührt ihm der Vorrang⁴.

Im Ringen um das gläubige Erfassen der Wahrheit und Wirklichkeit kommt Anselm von Canterbury zu dem Schluß: »Auch ich will nicht verstehen, um zu glauben, sondern ich glaube, um zu verstehen. Und ich glaube auch dies: Wie könnte ich verstehen, wenn ich nicht glaubte«⁵. Auf diese Einsicht geht das methodische Vorgehen der »fides quaerens intellectum« zurück, dessen Umkehrung sich auch in unseren Tagen letztlich als auswegloser Irrweg erweist. Glaube und Vernunft sind nach dem Gesetz der Polarität verbunden in der vom **Glauben erleuchteten Vernunft** als dem Erkenntnissubjekt, wie auch die beiden materiellen Erkenntnisobjekte, Schöpfungs- und Erlösungswirklichkeit, zusammengeschlossen

⁴ Thomas, Summa theol. II, II, 17, 1: »Humanorum autem actuum ... duplex est mensura: una quidem proxima et homogenea, scilicet ratio; alia autem est suprema et excedens, scilicet Deus«. Vgl. I. II. 71, 6. II, II, 23, 3.

⁵ Anselm v. Canterbury, Monologion, Proslogion. Die Vernunft und das Dasein. Deutsch-lateinische Ausgabe von R. Allers. Köln 1966, 203f.: »Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo: quia, nisi credidero, non intelligam«. Ebenso Augustinus, in Joh.Ev.tr. 29, 6. CCL 36, 287 und I.c.27,7.CCL 36, 273.

sind in der einen **erlösten Schöpfungswirklichkeit** bzw. in dem in Christus erlösten Menschen.

Im »Dekret über die Ausbildung der Priester« Art. 16 werden Richtlinien für die einzelnen theologischen Disziplinen angeführt. Eindeutig wird dabei der Schwerpunkt auf das Offenbarungszeugnis verlegt. Der **künftige Weg der Moralthologie** wird mit den Worten skizziert: »Ebenso sollen die übrigen theologischen Disziplinen [neben der Dogmatik] aus einem lebendigeren Kontakt mit dem Geheimnis Christi und der Heilsgeschichte neu gefaßt werden. Besondere Sorge verwende man auf die Vervollkommenung der Moralthologie, die, reicher genährt aus der Lehre der Schrift, in wissenschaftlicher Darlegung die Erhabenheit der Berufung der Gläubigen in Christus und ihre Verpflichtung, in der Liebe Frucht zu tragen für das Leben der Welt, erhellen soll«. Die Heilige Schrift wird als Erkenntnisprinzip, Christus als Seins- und die Liebe als Handlungsprinzip vorgestellt.

Überraschenderweise hat sich im deutschen Sprachraum seit den siebziger Jahren in einer sogen. »**theologischen Ethik**« eine »autonome [d. h. vernunftorientierte] Ethik im christlichen Kontext« etabliert. »Es haben sich nun im wesentlichen zwei Denkmodelle herausgebildet, mit denen man den Problemen auf den Leib rücken will – das Autonomie-Modell und das glaubensethische Modell«⁶. Klar wird gesagt, daß »im Autonomie-Denken vorwiegend die Rationalität des menschlichen Subjekts fungiert«⁷. Von einer »Theologisierung der Ethik« wird bewußt Abstand genommen. Angesichts dieser Entwicklung gibt der Dogmatiker Walter Kasper zu bedenken: »Die grundlegende Perspektive für die Kirche 20 Jahre nach dem Konzil ist die Erneuerung ihrer spirituellen Dimension, der Dimension des Mysteriums... Die Konzilsrezeption steht erst am Anfang«⁸.

II. Biblisch-dogmatische Vorgaben

Entsprechend der christozentrischen Fundierung einer theologischen Anthropologie und den konziliaren Schlußfolgerungen für die Moralthologie kann zusammenfassend gesagt werden: »Weil das jeweilige Verständnis der Wirklichkeit des Menschen die Überlegungen über die Verwirklichung im sittlichen Verhalten steuert, ist eine christliche Anthropologie das **hermeneutische Grundprinzip**, der Ausgangspunkt, für das Selbstverständnis der Moralthologie. Die Struktur eines christlichen Menschenbildes aufzuzeigen, ist zunächst Aufgabe der Exegese, die das biblische Zeugnis über den Menschen zusammenstellt, und der Dogmatik, die es systematisiert. Die Auskünfte dieser beiden Disziplinen sind von der Moralthologie zu rezipieren. Ein biblisch-dogmatisches Moralkonzept ist die Folge«⁹. Deren

⁶A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*: Kat. Bl. 102 (1977) 60.

⁷A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*. Düsseldorf 1984, 220.

⁸W. Kasper, *Kirche als communio: zur debatte*. Themen der kath. Akademie in Bayern 16 (1986) Nr. 1 S. 3. Vgl. J. G. Ziegler, *Moralthologie nach dem Konzil. Moralthologie heute und die Erneuerung der Kirche*: ThGl 59 (1969) 164–191.

⁹J. G. Ziegler, *Zur Begründung einer christozentrischen Moralthologie*: TrThZ 92 (1983) 8.

ethische Überlegungen suchen ihren Ausgangspunkt nicht in einem Sachverhalt, sondern in einer Person, nämlich in Jesus Christus selbst, in seinem Leben und in seinem Werk. »Die Haupt- oder Höchnstnorm christlicher Ethik... ist kein abstrakter Begriff, wie z.B. die Glückseligkeit bei Aristoteles, sondern eine Person, nämlich Jesus Christus«¹⁰.

1. Der exegetische Befund

Die biblischen Schriften enthalten ein Christusbild, dessen Komplexität dazu verleitet, einseitig ausgelegt zu werden. Aus dem Berichten der **synoptischen Evangelien** wird die Vorbildhaftigkeit des Verhaltens Jesu entnommen. Nachfolge bzw. **Nachahmung Jesu** ist eine viel geübte Methode christlicher Spiritualität. Allerdings wurde sie erstmals 1933 von dem früheren Neutestamentler Fritz Tillmann (Bonn) unter dem Begriff der Nachfolgeethik als Moralprinzip postuliert. Die Definition lautet: »Die katholische Sittenlehre ist die wissenschaftliche Darstellung der Nachfolge Christi im Einzel- wie im Gemeinschaftsleben«¹¹. Ein Jahrhundert früher hatte J.B. Hirscher (Tübingen) die Bezeugung der bereits angebrochenen **Herrschaft Gottes**, wie sie von Jesus verkündet worden ist, als Grundlage seines Konzeptes gewählt. Er gab seinem Handbuch den Titel: »Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit dargestellt«¹². Daß erst vor rund fünfzig Jahren Otto Schilling (Tübingen) das **Hauptgebot Jesu**, die Caritas, zum zentralen Fundament eines Moralsystems gewählt hat, überrascht¹³. Bestimmend blieb die **philosophische Finalitätstheorie**, wenn auch in der ersten systematischen Darlegung der katholischen Sittlichkeitslehre im zweiten Teil der Theologischen Summe des Thomas von Aquin das zweckbestimmte Handeln des Menschen von dem innerweltlichen Ziel der Selbstvervollkommnung, der perfectio sui, auf die selige Gottesschau, die visio beatifica, weitergeführt worden ist.

Die theologische Reflexion über die Verkündigung Jesu wurde in der **neutestamentlichen Briefliteratur** vollzogen. Vor allem im paulinischen und johanneischen Korpus wurden die ethischen Überlegungen über die Gestalt Jesu »vor uns« vertieft zu den ontologischen Aussagen über Sein und Wirken Christi »in uns«. Die im Wort der Schrift und in den Sakramenten vollzogene **Selbstmitteilung Gottes** durch Christus im Heiligen Geist rückte indes erst in der jüngsten Vergangenheit in den Mittelpunkt theologischen, auch exegetischen Interesses. Die »Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung« Art. 6 führt aus: »Durch die göttliche

¹⁰ J. Piegsa, Jesus Christus als »Norm« christlicher Ethik: ThGl 73 (1983) 136.

¹¹ F. Tillmann, Die Idee der Nachfolge Christi (Handbuch der katholischen Sittenlehre, Bd. III). Düsseldorf 1949, 9 (1933).

¹² J. B. Hirscher, Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit dargestellt. Bd. I–III. Tübingen – Wien – Prag 1835/36 (1851).

¹³ O. Schilling, Das Prinzip der Moral: ThQ 119 (1938) 423. Ders., Handbuch der Moraltheologie. Bd. I–III. Stuttgart 1952.

Offenbarung wollte Gott sich selbst und die ewigen Entscheidungen seines Willens über das Heil der Menschen kundtun und mitteilen, 'um Anteil zu geben am göttlichen Reichtum, der die Fassungskraft des menschlichen Geistes schlechthin übersteigt'.

Der evangelische Exeget Adolf Deißmann (Marburg – Heidelberg – Berlin) ist 1892 zuerst der Bedeutung der **paulinischen Wendung» in Christus«** nachgegangen¹⁴. 164mal findet sie sich in den Paulinen, aber ebenso in 1 Petr 3, 16; 5, 10. Neunmal wird die Formel »Christus in uns« gebraucht. Auf katholischer Seite griff der Exeget Alfred Wikenhauser (Freiburg) 1928 die Problematik auf und resümierte: »Die paulinische Christumystik, die in den Formeln 'in Christus' und 'Christus in uns' ihren prägnanten Ausdruck gefunden hat, meint also – das kann nicht nachdrücklich genug betont werden – ein objektives, seinsmäßiges Verhältnis zwischen Christus und den Christusgläubigen, nicht ein bloß subjektives Gefühl der Christusnähe«¹⁵. So wie ein Fisch im Wasser als seinem Lebenselement sich befinde und nur solange lebe, als er darin bleibe, so lebe auch der Christ in Christus.

Da innerweltliche Vergleichsbilder für das Leben eines erwachsenen Menschen in einem anderen fehlen, kann die ontische Kategorie der Christusgemeinschaft nicht adäquat ausgesagt werden. Man kann darüber nur **in analoger Weise** reden. Während Paulus aus der Sicht Gottes von »Neuschöpfung« spricht (2 Kor 5, 17; Gal 6, 15), bevorzugt Johannes aus der Sicht des Menschen die Redeweise von einer »Wiedergeburt« (Jo 3,3.5). Der Petrus- und Jakobus-Brief greifen den Aspekt der »Neugeburt« auf (1 Petr 1,3.23; Jak 1,18), wodurch wir »an der göttlichen Natur Anteil« erhalten (2 Petr 1,4).

Vor allem im 8. Kapitel des Römer-Briefes schildert Paulus den in Christus »neuen Menschen« (Kol 3, 9), wobei er auf die räumliche Vorstellung des **Einwohnens** zurückgreift. »Ihr aber seid nicht vom Fleisch, sondern vom Geist bestimmt, da ja der Geist Gottes in euch wohnt« (Röm 8, 9). Wie die nachfolgenden Verse zeigen, werden »Geist Gottes« und »Geist Christi« synonym verwandt. In hymnischer Ergriffenheit ruft der Völkerapostel aus: »Jenes Geheimnis, das seit ewigen Zeiten und Generationen verborgen war, jetzt wurde es seinen Heiligen offenbart. Gott wollte ihnen zeigen, wie reich und herrlich dieses Geheimnis unter den Völkern ist: Christus in euch, er ist die Hoffnung auf Herrlichkeit« (Kol 1, 26 f.)¹⁶.

Der Neutestamentler Rudolf Schnackenburg (Würzburg) zieht aus »dem Vergleich der naturhaften Zeugung« in 1 Jo 5,1 den Schluß: »Das Verhältnis ist kein bloß juridisches (Adoption) oder moralisches (Liebe zwischen Vater und Kind),

¹⁴ A. Deißmann, Die neutestamentliche Formel »in Christo Jesu«. Marburg 1892.

¹⁵ A. Wikenhauser, Die Christumystik des Apostels Paulus. Freiburg ²1956, 66. Ders., Die Christumystik des heiligen Paulus. Münster 1928.

¹⁶ Die Einheitsübersetzung entschied sich für die Wiedergabe »Christus unter euch«. Aus dem Kontext, u. a. Kol 2,6 f., ist diese Interpretation schwer verständlich.

sondern ein **seinshaftes**«¹⁷. In 1 Jo 3,1 stehe unmißverständlich: »Wir heißen Kinder Gottes, und wir sind es«.

2. Ethische Konsequenzen aus der christozentrischen Wegweisung

Der Moralthologe entnimmt aus der neutestamentlichen Botschaft von der Enchristie, der Inkorporation des erlösten Menschen in Christus, daß das Proprium der Heilsbotschaft nicht in einer »nova doctrina« gipfelt, einer gnostischen Geheimlehre oder einem philosophischen Entwurf zur Selbsterlösung. Sie erschöpft sich ebensowenig in einer »nova disciplina«, in rituellen Praktiken, um sich Gottes magisch zu bewältigen oder in einer verbrämten utilitaristischen Pragmatik, die einen innerweltlichen Ausweg aus allen sittlichen Aporien verspricht. Das umstürzend Neue ist die Frohbotschaft von der »**nova creatura**«, der Selbstmitteilung Christi in der Christifizierung des Getauften. Aus dieser nur im Mysterium erfaßbaren und erfahrbaren Wirklichkeit hatten die Kirchenväter in Ost und West den christlichen Glauben als Neuheitserlebnis vermittelt und weltüberwindende Energien freigesetzt¹⁸.

Das »Sein in Christus« deputiert, d. h. befähigt und beauftragt, zu einem »Leben in Christus«. In der exegetischen Literatur wird vom Indikativ-Imperativ-Schema gesprochen. Die Feststellung »Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen« (Gal 1, 27) korrespondiert mit der Aufforderung: »Zieht den Herrn Jesus Christus an!« (Röm 13, 14). In gleicher Weise entspricht Kol 3,10 »Ihr seid zu einem neuen Menschen geworden« Eph 4, 24 »Ziehet den neuen Menschen an!«. Die nämliche konsequente Grundhaltung zeigt die Mahnung: »Ihr habt Christus Jesus als Herrn angenommen. Darum lebt auch in ihm« (Kol 1, 6). »Wer sagt, daß er in ihm bleibt, muß auch leben, wie er gelebt hat« (1 Jo 2, 6). Im Aufbau des Römer-, Kolosser- und Epheser-Briefes werden aus den dogmatischen Darlegungen im ersten Teil die ethischen Folgerungen im zweiten Teil gezogen.

Es findet eine **Umkehr des sittlichen Bewußtseins** statt. Der Christ hat den Zaun der Gebote im Rücken und schreitet aus auf das Zentrum Jesus Christus. Paulus eröffnet das bereits erwähnte 8. Kapitel des Römer-Briefes mit dem programmatischen Satz: »Denn das Gesetz des Geistes, das ist das Leben in Christus, hat dich freigemacht von dem Gesetz der Sünde und des Todes« (Röm 8, 2). »Wir sind tot für das Gesetz und dienen in der neuen Wirklichkeit des Geistes, nicht mehr in der des alten Buchstabens« (Röm 7, 6). »Denn Christus ist das Ende des Gesetzes, und jeder, der an ihn glaubt, wird gerecht« (Röm 10, 4). In der Akzentverlagerung von

¹⁷ R. Schnackenburg, Die Johannesbriefe (HThKNT 13,3). Freiburg – Wien 1984, 175. Vgl. H. Halter Taufe und Ethos. Paulinische Kriterien für das Proprium christlicher Moral (FrThSt 106). Freiburg 1977, 419: »Der Heilsindikativ des neuen Seins [ist] eine ontologische Wirklichkeit in einem personal-dynamischen Sinn ..., weil es um die Zugehörigkeit zum gegenwärtig wirkenden Herrn geht«.

¹⁸ Vgl. M. Viller/K. Rahner, Aszese und Mystik in der Väterzeit. Ein Abriß. Freiburg 1939, 321, Index s.v. Mystik.

der »Gesetzes- zur Glaubensgerechtigkeit« (Röm 10, 5) realisiert sich die viel beschworene und ebenso oft mißverstandene Freiheit des Christen.

Thomas rekapituliert Augustinus, wenn er schreibt: »So muß man also sagen: das neue Gesetz ist hauptsächlich ein eingegebenes Gesetz (lex indita) und erst in zweiter Linie ein geschriebenes Gesetz (lex scripta)«¹⁹. Das Gesetz des Sinai-Bundes zwingt von außen, das **Gesetz des Neuen Bundes drängt von innen**. »Die Liebe Christi [die Liebe, die Christus uns erweist] drängt mich« (2 Kor 5, 14), bekennt der Völkerapostel.

Ein **neuer Gesetzesbegriff** wird verwendet. Gemeint ist das innere Lebensgesetz der Gnade. Die Begnadigung wird dem Wirken des Heiligen Geistes appropriiert, zugewiesen. Darum resümiert Thomas: »Und so ist das neue Gesetz hauptsächlich des Heiligen Geistes Gnade selbst, die den Christgläubigen gegeben wird«²⁰. Das Offenbarungszeugnis enthält als die entscheidend unterscheidende Differenz des christlichen Glaubens im Vergleich zu allen anderen philosophischen oder religiösen Verhaltensmodellen die Weiterführung der innerweltlichen Maxime: »Werde, der du bist« in das durch Christus im Heiligen Geist vermittelte Angebot »Werde, der du geworden bist«, ein zweiter Christus.

»Da Gott in der Heiligen Schrift durch Menschen nach Menschenart gesprochen hat, muß der Schrifterklärer, um zu erfassen, was Gott uns mitteilen wollte, sorgfältig erforschen, was die heiligen Schriftsteller wirklich zu sagen beabsichtigen und was Gott mit ihren Worten kundtun wollte« (Offenbarung Art. 12). Diese Konzilsdirektive überträgt dem Exegeten eine schwere Verantwortung, da »das Studium der Heiligen Schrift gleichsam die Seele der ganzen Theologie sein muß« (Priesterbildung Art. 16, 2).

Die von den Konzilsvätern aufgestellte **biblische Wegweisung** stellt die einzelnen theologischen Disziplinen vor die Aufgabe, die bisher mehr statische, abstrakte und sachhafte Methode bei der Glaubensdarlegung durch eine mehr an Christus selbst ausgerichtete dynamische, konkrete und personale Vorgehensweise zu ergänzen. Die Primärsprache der Theologie ist biblisch orientiert. Diese Feststellung gilt vor allem für die systematischen Fächer, die Dogmatik, Fundamentaltheologie und Moralthologie.

3. Die Selbstmitteilung Gottes als Grunddatum der Dogmatik und Fundamentaltheologie

Jahrhundertlang wurde das Verständnis des in Christus geschenkten neuen Lebens durch die abstrakte Formel bestimmt »**heiligmachende Gnade – gratia**

¹⁹ Thomas, a. a. O. I, II, 106,1. Augustinus, De spiritu et littera 17, 26. PL 44, 218. Vgl. J. G. Ziegler, Lex nova sive evangelica. Präliminarien zu einer Gnadenmoral. In: H. Weber/D. Mieth (Hrsg.), Anspruch der Wirklichkeit und christlicher Glaube. Probleme und Wege einer theol. Ethik heute (FS A. Auer). Düsseldorf 1980, 238–243.

²⁰ Thomas, a. a. O.: »Et ideo principaliter lex nova est ipsa gratia Spiritus Sancti, quae datur Christi fidelibus«.

habitualis«. Näherhin wurde sie umschrieben als physische, nicht moralische, als akzidentelle, nicht als substantielle, als formelle, nicht bloß als virtuelle, als analoge, nicht als komprehensive »streng übernatürliche, der Seele in Weise eines Habitus anhaftenden Qualität, durch die wir der göttlichen Natur teilhaftig werden«²¹. Nicht die Befragung der Heiligen Schrift, sondern die rationale Klärung anhand philosophischer Kategorien bildete den Ausgangspunkt in der überkommenen Schultheologie.

Wird indes das Schriftzeugnis zugrunde gelegt, rückt die sakramental vermittelte **personale Christusgleichgestaltung**, das Innesein Christi im Christen, in den Vordergrund, die *gratia creata*. Das Wesen der heiligmachenden Gnade wird nunmehr »als neues Leben«, »als Christusgemeinschaft«, »als Teilnahme am Dreipersönlichen göttlichen Leben« aufgefaßt²².

Bereits seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges zeichnet sich das schriftgemäße Verständnis der christlichen Existenz als Verbundenheit mit Christus, als Lebensaustausch zwischen Christus und den Christen ab. Demgemäß werden die einzelnen Sakramente nicht mehr weiterhin vordergründig als »Heilmittel« eingesetzt. Sie vermitteln eine **siebenfach aufgefächerte Christusbildlichkeit und heilschaffende Christusbegegnung**. »Die Sakramente sind die verschiedenen Weisen, in denen uns der verklärte Christus... in sein eigenes Leben hineinzieht... Bei der getrennten Betrachtung von Gnade und Sakrament muß also der Blick immer wieder vom einen zum anderen gehen«²³. »Die sakramentale Begründung der christlichen Existenz« wird zu einem Thema der Dogmatik²⁴.

Wie das Sakrament eine **spezifische Sakramentsgnade** (*gratia sacramentalis*), eine siebenfach verschiedene Gleichbildlichkeit mit Christus impliziert, so auch ein bestimmtes Maß von **zugehöriger Tatgnade** (*gratia actualis*), das nötig ist, um die angezielte sakramental ermöglichte Christusbildlichkeit im Tun und Lassen verwirklichen zu können. »Seine Geschöpfe sind wir, in Christus Jesus dazu geschaffen, in unserem Leben die guten Werke zu tun, die Gott für uns im voraus bereitet hat« (Eph 2,10). Der Christ wird ja nicht mit einem Toten, sondern mit einem lebendigen und Leben schaffendem Christus verbunden. Jedes Leben drängt zur Entfaltung. Die dynamische Gegenwart Christi im Christen wirkt, »bis Christus in euch Gestalt gewinnt« (Gal 4,19).

Die beschränkte sprachliche Ausdrucksmöglichkeit erschwert das Verständnis. Die Einbeziehung in Christus schafft einen bleibenden, sakramental-seinshaften Zustand. Die aktuelle Gnade hingegen bezeichnet einen vorübergehenden, gottge-

²¹ J. Pohle/J. Gummersbach, Lehrbuch der Dogmatik. Bd. II. Paderborn 101956, 723f. 731.

²² M. Schmaus, Katholische Dogmatik. Bd. III, 2. München 341951, 19–92.

²³ Schmaus, a. a. O. 3. R. Guardini deutet die Nachfolge Christi als Selbstwerdung des Menschen, dessen Identität in Christus begründet ist. O. Casel sah in der sakramentalen Christismystik die Mitte des Christseins. G. Söhngen interpretierte den Glauben, die lebendige pneumatische Glaubenswirklichkeit der Christusgegenwart, als Lebensform des Christen. Als einflußreicher Anreger erwies sich M. J. Scheeben († 1888 in Köln) mit seinen Büchern »Natur und Gnade. Versuch einer systematischen, wissenschaftlichen Darstellung der natürlichen und übernatürlichen Lebensordnung im Menschen« und »Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade«. In: Gesammelte Schriften. Bd. I. Freiburg 1949.

²⁴ J. Ratzinger, Die sakramentale Begründung der christlichen Existenz. Meitingen – Freising 1966.

schenkten Anstoß zu dessen Aktuierung. Das gleiche Wort »Gnade« wird für zwei wesenhaft verschiedene Tatbestände verwendet. Man kann bei der helfenden Gnade von einer Entelechie, einer inneren Antriebskraft, sprechen, die mit jedem Sakrament gegeben ist. Über die ethische Bedeutsamkeit dieses Sachverhalts, der im alltäglichen Bewußtsein der Gläubigen kaum eine Rolle spielt, wird noch zu sprechen sein.

In der Taufe wird der Gläubige unter dem Zeichen von Unter- und Auftauchen in den Tod und die Auferstehung Christi hineinversetzt. »Wenn wir nämlich ihm gleich geworden sind in seinem Tod, dann werden wir mit ihm auch in seiner Auferstehung vereinigt sein« (Röm 6, 5), erklärt Paulus. Seitdem gilt: »Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir« (Gal 2,20).

Die Christifizierung weist in den Sakramenten der Taufe, Firmung und Weihe eine dreifache Stufung auf. Sie wird durch die **drei sakramentalen Charaktere** markiert. Während die Sakramentsgnade eine anfanghafte Anteilnahme am Sohnesverhältnis Christi gegenüber dem Vater beinhaltet, überträgt der sakramentale Charakter eine anfanghafte Anteilnahme am hohenpriesterlichen Verhältnis Jesu Christi gegenüber dem Vater. Zur sanktifikatorischen tritt die konsekratorische Wirkung. Sie gründet in einer unwiderruflichen Indienstnahme zum gemeinsamen bzw. besonderen Priestertum²⁵.

Die Kirchenkonstitution Art. 11 erläutert: »Durch die Taufe der Kirche eingegliedert, werden die Gläubigen durch das Prägema! zur christlichen Gottesverehrung bestellt, und, wiedergeboren zu Söhnen Gottes, sind sie gehalten, den von Gott durch die Kirche empfangenen Glauben vor den Menschen zu bekennen«. Die lateinische Fassung erweist die Prägnanz dieser Sprache: »et in filios Dei regenerati... ad cultum religionis Christianae caractere deputantur«. Der vorhergehende Art. 10 erläutert: »Das gemeinsame Priestertum der Gläubigen aber und das Priestertum des Dienstes, das heißt das hierarchische Priestertum (sacerdotium ministeriale seu hierarchicum), unterscheiden sich zwar dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach. Dennoch sind sie einander zugeordnet«.

Die Katholiken im deutschen Sprachraum prägten die bürokratische Bezeichnung »Ampspriestertum«. Würde die heilige Schrift und das Konzil ernst genommen, müßte man von einem »**Dienstpriestertum**« sprechen. Jeder Christ wird mit Christus vereinigt, der »nicht gekommen ist, um sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen« (Mk 10, 45 par.). Zur Dienstbereitschaft im »gemeinsamen Priestertum« deputieren, d.h. befähigen und beauftragen, der sakramentale Charakter der Taufe und Firmung, in besonderer Vollmacht und Verpflichtung des speziellen Priestertums der sakramentale Charakter der Weihe. Paulus betont: »Wir wollen

²⁵ Vgl. Katholischer Erwachsenenkatechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche. Hrsg. von der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1985, 323: »Der Anteil an Amt und Sendung Jesu Christi ist gemeint mit dem sakramentalen Prägema! (sakramentaler Charakter), eine Bezeichnung, die manchmal mißverstanden wird. Sie meint, daß uns Taufe, Firmung und Weihe ... an Amt und Sendung Jesu Christi teilhaben lassen und uns so für Jesus Christus und seine 'Sache' endgültig in Dienst nehmen, so daß wir davon bleibend geprägt und gleichsam besiegelt sind. Sie können deshalb nicht wiederholt werden. Durch die genannten Sakramente werden wir je in spezifischer Weise dem Priestertum Jesu Christi gleichgestaltet«.

ja nicht Herren über euren Glauben sein, sondern wir sind Helfer zu eurer Freude« (2 Kor 1, 24).

Die Dogmatik versucht, das sakramental-ontologische Innesein Christi im Christen, ein *mysterium stricte dictum*, gedanklich nachvollziehbar zu machen durch eine begriffliche Aufgliederung. Der sakramental vermittelten, siebenfach modifizierten Christusgemeinschaft und der darin beschlossenen anfanghaften Teilnahme an der Sohnschaft Christi gegenüber dem Vater (Röm 8, 15 f.; Gal 4, 5 f.), der *gratia habitualis*, wird das Angebot der *gratia actualis* zur jeweiligen Konkretisierung beigegeben. Die drei sakramentalen Charaktere begründen bei Taufe, Firmung und Weihe eine Anteilnahme am Hohenpriestertum Jesu Christi gegenüber dem Vater.

In der **Fundamentaltheologie** zieht der Schritt von der bisherigen Auffassung der heiligen Schrift als einer kognitiven Selbsterschließung Gottes zur Einsicht in die **reale Selbstmitteilung Gottes** eine Neukonzeption nach sich. Eugen Biser (München) konstatiert eine »glaubensgeschichtliche Wende«, die »ihre Mitte in der Neuentdeckung Jesu« hat – »auch eine Folge eines defizitären Offenbarungsverständnisses in der Gegenwartstheologie«²⁶. Nach Max Seckler (Tübingen) wird nunmehr Offenbarung verstanden »als Teilhabegewährung am innergöttlichen Sein, d.h. am Leben Gottes, am innertrinitarischen Drama Gottes. So offenbart sich im Offenbarungsgeschehen nicht nur ein Zugang zum Vater, sondern Gott entäußert sich in seiner trinitarischen Wirklichkeit in die Geschichte hinein und der Mensch, der sich davon betreffen und ergreifen läßt, wird dadurch *consors divinae naturae*, Teilhaber, Schicksalsgenosse, Erbe der göttlichen Natur, d.h. des göttlichen Geschehens selbst... Zum Unterschied vom instruktionstheoretischen Offenbarungsmodell können wir es das Modell der realen Selbstmitteilung Gottes nennen«²⁷.

Allerdings meint er, daß das Zentralgeheimnis der Offenbarung, die Selbstmitteilung Gottes, im theologischen Disput noch keinen bestimmenden Platz einnehme. Diese Beobachtung veranlaßte ihn zu der – trotz ihrer Schärfe – bedenkenwerten generellen Feststellung: »Aus der Sicht der Theologie ist die Aufklärung mit ihrer Infragestellung der Offenbarungskategorie nämlich keineswegs überwunden. Es ist ein offenes Geheimnis, daß die Prozesse der Destruktion von Offenbarungspositionen in der Theologie weiter gehen, vor allem in den Bibelwissenschaften und in der Moraltheologie, zögernder auch in der Dogmatik«²⁸. Jedoch sind Neuansätze, auf die kurz hingewiesen worden ist, sowohl in der Exegese als auch in der Dogmatik nicht zu übersehen. Auf sie vermag ein christozentrisches, biblisch-dogmatisches Moralkonzept zurückgreifen.

²⁶ E. Biser, Die Utopie des Glaubens: Lebendiges Zeugnis 40 (1985) Heft 1, 47.51.

²⁷ M. Seckler, Zur Interdependenz von Aufklärung und Offenbarung: ThQ 165 (1985) 172.

²⁸ Seckler, a. a. O. 162.

III. Moraltheologische Konkretisierung

Da jede Tätigkeit in positiver oder negativer Auswirkung eine Verwirklichung der jeweiligen Wirklichkeit darstellt, ist für das Verhalten des Christen sein Selbstverständnis von ausschlaggebender Wichtigkeit. Eine theologische Anthropologie ist, wie wir sahen, christozentrisch ausgerichtet. Davon hat eine theologische Sittlichkeitslehre auszugehen. Sie bemüht sich um die reflexe Aufschließung eines **christusförmigen Existenzvollzuges**. Deshalb rezipiert sie die exegetische Aufarbeitung des Offenbarungszeugnisses über den erlösten Menschen und deren dogmatische und fundamentaltheologische Klärung.

Dabei zeigt sich, daß in den synoptischen Evangelien durch das exemplarische Leben Jesu konkrete Verhaltensmodelle vorgestellt werden, während in der Briefliteratur die Neugestaltung in Christus herausgestellt wird. Das verbindende Stichwort liefert die **göttliche Gnade**, verstanden als Selbstmitteilung Gottes durch Christus im Heiligen Geist. Wie verändert die Enchristie das Leben des Gläubigen? Wie kooperieren göttliche und menschliche Tätigkeit, Gnade und Freiheit? Wie wirkt sich die Christusverbundenheit im Denken und Handeln aus? Diesen Fragen geht die Moraltheologie nach.

1. Vom »Sein« zum »Leben in Christus«

Im Unterschied zu allen anderen philosophischen und religiösen Entwürfen ist die Daseinsgestaltung des Christen nicht auf die Pflicht fixiert, eigenmächtig die Selbstvervollkommnung bzw. Selbsterlösung zu erreichen. Ausschlaggebend ist vielmehr das Bewußtsein, **von Gott ständig beschenkt zu werden**. »Was hast du, was du nicht empfangen hättest? Wenn du es aber empfangen hast, warum rühmst du dich, als hättest du es nicht empfangen?« (1 Kor 4,7), fragt der Völkerapostel. Er bat den Herrn, ihn von seinen Anfechtungen zu befreien. »Er aber antwortete mir: Meine Gnade genügt dir; denn sie erweist ihre Kraft in der Schwachheit. Viel lieber also will ich mich meiner Schwachheit rühmen, damit die Kraft Christi auf mich herabkommt. Deswegen bejahe ich meine Ohnmacht, alle Mißhandlungen und Nöte, Verfolgungen und Ängste, die ich für Christus ertrage; denn wenn ich schwach bin, dann bin ich stark« (2 Kor 12, 9f.). Ein Christ kann sich nicht aufgeben, weil Christus ihn nicht aufgibt.

Dieses Bewußtsein läßt ihn sprechen: »Gott ist treu; er wird nicht zulassen, daß ihr über eure Kraft hinaus versucht werdet. Er wird euch in der Versuchung einen Ausweg schaffen, so daß ihr sie bestehen könnt« (1 Kor 10, 13; vgl. 2 Tim 2, 13). Gott liebt die leeren Hände. Der Christ reibt sich nicht wund an den aussichtslosen Versuchen einer **gnadenlosen Selbsterlösung**. »Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen, Gnade über Gnade. Denn das Gesetz wurde durch Mose gegeben, die Gnade und die Wahrheit kamen durch Jesus Christus« (Jo 1, 16f.). »Durch ihn haben wir auch Zugang zu der Gnade erhalten, in der wir stehen, und rühmen uns

unserer Hoffnung auf die Herrlichkeit Gottes« (Röm 5, 2). »Jetzt ist sie da, die Zeit der Gnade; jetzt ist er da, der Tag der Rettung« (2 Kor 6, 2).

Das »Evangelium im Evangelium« verleiht eine **unerschütterliche Zuversicht**. Es lautet: »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. Denn Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, daß er die Welt richtet, sondern damit die Welt durch ihn gerettet wird« (Jo 3, 16f.). »Er hat seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern ihn für uns alle dahingegeben – wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken? ... Was kann uns scheiden von der Liebe Christi? Bedrängnis oder Not oder Verfolgung, Hunger oder Kälte, Gefahr oder Schwert? ... Doch all das überwinden wir durch den, der uns liebt hat« (Röm 8, 32–37).

Die kühne Schlußfolgerung lautet: »Alles vermag ich durch ihn, der mir Kraft gibt« (Phil 4, 13). »Ihr aber, meine Kinder, seid aus Gott und habt sie (die satanshörige Welt) besiegt; denn er, der in euch ist, ist größer als jener, der in der Welt ist« (1 Jo 4, 4). Eine Wolke von Schriftzeugnissen bestätigt die hoffnungsge-wisse Grundhaltung eines christusförmigen Lebens, welche aus dem Glauben an die **Inexistenz in Christus** entspringt. Nietzsches Anklage, daß die Christen erlöster aussehen müßten, bestätigt das diesbezügliche Defizit im Leben und in der Lehre. Der Christ kennt keine aussichtslose Tragik. Er weiß sich einbezogen in das heilschaffende Drama des gekreuzigten und erhöhten Herrn (Kol 1, 24).

Mit dem gnadengeschenkten »Sein in Christus« korrespondiert das gnadenge-tragene »Leben in Christus«. Das in der Exegese vorgestellte und in der Dogmatik systematisierte Indikativ-Imperativ-Schema enthält die einzigartige **Grundstruktur christlichen Verhaltens**, die Entfaltung des vorgegebenen »Seins in Christus« zu einem aufgegebenen »Leben in Christus«. »Denn einen anderen Grund kann niemand legen als den, der gelegt ist, Jesus Christus« (1 Kor 3, 11). Einige Schriftzeugnisse seien angeführt. »Ihr habt Jesus Christus als Herrn angenommen. Darum lebt auch in ihm« (Kol 2, 6). »Christus will ich erkennen und die Macht seiner Auferstehung und die Gemeinschaft mit seinem Leiden; sein Tod soll mich prägen... Nicht, daß ich es schon ergriffen hätte oder daß ich schon vollendet wäre. Aber ich strebe darnach, es zu ergreifen, weil auch ich von Christus Jesus ergriffen worden bin« (Phil 3, 10.12). »Wer sagt, daß er in ihm bleibt, muß auch leben, wie er gelebt hat« (1 Jo 2, 6).

Die Kraft, zu dem Ziel der Christusgleichgestaltung trotz allen Versagens immer wieder unterwegs zu sein, bietet Gott in der **helfenden Gnade** selbst an. »Denn Gott ist es, der in euch das Wollen und Vollbringen bewirkt, noch über euren guten Willen hinaus« (Phil 2, 13). Im Weinstockgleichnis schildert der Herr das Zusammenwirken von Gnade und Freiheit, wenn er mahnt: »Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben. Wer in mir bleibt und in wem ich bleibe, der bringt reiche Frucht; denn getrennt von mir könnt ihr nichts vollbringen... Wenn ihr in mir bleibt und wenn meine Worte in euch bleiben, dann bittet um alles, was ihr wollt: ihr werdet es erhalten« (Jo 15, 5.7).

Christus drängt sich nicht auf. Er macht ein Gnadenangebot. In diesem Sinn darf von einer »**Angebotsmoral**« gesprochen werden. »Ich stehe vor der Tür und klopfe

an. Wer meine Stimme hört und die Tür öffnet, bei dem werde ich eintreten, und wir werden Mahl halten, ich mit ihm und er mit mir« (Offb 3, 20). Christus tut zwar alles, aber er tut es nicht allein. Er will wegen der gottebenbildlichen Freiheit den Menschen beteiligen. Wie im einzelnen das Verhältnis von Gnade und Freiheit zu bestimmen ist, entzieht sich menschlichem Verstehen.

Das Gleichnis von den anvertrauten Talenten (Mt 25, 14–30 par.) und die Schilderung des Endgerichtes (Mt 25, 31–46) verdeutlichen, daß die ausgestreckte Hand Christi nicht zurückgewiesen werden darf. »Als Mitarbeiter Gottes ermahne ich euch, daß ihr seine Gnade nicht vergebens empfangt« (2 Kor 6, 1), betont der heilige Paulus. »Wem viel gegeben wurde, von dem wird viel zurückgefordert werden, und wem man viel anvertraut hat, von dem wird man umso mehr verlangen« (Lk 12, 48). Jedoch bestimmt nicht die Furcht, sondern die **Liebe das Motiv des Handelns**. »Denn ihr habt nicht einen Geist empfangen, der euch zu Sklaven macht, so daß ihr euch immer noch fürchten müßtet, sondern ihr habt den Geist empfangen, der euch zu Söhnen macht, den Geist in dem wir rufen: Abba, Vater! So bezeugt der Geist selber unserem Geist, daß wir Kinder Gottes sind« (Röm 8, 15f.). »Wir wollen lieben, weil er uns zuerst geliebt hat« (1 Jo 4, 19). »Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott, und Gott bleibt in ihm«. Sofort wird als Konsequenz angefügt: »Denn wie er, so sind auch wir in dieser Welt« (Jo 4, 16f.).

2. Der Entwurf einer Gnadenmoral

Die personale Christusbeziehung erklärt die **responsorische Struktur** der christlichen Sittlichkeit. Ständig steht der Christ unter dem Liebesanruf Gottes und versucht, diesen Anruf zu vernehmen und nach Kräften zu beantworten. Die heilschaffende Christusbegegnung in den einzelnen Sakramenten intensiviert das »Sein in Christus« und läßt es weiter zu einem »Leben in Christus« wachsen, »bis wir ihn erreicht haben. Er, Christus, ist das Haupt« (Eph 4, 15). Die frühere Einschätzung der Sakramente als Heilmittel²⁹ verstellte den Blick auf die volle Heilswirklichkeit.

Ein, wie immer, brüchiger **Vergleich** mag die innere Gestalt einer christusförmigen Sittlichkeit veranschaulichen. In einem Kindermalbuch ist auf der einen Seite ein braunes Haus inmitten einer grünen Wiese u.s.f. abgebildet. Auf der anderen Seite sind nur die Umrisse gedruckt. Das Kind soll lernen, die Farben zu unterscheiden und nach der Vorlage einzutragen. In den Sakramenten werden dem Christen die Umrisse Christi seinshaft eingeprägt, damit er sie im Verhalten je nach seiner existentiellen Befindlichkeit nach dem Vorbild Christi ethisch ausfüllt. »Wir haben unterschiedliche Gaben, je nach der uns verliehenen Gnade« (Röm 12,6).

²⁹ Zur »moralistischen Verzweckung« der Sakramente vgl. H. Weber, Sakrament und Sittlichkeit. Eine moralgeschichtliche Untersuchung zur Bedeutung der Sakramente in der deutschen Moraltheologie der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie. Bd. 13). Regensburg 1966. P. Hadrossek, Die Bedeutung des Systemgedankens für die Moraltheologie in Deutschland seit der Thomas-Renaissance (MThSt II,2). München 1950.

Die Selbstmitteilung Gottes in Christus durch den Heiligen Geist enthält das zentrale Datum der Offenbarung über den Menschen und der daraus erhobenen Sittlichkeitslehre. Paulus hinterließ den Ältesten beim Abschied auf dem Strand von Milet als sein Testament: »Aber ich will mit keinem Wort mein Leben wichtig nehmen, wenn ich nur meinen Lauf vollende und den Dienst erfülle, der mir von Jesus, dem Herrn, übertragen wurde: das Evangelium von der Gnade Gottes zu bezeugen« (Apg 20, 24). Darum scheint es angemessen, das Charakteristikum einer christusförmigen Sittlichkeit **nicht als Gebot-, sondern als Gnadenmoral** zu bezeichnen. Dieses begnügt sich nicht negativ mit dem Aufzeigen von Geboten und Verboten. Es geht vielmehr positiv von der geistgewirkten Gleichgestaltung mit Christus aus. Daß diese »Frohe Botschaft« unter den Christen so wenig bekannt ist und kaum ihren Alltag bestimmt, erstaunt. Auch hier gilt: »Nil volitum, nisi praecognitum – Was ich nicht weiß, macht mich nicht heiß«.

Zwar wurde seit den dreißiger Jahren immer wieder die Forderung nach einer **christozentrischen Moralthologie** erhoben³⁰. Bernhard Häring (Rom) und Gustav Ermecke (Paderborn) versuchten in den fünfziger Jahren in ihren Moralhandbüchern, ein entsprechendes Konzept vorzulegen. Allerdings ist in Ermeckes Neubearbeitung des Handbuches von Josef Mausbach (Münster) dessen Handschrift nicht zu übersehen. Häring gelingt in seinen Darlegungen ein besserer Kompromiß zwischen christozentrischer Durchführung und traditioneller Interpretation³¹. Einen völlig neuen Entwurf veröffentlichte Häring 1979/81 u.d.T. »Frei in Christus«³². Die tragende Intention faßt er in dem Satz zusammen: »In meinem christozentrischen Verstehen der Moralthologie versuche ich eine Synthese zwischen Theozentrismus und christlichem Anthropozentrismus«³³.

Wenn die Christifizierung konsequent durchgeführt wird, geben die drei Sakramente Taufe, Firmung und Weihe das **Einteilungsschema in der »Speziellen Moralthologie«** ab. Ob dieser Weg gangbar ist, überprüfte ich seit 1961 in meinen Mainzer Vorlesungen³⁴. Neben den ständigen Rückfragen auf die Exegese erwies sich der Rückgriff auf dogmatische Traktate, insbesondere der Christologie, Soteriologie, Ekklesiologie und Gnadenlehre als hilfreich und unabdingbar.

³⁰ Vgl. J. Reiter, Modelle christozentrischer Ethik. Eine historische Untersuchung in systematischer Absicht (MSH 9). Düsseldorf 1984. J. G. Ziegler, Moralthologie. In: H. Vorgrimmler/R. van der Gucht (Hrsg.), Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt. Freiburg – Basel – Wien 1970, 329–356. R. Tremblay, La primauté de Jésus le Christ sur l'être des croyants appelés à agir moralement dans le monde: *Studia Moralia* 13 (1985) 211–232.

³¹ J. Mausbach/G. Ermecke, Katholische Moralthologie. Bd. I–III. Münster ^{9.10}1959/1961. – B. Häring, Das Gesetz Christi. Moralthologie – dargestellt für Priester und Laien. München, Freiburg ⁸1967. 1954.

³² B. Häring, Frei in Christus. Moralthologie für die Praxis des christlichen Lebens. Bd. I–III. Freiburg – Basel – Wien 1979–1981.

³³ Häring, a. a. O., I, 21.

³⁴ Reiter, a. a. O., 175–196 (Moralthologie, Explizierung vom Sein zum Leben in Christus – J. G. Ziegler 1962). S. 181: »Dieses Konzept wird...in einer bisher nicht durchgeführten systematischen Geschlossenheit, die sämtliche Lebensbereiche anspricht, vorgelegt«.

In der »Allgemeinen Moral« wird die »Grundlegung der christusförmigen Sittlichkeit in der Schöpfungs- und Erlösungsordnung« aufgezeigt. Die Verschränktheit der beiden Quellen der Moraltheologie, Vernunft und Glaube, bildet den Ausgangspunkt eines jeden Abschnitts. Aus einer vorangestellten theologischen Kosmologie und Anthropologie werden die elementaren Begriffe sittlichen Verhaltens, wie Freiheit, Gewissen, Gesetz, Tugend und Laster abgeleitet.

In der »Speziellen Moral« deputiert die **Taufbegnadigung** zur christusförmigen Gestaltung des religiösen Lebensbereichs. Die Taufgnade drängt zur Überführung der anfanghaften Anteilnahme am Sohnesverhältnis Christi gegenüber dem Vater zur anfanghaften Teilnahme am Sohnesverhalten in den drei göttlichen Tugenden. Das Taufmal ermächtigt durch die Teilnahme am hohenpriesterlichen Verhältnis Christi zum direkten Kult in den Tugenden der Gottesverehrung.

Die **Firmbegnadigung** ist auf die christusförmige Gestaltung des irdischen Lebensbereiches gegenüber der personalen Mit- und materiellen Umwelt ausgerichtet. Die Firmgnade befähigt zu den vier biblischen Kardinaltugenden, dem Gehorsam gegenüber Gott, der Dankbarkeit gegenüber den Mitmenschen und der Demut (Wirklichkeitsnähe) gegenüber sich selbst. Das Hauptgebot der Liebe faßt die drei Grundbeziehungen in ihrer dreifachen Verschränktheit als Grundtugend zusammen. Das Firmmal beauftragt zum indirekten Kult in einem Weltdienst nach dem Beispiel und in der Kraft Christi, näherhin im leiblichen, materiellen und ideellen Lebensbereich. Durch die sakramental-ontisch grundgelegte und ethisch entfaltete Identifizierung mit Christus gewinnt der Christ seine Identität.

Die **Weiebegnadigung** garantiert im kirchlichen Lebensbereich die Vergegenwärtigung des Heilsangebots Christi im Nacheinander der Zeit und im Nebeneinander des Raumes. Die Weihegnade vermittelt Anstöße zu den drei priesterlichen Tugenden der Diaconia, Martyria und Koinonia, der Bereitschaft zum Dienst, zum Zeugnis und zur Gemeinschaft. Das Weihemal befähigt zum bevollmächtigten Kult des kirchlichen Heilsdienstes bei der Aktuierung der drei Präsenzformen Christi im Wort, Sakrament und in der Liturgie. Durch Christus im Heiligen Geist verherrlicht der Christ den Vater. »Alles gehört euch, ihr aber gehört Christus, und Christus gehört Gott« (1 Kor 3, 22f.). »Ob ihr also eßt oder trinkt oder etwas anderes tut: tut alles zur Verherrlichung Gottes!« (1 Kor 10, 31).

3. Kritische Anfragen

Auf zwei Einwände sei kurz eingegangen. Die erste Reserve betrifft die Gefahr eines **engstirnigen Christomonismus**, der sich in sich selbst, in die Pflege des eigenen Seelengärtleins oder in ein katholisches Ghetto zurückzieht. Nach dem Zeugnis der Schrift ist eine **integrale Christologie** gefordert. Der Nachfolge-Gedanke impliziert eine theozentrisch-doxologische Ausrichtung des Verhaltens. Die Reich-Gottes-Ansage verknüpft die vertikale mit der horizontalen Komponente in der Sendung zum eschatologisch-transitorischen Zeugnis durch die bereits

begonnene Gottesherrschaft³⁵. »Denn immer werden wir, obgleich wir leben, um Jesu willen dem Tod ausgeliefert, damit auch das Leben Jesu an unserem sterblichen Fleisch offenbar wird« (2 Kor 4,11). Transitorisch besagt, daß der Christ in Christus den ständigen Durchgang, transitus, durch das Kreuz zur Auferstehung zu bestehen vermag. Das Hauptgebot der Liebe aktuiert sich in der inkarnatorisch-apostolischen Verantwortung für das Wohl und Heil der Welt. Die Inexistenz des Christen in Christus deputiert zur Proexistenz »für andere« nach dem Beispiel und in der Gnade des Herrn.

Der zweite Vorwurf verweist darauf, daß die dezidierte offenbarungsmäßige Begründung und Entfaltung des sittlichen Verhaltens für den ungläubigen Zeitgenossen unverständlich sei. Das Konzept sei dem modernen Menschen nicht vermittelbar, es sei **nicht kommunikabel**³⁶. Über den Inhalt der Offenbarung verfügt der Moralthologe nicht. Die zeitgemäße Verpackung ist ihm überantwortet. Die Problematik spricht bereits Paulus an, wenn er ausführt: »Wie sollen sie nun den anrufen, an den sie nicht glauben? Wie sollen sie an den glauben, von dem sie nichts gehört haben? Wie sollen sie hören, wenn niemand verkündigt?« (Röm 10,4. Vgl. 1 Kor 9,16. 2 Kor 4,13)³⁷.

Das christozentrische Konzept einer Gnadenmoral verlegt den Schwerpunkt auf die Erhebung des Offenbarungszeugnisses. Andere Entwürfe gehen von rationalen Überlegungen aus. Beide Methoden sind – wie oben angeführt – legitim, solange sie die **Polarität zwischen Vernunft und Glaube** beachten³⁸. Auf dem gleichen Grundriß ist ein verschiedener Aufriß möglich, je nachdem der Akzent auf die Vernunft oder mehr auf den Glauben verlegt wird. Beide Vorgehensweisen in der Darlegung einer christlichen Sittlichkeitslehre treffen sich in dem Ziel: »Seid untereinander so gesinnt, wie es dem Leben in Christus entspricht« (Phil 2,5).

Schluß

»Fragt euch selbst, ob ihr im Glauben seid, prüft euch selbst! Erfahrt ihr nicht an euch selbst, daß Christus Jesus in euch ist? Sonst hättet ihr ja [als Gläubige] schon versagt« (2 Kor 13,5). Diesem Sachverhalt versucht das Konzept einer Gnadenmoral Rechnung zu tragen. Deshalb wählt sie die biblisch-dogmatische Maxime »Vom Sein zum Leben in Christus« als Strukturgesetz des sittlichen Verhaltens. Moralthologie versteht sich danach als die wissenschaftliche Darlegung der gnadenhaf-

³⁵ Vgl. Das Themaheft über Gottesherrschaft und Reich: Int. Kath.Z. 15 (1986) 97–144.

³⁶ Reiter, a. a. O., 209–212.

³⁷ Der Entwurf einer Gnadenmoral versucht, dem biblischen Zeugnis und den Intentionen des Konzils zu entsprechen. Vgl. J. G. Ziegler, »Christus, der neue Adam«. Eine anthropologisch integrierte christozentrische Moralthologie, die Vision des Vatikanum II und ihre Rezeption in der deutschsprachigen Moralthologie: Studia Moralia 24 (1986) 41–70. Vgl. J. Gründel, Zuwendung zur Welt. Öffnung der Kirche für die Dimension der Welt als pastorale Leitidee des röm. II. Vatikanischen Konzils (zwischen Konzil und Bischofssynode): MthZ 36 (1985) 153–167.

³⁸ Vgl. J. G. Ziegler, Moralthologie in der Polarität von Vernunft und Glaube. Zur Hermeneutik einer »Gnadenmoral«: ThGl 74 (1984) 282–299.

ten geistgewirkten Grundlegung des »neuen Seins in Christus« und dessen gnadengetragener, geistermöglicher Entfaltung zu einem »neuen Leben in Christus« durch den Getauften und Gefirmten in der Kirche zur Verherrlichung des Vaters. Die Kurzformel lautet: »In Christus Jesus, unserem Herrn und Gott«. Der Christ gestaltet sein christusförmiges Leben aus der sakramental vermittelten Kraft Christi nach dem Vorbild des historischen Jesus in der Gemeinschaft der Kirche für das Wohl und Heil der Welt (unserem) gemäß der erlösten Schöpfungswirklichkeit (Herrn) zur Verherrlichung des Vaters (Gott)«. Als Moralprinzip fungiert das paulinische »in Christus«.

Papst Pius XII. und die liturgische Krise in Deutschland während des Zweiten Weltkriegs

Von Robert A. Graham, Rom

Vorbemerkung: Der folgende Beitrag ist im März 1985 unter dem Titel »**Pio XII e la crisi liturgica in Germania durante la guerra**« in der bekannten Zeitschrift der Jesuiten, *La Civiltà Cattolica* 136 (1985) 534–549 (Volume I, Quaderno 3234), erschienen. Der Verfasser dieser Arbeit, **P. Dr. Robert A. Graham SJ**, ist Mitglied der Redaktion von »*La Civiltà Cattolica*«. Er gehört zu den Herausgebern der »**Actes et documents du Saint Siège relatifs à la Seconde Guerre Mondiale**« (Libreria editrice Vaticana, Vatikanstadt 1965–1980, 11 Bände). P. Graham befaßt sich besonders mit **Pius XII.** und dem kirchlichen Leben in Deutschland während des Krieges.

Der Hauptschriftleiter der Zeitschrift »*La Civiltà Cattolica*«, **P. Bartolomeo Sorge SJ**, hat für Übersetzung und Abdruck die erforderliche Erlaubnis erteilt. Die Rohübersetzung aus dem Italienischen fertigte Dipl.-Theol. **Lorenz Kusstatscher**, Speyer, an. Sie ist mit dem englisch verfaßten Original des Autors verglichen und fachkundig überarbeitet worden.



Ausgerechnet mitten im Zweiten Weltkrieg ist die katholische Kirche in Deutschland und Österreich mit einer Streitfrage konfrontiert worden, die nichts zu tun hatte mit der harten Realität jener Tage. Es entwickelte sich eine heftige Auseinandersetzung über die Liturgische Erneuerung: über die Gemeinschaftsmesse, die Verwendung der Muttersprache, die Stellung des Altars, die Zelebration versus populum usw. Zweimal in etwas mehr als einem Jahr sah sich Papst Pius XII. gezwungen, eine »Sonderkommission« von Kardinälen einzuberufen, um Weisungen zu geben und die Gemüter zu besänftigen. Über diesen scharfen Disput drang damals nichts an die Öffentlichkeit. Mit Sicherheit gelangten darüber auch keine Informationen in die Länder, mit denen Deutschland im Krieg stand. Später ist die ganze Auseinandersetzung in aller Stille beigelegt worden, als hätte es sich um eine abstruse interne Diskussion unter Fachleuten gehandelt. Erst in den letzten Jahren ist diese Krise, mit ihren Ursachen und Folgen, in ihren tatsächlichen Dimensionen aufgedeckt worden. Neben anderen Fachleuten hat Theodor Maas-Ewerd von der Katholischen Universität Eichstätt, ein sorgfältiger Erforscher der Liturgischen Bewegung, den stürmischen Verlauf der Ereignisse behandelt. Er greift dabei auf päpstliche, bischöfliche und andere Dokumente zurück, von denen viele bisher unveröffentlicht oder unbekannt gewesen sind.

Die Ereignisse, die Maas-Ewerd in einem umfangreichen Band voller Mitteilungen und Einsichten entfaltet, sind erstaunlich und höchst aufschlußreich. Sie tragen

dazu bei, den Hintergrund des Zweiten Vatikanischen Konzils und das Pontifikat Pius' XII. zu beleuchten. Lange vor ihm wuchs und reifte die Liturgische Erneuerung, deren Anliegen vom Zweiten Vatikanum sanktioniert worden sind.¹

Die Liturgische Erneuerung

Beim ersten Eindruck ist man zunächst einmal bestürzt, wenn man feststellt, daß ein Problem wie das einer neuen liturgischen Praxis eine solche Aufmerksamkeit und derartig lebhaft Diskussionen – noch dazu in einer solchen Zeit – hervorrufen konnte. Gab es damals nicht wichtigere und drängendere Probleme? Hirtenbriefe einzelner Bischöfe und gemeinsame Hirtenbriefe der Bischöfe verurteilten die Kirchenverfolgungen seitens des NS-Regimes. Die Bevölkerung litt unter der Tragödie und dem Drama der nächtlichen Bombenangriffe der Alliierten. Tagsüber wurden die Leute belästigt durch die argwöhnische Gestapo. Zu Millionen waren weit weg an beiden Fronten ihre Angehörigen täglich dem Tod und der Gefangenschaft ausgeliefert. Im Februar 1943, nach der Katastrophe von Stalingrad, rief **Josef Goebbels** den »totalen Krieg« aus. Ausgerechnet zu diesem Zeitpunkt taten führende Katholiken, prominente Amtsträger der Kirche und Laien, so, als gäbe es kein wichtigeres Tagesproblem als das der Liturgischen Erneuerung, das keinen Aufschub dulde. Handelte es sich um mehr als um einen unmotivierten Streit oder war das Ganze bloß eine Flucht vor der Wirklichkeit?

Um dem Leser von heute das Paradoxon dieser scheinbar trivialen Auseinandersetzung um die Liturgie in den Kriegsjahren verständlich zu machen, ruft Maas-Ewerd einen von Anfang an gefaßten systematischen Plan der Nationalsozialisten in Erinnerung, nämlich ihre Absicht, die öffentlichen Institutionen und die Gesellschaft zu »entkonfessionalisieren«, beide Kirchen, die katholische wie die evangelische, von jeglicher öffentlichen Tätigkeit auszuschließen. Die Ergebnisse sind uns bekannt: Die totale Zerstörung des ganzen Gefüges der katholischen Vereine und Verbände, die von ihrer Geschichte her so typisch gewesen waren für das kirchliche Leben in Deutschland.

Bei Kriegsausbruch im Jahre 1939 gab es keine katholischen Jugendverbände mehr, weder katholische Arbeitervereine noch katholische Hilfswerke. Es existierten natürlich auch keine katholischen Theatergemeinschaften und Rundfunksendungen, nicht einmal mehr Sportvereine. Von der religiösen Presse war, im Vergleich zu früher, nicht mehr viel übrig geblieben. Den Katholiken waren lediglich der Gottesdienst und die Frömmigkeitsübungen innerhalb der Pfarrkirchen gestattet. Die Kirchen waren – laut Goebbels – schon 1937 »auf ihr eigenes Gebiet« zurückgedrängt worden.²

¹ Th. Maas-Ewerd, *Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich. Zu den Auseinandersetzungen um die »liturgische Frage« in den Jahren 1939 bis 1944*, Regensburg 1982; abgekürzt: »Krise«.

² Krise, 63.

Das bedeutete, daß – abgesehen von illegalen Aktivitäten – das kirchliche Leben auf die rein seelsorgliche und gottesdienstliche Ebene reduziert worden war.

Es war providentiell, meint Maas-Ewerd, daß die Liturgische Erneuerungsbewegung sich zu dieser Zeit bereits so weit entfaltet hatte, daß sie das entstandene Vakuum zu füllen vermochte. Angesichts der Auflösung der Jugendverbände setzten die deutschen Bischöfe bereits 1936 neue Schwerpunkte, indem sie die Jugendarbeit in die Pfarreien verlagerten. Dabei legten sie vor allem auf die geistliche Formung großes Gewicht. So wurde die Liturgische Bewegung, ob beabsichtigt oder nicht, tatsächlich die wichtigste Basis für das neue Jugendapostolat. Ohne eingreifen zu können, weil das aufgrund ihrer eigenen schikanösen Verfügungen völlig legal war, mußte die Gestapo verblüfft zusehen bei dem, was sich da abspielte.

Indem Maas-Ewerd die Bedeutung der Liturgiefeier im Jugendapostolat weiter klärt, weist er darauf hin, daß der Rückzug in den rein liturgischen Bereich nicht eine Flucht aus der Wirklichkeit oder in die Innerlichkeit bedeutete, wie einige Kritiker dies auslegten. Es ging vielmehr um eine Bereicherung des geistlichen Lebens einer Generation, deren Glaube von allen Seiten her Angriffen ausgesetzt war.

»Was Gegner der Kirche antun, gereicht der Kirche nicht selten zum Heil. Die im Durchhalten gegen den totalitären Staat bewußt erlebte 'Altargemeinschaft' und die 'Seelsorge vom Altare her' waren nicht einfach nur ein Gegensatz zum religiösen Subjektivismus und Individualismus früherer Zeiten; die neue Akzentsetzung konkretisierte und förderte vielmehr die Entwicklung zur Mitte der Kirche hin, die Anfang der zwanziger Jahre als 'Vorgang von unabsehbarer Tragweite' (Guardini) erfaßt worden war. Was ehemals nur einzelne Vorkämpfer bewegt hatte, wurde durch die Jugend in die Pfarreien gebracht, dort als Bereicherung empfunden und aufgenommen, schließlich von den Gemeinden selbst getragen.«³

Die Liturgische Erneuerung war in der Tat das letzte Bollwerk der Kirche gegen die nationalsozialistische Weltanschauung. Nach dem Zweiten Weltkrieg konnte ein Wissenschaftler über das Ringen der Jugend um das »personale Dasein« sagen: »Damit war eine permanente Kritik am Wesen des Nationalsozialismus ausgesprochen, die stillste und überzeugendste zugleich.«⁴

Prälat Johannes Wagner (Trier), Sekretär der liturgischen Kommission, sprach der Liturgischen Bewegung ein ähnliches Lob aus hinsichtlich der Rolle, die sie im Widerstand gegen das nationalsozialistische Regime gespielt hatte: »Man darf dankbar bekennen, daß ein Großteil des kirchlichen Widerstandes gegen die Tyrannei jener Zeit seine Kraft aus dem Gottesdienst gezogen hat.«⁵

³ A. a. O., 81.

⁴ A. a. O., 76. Zit. aus P. Hastenteufel, *Selbstand und Widerstand*, Freiburg i. Br. 1967, 296.

⁵ Krise, 7. Zit. aus: *Eucharistiefeier am Sonntag. Reden und Verhandlungen des Ersten Deutschen Liturgischen Kongresses (20.–22. Juni 1950 in Frankfurt/Main)*. Hrsg. v. J. Wagner u. D. Zähringer, Trier 1951, 97.

Wie dachte man damals darüber?

Dies ist möglicherweise eine etwas selbstgefällige Ansicht über die Liturgische Erneuerung aus der Nachkriegszeit, über ihre Existenz und ihr Wirken in den Jahren des Krieges. In den vierziger Jahren war dies jedoch nicht die Meinung vieler Gläubigen und Bischöfe. Man kann sich die Spannungen kaum vorstellen, die in manchen Pfarreien unter den damaligen Verhältnissen hervorgerufen wurden durch die Einführung neuer Gottesdienstformen. Da diese Neuerungen ja vor allem von einer Jugendbewegung veranlaßt worden waren, lösten sie einen Generationskonflikt aus. Der Ausdruck »Junge Kirche« wurde ein Synonym für liturgische Reformen und Neuerungen. Das Bestehen auf den neuen Formen bedeutete die Ablehnung der alten. Mit der Neuerung ging die Zurückweisung der überlieferten Gebetspraktiken einher, die Infragestellung des Rosenkranzgebetes (besonders während der hl. Messe), des Eucharistischen Segens, der Verehrung des Heiligsten Herzens Jesu und des Kreuzwegs. Vor allem war man gegen den Empfang der hl. Kommunion außerhalb der Messe. Wer nach der Messe zur Danksagung noch in der Kirche blieb, wurde – selbst das kam vor – oft genug aufgefordert, diese zu verlassen. Wer an seiner wöchentlichen Andachtsbeichte festhalten wollte, lief Gefahr, von einem jungen Priester einer fehlgeleiteten Frömmigkeit bezichtigt zu werden.

Ist es da noch nötig, darauf hinzuweisen, daß da und dort willkürlich neue Gottesdienstformen eingeführt wurden, die im offenen Widerspruch zu den kanonischen Vorschriften standen? Die Liturgiker gaben in den Kriegsjahren das Bestehen von Mißbräuchen und Übertreibungen seitens der begeisterten katholischen Jugend ohne weiteres zu. Sie neigten jedoch dazu, diese Gegebenheiten wohlwollend als »Kinderkrankheiten« zu werten, die auf das Neue der Liturgischen Bewegung zurückzuführen seien. Tatsächlich sind später einige dieser »Mißbräuche« vom II. Vatikanischen Konzil akzeptiert worden. Sie gehören heute zur gültigen Ordnung der Gemeindemesse und der Feier der Sakramente. Man denke an die Stellung des Altars und die Zelebration versus populum, an die Verwendung der Muttersprache bei der Spendung der Sakramente, die Teilnahme der Laien an der Gabenbereitung, die Osternachtfeier usw.

Andere Gesichtspunkte der Liturgischen Bewegung lösten aus verschiedenen Gründen Besorgnis aus. Welche Beziehung besteht zum Beispiel zwischen dem angestrebten Gebrauch der Muttersprache, der »Eindeutschung« der Liturgie, und der von den Nationalsozialisten propagierten völkischen Bewegung? Steckte in dieser Liturgischen Bewegung doch etwas Anti-Römisches? Konnte sie eine Spaltung heraufbeschwören? Waren in ihr erste Ansätze zu einer »Deutschen Nationalkirche« zu erkennen?

Eine weitere Frage bestand in dem Vorschlag, jeden Bezug zum Alten Testament sowie alle hebräischen Namen, beispielsweise im Trauungsritus, zu streichen.⁶ Bis

⁶ Krise, 529.

zu welchem Grund schloß dies eine Billigung des vom Nationalsozialismus propagierten Rassenwahns ein?

Maas-Ewerd hat bestimmte Strömungen in Kreisen katholischer Intellektueller herausgearbeitet, die sich für eine »Reform« der Kirche engagierten. Es handelt sich insbesondere um zwei von katholischen Christen, Priestern und Laien, anonym veröffentlichte Bücher, die umgehend auf den Index kamen. Die Autoren stammten aus dem Kreis um Arnold Rademacher in Bonn, der aber 1939 verstarb. Seinen Platz in der Bewegung nahm ein Priester der Diözese Münster, Oskar Schroeder, ein, der den »Rheinischen Kreis der Reformfreunde« organisierte. Zehn Seiten widmet Maas-Ewerd diesem Fall, um zu beweisen, daß dieser Kreis mit dem Kern der Liturgischen Bewegung nicht in Verbindung stand, obgleich seine Vertreter ebenfalls für die Verwendung der Muttersprache in der Liturgie eintraten. Heute erkennt man viel deutlicher, daß der »Rademacher-Schroeder-Kreis« nur wenig mit den führenden Köpfen der Liturgischen Bewegung, mit Romano Guardini und anderen, die mit den Bischöfen zusammenarbeiteten, gemein hatte. Aber wer konnte in den Kriegsjahren diesen Unterschied deutlich aufzeigen?⁷

Die Liturgische Bewegung

Th. Maas-Ewerd trifft die wichtige Feststellung, daß die Liturgische Erneuerung viele Jahre hindurch genau genommen eine »Bewegung« gewesen sei. Sie war ohne zentrale Führung und hatte kein festgelegtes Programm. Dieser Umstand allein erklärt schon die »Mißbräuche und Überspanntheiten«, gegen die so viele Einwände erhoben worden sind. Trotzdem nahm der deutsche Episkopat in seiner Gesamtheit bis 1940 die Führung der liturgischen Erneuerungsbewegung nicht selbst in die Hand. Erst anläßlich der Fuldaer Bischofskonferenz des Jahres 1940 (20.–22. August 1940) riefen die Bischöfe ein Liturgisches Referat ins Leben, mit dem die Bischöfe Albert Stohr, Mainz, und Simon Konrad Landersdorfer, Passau,

⁷ A. a. O., 383–394. Der Zusammenbruch des »Großdeutschen Reiches« im Jahre 1945 bedeutete natürlich das Ende aller Spekulationen und Hypothesen über die Zukunft des Christentums unter einem siegreichen Naziregime. Der bekannte Tübinger Theologe Prof. Karl Adam hatte im Dezember 1939 in Aachen die Katholiken mit einem Vortrag schockiert, in dem er den Rassismus unterstützte. An der Liturgischen Bewegung war er jedoch nicht beteiligt. Andererseits waren einige bekannte Liturgiker in Deutschland und Österreich, zumindest anfangs, von »völkischen« Tendenzen, einer Lieblingsidee des Nationalsozialismus, überaus beeindruckt. Im November 1942 glaubte der Trierer Generalvikar, Heinrich von Meurers, der liturgischen Sache einen Dienst zu erweisen, indem er einen Brief vervielfältigte und weit verbreitete, den ihm der in Rom lebende Bischof Alois Hudal geschrieben hatte. Hudal, in Rom als »brauner Bischof« bekannt, galt in vatikanischen Kreisen als persona non grata, eben wegen seiner nazifreundlichen Einstellung. Maas-Ewerd schreibt: »Befremdend wirken in diesem Zusammenhang bei Hudal für heutige Ohren die Hinweise auf das 'Erwachen des großdeutschen Nationalbewußtseins' und andere »völkische« Phrasen, die allzu leicht mit der gängigen nationalsozialistischen Propaganda gleichgesetzt werden konnten (vgl. Krise, 239). Hierzu auch unser Bericht »La questione religiosa nella crisi dell'Asse«. Der Vergleich Orestano-Hudal (1942–43), in Civ. Catt. 1977 I 441–455.

beauftragt wurden. Bischof Stohr war bereits verantwortlich für das Jugendapostolat, und Bischof Landersdorfer, ein Benediktiner, war mit liturgischen Fragen vertraut. Wie Maas-Ewerd feststellt, begann hier hinsichtlich der »liturgischen Frage« der Übergang von einer »Bewegung« zu kirchenamtlichen Maßnahmen.⁸

Bischof Landersdorfer, »Haupt« einer freien »Volksliturgischen Arbeitsgemeinschaft«, hatte Anfang des Jahres 1940 die Mitglieder der Fuldaer Bischofskonferenz um Errichtung jenes schon genannten Referates gebeten, angesichts der zunehmenden Kritik und der herrschenden Unordnung. Zusammen mit Bischof Stohr erhielt er den Auftrag, sich mit der Liturgie zu befassen. Der Beschluß lautet so: »In Anbetracht der Tatsache, daß ohne bischöfliche Führung ein Ausweg aus den Verschiedenheiten der Meinungen nicht möglich erscheint, um ferner auf die Liturgische Bewegung befruchtend zu wirken und sie in seelsorglichem Sinne zu beeinflussen, wird ein Referat für liturgische Fragen eingerichtet«.⁹

Was dem Fuldaer Beschluß unmittelbar vorausgegangen war, läßt sich leicht feststellen. Die Liturgische Bewegung war besonders den Angriffen des Oblaten-Missionars Max Kassiepe ausgesetzt, dessen Autorität, Erfahrung und Wortgewandtheit nicht unbeachtet bleiben konnten. In seinem kleinen Buch »Irrwege und Umwege im Frömmigkeitsleben der Gegenwart«, zuerst 1939 in Kevelaer, dann in einer 2. Auflage 1940 in Würzburg erschienen, griff er in scharfen Tönen als »Weltfremdheit« und »religiöse Überfeinerung« an, was er in der Liturgischen Bewegung vorfand. Er berichtete, an vielen Orten würde der Klerus, besonders die jüngeren Priester, selbstgemachte Zeremonien und Riten einführen. Dies stelle – so klagte er – eine überhebliche Verachtung der traditionellen Frömmigkeitsformen in Deutschland dar.¹⁰

Auf Kassiepes Anschuldigungen erfolgte keine direkte Antwort. Bischof Stohr bat hingegen den allgemein anerkannten und geschätzten Romano Guardini um Unterstützung. Dieser versuchte mit seinem Büchlein »Ein Wort zur liturgischen Frage« die Gegner der Liturgischen Bewegung zu besänftigen. Er vertrat darin die Meinung, bestimmte überlieferte liturgische Formen entsprächen nicht mehr gegenwärtigen Erfordernissen. Es sei angebracht, nach neuen Wegen und Formen zu suchen. Er räumte ein, daß es zu Auswüchsen gekommen sei, schrieb diese jedoch der Unerfahrenheit und dem übertriebenen Eifer unqualifizierter Anhänger zu. Guardini bat um Geduld und Verständnis für eine geistliche Bewegung in der kirchentreuen Jugend, die sich viele Verdienste erworben habe. Die Liturgische

⁸ Krise, 509.

⁹ A. a. O., 173.

¹⁰ A. a. O., 100–130. Der Verfasser zitiert einen langen rückblickenden Artikel Dr. Heinrich Feursteins, der im Klerusblatt (Zeitschrift für den bayerischen Klerus) vom 4. Juni 1940 erschienen war, vorher bereits im Oberrheinischen Pastoralblatt in Freiburg. Feurstein erkennt die Klagen Kassiepes teilweise an, versucht aber, das Problem umfassender darzustellen. Auf jeden Fall, schrieb er, sei das Problem ernsthafter Natur und erfordere Beachtung: »Man muß gestehen, daß diese Stoffsammlung in vielen Fällen erschütternd wirkt, und daß es an der Zeit ist, wenn unsere Bischöfe hier nach dem Rechten sehen«. Feurstein, ein Pfarrer aus der Erzdiözese Freiburg, wurde bald darauf verhaftet und kam im KZ in Dachau am 31. Juli 1942 um (vgl. Krise, 569).

Bewegung – argumentiert Guardini – verheißt viel Gutes für das religiöse Leben des Volkes, besonders der Jugend. »Was die liturgische Arbeit braucht«, erklärte Guardini, »ist Zeit«.¹¹

Neue Schwierigkeiten

Prof. Guardinis »Wort« beruhigte die Gemüter, besonders die der deutschen Bischöfe. Doch ein neuer Orkan bahnte sich an. Im Frühjahr 1941 erschien ein dicker Band von 570 Seiten, der eine Herausforderung für die jüngst geschaffene Liturgische Kommission (»Referat«) der Bischöfe darstellte. Es handelte sich um das Werk »Sentire cum Ecclesia! Ein dringender Aufruf und Weckruf an Priester«, verfaßt von August Doerner. Wie Kassiepe war Doerner in klerikalen Kreisen sehr bekannt und gleichzeitig ein Förderer von geistlichen Berufen in ganz Deutschland. Auch er brandmarkte, wie er sagte, die totale Abweichung der liturgischen Praxis von kanonischen und traditionellen Normen beim Klerus, besonders in der jüngeren Generation.¹²

Untere den angeführten Mißbräuchen nannte er, wie Kassiepe, die Gemeinschaftsmesse, den Gebrauch der deutschen Sprache im Missale und Rituale, die Meßfeier des Priesters zum Volk hin, den Opfergang, die Ablehnung der hl. Kommunion außerhalb der Messe sowie die Gemeinschaftsmesse der Priester. Er beklagte ebenfalls den in diesen Kreisen feststellbaren Niedergang des Rosenkranzgebetes, des Kreuzweges, der Verehrung des Heiligsten Herzens Jesu und anderer überlieferter Frömmigkeitsübungen, die man als »unliturgisch« abwertete. Doerner behauptete, er sei nicht gegen die Liturgische Bewegung als solche, nur habe er etwas gegen die »Hyperliturgen«, die er in drei Kategorien einteilte: Radikale, Unbekümmerte, Ästheten. Für besonders anstößig hielt er die systematische Einführung der deutschen Sprache in die Liturgie. Die Muttersprache, betonte er, gefährde die Einheit der Kirche und treibe sie in die Hand der Feinde. All diese Neuerungen, so Doerner, hätten bereits die Aufklärer, die Protestanten und die Synode zu Pistoia vorgeschlagen.

Doerners Angriff auf die Liturgische Bewegung war hart. Diesen Kampf gegen sie setzte er durch Briefe fort. Die Liturgische Kommission (eine Gruppe von

¹¹ A. a. O., 130–149. Guardinis zehn Seiten umfassende Broschüre wurde am 31. Juli 1940 von Bischof Stohr als Manuskript an alle Bischöfe gesandt. Dieser schrieb dazu eine kurze Einführung, die vom 8. Juli datiert ist. Diese Schrift kam 1940 als »offener Brief« im Verlag Mathias Grünewald, Mainz, heraus. Sie wurde abgedruckt in Guardinis »Liturgie und liturgische Bildung«, hrsg. v. F. Messerschmid u. H. Waltmann, Würzburg 1966.

¹² Krise, 195–242. Doerner gelang es nicht, das Imprimatur seines Bischofs, Bornewasser von Trier, zu erhalten, dessen Generalvikar Heinrich von Meurers eine »Säule« in der Liturgischen Kommission Stohrs war. Deshalb erschien der 586 Seiten umfassende Band als Manuskript gedruckt, mit einem Vorwort vom 23. März 1941 in Mönchengladbach. Zehntausend Exemplare wurden gedruckt, was für jene Zeit der allgemeinen Beschränkungen eine Unmenge bedeutete (vgl. Krise, 231). Nicht das ganze Werk behandelt jedoch die Liturgische Bewegung.

Beratern, die von den Bischöfen Stohr und Landersdorfer berufen worden waren) war besonders beunruhigt, als sie erfuhr, daß Doerner sein Buch in Vatikanischen Kreisen verbreitet hatte. Er konnte sogar ein Schreiben des Kardinal-Staatssekretärs Luigi Maglione vorweisen. Wenngleich dieser Brief nur aus einer formellen Empfangsbestätigung bestand und nichts anderes enthielt als eine Ermunterung, in guten Werken fortzufahren. Doch Doerner genügte dies, um zu behaupten, er sei in Rom gerechtfertigt.¹³

Die Liturgische Kommission tagte am 20.–22. Oktober 1941. Man beschloß, auf Doerners Aktion nicht öffentlich zu reagieren, um nicht noch Öl ins Feuer zu gießen. Das war der Grund, warum sich die Bischöfe Stohr und Landersdorfer in Schweigen hüllten. Drei andere Bischöfe hingegen zogen aus eigener Initiative gegen Doerner zu Felde. Es waren der Linzer Kapitularvikar Josef Calasanz Fließner, Bischof Alois Hudal in Rom und der Trierer Bischof Franz Rudolf Bornewasser.¹⁴

Im allgemeinen liefen diese Erwiderungen darauf hinaus, Doerner vorzuhalten, er weigere sich, überhaupt etwas Positives in der Liturgischen Bewegung zu entdecken. Ungeachtet der Worte aus seinem eigenen Mund, übe er Kritik selbst an den Erneuerungen, die rechtens durchgeführt worden seien. Bischof Fließner konnte beweisen, daß der verstorbene Linzer Bischof, Johannes Maria Gföllner, der in dem Buch als »Kronzeuge« angeführt worden war, in Wirklichkeit schon vor Jahren von Rom die Erlaubnis für ein Rituale in deutscher Sprache bekommen hatte. Im übrigen hatte Bischof Gföllner den Anstoß gegeben, in seinem Bistum die Gemeinschaftsmesse einzuführen. Bischof Bornewasser beschuldigte Doerner in einem Brief an den Klerus vom 25. November 1942, die Beschlüsse der Fuldaer Bischofskonferenz zu unterhöhlen. Wußte Doerner nicht, daß in seiner Heimatdiözese in allen Pfarreien die »Gemeinschaftsmesse« vorgeschrieben war? Obwohl Doerner sich darauf berufe, »mit der Kirche zu fühlen«, erklärte Bornewasser, schenke er der »lehrenden Kirche« überhaupt keine Beachtung, sondern folge nur seinen eigenen Ideen.¹⁵

Die Einbeziehung des Apostolischen Stuhls

Es sollte aber noch eine dritte und viel größere »Bombe« die deutschen und österreichischen Katholiken erschüttern: Es handelt sich um das ausführliche Memorandum, das der Freiburger Erzbischof Conrad Gröber seinen Mitbrüdern im bischöflichen Amt innerhalb des »Großdeutschen Reiches« mit Datum vom 18. Januar 1943 zuschickte. Mit diesem Dokument, das in 17 Punkten einen umfassenden Überblick über die geistigen, theologischen und vor allem liturgischen Strö-

¹³ A. a. O., 242–244.

¹⁴ A. a. O., 233–242. Im August 1940 rief die Fuldaer Bischofskonferenz die Streitenden zum »Burgfrieden« auf. Von keiner Seite wurde diese Aufforderung befolgt.

¹⁵ A. a. O., 242.

mungen gab, richtete Gröber an seine Mitbrüder die Frage, ob für sie – und für den Apostolischen Stuhl – nicht der Augenblick gekommen sei, in dieser Angelegenheit etwas zu unternehmen. Inzwischen aber war der Apostolische Stuhl bereits in die Angelegenheit hineingezogen worden.

Vielleicht klingt die Feststellung erstaunlich, daß sich der Apostolische Stuhl bis zum Jahre 1942 nicht in die liturgischen Auseinandersetzungen eingeschaltet hatte, die in Deutschland und Österreich so heftig geführt wurden. Im Anschluß an die Fuldaer Bischofskonferenz vom August 1940 hatte der Vorsitzende, Kardinal-Erzbischof Adolf Bertram von Breslau, ein Protokoll ihrer Beschlüsse an den Papst gesandt. In seinem Antwortschreiben vom 8. Dezember 1940 ging Pius XII. nur mit knappen Worten auf die einzelnen Punkte ein. Er begnügte sich mit dem Hinweis, daß es ohne Zweifel Recht und Pflicht der Bischöfe sei, darüber zu wachen, daß das liturgische Geschehen im Einklang stehe mit den kanonischen Normen. Der Papst nutzte die Gelegenheit, etwas zu sagen, was als Ermutigung für die Liturghiker aufgefaßt werden konnte, die unter der Obhut der Bischöfe standen:

»Die Kirche wird weitherzig alles bejahen, was die gesunde psychologische Wirkung, die Schönheit des Gottesdienstes, das Erfassen seiner Schönheiten auch beim einfachen Volk erhöht und zu wahrer Erbauung beiträgt ... Jene Fälle, bezüglich deren der Episkopat glaubt, daß die Erbauung und die Förderung des Seelenheiles den Gebrauch der Muttersprache wirklich heischen, werden Wir mit Wohlwollen prüfen«.

Gleichzeitig warnte der Papst vor den leidigen Konflikten, die in gemischtsprachigen Gebieten entstehen könnten. Davon ausgehend, hob er mit Nachdruck die Vorzüge einer liturgischen Sprache hervor, d.h. des Lateinischen als eines einenden, zeitlosen und völkerübergreifenden Faktors.¹⁶

Um die Mitte des Jahres 1942 glaubten die beiden Bischöfe, die das Fuldaer Referat für liturgische Fragen bildeten, es sei an der Zeit, ein Schreiben an Papst Pius XII. zu richten. Unterdessen hatte nicht nur Doerner die Liturgische Bewegung weiter bekämpft. Der Apostolische Nuntius in Berlin, Cesare Orsenigo, hatte auf Anweisung der Ritenkongregation am 11. Mai Bischof Bornewasser aufgefordert, einen für das Bistum Trier geschaffenen Beerdigungs-Ritus zurückzuziehen.¹⁷ Verdüsterte sich der römische Himmel? Die beiden Bischöfe Stohr und Landersdorfer schickten mit Datum vom 2. Juni ein Dokument auf den Weg, das den Verlauf der Ereignisse beschleunigte.

Die zwei Unterzeichner wiesen den Papst darauf hin, daß sie in ihrem eigenen Namen sprächen und daß die anderen Bischöfe von ihrem Schritt nichts wüßten. Die Liturgische Bewegung stecke gegenwärtig in einer Krise, die nicht länger ignoriert werden könne, schrieben sie. In ihrer zweijährigen Tätigkeit habe die

¹⁶ Actes et Documents du Saint Siègre relatifs à la Seconde Guerre Mondiale, Città del Vaticano 1966, vol. II, 179. Später, am 31. März 1941, richtete Pius XII. an Bischof Stohr ein Schreiben über die Liturgie, ohne jedoch auf die einzelnen kontroversen Punkte einzugehen (ebd. 213).

¹⁷ Krise, 245.

Liturgische Kommission sich mit der Frage befaßt, wie man die Geheimnisse der Liturgie dem christlichen Volk, besonders der Jugend, zugänglich machen könne. Ihre Folgerungen lauteten:

»Sie ist sich darüber klar geworden, daß das deutsche Volk für die Kirche verloren ist, wenn es nicht gelingt, die katholische Jugend, die zum guten Teil noch wirklich für Christus begeistert oder wenigstens begeisterungsfähig ist, eucharistisch zu erziehen, sie um den Altar zu versammeln, selbstverständlich auch für die übrigen Gnadenmittel der Kirche zu interessieren«.

Das traditionelle pfarrliche Hochamt, so die beiden Bischöfe, werde immer schlechter besucht. Die Bequemen besuchten lieber die kurzen Frühmessen; die Eifrigen gingen in die »Gemeinschaftsmesse«, weil sie dabei aktiv teilnehmen könnten. Die Widersacher der Kirche nützten die Gelegenheit, um ihre eigenen Riten lebensnäher zu gestalten. Die beiden Bischöfe teilten mit, die Liturgische Kommission beabsichtige, die Riten für die Feier der Taufe, der Trauung und der Beerdigung neu zu verfassen. Diese Überarbeitung solle in deutscher Sprache erfolgen. Die Kommission schlage eine Revision, keine einfache Übersetzung vor. Wie dachte der Hl. Vater darüber?

Vor allem auch hinsichtlich einer aktiveren Beteiligung an der Meßfeier hofften die Bischöfe Aufschluß zu bekommen. Das traditionelle pfarrliche Hochamt (die 'missa sollemnis') wie auch die 'missa cantata' würden die Gläubigen, so betonten sie, nicht verstehen. Beide Formen seien oft zu einem unverständlichen Schaustück geworden. Der Wunsch vor allem der Jugend sei es, aktiv am Gottesdienst teilnehmen zu können. Sicher habe die »Gemeinschaftsmesse« große Fortschritte gemacht, es blieben aber noch einige Widersprüche zu klären, wie z.B. die Vermengung der deutschen und lateinischen Texte.

Es ist befremdend, daß dieses gemeinschaftliche Schreiben den Vorschlag enthielt, die traditionelle Erwähnung von Gestalten des Alten Testaments aus dem Trauungsritus zu streichen. Die beiden Bischöfe wiesen darauf hin, daß »im Reiche schärfster Antisemitismus herrscht in Wort und Tat«. Die Gläubigen, so führten sie aus, seien diesbezüglich überaus sensibel geworden. Viele gute Katholiken, selbst Priester, trügen schwer am starken jüdischen Einschlag im Gebetsleben der Kirche. In der Folge würden viele Priester Namen wie Abraham, Isaak, Jakob, Sara usw. entweder ganz weglassen oder nur unverständlich murmeln, um die Segnungen der Kirche nicht odios zu machen. Deshalb wollten die beiden Bischöfe wissen, ob das einfache Weglassen dieser Textstellen im Rituale als Verstoß gegen den kirchlichen Sinn zu werten sei.¹⁸

In einem späteren Brief an Kardinal Bertram, datiert vom 19. Februar 1943, scheint Bischof Stohr seine Meinung geändert zu haben. Er behauptet darin, nur wenig erfahren zu haben über solche Abneigungen in seiner Diözese. Er gibt an, dieses Problem sei des öfteren im »Liturgischen Referat« (damit meint er zugleich die Liturgische Kommission) behandelt worden. Doch habe man sich darauf geeinigt, keine Entscheidung zu treffen: »Zuletzt einigte man sich darauf, daß man

¹⁸ A.a.O., 529.

eine grundsätzliche Stellungnahme zu dieser Frage nicht herbeiführen, sondern von Fall zu Fall sich klarwerden wolle, was vorzuschlagen sei. Es ist uns klar, daß an der alttestamentlichen Grundlage des NT festgehalten werden muß«.¹⁹

Das Einschreiten Roms

Im Grunde genommen stellte das Schreiben der Bischöfe Stohr und Landersdorfer an den Papst vom 2. Juni 1942 eine Bitte dar, um das Wohlwollen und das Verständnis des Heiligen Vaters zu erlangen hinsichtlich dessen, was das Liturgische Referat zu tun beabsichtigte.

In seinem Antwortschreiben vom 25. Juli versicherte ihnen Pius XII. sein Verständnis und versprach, ihre Probleme und die liturgischen Erfordernisse in Anbetracht der Zeitumstände zu prüfen. Auf ihre Fragen im einzelnen ging er jedoch nicht ein. Er unterließ es, präzise Antworten zu geben. So hatten die beiden Bischöfe zum Beispiel die Frage aufgegriffen »nach der immer gleichbleibenden Beziehung zwischen dem Alten und Neuen Bund, zwischen den Schriften des Alten und Neuen Testaments, als Teilen derselben göttlichen Offenbarung«.²⁰ All diese Probleme seien den zuständigen Behörden des Apostolischen Stuhles zur weiteren Überlegung zugeleitet worden, teilte der Papst mit.²¹

Wie weiter unten noch zu zeigen sein wird, wollte der Papst damit sagen, daß er die Angelegenheit einer gemischten Kommission, zusammengesetzt aus Kardinälen der Ritenkongregation und der Kongregation für Außerordentliche Kirchliche Angelegenheiten, zur genauen Prüfung und zur Formulierung einer späteren Antwort anvertraut hatte. Diese Kommission faßte ihre Beschlüsse am 29. Oktober

¹⁹ A. a. O., 585. Die bayerischen Bischöfe erklärten anlässlich ihrer Konferenz vom 30.–31. März 1943 im Protokoll: »Sie lehnen weiter jede eigenmächtige Auslassung gewisser Namen und jede Verstümmelung der Texte des Rituale ab, obwohl sie die Schwierigkeiten nicht verkennen, die gegenwärtig in Deutschland infolge der starken antisemitischen Mentalität weitester Kreise gegeben sind.« Gleichzeitig beschlossen sie aber, beim Hl. Stuhl um Weisungen zu bitten hinsichtlich der laut zu sprechenden liturgischen Texte, die, wie sie sich ausdrückten, »heutzutage bei einem großen Teile des Volkes schweren Anstoß erregen« (Krise, 618–619). Am 10. April 1943 schrieb der Vorsitzende der Bischofskonferenz, Kard. Bertram, an den Papst. In Anspielung auf den Vorschlag zur Streichung der hebräischen Namen brachte der Erzbischof von Breslau (dem heutigen Wrocław) seine Verlegenheit zum Ausdruck: *Ne aegre feratur si referre audeo ...* Erzbischof Conrad Gröber erhob starke Einwände gegen diesen Vorschlag. In seinem Antwortschreiben an Kard. Bertram vom 21. April 1943 bemerkte der Erzbischof von Freiburg, daß alttestamentliche Namen in der ganzen Liturgie vorkämen, nicht nur im Trauungsritus. Kritisch fügte er hinzu: »Wir haben doch nicht im Sinne, in der heiligen Liturgie unbegreiflich nachzuahmen, was andere z. Zt. (gemeint waren die Nazis) den jüdischen Namensträgern in der Wirklichkeit zufügen! Gerade jetzt sollte man charakterlich das Gegenteil erwarten!« (Krise, 658).

²⁰ A. a. O., 534.

²¹ Dieses Dokument wurde erstmals im Werk Maas-Ewerds aufgrund einer maschinengeschriebenen Abschrift veröffentlicht, die im Nachlaß des Passauer Bischofs Landersdorfer aufgefunden wurde (Krise, 533). Das Schreiben des Papstes vom 25. Juli 1942 erscheint nicht unter den Briefen des Papstes an die deutschen Bischöfe, trotz genauester Nachforschung auch in den Diözesanarchiven, einschließlich des Passauer Archivs. Die Korrespondenz (des Papstes mit den deutschen Bischöfen) ist veröffentlicht in: *Actes et Documents du Saint Siège relatifs à la Seconde Guerre Mondiale*, II (dort VII).

1942 und kam zu einem Ergebnis, das vom Papst gutgeheißen wurde. Der Nuntius in Berlin, Msgr. Orsenigo, beauftragte Kardinal Bertram, das Antwortschreiben an die Bischöfe weiterzuleiten, was dieser mit einem Schreiben vom 15. Januar 1943 auch tat. Im Gegensatz zu dem, was man sich auf der einen Seite erhofft und auf der anderen befürchtet hatte, unterließen es die Kardinäle, ein sofortiges Urteil für eine der beiden Richtungen zu fällen. Sie warnten indessen vor Übertreibungen auf beiden Seiten und wiesen auf willkürliche, *via facti* und auf private Initiative eingeführte Neuerungen hin. Man bat die deutschen Bischöfe, einzeln und gemeinsam, die Situation genau zu prüfen und gegebenenfalls ihre Gesuche beim Apostolischen Stuhl einzureichen. Die Kardinäle versicherten ihnen: Wenn die nötige Rücksicht auf die Einheit der Kirche und die Erfordernisse des Glaubens genommen werde, würden sich die Anpassungsvorschläge der Bischöfe um des Wohles der Seelen willen der verständnisvollen Aufmerksamkeit von seiten des Hl. Stuhles erfreuen.²²

Was bedeutete das? Geschichtlich gesehen ist es einleuchtend, daß die Kardinäle dieser Sonderkommission es vorzogen, im Hinblick auf die – tatsächlich bestehenden oder angeblichen – umstrittenen Mißstände keine Entscheidung zu treffen. So ließen sie der Liturgischen Erneuerung Raum – oder auch »Zeit«, wie Guardini sagte –, sich normal zu entwickeln. Gleichzeitig erlegten die Kardinäle dem deutschen Episkopat die Verpflichtung auf, Fragen und Gesuche zu formulieren, wobei sie die endgültige Entscheidung darüber sich selber – und dem Papst – vorbehielten.

Ein letzter Angriff

Anfang des Jahres 1943, am 18. Januar, genau drei Tage nach Bertrams Mitteilung an die Bischöfe, erhielt die Liturgische Bewegung ihren härtesten Schlag. Er kam nicht etwa von Priestern, die mit einem Bein schon im Ruhestand waren, sondern von einem sehr redegewandten und tatkräftigen Mitglied des Episkopats: dem Erzbischof von Freiburg, Conrad Gröber. Dieses zeitliche Zusammentreffen war reiner Zufall, ist jedoch bezeichnend für den Zustand höchster Spannung, der in der katholischen Kirche herrschte. Gröber faßte in einem an seine Mitbrüder im bischöflichen Amt gerichteten langen Schreiben in 17 Punkten seine Sorgen um die Kirche zusammen (»Beunruhigungen«).²³ Er übte Kritik an der kerygmatischen Theologie, an der Schönstatt-Bewegung, aber vor allem an der Liturgischen Bewegung. Zielscheibe seiner Anklage aber waren jene, die er als »Wiener Aktivisten« bezeichnete; damit meinte er das pastorale Werk Karl Rudolfs. Stillschweigend bezog er damit aber auch Theodor Kardinal Innitzer mit ein. Es dauerte ein Jahr, bis dieser Stich ins Wespennest wieder beruhigt werden konnte.

Da sie von einer Unmenge von Briefen seitens der Bischöfe, des Klerus und der Laien aus Deutschland und Österreich geradezu überschwemmt wurden, trafen die

Ritenkongregation und die Kongregation für Außerordentliche Angelegenheiten der Kirche auf ihrer gemeinsamen Sitzung am 11. November 1943 ihre Entscheidung, die sofort vom Papst gebilligt wurde. Maas-Ewerd vertritt in seinem Buch »Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich« die Auffassung, dies sei das Ende einer innerkirchlichen Auseinandersetzung gewesen, die zeitweise ins Kuriose auszuarten drohte und der doch im II. Vatikanum noch ein gründliches und heilsames Nachspiel beschieden war. Am 24. Dezember 1943 sandte Kardinalstaatssekretär Maglione ein Schreiben an Kardinal Bertram. Zusammen mit dem Hl. Vater – so lautete die offizielle Mitteilung – übten die Väter in beiden Kongregationen Kritik an den *via facti* durch private Initiativen und unter Verletzung der kanonischen Vorschriften eingeführten Veränderungen der Liturgie. Die Bischöfe – hieß es weiter – sollten mit großer Aufmerksamkeit alles, was auf diesem Gebiet geschehe, überwachen. Sie sollten versuchen, Spannungen und Auseinandersetzungen in der Öffentlichkeit möglichst zu vermeiden, da zumal in der gegenwärtigen Lage Eintracht zwischen den Bischöfen, dem Klerus und den Gläubigen geboten sei. Der Apostolische Stuhl, versicherte Maglione, werde mit größtem Wohlwollen jene Vorschläge berücksichtigen, die die Bischöfe gemeinsam und einstimmig bei ihm einreichten. Desgleichen hätte der Apostolische Stuhl die Zusicherung Kardinal Bertrams zur Kenntnis genommen, wonach die deutschen (und österreichischen) Bischöfe in der Liturgiefeier keinerlei willkürliche Veränderungen duldeten.

Von praktischer Bedeutung war allerdings die Entscheidung der Kardinäle bezüglich der umstrittenen Formen des Gottesdienstes (deren Richtigkeit – das muß gesagt werden – immer schon fraglich war, weil sie oft genug nur auf »alten Gewohnheiten« beruhten). Die »Gemeinschaftsmesse« und ebenso die stille Messe, an der sich die Laien mit Liedern und Gebeten in deutscher Sprache beteiligten (Bet-Sing-Messe), wurde dem klugen Urteil der einzelnen Diözesanbischöfe überlassen. Was die dritte Meßform, das »Deutsche Hochamt« betraf, so erfüllte die

²² Krise, 536–539.

²³ Das ganze Geschehen um dieses lange und aggressive »Memorandum« Erzbischof Gröbers wird von Maas-Ewerd mit allen Einzelheiten genau dargestellt. Es ist nicht möglich, an dieser Stelle im Detail darauf zuzugehen. Für den Wissenschaftler von großem Wert ist der vom Verfasser erhellte Hintergrund der theologischen Argumentation Gröbers. Ebenso wertvoll sind die bisher unveröffentlichten Gegendarstellungen verschiedener Bischöfe, besonders die Kard. Innitzers. Wenigen dürfte bekannt sein, daß der damals in Wien lebende Jesuit K. Rahner ebenfalls eine Antwort an Gröber richtete. Der Verfasser bringt davon Auszüge.

Maas-Ewerd ist der erste, der die »17 Punkte« des Gröberschen Memorandums vollständig veröffentlichte. Gleich nach ihrem Erscheinen zirkulierten sie in Deutschland, aber nur in Auszügen und unglücklicherweise oftmals verstümmelt. Nach dem Krieg wurde das Dokument Gröbers in französischen liturgischen Zeitschriften abgedruckt, allerdings nur die die Liturgie betreffenden Passagen. Außerdem gelangte das vollständige Gröber-Dokument bald in die Hände der Gestapo. Es befindet sich heute im Washingtoner Nationalarchiv D.C., Microfilm: T-81. Roll 165; Fotogramme (Frames) 304223–304238. Über dieses Memorandum und seine Auswirkung haben wir geschrieben in unserem Beitrag: Pius XII. und seine Zeit. Der politische und kulturelle Rahmen eines historischen Pontifikates, in: Pius XII. zum Gedächtnis, hrsg. von Herbert Schambeck, Duncker & Humblot, Berlin 1977, 227–259, bes. 236–241.

Kongregation – benignissime – die Bitte der Bischöfe, diese seit Jahrhunderten bestehende Praxis zu dulden.²⁴

Nach Maas-Ewerd waren die Reaktionen auf diese durch Kardinal Bertram den übrigen Bischöfen mitgeteilte Entscheidung des Papstes »höchst unterschiedlich«. Einige (so Landersdorfer) hatten sich »grünes Licht« erwartet, andere hingegen Verbote (Gröber). Beide Erwartungshaltungen blieben unerfüllt. Dazu erklärt Maas-Ewerd: »Offenbar muß es zu Beginn des Jahres 1944 sehr schwer gewesen sein, die tieferen Zusammenhänge zu erkennen.«²⁵ Aus heutiger Sicht, nach Erscheinen der Enzyklika »Mediator Dei« von 1947 und vor allem nach dem II. Vatikanischen Konzil, kann man den Apostolischen Stuhl besser verstehen, der durch seine Intervention die Angriffe Kassiepes, Doerners und auch Erzbischof Gröbers zurückwies, ohne zu bestreiten, daß für deren Einwände bestimmte Gründe sprachen. Es war ja nicht neu, daß der Apostolische Stuhl auf die Einhaltung der kanonischen Vorschriften pochte und die Bischöfe zur Wachsamkeit aufrief. Neu jedoch war diesmal das »Wohllwollen« gegenüber der Liturgischen Bewegung, das die vatikanische Stellungnahme prägte. Ein langer Weg blieb noch zurückzulegen; aber ein wichtiger Abschnitt in der Geschichte der beständigen Sorge der Kirche um die Würde, die Schönheit und die theologische Korrektheit ihres Gottesdienstes, dessen Mittelpunkt die Eucharistie bildet, war durchschritten.

Der 11. Dezember 1943 bildete einen Wendepunkt in der Geschichte der Liturgie. Maas-Ewerd kommentiert diesen Vorgang so:

»Angesichts der heutigen weltweiten Bemühungen, unter Wahrung der Einheit in der Liturgie einer 'berechtigten Vielfalt und Anpassung an die verschiedenen Gemeinschaften, Gegenden und Völker' (SC 38) Raum zu geben, muß das 'Ergebnis' vom 24. Dezember 1943 geradezu dürftig erscheinen. Man wird ihm nur gerecht, wenn man den Hintergrund beachtet: den Trend der Neuzeit zur Vereinheitlichung der Liturgie, der bis zum Zweiten Vatikanum andauert; den Druck und Sog römischer Behörden, besonders seit dem 19. Jahrhundert, die römisch-tridentinische Liturgie – im Gegensatz zur ursprünglichen Großzügigkeit – absolut verbindlich zu machen. Dabei ist die Vorstellung wirksam: Römische Liturgie ist Idealliturgie und gilt als Norm. Abweichungen von dieser Norm können bestenfalls gnädig (benignissime) toleriert werden. – War aber durch das römische Reskript nicht trotzdem ein bedeutsamer Schritt getan?«²⁶

Das Urteil Pius' XII.

Eingangs haben wir hervorgehoben: Zu Beginn der vierziger Jahre konnte man bestürzt sein in Anbetracht der Tatsache, daß führende Katholiken Deutschlands, Kleriker wie Laien, ganz in Anspruch genommen waren von der Auseinanderset-

²⁴ Krise, 692–695.

²⁵ A. a. O., 472.

²⁶ A. a. O., 481.

zung um die »liturgische Frage«, so als gäbe es keine wichtigeren Probleme. Zu denen, die am meisten darüber bestürzt waren, gehörte **Pius XII.** Erst im Jahre 1943, als die Kontroverse ihren Höhepunkt erreichte, brachte der Papst sein Mißfallen darüber zum Ausdruck, daß man den Fragen der Liturgischen Bewegung Priorität eingeräumt hatte. Am 30. April 1943 schrieb er an den Berliner Bischof Konrad von Preysing:

»Du weißt, daß der Heilige Stuhl die Vorgänge bei euch auf liturgischem Gebiet für wichtig genug gehalten hat, um sich mit ihnen zu befassen. Wir gestehen aber, daß uns die Reinerhaltung der christlichen Überzeugung von aller ihr drohenden Vergiftung noch ungleich mehr am Herzen liegt als jene liturgischen Fragen. Was würde ein noch so schöner Gottesdienst im Kirchenraum bedeuten, wenn draußen im Leben, Denken und Tun die Gläubigen dem Gesetz und der Liebe Christi entfremdet wären!«²⁷

In ähnlicher Weise schrieb Pius XII. einige Monate später, am 26. August 1943, Bischof Stohr, einem der beiden Vorsitzenden des Liturgischen Referates. Auch ihn warnte er davor, das liturgische Problem zu hoch einzuschätzen:

»Worauf wir glauben Wert legen zu sollen, ist erstens, daß die 'Liturgische Bewegung' den Sinn und die Hochschätzung für die Gnadenwirkung der hl. Geheimnisse nicht in den Hintergrund dränge durch einseitige Hervorhebung ihrer psychologischen Wirkung;

daß zweitens nicht durch eine Überbetonung des Liturgischen das Bewußtsein um die fundamentale Bedeutung der ewigen Wahrheiten und der persönliche Kampf gegen die Sünde, das persönliche Streben nach Tugend und Heiligkeit Schaden leiden;

daß endlich neben der Aufgabe auf liturgischem Gebiet andere Aufgaben nicht übersehen werden.

Wir gestehen offen, wie viel mehr es uns Sorge bereitet, daß die deutschen Katholiken, deren Schicksal in den vergangenen Jahren Gegenstand unserer Bemühungen bei Tag und bei Nacht war, in ihrem Denken und in ihrem Tun sich immun halten mögen gegenüber all den unchristlichen, ja oft einfachhin gottlosen Auffassungen, die an sie herangetragen worden sind.«²⁸

Eine Woche später, am 22. April 1943, schrieb der Papst wiederum einem anderen Bischof, Erzbischof Gröber:

»Wir haben schon anderen Bischöfen gegenüber geäußert, daß sie (die Frage der Ordnung des Gottesdienstes) Uns – zumal im gegenwärtigen Augenblick – nicht die vordringlichste Angelegenheit ist. Die Immunisierung der deutschen Katholiken gegen alle die falschen, oft unmenschlichen und gottlosen Auffassungen und Praktiken, die in den letzten Jahren an sie herangetreten sind, sowie die alles Maß übersteigende äußere und moralische Kriegsnot bereiten Uns ungleich mehr Sorge.

Es mutet Uns etwas zeit- und weltfremd an, wenn die liturgische Frage als **die** Frage der Gegenwart hingestellt wird.«²⁹

²⁷ Actes et Documents, II, 323.

²⁸ A. a. O., 333–334. Zu einem anderen Brief an Bischof Stohr (22. Februar 1942), ebd. 257.

²⁹ A. a. O., 339–340.

Das persönliche Urteil Pius XII. scheint in diesen zitierten Äußerungen ziemlich klar zu sein. In seinen Augen überschätzten die Liturgiker ungerechtfertigterweise ihre eigene Bedeutung, während andere, viel drängendere Probleme anstanden. Warum aber unterließ es der Papst nicht, und unter seinem Einfluß auch die gemeinsame Kommission der Kardinäle der Kongregation für Außerordentliche Kirchliche Angelegenheiten und der Ritenkongregation, in dieser Angelegenheit einzugreifen? Warum beauftragte er die deutschen Bischöfe nicht, selbst ihre Verantwortung wahrzunehmen? Heute, vierzig Jahre später, würde man dies als »Kollegialität« bezeichnen.

Kontextuelle Heilssorge

Zielvorstellung und Vollzug der Heilssorge im Kontext der Gegenwartsverhältnisse

Franz Breid, Graz

1. Ziel der Heilssorge der Kirche

Jeder Mensch ist unmittelbar zu Gott. Es gibt dieses einmalige, unmittelbare personale Beziehungsverhältnis jedes Menschen zu Gott, weil sich zuvor Gott in personaler Liebe jedem einzelnen Menschen zugewendet hat (vgl. Joh 15, 16 »nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt«). Dem »Herrn, seinen Gott« zu dienen, ihn mit all seinen Kräften zu lieben (vgl. Mt 22, 37) und dadurch das endgültige Gelingen des eigenen Lebens, nämlich sein ewiges Heil, zu erreichen und zwar dadurch, daß sich der Mensch immer vorbehaltloser in demütiger Anbetung, in personaler Liebe, in gelassen-vertrauendem Glauben und in immer radikalerer Hingabe Gott überantwortet – das ist Wesensbestimmung und Lebensziel jedes Christen. Damit ist das diesseitige, irdische Leben des Menschen höchst belangvoll, es ist aber vor allem im Hinblick auf das größere Leben im Jenseits, als Einlaßerprobung für das jenseitige Leben bei Gott zu sehen.

Die Pflege des personalen Gottesverhältnisses, der persönlichen Beziehung zu Gott im Glauben (im umfassenden Sinn des »Aman – Sagens« zu Gott) und das Mühen um Wachsen in Liebe, Hingabe und Heiligkeit kann dabei nicht auf einzelne Personen mit besonderer Berufung und etwaigem Sonderstand beschränkt oder an sie delegiert werden, beides bleibt Aufgabe jedes Christen.

Um dem einzelnen Menschen zu ermöglichen, sein ewiges Heil zu gewinnen, ist Jesus Christus, der Sohn Gottes, Mensch geworden. Seine Sendung von Gott her wird nach dem gesamten Befund des Neuen Testaments zweifellos nur dann richtig interpretiert, wenn sie als redemptorische interpretiert wird, deshalb geschehen, um die Menschen mit Gott zu versöhnen und ihnen die Möglichkeit bleibenden Heiles bei Gott zu eröffnen.

Dem gleichen Ziel wie sein Leben und Sterben – dem, daß der einzelne Mensch sein Heil gewinnen kann – dient auch die Stiftung der Kirche durch Jesus Christus. Die Kirche ist damit eine funktionale und vorläufige Größe, sie steht grundsätzlich im Dienste der übergeordneten Größe »Heil des einzelnen Menschen«.

Die Kirche ist damit vergängliche Hilfsgröße und dennoch so das Ursakrament, Zeichen und Mittel des Heiles zugleich, in dieser Welt, aber nicht von dieser Welt, dem geheimnisvollen Antlitz Gottes zugewandt und so im Dienst des größeren Kommenden, des Reiches Gottes. Die Wesensstruktur der Kirche, ihre Grundfunktionen, ihre tragenden Lebensvollzüge, ihre Ämter und die ihr anvertrauten Heilmittel sind von ihrer Wesensaufgabe her zu sehen, von ihr her zu interpretie-

ren und erforderlichenfalls von ihr her zu korrigieren. Damit ist positiv festzuhalten, daß die Kirche für den einzelnen Heilsbedeutung hat und der einzelne Christ deshalb nicht ohne objektive Schuld die Kirche verlassen kann; dies schließt nicht aus, daß das »Heil durch die Kirche« auch außerhalb der Kirche vermittelbar ist und auf diesem Weg de facto dem größeren Teil der Menschheit vermittelt wird, es ist aber nach dem eindeutigen Befund des gesamten NT nicht so, daß die Mitgliedschaft in der Kirche heilsirrelevant wäre und die Mitgliedschaft in der Kirche etwa nur die Bedeutung hätte, einige wenige sollten exemplarisch darstellen, wie gut es Gott im Grunde mit allen meint. Negativ ist damit festzuhalten, daß Kirche: – weder als Gesamtkirche noch als »ecclesiola«, – als Kirche am Ort, als Gemeinde – nicht Selbstzweck ist. Die Kirche und all ihre Akte, einschließlich aller gemeindlichen Akte, stehen letztlich immer im Dienste der vorrangigen Größe »Heil des einzelnen Menschen«.

Von hier aus sollte es plausibel sein, daß alle Pastoral der Kirche in der gleichen Grundgerichtetheit geschehen muß, in der die Kirche selbst steht: sie muß primär Sorge um das letzte, jenseitige, ewige Heil des Menschen sein, darum bemüht, dem Menschen zu helfen, sein personales Gottesverhältnis in den Dimensionen von liebendem Vertrauen, horchend-gehorchender Hingabe, ehrfürchtiger Anbetung und personalem Glauben zu entfalten und so Einlaß ins Reich Gottes zu finden. Bei aller Ausfaltung des kirchlichen Heilsdienstes gemäß den Grundfunktionen der Kirche muß immer ihre dienende Grundausrichtung auf das ewige Heil des einzelnen hin gesehen werden. Ist diese Grundausrichtung gegeben, dann werden in der konkreten Ausformung der kirchlichen Heilssorge zu Recht auch kontextuelle Momente sowie die Sorge für den ganzen Menschen als Ebenbild Gottes beachtet werden müssen. Die konkrete Sorge um das Heil ist dabei allen Christen anvertraut, nicht den Institutionen und deren Amtsträgern allein. Gläubige Christen, die als solche leben, den Glauben bezeugen und ihn bewußt weitergeben, ermöglichen erst das Wirken der Amtskirche: Immer bleibt »der Glaube der Menschen (...) das tragende Fundament der Kirche überhaupt«¹.

2. Theologische und soziologische Begründung des Ansatzes

Eine wesentliche theologische Begründung für diese Verbindung: Sorge für das Heil des einzelnen Menschen in der Einbettung und der Notwendigkeit einer Heilsgemeinschaft, läßt sich in der Leib-Seele-Konstitution des Menschen finden.

Der Mensch ist grundlegend Leib-Seele-Wesen, zu seiner Wesensbestimmung gehört seine Leiblichkeit gleichwesentlich wie seine Geistseele. Die Leiblichkeit des Menschen ist kein zu ihm sekundär hinzutretendes Akzidens, der Mensch hat nicht einen Leib, er ist Leibwesen, wie er Geistwesen ist. Der Heilswille Gottes umgreift den Menschen mit seinem ganzen Wesen. Es ist deshalb zentraler Gehalt christlicher Auferstehungshoffnung, daß einmal auch der Leib des Menschen in die

¹ Ehle, Hermann: Volkskirche, Gemeindekirche – und was noch? in: Lebendige Seelsorge, 37. Jg., Heft 3/6, S. 285f.

ewige Vollendung einbezogen werden wird; in der Gewißheit dieser Hoffnung wissen wir uns gesichert durch die leibliche Auferstehung Christi, die Angeld unserer Auferstehungshoffnung ist.

Die Geistseele individuiert den Menschen, sie macht ihn zur unverwechselbaren, unaustauschbaren, je einmaligen Persönlichkeit. Kraft seiner Geistseele ist der Mensch Person, in seiner Gottebenbildlichkeit ein Wesen einzigartiger Würde und unwiederholbarer Einmaligkeit². Die Geistseele macht dabei den Menschen durchaus auch offen für Kommunikation und Beziehung, sie ist vorab aber das individuierende Prinzip, das jeden Menschen von den anderen abhebt, damit auch abgrenzt und absondert, weil es seine Einzigartigkeit und unwiederholbare Einmaligkeit begründet.

Der Leib des Menschen ist jenes Konstitutivum des Menschen, in dem wesentlich seine Sozialität gründet. Der Leib des Menschen entstammt der intimsten Kommunikation zweier Menschen, er öffnet den Menschen in seinen Sinnen hin nach außen und bindet ihn an die Gemeinschaft und ein in die mitmenschliche Gemeinschaft. Der Mensch als grundlegend auch als Leibwesen ins Dasein gerufenes Geschöpf ist in seiner Leiblichkeit und durch seine Leiblichkeit der Gemeinschaft zugewandt.

Wenn somit davon auszugehen ist, daß der Mensch in seiner Leib-Seele-Konstitution beides ist: einzigartige, unwiederholbare einmalige Person und doch wesentlich auf die Gemeinschaft hin bezogenes, gleichermaßen nach innen wie nach außen gewandtes Wesen, dann muß dem auch in der Heilsberufung des Menschen ein doppeltes entsprechen: ein Angerufensein seiner Individualität wie ein Mitbetroffensein seiner Sozialität, denn die Heilsberufung des Menschen kann nicht an seiner Wesenskonstitution vorbei erfolgen.

Dies ist nun nach dem Zeugnis der Offenbarung entschieden der Fall. Die Stichworte dafür heißen »individuelle Heilsberufung« und »Heilsgemeinschaft Kirche«.

Der Heilsanruf Gottes ergeht an jeden einzelnen Menschen, den Heilsweg aber muß der einzelne in der Einbettung in die Heilsgemeinschaft, die Kirche gehen, die ihm als Hilfe für seinen Heilsweg gestiftet ist. Der einzelne wird dem mystischen Leib Christi eingegliedert, er ist dem wandernden Gottesvolk eingefügt, das in Gemeinschaft den Pilgerweg des Glaubens hin zu seinem Ziel, dem lebendigen Gott, geht. »Kirchlichkeit« ist deshalb für den Glauben kein verzichtbares, ablegbares Additivum, es ist die Weise, in der der einzelne konkret seinen Pilgerweg des Glaubens gehen kann.

Dabei ist es nochmals von Belang, daß es diese Kirche gleichermaßen als konkrete, kleine Ortskirche, als »Gemeinde« wie auch als alle Christen umspannende Weltkirche gibt. Beides ist für den Glaubensweg des einzelnen relevant: der unmittelbare Kontakt mit den mitglaubenden, – oft auch: mitzagenden, mitzweifelnden – Gemeindemitgliedern in seiner Kirche am Ort und die Glaubensgemeinschaft auf gesamtgesellschaftlicher Ebene.

² Die Gottebenbildlichkeit des Menschen hat Papst Johannes Paul II. vielfältig entfaltet, vor allem in seiner Enzyklika »Redemptor Hominis«.

Beachtet man diese Doppeltheit des Heilsanrufes Gottes, mit dem nochmals zweifachen Aspekt der Kirchlichkeit, und geht man davon aus, daß es Aufgabe aller Pastoral ist, dem einzelnen Hilfestellung zu geben, sein letztes Heil bei Gott zu gewinnen, daß Pastoral also letztlich immer darauf bezogen zu sein hat, dann ergibt sich konsequenterweise, daß Pastoral gleichermaßen um Erstermöglichung, Sicherung, Festigung und Vertiefung des personalen Glaubens, der lebendigen Gottesbeziehung, somit primär um das ewige Heil des einzelnen bemüht zu sein hat, wie sie daran gebunden ist, daß der einzelne in seinem Heilsweg eingebunden ist in die Kirche am Ort und in die Gesamtkirche. Das Pastoralkonzept, das sich aus dieser theologischen Perspektive ergibt, heißt dann: Pastoral der Innenleitung und Pastoral der Außenstützung, wobei die Momente der Außenstützung nochmals nach den Dimensionen der mittelbaren und unmittelbaren Außenstützung zu differenzieren sind, so daß sich im Endergebnis ergibt: als primäres, vorrangiges: Pastoral der Innenleitung, so dann: Pastoral der unmittelbaren, direkten und Pastoral der mittelbaren, indirekten Außenstützung, wobei »Pastoral der Innenleitung« der Individualität, »pastoral der Außenstützung« vorwiegend der Sozialität des Menschen entspricht.

Dieser theologisch begründete Ansatz wird auch durch Erkenntnisse der Soziologie, speziell der Wissenssoziologie, nachhaltig gestützt.

Auszugehen ist dabei von drei entscheidenden Kennzeichen der sozialen Welt: »Gesellschaft ist ein menschliches Produkt. Gesellschaft ist eine objektive Wirklichkeit. Der Mensch ist ein gesellschaftliches Produkt«³. Deshalb ist Gesellschaft als ständiger dialektischer Prozeß zu sehen, der aus folgenden »drei Komponenten besteht: Externalisierung, Objektivation und Internalisierung«⁴. Für uns ist der Prozeß der Internalisierung besonders bedeutsam, der in unserer Hinsicht in der Regel als »religiöse Sozialisation« abgehandelt wird. Dabei ist der Unterschied zwischen Primärsozialisation und Sekundärsozialisation ebenso bedeutsam wie die Gewichtung und Beachtung verbaler und nonverbaler Momente der Kommunikation im Sozialisationsprozeß.

Entscheidend bleibt ferner die Erkenntnis, daß aus soziologischer Perspektive »Wissen«, damit auch »religiöses Wissen«, nicht allein deshalb richtig ist, weil es in sich stimmig ist, sondern (auch), weil es von anderen geteilt wird. Es braucht eine »Plausibilitätsstruktur«, die es permanent in der Glaubwürdigkeit erhält. Diese Plausibilitätsstruktur muß in den alltäglichen Kommunikationsprozessen verankert sein, wobei den signifikant anderen, den besonders bedeutsamen Bezugspersonen, nochmals herausragende Bedeutung zukommt. Umpolungen hin zu einer neuen Weltanschauung bedürfen somit nicht nur eines einmaligen Bekehrungserlebnisses, sondern auch einer Einbindung in eine sichernde Plausibilitätsstruktur, die das neue Lebenswissen auf Dauer plausibel erhält. Analog gilt die Notwendigkeit der Plausibilitätsstruktur auch für ein von Kindheit an grundgelegtes Lebenswissen. »Nur im Rahmen der Religionsgemeinschaft, der »Ecclesia« bleibt eine Konversion

³ Berger, Peter L.; Luckmann, Thomas: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, Frankfurt a.M. 1977, S. 65.

⁴ Ebd., S. 139.

wirklich plausibel.« ... »Die neue Plausibilitätsstruktur muß die Welt des Menschen werden, die alle anderen Welten und besonders die, welche er vor seiner Konversion »bewohnte«, verdrängt«⁵. In der religiösen (Primär-) Sozialisation spielen Prozesse der Identifikation mit Vorbildgestalten eine nachhaltige Rolle. »Eine motivrelevante Glaubensvermittlung setzt personale Begegnung, keine bloße funktionsspezifische Interaktion voraus. Identifikation mit geliebten oder bewunderten Menschen ist Voraussetzung der Wertübernahme, auf die es letzten Endes bei der individuellen Aneignung des Christentums ankommt«⁶.

Religiöse Sozialisation ist grundsätzlich ein permanenter, lebenslanger Prozeß, der Mensch bedarf Zeit seines Lebens der sichernden Plausibilitätsstruktur seines Glaubens, damit der Interaktion und (emotional möglichst positiv besetzten) Kommunikation mit Gleichgesinnten, die ihm fortwährend sein Lebenswissen bestätigen und es am Leben erhalten, zusammen mit den Prozessen von dessen Internalisierung. Für den Glauben, die Identifikation des einzelnen mit der Kirche und dem von ihr vertretenen »Lebenswissen« ist darüber hinaus die Präsentation des Glaubens, der Religionsgemeinschaft auf der gesamtgesellschaftlichen Ebene bedeutsam, ihre positive oder negative Darstellung in der Öffentlichkeit. »Die Glaubensvermittlung wird zwar wesentlich in hohem Maß vom Grad der Identifizierung mit denjenigen Personen abhängen, welche Glaubensinhalte präsentieren, aber darüber hinaus muß der Inhalt selbst plausibel und die gesellschaftliche Repräsentation des Glaubens in Form kirchlicher Einrichtungen 'glaubwürdig' sein«⁷. Ähnlich stellt Milanesi fest: »Das Zugehörigkeitsgefühl zu einer Religion ist funktional bedingt a) von den Beziehungen zwischen religiöser Institution und Gesellschaft b) von den Beziehungen zwischen Individuum und religiöser Gruppe c) von Faktoren der religiösen Reifung des Individuums«⁸.

Schon dieser recht knappe Blick auf die Soziologie, vorab die Wissenssoziologie, zeigt, daß der hier vertretene Ansatz auch durch soziologische Erkenntnisse abgesichert ist. Auch im Hinblick auf die Erkenntnisse der Wissens- und Religionssoziologie ergibt sich, daß die Heilssorge der Kirche gleichermaßen die unwiederholbare Individualität des Menschen wie auch seine Einbettung in die Glaubensgemeinschaft und Gesellschaft insgesamt zu beachten hat.

3. Grundzüge des gegenwärtigen gesellschaftlichen Kontextes

Kennzeichnend für unsere Gesellschaft scheint zu sein, daß »der Sinn von Glaube und Christentum in dieser Gesellschaft fast nicht mehr plausibel zu machen ist«⁹, denn: »Es ist eine Gesellschaft, die die Religion eigentlich nur noch zur

⁵ Berger – Luckmann 1977, S. 169.

⁶ Kaufmann, Franz-Xaver: Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums, Freiburg i. Br. 1979, S. 184.

⁷ Ebd. S. 171

⁸ Milanesi, Giancarlo: Religionssoziologie, Zürich – Einsiedeln – Köln 1976, S. 142.

⁹ Zerfuß, Rudolf: Menschliche Seelsorge. Für eine Spiritualität von Priestern und Laien im Gemeindedienst, Freiburg i. Br. 1985, S. 79.

Bewältigung der privaten Grenzerfahrungen des einzelnen braucht, nicht mehr zur Lösung der gemeinsamen gesellschaftlichen Probleme«¹⁰.

Drei Stichworte können die Gegenwartssituation kurz beleuchten.

Die Gegenwartssituation ist immer stärker von dem bestimmt, was in der Soziologie unter der »Säkularisierungsthese« abgehandelt wird, nämlich von der Entflechtung von Religion und Gesellschaft. Immer mehr Großbereiche des Lebens, die früher zu ihrer Deutung und Legitimation der Religion bedurften, sind eigenständig geworden und treten nunmehr vielfach in Konkurrenz zur Religion, zumindest bedürfen sie gemäß ihrer Selbstinterpretation der Religion nicht mehr. Auch wenn dieser Vorgang gelegentlich in der Theologie positiv als »Mündigwerden der Welt«, als Notwendigkeit gedeutet wird, bleibt in jedem Fall zuerst die negative Folge, daß Religion immer mehr marginalisiert, immer mehr in die Ebene des bloß Privaten hinaus gedrängt wird und somit an Bedeutsamkeit und Relevanz für die diversen Bereiche der Gesellschaft verliert – womit letztlich auch für den einzelnen notwendigerweise der Stellenwert der Religion relativiert zu werden droht. Der Bereich des Religiösen wird damit zu einem Teilsegment des Lebens neben vielen anderen.

Ein zweites Charakteristikum der Gegenwartssituation stellt der Pluralismus der Weltanschauungen dar, der es dem einzelnen schwer macht, religiös gewissermaßen unter seinesgleichen zu sein, womit die Plausibilität seines Lebenswissens permanent bedroht wird. Überscharf mit Peter L. Berger formuliert, entsteht so etwas wie ein »Zwang zur Häresie«¹¹, eine dauernde Infragestellung der eigenen Position. Auf das »Leben in widersprüchlichen Welten« antwortet der Mensch in der Regel mit einer bloßen Teilidentifikation mit den einzelnen Lebenssegmenten und dem dort vertretenen Lebenswissen, er beläßt sich in »balancierender Ich-Identität« (Krappmann), was in psychologischer Hinsicht angesichts des ständigen Anpassungsdruckes durchaus eine praktikable Überlebensstrategie darzustellen scheint. Eine Ausnahme stellen lediglich die »religiösen Virtuosen« (Weber) dar, sie haben auch in widrigen Verhältnissen die Kraft, ihre Überzeugung konsequent durchzuhalten.

Das dritte Charakteristikum der Gegenwartssituation ist ein vielfacher Entwurzelungsprozeß¹². Dieser betrifft den Bereich der mitmenschlichen Beziehungen: die Gewichtsverlagerung weg von vorgegebenen hin zur Dominanz frei gewählter Beziehungen; die noch immer nicht zum Erliegen gekommene Zunahme von Ehescheidungen und das damit verbundene Zerbrechen von Familien; die Tatsache, daß die Beziehungen – eben weil auf dem Prinzip der »Will-Kür«, der Freiwilligkeit und damit der Widerruflichkeit basierend – insgesamt oberflächlicher, flacher und fragiler geworden sind: all das und einiges mehr sind Teilgehalte des Entwurzelungsprozesses im Bereich mitmenschlicher Beziehungen.

¹⁰ Ebd., S. 28.

¹¹ Berger, Peter L.: Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft: Frankfurt a. M. 1980.

¹² Vgl. Anm. 13.

Ebenso ist die Entwurzelung aus den Bereichen »Heimat«, »symbolische Ortsbezogenheit« – trotz mancher Gegentrends – noch immer stark im Gange. Wesentlich leichter als früher wird der Wohnsitz gewechselt, vor allem in städtischen Verhältnissen ist ein oftmaliger Wohnungs- bzw. Wohnortwechsel häufig. Dahinter stehen auch wirtschaftliche Erfordernisse – die Wirtschaft fördert bzw. erzwingt Mobilität –, es kommt darin aber auch der Grundzug des Entwurzelungsprozesses zum Ausdruck. Empirisch läßt sich heute ein Menschentyp ausmachen, bei dem »Mobilität« zur Grundcharakteristik seines Lebens geworden ist: Menschen dieses Typs wechseln häufig Wohnsitz, Arbeitsplatz, Beziehungen, Lebensanschauungen etc., es ist bei ihnen immer alles in Fluß.

Der Entwurzelungsprozeß betrifft auch den Naturbereich mit, obwohl in diesem Bereich die stärksten Gegentendenzen merkbar geworden sind.

Deutlich gibt es auch den Entwurzelungsprozeß aus der Tradition, oft verbunden mit einem hohen Defizit an Geschichtsbewußtsein, wobei Traditionen immer stärker für irrelevant erklärt werden, rechtfertigen muß sich jeweils die Tradition, nicht die Veränderung. Dabei betrifft der Entwurzelungsprozeß auch den Bereich der Autoritäten mit, man ist vor allem gegen institutionelle Autorität skeptisch bis allergisch. Entscheidend sind dem heutigen Menschen vielfach Freiheit, Selbstentfaltung, Selbstverwirklichung etc. geworden, womit der Entwurzelungsprozeß mit einer stark egozentrischen Komponente verknüpft ist.

Der Entwurzelungsprozeß umgreift auch zwei Bereiche, die für Glaube und Religiosität zentral sind, den Bereich der Wertewelt und den der Transzendenz. Es gibt eine Entwurzelung aus lange Zeit bestimmenden Wertevorstellungen heraus – man könnte sie das christlich-bürgerliche Wertesystem nennen –, wobei die nunmehr erstrebten Werte in manchen Bereichen das präzise Gegenteil der bisherigen Werte darstellen. Ebenso ist die Entwurzelung aus dem Bereich der Transzendenz erfolgt: der selbstverständliche, das ganze Leben als Hintergrundorientierung prägende Bezug auf jenseitige Mächte, konkret auf den personalen Gott, seine Gegenwart, sein Handeln, sein Gericht, seinen Willen, seine Gebote, ist vielfach geschwunden und durch ein Aufgehen in der Immanenz ersetzt oder in Surrogatformen (vgl. die »New-Age-Bewegung«) umgebogen. Der Blick geht zur Erde, nicht mehr nach oben, als den »Herrn« erlebt der Mensch sich selbst, nicht den lebendigen Gott. Dabei betrifft der Entwurzelungsprozeß den einzelnen unmittelbar, allerdings in recht unterschiedlichem Maß. Die Entwurzelung des heutigen Menschen und seine daraus resultierende Unbehaustheit erklären auch seine geringer gewordene Belastbarkeit¹³.

4. Schwerpunkte heutiger kontextueller Heilssorge

Als Konsequenz aus der vorgelegten Analyse und dem Grundansatz geht es hier um die Grundzüge der amtlichen Heilssorge der Kirche, um das, was gängigerweise unter den Begriffen »Pastoral« oder »Seelsorge« abgehandelt wird. Selbstredend

¹³ Zum Entwurzelungsprozeß spezifisch unter ländlichen Bedingungen vgl.: Braid, Franz: Landpastoral im Kontext der Entwurzelung, Veritas-Verlag, Linz 1984.

gibt es daneben den nichtamtlichen Heilssorgedienst der Kirche: er beginnt mit der Heilsverantwortung jedes einzelnen für sein eigenes Heil, umgreift die Heilssorgearbeit der Eltern für ihre Kinder, die gesamte Zeugnisfunktion des Christen etc. Um die Betonung des Jenseitsbezuges dieser amtlichen Heilssorge der Kirche hervorzuheben, wird hierfür nunmehr der Begriff »Heilssorge« verwendet.

Da es in dieser Heilssorge in letzter Intention immer um die Förderung des personalen Gottesverhältnisses des einzelnen Menschen gehen muß, um die Erlangung des Heiles durch den einzelnen, hat jener Bereich der Heilssorge, der unmittelbar diesem Ziel förderlich ist, Priorität und Primat.

5. Pastoral der Innenleitung

Pastoral der Innenleitung muß daher an erster Stelle stehen. Pastoral der Innenleitung meint die Förderung des je einmaligen Gottesverhältnisses des einzelnen, das Anbieten von Hilfen an den einzelnen, die eigene, individuelle Heilsberufung besser zu erkennen, gemäß diesem Heilsplan das eigene Leben zu gestalten, sich immer radikaler Gott zu überantworten und so das ewige Heil zu gewinnen.

Aufgabe der Pastoral der Innenleitung ist es somit, dem einzelnen Hilfen zum Gewinnen und zur Vertiefung des Glaubens, zum intensiveren Vollzug seiner Lebensüberantwortung an Gott, zu religiöser Innenreife zu geben.

In diesem Bereich wird der dienende Charakter der Pastoral deutlich. Das Letzte vermag sie selbst nicht zu leisten, es geht hier um geheimnisvolle Tiefenvorgänge zwischen dem einzelnen und seinem Gott, die letztlich der einzelne und Gott in einem Dialog der Liebe leisten. Getrost darf die Heilssorge der Kirche dabei auch auf das Wirken Gottes vertrauen, das sie selbst nur konditionieren, nicht aber zu bringen vermag. Von hier aus wird zudem deutlich, daß es im Verhältnis des einzelnen zu seinem Gott um ein Verhältnis der personalen Beziehung, nicht der Leistung geht.

Im Hinblick auf die primäre Zielorientierung aller Heilssorge hat der unmittelbare Dienst an der religiösen Dimension, am Glauben des einzelnen, Vorrang vor allen anderen Aufgaben, die die Kirche in ihrem Heildienst an den Menschen auch zu leisten hat.

Eben weil es vorrangig um das persönliche Heil jedes einzelnen Christen geht, gibt es in der Heilssorge den Vorrang des einzelnen vor dem Kollektiv, damit auch einen prinzipiellen Vorrang des Personalen vor dem Strukturellen, entscheidend ist die personale Bekehrung möglichst vieler einzelner (ihre »metanoia«), nicht die Veränderung von Strukturen.

Da es in der Heilssorge um ein übernatürliches Ziel geht, um das Heil des einzelnen Menschen, bietet die Kirche nicht nur übernatürliche Mittel an (Gnadenvermittlung auf dem Weg der Sakramente, der unverkürzten und unverfälschten Verkündigung des geoffenbarten Wortes Gottes etc.), es bedarf darum auch der »geistlichen Kompetenz« des einzelnen, der Seelsorge ausübt, und des bewußten Einsatzes übernatürlicher Hilfen. Konkret: Gebet und Opfer, insgesamt: zeugnis-

haftes »geistliches Leben« des einzelnen Seelsorgers sind unverzichtbar. Pastoral der Innenleitung braucht wache Sensibilität für den »Kairos«, zu dem der einzelne besonders ansprechbar ist. Gerade im geistlichen Leben gibt es nicht nur objektive Wachstumsgesetze und -stufen, es ist der einzelne Mensch zu einzelnen Zeiten auch recht unterschiedlich geneigt, auf den Anruf Gottes zu hören. Vor allen Kenntnissen in der Psychologie benötigt daher eine Pastoral der Innenleitung das »geistliche Sensorium« für Stand und jeweilige Ansprechbarkeit des einzelnen. Es bedarf der Behutsamkeit und des Gespürs für innere Dispositionen, vor allem bei individuellen Kontingenzen, die – ebenso wie kollektive Kontingenzen – zu besonderer Ansprechbarkeit konditionieren. Religiöse Entscheidungs- und Reifungsschritte sind auch in Zusammenhang mit religiösen Intensivzeiten besonders häufig. Es ist deshalb wichtig, um die Schaffung religiöser Entscheidungs- und Reifungszeiten für möglichst viele einzelne (durch Teilnahme an »geistlichen Übungen« im weiteren Sinn) bemüht zu sein¹⁴. *Conditio sine qua non* für den Erfolg solchen Bemühens ist, daß der Seelsorgsträger selber »geistlicher Mensch« ist und glaubwürdig in der Nachfolge Jesu lebt.

Zudem gibt es »Schlüsselzeiten des Lebens« und »Schlüsselzeiten des Jahres«, an denen der Mensch religiös stärker ansprechbar ist. Zu den Schlüsselzeiten des Lebens zählen neben den bekannten »Lebenswenden« (deren religiöse Sinndeutung, verbunden mit der Inanspruchnahme der von der Kirche gebotenen religiösen Sinndeutungsrituale, vor allem in den Städten immer weniger und vor allem immer weniger selbstverständlich gefragt ist) Pubertät bzw. Pflichtschulende, das Ausscheiden aus dem Berufsleben und der Verlust des Ehepartners, wobei diese Schlüsselzeiten a priori ambivalenten Charakter haben; gelingt in ihnen religiöse Sinndeutung nicht, können sie durchaus zu Impulsen des Weggehens von Gott werden. Schlüsselzeiten des Jahres sind die Zeit um Allerheiligen – Allerseelen, wo aufgrund des obligatorischen Totenkultes die Auseinandersetzung mit der Sinnfrage des Lebens besonders drängend ist; der Advent und – für Ansprechbare, Sensiblere – der Beginn des »Düsteren Herbstes«, jener Zeit, die mit erster Kältewelle, Nebelstimmung und kürzeren Tagen den Menschen auch seelisch nach innen drängt, sowie die Fastenzeit, die dafür ein allerdings noch relativ hohes Maß an schon vorhandener Religiösität voraussetzt. Diese Schlüsselzeiten muß die Pastoral der Innenleitung nachhaltig aufgreifen.

»Pastoral der Innenleitung« ist nur möglich, wo der Mensch gewisse Grundwerte realisiert und er eine grundsätzliche Wachheit seines Innenlebens und eine Wende nach innen pflegt – was nicht ausschließt, daß es mitunter ein unmittelbares Gnadenwirken Gottes gibt, das den Menschen in einem Augenblick verwandelt. Zu diesen Grundhaltungen als Bedingungen religiöser Ansprechfähigkeit zählen: Ehrfurcht; Schweigen – Können; Symbolfähigkeit; die Bereitschaft, sich beschenken zu lassen; die Fähigkeit, gesammelt, besinnlich, meditativ zu verweilen.

¹⁴ Dafür gibt es ein umfangreiches Angebot bei den diversen Vertiefungs- und Erneuerungsbewegungen. Eine aktuelle Kurzinformation über eine größere Zahl von ihnen bietet: Müller, Joachim; Krienbühl, Oswald (Hrsg.): Orte lebendigen Glaubens. Neue geistliche Gemeinschaften in der Katholischen Kirche, Freiburg/Schweiz 1987.

Deshalb muß Heilssorge schon bei Kindern und Jugendlichen bemüht sein, diese Grundfähigkeiten zu wecken und sie zu entfalten. Wie insgesamt, darf auch hier die Bedeutung des Religionsunterrichtes nicht übersehen werden.

Den Höhepunkt der »Pastoral der Innenleitung« bildet eigentliche Seelenführung. Während sie in der Ostkirche weithin in größter Selbstverständlichkeit in Übung geblieben ist, ist sie im Westen fast erloschen¹⁵. Sie zu reaktivieren und einen größeren Personenkreis in sie einzubeziehen, ist notwendig, allerdings bedarf es dafür zuerst einer entsprechenden Qualifikation einer größeren Zahl von Priestern.

6. Pastoral der direkten Außenstützung

Da Prozesse der Identifikation mit geliebten und bewunderten Vorbildgestalten in der Weitergabe des Glaubens entscheidend sind, ist es unerläßlich, daß vor allem Jugendliche solche vom Glauben geprägte Vorbildgestalten erleben. Damit durch Begegnungen Identifikation geschehen kann, müssen diese Begegnungen von genügender Dichte, emotional entsprechend positiv gestützt und von ausreichender Dauer sein. Solche Beziehungen entsprechender Dichte und Dauer mit dem Hintergrund der Glaubensrepräsentanz zu schaffen, ist daher erste Aufgabe der Pastoral der Außenstützung, was durch die Erkenntnisse der Wissenssoziologie über die Bedeutung der »signifikant anderen« und bleibender Plausibilitätsstrukturen zusätzlich bestätigt wird.

Hier ist in der konkreten Ausübung der Pastoral nach dem jeweiligen Stand des Entwurzelungs- und Säkularisierungsprozesses stark zu differenzieren.

Grundsätzlich gilt: je weniger fortgeschritten Säkularisierungs- und Entwurzelungsprozeß sind, desto mehr bestehen in Gebieten, in denen über lange Zeit hinweg christliche Tradition prägend war, noch gewachsene Strukturen, an denen die Pastoral anknüpfen kann und die es zu erhalten bzw. zu fördern gilt; je mehr Entwurzelungs- und Säkularisierungsprozeß fortgeschritten sind, desto notwendiger ist die Schaffung von artifiziellen Gebilden der Außenstützung – Beziehungsnetzen verschiedener Art –, die in sich recht unterschiedlich komponiert sein können. Diese Netze müssen von den Pfarren aus geknüpft werden und in ihnen verankert sein.

Vor allen anderen Möglichkeiten ist hier nochmals auf die Bedeutung des schulischen Religionsunterrichtes zu verweisen. Ein zweiter, heute wohl fast überall unverzichtbarer Weg ist die Bildung von bewußt zu diesem Zwecke der Außenstützung errichteten Gruppen. Ihre Effektivität für die Außenstützung hängt von zwei Faktoren und deren dialektischer Verflechtung ab: von Intensität, Dichte, Häufigkeit, zeitlicher Dauer und erreichter emotionaler Tiefe der in ihnen geschehenen Interaktions- und Kommunikationsvorgänge und von der Nachhaltigkeit der Zielorientierung, mit der es in ihnen bewußt und ausdrücklich um die religiöse Dimension, um Glaubenserweckung und Glaubensvertiefung geht. Hinsichtlich des

¹⁵ Eine Ausnahme bildet hier die Spiritualität des »Opus Dei«.

ersten Kriteriums ist auch die Beobachtung der Gesetze der Kommunikations- und Gruppenpsychologie (hinsichtlich Gruppengröße etc.) bedeutsam, deshalb ist de facto in den meisten Fällen ein Netz unterschiedlicher Gruppen erforderlich, das möglichst viele Christen erreicht und ihnen – gemäß ihren jeweiligen Zugangsmöglichkeiten zum Glauben – Außenstützung bietet. Dabei stehen Gruppen mit unmittelbar religiöser Intention an der Spitze, Gruppen mit nicht unmittelbar religiöser Zielintention sind aber ebenso notwendig und vor allem für Menschen mehr am Rande der Kirche unverzichtbar. Wesentlich bleibt, daß bei jenen Gruppen, die eine pfarrübergreifende Struktur besitzen, die Einbettung in die Pfarre gelingt, ein Gegeneinander unterschiedlich orientierter Gruppen vermieden wird und der für die Heilssorge letztverantwortliche Priester die eigentliche »geistliche Führung« der Gruppen sicherstellt.

Bedeutsam als Momente der Außenstützung sind ferner die vielfältigen Kontakt- und Kommunikationsmöglichkeiten, die sich im Alltag ergeben oder die gezielt zu suchen sind: vom – aufgrund der Priorität des Heiles des einzelnen sowie aufgrund der Gewichtigkeit des heutigen Emanzipationsprozesses mit seiner die Bedeutung der Individualpastoral verstärkenden Tendenz besonders wichtigen – systematischen Hausbesuch bis hin zum Nützen aller Alltagskontakte und Spontanbegegnungen. Damit durch diese Begegnungen nachhaltigt Außenstützung des Glaubens geschieht, ist ein grundlegend emotional positives Verhältnis zwischen Seelsorgern und Pfarrangehörigen wesentlich. Die nicht immer effektivste, wohl aber die die größte Zahl erfassende Form der Außenstützung stellen jene pfarrlichen Vollzüge dar, die auf die Gesamtheit der Pfarrbevölkerung abzielen. Deshalb sind eine gut vorbereitete sonntägliche Predigt, ein lebendig gestalteter Sonntagsgottesdienst (bei dem die gemeinsame anbetende Ausrichtung hin auf Gott, nicht die Omphaloskopie der Gemeinde selbst das zentrale sein muß!) und sonstige Lebensvollzüge der Pfarre, die eine große Zahl erreichen möchten (bis hin zu den Kasualien, speziell den Begräbnissen; in ländlichen Pfarren auch die Prozessionen etc.), für die Außenstützung bedeutsam.

Es ist aufgrund der grundlegenden Freiheit des einzelnen nicht tragbar, zwangsweise alle Pfarrangehörigen in Intensivkommunikationsnetze mit einem Maximum an zeitlicher Anforderung und mitunter einseitiger, nicht jeden ansprechender Spiritualität zu zwingen – gleichgültig, ob solche Gruppierungen als »Basisgemeinde« oder als »Gemeindekirche« bzw. »engagierte Gemeinde« etc. etikettiert werden – und alle anderen, die sich in einer solchen Gruppe nicht engagieren wollen, als Christen zweiter Ordnung abzustempeln oder ihnen gar in den mitunter von Pfarren zu sektenähnlichen Gebilden degenerierten Gemeinden überhaupt Heimatrecht zu verwehren. Es ist das gute Recht und die Pflicht der Heilssorge, den Menschen Hilfen für die unmittelbare Außenstützung ihres Glaubens zu bieten, dafür dichte Kommunikationsnetze zu installieren und für die Mitgliedschaft in ihnen zu werben, es ist aber wider Kirchen- und Menschenrecht, jeden vor die excludierende Alternative zu stellen, entweder in einer (wie immer dann ausgeformten) Art von »integrierter Gemeinde« zu leben (als angeblich einzig möglicher Form christlicher Existenz) oder ihnen das Christsein abzuerkennen.

Für eine einzelne Gruppe kann es im Fall aggressiv antichristlicher Verhältnisse legitim sein, den Weg der »Verinselung« zu wählen, da auf diesem Weg eine kleine Gruppe auch innerhalb eines völlig anders denkenden größeren Sozialsystems ihre Identität bewahren kann.

Außenstützung des Glaubens geschieht vorrangig durch unmittelbare personale Begegnung und in unmittelbarem Gemeinschaftserleben innerhalb der (Gruppen-) Glaubensgemeinschaft. Dennoch sind auch Formen nichtpersonaler Außenstützung bedeutsam, konkret geht es hier vor allem um die Außenstützung durch Medien verschiedener Art, die das christliche Glaubenswissen bestätigen. Hier bietet sich, je nach Aufnahmefähigkeit, Bildungshorizont und zeitlichen Möglichkeiten des Adressatenkreises eine breite Palette von Möglichkeiten an: vom religiösen, glaubensvertiefenden Buch, entsprechenden Zeitungen und Zeitschriften, bis hin zu diversen Tonträgern und Videofilmen. Es ist Aufgabe der Heilssorge, für Verbreitung und gezielten Einsatz dieser Mittel der Außenstützung des Glaubens Sorge zu tragen.

7. Pastoral der indirekten Außenstützung

Als drittes Moment der Heilssorge hat die Pastoral der indirekten Außenstützung via Schaffung günstiger Strukturen auf allen Ebenen zu gelten. Sie wird hier »Strukturpastoral« genannt.

Es ist ja nicht zwanghaftes, unabwendbares Geschick der Pastoral, die jeweils gegebenen Verhältnisse und Strukturen, die dem Glauben recht unterschiedlich hinderlich bis förderlich sein können, einfach a priori als unveränderlich hinzunehmen, sie hat vielmehr die Aufgabe, gezielt an der Veränderung hinderlicher und der Schaffung möglichst förderlicher Strukturen zu arbeiten. Dies beginnt auf der Ebene der Pfarre, wo – vor allem in kleineren Landpfarren – viele Einflußmöglichkeiten bestehen, ist aber entscheidend auf der gesamtgesellschaftlichen Ebene, wo die Bereiche Medien, Politik, Wirtschaft und Kultur besonders gewichtig sind. Eine Einflußnahme ist in ihnen in unterschiedlichem Maß möglich und setzt eine langfristige Strategie und einen entsprechenden Weitblick der für die Pastoral Letztverantwortlichen voraus. Hier liegen auch die spezifischen Aufgabenfelder der Laien und ihrer Organisationen.

8. Verschiebungen der pastoralen Schwerpunkte

Je nach dem Stand von Säkularisierungs- und Entwurzelungsprozeß gibt es entscheidende Verschiebungen in den pastoralen Möglichkeiten und Schwerpunkten. Diese Verschiebungen stellen einen bestimmenden Kontext der Heilssorge dar, den sie nicht ignorieren darf.

Die erste Verschiebung betrifft den Stellenwert der allgemeinen Sakramenten- und Verkündigungspastoral. Während in relativ christentümlichen Verhältnissen

(anfanghafter Entwurzelungs- und Säkularisierungsprozeß etc.) durch das »pfarrliche Normalangebot« mehr – minder alle erreicht wurden, trifft dies in gegenteiligen Verhältnissen nicht mehr zu. Nur ein kleiner Teil wird noch durch das Normalangebot erreicht, überdies ist auch dieser Teil fortwährend durch die Andersdenkenden in der Plausibilität seines Glaubens verunsichert.

Deshalb braucht es als Ergänzung stärker »nachgehende« Heilssorge, die nicht mehr davon ausgeht, daß der einzelne sich ohnehin selbst bedient; es ist notwendig, ihm nachzugehen und ihm werbend zur personalen Glaubensentscheidung zu helfen. Ebenso ergibt sich daraus die Notwendigkeit, Individualpastoral und Gruppenpastoral zu betreiben. Der einzelne muß angesprochen und überzeugt werden und seine Überzeugung bedarf der Abstützung durch die seinen Glauben mittragende Gruppe.

Eine entscheidende Verschiebung geschah hin von »katholischer Identität« zu »humanistischer Identität«. Freiheit, Menschenwürde, Selbstverwirklichung etc. haben ungemein an Wert gewonnen, insgesamt steht der Mensch, nicht mehr Gott im Mittelpunkt. Heilssorge muß bei diesen Verhältnissen ansetzen und den Menschen zur Ergänzung seiner mangelhaften Identität führen.

Eine weitere wichtige Verschiebung gibt es durch das gestiegene Bildungsniveau, das zu einer Aufwertung des Rationalen geführt hat. Trotz aller heutigen Gegenbewegungen, die dem Gefühl wieder dem ihm zustehenden Raum schaffen wollen, ist es damit unverzichtbar, den Glauben auf einer hohen Reflexionsstufe darzulegen und zu bewußtem Entscheidungsverhalten hinzuführen.

Wesentliche Konsequenzen bringt auch die Verschiebung von der Grundbestimmung des Lebens durch die Arbeit zur Grundbestimmung durch die Freizeit. Vor allem in städtischen Verhältnissen stellen sich in diesem Fall ganz gewichtige pastorale Aufgaben für die »jungen Alten« und für die Jugendpastoral – einschließlich der Aufgaben im Bereich der Diakonie und Sozialdiakonie, speziell hinsichtlich des Aufgabenfeldes »Arbeitslosigkeit«, speziell: »Jugendarbeitslosigkeit«.

Während in Verhältnissen stärkerer Verwurzelung ein autoritatives Führen (durch den oft allein bestimmenden Pfarrer) möglich und erwünscht war, ist nunmehr das eigene Lebenszeugnis anstelle autoritativen Führens entscheidend geworden. »Geistliche Kompetenz« und »Glaubwürdigkeit der eigenen Lebensüberzeugung« sind nunmehr indispensable.

Die permanente religiöse Lebenseinbettung ist bei fortgeschrittenem Entwurzelungsprozeß durch nur mehr punktuelle religiöse Ansprechbarkeit ersetzt. Deshalb ist es für das Wahrnehmen der Heilssorge entscheidend, für individuelle und kollektive Kontingenzen sowie für Schlüsselzeiten des Jahres und des Lebens sensibel zu sein.

Durch die Mobilität sind weiters pfarrübergreifende ergänzende Strukturen notwendig geworden, allerdings darf der Primat der Pfarrebene nicht angetastet werden. Immer noch bleibt die Pfarre die Hauptebene der Heilssorge, auf die hin die anderen Ebenen und ihre Angebote zu beziehen sind.

Vom bloß passiven Rezipieren in stark verwurzelten Verhältnissen geht der Trend zum aktiven Sich-Engagieren. Dies verlangt, die Charismen aller Christen zu achten und ihnen gebührend Raum zu geben, es darf aber nicht zum Kopieren demokratischer Modelle und zum Maßnehmen der Kirche an weltlichen Institutionen führen.

Der Emanzipationsprozeß hat vor allem auch die Stellung der Frau verändert. Wiederum geht es hier darum, die rechte Mitte zwischen einer Abwertung und Verdrängung der Frau und einer simplen Übernahme feministisch-emanzipatorischer Torheiten zu halten. Auch wenn man für Frauen die Möglichkeit der Priesterweihe für nicht zugestehbar hält, gibt es für Frauen sehr viel Möglichkeiten sinnvollen und wertvollen Einsatzes in der Kirche.

Eine der schwerwiegendsten Verschiebungen ergibt sich dadurch, daß immer weniger Menschen sich für die Glaubensweitergabe befähigt und kompetent halten und diese stärker immer mehr an die damit heillos überforderte Amtskirche delegiert wird. Hier ist es Aufgabe der Heilssorge der Kirche – analog zu Vorgängen etwa im Gesundheitsbereich – auf die Eigen- und Mitverantwortung des einzelnen aufmerksam zu machen, zu überzeugtem Glauben zu führen und die Überzeugten zu animieren, sich auch ihrerseits für die Glaubensweitergabe zu engagieren.

Eine ebenso gewichtige Verschiebung stellt die Verschiebung von vorgegebenen zu gezielt zu schaffenden Strukturen dar. Während in stärker verwurzelten Verhältnissen vorgegebene Verhältnisse als Stützen des Glaubens und dessen Weitergabe zu Verfügung stehen (Familie, Nachbarschaft, Dorfgemeinschaft, Sippe etc.), müssen nunmehr erst gezielt tragende Systeme und Beziehungsnetze geschaffen werden, die die Plausibilität des Glaubens und dessen Weitergabe absichern.

In der gegenwärtigen Diskussion über die Träger der Heilssorge wird häufig von »Recht«, »Anspruch«, »Macht« etc. gesprochen, es wird aber kaum nach den von innen her unerläßlichen Voraussetzungen für diesen Dienst gefragt. Im Hintergrund aller Diskussionen um den Personenkreis, der Heilssorge leisten kann, muß zuerst das Bewußtsein stehen, daß Träger der Heilssorge in jedem Fall nur sein kann, wer selber aus der Hingabe an Gott und seinen Willen, aus tiefem personalem Glauben und aus der Liebe zur Kirche zu leben versucht. »Der eigentliche Maßstab und der tragende Legitimationsgrund kompetenter Verkündigung ist die glaubend in das eigene Leben übernommene Praxis Jesu selbst«¹⁶. Wer diese Voraussetzungen mitbringt, kann Träger der Heilssorge sein: im nichtamtlichen Sinne jeder, ob das in Rußland die »babuschka« ist, die im Geheimen den Glauben an die Enkelkinder weitergibt, ob dies bei uns im Zeugnis der Familie oder am Arbeitsplatz geschieht. Der Begriff »Seelsorge« sollte allerdings dem amtlichen Heildienst ausschließlich der Priester und Diakone reserviert bleiben.

¹⁶ Zerfaß, Rolf: Menschliche Seelsorge. Für eine Spiritualität von Priestern und Laien im Gemeindedienst, Freiburg i. Br. 1985, S. 141.

Vieles an der Kirche ist heute krank. Heilssorge allgemein und Seelsorge leiden oft an Defiziten der Zielorientierung und der geistlichen Qualifikation ihrer Träger. Hinsichtlich einer Gesundung der Pastoral dürfte zutreffen, was Scheffczyk bezüglich der Gesundung der ganzen Kirche festgestellt hat: »Es spricht vieles dafür, daß die Gesundung des ganzen Organismus von lebendigen Zellen kommen wird, die aus dem Kernbestand von Wort und Sakrament, Buße und Anbetung leben und welche die Offenheit zur Welt nicht in grundsatzloser Anpassung, sondern in der Kraft der Unterscheidung der Geister verwirklichen«¹⁷.

¹⁷ Scheffczyk, Leo: Bilanz des Konzils: Zur Bischofs-Sondersynode, in: Forum Katholische Theologie, 2. Jg., 1986, S. 144.

Der Laie in der Kirche – nach der Bischofssynode 1987

Von Leo Scheffczyk, München

Obgleich die Weltbischofssynode nach fast zwanzig Jahren ihres Bestehens naturgemäß nicht mehr das Neuheitserlebnis vermitteln kann wie zur Anfangszeit, war das Interesse einer breiteren Öffentlichkeit in und außerhalb der Kirche der vergangenen Tagung (vom 1. 10.–31. 10. 1987) doch besonders zugewandt, was sich auch aus der Wichtigkeit des Themas erklärt; denn bei der Verhandlung über »die Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt zwanzig Jahre nach dem II. Vatikanischen Konzil« ging es nicht um das Anliegen einer einzelnen Gruppe oder eines Teilbereiches in der Kirche. Da über 99 Prozent der katholischen Christen – wie in der Versammlung öfter vermerkt wurde – Laien sind, ging es bei dieser Thematik um die Berufung, die Sendung und das Leben aller Christen und der ganzen Kirche. Mit Bedacht hatte deshalb Johannes Paul II. diese Synode und ihr Thema auch unter das zuletzt immer nachdrücklicher verkündigte Programm der Neuevangelisierung gestellt, das nur sinnvoll vertreten werden kann, wenn es als Aufgabe der ganzen Kirche und aller Gläubigen verstanden wird. Damit verbanden sich auch Appelle zur intensiven Vorbereitung der Weltversammlung der Bischöfe.

1. »Die am besten vorbereitete Synode«

Bei der Eröffnung bezeichnete Kardinal E. Fr. Pironio in der Begrüßungsansprache »diese Synode als eine der am besten vorbereiteten«. Auch wenn dieser Anspruch schwer nachprüfbar ist, braucht er nicht bezweifelt zu werden. Er kann durch einen Blick auf die zwei wesentlichen Vorbereitungsdokumente erhärtet werden, die auch den Maßstab für die Beurteilung der Leistung und des Ergebnisses der Synode abgegeben: die sog. Lineamenta (Leitlinien) und das Instrumentum Laboris.

Die vom Synodenrat 1985 an die Diözesen gesandten Lineamenta¹ wollten zwar nicht ein Schema für den Gang der Beratungen entwerfen, boten aber in ihrer relativen Ausführlichkeit (43 S.) und ihrer systematischen Ordnung einen gewissen Grundriß des Projektes der Synode, die manchmal wegen ihrer Thematik und der

¹ Vatikanstadt, 1985.

Teilnahme von 60 Laien (als »auditores« unter 232 Bischöfen) auch als »Laiensynode« bezeichnet wurde.

Auf der Grundlage des Zweiten Vatikanums (vor allem der Konstitution *Lumen Gentium*, 30–38, und des Dekretes über das Laienapostolat: *Apostolicam actuositatem*) rufen die *Lineamenta* die Wahrheiten von der Beteiligung der Laien an der Heilssendung der Kirche und von ihrem »Weltcharakter« ins Gedächtnis, verschweigen aber auch nicht die seit dem Konzil aufgetretenen Probleme: Unklarheiten über das rechte Verhältnis von Laien und Klerus (nr. 9), Säkularisierung des Laientums (nr. 10) und (als Gegenschlag dazu) der Rückzug aus der Weltverantwortung mit den merkwürdigen Nebeneffekten einer »Klerikalisierung der Laien« und einer »Laisierung des Klerus« (nr. 9). Diesen sich verschärfenden Problemen stellen die Leitlinien die höchstqualifizierte Aussage des Konzils über die Teilnahme der Laien am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Christi (nr. 22) gegenüber (*Lumen Gentium*, 31), über ihr Apostolat »in der Kirche wie in der Welt« und (wiederum) über ihr »eigentliches Feld«, nämlich die »evangelisierende Tätigkeit in der weiten und schwierigen Welt« (nr. 24). Danach erst wird in dem Kapitel über »die den Laien anvertrauten Dienste« die heute meist an die Spitze gestellte Frage nach den Diensten oder Ämtern der Laien in der Kirche aufgenommen, wiederum unter Begründung mit der Glaubenswahrheit, daß es »kein Glied im mystischen Leibe gibt, das nicht Anteil an der Sendung des ganzen Leibes hätte« (nr. 25).

Aber daraus darf nach dem Dokument nicht gefolgert werden, daß alle Berufungen »auch eine institutionelle, amtliche Anerkennung und Förderung von seiten der Hierarchie« erforderten. Hier wird im Geist charismatischer Lebendigkeit und Spontaneität eine vorschnelle Institutionalisierung der Berufungen in der Kirche abgewehrt, die dem Drang zur Klerikalisierung Vorschub leisten könnte. Zu diesem Zweck wird in den die einzelnen »Teile« des Dokumentes abschließenden »Fragen« auch eine Stellungnahme zu dem Problem erbeten, wie die Unterscheidung des Konzils zwischen »allgemeinem und Dienstpriestertum« in der Realität »verstanden, angenommen und vorgelebt wird« (nr. 26).

Nach Wort und Geist der *Lineamenta* sollen die Laien als Inhaber des allgemeinen Priestertums, ohne daß ihnen »Dienste« in der Kirche gänzlich vorenthalten würden (genannt werden: tätige Teilnahme am liturgischen Leben, Teilnahme an apostolischen Werken, katechetische Unterweisung), vor allem den »Dienst an der Menschheit«, »die christliche Beseelung der zeitlichen Ordnung« (nr. 30) und »das Zeugnis des christlichen Lebens« in den Bereichen von Arbeit, Technik, Politik, Familie und Beruf (nr. 33) vollführen. Es beweist große Folgerichtigkeit, wenn im Schlußteil des Dokumentes die so hoch qualifizierte Berufung der Laien verbunden wird mit entsprechenden Forderungen und Vorschlägen für ihre menschliche und christliche Ausbildung, aber besonders auch mit dem Desiderat einer wahren Laienspiritualität in einem »Leben nach dem Geist« (nr. 39). So kann kein Zweifel daran sein, daß die *Lineamenta* die Neuerweckung des Laientums in der Kirche zutiefst als spirituelle Aufgabe verstehen, die in der Schule des Geistes und der Heiligen erlernt wird und die nicht zuerst auf soziologische oder rechtliche

Ordnungen Bedacht nimmt, weshalb wohl auch »das Problem der Frauen in der Kirche« hier nicht eigens erörtert wird.

Die auf die in den Leitlinien gestellten Fragen seitens der Teilkirchen ergangenen Antworten wurden (in der zweiten Vorbereitungsstufe) im *Instrumentum Laboris*² vom Generalsekretariat der Synode gesammelt und der kommenden Synode in Form einer wiederum systematisch gefaßten Übersicht vorgelegt. Im Grunde kehren hier die zuvor entwickelten Leitgedanken wieder, werden aber in vielem konkreter und ausführlicher abgehandelt. Die Weltsituation, in der sich der schon von Beginn an betonte »Weltcharakter« der Laien bewähren soll, wird unter dem vorherrschenden Aspekt der »wachsenden Mitwirkung der Menschen in der Welt von heute« (nr. 9) gedeutet, wobei auch die »Hindernisse für die Mitwirkung« genannt werden: »die säkularistische Mentalität«, der hedonistische Konsumismus und der »oberflächliche Mystizismus« (nr. 10).

Auf diesem Hintergrund betrachtet, erweist sich die Notwendigkeit des Zeugnisses der Laien in der Welt und »die Mitwirkung in der *Communio* der Kirche« (nr. 15) noch dringlicher. (Beachtenswert ist die bevorzugte Verwendung des *Communio*-Begriffes für die Kirche.) Über die *Lineamenta* hinausgehend, wird hier auch das Problem der »Mitwirkung und Förderung der Frau« (nr. 9) in die Darstellung aufgenommen. Das Thema wird in einer kurzen, grundsätzlichen Erwägung mehr unter gesellschaftspolitischem Aspekt erörtert, wobei neben der Forderung nach der vollen Anerkennung der Würde der Frau auch auf die Gefahren des Funktionalismus und der Austauschbarkeit der »Rollen« von Mann und Frau hingewiesen wird zum Schaden ihrer Komplementarität (nr. 12).

Aber die Gewichtung des Ganzen bleibt doch von der Theologie bestimmt: von den Gedanken der sakramentalen Grundlegung des Laientums, des allgemeinen Priestertums (mit seiner Unterscheidung vom Amtspriestertum), des Glaubens nach dem Vorbild Marias, der Ausschöpfung der Charismen innerhalb der hierarchischen Ordnung. Erst auf diesem Grunde kann sich die innere, gnadenhafte, ewige Berufung (die von der äußeren zeitlichen Sendung unterschieden wird) zum werbenden »Zeugnis Christi in der Welt« (so Teil III des *Instrumentum*) erheben.

Der Gedankenreichtum, die Ausgewogenheit und Tiefe dieser beiden Dokumente rechtfertigen die Behauptung einer gediegenen geistigen Vorbereitung der Synode.

2. Das vielstimmige Gespräch

Nach dem dem *Instrumentum Laboris* beigelegten Brief Papst Johannes Pauls II. an die Bischöfe sollte das Dokument »keine vollständige oder akademische Abhandlung sein«, an welche die Synodenväter gebunden wären, sondern ihnen nur »ein Hilfsmittel an die Hand geben, das sich auf die drängenden Fragen der

² *Instrumentum Laboris* zur Bischofssynode 1987 »Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt zwanzig Jahre nach dem II. Vatikanischen Konzil«. Brief des Heiligen Vaters an die Bischöfe. (Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn) 1987.

Gesamtkirche bezieht«³. Darum konnten die Synodenteilnehmer auch weitere Fragen einbringen und diskutieren, wie sie die deutschen Bischöfe etwa in ihrer »Stellungnahme zu den Lineamenta für die ordentliche Bischofssynode 1987« andeuteten⁴. Das geschah ausgiebig in den siebzehn Generalkongregationen, welche bis zur Mitte des Monats die erste Phase der Synode ausmachten (der in den Sitzungen der nach zwölf Sprachgruppen geordneten »circuli minores« die zweite Phase folgte).

Die stoffliche Fülle der in etwa 200 Voten ausgebreiteten Anfragen, Vorschläge und Forderungen kann auch nicht annäherungsweise wiedergegeben werden. Obgleich sich die Stellungnahmen im ganzen an die vom Instrumentum Laboris empfohlenen Einsatzpunkte und Leitgedanken hielten, die eingangs in der Berichterstattung durch den Erzbischof von Dakar, Kardinal Hyacinthe Thiandoum, nochmals in Erinnerung gerufen wurden⁵, wurden auch offene Desiderate angemeldet und fehlende Aussagen bemängelt. So kritisierte der Erzbischof von Bombay das fast völlige Schweigen des Instrumentum Laboris über die Situation der Kinder und Jugendlichen in der Kirche⁶, der General der Passionisten (USA) brachte Ergänzungen bezüglich der Seelsorge an den Behinderten an⁷, der philippinische Erzbischof L. Legaspi forderte weitergehende Überlegungen zur Weihe von Laienführern zu Priestern auf Teilzeit-Basis⁸.

Die Ausweitung der Thematik brachte es mit sich, daß fast alle theologisch, kirchlich, soziologisch und politisch relevanten Probleme berührt werden konnten, die Fragen des Glaubens genauso wie die der Liturgie, der Sakramente, der Pastoral und Menschenführung, der Jugend- und Erwachsenenbildung, der Soziologie und Politik, bis hin zu aktuellen Problemen der Friedenssicherung und der Hilfe für Aids-Kranke: ein schier unbegrenztes Panorama der Kirchen- und Weltprobleme, das natürlich im einzelnen häufig mit den Ungenauigkeiten eines solchen Rundblicks ausgestattet war. Korrekturen und Richtigstellungen aber konnten nicht erfolgen, weil die Votierenden (mit geringen Ausnahmen) mehr monologisch verfahren als dialogisch aufeinander eingingen.

Weniger an der Begrenztheit der Verfahrens- und Redeweise als an der Verschiedenheit der Perspektiven weltweit entfernter Einzelkirchen war es gelegen, daß auch die Antworten in manchen Fragen auseinandergingen, ja gelegentlich einander sogar aufhoben. So berichtete Kardinal Jaime L. Sin, Erzbischof von Manila (Philippinen), von dem grundlegenden Unterschied in der Auffassung der Politik im Westen und in Asien. Hier prägte die Religion das gesamte politische Handeln⁹, eine Feststellung, die dem Beobachter die Frage erlaubt, ob hier im

³ Ebda., 59.

⁴ Pressedienst der Deutschen Bischofskonferenz vom 30. 4. 1986.

⁵ 3. Generalversammlung (GV) vom 2. 10. 87; OR vom 4. 10.; zitiert wird im folgenden nach den Zusammenfassungen des Osservatore Romano.

⁶ 4. GV vom 3. 10. 87

⁷ 5. GV vom 5. 10. 87

⁸ 5. GV vom 5. 10. 87

⁹ 4. GV vom 3. 10. 87

Sinne des Konzils¹⁰ und neuer Instruktionen der Glaubenskongregation¹¹ die Unterscheidung von Heils- und Weltauftrag der Christen noch aufrecht erhalten werde. Die in der Sache anders geartete Position, dem Bereich der Ostländer entstammend, brachte Weihbischof Norbert Werbs, Schwerin, zur Geltung, wenn er feststellte, daß die Kirche stets Kirche bleiben müsse, um nicht zur Handlangerin gesellschaftlicher Interessen zu werden¹².

Ähnliche Divergenzen zeigten sich u. a. bei der Beurteilung der Aktivitäten der Laienbewegungen und ihres Freiraumes in der Kirche. Hier forderte Kardinal Lorscheider¹³ mit anderen Synodenvätern »aufrichtigen Gehorsam« gegenüber den Ortsbischöfen (eine Formulierung, die in der Kirche selten geworden ist und vor allem in Glaubens- und Sittenfragen wieder zur Geltung kommen sollte), während deutsche und österreichische Bischöfe keine derartigen Bedenken erhoben: »Weder Instrumentalisierung noch Uniformierung sind der rechte Weg«¹⁴ bezüglich der Verbände und geistlichen Bewegungen. Weihbischof Paul J. Cordes, der Vizepräsident des Päpstlichen Rates für die Laien, nahm auf die negativen Stellungnahmen kirchlicher Hirten gegenüber geistlichen Bewegungen Bezug und warnte: »Der Hirte nähme sich selbst die Legitimation, wenn er denselben Geist, der ihm seine geistliche Macht gibt, in anderen verachtete«.¹⁵

Zu der hier angeschnittenen Frage des Kardinals nahmen auch die anwesenden Vertreter großer Laienbewegungen Stellung: Don Luigi Giussani, Gründer von »Comunione e Liberazione«, mit der Versicherung, daß sich die Laienbewegungen »bis zur Selbstkasteiung« dem Gehorsam gegenüber den Ortsbischöfen verpflichtet fühlen würden¹⁶. Von seiten des Opus Dei wies Msgr. Alvaro de Portillo überzeugend darauf hin, daß man im Verfolg der Erweckung der Laien zum Streben nach Heiligung des Alltags auch den Sinn für die Kirche entwickeln müsse¹⁷.

Mit verschiedenen Akzenten waren auch die Eingaben zum Thema der Institutionalisierung von Diensten der Laien in der Kirche versehen. Das Instrumentum Laboris hatte dazu, auf Stellungnahmen Pauls VI. und Johannes Pauls II. zurückgehend, angemerkt, daß solche Dienste im Hinblick auf die Belebung der Gemeinschaft der Kirche den Laien anvertraut werden sollten, dies aber nicht unter Preisgabe ihrer besonderen Verwurzelung in der Welt und nicht unter Einbeziehung des Risikos einer stillschweigenden Klerikalisierung (nr. 31). In diesem Sinne sprachen sich auch einige Synodenväter aus. So merkte der Erzbischof von Liverpool, Derek Worlock, an, daß nach dem Konzil Laien in neue Ämter

¹⁰ Vgl. *Gaudium et spes*, 42.

¹¹ Vgl. Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die christliche Freiheit und Befreiung, 1986, nr. 61.

¹² 13. GV vom 9. 10. 87

¹³ 11. GV vom 8. 10. 87

¹⁴ Bischof Klaus Hemmerle auf der 8. GV vom 6. 10. 87; vgl. auch Bischof Maximilian Aichern von Linz auf der 15. GV vom 12. 10. 87.

¹⁵ 14. GV vom 10. 10. 87

¹⁶ 13. GV vom 9. 10. 87

¹⁷ 15. GV vom 12. 10. 87

einbezogen wurden, dabei aber ihre weltlichen Aufgaben eine Zurücksetzung erfuhren¹⁸. Dagegen sprach sich für eine wirksame Beteiligung der Laien auch »im Inneren der Kirche« der venezolanische Gewerkschaftler Enrique Marius aus¹⁹.

Am weitesten ging hier wohl der Erzbischof von Milwaukee, R. Georg Weakland, der die Zulassung von Männern und Frauen zu allen liturgischen Aufgaben forderte, die nicht die Priesterweihe voraussetzten, und sich ebenso für den Zugang der Laien zu allen direktiven und administrativen Ämtern einsetzte²⁰.

Auch Kardinal Hume optierte für »institutionalisierte und delegierte, aber keine ordinierten Dienste« von Laien²¹, während der Laie Prof. Dr. Nikolaus Lobkowitz auf die Versuchung hinwies, daß die Laien sich »am Altar festhalten«²² könnten.

Unterschiedliche Stellungnahmen erfolgten auch bezüglich der vom Instrumentum Laboris prägnant und in angemessener Begrenzung gebotenen Darstellung des Auftrags der Frau in der Kirche. In dem ersten Bericht zur Einführung in die Synodenarbeit stellte Kardinal Thiandoum eine diesbezügliche Frage, die das Augenmerk durchaus auf das Kernanliegen hätte konzentrieren können, um es nicht in das Fahrwasser der emanzipatorischen Publizistik geraten zu lassen: »Wie können Lehre und Praxis der Kirche dazu beitragen, diese gleiche Würde der Frau neu zu werten?«²³ Das Interesse sollte damit vor allem auf die theologischen und anthropologischen Grundbestände gelenkt werden und nicht vorschnelle Angleichungen begünstigen. Aber der Tenor vieler Stellungnahmen der Synodenväter war weniger von dieser sachlichen Konzentration auf das Wesentliche bestimmt. Hier schwingen zuweilen auch emotionale Untertöne der gewöhnlichen Tagespolemik mit. Wenn z. B. gesagt wurde, daß die Auseinandersetzung mit der Rolle der Frau in der Kirche *und* Gesellschaft gegenwärtig die bedeutendste Herausforderung der Kirche sei, so ist von vornherein verkannt, daß der kirchliche und der gesellschaftspolitische Aspekt nicht identisch sein und daß Forderungen, die für die Gesellschaft gelten, nicht einfach auf die Kirche übertragen werden können.

Am weitesten ging hier wohl Bischof Jean-Guy Hamelin von Rouyn-Noranda, der im Namen der kanadischen Bischofskonferenz die »faktische und rechtliche« Anerkennung der uneingeschränkten Teilnahme der Frauen am kirchlichen Leben forderte²⁴. Unter dem »kirchlichen Leben«, innerhalb dessen eine Benachteiligung der Frau schwerlich behauptet werden kann, verstand der Bischof aber auch den Dienst am Altar, zunächst den der Lektoren und Akoluthen. Allerdings blieb diese Forderung offen für weitere Konsequenzen, selbst in Beziehung auf das Weihesakrament; denn die bislang gegen die Möglichkeit der Weihe von Frauen vorgebrachten Argumente seien kontrovers und stießen vor allem bei der Jugend auf wenig Überzeugung. (Man beachte den hinter diesen Behauptungen stehenden

¹⁸ 5. GV vom 5. 10. 87

¹⁹ 10. GV vom 7. 10. 87

²⁰ 5. GV vom 5. 10. 87

²¹ 14. GV vom 10. 10. 87

²² 10. GV vom 7. 10. 87

²³ 3. GV vom 2. 10. 87

²⁴ 12. GV vom 9. 10. 87

Wahrheitsbegriff, der besagt, daß Wahrheit schon von einer Kontroverse zu Fall gebracht würde und Wahrsein an das Kriterium der Annahme durch die Jugend gebunden sei.)

Scheinbar auf höherem Niveau standen die ebenfalls erhobenen Forderungen nach der Diakonatsweihe der Frau, für die neben Bischof Hamelin auch der Bischof des Syro-malabarischen Ritus im südindischen Kottayam, Kuriakose Kunnassery, votierte²⁵. Er begründete das Desiderat mit der Tatsache, daß in seiner Kirche nach östlicher Tradition weibliche Diakone gewirkt hätten und zu liturgischen Funktionen wie Taufe und Kommunionsspendung herangezogen worden wären, ja, daß im Ritus der Bischofsweihe mancher Ostkirchen Formeln enthalten seien, die von der Vollmacht des Oberhirten zur Weihe weiblicher Diakone sprechen. Die genannten Tatsachen sind nicht zu bestreiten. Aber zunächst müßte man ihren Seltenheitscharakter zugeben und eingestehen, daß auf diesen Ausnahmeerscheinungen kein Traditionsbeweis aufzubauen ist. Dann aber wäre es erforderlich, den Sinn dieser Erscheinungen genauer zu ermitteln, um festzustellen, ob es sich hierbei wirklich um sakramentale Weihungen handelt, welche die »Diakonissen« dem Weiheamt des Diakons gleichstellen. Hierzu hat die neuere historische Forschung Erkenntnisse zutage gefördert, die beweisen, daß selbst die am weitesten gehende byzantinische »Diakonissenweihe« den Diakonissen keinerlei Altardienst erlaubte: »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«²⁶, das keinen Anteil am Altardienst gewährt, von dem her der Diakonatsamt seine Ausrichtung und Bedeutung empfängt.

Daß hier nicht mit erhärteten geschichtlichen und dogmatischen Argumenten vorgegangen wurde, zeigt das unsachgemäße Aufkommen von Emotionen und Ausbrüchen der nicht mehr originellen »Entrüstungstheologie«, so wenn die Nichtzulassung der Frauen zum Dienstamt des Lektors und des Akoluthen als »eine wirkliche Diskriminierung« der Frauen durch die Kirche²⁷ bezeichnet oder allgemein die Kirche eines »fundamentalen Versagens« geziehen wurde, das ein »weit verbreitetes Gefühl der Ohnmacht und Enttäuschung bei vielen Frauen« erzeugt hätte²⁸.

Die sichtliche Realitätsferne solcher Behauptungen wurde zum Glück auf der Synode teilweise selbst widerlegt durch die Stellungnahmen der Laien, die als Auditoren geladen waren und in drei Generalversammlungen zu Worte kamen. Eine umfassende Berichterstattung und Beurteilung der Synode müßte das Zeugnis dieser Frauen und Männer eigens und eingehender untersuchen, weil es als repräsentativ für das Selbstverständnis des von der Versammlung zum einzigen Verhandlungsgegenstand genommenen Laien gewertet werden darf. Ohne hier ein solches Gesamturteil bieten zu können, darf von einem aufgrund der Beiträge

²⁵ 8. GV vom 6. 10. 87

²⁶ A. G. Martimort, *Les diaconesses. Essai historique*, Rom 1982, 155.

²⁷ 5. GV vom 5. 10. 87

²⁸ 5. GV vom 5. 10. 87

vermittelten überaus positiven Gesamteindruck gesprochen werden. Wenn man dazu die eben besprochene Weiheproblematik als Kriterium heranzieht, so fällt auf, daß die Forderung nach der Weihe von viri probati oder gar von Frauen von seiten der Laien nicht erhoben wurde, wohl in dem sicheren Gespür dafür, daß ein solches Begehren geradezu gegen die Eigenbedeutung des Laienstandes ausschlagen würde und die nun einmal bestehende Ordnung (göttlichen Rechts) in der Kirche verwirren müßte. Deshalb wurde von einer Votantin richtig vermerkt, daß die Bedeutung der Frau schon in der Erziehung der Männer und Priester ernst genommen werden müsse. Dann werde man auch verstehen, »daß der Wunsch der Frauen, aktiver am Leben der Kirche mitzuwirken« seine hohe Berechtigung habe. Aber diesem Wunsch folgte die aufschlußreiche Erklärung: »Man muß bedenken, daß der Wunsch der Frauen... nicht notwendigerweise die Forderung einschließt, Zugang zu den Weiheämtern zu haben«²⁹. Von männlicher Seite wurde diese Stellungnahme ergänzt mit dem Hinweis auf die internationale Laienberatung in Rocca di Papa von 21.–25. Mai 1987, bei der es nicht um eine Analyse der Macht und um die Verteilung von Kompetenzen ging, sondern um die Frage, »was zu tun sei, um besser das den Laien gemeinsame Leben in der einen missionarischen Kirchengemeinschaft zu teilen«³⁰. Es spricht nicht nur für die echte spirituelle Ausrichtung, sondern auch für ein gediegenes theologisches Empfinden, wenn dieser Beitrag mit dem Hinweis auf Maria, die »erste Vertreterin des christlichen Laienstandes« schloß.

Als charakteristisch für die realistische Sicht des Lebens und Wirkens der Laien in der Kirche darf auch die von dieser Seite selbst erfolgende Bezugnahme auf den Priester angesehen werden, die in den bischöflichen Voten etwas zurücktrat, so daß der Laienstand stellenweise wie eine autarke Größe in der Kirche erscheinen konnte. Gegen diese Blickverengung richtete sich die Aussage: »Es geht um echten Austausch: Ohne Amt und Sendung beider zu vermischen, sollen Priester und Laien Entscheidungen treffen, Verantwortung und Einsatz in der Sendung der Kirche teilen«. Daß hier Tieferes gemeint ist als Entscheidungen über Organisations- und Strukturfragen, unterstrich die Aussage: »Es geht dabei nicht nur um Strukturen und Gesetzgebung der Kirche, sondern vor allem um Haltungen. Wir brauchen mehr Priester, aber heilige Priester, die Seite an Seite mit den Laien arbeiten können, ohne dabei ihre Verantwortung als Hirten aufzugeben«³¹. Hier erreichten die Aussagen über die Berufung und Sendung des Laien ihren tiefsten Grund, wie auch die Feststellung zeigt: »Die Berufung des Laien ist die Heiligkeit, und seine Aufgabe ist die Christianisierung der Welt, die Evangelisierung durch sein ganzes Leben und seine Handlungen«³².

Die Vielzahl der von Bischöfen und Laien unter vielfältig abgewandelten Aspekten dargebotenen Beiträge häufte eine solche Fülle von Materialien auf, daß darunter das Fundament des Instrumentum Laboris stellenweise dem Blick zu

²⁹ 4. GV vom 3. 10. 87

³⁰ 4. GV vom 3. 10. 87

³¹ 4. GV vom 3. 10. 87

³² 4. GV vom 3. 10. 87

entschwinden drohte. Daß dieser Bezug aber doch erhalten wurde und das Augenmerk auf die zentralen Anliegen ausgerichtet blieb, dafür sorgten nicht zuletzt eine Reihe vorzugsweise theologischer Voten, so von Kardinal Joseph Ratzinger über die vier Bedeutungsebenen des Begriffes »Laie« (die theologische, soziologische, die spirituelle und die historisch-eschatologische³³), von Kardinal Augustin Mayer OSB über die sakramentale Gleichgestaltung der Christen mit Christus und der Ausrichtung auf die Anbetung Gottes³⁴, von Kardinal Józef Glemp über das Wesensverständnis der Kirche und die Stellung von Priestern und Laien³⁵ in ihr, von Kardinal Friedrich Wetter über den positiven Inhalt des Begriffes »Laie« als des »Jüngers Christi«³⁶.

3. Erwartung und Wirklichkeit

Selten wohl in der Kirchengeschichte ist auf einem kirchenamtlichen Forum in kürzester Frist soviel an theologischer Wahrheit, an offizieller Anerkennung und an sachlicher Würdigung über den Laien zusammengetragen worden wie auf dieser Weltbischofssynode. So stellt sich am Ende die Frage nach ihrem Ergebnis und ihren Erfolgen. Sie ist gegenwärtig noch nicht gültig zu beantworten, da die Ergebnisse der Arbeitskreise der zwölf Sprachgruppen, die dem Papst als Propositionen überreicht wurden, nicht veröffentlicht sind und die durch den Papst erfolgende Bearbeitung in einem Lehrschreiben noch aussteht. Die Schlußbotschaft der Synode an alle katholischen Christen vom 29. 10. 1987 ist weniger als eine theologische Bilanz der Synode zu verstehen denn als eine grundsätzlich gehaltene Verkündigung über die Würde und Verantwortung des Laien in Kirche und Welt, die sich Gedanken und Impulse der vorangegangenen Aussprache zu eigen macht.

Eine vorläufige Ergebnisrechnung ist nicht leicht zu erstellen. Wenn man den äußeren Maßstab gelten läßt, den ein amerikanischer Bischof anwandte, als er seinen Amtsbrüdern die Forderung mit auf den Weg nach Rom gab: »Ihr müßtet wenigstens mit der Frau als Meßdienerin zurückkommen«, dann wird man enttäuscht sein; denn dieses Ergebnis ist nicht festzustellen. Solche Enttäuschungen und die entsprechenden Kritiken, die auch schon im deutschen Raum zu hören sind, kommen bereits aus einem anderen Glaubens- und Kirchenverständnis, das sich die Kirche nur noch als soziologische Größe vorstellen kann und alles an dieser Norm mißt. Wenn man dagegen einen theologisch-ekklesialen Maßstab an die Darlegungen, die Wünsche und Vorschläge der Synode anlegt, wird man zu einem positiven Urteil kommen. Dabei muß die Frage gar nicht entschieden werden, ob die Synode wesentlich über die Lehre des Zweiten Vatikanums und die im Instrumentum Laboris niedergelegten Erkenntnisse hinausgekommen ist. Es be-

³³ 7. GV vom 6. 10. 87

³⁴ 16. GV vom 12. 10. 87

³⁵ 12. GV vom 9. 10. 87

³⁶ 7. GV vom 9. 10. 87

deutet schon ein Verdienst, wenn diese Erkenntnisse bekräftigt, verbreitert und ihnen in lebendigem Zeugnis neue Resonanz verliehen wurde. Das ist umstreitig geschehen, so daß die Synode objektiv zu einer Bedeutungssteigerung der Stellung und Aufgabe des Laien in der Kirche beigetragen hat.

Unter Berücksichtigung der wirklichen Situation des Glaubens in der Kirche, die durch die Synode nicht gleich wesentlich geändert werden wird (so daß auch die Fragen nach weiterer Institutionalisierung der Laiendienste, nach Weihe von Frauen u. a. weitergehen werden), wäre eine theologische Klärung des Verhältnisses von allgemeinem und amtlich-sakramentalem Priestertum angebracht und möglich gewesen. Die Eingaben der Synodenteilnehmer begnügten sich hier mit Hinweisen auf die »Ergänzung«, zu welcher die beiden Ordnungen bestimmt sind, auf die Abwehr patriarchalischer oder gar dualistischer Vorstellungen, auf die Betonung des in der Kirche bestehenden Zueinanders beider Größen trotz bleibenden Wesensunterschiedes. Aber solange der Sinn dieses Zueinanders und des Wesensunterschiedes nicht geklärt ist, solange der Verweis auf das göttliche Recht und das kirchliche Lehramt die letzte Auskunft bleibt, ist der Anwurf der positivistischen Setzung nicht behoben und das Fragen nicht zum Stillstand gebracht. Das gelingt nur einem Rückgang auf das Geheimnis Jesu Christi und seines mittlerischen Hauptseins, das in der Kirche zeichenhaft weitergeht.

Eine ähnliche Vertiefung hätte bezüglich der Nichtgegebenheit des Frauenpriestertums geleistet werden können, die freilich auf die heilsgeschichtliche Symbolik, auf die Metaphysik und die Anthropologie der Geschlechter und im ganzen wiederum auf das bräutlich-marianische Geheimnis der Kirche hätte zurückgehen müssen. Das vermag der immer wieder berufene Begriff der *communio*, der meist mehr affektbestimmt als mit klar umrissenem Inhalt erfüllt gebraucht wird, nicht zu leisten.

In diesem Zusammenhang wäre auch zu bedenken, daß beim Fehlen einer verbindlichen theologischen Begründung für die Nichtzulassung der Frau zum Altardienst und gar bei Konzessionen in dieser Richtung der Druck seitens der Pragmatiker sich verstärken und schließlich vor keiner Schwelle mehr haltmachen wird.

Aber an dieser Stelle muß – zur Entschuldigung der Synode – auch gesagt werden, daß die Vermittlung solcher auf das Geheimnis der Kirche und des Glaubens dringenden Gründe an die Kirchenglieder (und das sind, wie oft hervorgehoben wurde, zu über 99% die Laien) nicht leicht ist. Das aber liegt an einer Ausfallserscheinung, welche gegenwärtig die ganze Kirche und damit auch die Laien betrifft: es ist der Ausfall des heilhaft-übernatürlichen Glaubens, das Schwinden des Wertempfindens für das Heilige und das Mysterium des Heils, das sich in der Kirche vollzieht. Viele auf der Synode abgegebene Stellungnahmen gingen zwar auf den Säkularismus, den Immanentismus und Horizontalismus der modernen Welt ein, aber nur wenige auf die Tatsache, daß all diese Erscheinungen auch das Leben der Gläubigen ergreifen und es auszuzehren drohen.

Es ist wohl nicht zu übersehen, daß die Forderung eines Laienvertreters auf der Synode, »Christus und seiner Kirche zu folgen, ohne Wenn und Aber«, heute in

Deutschland (und wohl auch in ganz Westeuropa) noch etwa von 20% der Kirchenglieder erfüllt wird. Die nur noch »partielle Identifikation« mit Christus und der Kirche in Fragen des Dogmas und der Sitte, der auch die Vertreter christlicher Parteien zunehmend Tribut zollen³⁷ und die bei vielen in den Kirchenaustritten zu einer totalen Nichtidentifikation führt (in Deutschland wird für 1985 die Zahl von 75 000 genannt) ist eine Tatsache, die in die Wertung des heutigen Standes und der Aufgabe des Laien einbezogen werden muß.

Nicht, daß damit der auf der Synode positiv und als Forderung erhobene Anspruch des Laien in der Sache irgendwie zurückgenommen oder beschnitten werden sollte. Aber er könnte auf solche Weise besser auf die Wirklichkeit bezogen und an ihr erhärtet werden. Dann würde z. B. das selbst auf dieser Synode gefällte Urteil über den Auszug der Frauen aus der Kirche wegen der Nichtbeteiligung am Weiheamt in seiner Wirklichkeitsferne entlarvt werden (das Phänomen ist in kirchlichen Gemeinschaften, welche die Ordination von Frauen kennen, noch stärker entwickelt); dann würde auch kraft des richtigen Kontaktes mit der Wirklichkeit die Einstellung zu den der Kirche heute vorrangig aufgegebenen Problemen an Genauigkeit und Schärfe gewinnen.

Ohne den Missionsauftrag gegenüber der Welt zu schmälern, würde so die Verpflichtung zur »inneren Mission« ein neues Gewicht erhalten und die Kräfte zuerst auf das Innere geleitet werden, wo sie sich als Erneuerung des Glaubens wie des Glaubensethos, als Umkehr zum Gebet, zur Buße (auch zum Sakrament der Buße) und zum stellvertretenden Dasein für die Welt beweisen müßten. Nur wenn diese Regeneration von innen her gelingt, kann das äußere Werk realistisch und mit Aussicht auf Erfolg angegangen werden. Sonst bleiben alle Aufrufe zur Veränderung der Welt dem Verdacht von bloß verbalen Akten ausgesetzt.

Die Konzentrierung der Kräfte auf das innere Leben, welche das Welthandeln der Kirchenglieder erst wirklich beflügeln und legitimieren kann, wird auch das Streben nach Veränderung der Strukturen der Kirche unter stärkerer Einbeziehung der Laien in die rechten Bahnen lenken und auf das richtige Maß bringen. Auch die äußere Gestaltverbesserung der Kirche darf nicht zum Selbstzweck erhoben oder mit dem (sei es auch nur im Geheimen verfolgten) Prestigeanspruch eines Standes verbunden werden, wo heute sonst allenthalben der Dienstcharakter jedes christlichen Lebens propagiert wird. Der größere Einfluß der Laien in der Gestaltung des kirchlichen Lebens darf nicht aus Gründen der Profilierung eines Standes oder der Selbstverwirklichung einzelner abgeleitet werden, sondern allein aus der Notwendigkeit zur Verlebendigung und Stärkung des Kircheseins. Auch hier bleibt die auf

³⁷ Auf das Versagen christlicher Repräsentanten in der folgenreichen Abkehr vom Schuldprinzip und in der Übernahme des Zerrüttungsprinzips im staatlichen Familien- und Scheidungsrecht der Bundesrepublik Deutschland weist neuerdings hin Joachim Wiesner, Das personale Menschenbild des Grundgesetzes und seine Verformung in ausgewählten Politikfeldern, in: Veränderungen im Menschenbild. Grenzfragen. Veröffentlichungen des Institutes der Görresgesellschaft für interdisziplinäre Forschung, 15 (hrsg. von N. A. Luyten und L. Scheffczyk) Freiburg 1987, 138–151. Beispiele für ein solches Versagen, welche die Laien besonders betreffen, ließen sich auch aus anderen »Politikfeldern« anführen.

der Synode erhobene Forderung richtungsweisend: Es geht nicht um Strukturen, sondern um Haltungen.

Diese innere Haltung muß geprägt sein von der Verantwortung gegenüber dem Leben der ganzen Kirche und ihrer gottgegebenen Konstitution, zu der auch das Priestertum gehört. Leider wurde auf dieser Synode, soweit zu sehen ist, kaum von der Verantwortung der Laien für das Priestertum im Sinne der Förderung von geistlichen Berufen gesprochen. Die Sorge um den Priesternachwuchs aber wäre nicht der geringste Beweis für die Selbstlosigkeit und Echtheit des Strebens der Laien nach Verantwortung in der Kirche.

Dagegen ist die innere Zusammengehörigkeit von Laien und Priestern, von allgemeinem und amtlich-sakramentalem Priestertum, an einigen Stellen in zutreffender Weise hervorgehoben worden. Sie müßte aber angelegentlich weiterverfolgt und zielstrebig gefestigt werden, wenn das Werk der wahren Reform der Kirche zur Missionierung der Welt und zur Evangelisierung gelingen soll. In der heute in vieler Hinsicht als Testfall anzusehenden Kirche der Niederlande wächst allein in den Gemeinden ein authentisches katholisches Leben, in denen die bei den Laien verbliebene Glaubenssubstanz von einem ebenso glaubenstreuen Priester gehütet und gepflegt wird.

Die Situation der Moraltheologie

Von *Andreas Laun, Wien*

»Es ist ein offenes Geheimnis, daß die Prozesse der Destruktion von Offenbarungspositionen in der Theologie weitergehen, vor allem (auch) in der Moraltheologie...« Wenn diese Diagnose des Tübinger Fundamental-Theologen M. Seckler richtig ist, kann es nicht wundern, daß sich der Papst um die katholische Moraltheologie Sorgen macht und, so hört man, in absehbarer Zeit ein Lehrschreiben herausbringen will.

Die Reaktionen sind, wie nicht anders zu erwarten, zwiespältig: Manche freuen sich und hoffen auf ein klares, festes Wort des obersten Lehrers der Kirche; andere sind beunruhigt und fürchten, ihre seit Jahren in Theorie und Praxis vertretenen Positionen könnten in Frage gestellt werden.

Wie steht es um die Moraltheologie wirklich? Jeder Gläubige – sozusagen der Endverbraucher – kann merken: In wichtigen Fragen der Moral gibt es innerhalb der Kirche zur Zeit keine Einheit. Natürlich, alle Christen lehnen Ausbeutung, Rassismus oder Prostitution als Sünde ab, und niemand bezweifelt die Notwendigkeit von Glaube, Hoffnung und Liebe. Aber in konkreten Einzelfragen gehen die Meinungen deutlich auseinander: Theologen, Priester, Laienmitarbeiter und manchmal sogar Bischöfe äußern verschiedene Auffassungen zur Frage des vor ehelichen Verkehrs, zur Empfängnisregelung, zum Sakramentenempfang derer, die nach der Scheidung wieder geheiratet haben, zur Homosexualität, zur künstlichen Befruchtung, zur politischen Gewaltanwendung, ja sogar zu Euthanasie und Abtreibung – um nur die wichtigsten Fragen des innerkirchlichen Dissenses zu benennen. Die Folge ist, pointiert ausgedrückt, daß man in manchen Fragen nicht mehr ohne weiteres zwischen Verführung und Verkündigung der Gebote Gottes unterscheiden kann: Was der eine Priester Sünde nennt, hält der andere für ein Menschenrecht und Freiheit in Christus. Für die Kirche ein letzten Endes unerträglicher Zustand!

Der Fall »Charles Curran« führt dem Beobachter diese Situation deutlich vor Augen: Nach jahrelangem Dialog und Briefwechsel sah sich Rom veranlaßt, einem führenden Moraltheologen der USA die Lehrbefugnis zu entziehen, weil er seine – in den Augen der Glaubens-Kongregation – irrigen Ansichten nicht widerrufen wollte. Aber Curran steht nicht allein. Viele seiner Kollegen, solidarisch mit Curran, protestierten. Jene aber, die ganz im Gegensatz dazu meinen, Rom sollte nun endlich weiter »durchgreifen«, müssen sich – abgesehen von vielen anderen Gesichtspunkten – sagen lassen: Wollte der Papst alle Moraltheologen absetzen, die die Ansichten von Ch. Curran zur Gänze oder doch in dem einen oder anderen Punkt teilen, wären schlagartig nicht wenige moraltheologische Lehrstühle unbesetzt und – was meist vergessen wird – unbesetzbar, weil der wissenschaftlich qualifizierte und (im Sinne Roms) kirchentreue Nachwuchs nicht zur Verfügung stünde.

Dennoch, auch über die gegenwärtige Moralthologie läßt sich viel Gutes sagen. Man braucht nur ein altes Handbuch herzunehmen und es mit modernen Darstellungen zu vergleichen, um festzustellen: Vieles ist besser geworden. Mit dieser Wertung soll nicht die Arbeit früherer Generationen schlechtgemacht werden. Auch sie haben viel geleistet, und ihre Werke sind in so mancher Hinsicht Voraussetzung, Quelle und Anstoß für die Moralthologen unserer Zeit. Aber ebenso falsch wäre es, die moraltheologischen Leistungen der letzten Jahrzehnte zu ignorieren und ihnen in nostalgischer Verklärung die »gute alte Zeit« entgegenzusetzen. Spätestens seit dem großen Werk von B. Häring, »Das Gesetz Christi«, ist ein notwendiger Prozeß des Überdenkens in Gang gekommen. Von den Konzilsvätern gedrängt und ermutigt, standen die Moralthologen vor der Aufgabe, die »Berufung der Gläubigen in Christus« neu und in der Sprache der Zeit darzustellen. Dazu war es notwendig, sich mit den Humanwissenschaften auseinanderzusetzen. Positiv zu würdigen ist auch die Überwindung einer falschen Kasuistik. Damit ist nichts gegen eine theologische Ethik gesagt, die sich mit dem wirklichen Leben der Menschen beschäftigt. Zurückgewiesen aber wird eine Morallehre, die das Gewissen des Christen in einer Art moraltheologischen »Overprotection« überflüssig macht und sich dabei selbst überfordert. Solche Kasuistik gehört glücklicherweise ebenso der Vergangenheit an wie eine Sünden-Moral, die die Aufgabe der Moralthologie auf die Frage »Was ist eine Sünde und wie schwer ist sie?« reduziert hat. Und das Wort Jesu gegen die Schriftgelehrten, die den Menschen von Gott nicht gewollte Lasten auflegen, ohne selbst auch nur mit einem Finger daran zu rühren, haben sich die Moralthologen zu Herzen genommen. Mehr denn je spürt man ihr Bemühen, jedem Rigorismus durch entsprechende Differenzierungen vorzubeugen, den Menschen nicht autoritär zu überfahren, sondern ihn zu gewinnen.

Freilich, diesen positiven Entwicklungen stehen einige außerordentlich schwerwiegende Probleme gegenüber: In dem Bemühen, das »Haus der Moralthologie« von seinen Fundamenten her zu renovieren, ist es ins Wanken gekommen, ja manche Teile sind eigentlich schon eingestürzt. Denkt man die Entwicklung, wie sie bei bestimmten, einflußreichen Moralthologen zu beobachten ist, konsequent zu Ende, ergibt sich folgendes Bild:

Eine der Grundsteine der katholischen Moralthologie ist die Lehre vom natürlichen Sittengesetz (*lex naturalis*), das der Mensch aus der geschaffenen Wirklichkeit erkennen kann. Es ist, sagt Paulus, dem Herzen des Menschen eingeschrieben. Rein formal wird dies zwar nicht bestritten, wohl aber zweifelt man an der Möglichkeit, immer und überall gültige, konkrete Normen erkennen zu können: Gibt es eine »Natur des Menschen«, die sittliche Verpflichtungen enthält? Und wenn ja, können wir sie erkennen? Führt sie uns zu konkreten Imperativen? Eine einflußreiche Gruppe von Moralthologen verneint diese Fragen mehr oder weniger eindeutig und meint, die Schaffung eines Normensystems sei in die Verantwortung des Menschen selbst gegeben: so wie der Mensch den Faustkeil und den Computer erfunden habe, müsse er auch Normen schaffen (W. Korff). Der Wille Gottes

begegnet also nicht in den Geboten selbst, sondern im Auftrag Gottes, Normen aufzustellen, die menschengerecht sind.

Damit ist aber, wie O. H. Pesch festgestellt hat, eine »kopernikanische Wende«, ein radikaler Bruch vollzogen. Denn die alte Auffassung, dergemäß Sein und Sollen, Anthropologie und Ethik eine unlösbare Einheit bilden, wurde ersetzt durch die sogenannte »teleologische« Ethik, deren wichtigstes, ja einziges Prinzip die Güterabwägung darstellt. Sie gilt als Schlüssel zur Lösung aller schwierigen Probleme. Aber: Hinter dem harmlos klingenden (und in vielen Fällen ja richtigen) Prinzip der Güterabwägung verbirgt sich ein Relativismus, wie er radikaler kaum gedacht werden kann. Denn dieser Ethik gemäß gibt es kein Tun oder Lassen des Menschen, das, genau besehen, nicht relativ wäre – relativ angesichts von Gütern, die in einer bestimmten Situation das Gegenteil von dem fordern könnten, was normalerweise als Norm angesehen wird: Allgemeingültigkeit wird durch Im-Allgemeinen-gültig-sein ersetzt (H. Küng mit Berufung auf A. Auer und andere). Wenn man nur genügend Fantasie besitzt, sich eine entsprechende Situation mit »konkurrierenden Gütern« auszudenken, läßt sich mit dieser Theorie letztlich jede Sünde rechtfertigen. Es bedarf dann nur noch einer sprachlichen Kosmetik: Mord verwandelt sich in Tötung, Lüge in Falschaussage, Ehebruch in nichtehelichen Geschlechtsverkehr usw. Nicht einmal ein Justizmord, Vergewaltigung oder Terrorakte können, konsequent zu Ende gedacht, als schlechthin und in jedem Fall sittlich böse gebrandmarkt werden!

Unbemerkt bleiben diese ungeheuerlichen Folgen der neuen Theorie nur deswegen, weil man zur Veranschaulichung immer nur diejenigen Beispiele anführt, die gewisse »Härten« der katholischen Morallehre betreffen und deren Beseitigung als Wohltat empfunden wird. Wahrscheinlich realisieren nicht einmal die Verfechter der neuen Moral ganz, zu welchen Konsequenzen ihre Lehre führt, wenn sie nur folgerichtig ins Leben übertragen wird!

Bildhaft und drastisch geredet: Der feste Boden der Gebote Gottes und eines »objektiven Sittengesetzes«, auf das der Christ bisher das Haus seines Lebens bauen zu können glaubte, hat sich in ein Sumpfgelände verwandelt.

Den skizzierten Veränderungen der Lehre von dem »natürlichen Sittengesetz« entspricht die Neudefinition des Gewissens und seiner Aufgabe. Man schreibt ihm eine schöpferische Kraft zu und behauptet, es sei in seiner Würde bedroht, wenn es »von außen« Gebote, Normen, Vorschriften empfangt. Damit aber hat man es weitgehend von der Wirklichkeit abgelöst. Es wird ihm die Rolle eines *Deus ex machina* zugeordnet, der alle ethischen Probleme lösen kann und zwar mehr oder weniger unabhängig von rationalen Argumenten. A fortiori muß dem Gewissen gegenüber jede Autorität verstummen.

Aber wie man beim Bau eines Hauses die fehlenden Fundamente nicht dadurch ersetzen kann, daß man die Mauern verstärkt, so geht es auch der Moraltheologie: die Frage nach dem Inhalt des göttlichen Gebotes läßt sich nicht durch den Verweis auf das Gewissen lösen! Im Gegenteil: das Gewissen, das seinem Wesen nach auf die Wahrheit bezogen ist, erstickt wie der Fisch an der Luft, wenn es, abgeschnitten von seiner Orientierung am Gebot Gottes, in einer Atmosphäre des ethischen

Agnostizismus leben soll. Die – angebliche – Freiheit des Subjektes, selbst über gut und böse zu entscheiden, ist die verhängnisvolle Freiheit des Blinden, der von keinem Erkennen des Abgrundes »seiner Autonomie beraubt« wird, sondern in ihn stürzt und zugrundegeht.

Dazu kommt ein drittes Element der Krise: In Namen der autonomen Würde des Subjektes weist man dem Lehramt eine neue Rolle zu. Dabei gilt es, genau hinzuhören: Mit Autorität lehren, so sagen die Vertreter der »autonomen Moral«, kann die Kirche den Glauben an Gott, Gerechtigkeit und Liebe – unbestreitbar gute Haltungen also. Was aber das konkrete Handeln betrifft, könne der Papst nur als Philosoph, als Theologe, kurz als denkender Mensch mitreden, ja dazu sei er herzlich eingeladen – nicht aber komme ihm in solchen konkreten Fragen eine besondere oder gar verpflichtende Autorität zu. Bildhaft gesprochen: Wenn der Papst (und die Bischöfe) die Mitra gegen den Doktorhut vertauschen, sind sie willkommen. Vom Anspruch, das Charisma der Wahrheit (»charisma veritatis certum« – 2. Vatikanisches Konzil) zu besitzen, müssen sie sich allerdings verabschieden! Weil es damit aber in moralischen Fragen keine absolute Sicherheit gibt, degenerieren die Gebote Gottes zu einem unverbindlichen »Angebot« am »Supermarkt der Meinungen«: wer will, kann davon Gebrauch machen – oder auch nicht.

Es ist zu erwarten, daß Johannes Paul II. in diese unglückliche Entwicklung korrigierend eingreifen will. In diese Richtung verweisen unter anderem seine Ansprache an die Teilnehmer des Römischen Moralthologen-Kongresses von 1986 oder auch seine Mahnung an die Österreichischen Bischöfe anlässlich ihres Ad-Limina-Besuches von 1987. Allerdings wäre es gut, sich bei einer solchen Kurskorrektur eines geschichtlichen Prozesses zu erinnern, der mit der heutigen Situation durchaus vergleichbar ist: Die Moralthologen des 17. Jahrhunderts wollten den Menschen »das Joch Christi leichter« machen und »die enge Pforte, die zum Himmel führt, ein wenig verbreitern«. Nach einer zeitgenössischen Formulierung schlüpfte der Moralthologe in die Rolle des Gotteslammes, »das die Sünden der Welt hinwegnimmt« – aber nicht durch Reue und Wiedergutmachung, sondern durch eine Interpretation, die die Sünde nicht mehr als Sünde erscheinen läßt. Die berühmt gewordenen Briefe Blaise Pascals »An einen Provinzial« führten dann zur Kurskorrektur. Diese mündete allerdings in einen moralthologischen Rigorismus ein, den der heilige Patron der Moralthologie, nämlich Alfons von Liguori, für noch verderblicher hielt als das Übel des Laxismus, das man überwinden wollte. Die prude Sexualmoral, die bis in das 20. Jahrhundert weite Kreise der Kirche beherrschte, ist ein typisches Relikt dieses tragischen Pendelschlages der Moralthologie in ein anderes, in mancher Hinsicht noch schlimmeres Extrem.

Eine Kurskorrektur ist notwendig. Ein bloßes Wiederaufgreifen alter Positionen nach dem Maßstab der »Strenge« oder ihres Alters wäre alles andere denn eine Hilfe. Was nottut, ist auch in der Moralthologie das, was J. Seifert in seinem neuen Buch ein »Zurück zur Wirklichkeit« (»Back to things themselves«) genannt hat.

Buchbesprechungen

Kirchenrecht

Arturo Cattaneo, Questioni fondamentali della canonistica nel pensiero di Klaus Mörsdorf, Ediciones Universidad de Navarra S.A. Pamplona 1986. 477 S.

Der Arbeit liegt eine Dissertation, die Arturo Cattaneo bei Pedro Lombardía angefertigt hat, zugrunde. Am Anfang des Bandes steht ein Vorwort von Pedro Lombardía, in dem dieser seine Beziehungen zu Mörsdorf und Mörsdorfs Schaffen skizziert. In der Einleitung gibt der Verfasser einen Überblick über Lebensweg und wissenschaftliche Leistung Mörsdorfs. Hier unterlaufen ihm einige Fehler. Mörsdorf studierte nicht in Münster, sondern in München, Berlin, Köln, Frankfurt und Fulda. Das Buch über die Rechtsprache ist nicht Mörsdorfs Habilitationsschrift, sondern seine theologische Dissertation; die Habilitationsschrift ist »Rechtsprechung und Verwaltung im kanonischen Recht«. Sobanski war nicht Rektor der Universität von Warschau, sondern der dortigen Theologischen Akademie.

Das Corpus der Arbeit besteht aus zwei, umfangmäßig sehr verschiedenen Teilen. Der erste Teil ist überschrieben »Synthese des Denkens von Mörsdorf«. Hierzu erklärt der Verfasser, er wolle nicht die gesamte Lehre Mörsdorfs vorstellen, sondern lediglich seine grundlegenden Ansichten. Der zweite Teil ist eine (in manchen Einzelheiten kritische) Bewertung des wissenschaftlichen Werkes Mörsdorfs.

Der erste Abschnitt des ersten Teils gilt der Grundlegung des kanonischen Rechtes, wie sie sich Mörsdorf vorstellt. Umsichtig zeichnet der Verfasser dessen Lehre vom sakramentalen Charakter des Kirchenrechts und von Wort und Sakrament als Bauelementen der Kirche nach. Das Kirchenrecht ist in dem sakramentalen Wesen der Kirche angesiedelt. In der Beschreibung dieser Konzeption ist bei Mörsdorf eine Entwicklung nicht festzustellen (S. 57f., 61). In diesem Zusammenhang geht der Verfasser auch auf die Ansichten Rudolf Sohms ein, gegen die Mörsdorf seine Thesen entwickelt hat (S. 65ff.). Der zweite Punkt, dem sich der Verfasser zuwendet, ist das Verhältnis von innerem und äußerem Bereich bei Mörsdorf. Dieser hat sich vehement gegen die Auffassung gewandt, im inneren (sakramentalen) Bereich werde eine andere Gewalt tätig als im äußeren Bereich. Der Verfasser der vorliegenden Studie gibt sorgfältig die historischen und syste-

matischen Ausführungen Mörsdorfs zu diesem Punkt wieder. Der CIC/1983 scheint ihm hierin gefolgt zu sein (S. 95), jedoch nicht in jeder Hinsicht, vor allem was die sakramentale Lossprechung angeht (S. 98f.). Bei der Revision des CIC wurden von mancher Seite beinahe abenteuerliche Vorschläge gemacht, gegen die sich Mörsdorf vehement zur Wehr setzte (S. 99f.). Der Verfasser konstatiert, daß der CIC/1983 in seinen strafrechtlichen Partien weithin den von Mörsdorf unterbreiteten Vorschlägen gefolgt ist (S. 104). Als nächsten Punkt behandelt Cattaneo die von Mörsdorf wiederholt ventilerte Frage der Kirchengliedschaft. Hier sucht er seinen Lesern zu erklären, was Mörsdorf unter »konstitutioneller« und »tätiger Ordnung« versteht. An seiner Behauptung, daß die Rechtslage in Sachen der Kirchengliedschaft im CIC/1983 wesentlich dieselbe geblieben ist wie im CIC/1917 (S. 107), möchte ich ein Fragezeichen anbringen. Die Kontroverse Mörsdorfs mit Rahner über diesen Punkt wird vom Verfasser nicht übergangen (S. 119). Die Behauptung, das Zweite Vatikanische Konzil habe Mörsdorfs Lösung der Frage der Kirchengliedschaft bestätigt (S. 127), erscheint mir zu weitgehend. Ich verweise nur darauf, daß in der eigentlichen *Sedes materiae*, *Lumen gentium* n. 14, das Wort *membrum* nicht vorkommt. Ein ebenfalls von Mörsdorf wiederholt behandeltes Kapitel geht der Verfasser an mit der »*sacra potestas*«. Dieser Begriff ist ja von *Lumen gentium* mehrfach verwandt worden, und so sieht der Verfasser in Mörsdorf einen Vorläufer der Lehre des Konzils über diesen Gegenstand (S. 132). Nun hat freilich das Konzil mit seinen Formulierungen die Sache nicht gerade erleichtert, und Mörsdorf hat einige Mühe, zu erklären, was nach der Aussage von LG n. 21 für die *missio canonica* noch übrigbleibt. Treffend zeichnet der Verfasser nach, wie sich nach Mörsdorfs Ansicht aus der Drei-Funktionen-Lehre die Drei-Gewalten-Lehre entwickelte (S. 145f.) und wie er der Schwierigkeiten des c. 210 CIC/1917 Herr zu werden suchte (S. 146ff.). Instrukтив ist auch die Darstellung der Kritik, die Mörsdorf an dem Rahnerschen Begriff des Laien anbringt. Man erkennt an diesem Punkt beispielhaft, welche Sprengkraft in der Theologie Rahners vorliegt. Auch hier sieht der Verfasser Mörsdorfs Position vom Zweiten Vatikanischen Konzil bestätigt (S. 152f.). In fünf Thesen, die der Verfasser selbst formuliert hat, entfaltet er die

Lehre Mörsdorfs über die innige Verbindung von Weihe- und Hirtengewalt (S. 161 ff.). Diese Ausführungen sind durchaus sachgemäß aus den Schriften Mörsdorfs entwickelt. Was die Einheit und die Natur der *sacra potestas* angeht, sieht der Verfasser in Mörsdorf einen Wegbereiter der Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils (S. 165), und ebenso ist es seiner Meinung nach mit der konziliaren Lehre von der Bischofskonsekration (S. 175). Obwohl Mörsdorfs Gedanken zur Gewaltlehre, nicht zuletzt über die deutsche Bischofskonferenz, auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil in gewissem Umfang wirksam geworden sind, hat er doch in den verabschiedeten Texten noch Spuren der irrigen Dreiteilung der Kirchengewalt entdeckt (S. 185). Ausführlich geht der Verfasser auf Mörsdorfs Beitrag zu der Lehre von der Kollegialität ein. Hier hat Mörsdorf noch weitere Entwicklungsmöglichkeiten gesehen (S. 196). Besonders hebt der Verfasser Mörsdorfs Bemühen hervor, die Formel »in quibus et ex quibus« (LG n. 23) zu erklären. Die Reserven, die Mörsdorf gegenüber dem Kollegialitätsprinzip angebracht hat, werden vom Verfasser nicht unterschlagen (S. 202 ff.). Mörsdorf hat die These, es gebe nur ein höchstes Organ in der Kirche, eben das Bischofskollegium, das entweder kollegial oder durch sein Haupt handelt, entschieden abgewiesen. Ob die Angehörigen des Bischofskollegiums freilich damit zufriedener sind, wenn Mörsdorf ihm als Zweck (nur) die Integration der Teilkirchen in die Gesamtkirche zuweist (S. 205), diese Frage hat der Verfasser sich nicht gestellt. Auch Mörsdorfs Reserven bezüglich des diözesanen Räteystems hebt der Verfasser deutlich hervor (S. 224). Im fünften Abschnitt wird die Position Mörsdorfs zur Stellung der Laien in der Kirche beschrieben. In diesem Punkt hat Mörsdorf frühzeitig die Gefahren gesehen, die von einer falschen Theologie des Laien ausgehen. Er fürchtete davon nicht weniger als den Umsturz der Kirchenverfassung (S. 231). In ausgewogenen Überlegungen baute er auf der Grundlage einer gesunden Theologie die Rechtsstellung des Laien auf. Sie schließt eine »charismatische Struktur« der Kirche ebenso aus wie eine Dreiteilung der Kirchenglieder in Kleriker, Laien und Ordensleute. Vor der Verwendung von Laien als kirchlichen Richtern warnte Mörsdorf (S. 251 f.). Ein weiterer Gegenstand, dem Mörsdorf stets viel Aufmerksamkeit gewidmet hat, ist das Kirchenamt. Hier hat er neue Termini für bekannte Dinge entwickelt. Die Kritik, die Mörsdorf an c. 145 CIC/1917 anbrachte, habe ich stets für ein Mißverständnis gehalten. Das Konzil und der CIC/1983 haben die Sache noch viel schlechter gemacht; ihr Amtsbe-

griff ist geradezu unbrauchbar, und das hat Mörsdorf jedenfalls für das Konzil deutlich ausgesprochen. Wenige sind in den Begriff des Amts so tief eingedrungen wie Mörsdorf, was der Verfasser eindrucksvoll aufzeigt. An letzter Stelle dieses Teiles seines Buches behandelt der Verfasser Mörsdorfs Vorstellungen vom Kirchenrecht und von der Kirchenrechtswissenschaft. Hier hat Mörsdorf mit treffenden Formulierungen Marken gesetzt, die nicht leicht umgestoßen werden können.

Im zweiten Teil seines Werkes setzt der Verfasser zur Bewertung des Schaffens von Mörsdorf an, soweit es Gegenstand der Untersuchung im ersten Teil dieser Arbeit war. Richtig rühmt er an erster Stelle die ekklesiologische Sensibilität Mörsdorfs. Mit Vehemenz hat dieser sich gegen Tendenzen gewandt, in der Kirche die Heilsgemeinschaft und Rechtsgesellschaft trennen zu wollen (S. 316). Seine Gedanken sind auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil ebenso fruchtbar geworden (S. 317 f.) wie bei der Revision des CIC (S. 318 f.). Im folgenden geht der Verfasser noch einmal die Punkte durch, in denen er wesentliche Anstöße von Mörsdorf gegeben sieht. Zutreffend weist er auf dessen Leistungen betreffend die Rechtssprache hin. Die Verankerung des kanonischen Rechts in der sakramentalen Natur der Kirche ist nach dem Verfasser Mörsdorfs große Tat. Ebenso aner kennenswert erscheinen ihm dessen Untersuchungen zum *forum internum*. Bei dem Rückblick auf Mörsdorfs Ansicht betreffend die Kirchengliedschaft konstatiert der Verfasser ein Mißverständnis der Worte »*Spiritus Christi habentes*« (S. 360 f.). Bezüglich der Kirchengewalt bescheinigt er Mörsdorf tiefes Eindringen; dabei geht er auch auf weiterführende Arbeiten seiner Schüler ein. Ein Fragezeichen bringt er bei Mörsdorfs Erklärung der sakramentalen Lossprechung an. Er sieht als unmittelbare Wirkung der Absolution die *pax cum Deo*, nicht die *pax cum Ecclesia* und bestreitet die Lehre von der Wirkeinheit der Weihe- und Hirtengewalt bei der Lossprechung (S. 395 f.). Schüler Mörsdorfs schreiten sogar dahin fort, daß sie Weihe- und Hirtengewalt lediglich als Modalitäten der einen und einzigen *sacra potestas* gelten lassen wollen. Bezüglich der Lehre vom Laien findet der Verfasser, daß Mörsdorf der theologischen, nicht soziologischen Kategorie der »Welthaftigkeit« der Laien nicht gerecht wird (S. 416 ff.). Daß der Amtsträger nach Mörsdorf als Organ der Kirche handele, wird vom Verfasser ebenfalls kritisiert (S. 423 ff.). Dieser schließt sein Buch mit der Feststellung, daß Mörsdorf recht hat, wenn er in der Kanonistik eine theologische Disziplin sieht.

Im ganzen gesehen handelt es sich bei dem Buch Cattaneos um ein instruktives Werk. Es ist dem Verfasser gelungen, die zentralen Punkte im kanonistischen Denken Mörsdorfs aufzufinden. Er hat richtig bemerkt, daß diese Gegenstände stets in hohem Maße theologisch und kanonistisch relevant sind. Der Verfasser war seiner Aufgabe, sie zu erfassen und wiederzugeben, in vollem Umfang gewachsen. Er ist in der deutschen Sprache, die Mörsdorf schreibt, zu Hause und daher imstande, alle Feinheiten derselben zu verstehen. Die nicht zuletzt von Mörsdorf ausgebildete deutsche kanonistische Rechtssprache steht ja in einem gewissen Abstand von der in den Ländern mit Sprachen lateinischen Ursprungs üblichen Redeweise, und es ist nicht immer leicht, deutsche Begriffe, vor allem zusammengesetzte Ausdrücke wie z.B. »Geltungsanspruch« ins Italienische zu übertragen (S. 60). Der Verfasser hat sich darum redlich bemüht, und soweit meine Kenntnisse des Italienischen reichen, finde ich, daß er mit seinem Bemühen Erfolg hat. Ich habe keine Stelle gefunden, von der ich sagen müßte, hier habe der Verfasser Mörsdorfs Position mißverstanden oder verzeichnet. Zu Recht rühmt er die Klarheit und die Präzision, die Mörsdorf zu eigen sind. Die große systematische Kraft von Mörsdorfs Denken wird vorzüglich herausgestellt. Immer wieder konstatiert er auch die beträchtliche Kontinuität in den Gedanken Mörsdorfs (z.B. S. 96, 110f., 138, 159). An vielen Stellen weist er darauf hin, welche Bedeutung diese für die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils und den CIC/1983 gewonnen haben. Daß die Frage nach dem Menschen, der Leistungsfähigkeit und der Brüchigkeit des Menschen, auch und gerade des hohen kirchlichen Amtsträgers, bei Mörsdorfs Überlegungen und Entwürfen so gut wie keine Rolle spielt, ist dem Verfasser entgangen. Die Praktikabilität rechtlicher Vorschläge und Lösungen zu bedenken, ist aber keine geringe Aufgabe des Kanonisten. Die Zahl der Druckfehler hält sich in Grenzen. Nicht immer stimmen (italienischer) Text und die zugehörige Anmerkung (in deutscher Sprache) völlig überein (z.B. S. 75 A. 76). S. 93 A. 42 avanciert Paul Hinschius zum Verfasser des *Commentarium Lovaniense* (anstelle des A. van Hove), A. 43 wird R. Köstler anstelle von Hinschius eingeführt, A. 44 Roorda anstelle von Köstler. Die Kaiserin Maria Theresia regierte von 1740 bis 1780 (S. 304). Der Verfasser hat das Verdienst, Mörsdorfs zentrale Gedanken jenen Kanonisten vermittelt zu haben, die nicht in deutscher, wohl aber in italienischer Sprache zu lesen imstande sind.

Georg May, Mainz

Pedro Rodríguez, *Teilkirchen und Personalprälaturen*. Amsterdam: Verlag B. R. Grüner 1987, 246 S., Leinen, DM 75,- (= *Kanonistische Studien und Texte*, Bd. 38).

Die Frage nach dem Wesen und der rechtlichen Natur der Personalprälaturen bildet gegenwärtig sowohl innerhalb der Ekklesiologie als auch vor allem innerhalb der Kirchenrechtswissenschaft einen Gegenstand kontroverser Auseinandersetzungen. Es muß daher begrüßt werden, daß der Verf., Ordinarius für Dogmatische Theologie und Direktor der Abteilung für Ekklesiologie an der Universität von Navarra (Spanien), in dieser Untersuchung eine gleichermaßen ekklesiologische und kanonistische Wesens- bzw. Standortbestimmung dessen, was unter einer Personalprälatur zu verstehen ist, vornimmt. Bei der hier vorzustellenden Arbeit handelt es sich um die deutsche Übersetzung der 2. spanischen Auflage seines Buches »Iglesias particulares y Prelaturas personales«, Pamplona 1986. Man geht wohl nicht fehl in der Annahme, daß in diesem Buch ein sachkundiger und zugleich berufener Sprecher und Autor der Personalprälatur Opus Dei zu Wort kommt.

Die Personalprälaturen, die in den cc. 294–297 des Codex Iuris Canonici vom 25. 1. 1983 eine knappe Regelung erfahren haben, stellen gegenüber dem Codex Iuris Canonici vom 27. Mai 1917 ein ekklesiologisch-institutionelles und kirchenrechtliches Novum dar. Im Hinblick auf die innerkirchliche Zulässigkeit bzw. Berechtigung der neuartigen Erscheinung der Personalprälatur sind in der Literatur der Gegenwart ähnliche Auseinandersetzungen festzustellen, wie es sie um die Mitte des 16. Jahrhunderts seitens der alten Mönchsorden gegenüber der neuerstandenen Societas Jesu gegeben hat. Auch damals hatten ebenso angesehene wie streitbare Vertreter der alten Mönchsorden große Schwierigkeiten, die neuartigen Strukturen des Jesuitenordens als theologisch und kirchenrechtlich legitim anzuerkennen. Der Prototyp und die bisher einzige existierende Form einer Personalprälatur bildet die mit Datum vom 28. November 1982 von Papst Johannes Paul II. errichtete »Personalprälatur vom Heiligen Kreuz und Opus Dei«. Ihre Bestätigung erfolgte bemerkenswerterweise wenige Wochen vor der Promulgation des Codex Iuris Canonici vom 25. 1. 1983.

Mit der rechtssystematischen Einordnung der Personalprälaturen in den neuen Codex Iuris Canonici ist der Verf. außerordentlich unzufrieden. Er verbirgt seinen Schmerz hierüber nicht. In buchstäblich allerletzter Minute wurde nämlich die Rechtsfigur der Personalprälatur in den über

die Gläubigen handelnden Teil I des Zweiten Buches »Das Volk Gottes« des CIC/1983, und zwar unmittelbar nach den Abschnitten über die Pflichten und Rechte aller Gläubigen, der Laien und der Kleriker und unmittelbar vor dem Abschnitt über die Vereine der Gläubigen eingeordnet. Dagegen waren die Personalprälaturen in sämtlichen Vorentwürfen des neuen Codex Iuris Canonici in dem von der Hierarchie handelnden Teil II des Zweiten Buches »Das Volk Gottes«, und zwar hier innerhalb des Abschnitts über die Teilkirchen, eingeordnet. Der Verf. räumt zwar ein, daß auch die frühere systematische Einordnung der Personalprälaturen unter die Teilkirchen etwas »Regelwidriges« an sich gehabt habe, weil die Personalprälatur keine Teilkirche sei. Sie verfüge nämlich nicht über einen ihr hoheitlich zugewiesenen und zugehörigen Teil des Volkes Gottes (portio Populi Dei), der unter der vollen Jurisdiktion eines Bischofs stehe, der sie als eigener Hirte weide (99).

Dennoch findet der Verf. den »ziemlich improvisierten Wechsel« (96), den die neue systematische Einordnung unmittelbar vor den Vereinen der Gläubigen bedeute, außerordentlich wenig befriedigend. Diese Umplazierung sollte nach der Vermutung des Verf. offensichtlich sicherstellen, daß die Personalprälatur weder mit den Teilkirchen noch mit den Vereinen der Gläubigen verwechselt werde. Ferner sollte durch diese »Umsetzung« auch verhindert werden, daß die Gesetzessystematik in positiver und nicht nur in negativer Weise Auskunft über das Wesen der Rechtsfigur der Personalprälatur gebe (96). Aufgrund dieser neuen systematischen Einordnung solle nach der Meinung des Verf. lediglich feststehen, daß die Personalprälatur keine Teilkirche und ebenso wenig eine Vereinigung im Sinne des kirchlichen Vereinsrechts sei (93). Den Wunschvorstellungen des Verf. und wohl auch sämtlicher Mitglieder der Personalprälatur des Opus Dei hätte es freilich entsprochen, wenn die neue Rechtsfigur der Personalprälatur, wie dies auch von dem Münchener Kanonisten Heribert Schmitz vorgeschlagen worden war, im Teil II über die Hierarchie des Zweiten Buches »Das Volk Gottes« eingeordnet worden wäre, und zwar nach den Abschnitten über die oberste Leitung der Kirche, die Teilkirchen und die Teilkirchenverbände und als besonderer und eigener Titel bzw. Abschnitt IV (95).

Ihrem theologischen Wesen nach ist die Personalprälatur eine Gemeinschaft von Gläubigen (coetus fidelium), die der Apostolische Stuhl innerhalb der Gemeinschaft der Kirchen (communio Ecclesiarum) in Anbetracht spezieller seelsorgerischer Erfordernisse herausbildet, um die ent-

sprechenden besonderen pastoralen Werke (peculiariora opera pastoralia) durchzuführen. Der Papst verleiht dieser auf diese Weise definierten Gemeinschaft von Gläubigen eine hierarchische Struktur, d.h. er wandelt sie zur Prälatur um, indem er diese Gläubigen der Jurisdiktion eines Prälaten unterstellt und zugleich anordnet, daß Priester und Diakone sich für den Dienst an der Prälatur, an dieser Gemeinschaft (coetus) und für ihre Erfordernisse entscheiden und sich dieser inkardinieren und anschließen können.

Die Personalprälatur ist somit kein Teil des Volkes Gottes (portio Populi Dei), die den bereits bestehenden Teilkirchen hinzugefügt würde, sondern eine neue Form, Gläubige von Teilkirchen in hierarchischen Institutionen zusammenzufassen. Ihr Prälat ist mit einer Jurisdiktion ausgestattet, die auf der Jurisdiktion des Papstes für die Weltkirche beruht und eine Erscheinungsform des Dienstes der höchsten Autorität der Kirche am corpus Ecclesiarum darstellt (170f.).

Der Verf. verweist darauf, daß es neben den Diözesen, die einzig und allein Teilkirchen im Vollsinn des Wortes und Begriffes seien, die Figuren der Gebietsprälatur, Gebietsabtei, der Apostolischen Präfektur und der Apostolischen Administratur gebe, die zwar ihrer theologischen Substanz nach Teilkirchen seien, ihrem juristischen Wesen nach jedoch erhebliche Unterschiede aufwiesen (179). Man wird dem Verf. zustimmen müssen, wenn er erklärt, daß diesen auf dem kirchlichen Recht beruhenden Teilkirchen bzw. Rechtsfiguren mit der Personalprälatur »die theologische Substanz als hierarchische Seelsorgeeinrichtungen der Kirche« (180) gemeinsam sei.

Hätte der kirchliche Gesetzgeber diese, wie der Verf. ausführt, »innere Logik« tiefer erfaßt, hätte dies nach seiner Meinung dazu geführt, daß die Einordnung der Personalprälatur in sachgerechter Weise systematisch und entsprechend dem »Prinzip der Gleichbehandlung mit den Teilkirchen« nicht in der Nähe des kirchlichen Vereinsrechts, sondern in dem Teil über die Hierarchie in der Nähe der Teilkirchen erfolgt wäre (180). Weithin tragen die ekklesiologisch-kanonistischen Untersuchungen des Verf. die Züge eines Plädoyers für die hier ausführlich skizzierte Auffassung.

Wiederholt erklärt der Verf. mit Nachdruck, daß die Personalprälatur keine Personenvereinigung darstelle. Hier entwickelt er, vermutlich in Abwehr von Vorstellungen, nach denen die Personalprälatur systematisch den Vereinen oder auch den Religionsverbänden (Ordensgemeinschaften) zugeordnet werden soll, ausgesprochene kanonistische »Berührungspunkte« sowohl gegenüber dem kirchlichen Verbandswesen als auch

dem Ordenswesen. Daß die Personalprälatur kein kirchlicher Verein und auch kein Ordensverband sei, begründet der Verf. mit dem Argument, daß eine Vereinigung durch den freien Zusammenschluß ihrer Mitglieder ins Leben trete, die Personalprälatur dagegen »mit allen Prälaturen und ganz allgemein mit allen hierarchischen Institutionen gemein« habe, daß sie »ex novo aus dem Gründungsakt der höchsten Autorität« der Kirche, d.h. des Papstes, entstehe (183). Bei den Orden beruhe dagegen das Unterordnungsverhältnis zwischen dem Oberen und den Ordensangehörigen auf der potestas dominativa des Oberen, während in der Personalprälatur das Unterordnungsverhältnis zwischen dem Prälaten und den Mitgliedern der Prälatur auf der dem Prälaten vom Papst verliehenen potestas iurisdictionis beruhe (184).

Die Darlegungen und Gedankengänge des Verf., die hier nur skizziert werden konnten, erscheinen nicht nur plausibel, sie vermögen auch zu überzeugen. Es soll hier nicht verschwiegen werden, daß der Duktus der Argumentation gelegentlich etwas schwerfällig und die Untersuchung nicht frei von zahlreichen Wiederholungen ist. Dieser Umstand vermag den Wert der Arbeit aber nicht zu schmälern. Dem Verf. ist für diese Darstellung sehr zu danken. Im übrigen wird die fruchtbare Tätigkeit der bisher einzigen bestehenden »Personalprälatur vom Heiligen Kreuz und Opus Dei« und vielleicht weiterer Personalprälaturen, die in der Zukunft errichtet werden, nicht entscheidend davon abhängen, an welcher Stelle sie rechtssystematisch im Codex Iuris Canonici vom 25. Januar 1983 ihre Verortung gefunden haben.

Den Abschluß der Untersuchung bilden im Sinne einer auf Vollständigkeit angelegten Dokumentation 13 Schriftstücke und Anlagen mit dem Quellenmaterial zur »Personalprälatur vom Heiligen Kreuz und Opus Dei«.

Joseph Listl, Augsburg

Rees, Wilhelm: Der Religionsunterricht und die katechetische Unterweisung in der kirchlichen und staatlichen Rechtsordnung, Regensburg (Pustet) 1986, 354 S.

Mit dem vorliegenden Buch wurde die theol. Dissertation von W. Rees an der Theol. Fakultät der Universität Augsburg im WS 1985/86 – sie erhielt 1986 auch den Augsburger Universitätspreis und 1987 den von der Diözese Augsburg gestifteten Albertus-Magnus-Preis – einer breiten theologisch interessierten Öffentlichkeit zugäng-

lich gemacht. Die von Prof. Dr. J. Listl SJ (Kirchenrecht) betreute Arbeit schließt eine klaffende Forschungslücke: Nirgendwo wurden bisher so grundlegend und umfangreich die staatsrechtlichen und kirchenrechtlichen Aspekte der Begründung des Religionsunterrichts unter Einbeziehung der Aussagen des neuen CIC von 1983 erforscht.

Zunächst klärt Rees die Rechte der Eltern, der Kirche und des Staates als Träger der religiösen Erziehung ab. Er zeigt auf, daß die grundgesetzlich garantierten Freiheiten des Glaubens und des Gewissens sowie der religiösen Bekenntnisse (vgl. Art. 4 Abs. 1 GG) »Abstraktion« bleiben müßten, wenn sie nicht auch im Rahmen der Schule verwirklicht werden könnten; von daher zeige der Staat ein Interesse am ordentlichen Lehrfach Religionsunterricht. Es bleiben in diesem Zusammenhang leider die rechtlichen Grundlagen der »christlichen Gemeinschaftsschule« (als Regelform der öffentlichen Schule z.B. in Bayern) ungeklärt.

Im zweiten Kapitel wird die geschichtliche Entwicklung der religiösen Unterweisung im allgemeinen und des schulischen Religionsunterrichts in Deutschland dargestellt, die auch in anderen Veröffentlichungen schon gut dokumentiert ist. Bis zur Einführung der Pflichtschule (erstmalig in Preußen 1763) war Religion kein Unterrichtsfach, sondern galt als »Unterrichtsprinzip«, das den Geist der Kloster-, Stifts- und Domschulen durchwaltete. Erst mit der Einführung der allgemeinen Schulpflicht wird Religion zum schulischen Lerngegenstand; damit wurde ein Prozeß eingeleitet, in dessen Folge die Verantwortung der Eltern und Pfarrgemeinden für die religiöse Erziehung immer mehr zurücktrat.

Im 3. Kapitel werden die Bestimmungen des CIC von 1917 zur Sache erläutert. Die verschiedenen Rechtsverhältnisse in den einzelnen Staaten veranlassen den CIC von 1917 im Sachenrecht erstmals zu unterscheiden zwischen der katechetischen Unterweisung (cc. 1329–1336) und dem schulischen Religionsunterricht (de scholis = cc. 1372–1383), während das Konzil von Trient nur die pfarrliche Katechese für Kinder und Jugendliche vor Augen hatte.

Sehr aufschlußreich für die gegenwärtige Standortbestimmung ist die Auswertung verschiedener Dokumente des II. Vatikanischen Konzils zu Fragen der religiösen Unterweisung und Erziehung (4. Kapitel). Wie ein roter Faden zieht sich besonders die Betonung der Mitverantwortung der Laien am Verkündigungsauftrag der Kirche – wie er durch Taufe und Firmung begründet wird – durch die Konzilstexte (vgl. LG Art. 33 Abs. 2). Rees stellt überzeugend dar, wie die vom Konzil

gesetzten Akzente und Verlautbarungen des kirchlichen Lehramts in der Zeit nach dem II. Vatikanischen Konzil ihre Ausgestaltung und Fortschreitung erfahren. Dabei verdient durchaus Beachtung in der derzeitigen Diskussion um einen neuen Weltkatechismus, daß für das Allgemeine Katechetische Direktorium (1971) eine Katechese ohne Berücksichtigung der Altersgruppen ihr Ziel, zum Gelingen des Lebens im Licht des Glaubens beizutragen, verfehlt (DC Nr. 77–97). Das Apostolische Schreiben Pauls VI. »Evangelii nuntiandi« (1975) entfaltet die »Evangelisierung« als eigentliche Aufgabe der Kirche und spricht damit die Aufgabe an, »die Frohbotschaft in alle Bereiche der Menschheit zu tragen und sie von innen her umzuwandeln und zu erneuern« (Rees, 150). Die Katechese wird dabei als ein Weg gesehen, bei dem fundamentale Glaubenswahrheiten erfaßt und christliche Lebenspraxis geformt werden (vgl. Evn Nr. 44). Grundlegend für das Verständnis der Katechese nach dem II. Vatikanischen Konzil ist vor allem das Apostolische Schreiben Johannes Pauls II. »Catechesi tradendae« (1979), das aufzeigt, wie Katechese mit den drei Grundfunktionen der Kirche »Wort, Gedächtnis und Zeugnis« (bzw. Lehre, Liturgie, Lebenspraxis) eng verbunden ist und daher nicht auf Lehre und das Auswendiglernen von satzhaftem Glaubenswissen reduziert werden darf (vgl. Ctr. Nr. 47). Orte der Katechese sind die Familie als »Hauskirche«, die Pfarrei und die Schule.

Besondere Aufmerksamkeit widmet Rees den Bestimmungen des neuen CIC von 1983 zum »Dienst der Verkündigung«. Er zeigt auf, wie die Aussagen des Konzils zur Verantwortung des ganzen Gottesvolkes für die Katechese im CIC von 1983 ihren Niederschlag erfahren. Der neue CIC faßt die Bestimmungen zur Predigt des Wortes Gottes (cc. 762–772) und dem catechetischen Unterricht (cc. 773–780) unter der Überschrift »Dienst am Wort Gottes« zusammen; die Bestimmungen über den Religionsunterricht erscheinen im Kapitel über die Schulen im Abschnitt über die kath. Erziehung (cc. 793–821); damit ist auch durch die formale Gliederung dem Umstand Rechnung getragen, daß Katechese unter den Bedingungen eines Schulsystems andere Grenzen und Möglichkeiten hat als in der Pfarrgemeinde. Bei den Aufgaben der Katechese unterscheidet der CIC zwischen einer Kinder- bzw. Jugend-Katechese zur Hinführung zu den Sakramenten der Buße, Eucharistie und Firmung (c. 777,2), einer Vertiefungskatechese nach dem Empfang dieser Sakramente (c. 777,3) und der Erwachsenenkatechese (777,5). Bemerkenswert ist, daß der neue CIC im Unterschied zum alten ein for-

males und materiales Kennzeichen der Katholischen Schule nennt. »Als Katholisch darf nur eine Schule bezeichnet werden, die von der zuständigen kirchlichen Autorität oder einer öffentlichen kirchlichen juristischen Person geleitet wird oder von der kirchlichen Autorität als solche anerkannt ist (c. 803 § 1)« (Rees, 186). Als materiales Kriterium nennt der CIC, daß Erziehung und Unterricht in Übereinstimmung mit den »Grundsätzen der Katholischen Lehre« erfolgen muß, was nur gewährleistet ist, wenn die Lehrer sich durch »Rechtläubigkeit und rechtschaffenen Lebenswandel« (c. 803 § 2) auszeichnen. C. 804 § 1 betont, daß der RU in der Schule als Form der Glaubensverkündigung der Leitung und Aufsicht der Kirche untersteht. Daraus leitet sich das Recht des Diözesanbischofs ab, die *missio canonica* zu erteilen oder zu entziehen, wenn der Religionslehrer nicht mehr in Übereinstimmung mit der Glaubenslehre der Kirche unterrichtet oder lebt. Diesen Punkt – die Übereinstimmung des RU mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaft, den bekenntnisgebundenen Charakter des RU und die Bestimmungen zur Verleihung der *missio canonica* – entfaltet Rees näherhin im 10. Kapitel (275–302). Das 7. Kapitel befaßt sich mit Konzeptionen des RU in der jüngsten Vergangenheit – er muß sich in diesem Punkt schon von der Themenstellung her auf einige wenige Grundzüge (kerygmatischer, hermeneutischer, religionskundlicher, problemorientierter RU) beschränken – und faßt dann die Aussagen der deutschen Bischöfe (1969–1972) zusammen, ehe er den Beschluß der Würzburger Synode zum RU zur Fragestellung analysiert.

Im 8. Kapitel geht Rees näher auf die Bestimmungen des Grundgesetzes, der Länderverfassungen sowie auf Konkordatsvereinbarungen zum RU ein.

Das 9. Kapitel erscheint mir für jeden Religionslehrer besonders lesenswert. Im 9. Kapitel geht Rees auf alle Fragen ein, die sich aus der Stellung des RU als ordentlichem Lehrfach in der staatlichen Schule ergeben (Gleichstellung mit anderen Fächern, Versetzungserheblichkeit, Stundenzahl u. a.), sowie auf das Bestimmungsrecht der Eltern bzw. des Schülers über die Teilnahme am RU. Bemerkenswert ist dabei, daß die Länder Bayern, Rheinland-Pfalz und Saarland in ihren Verfassungen den Schülern erst vom vollendeten 18. Lebensjahr an eine selbständige Entscheidung über die Teilnahme am RU zubilligen, weil diese Länder nach 1945 von der Möglichkeit Gebrauch machten, früheres Reichsrecht abzuändern. Wo es nicht abgeändert wurde, gilt weiterhin die Vollendung des 14. Lebensjahres als Mün-

digkeitsgrenze für eine Abmeldung. Nach § 5 Satz 1 RKEG steht dem Schüler nach Vollendung des 14. Lebensjahres die Entscheidung darüber zu, »zu welchem Bekenntnis er sich halten will«. Dabei ist festzuhalten, daß § 5 Satz 1 RKEG das Recht der Abmeldung vom RU unabhängig vom Bekenntnisaustritt oder -wechsel gewährt. Rees hat es auch nicht versäumt, darauf hinzuweisen, daß es seit dem 15. 3. 1983 durch Beschluß der Bayer. Bischofskonferenz für ungetaufte bzw.

nichtkatholische Schüler auf Antrag der Erziehungsberechtigten die Möglichkeit gibt, am Katholischen RU teilzunehmen.

Es ist das Verdienst von W. Rees, die Fülle der staatsrechtlichen und kirchenrechtlichen Verlautbarungen zum RU bis in die jüngste Gegenwart gesichtet und ausgewertet zu haben, so daß dem Religionspädagogen ein zuverlässiger Orientierungsleitfaden in diesen Rechtsfragen zum RU zur Verfügung steht. Günther Staudigl, Augsburg

Soziallehre

Punt, Jozef, Die Idee der Menschenrechte. Ihre geschichtliche Entwicklung und ihre Rezeption durch die moderne katholische Sozialverkündigung (= Abhandlungen zur Sozialethik, Band 26, hrsg. von Anton Rauscher und Lothar Roos), Paderborn 1987, 269 S., brosch. DM 28,-.

An Untersuchungen zur Idee und Geschichte der Menschenrechte und ihrer neuzeitlichen Rezeption auch durch die kirchliche Verkündigung wie die christliche Soziallehre mangelt es nicht. Jozef Punt, einige Jahre Lehrbeauftragter für Soziologie und Christliche Gesellschaftslehre am Priesterseminar des Bistums Roermond, legt eine weitere Arbeit vor, die im Jahre 1985 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg als Dissertation angenommen und zugleich mit dem Albertus-Magnus-Preis ausgezeichnet wurde, den der Bischof von Augsburg auf Vorschlag der Fakultät verleiht.

In zwei Teilen bewältigt Vf. das gestellte Thema, in einem Ersten Teil: Die Entwicklungsgeschichte der Menschenrechtsidee (15–172), im Zweiten Teil: Die Menschenrechte und die moderne katholische Soziallehre (173–247).

In dem geschichtlichen Überblick zeichnet Vf. die Geistes- und Sozialgeschichte nach, die zur Erkenntnis und Forderung von »Menschenrechten« seit dem Eintritt des Christentums in die Gesellschaft geführt hat. Hierbei kann sich Vf. auf eine breite Literatur stützen, die er gewissenhaft auswertet. Es gelingt ihm, die vielfachen Wege aufzuzeigen, die zur Formulierung von Menschenrechten führten, mit ihren Wurzeln im Zeitalter des Humanismus und der Reformation, der Aufklärung, der Entwicklung in Nordamerika und in der französischen Revolution mit ihren geistigen und politisch-gesellschaftlichen Folgen. Einige charakteristische Schlüsselbegriffe wie Toleranz, Religionsfreiheit, Freiheit und Gleichheit, Demokratie, Personwürde und Rechte des Indivi-

duums kehren in der Darstellung der Ideeengeschichte immer wieder und zeigen mit der geistesgeschichtlichen Entwicklung die inhaltliche Entwicklungsgeschichte des vagen Begriffs der Menschenrechte auf.

Für die Frage des Verhältnisses von Kirche und Menschenrechten ist das 1. Kapitel der geschichtlichen Übersicht über die Entwicklung der Idee der Menschenrechte äußerst instruktiv, da es einsichtig machen kann, weshalb in der Welt des mittelalterlichen Denkens, vom Christentum geprägt, kein »Ort« für Menschenrechte, schon gar nicht im Sinne der späteren individuellen Freiheitsrechte sein konnte, da das theologisch-soziale Denken hierzu keinen Platz bot. Die Gesellschaft wurde verstanden im Sinne eines theokratischen Ordnungsgefüges mit einer Rangordnung von oben nach unten, die jedem seine Stelle zuwies. Der hierarchisch-organologische Aufbau der Gesellschaft ließ den Blick auf das Ganze gerichtet sein, die einzelnen waren mit ihrem Wohl in das Wohl des Ganzen intergriert. Hiermit war keine Unterdrückung des Einzelnen gegeben, denn der Herrscher war auf die Verwirklichung des Gemeinwohls verpflichtet, aber diese Sicht bot keinen Anlaß zu einer Entwicklung von »Menschenrechten«. Überdies gewährte eine explizite Gerechtigkeitslehre, nicht ohne Begründung im »Naturrecht«, daß die gerechten Ansprüche menschlicher Existenz – zumindestens theoretisch – gesichert wurden. In der spanischen Spätscholastik an der Wende zur Neuzeit wird zwar die in der Menschennatur liegende allgemeine humanitas von tragender Bedeutung und es werden philosophisch-anthropologische Voraussetzungen für eine Entwicklung gelegt, die mit dem politisch-geistigen Umbruch der Neuzeit zu einer Entwicklung der Eigenrechte des Bürgers und des Menschen im Staat auch gegenüber dem Staat führen konnten. Diese Entwicklung vollzog sich aber, wie die Darlegungen des ersten Teiles

zeigen, ohne Einfluß der Kirche oder der Theologie.

Der zweite Teil der Untersuchung widmet sich der Rezeption der Menschenrechte in der kirchlichen Sozialverkündigung der Neuzeit. In einer ausführlichen Kommentierung der päpstlichen Dokumente von Pius IX. bis zu Johannes Paul II. werden die Gründe der Rezeption und ihre Eigenart dargelegt. Voraussetzung der Rezeption ist die in der Entwicklung der Menschenrechtsidee geförderte Anerkennung der Menschenwürde im Sinne eines Humanitätsideals in einer Gesellschaft, die nicht mehr »von oben« aus gottgegebenen Ordnungsprinzipien (christlicher Staat) zu verstehen ist, sondern sich »von unten« mittels der Rechtsansprüche der einzelnen im Staat aufbaut. Die Erfahrung mit den totalitären Systemen und der Verletzung der Menschenrechte hat der Kirche die Anerkennung der Menschenrechte erleichtert und ihre Verteidigung gefördert. Vf. zeigt, daß in der Begründungsproblematik der Menschenrechte durch die neuere Sozialverkündigung zwei Stufen gegeben sind, einmal die Anerkennung der unantastbaren Würde der menschlichen Person als Person, zum andern die Begründung dieser Würde aus der Sicht der christlichen Schöpfungs- und Erlösungslehre, die in den christozentrischen Überlegungen Johannes Pauls II. zur menschlichen Personalität ihren Höhepunkt findet. Das Lehramt hat »die Menschenrechtsidee als eine begründungsbedürftige Idee aufgenommen und sie im Hinblick auf die 'Transzendenz der menschlichen Person' ergänzt« (245). Mit der Rezeption steht die Kirche mit ihrer Lehre nunmehr im Dialog mit allen, die die Menschenrechtsidee fördern.

Die sorgfältige Untersuchung hat in einem umfangreichen Überblick die Problematik des Verhältnisses von Kirche und Menschenrechten in der Geschichte aufgezeigt und eine begründete Antwort auf die Vorbehalte gegenüber der kirchlichen Lehre und Praxis gegeben. Gern würde man etwas hören, wie der »Dialog« der Kirche mit der Welt, in welchem Vf. einen charakteristischen Zug in der Menschenrechtsbewegung heute sieht, sich nun ausprägt in der breiten Fülle der so unterschiedlich strukturierten »Menschenrechte«, wie sie heute gefordert werden. Hierzu hätte das wichtige Dokument der Päpstlichen Kommission *Justitia et Pax* über: Die Kirche und die Menschenrechte (1975), das Vf. nicht in seine Darlegungen einbezogen hat, weitere Anregungen geben können. Aber die Beachtung der Folgen des »Dialogs« hätte wohl den Rahmen des gestellten Themas gesprengt. So kann die fundierte Arbeit Anlaß bieten, in weiteren Untersuchungen diesen

Dialog zu einzelnen Menschenrechten in ihrer Differenzierung in der gegenwärtigen Gesellschaft aufzunehmen.

Joachim Giers, München

Lothar Roos – Jaime Veléz Correa (Hrsg.), *Befreiende Evangelisierung und Katholische Soziallehre (= Entwicklung und Frieden: Wissenschaftliche Reihe; 45)*, Mainz (Matthias-Grünwald-Verlag) – München (Chr. Kaiser Verlag) 1987, 149 S.

In der Sammlung »Entwicklung und Frieden – Wissenschaftliche Reihe –«, hrsg. von der Wissenschaftlichen Kommission des Katholischen Arbeitskreises Entwicklung und Frieden, liegt ein Berichtband über eine Tagung »Evangelización liberadora – Freiheit aus dem Evangelium« vor, die im Dezember 1985 in Essen lateinamerikanische und deutsche Theologen und Amtsträger vereinte. Die Referate der Tagung werden von den Herausgebern Lothar Roos und Jaime Veléz Correa, Vertreter des Lehrstuhls für Katholische Soziallehre in Bonn und Bogotá/Kolumbien, unter dem Titel: *Befreiende Evangelisierung und Katholische Soziallehre* veröffentlicht, zu Recht, denn die Frage nach dem Verhältnis von befreiender Verkündigung oder »Theologie der Befreiung« einerseits und katholischer wie kirchlicher Soziallehre andererseits ist das beherrschende Thema der Referate wie der Überlegungen insgesamt. Die Tagung fand statt in der Zeit zwischen der Veröffentlichung der beiden Instruktionen der Kongregation für die Glaubenslehre *Libertatis nuntius* (6. August 1984) und *Libertatis conscientia* (22. März 1986), sie trägt aber ihr eigenes Profil, wenn sie auch auf erstere Instruktion zurückgreift. Die Referate zeigen ein hohes Niveau und sind getragen von dem Bemühen um ein Verständnis der drängenden Anliegen einer »Theologie der Befreiung« und des möglichen Beitrags der katholischen Soziallehre für die sozialen und theologischen Bewegungen und Bemühungen in Lateinamerika.

Von deutscher Seite liegen ein Lagebericht (Bischof Franz Kamphaus), zwei Vorträge zur wissenschaftlichen Diskussion (Lothar Roos und Anton Rauscher) sowie ein Kurzreferat (Peter Hünermann) vor. Die Autoren verweisen auf die Erfahrungen, die in Europa und in Deutschland mit der »sozialen Frage« und einer entsprechenden Entwicklung der katholischen Soziallehre wie einer christlich-sozialen Bewegung gemacht wurden, und dies gerade im Gegensatz zu einer marxistisch orientierten Gesellschaftsauffassung und

Arbeiterbewegung. Von lateinamerikanischer Seite werden zur Lagebeschreibung die Dokumente von Medellín (1968) und Puebla (1979) ins Gespräch gebracht (Bischof Roque Adames, Vorsitzender der Kommission Sozialpastoral des Lateinamerikanischen Bischofsrates CELAM), zur wissenschaftlichen Diskussion tragen die Referate von Jaime Veléz Correa bei, der »Ideologie und Widerstände bei der Anwendung der Katholischen Soziallehre« analysiert, und Juan Carlos Scannone (Buenos Aires, Lehrstuhl für Philosophie), der die »Instrumente der kirchlichen Soziallehre in Lateinamerika« untersucht. Die Bischöfe Valfredo Tepe und Karl-Josef Romer, beide Mitglieder der Pastoralkommission der Brasilianischen Bischofskonferenz, widmen sich in Kurzreferaten ebenfalls der Analyse der gesellschaftlichen Wirklichkeit in Lateinamerika und der Frage, ob und wie die katholische Soziallehre Anregung oder gar Richtung geben könnte zur Erkenntnis und Durchführung von »befreienden« Maßnahmen. Der Austausch der Erfahrungen, die Fülle der Fragestellungen, die sich im Hinblick auf die unterschiedliche soziale Situation ergeben, letztlich die Schwierigkeit, eine Soziallehre, die sich geschichtlich unter europäisch-industriellen Gegebenheiten entwickelt hat, für lateinamerikanische Verhältnisse der Gegenwart ins Gespräch zu bringen, ließ es den Veranstaltern angemessen erscheinen, ein Fortsetzungstreffen in einem lateinamerikanischen Land vorzuschlagen.

Es scheint durchaus sympathisch, daß die Teilnehmer an der Tagung in ihrer Abschlusserklärung sich recht nüchtern und sachlich äußern. Wenn sie auch davon ausgehen, daß die Soziallehre der Kirche einen Beitrag zur Überwindung der Ungerechtigkeit und der ungerechten Strukturen in Wirtschaft und Gesellschaft zu leisten vermag, und zwar ohne Rückgriff auf marxistische Klassenkampftheorie, so bleibt doch in aller Klarheit zu erkennen, daß die Soziallehre und

Sozialverkündigung sich in Kultur und Geschichte einfügen muß. Die Entwicklung in Europa kann zwar Anregung und Anstoß geben, aber Geschichte ist nicht wiederholbar. So bleibt als Ergebnis: »...der Dialog zwischen den Christen in Lateinamerika und Deutschland kann helfen, den Beitrag der Kirche zu mehr sozialer Gerechtigkeit und Liebe mit Mut und Sachkenntnis zu leisten« (147).

Der Tagungsbericht bietet einen wertvollen Beitrag zur Aufgabe einer »Inkulturation« der katholischen Soziallehre in Lateinamerika. Es bleibt dabei zu bedenken, daß die katholische Soziallehre geschichtlich wie systematisch kein einheitliches Gebilde ist, sondern in mehreren Ebenen, Stufen oder Ausprägungen zu sehen ist, der kirchlichen Sozialverkündigung, der wissenschaftlichen Soziallehre und der erfahrungsbedingten Impulse einer Sozialbewegung. Die kirchliche Sozialverkündigung ist theologisch fundiert, die wissenschaftliche Soziallehre ist in starkem Maß von den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen wie kulturellen Verhältnissen bedingt, die Sozialbewegung wird getragen von den unmittelbaren Erfordernissen, die das soziale Umfeld stellt. Eine derartige Differenzierung wird insgesamt der »Übertragung« der Soziallehre in andere oder neue soziale Gegebenheiten dienlich sein. Man sollte auch nicht vergessen, daß auch bei uns gegenüber Formen der Sozialbewegung Bedenken geäußert wurden, etwa der christlichen Gewerkschaftsbewegung, die später ohne Bedenken akzeptiert wurde. Man wird auch bedenken müssen, daß es in der Soziallehre manche Gebiete gibt, die nur selten in das Blickfeld rückten, etwa Fragen der Landwirtschaft. Das sollte Mut geben auch zu einer Pluralität innerhalb der Soziallehre, die den gegebenen Verhältnissen entsprechen will, wenn immer sie sich der Grundforschung nach sozialer Gerechtigkeit und sozialer Liebe verpflichtet weiß. *Joachim Giers, München*

Dogmatik

Baier, Walter: *Die Kirche als Fortsetzung des Wirkens Christi. Untersuchungen zu Leben und Werk und zur Ekklesiologie des Münsteraner Dogmatikers Anton Berlage (1805–1881)* (Münchener Theol. Stud. II. System. Abtlg., 45) Eos-Verlag St. Ottilien 1984, 510 S., DM 75,-

Die Erforschung der Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts scheint katholischerseits so gut gediehen, daß neue Funde und Erträge beinahe nicht erwartet werden könnten. Dieses Urteil gilt

aber nur für die großen Richtungen, Schulen und Gestalten dieser Epoche. W. Baier liefert mit dieser Arbeit den Beweis, daß der schärfere Blick auf Einzelnes und Individuelles aus diesem lebendig bewegten theologischen Bereich durchaus noch bedeutsame Erscheinungen zu erfassen vermag, die auch das Urteil über das Ganze zu nuancieren und zu differenzieren vermögen.

Dieser Nachweis gelingt dem Vf. an dem Werk des Münsteraner Theologen A. Berlage (1805–1881), der mit seiner Apologetik und vor

allem mit seiner siebenbändigen Dogmatik (Münster 1839–1864) ein respektables Werk schuf. Die Dogmatik galt seinerzeit als »eines der meistbenutzten Handbücher in den kirchlich gesinnten Kreisen« (R. Aubert). Auch wenn Baier dieses hochgemute Urteil ein wenig zurechtrückt und auf die um die Jahrhundertmitte beginnende Dominanz der rein schulmäßig ausgerichteten lateinischen Lehrbücher verweist, welche der Verbreitung des eigenständigen Werkes Berlages nicht sonderlich günstig war, so offenbart doch allein schon diese Ambivalenz eine spannungsvolle theologische Situation, an der sich durchaus etwas Gültiges für das Verständnis des Weges der katholischen Theologie von der Mitte des 19. Jahrhunderts an ablesen läßt.

Voraussetzung für eine solche Erhebung der theologiegeschichtlichen Relevanz eines Autors und seines Werkes wäre aber das pünktliche Eingehen auf das geschichtliche Detail, das bei Berlage, wie oftmals bei den als weniger groß geachteten Gestalten einer Epoche, von nachfolgenden Entwicklungen zugedeckt wurde und in Vergessenheit geriet. In der richtigen Erkenntnis, daß für die geschichtliche Situierung eines geisteswissenschaftlichen Werkes auch die Biographie und der Bildungsgang des Autors wichtig sind, der den Studenten mit so verschiedenartigen theologischen Persönlichkeiten wie Hermes in Bonn (1826), mit Drey und Möhler in Tübingen (1829), mit Döllinger (neben Görres, Baader und Schelling) in München (1830) zusammenführte, entwirft der Verfasser unter Erschließung auch neuer und entlegener Quellen (wie einer reichen Anzahl von Archivalien) das geistige Bild des Theologen Berlage auf dem zeitgeschichtlichen Hintergrund, aus dem sich das theologische Werk erhebt.

Die sich angesichts solcher heterogener Einflüsse (zu denen selbst das Werk A. Günthers gehört) bald stellende Frage, ob der Autor sich etwa einem Eklektizismus ergab oder ob er seine Selbständigkeit zu bewahren wußte, beantwortet Baier mit einer eingehenden Analyse der »theologischen Entwicklung Berlages im Spiegel der Werke« unter Einbeziehung auch der Rezensionen und der Wirkungsgeschichte der »Dogmatik«. Damit gelingt ihm eine Einordnung des Autors, welche die von E. Hocedez eingestandene Verlegenheit (»il est melaisé de classer Berlage«) aufhebt. Es ist zwar kein geradezu überraschendes Ergebnis, wenn Baier feststellt, daß sich Berlage nach seiner ursprünglichen Verbindung mit der Tübinger Schule (deren Ideale er nie aufgab) und nach der Auseinandersetzung mit dem Hermesianismus der neuscholastischen Richtung annäherte und dabei an die Seite M. J. Scheebens rückte.

Aber die hier mit anklingenden »Fälle« von J. Kleutgen, F. Probst und sogar K. Werner lassen aus den biographischen Einzelfällen einen Schluß auf ein Gesamtphänomen zu, das für das theologiegeschichtliche Urteil von Bedeutung ist. Es kann dahingehend formuliert werden, daß die Begründung einer systematischen Theologie weder auf dem Grunde der idealistischen Philosophie (Hermes, Günther) noch aus den Elementen eines vornehmlich geschichtlichen Denkens (das heute von der Hermeneutik noch verstärkt wird) geleistet werden kann. So führte der Weg der systematischen Theologie mit einer gewissen Notwendigkeit zum Anschluß an eine durch die philosophia perennis gestützte Dogmatik.

Wenn man diese mit dem heute meist abwertend gebrauchten Etikett der Neuscholastik versieht, hat man für das Verständnis des Ganzen noch wenig getan. Baier zeigt dagegen, daß dem Werk Berlages weder die religiöse existentielle Note noch die Zeitnähe noch auch der Kontakt mit der Geschichte des Dogmas und des Glaubens fehlt, so daß die Einreihung unter die Neuscholastiker (ähnlich wie bei Scheeben) nicht zur unangemessenen Uniformierung eines Denkers und einer Richtung führt. Hier legen Baiers Argumente, über den Gegenstand der Arbeit hinausgehend, die Forderung nach einer differenzierteren Beurteilung des Phänomens der Neuscholastik nahe. Für diese gewisse Rehabilitierung zeugt vor allem die Ekklesiologie des Autors, die nicht nur in der »Apologetik« entwickelt ist, sondern gleichsam als Ferment auch die Dogmatik durchwirkt, hier vor allem die Sakramentenlehre: Dabei erfaßt Berlage, was zu seiner Zeit durchaus als Neuheit erscheinen mußte, »die Idee der Kirche als eine eigentlich dogmatische Idee«, die als solche nicht vollständig in der Apologetik abgehandelt werden kann. Von dieser Einwendung her wird die Grundauffassung des Autors von der Kirche als des »einen großen Sakraments« verständlich, wobei allein schon die Formulierung über die eigene Zeit hinaus auf die Ekklesiologie des 20. Jahrhunderts weist. Ohne den Reichtum der Aspekte dieser Kirchenauffassung, die inkarnatorisch und soteriologisch verwurzelt ist, aus dem Blick zu verlieren (religionsphilosophische Vorbedingungen in der Gemeinschaftsanlage des Menschen, heilsgeschichtliche Vorentwürfe, kirchengründende Daten und Fakten des Lebens Jesu), legt Baier mit Recht den Nachdruck auf den Sondercharakter der Kirche »als ausschließlich christlicher Erscheinung«, die mit ihrer sakramentalen Struktur identisch ist. In ihr ist nicht nur die Sichtbarkeit der Kirche verankert (was Berlage wohl besonders in Gegensatz zum evangelischen

Denken, aber auch zu Hegel betont), sondern das gnadenhafte, geistvermittelte Insein Christi zusammen mit seinem ungeschmälernten Lebensein als Haupt, als Lehrer, Priester und Leiter der Kirche.

Aber die sakramentale Grundstruktur erfordert auch ein Eingehen auf die Vermittlung des Hauptseins Christi in der Lehrautorität der Kirche, in der Tradition wie im Amt. Von der Kirche als dem »großen Sakrament« empfangen nach Berlage aber auch die Einzelsakramente ihren betont ekklesialen Charakter, besonders auch das Sakrament der Buße, das in der Neuzeit häufig nur unter privat-religiösem Aspekt gedeutet wurde. Ob dabei allerdings der ekklesiale Bezug von Sünde und Buße bei Berlage schon so wie in der Alten Kirche (und nach Wiederentdeckung dieser Wahrheit durch die neue Theologie) zum Ausdruck kommt, mag dahingestellt bleiben. Im Ganzen vermitteln die hart an den Texten bleibenden Untersuchungen Baiers (die mit einer maßvollen Kritik des Autors einhergehen, z.B. anlässlich seiner rationalen Begründung des kirchlichen Amtes oder des ausgewählten Suffizienzbegriffes in Bezug auf die Schrift) das Bild eines organischen ekklesiologischen Entwurfs, der das gottmenschliche Geheimnis der Kirche in eigenständiger Weise zutage förderte, die heute zum Allgemeingut geworden sind, wenn sie nicht in ihrer religiös-theologischen Tiefe durch ein einseitig soziologisches Denken von der Kirche schon wieder verloren zu gehen drohen. Die Einbeziehung des damaligen Problemfeldes in den neueren Verstehenshorizont ist nicht der geringste Vorzug des gründlichen Werkes von W. Baier.

Leo Scheffczyk, München

E. Llamas (Hrsg.): *Maria, Madre de la Reconciacion*, Salamanca 1985.

Der 50. Bd. der *Estudios Marianos* greift das alte und doch unausschöpfliche Thema des Mitwirkens Marias am Erlösungswerk auf.

A. Martínez Sierra entwickelt in einem grundlegenden Referat eine »Theologie« der Erlösung und des menschlichen Mitwirkens« (13–26). Vf. beleuchtet die verschiedenen Problempunkte, die sich in Hinblick auf das Mitwirken des einzelnen Gläubigen, der Kirche und Marias angesichts der Erlösungstat Christi und des Wirkens des Heiligen Geistes ergeben. – G. Aranda Pérez untersucht die biblischen Angaben zum Mitwirken Marias am Heilswerk (27–50), und zwar unter starker Berücksichtigung auch der atl. Stellen (Proto-

evangelium, Micha 5,1ff, Is 7,14). Marias Beitrag am Erlösungswerk wird als nicht nur auf die Geburt beschränkt aufgezeigt. – L. Mateo-Seco arbeitet die Vorstellungen der Väter über Maria als die Neue Eva und ihre Mitwirkung am Erlösungsgeschehen heraus (51–70). In einem treffsicheren, ausgewogenen Überblick wird gezeigt: Die Parallele, die klar die Christozentrik wahrt und doch ein aktives Mitwirken Marias am Erlösungswerk zulässt, entspringt neben Röm 5 vor allem der Rekapitulationslehre. Da dieser Zusammenhang bei Justin schon ausgeprägt ist, dürfte er schon älter sein. Der Parallelismus behält seine inhaltliche Identität in den folgenden Jahrhunderten, es werden jedoch die Vergleichspunkte erweitert. Bei Ephrem zertritt Maria selbst, nicht der Nachkomme, das Haupt der Schlange. Die Parallele erhielt theologische Bedeutsamkeit in Hinblick auf die wahre Menschheit Jesu, die allgemeine Mutterschaft Marias, den Vergleich zwischen Maria und Kirche. Bastero de Eleizode untersucht dann die Bedeutung dieser Parallele bei Ambrosius (71–82), der entsprechend der Eigenart seiner Theologie auch in der Mariologie eine Zusammenfassung der griechischen Väter bietet.

M. Garrido-Bonaño untersucht Marias Wirken bei der Versöhnung nach der neuen Advents- und Weihnachtsliturgie (83–110). Die Mitwirkung Marias wird in Hinblick auf ihre von Ewigkeit mit der Inkarnation verbundene, frei übernommene Mutterschaft, auf ihre gütige Mutterschaft über die Menschen, auf die Eva-Maria-Antithese und die Darbringung Jesu behandelt. Ebenso der Liturgie zugewandt ist der Betrag von A. Molina Prieto über Maria, der Mutter der Versöhnung im Akathistos-Hymnus (111–138): In der Form des Lobpreises, ohne Fürbitte, bringt der Hymnus in christologischer Perspektive, aber marianischem Epizentrum die mittlerische Funktion der jungfräulichen Gottesmutter zum Ausdruck. – A. Bandera, schon bekannt durch seine Monographie über Maria und die Sakramente, handelt schließlich über Maria im sakramentalen Geschehen und im christlichen Leben (139–166). Jeder Fortschritt in der Erkenntnis Christi und seines Werkes sind untrennbar mit Maria verbunden, sowohl im Ursprung dieses Heils als auch in seiner Vergegenwärtigung in den Sakramenten. Wenn z.B. in der Taufe die Sohnschaft im Sohn verliehen wird, ist dieser Sohn des ewigen Vaters und der menschlichen Mutter, wobei natürlich die Rolle der Mutter im Dienst des Vaters steht. Ebenso stellt Vf. die Integration Mariens im eucharistischen Geschehen (Wort, Sakrament, Anbetung) heraus. Tatsächlich ist heutzutage kaum mehr bewußt, weshalb das Pange lingua und das

Ave verum corpus Maria eigens nennen. Es gibt kein christliches Leben außerhalb der mütterlichen Sphäre Mariens. – Maria in der »neuen Schöpfung« lautet das Thema, das Ildefonso de la Inmaculada ausbreitet (167–208). Maria ist das Paradies ohne Schlange, das von der Gnade am innigsten ergriffene Geschöpf, Inbegriff guten Denkens und vollkommenes Abbild Christi. Deshalb ist Maria auch Versöhnerin und Mutter der neuen Schöpfung. – B. Monsegu betrachtet Maria als die Neue Eva unter dem Aspekt der Rekapitulation der Heilsgeschichte, wobei der Gottesmutter nicht nur für den Beginn des Heiles in Christus, sondern auch für die ganze Kirche eine Rolle zuerkannt wird (209–240). – Als Beispiel für eine »poetische Mariologie« ist L. M. Herrans Beitrag zu verstehen: Die Funktion der Versöhnung der Jungfrau Maria im eucharistischen Mysterienspiel Calderons »Die erste Blume des Karmels«. Abigail wird als marianischer Prototyp vorgestellt, wobei häufig auf die Unbefleckte Empfängnis verwiesen wird. – G. Calvo Moralejo (251–264) handelt von der »Erlösung des Menschen durch Christus und der Mitwirkung Marias nach Fr. Juan de los Angeles († 1609)« – J. Ordonez Marquez untersucht mit dem Thema: Erlöst und Erlösend, mariologische Einsichten von P. Estrada (18. Jahrhundert). In die moderne Zeit leiten die Beiträge von D. Fernandez (»Mariens Mitwirkung am Erlösungswerk in der gegenwärtigen evangelischen Theologie«) und von J. Colomina Torner über »die geistige Mutterschaft Mariens in der Lehre Johannes Pauls II.«. Der Papst betone vor allem die Mutterschaft Mariens; wunderbar ist die Herausstellung des Zusammenhangs zwischen dieser Mutterschaft und dem dreifachen Advent Christi. Zum Schluß (305–319) bietet A. Rivera noch eine Bibliographie zur Thematik: »Maria und die Versöhnung«. Dieser Überblick zeigt, daß auch der Corredematrix-Titel in der internationalen Mariologie nach dem Konzil voll im Kurs bleibt.

Dieses – wie alle Bände der Estudios Marianos – gehaltvolle Sammelwerk stellt weniger Details, sondern die großen Linien der Marienlehre und -frömmigkeit heraus. Statt des gelegentlich verpönten und deshalb weniger wirkmächtigen Corredematrix-Titels sucht dieser Band die Mitwirkung Mariens unter dem mariologisch nicht »verbrauchten« Titel der »Versöhnung« darzustellen. Ein überlegenswerter Ansatz!

Anton Ziegenaus, Augsburg

Meis, Anneliese, *La formula de fe »Creo en el Espíritu Santo« en el Siglo II. Su formación y significado, Santiago/Chile 1980 (Anales de la Facultad de Teología), 335 S.*

Obwohl die dem Rezensenten erst jetzt bekannt gewordene Untersuchung schon länger erschienen ist, verdient sie der deutschen Leserschaft vorgestellt zu werden, zumal sie zeigt, wie intensiv im fernen Chile deutsche Theologie studiert wird. In ihrem ersten Anlauf zeigt die Verfasserin die Schwierigkeiten der neuen Symbolforschung in Hinblick auf Alter (z.B. Linie zu Mt 28,19 oder spätere Entfaltung einer Art Binitarismus) und Auslegung (Heiliger Geist nur Summe der Heilsgaben?) des 3. Glaubensartikels, nachdem die Nichtapostolizität des Apostolicums seit der Zeit des Humanismus immer mehr bewußt wurde. Zur Grundlegung der Geisteslehre des 2. Jhs. werden dann der Begriff »Bekenntnis« und die biblische Geisteslehre behandelt. Schon bei Paulus lasse sich eine klare Entwicklung auf die Trinität hin feststellen.

Im Hauptteil werden die verschiedenen Bekenntnisformeln im zweiten Jh. in Bezug auf den Heiligen Geist erörtert. Im NT sind das Christusbekenntnis und entsprechende Sätze (»Jesus ist der Herr« – »Herr Jesus Christus«) nur im Geist bzw. im Geist des Vaters möglich (vgl. 1 Kor 12,3; Mt 10,20; 1 Joh 4,2). Triadische Formulierungen (1 Kor 12,4ff; 2 Kor 13,13) zeigen das Eigensein des Geistes gegenüber dem Vater; da aber im Geist Gott nicht eine Gabe mitteilt, sondern sich selbst, muß er göttlich und personal sein, d.h. nicht eine unpersönliche Gabe. Neben Eph 4,4ff wird noch Mt 28,19 erörtert: Diese Stellen können als Ausgangspunkt für den expliziten Glauben an den Heiligen Geist gelten.

Im Klemensbrief werden klar trinitarisch strukturierte Argumentationen (1,3–2,2; 16,2; 42,3) analysiert; wichtig sind vor allem 46,6 (»Oder haben wir nicht einen Gott und einen Christus und einen Geist der Gnade, der über uns ausgegossen ist, und ist die Berufung in Christus nicht eine?«) und 58,2 (»Denn es lebt Gott und es lebt der Herr Jesus Christus und der Heilige Geist, und der Glaube und die Hoffnung der Auserwählten...«). Meis betont dabei, daß es sich klar um triadisch strukturierte Sätze handelt und die Reihenfolge wie bei Mt 28,19 feststeht. Vom Heiligen Pneuma ist ferner jeweils in einem heilsgeschichtlich angelegten oder liturgischen Zusammenhang die Rede (und nicht infolge einer Inspi-

ration durch die stoische Pneumalehre). Die erste Stelle basiert möglicherweise auf einer Taufbefragung, die zweite erinnert an die eidliche Verpflichtung Gottes zur Bundestreue (vgl. 1 Kg 14,39 der Septuaginta, Js 49,18). Für die Entwicklung eines dreieggliederten Glaubenssymbols gelten als bedeutsam der Glaube an den Heiligen Geist, die Und-Verbindung, die Reihenfolge und eventuell die Zusätze nach der Nennung des Heiligen Geistes. – Ignatius zeigt in Eph 9,1 eine ähnliche Reihenfolge wie Clem, in Magn 13,1f begegnet jedoch zweimal die von 2 Kor 13,13 bekannte Folge: Christus – Vater – Geist. Im Bericht über das Martyrium Polykarpas findet sich ein der Liturgie (Eucharistie) nachgestaltetes Gebet in triadischer Struktur, wobei unvergängliches Leben und Auferstehung dem Wirken des Heiligen Geistes zugeschrieben werden. – Aus der ersten Hälfte des 2. Jhs. werden aus den apokryphen Schriften drei zum Thema bedeutsame Texte angeführt: Mit einer gewissen Vorsicht wegen des gnostischen Hintergrunds werden die Oden Salomons (19,1-3) untersucht, die sehr archaisch-judenchristlich (semitisch?) klingen und denen zufolge der Geist die Fülle des Vaters und die Gemeinschaft mit dem Sohn eröffnet. Übrigens richtet sich hier – zum erstenmal nachweislich? – das Lob unmittelbar an den Heiligen Geist. In der judenchristlichen Ascensio Isaiae 8,18 werden die drei göttlichen Personen koordiniert (in der Folge von Mt 28,19) und von den Engeln angebetet, auch der Heilige Geist. Vf. wendet sich gegen die Herleitung der Trinität aus der Engelslehre, also gegen Kretschmar, denn Sohn und Geist gelten nicht als Engel, doch sind sie subordiniert. In dem zentralen Teil der Epistula Apostolorum, einer archaischen, aber spekulativen, an das Joh.-Evangelium erinnernden, antignostischen Schrift (Kleinasien? Ägypten?) um 150, findet sich der Text: in Patrem dominatorem universi, et in Jesum Christum (salvatorum nostrum), et in Sanctum Spiritum (Paraclitum), et in sanctam Ecclesiam et in remissionem peccatorum. Zu beachten sind: Die Reihenfolge (wie Mt 28,19), die Koordination, die Zusatzbezeichnungen, die Erweiterungen auf fünf Glieder, wobei allerdings ein besonderer Bezug der Kirche zum Heiligen Geist nicht festgestellt werden kann. In ihr sind alle drei göttlichen Personen gegenwärtig. Die These Harnacks, der Heilige Geist sei nur der Inbegriff der eschatol. Heilsgaben, ist von dieser Formel her nicht haltbar. Alle drei untersuchten Texte haben nach Ansicht der Verfasserin einen liturgisch-sakramentalen Hintergrund. Aus Justins Apologie I (ca. 150–155) werden 6,2; 13,1.3; 61,3; 61,13; 65,3; 67,2 untersucht: Das Bekenntnis, hier nach

außen gerichtet, umfaßt die drei göttlichen Personen (auch vom prosopon des Heiligen Geistes wird gesprochen) in der Reihenfolge von Mt 28,19. Die genannten Stellen stehen im liturgischen Zusammenhang von Taufe und Eucharistie. Der Geist schafft die Gemeinschaft der Getauften mit Christus und über ihn mit dem Vater. Vom Geist wird das Sprechen durch die Propheten hervorgehoben. Zweifellos hat Justin bei der Symbolbildung eine Weichenstellung inne. – Sieben Formeln aus dem Werk des Irenäus werden dann untersucht. Die dreigliedrigen Formeln erinnern an die Folge von Mt 28,19 und verweisen auf einen Hintergrund in der Taufe. Der Heilige Geist führt durch alle Zeiten und alle Menschen auf Christus hin und bereitet ihn durch die Propheten vor. Er schafft die Reifung des einzelnen zur vollen Sohnschaft. Immer klarer erscheinen diese Formeln als Glaubensbekenntnisse. – Bei Tertullian fällt auf, daß in den Ausformulierungen der regula fidei entweder der Heilige Geist nicht oder nur in den christologischen Teil hineinverwoben erscheint. Die These Harnacks, Tertullians Geistlehre sei erst vom Montanismus angestoßen, weist die Verfasserin mit Recht zurück, denn dieser Ausfall zeigt sich einmal auch in den Schriften der montanistischen Zeit, und zum andern sind die Taufformeln klar dreigliedrig. Die Verbindung von Geist, Glaube und Kirche ist bei Tertullian sehr eng. –

In Hippolyts traditio apostolica findet sich in Frageform eine dreieggliederte Taufformel, die der forma Romana antiqua weithin gleicht. Das Symbol entspringt also der Taufformel. Vf. hält die Formulierung: in Spiritum Sanctum in sancta ecclesia für die ursprüngliche Fassung. Der Geist ist bei Hippolyt eindeutig als Person verstanden, der Anbetung gebührt. Ebenso hat die Anaphora klaren trinitarischen Aufbau. Diese Texte können als Höhepunkt einer Entwicklung und als Ausgangspunkt für die weitere Symbolentwicklung gelten.

Als Ergebnis stellt Vf. heraus: Methodisch wurden nicht die Lehren der Theologen über den Heiligen Geist untersucht, sondern nur die Entwicklung des Glaubens an ihn bis zur klaren Formulierung eines Glaubensbekenntnisses. Der Kenner der Dogmengeschichte ist insofern überrascht, als diese Entwicklung nicht (wie es im 2./3. Jh. der Fall zu werden drohte) zu einem Subordinationismus führte, sondern die Zugehörigkeit des Heiligen Geistes zum göttlichen Bereich klar wahrte und sogar immer stärker herausstellte. Entwicklung will Vf. zu recht nicht in dem Sinn verstanden wissen, daß sich erst später, aus einer stoisch-kosmischen Perspektive, die Pneumalehre

gebildet hätte. Alle 32 untersuchten Texte zeigen einen heilsgeschichtlichen und keinen kosmologischen Texten zeigen einen heilsgeschichtlichen und keinen kosmologischen Kontext. Die wesentlichen Elemente finden sich schon im NT: triadische Formeln, d.h. die Konnumeration, der Bezug zur Taufe und die Offenbarungsfunktion in Hinblick auf Vater und Sohn. Die Entwicklung im Sinn von Ausfaltung und stärkerer Ausleuchtung betraf die Nennung an dritter Stelle (was nicht nur Mt 28,19, sondern auch der heilsgeschichtlichen Funktion des Pneumas, die Sohnschaft zu bewirken, und seiner Eigenheit, Erlösungsgabe zu sein, entspricht), die stärkere Koordination (Nebeneinanderstellung) und die Beschreibung der Wirkung des Geistes (Zusätze: zu spiritus tritt allgemein das sanctus; sanctificator; paraclitus; propheticus). Besonders die Rolle des Geistes in

der Kirche wird durch die Option der Vf. für die ursprüngliche Formulierung (in spiritum sanctum in sancta ecclesia) deutlich. Der Geist schafft Gemeinschaft unter den Gliedern der Kirche, indem er sie mit dem Sohn verbindet. Im Anhang werden noch Texte von Athenagoras, Theophilus, den acta Petri, den acta Johannis, den acta Thomae, den excerpta ex Theodoto, der Schrift De virginitate besprochen; nach diesen Texten aus dem 2. Jh folgen Verweise auf Novatian, Gregor Thaumaturgos, Cyrill von Jerusalem. So wird knapp eine Entwicklungslinie zum Nizäno – konstantinopolitanischen Symbol skizziert. Der Verfasserin ist die Gabe der umsichtigen und prägnanten Beurteilung zu bescheinigen. Die Arbeit selber verdient aufmerksame Beachtung auch über die spanischen Sprachbarrieren hinaus.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Pastoraltheologie

Fasselt, Gerd, *Die gemeinsame Verantwortung von Arzt und Seelsorger für die Kranken*, Grünewald-Verlag, Mainz 1987, 91 S.

Vorliegende Arbeit, eine med. Dissertation eines Klinikpfarrers, will in Hinblick auf die Tätigkeit des Arztes, der in den letzten hundert Jahren sich häufig als Naturwissenschaftler verstand und auf die Ebene eines perfekten Technikers oder virtuellen Organisators abzusinken drohte, und die Tätigkeit des Seelsorgers, der unter diesem Vorverständnis zum »Statthalter des Absurden« gestempelt wurde, die innere Zuordnung beider Berufe aufgrund der leib-seelischen Ganzheit des Menschen herausstellen.

Ein geschichtlicher Überblick macht bewußt, daß im Altertum nicht dem Kranken, sondern der Fürsorge für den Gesunden die Aufmerksamkeit galt; im Christentum identifiziert sich dagegen Jesus mit dem Kranken: Der Kranke habe einen Eigenwert, während er sonst meistens als Minderwertiger eingestuft wurde. Die Neuzeit mit ihrer »Vergottung der apparativen Welt« bei gleichzeitigem Verlust der metaphysischen Dimension kann der Krankheit keine »Aufgabe zur persönlichen Reifung« zuerkennen. Damit wird der Seelsorger zum Außenseiter. Mit Svoboda stellt der Autor fest: »Unsere Hoffnungen auf eine totale Medizin, auf die Psychosomatik, die Medizin der Person, erst recht auf die psychotherapeutischen Strömungen und deren positive Auswirkungen zugunsten der Seelsorge sollten nicht zu hoch geschraubt werden. Wir sind besser beraten,

wenn wir selber unsere Sendung ernst nehmen...« (19). Während die Neuzeit den einzelnen in seiner Persönlichkeit ausklammert, hatte die Kirche immer den ganzen Menschen im Blick. Die moderne Seelsorgsbewegung knüpft hier bei den Motiven der alten Pflegeorden an, zu denen die Liebe zum Kranken (nicht zur Sache) und die Verbindung mit Gott entscheidend waren. So dürfte auch der Arzt nicht nur durch seine Wissenschaft wirken. Tatsächlich hat sich allerdings mit der Fortschrittsgläubigkeit einer naturwissenschaftlichen Medizin eine Auffassung weitgehend durchgesetzt, die der Arzt Volz 1870 so beschreibt: »Die Medizin... ist objektiv geworden. Es ist gleichgültig, wer am Bett steht, aber er muß verstehen, zu untersuchen, zu erkennen. Er tritt vor ein Objekt, welches er ausforscht, ausklopft, aushorcht, ausspäht, und die rechts und links liegenden Familienverhältnisse ändern daran nichts: der Kranke wird zum Gegenstand.« Bei einer solchen Auffassung von Medizin wird das Gespräch überflüssig: Der Kranke hat weder im Arzt einen Gesprächspartner, und der Seelsorger gilt als überflüssig. Zweifelloso wird hier, wie Vf. feststellt, der Kranke vergewaltigt.

Vf. referiert dann über eine empirische Untersuchung (von B. Busche) der Einstellungen und Erwartungen von Patienten gegenüber dem Krankenhausseelsorger: 71% stehen dem Krankenhausseelsorger positiv, 29% eher negativ, davon 5% ablehnend gegenüber. Die Erwartungshaltung bezieht sich weniger auf spezifische Elementen

te kirchlichen Lebens (Abendmahl, Bibellesung) als auf allgemeine Äußerungen religiösen Lebens (Reden von Gott, Zuspruch aus Gottes Wort): Dieses positive Ergebnis legt zugleich eine Entfremdung weiter Kreise vom kirchlichen Leben offen. Weitere Ergebnisse: Katholiken zeigen eine positivere Einstellung zum Krankenhausseelsorger als Geistlichem und Vertreter der Kirche als Protestanten. Mit der Häufigkeit des Besuchs und dem Grad der Schulbildung wächst die Aufgeschlossenheit gegenüber dem Seelsorger. Patienten der Nervenlinik sind besonders aufgeschlossen. Geschlecht, Alter, Schwere der Krankheit erweisen sich als nicht signifikant. – Ferner wird eine med. Dissertation über die »Einstellungen und Erwartungen der Patienten im Krankenhaus gegenüber dem Seelsorger« (von L. Simon) dargestellt: Hier wird der Seelsorger mehr als »Begleiter des Kranken« gesehen, bei dem theol. Kenntnisse weniger wichtig sind. Allerdings kann dann Simon nicht angeben, was unter »Trösten« gemeint ist. Vf. verweist zurecht, auf Widersprüche in dieser Dissertation, die das Proprium des Seelsorgers nicht erfaßt.

Der Vf. legt dann Ergebnisprotokolle aus der eigenen Seelsorgepraxis vor: 111mal wurde er innerhalb von zwei Monaten zu existenziell betroffenen Kranken (Leid, Sterben, Sinnlosigkeit, Schuld, Vergebenkönnen) gerufen. Damit will Vf. gegenüber den genannten empirischen Untersuchungen einen neuen Weg beschreiten: In einer sachgerechten Empirie sollen die Erwartungen des genannten Personenkreises erforscht werden. Die Auswertung ergibt: Die Erwartungen richten sich an den Amtsträger, da Vf. 79mal zu Menschen gerufen wurde, die ihn noch gar nicht kannten; 32 hatten ihn schon früher kennengelernt. – 52 Kranke haben selbst die Initiative zu dem Gespräch ergriffen, bei 23 waren es Angehörige, sonst Ärzte oder Schwestern. – Die Patienten

suchen nicht nur, wie Vf. gegen Mayer-Scheu und Simon hervorhebt, einen menschlichen Begleiter, denn die anstehenden Fragen und Probleme übersteigen die Ebene der relationship. Als Seelsorger ist nicht primär ein verständnisvoller Mensch (so Simon), sondern der Pfarrer verlangt, denn die Patienten erwarten priesterlichen Dienst, »nicht den Trost einer vordergründig psychologischen oder sozialen Heilung, sondern geistlichen Trost« (Wort aus der Heiligen Schrift, Beichte, Krankensalbung, Kommunion, Gebet; Hoffnung über das irdische Leben hinaus). Vf. betont gegen Kübler-Ross, die aus wissenschaftlichen Forschungen glaubt, die konkrete Gestalt der Erfüllung zu kennen, daß die Erfüllung jenseits konkreter Vorstellungen liegt, doch handelt es sich um »die fundamentale Hoffnung auf das Heilsein der Person«. Auch hat die Hoffnung einen Grund, nämlich Jesus Christus.

Vf. gelingt es, neben dem Proprium des Arztes, der einem kranken Menschen und nicht einem gestörten biologischen Wesen seine Hilfe anbietet, das Proprium des Seelsorgers gegenüber dem Arzt, dem Psychiater, dem Psychotherapeuten usw. herauszustellen. Dieses Proprium ist mehr als ein Gespräch, das immer nur die Situation mitreflektierend begleitet, denn es hat einen Grund, nämlich Jesus Christus, und von ihm her eine Sendung. Das Buch ist allen Seelsorgern für ihren Krankendienst zu empfehlen: Es regt an und führt zur Tiefe. Viele Gedanken zwingen, auch den sog. Krankenhausdienst (Besuchsdienst) neu zu überdenken. Natürlich darf die methodische Begrenzung (das Gerufenwerden), die zu recht vorgenommen wurde, nicht vergessen lassen, daß es auch und – in der säkularisierten Welt von heute – immer mehr eine missionarische Aufgabe als Dienst an den Kranken wahrzunehmen gilt.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Anschriften der Herausgeber:

Weihbischof Prof. Dr. Kurt Krenn, Wollzeile 2, A-1010 Wien
 Prof. Dr. Leo Scheffczyk, Dall'Armistraße 3a, 8000 München 19
 Prof. Dr. Dr. Anton Ziegenaus, Universitätsstraße 10, 8900 Augsburg

Anschriften der Autoren:

Dr. Franz Breid, A-4133 Niederkappel Nr. 5
 Prof. Dr. Andreas Laun, Sollingergasse 24, A-1190 Wien
 Prof. Dr. Josef Georg Ziegler, Waldthausenstr. 52a, 6500 Mainz 21

Mariologie im Religionsunterricht heute?

Bemerkungen zur schulischen Realisierung des Marianischen Jahres

Von Engelbert Groß, Eichstätt

1. Verlegenes Schweigen: Ein Defizit im Religionsunterricht

1.1 Das Marianische in der Kirche von heute

Am 25. März 1987 erschien die Enzyklika »Redemptoris Mater«¹ von Johannes Paul II., mit dem Pfingstfest des gleichen Jahres begann für die katholische Kirche ein Marianisches Jahr, im September 1987 fanden dann der 17. Marianische Kongreß und der 10. Mariologische Kongreß statt². Viele einschlägige Publikationen kamen auf den Buchmarkt.³

Vor dem Hintergrund dieser Daten liegt es nahe, einen Blick in Religionsbücher zu werfen und zu prüfen, ob und wie sich mit deren Hilfe ein Aufgreifen des Marianischen Jahres im Religionsunterricht auf den Weg bringen läßt. Die unterrichtliche Thematisierung der Mariologie⁴ liegt auf jener Ebene des Lehrens und Lernens, die eigens zu ergreifen Papst Johannes Paul II. empfiehlt.⁵

Im folgenden sollen deshalb zunächst zwei weitverbreitete Schulbuchwerke entsprechend gesichtet werden, die zwischen 1975 und 1986 entstanden: Das eine – »Zielfelder ru «⁶ – wurde für den Religionsunterricht in der Sekundarstufe I (Klassen 5 bis 10), das andere – »Forum Religion«⁷ – für die Sekundarstufe II (Klassen 11 bis 13) konzipiert.

¹ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles. Nr. 25. Bonn 1987.

² Vgl. Internationaler Mariologischer Arbeitskreis Kevelaer e.V. (Hrsg.): Maria, Mutter der Glaubenden. 17. Marianischer und 10. Mariologischer Weltkongreß, Kevelaer, 11.–20. September 1987, Programm, Kevelaer 1987.

³ Vgl. beispielsweise: W. Beinert/H. Petri: Handbuch der Marienkunde. Regensburg 1987.

⁴ Mariologie ist hier einfach als »Lehre über Maria« zu verstehen. Anders M. Schmaus: Art. »Mariologie«. In: Sacramentum Mundi III. Freiburg/Basel/Wien 1969, 356 ff.

⁵ Vgl. Zur Freude des Glaubens hinführen. Apostolisches Schreiben »über die Katechese heute« Papst Johannes Pauls II. Freiburg/Basel/Wien 1980. Bes. Nr. 55.

⁶ Zielfelder ru 5/6 (=Bd. 1), Zielfelder ru 7/8 (=Bd. 2), Zielfelder ru 9/10 (=Bd. 3), hrsg. vom Deutschen Katechetenverein, Bd. 1: München 1975, Bd. 2: München 1976, Bd. 3: München 1980. Ausgabe B (Realschule, Gymnasium).

1.2 Das Marianische im RU: der Befund in »Zielfelder ru« und »Forum Religion«

Beide Unterrichtswerke (insgesamt 10 Einzelbände) bieten zusammen fünf mariologische Texte (drei sog. »Lexikonartikel«: »Gegrüßet seist du, Maria«, »Maria« und »Rosenkranz« für S I sowie einen Auszug aus dem Chalcedonense und das Magnifikat für S II).

Allerdings finden sich zusätzlich noch insgesamt 15 bildliche Darstellungen mit Marienmotiv (zwei für S I und 13 für S II). Eine genauere Analyse dieser Bilder zeigt, daß die Darstellungen in der Regel durch einen mariologisch unspezifischen didaktischen Entscheid in die Bücher gekommen sind, weil sie in anderen als mariologisch charakteristischen Kontexten erscheinen (z.B. im Rahmen der Erörterung »Religion in der Schule«, im Zusammenhang »Das Eigentliche ist unsichtbar«, in welchem es um Bildtheologie und Symbolkunde geht; im christologischen Kapitel »Kreuz und Auferstehung« als unkommentierte Einleitungssillustration; hier fällt besonders auf, daß man sich des im mariologischen Kontext sprechenden Bildgehaltes »Maria und Johannes unter dem Kreuz« gar nicht annimmt; schließlich im Zusammenhang einer eucharistietheologischen Erörterung). In der Regel gibt es keine den Gehalt eröffnende Bildbeschreibung, die dem Schüler helfen könnte, sich der Gestalt Marias zu nähern. Die Bilder sind für den Schüler nur schwer zu erschließen und didaktisch fast belanglose Illustrationen.

Es stellt sich die Frage, ob auf diese Weise nur der Ausfall marianischer Thematik verdeckt werden soll; dies jedenfalls läßt unsere Untersuchung vermuten. Wir stellen fest: die beiden gesichteten Unterrichtswerke für den Religionsunterricht der siebziger und achtziger Jahre bieten keine religionsdidaktische Hilfe zur Einholung des Marianischen Jahres in die Schule. Zwischen dem eindeutigen Votum der Enzyklika »Redemptoris Mater« und seiner religionsdidaktischen Ermöglichung durch Religionsbücher klafft ein breiter Graben, auf dessen lehramtlicher Seite eine »Erneuerung« der im Apostolischen Schreiben Johannes Pauls II. dargestellten Sicht Marias akzentuiert und ausführlich zur Sprache gebracht wird, während auf dessen religionsdidaktischer Seite – und nicht nur auf dieser – ein »verlegenes Schweigen« registriert werden muß.⁸

Dies mag vielerlei Gründe haben: die Befürchtung, das ökumenische Klima werde gestört; die moderne Antipathie gegen Vorbilder, Heilige und Ideale; ein Emanzipationsdenken, das sich gegenwärtig besonders feministisch geriert; ein um seine Herkunft aus den Naturwissenschaften oft nicht mehr wissendes positivistisches Alltagsdenken, das blind gegen jede sogenannte Emotionalisierung kämpft.

⁷ Forum Religion, hrsg. von W. Trutwin. Düsseldorf 1983–1986. Bd. 1: Rechenschaft vom Glauben (1985); Bd. 2: Laßt uns den Menschen machen (1983), Bd. 3: Christus erkennen (1983), Bd. 4: Zeichen Gottes (1985), Bd. 5: An Gott glauben (1984), Bd. 6: Den Nächsten lieben (1984), Bd. 7: Ewiges Leben (1986).

⁸ Vgl. W. Beinert (Hrsg.): Maria heute ehren. Eine theologisch-pastorale Handreichung. Freiburg/Basel/Wien 1977, 11.

1.3 Die Frage an die Theologie

Dieser Gesamtbefund legt nahe, jener Theologie, die sich der Frage nach Maria ausdrücklich stellt, die didaktische Frage vorzulegen: Wie sieht eine spezifische, theologisch fundierte mariologische Option an den Religionsunterricht aus?

Wir gehen dabei von einem solchen Verständnis von Didaktik aus, welches die wissenschaftlich verantwortete Vergewisserung *aller* Größen, die in den Unterricht eingehen – dazu gehört auch der sogenannte Stoff⁹ samt seiner Struktur¹⁰, hier also die angefragte mariologische Thematik –, umfaßt; wir widersprechen so jenem unzureichenden Didaktikbegriff, wie er schon in den Anfängen der Didaktik bei Wolfgang Ratke (1571–1635) vorlag, als dieser die Lehre vom Unterricht auf die Frage reduzierte: Wie muß gelehrt werden, damit der Schüler schnell, sicher und gründlich lernt?¹¹

2. Mariologie als Entfaltung des kirchlichen Marienglaubens

2.1 Maria im Zeugnis der Heiligen Schrift

Die Aussage des Glaubensbekenntnisses »Jesus: empfangen durch den Heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria« weist zunächst zurück auf das Kindheits-evangelium¹² bei Matthäus (vgl. 1,18–25) und Lukas (1,26–38). Nachdem der Engel die Geburt des Gottessohnes angekündigt hat, stellt Maria nach der lukianischen Verkündigungsgeschichte die Frage: »Wie soll das geschehen, da ich keinen Mann erkenne?« (Lk 1,34). Die Empfängnis wird als schöpferische Wundertat des Geistes Gottes bezeichnet: »Für Gott ist nichts unmöglich.« (Lk 1,37). Bei Matthäus heißt es rückverweisend und in Erfüllung des Wortes bei Jesaja (»Seht, die Jungfrau wird ein Kind empfangen, sie wird einen Sohn gebären«: 7,14): »Das Kind, das sie erwartet, ist vom Heiligen Geist.« (Mt 1,20).

Von Bedeutung ist jeweils die theologische Intention des Stammbaumes, in welchem Herkunft und Wesen Jesu aufscheinen. Bei Matthäus (vgl. 1,2–17) ist der bei Abraham beginnende Stammbaum mit seiner strengen Gliederung in drei Vierzehnerreihen (von Abraham zu David, von David zum Exil, vom Exil zu Jesus) eindeutig in der Absicht konzipiert aufzuzeigen: Jesus ist der Christus, in welchem Gott seine Verheißung erfüllt, endgültig Heil in die Welt zu bringen. Jesus vollendet das Geschlecht Abrahams und ist der wahre David, der Messias, der Heilbringer Gottes.

⁹ Zur sinnvollen Wiedergewinnung des altmodisch gewordenen Stoffbegriffes vgl. E. Groß: Das Tuch, der Stoff, das Gewirk und der Glaube. Das Misereor-Hungertuch aus Peru im Religionsunterricht. In: Katechetische Blätter 111 (1986), 714–717.

¹⁰ Eine entsprechende »Stoffstrukturlehre« bietet: E. Dauerhauer: Kategoriale Didaktik. 2. Auflage. Rinteln-München 1970, 72–79.

¹¹ Vgl. H. Lümetz/W. Naumann: Didaktik. Eine Unterrichtstheorie für die Mittel- und Oberstufe. Berlin (-Ost) 1982, 19.

¹² Zur Frage der Favorisierung des Begriffes »Kindheits-evangelium« gegenüber »Kindheitsgeschichte« vgl. Th. Schneider: Was wir glauben. Eine Auslegung des apostolischen Glaubensbekenntnisses. Düsseldorf 1985, 233.

Lukas geht weiter, er führt die Genealogie bis Adam zurück, »der von Gott abstammt« (3,38). Adam – das ist der Mensch überhaupt. Ein Stammbaum, der bis Adam zurückgeht, will zeigen, daß in Jesus nicht nur die Königshoffnung Israels erfüllt ist, sondern das Fragen des Wesens Mensch überhaupt, das irrend und tastend auf der Suche nach sich selber ist. Jesus ist Mensch für alle Menschen, der Mensch, in dem sich die göttliche Bestimmung des Menschen, seine göttliche Abstammung erfüllt. In ihm ist das zerrissene Wesen Mensch geeint und mit dem Gott zusammengehalten, von dem es kommt und den es in seiner Verlorenheit sucht. Jesus ist »Adam« – Form des Menschseins überhaupt. Er ist es, weil er »Gottes ist.«¹³

Am Ende, an der Spitze der Genealogie des Matthäus steht Maria: »Jakob war der Vater von Josef, dem Mann Marias; von ihr wurde Jesus geboren, der der Christus (der Messias) genannt wird.« (Mt 1,16). Die Einmaligkeit Marias tritt dadurch hervor, daß sie – in einer Reihe mit den anderen genannten vier Frauen (Tamar, Rahab, Rut und Batseba) stehend, die als Sünderinnen galten – diese doch unterbricht. *Mit Maria fängt Gott neu an*: Der Messias durchbricht die Kette von Sünden und trägt in die Geschichte Gottes endgültige Heilszusage.

»Beiden Stammbäumen kommt es so auf den geschichtlichen und menschheitlichen Zusammenhang Jesu an. Aber beide sind auch überzeugt, daß Jesus nur deshalb Frucht der Geschichte sein kann, weil in ihm eine neue Kraft in den verdorrten Baum dieser Geschichte eingetreten ist – weil er nicht nur von unten ist. Er ist Frucht dieses Baumes, ja, aber der Baum kann doch nur Frucht tragen, weil er von außen befruchtet wird. Jesus stammt von unten, und er stammt doch zugleich von oben – beides widerspricht sich nicht. Er ist ganz Mensch, Frucht der Erde, und er ist es doch eben deshalb, weil er nicht nur von dieser Erde stammt. Bei Matthäus zeigt sich dies dadurch, daß die Schematik des Stammbaumes, die Glied um Glied durch das Wort 'er zeugte' verbindet, im letzten Satz umbricht: Joseph, der Mann Mariens, aus der geboren wurde Jesus, der da genannt wird Christus (1, 16). Bei Lukas zeigt es sich, wenn Jesus nicht als Sohn Josefs figuriert, sondern als der, der 'dafür gehalten', rechtlich so eingestuft wurde (3, 23)«.¹⁴

2.2 Maria im Zeugnis der kirchlichen Interpretation

»So eindeutig die Bekenntnisaussage von der jungfräulichen Geburt Jesu in diesen beiden Texten (erg.: Mt 1,18–25; Lk 1,26–38) begründet ist, so viele Schwierigkeiten macht sie heute, wenn wir die biblischen Texte mit Hilfe der modernen historisch-kritischen Methoden auslegen«, heißt es im katholischen Erwachsenen-Katechismus¹⁵.

¹³ J. Ratzinger: Die Tochter Zion. Betrachtungen über den Marienglauben der Kirche. Einsiedeln 1977, 38f.

¹⁴ Ebd., 39.

¹⁵ Deutsche Bischofskonferenz (Hrsg.): Katholischer Erwachsenen-Katechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche. Bonn 1985, 174.

Joseph Ratzinger weist in seiner Hinführung zu »Redemptoris Mater« auf die Weise hin, wie Johannes Paul II. die Heilige Schrift auslegt. In Anlehnung an die Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung kommt er zu der Feststellung:

»Wenn eine bloß historische Methode sozusagen den historischen Augenblick des Werdens rein zu destillieren sucht, ihn damit von allem anderen abgrenzt und in seinen Augenblick hinein fixiert, so hebt theologische Auslegung zwar solches Bemühen an seinem Ort nicht auf, überschreitet es aber: der Augenblick steht eben doch nicht für sich; er ist Teil eines Ganzen, und auch ihn selber verstehe ich erst recht, wo ich ihn aus dem Ganzen und mit dem Ganzen verstehe. Insofern ist die methodische Form, um die es hier geht, zuletzt sehr einfach: Schrift wird durch Schrift ausgelegt«¹⁶. Dieses methodische Prinzip, die Heilige Schrift als Einheit lesen, heißt – das ist die Folge –, sie als Gegenwart lesen.¹⁷

Im Zuge solcher Auslegung zeigt sich die Bedeutungsfülle vieler Schriftstellen: Der Gruß an Maria (Lk 1,28–33) verweist auf Zeph 3,14–17: Die hier zum Jubeln und zur Freude eingeladene Tochter Zion wird in Maria geschaut: dem wahren Zion wird gesagt: »Der König Israels, der Herr, ist in deiner Mitte« (Zeph 3,15), in dir, dem neuen Israel, das Alten und Neuen Bund umschließt, dem Volk Gottes, »das Frucht trägt aus Gottes gnädiger Macht«¹⁸. Dorthin richtet sich die Erwartung aus den Wüsten der Welt: auf dieses wahre Zion, auf diese Stadt, in welcher die wirkliche Rettung (vgl. Zeph 3,17) wohnt.

Zwei Kontexte kennzeichnen das Geheimnis der neuen Empfängnis und Geburt näher: »Der Heilige Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten.« (Lk 1,35). »Überschatten« ist eine Vokabel, die im Neuen Testament selten vorkommt. Wir finden sie z.B. in Lk 9,34: »Während er (Jesus) so redet, kam eine Wolke und überschattete sie«. Im Alten Testament kündigt die Wolke bereits Gottes geheimnisvoll-unaussprechliche Gegenwart (vgl. Ex 13,21 f; 19,9; 40,34–38). Maria erscheint hier in einem kulttheologischen Kontext: überschattet von der Kraft des Höchsten ist sie das heilige Zelt, der Tempel – die neue Wohnung Gottes, die Kirche. Das Wohnen Gottes ist kein lokaler Sachverhalt, sondern personale Geschichte, Akt der Begegnung.

Der andere Kontext, in welchem das Geheimnis der neuen Empfängnis und Geburt aufleuchtet, zeigt sich im Blick auf Gen 1,2: »Die Erde war wüst und leer, Finsternis lag über der Urflut, und der Geist Gottes schwebte über dem Wasser.« – »Der Heilige Geist wird über dich kommen«: Dieser Vorgang ist also neue Schöpfung. Gott, Ursprung allen Seins, ist in Maria am Werk; durch seinen Geist hebt in Maria die neue Schöpfung an. »Damit wird in aller Nachdrücklichkeit der

¹⁶ J. Ratzinger: Das Zeichen der Frau. Versuch einer Hinführung zur Enzyklika »Redemptoris Mater«. In: Maria – Gottes Ja zum Menschen. Papst Johannes Paul II. Enzyklika »Mutter des Erlösers«. Freiburg/Basel/Wien 1987, 108.

¹⁷ Vgl. ebd.

¹⁸ J. Ratzinger: Die Tochter Zion 41. – Vgl. die religionsdidaktische Erschließung zu den »Erwartungen aus den Wüsten der Welt«: E. Groß: Wenn in deiner Wüste sich der Himmel auftut. Freising 1987.

radikale Einschnitt gekennzeichnet, den das Kommen Christi bedeutet.«¹⁹ Unversteht zeigt sich, daß die Mutter Jungfrau ist.

Es können im Rahmen unserer Untersuchung weder die aktuelle diesbezügliche Diskussion in ihrer ganzen Breite noch der ganze Befund von Schrift und Tradition aufgezeichnet, sortiert und erörtert werden. Eines freilich muß festgehalten werden: Es gibt – bei allen Unterscheidungen – einen breiten Konsens in der Mariologie, von dem der Religionspädagoge ausgehen muß. Die Voraussetzung der eben auch den Bios betreffenden Jungfräulichkeit Marias (vor, bei und nach der Geburt Christi) reicht durch alle theologischen »Lager«.

Es gibt einen Konsens in der theologischen Auslegung der Jungfrauengeburt, den der Erwachsenen-Katechismus formuliert: »So ist die jungfräuliche Geburt Jesu ein *leibhaftiges Zeichen des neuen Anfangs Gottes*. Sie ist ein Zeichen menschlicher Ohnmacht und Unfähigkeit, das Heil selbst herbeizuschaffen.«²⁰

Für Hans Urs von Balthasar weist dieses doppelt-eine Zeichen auf das Verdanksein des Menschen aus Schöpfung und Gnade.²¹ Dieses Sich-Verdanken hat seinen Grund in jenem »neuen Einsatz in der Geschichte, der mehr ist als die Neuheit, die jedem einzelnen Menschen zukommt«²². Das »Natus ex Maria Virgine« ist in seiner Mitte eine wirklich theo-logische Aussage: Sie bekundet Gott als denjenigen, der die Schöpfung niemals aus den Händen gegeben hat; und genau darauf bauen die Freiheit, die Gelassenheit und die Verantwortung der Christen.²³

Maria ist als »semper virgo« »Dei genitrix« – als »Gottesgebärerin« ist sie doch auch immer Jungfrau: Sie ist fruchtbar allein in der Weise der Jungfräulichkeit, als die große und fundamentale Glaubende, als die sie Johannes Paul II. in seiner Marienzyklika²⁴ kennzeichnet. Das »Selig, die du geglaubt hast« (Lk 1,45) der Elisabeth wird darin als Schlüsselwort der gesamten Mariologie gesehen, – und an Maria scheint der charakteristische »Kreuzescharakter des Glaubens«²⁵ auf (vgl. Lk 2,34 f; Mt 2,13; 11,27; 12,48; Joh 19,25).

2.3 Theologische Entfaltung der mariologischen Grundaussage

Maria, Jungfrau und Mutter Gottes: aus diesem historisch ersten (431 durch das Konzil von Ephesus formulierten), theologisch fundamentalen mariologischen Datum lassen sich die anderen Aspekte der Mariologie entfalten. Einige von ihnen seien im folgenden skizziert:

¹⁹ Ebd., 42.

²⁰ Erwachsenen-Katechismus 176f.

²¹ Vgl. H.U. von Balthasar, Die marianische Prägung der Kirche. In: W. Beinert (Hrsg.): Maria heute ehren 264ff.

²² J. Ratzinger: Die Tochter Zion 46.

²³ Ebd. 60.

²⁴ Johannes Paul II.: Enzyklika »Redemptoris Mater«. Über die selige Jungfrau Maria im Leben der pilgernden Kirche (= Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles, Nr. 75). Bonn 1987, 15ff (Nr. 12–23); vgl. auch: J. Ratzinger: Das Zeichen der Frau 116.

²⁵ Ebd., 117

1. Als Fazit unserer Überlegungen ergibt sich: Im Artikel des Glaubensbekenntnisses »Jesus: geboren aus Maria, der Jungfrau« geht es um die Mitte des Glaubens, aus welcher sich die Frage nach der Bezogenheit von Gott und Mensch in Jesus klärt.

Das Bekenntnis bezeugt Gott als den mit Macht Handelnden, der seine Schöpfung kennt und liebt: »Der Glaube an Gott, der in der Neuschöpfung wirklich Schöpfer geblieben ist – Creator Spiritus –, gehört zur Mitte des Neuen Testaments, ist seine eigentliche Bewegungskraft. Die Aussage von der Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria will dies beides bezeugen: Gott handelt wirklich; realiter, nicht bloß interpretative, und: die Erde bringt ihre Frucht – eben weil er handelt (...). (Diese Aussage) bezeugt den Gott, der die Schöpfung nicht aus den Händen gegeben hat.«²⁶

2. Damit zeigt sich im Zentrum der Mariologie auch eine betonte Affirmation der Göttlichkeit und Präexistenz Jesu Christi. Er ist nicht bloß ein großartiger Mensch, ein historisches Vorbild, ein Mann letzter Konsequenz, das immanente Vorbild vollkommener Solidarität mit den Bedrängten, er ist nicht bloßes Ergebnis der Welt. Die Tatsache, daß die »Frau« (vgl. Gal 4,4) als Jungfrau ihn geboren hat, zeigt: Der hier ans Werk gegangen ist, ist wesentlich Gott, der sich zum Heil der Welt ihr inkarniert hat. Dieser Einstieg in den Gang der Welt ist aus ihr nicht ableitbar, sondern gründet in Gott selbst.

3. Gleichzeitig gilt allerdings: Gott ist nicht der einsame Akteur der Geschichte, die dann bloßes Selbstgespräch Gottes wäre – sondern sein Wort bringt Frucht, findet Antwort. Ist Maria – in typologischer Schriftauslegung als Israels »heiliger Rest« gesehen – zutiefst Gewähr der Gnade Gottes, so ist diese Gnade nicht bloßer Widerspruch zu Mensch und Welt. Gottes Wort hält nicht an sich fest, sondern gibt sich frei in die eigenständige Antwort des Menschen.

Meint Erbsünde das Auseinanderfallen dessen, was der Mensch von Gott her ist, und dessen, was er in sich selber ist, also den Widerspruch zwischen dem Wollen des Schöpfers und dem empirischen Sein des Menschen²⁷, dann meint die Freiheit von »Adams« Sünde: das Ineinanderfallen von *Gottes Ja* mit *Marias Sein als Ja*, meint also eben nicht – vgl. 2. – eine spezifisch menschliche Leistung, eine besondere Tüchtigkeit, sondern, daß Maria eben in der völligen Übereignung an Gott »sich selber wahrhaft zu eigen wird.«²⁸

4. Von daher zeigt sich dann auch: In Maria nimmt jenes »Selig ist die, die geglaubt hat« (Lk 1,45) Gestalt an: vollkommener Durchbruch des göttlichen Lebens auch im menschlichen Leibe, die Verklärung des »Materiellen«, die Besiegung des Todes in jedweder Form²⁹: leibliche Aufnahme Marias in die himmlische Herrlichkeit³⁰.

²⁶ J. Ratzinger: Die Tochter Zion 59f.

²⁷ Ebd., 69.

²⁸ Ebd., 70.

²⁹ Vgl. L. Scheffczyk: Mariä Aufnahme in den Himmel. In: W. Beinert (Hrsg.): A.a.O., 141.

³⁰ DS 3903, NR 487.

Das, was hier als Konsequenz jener marianischen Übereignung an Gott – des *Glaubens* an Gott also – im Dogma von Marias »Himmelfahrt« sichtbar wird, entlarvt zugleich die vermeintlichen, trügerischen, irreführenden Gewißeiten desjenigen Glaubens, in welchem der Mensch sich wesentlich autonom begreift. Die im Dogma aufscheinende Konsequenz des marianischen Glaubens an Gott erweist nämlich: allein dann ist der Mensch erst eigentlich er selbst, je mehr er Bezogenheit auf Gott, die ihm von Natur her prinzipiell eignet³¹, auch *tatsächlich* lebt.

Die im Dogma kirchlich ausgedrückte Wahrheit über Maria verwahrt damit zugleich jene konstitutive Unsterblichkeit des Menschen, die nicht Leistung ist und nicht einfach naturhafte Vorfindlichkeit, wiewohl sie eine aufgrund der Schöpfung von Gott geschenkte und auf diese Weise der Seele von Natur aus zukommende, also wesenhafte, Qualität darstellt (vgl. AAS 71–1979–941).

Diese Unsterblichkeit der Seele beruht auf einer Beziehung, die auf die Praxis des Empfangens verweist, auf das Modell des Abstiegs Jesu (Phil 2,5–11!), welches gegen das »Ihr werdet wie Gott sein« geht; das *gegen* die totale Emanzipation als einem vergeblichen Weg zum Heil und wesentlich *auf* Wahrheit und Liebe gerichtet ist.

Wenn Wahrheitsfähigkeit und Liebesfähigkeit des Menschen der Ort sind, an dem ewiges Leben aufgeht und an welchem ewiges Leben sinnvoll wird, dann wird dieses ewige Leben zur Thematik gegenwärtigen Tuns und wird zu »forma corporis« auch in dem Sinn, daß das Ich des Menschen der anarchischen Formlosigkeit entrissen und zur humanen Gestalt aufgebaut wird.

5. Fast wie von selbst eröffnet sich vom Geschehen der Wahrheit »Maria: mit Leib und Seele in die himmlische Herrlichkeit aufgenommen« der Blick auf die Kirche, als deren Typus die Tradition und die Theologie Maria sehen. Als das Innerste dieser Maria-Kirche-Typologie formuliert Hans Urs von Balthasar die geschenkte, gelernte, verwirklichte Fähigkeit, jenes Jawort zu sagen, das wie »nichts« aussieht. Dem, der es ernst meint mit diesem Wort, wird der Weg zu Marias Erfahrung gewiesen: »Ein Schwert wird dir durch die Seele dringen« (Lk 2,35). Dieser Vollzug des Jawortes ist dem Glauben zutiefst innerlich: »Gottes Sohn Jesus Christus (...) ist nicht als Ja und Nein zugleich gekommen; in ihm ist das Ja verwirklicht« (2 Kor 1,19). Die »Magd des Herrn« (Lk 1,38) realisiert in ihr »Niedrigkeit« (Lk 1,48) in »typischer« Weise: »inmitten dieser Armut konnte das Wort Fleisch werden, weil ihm hier keinerlei Gegenwehr menschlicher Macht und Weisheit entgegenstand«³², denn sie hat wirklich »geglaubt« (vgl. Lk 1,45).

Gerade hierin liegt der tiefe Grund, warum Maria als Typus der Kirche geschaut werden kann: in dieser Identifikation mit Jesus Christus. So darf man sagen: Kirche ist um so eindeutiger gegeben, je reiner die Identifikation mit Jesus Christus ergriffen wird; diese ist ganz da, wo die Identifikation »voll« geworden ist, das

³¹ Vgl. J. Pieper: Tod und Unsterblichkeit. München 1968, 96.

³² H.U. von Balthasar: Haus des Gebetes. In: W. Seidel (Hrsg.): Kirche aus lebendigen Steinen. Mainz 1975, 25.

heißt bei denen, die auch mitauferweckt sind. Denn erst, wo die letzte Überwindung des Todes gegeben ist, ist auch die Gleichgestaltung mit Jesus Christus erfüllt³³, eben wenn der Mensch »mit Leib und Seele in die himmlische Herrlichkeit aufgenommen« ist.

Die Aussage »Maria: mit Leib und Seele in die himmlische Herrlichkeit aufgenommen« heißt dann eben dies: dieses »Mit« ist in Maria rein gegeben, gilt ohne Abstrich. Dieses »mit-Christus-sich-Identifizieren« begründet Marias und der Kirche Identität.

Diese Kirche wird in der Vielfalt religiöser Gruppierungen als »die Kirche Jesu Christi« durch ihre Gestalt und leibliche Verfaßtheit ansichtig und ist so als das in unsere Geschichte und unseren Lebensraum hereinragende Heilsangebot identifizierbar. Die Völker, die auf diese Kirche schauen (vgl. Jes 11, 10–12), werden dann die »Straße« (Jes 11,16) im Gewirr der Straßen als »den Weg, die Wahrheit, das Leben« (vgl. Joh 14,6) ausmachen können: Kirche muß also sichtbar, muß in greifbarer Körperschaft verwirklicht sein.

In ihrer Identität ist Kirche unterscheidbar und ist in ihrem Spezifischen und ihrer Singularität erkennbar. So wird verständlich: Kirche »ist verwirklicht in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird.« (LG 8). Diese Bekundung kirchlichen Selbstverständnisses wäre ins Gegenteil verkehrt, wenn man hierin eine bloße Selbstermächtigung hören würde.

Wenn die katholische Kirche sich darüber klar wird, daß gerade in ihr die Kirche Jesu Christi sich verwirklicht, dann ist das gewiß eine erfreuliche und zugleich eine beängstigende Erkenntnis, und zwar letzteres eben in dem Sinne, daß durch diese Einsicht demütiges Selbstbewußtsein und eifriges Streben geboten sind und eben nicht Selbstgefälligkeit und Überheblichkeit, denn in dieser Erkenntnis tut sich der katholischen Kirche jene ungeheure Pflicht und Schuldigkeit auf, vollständige und vollbeauftragte Botin der Offenbarung zu sein, die geistige Einigung aller Menschen guten Willens zu realisieren.

Kirche ist dort, wo – wie in Maria – Identifikation mit Jesus Christus, von Ihm her und auf Ihn hin da ist, geschieht; wo die geschenkte, angeeignete und weiterverschenkte Möglichkeit, das Identität stiftende Jawort des Einsseins mit dem Sohn Gottes zu leben, sich in unsere Welt und Zeit einträgt.

3. »Maria muß mehr denn je Pädagogik sein« – Bemerkungen zur religionspädagogischen Realisierung des Marienthemas

Wir wollen im folgenden nach der vergessenen marianisch-mariologischen Dimension in einem zu projektierenden religiösen Erziehungskonzept fragen, das sich den oben skizzierten theologischen Einsichten öffnet.

³³ Vgl. J. Ratzinger: Identifikation mit der Kirche. In: J. Ratzinger/K. Lehmann: Mit der Kirche leben. Freiburg/Basel/Wien 1977, 35.

In dem kolumbianischen Pastoralentwurf »Juventud, Iglesia y Cambio«³⁴ steht jene Zivilisation der Liebe im Mittelpunkt, die im Blick auf Jesus Christus und seine Kirche aufscheint, in welcher das schlechthinnige »Hoffnungszeichen der Neuen Welt« gegenwärtig ist. Merkmale dieser Kirche werden formuliert: sie ist verkündigend, gemeinschaftlich, bildend, prophetisch und marianisch: »Die Kirche, die eine neue Zivilisation anstrebt, deren Aufbau wesentlich auf einem ganz neuen Lebensstil beruht«³⁵, weiß von »Maria als der Mutter der Zivilisation der Liebe«³⁶, und weil sie das ist, »kann sie auch auf der Seite der Jugendlichen stehen (...) in all ihren 'Toden' und 'Auferstehungen' auf diesem schwierigen Weg« im Gewirr von manipulierenden und gewalttätigen und hoffnungslos machenden Mächten.³⁷

In die Ängste der jungen Menschen gegenüber den apersonalen Mächten hinein gibt sich ein konkretes »Zeichen der Hoffnung«: Maria, Gestalt »personalen Verwirklichung« der Demut und des Vertrauens dem Wort Gottes gegenüber und eben Verwirklichung dieses Wortes selber.

Die jungfräuliche Gottesmutter erscheint hier ganz im Licht des 7. Kapitels der Kirchenkonstitution des II. Vaticanums: »Die Gottesmutter ist (...) der Typus der Kirche unter der Rücksicht des Glaubens, der Liebe und der vollkommenen Einheit mit Christus.« (LG 63).

»Dem maskulinen, aktivistisch-soziologischen Ansatz von 'Populus Dei' (Volk Gottes) tritt die Tatsache entgegen, daß Kirche – Ecclesia – feminin ist. Das heißt: Es öffnet sich die über das Soziologische hinausweisende Dimension des Mystereums, in der erst der wirkliche Grund und die einheitsgebende Kraft in Erscheinung tritt, worauf Kirche beruht. Kirche ist mehr als 'Volk', mehr als Struktur und Aktion: In ihr lebt das Geheimnis der Mutterschaft und der bräutlichen Liebe, die die Mutterschaft ermöglicht. (...) Wo Kirche nur maskulin, strukturell, institutions-theoretisch gesehen wird, da ist das Eigentliche von Ecclesia ausgefallen – jenes Zentrale, um das es in der Bibel und bei den Vätern in allem Reden von der Kirche geht.«³⁸

Die erzieherische Dimension dieser theologischen Aussage liegt darin, daß Kirche dem Jugendlichen, der inmitten von Resignation und Aggression aufwachsen muß, als marianische, personal-leibhafte Kirche nahe ist. In der konkreten Gestalt Marias begegnet jenes Urbild, das die Jugendlichen befähigt und inspiriert, »mit Freude und Leidenschaft die Wege zum Aufbau der neuen Zivilisation zu beschreiten«³⁹, das Hoffnung begründet in ihrer »gesamtmenschlichen Gegenwart mit Leib und Seele im Himmel«.⁴⁰

³⁴ Bogota 1984 – Deutscher Text: Jugend, Kirche und Veränderung. Adveniat-Dokumente, 30. Essen 1985.

³⁵ Ebd., 53.

³⁶ Ebd.

³⁷ Ebd., 36f.

³⁸ J. Ratzinger/H.U. von Baltasar: Maria – Kirche im Ursprung. Freiburg/Basel/Wien 1980, 23.

³⁹ Jugend, Kirche und Veränderung 54.

⁴⁰ Vgl. ebd., 53.

Diese Sicht auf Maria entspricht den Äußerungen der Lateinamerikanischen Bischofskonferenz, die 1979 in Puebla formulierte: »Maria muß mehr denn je die Pädagogik sein, um das Evangelium den Menschen heute zu verkündigen.« Kardinal Ratzinger wies in seinem kritischen Gespräch mit Vittorio Messori im August 1984 auf diese Formulierung hin⁴¹ und hob sie auf diese Weise ins Bewußtsein der europäischen Kirche, im religionspädagogischen Raum freilich bisher folgenlos.

Auch deshalb soll im folgenden über mögliche religionspädagogische Konsequenzen nachgedacht werden. Es sollen aus unserer theologischen Skizze zur Mariologie einige religionsdidaktisch relevante Linien gezogen werden, welche die »Scheu vor Maria« zu überwinden helfen suchen. Es geht dabei um nicht weniger als eine Eröffnung der marianischen Dimension. Wo Kirche in Maria und Maria in Kirche begegnet, öffnen sich Antworten auf drängende Zeitfragen, die gerade junge Menschen besonders berühren: Vier Problemkreise werden im folgenden angeschnitten: das Verhältnis der *Geschlechter* und *Generationen* zueinander, das Verhältnis zur *Erde* und zu den *Schwachen und Niedrigen*.

Wo Kirche marianisch gegenwärtig wird, d.h. unter der Rücksicht des Glaubens, der Liebe und der vollkommenen Einheit mit Christus (vgl. LG 63), wo Kirche sich also personal zukehrt, wenden sich menschlich »aussichtslose«, aporetische Verhältnisse und werden neu.

Angesichts der konstatierten religionsdidaktischen Distanz zu Maria dürfen zunächst keine spezifischen Zielvorgaben konkreten Unterrichtsgeschehens erwartet werden. Die notwendige Bescheidung liegt gerade im Versuch, den Anspruch einer vergessenen bzw. verdrängten Dimension der Religionspädagogik zur Sprache zu bringen.

3.1 Zuwendung der Geschlechter

Der »selbständige und der betreute Mensch«⁴² sind seit langem ein heftig diskutiertes Thema der Soziologie. Emanzipation war lange Zeit Schlagwort in der gesellschaftlichen und politischen Auseinandersetzung.⁴³

Im Feld der Theologie hat sich jenes, was sich im Emanzipationsbegriff darzustellen sucht, in spezifischer Weise in der Religionspädagogik zur Sprache gebracht: Die Konzeption eines sich auf den Begriff des Emanzipatorischen reduzie-

⁴¹ Vgl. J. Ratzinger: Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori. München/Zürich/Wien 1985, 107.

⁴² Vgl. den Titel des gleichnamigen Buches: H. Schelsky: Der selbständige und der betreute Mensch. Politische Schriften und Kommentare. Stuttgart 1976. Soziologische Kennzeichen moderner Selbständigkeit: 28 ff. Zur Kernfrage der moralischen Selbständigkeit: 34 ff.

⁴³ Vgl. z.B.: L. Herrmann: Die neue Zuversicht. Über den Erfolg der politischen Erneuerung. Stuttgart 1986, 115 ff. Th. Wilhelm: Staatsschulen – Staatsbeamte. Erlaubt das System pädagogische Freiheit? Zürich 1978, 47–74.

renden Religionsunterrichts wurde formuliert.⁴⁴ Darin wendet man sich gegen Wissenserwerb als Primärziel und Einübung von Anpassungsverhalten und plädiert vorrangig für Unterrichtsentwicklung und Wahrnehmung des geistigen Freiheitsraumes⁴⁵. Die Konzepte des emanzipatorischen Religionsunterrichts sind uneinheitlich. Manche sind soziologisch⁴⁶, manche psychologisch orientiert⁴⁷. Als eigentlich biblisch-theologisch orientiert kann keiner dieser Entwürfe gelten. Ihnen allen gemeinsam ist ein Emanzipationspathos, das – gegenwärtig vor allem im feministischen Gewand – immer noch Aufmerksamkeit heischt.

Das Pathos einer sich letztlich dualistisch – hier Unfreiheit, dort Befreiung zum wahren Menschsein durch Aufklärung – gerierenden »Absetzung gegen« mag an eine in die Frühzeit des Christentums zurückreichende, immer wieder auftretende Kontroverse erinnern: an den Widerspruch von Christentum und Gnosis.⁴⁸

Als eines der entscheidenden Motive gnostischer Interpretation des Christlichen sagt sich hier übereinstimmend die Auflösung der Werke des Weiblichen⁴⁹ an. Vereinfachend formuliert: Das Weibliche wird gegen das lichte Geist-Prinzip zum dunklen und nichtenden Materie-Prinzip geschlagen. Es kann gnostischem Denken zufolge nicht integratives Moment biblischer Heilszusage sein.

Die biblischen Texte aber lesen sich anders: Im Alten Testament läuft zusätzlich zu der Linie der Männer – von Adam über die Väter des Glaubens zum Gottesknecht – die Linie der Frauen: von Eva über Debora, Ester und Ruth hin zur Gestalt der Weisheit. Gerade im Fragmentarischen und Offenen dieser »Linie der Frauen« liest die Kirche die Erwartung des Neuen, erschaut sie die Antwort, die von vorn her diesem Advent ergeht: in der Gestalt Marias und in der Form der Kirche.

Da sowohl Maria als auch die Kirche aus der Wirklichkeit, die Jesus Christus ist, nicht herausgelöst werden können, wird deutlich: die »Linie der Frauen« darf nicht hinter der anderen heilsbedeutsamen Linie »Adam – Jesus Christus« übersehen werden. Eine solche Preisgabe würde das christologische Geheimnis verdunkeln, anstatt – wie vielleicht beabsichtigt – hervorheben.

Auf diesen Sachverhalt macht der Kommentator von »Redemptoris Mater« aufmerksam: »Die aktuelle Bedeutung der Enzyklika scheint mir nicht zuletzt darin zu bestehen, daß sie uns anleitet, die weibliche Linie in der Bibel mit ihrem

⁴⁴ Vgl. insbesondere die »klassischen« Autoren: W. Offele: Theologische Anmerkungen zu Begriff und Entwicklung der Emanzipation. In: Katechetische Blätter 96 (1971) 257ff. Ders.: Emanzipation und Religionspädagogik. Zürich/Einsiedeln/Köln 1972. – S. Vierzig: Religion und Emanzipation. In: »Informationen zum RU«. Jg. 1970, Heft 3/4, 4ff. Ders.: Emanzipation oder absolute Werte als Zielsetzung der Religionspädagogik. Ebd. 12f. Ders.: Ideologiekritik und Religionsunterricht. Zur Theorie und Praxis eines kritischen Religionsunterrichts. Zürich/Einsiedeln/Köln 1975.

⁴⁵ Vgl. informierend: E. J. Korherr: Art. »Emanzipatorischer RU«. In: Wörterbuch zum Religionsunterricht. Für alle Schularten und Schulstufen. Freiburg/Basel/Wien 1976, 40f.

⁴⁶ Vgl. Anm. 44: S. Vierzig u.a.

⁴⁷ Vgl. D. Zilleßen: Emanzipation und Religion. Elemente einer Theorie und Praxis der Religionspädagogik. Frankfurt a.M. 1982.

⁴⁸ Vgl. Maria, Gottes Ja zum Menschen 110f.

⁴⁹ Ebd., 111f.

eigenen Heilsgehalt neu zu entdecken und zu erlernen, daß weder die Christologie das Weibliche ausschaltet oder ins Belanglose zurückdrängt noch umgekehrt die Anerkenntnis des Weiblichen die Christologie mindert, sondern daß nur in ihrem rechten Zueinander die Wahrheit über Gott und über uns selbst zum Vorschein kommt. Die Radikalismen, die unsere Zeit zerreißen, den Klassenkampf bis an die Wurzel des Menschseins – ins Zueinander von Mann und Frau – verlegen, sind 'Häresien' im wörtlichen Sinn: Auswahl, die sich dem Ganzen verweigert. Nur die Wiedergewinnung der Ganzheit des Biblischen kann den Menschen in jene Mitte zurückbringen, in der er selbst ganz wird.«⁵⁰

Es gibt eine wahre Befreiung des Menschen, wo die herrische Alleinherrschaft des Technischen gebrochen, die gnostische Vermählung des Weiblichen mit dem Nichtenden gelöst, die Wiedergewinnung des Ganzen, das sich allein im *Zueinander* von Frau und Mann verwirklicht, gewährleistet wird. Nur so findet der Mensch seine Mündigkeit, in welcher er »seine Sache« selbst vertreten kann, in welcher er herausgelöst ist aus den Bevormundungen durch die »Mächte und Gewalten« (vgl. Eph 6,12) und das »Gesetz« (vgl. 1 Kor 3,1–3; Eph 4,14f).

Um junge Menschen von heute zu leiten und ihnen nahe zu sein, muß Religionspädagogik die *Mütterlichkeit Mariens* und das – das Selbst des Jugendlichen aufbauende – »mütterliche Bewußtsein der Urkirche«⁵¹ sich neu zu eigen machen.

3.2. Zuwendung zur Erde

Unsere Erde, unser Leben sind bedroht: bedroht von Aggression und Egoismus, die Mensch und Schöpfung zerstören. Gefragt ist nach einer Antwort des Glaubens auf das tödliche Gesetz zerstörerischer Selbstbehauptung, in welcher letztlich die Angst vor der eigenen Nichtigkeit den vereinsamenden Menschen in ruinöse Aggression treibt und die Zukunft verstellt.

Diese Antwort bricht die egozentrische Enge auf, indem sie zu einem »Lob der Gelassenheit«⁵² wird und den personalen Weg des Vertrauens weist: Die Gestalt Marias lädt zu wahrhaft zeitgemäßem Gelassensein und Vertrauen ein. Wenn Gottes Liebe nur an unserer eigenen Leistung ihr Maß fände, wären wir auf uns selbst zurückgeworfen und blieben allein. Nur »(w)er sich verlässlich geliebt weiß, kann selbstlos sein. Denn er braucht nicht mehr aus Angst um sich selbst zu leben; er weiß ja sein Heil längst in guten Händen.«⁵³

Diese Antwort des Glaubens ist nicht weltlos, sondern geht lebhaft ein auf die drängenden großen Probleme unserer Zeit. Beispielhaft kann dies deutlich werden an einer Reaktion auf die Verkündigung der Glaubenswahrheit der Assumpta »Maria, mit Leib und Seele in die himmlische Herrlichkeit aufgenommen«:

⁵⁰ Ebd., 112.

⁵¹ Redemptoris Mater. Nr. 43.

⁵² Vgl. W. Lindenberg: Lob der Gelassenheit. Weisheiten und Geschichten. Freiburg/Basel/Wien 1984.

⁵³ P. Knauer: Unseren Glauben verstehen. Würzburg 1987, 19.

»Damals waren wir, d.h. die Menschen, die aus dem Glauben und Denken der Kirche zu leben versuchten, begeistert, daß eben diese Kirche in einer Zeit, die den menschlichen Leib, seine Schöpfung, seine Größe, seine Würde ganz neu und mit einer manchmal eher beunruhigenden Leidenschaft entdeckt hat, auf diesen Vorgang nicht antwortet mit einer Verdammung des Leibes, (...) sondern daß sie antwortet mit einem Hymnus auf den menschlichen Leib (...). Wir waren begeistert, daß in einer Zeit, die die Materie – die körperlichen Dinge – und diese unsere Erde neu entdeckt hat, die keine Flucht ins Jenseits mehr kennen will, sondern die Erde liebt, sich an ihr festklammert, ihre Kostbarkeit gewinnen und von ihr leben will, daß in einer solchen Zeit die Kirche wiederum nicht mit einem Anathem geantwortet hat; sie hat stattdessen einen Hymnus auf die Erde und ihre Unvergänglichkeit angestimmt (...). Wir waren begeistert, daß in einer Zeit, die die Zukunft neu entdeckt hat, die vom Glauben an den Fortschritt erfüllt ist, die sich nicht an die Vergangenheit binden und an der Vergangenheit messen lassen will, die nicht zurückschauen möchte, als läge das Entscheidende schon hinter uns: in der uns vielmehr der Mensch als ein noch zukünftiges Wesen erscheint, dessen Möglichkeiten noch längst nicht ausgeschöpft sind – daß in einer solchen Zeit die Kirche nicht zum Zurückschauen in die Vergangenheit rief, wie man es von ihr erwarten würde. Sie verwies uns selbst auf die Zukunft, indem sie nun gerade von ihrem Glauben her den Menschen als das noch kommende Wesen, als das Wesen mit der unendlichen Zukunft deutete, das nur im Voranschreiten sich selbst wahrhaft gewinnen kann. Wir waren endlich begeistert, daß in einer Zeit, (...) in der wir nicht mehr bereit sind, die alten Unterschiede der Klassen und der Schichten zu akzeptieren, sondern jeden Menschen nur als Menschen gewürdigt sehen möchten, daß in dieser Zeit die Kirche wiederum dieses Gleiche nachdrücklich und laut gesagt hat, indem sie auf jene Frau hinwies, die sich selbst eine geringe Dienstmagd genannt hat: In ihr verkündet sie, ganz unabhängig von Herkunft und Stand, die ganze Größe dessen, was Menschsein heißen kann, als verwirklicht und erfüllt.«⁵⁴

Um junge Menschen von heute zu geleiten und ihnen nahe zu sein, muß Religionspädagogik sich wieder dem Geheimnis der Assumpta stellen und es sich neu zu eigen machen.

3.3 Zuwendung der Generationen

Unsere Zeit steht vor dem spezifischen Problem einer Tradierungskrise, die in Soziologie und Psychologie im Bild des das Erbe weitergebenden Vaters beschrieben wurde.⁵⁵

⁵⁴ J. Ratzinger: Dogma und Verkündigung. München/Freiburg 1973, 415ff.

⁵⁵ Vgl. A. Mitscherlich: Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft. Ideen zur Sozialpsychologie. München 1963. W.E. Fthenakis: Väter. 2 Bde. München/Wien/Baltimore 1985. Zum Ganzen: E. Groß: Erziehungsprozesse: Entwicklung – Sozialisation. Düsseldorf 1984, 92–105.

Bezüglich des Vater-Sohn-Verhältnisses, in welchem sich die Beziehung zwischen den Generationen weitgehend faßt, wurde zu allen Zeiten angeklagt: »Die Jugend achtet das Alter nicht mehr.«⁵⁶ Sie mag nicht warten, bis ihr das Erbe in die Hände gegeben wird, weil es ihr mit der Übernahme der Regie, der Verantwortung nicht schnell genug gehen kann.

Aber mittlerweile scheint es, daß sich die Tradierungsproblematik verschärft hat: G. Mendel sieht unsere Situation nicht mehr vom Generationenkonflikt (das Erbe wird möglichst sofort angestrebt), sondern von der Generationskrise bestimmt.⁵⁷

Darunter ist – kurz gefaßt⁵⁸ – die Verweigerung des Erbes zu verstehen; der Sohn will das Erbe nicht übernehmen, er will nicht wie die ihm als vergeist erscheinenden Erwachsenen werden.

Nun könnte man denken, daß die Jugendlichen aus dieser Sicht auf die Erwachsenenwelt ihr eigenes Jungsein übernehmen und kraftvoll sich um eine Neugestaltung dieser Welt bemühen. Doch in dem beschriebenen Generationsverhältnis sind auch die Jugendlichen von einer Vergreisung bedroht: Sie wenden sich den Problemen nicht zu, sondern von ihnen ab.

Das Urbild Mariens als Jungfrau weist einen anderen Weg, indem sie »den Glauben als die Jugend darstellt, als den Neubeginn Gottes in einer vergeisteten Welt; sie verkörpert Christsein als Jungsein des Herzens, als Schönheit und als wartende Bereitschaft auf das Kommende.«⁵⁹

Um junge Menschen von heute zu geleiten und ihnen nahe zu sein, muß Religionspädagogik sich wieder dem Geheimnis der Jungfräulichkeit Mariens stellen, es sich neu zu eigen machen.

3.4 Zuwendung zu den Schwachen und Niedrigen

Unsere Welt ist zerrissen vom Nord-Süd-Konflikt; die Armut der Länder der Dritten Welt zwingt die Politiker, über Fragen der Verteilung des Reichtums dieser Erde, die dem Menschen von Gott anvertraut ist (vgl. Gen 1,28), nachzudenken.

Gottes »Barmherzigkeit, die sich zu den Elenden herniederbeugt«⁶⁰, ist sicher nicht einfachhin dem soziologisch Unbemittelten ob dessen materieller Bedürftigkeit geneigt, allerdings auch nicht dem privatistisch verstandenen Individuum, das

⁵⁶ Vgl. G. Heinelt: Einführung in die Psychologie des Jugendalters. Ein Grundkurs mit vielen Beispielen für die Praxis. Freiburg i.Br. 1982, 67f.

⁵⁷ Vgl. G. Mendel: Generationskrise. Eine soziopschoanalytische Studie. Frankfurt a./M. 1972. Ders.: Plädoyer für die Entkolonisierung des Kindes. Sozio-Psychoanalyse der Autorität. Olten-Freiburg i.Br. 1973, 90–107. Ders.: Die Revolte gegen den Vater. Eine Einführung in die Soziopschoanalyse. Frankfurt a.M. 1972.

⁵⁸ Vgl. die Zusammenfassung in: E. Groß: Religion als akutes Problem der Schule. Religionsunterricht – Schulgebet. Kevelaer 1974, 202–207.

⁵⁹ J. Ratzinger: Suchen, was droben ist. Meditationen das Jahr hindurch. Freiburg/Basel/Wien 1985, 87. – Religionsdidaktisch aufschlußreich hierzu: C.M. Martini: Lernen von Maria. Gespräche mit jungen Menschen. München/Zürich/Wien 1986, 51–63.

⁶⁰ H.W. Hertzberg: Die Samuelbücher. ATD 10. Göttingen 1968, 21.

aus den Alltagsverhältnissen sozialer, materieller, kultureller und politischer Art herausgetrennt ist und als personalistisch auf Gott bezogene Monade, als einseitig spiritualistisch verstandene Seele gedacht ist.

Der »Niedrige«, der durch Gott erhöht wird, kann in seinem Wesen nur dort erkannt werden, wo das Magnifikat ihn sieht – in der Gestalt Marias, in der »Niedrigkeit seiner Magd« (vgl. Lk 1,48).

Konstitutiv für diese Niedrigkeit in allen sozialen Gefügen und Situationen ist eine Grundhaltung, welche »im vollgestellten Raum der Reichen, Hohen und Mächtigen«⁶¹ eigentlich nicht vorkommt, sondern nur im Leerraum der Armen.

Es handelt sich um die Grundhaltung des Konkaven, des Gefäßes, der Schale, wie sie in Maria als *Jungfrau*, in Maria als *Glaubender* in historischer und personaler Gipfelung gesehen werden kann: zuinnerst Gefäß, das der (Er-)Füllung harrt; zutiefst Schale, die der Empfängnis harrt; ganz Kelch, welcher der Spende harrt: des Weines und des Festes.

Dieser Grundhaltung des Konkaven heftig entgegengesetzt ist die des Konvexen. Sie umfaßt das Aufgeblähte, Belebte, Bauchige und Fette und dadurch Unförmige. Es ist der Mensch, der sich selbst genügt. Es ist der, der »im Herzen voll Hochmut« ist (Lk 1,51) und Gnade angeblich nicht nötig hat.

Wer aber »im Herzen voll Hochmut« (Lk 1,15) ist, wird taub für das Wort der Gnade. Am alleinigen »Macher« und Manager seiner selbst und der Welt prallt beides ab: der Schrei nach Hilfe ebenso wie das Geschenk.

In Maria sind Armut, Niedrigkeit und Bedürftigkeit geschichtlicher Ort und personaler Kontext, wo sich das Wort der Gnade zu Gehör bringt.

Wo aber Gnade sich ganz mitteilt und gibt, ist der Mensch vor Sünde und Schuld bewahrt: Um junge Menschen von heute zu geleiten und ihnen nahe zu sein, muß Religionspädagogik sich wieder dem Geheimnis der Immaculata stellen und es sich neu zu eigen machen.

4. Mariologie im Religionsunterricht heute

Folgende Einsichten haben wir auf unserem Gedankenweg gewonnen:

1. Eine Religionsdidaktik, die für Impulse aus dem Marianischen Jahr offen ist, steht zunächst vor einem negativen Befund: vorhandene Religionsbücher vermögen bei einer schulischen Realisation des Marianischen Jahres nicht oder kaum zu helfen.

2. Die in diesen Religionsbüchern sich dokumentierende »Scheu vor Maria« ist insofern unbegründet, als eine theologisch fundierte Mariologie, die bei den Glaubensdefinitionen der Kirche über Maria ansetzt, der Religionspädagogik einen Weg weisen kann, sich mit gängigen Schemata zur »Lösung« der Grundfragen

⁶¹ H.U. von Balthasar: Maria für heute 57.

menschlichen Seins nicht zu begnügen: Wer auf die Gestalt Marias sieht, wird kritisch gegenüber jeder unentschiedenen Gestalt zeitangepaßten Christseins und zugleich offen für die Nöte unserer Zeit. Es zeigt sich: in der Mariologie werden entscheidende Existenzfragen des Menschen erörtert:

- a) Was ist es um die wahre Emanzipation des Menschen?
- b) Verdüstert sich die Zukunft immer mehr?
- c) Was läßt sich wider eine Vergreisung der Welt unternehmen?
- d) Welche »Niedrigen« werden denn nun erhöht?

3. Eine Religionsdidaktik, die sich solchermassen öffnet, wird den Menschen in seiner konkreten personalen Wesensverfassung entdecken: arm und doch begnadet in seiner Geschlechtlichkeit und Erdgebundenheit, die er durch die Zeiten hindurch zu übernehmen hat. Eine realistische Religionspädagogik wird diese »mariologischen Daten« wahrnehmen und didaktisch faßbar machen – in Verantwortung vor dem Schüler und seiner existentiellen Situation, in Verantwortung gegenüber dieser Botschaft, die tatsächlich eine frohe ist.

Die Gottesfrage bei Adolf Portmann

von Helmut Müller, Weilheim-Bierbronnen

Der große Basler Biologe Adolf Portmann († 1982), der im vergangenen Jahr 90 Jahre alt geworden wäre, ist ein Mann, an dem sich die Geister scheiden. Von dem Urteil des Harvardbiologen Stephen Jay Gould, Portmann sei »one of my favorite scientists«¹, über den Vorwurf des Zoologen Adolf Remane, Portmann hege »metaphysische Schreibtischgedanken«² bis zum Verdikt des Bonner Biologen Konrad E. Erben, Portmann sei »ein weißer Rabe seiner Zunft«³, reicht die Skala der Bewertungen. Diesem zwiespältigen Urteil von Biologen steht eine große positive Rezeption der Gedanken Portmanns durch Theologen gegenüber⁴. Die Resonanz seines Werkes, vor allem im katholischen Raum, war so groß, daß man Portmann voreilig in die Reihen kath. Wissenschaftler einreichte. Joachim Illies berichtet von einem Gerücht, Portmann habe bei Hans Urs von Balthasar in Basel konvertiert. Und wenn es bekannt war, daß Portmann kein Mitglied der kath. Kirche war, so glaubte man wenigstens in ihm ein schwarzes Schaf vermuten zu dürfen, das wegen mangelnden Wohlverhaltens von der kath. Kirche exkommuniziert worden sei⁵. Nichts von alledem stimmt. Sehr wohl trifft jedoch zu, daß Portmann als Mitglied des päpstlichen Rates der Wissenschaften vorgeschlagen worden ist, dann aber aus nicht bekannten Gründen doch kein Mitglied geworden ist⁶. Des weiteren trifft zu, daß Portmann im Alter von 29 Jahren aus der evangelischen Kirche ausgetreten ist und seitdem konfessionslos geblieben ist⁷.

Nun stellt sich natürlich die Frage, was einem konfessionslosen Wissenschaftler bei materialistischen Biologen suspekt und bei Theologen attraktiv macht. Auf den Punkt gebracht, ist es Portmanns Rede vom »Geheimnisgrund«.

Eine Bemerkung von ihm in den »Evangelischen Kommentaren« ist geeignet, seine Position angesichts seiner agnostischen Gegner ebenso wie seiner enthusiastischen Bewunderer klar zu umreißen: »Ich verehere einen Geheimnisgrund und nehme an, daß ich mindestens so religiös bin, wie diejenigen, die durch ein Dogma gerüstet sind und sich als informiert fühlen können... Ich weiß genau, daß hinter

¹ Gould, Stephen Jay: Ever since Darwin. Reflections in Natural History. New York/London 1973, S. 70.

² Remane, Adolf: Begrüßungsansprache zur 57. Jahresvollversammlung der dt. zool. Gesellschaft. In: Verhandl. d. dt. z. Ges. v. 2.-6. 6. 63 in München. Zool. Anzeiger. 27. Suppl. Bd. Leipzig 1964.

³ So Erben im WS 1980 anlässlich eines Vortrags von Joachim Illies über Schöpfung und Evolution an der Universität Bonn.

⁴ Wolfhart Pannenberg, Helmut Thielicke, Karl Barth und Wilhelm Korff stehen für viele.

⁵ Vgl. dazu Illies, Joachim: Das Geheimnis des Lebendigen. Leben und Werk des Biologen Adolf Portmann. München 1976, S. 236.

⁶ Lt. Brief vom 5. 3. 1959 von F. J. J. Buijtendijk an Adolf Portmann. Eine Kopie des Briefes befindet sich in meinem Besitz.

⁷ Illies, a.a.O., S. 98.

dem, was ich ahnen lasse, eine konkrete Möglichkeit des Sagens bestehen kann. Daß ich nicht davon spreche, rührt von daher, daß ich – glaube ich – ein einigermaßen vollwertiges inneres Leben habe in der Verehrung dieses Geheimnisgrundes, im Wissen darum, daß es im Kosmos Dinge gibt, über die ich wissenschaftlich nichts aussagen kann« (1975 b, S. 292; Siglenverzeichnis am Schluß). Gerade diese, im Grunde genommen agnostische Position, macht Portmann für Theologen so interessant, eben weil man ihm nicht vorwerfen kann, daß er aufgrund eines Dogmas die Lücken mit Gott füllt, die die naturwissenschaftliche Forschung gerissen hat. Portmann dreht vielmehr den Spieß um und legt die Finger in die offenen Wunden der materialistischen Biologie, indem er gerade die Lücken aufdeckt, die diese gerne zu kaschieren versucht.

So ist er ein vehementer Kritiker der Gradualismusthese der Neodarwinisten, die besagt, daß sich die Arten »nach und nach«, »Schritt für Schritt« oder »allmählich« auseinander entwickelt haben. Portmann macht unbarmherzig auf die Schwachstellen dieser Theorie aufmerksam, etwa in seiner Untersuchung über die Komplexität der Vogelfeder⁸, indem er einmal mehr die Beweislast offenkundig macht, die sich die Neodarwinisten aufgebürdet haben, wenn sie aus einer Reptilienschuppe eine Vogelfeder gradualistisch entstanden sein wissen wollen.

Stellt man nun einem Biologen die Gretchenfrage, »Wie hältst Du es mit der Religion?« so muß man sie, wenn man nicht ein bloßes Bekenntnis haben will, umformulieren und fragen: »Wie hältst Du es mit der Evolution?« Die Frage nach Gott hätte Portmann mit Schweigen oder Achselzucken beantwortet, die Frage nach der Evolution wäre von ihm jedoch sehr diffizil, aber letztlich auch unbefriedigend beantwortet worden. Die folgenden Ausführungen wollen nun eine Antwort aus seinem Lebenswerk sein.

Portmanns Stellung zur Evolutionstheorie

Nach Portmann wird die Evolutionstheorie – als eigentlich empirisch-naturwissenschaftliche Theorie und damit zu den basalen Lehren des Menschen gehörend – in der Form eines universalistischen Paradigmas⁹ als terminale Lehre¹⁰, ihrer Natur nach mit einem Glaubensmoment überfrachtet. Das geschieht in neodarwinistischen Theorien in Form des Reduktionismus und durch Teilhard de Chardin in Form des Spiritualismus. Portmann hat versucht, dazwischen einen Weg zu finden, indem er als Biologe die Evolutionstheorie als basale¹⁰ Lehre vom Menschen

⁸ Insbesondere in seinem letzten Buch »Vom Wunder des Vogel Lebens«, München 1984, das posthum erschienen ist.

⁹ Vgl. dazu Spaemann/Löw: Die Frage Wozu? München/Zürich 1981, S. 220ff.

¹⁰ Portmann unterscheidet in seiner Anthropologie zwischen basalen und terminalen Lehren. Unter basalen Lehren versteht er die naturwissenschaftlichen Disziplinen. Zu terminalen Lehren zählt er Weltanschauungen, religiöse oder areligiöse mit oder ohne ethische Ansprüche, sowie künstlerische Ausdrucksformen. Wegen dieser unscharfen Definition von terminalen Lehren, muß darauf aufmerksam gemacht werden, daß terminal im Zusammenhang der Evolutionstheorie immer die Bedeutung weltanschaulich, nie künstlerisch hat.

verstanden hat und nur in Hinweisen auf ihre Grenzen und Fragestellungen auf ihre Bedeutung für terminale Lehren vom Menschen hingewiesen hat.

Portmanns Stellung zur Evolutionstheorie ist eine bejahend-kritische, wobei seine Kritik an der Evolutionstheorie klarer zum Ausdruck kommt als seine positive Stellung zu ihr. So hat Portmann immer betont, daß er den Anspruch der neodarwinistischen Form der Evolutionstheorie, die Entstehung der Arten erklären zu können, ablehnt. Seine eigene Auffassung bewegt sich zwischen Darwin und Lamarck¹¹. In seiner vorletzten Veröffentlichung zum Problem der Evolution, einem Gespräch mit Udo Reiter in den Scheidewegen, zieht er eine Bilanz seiner Stellung zur Evolution. Er bejaht darin Mutation, Selektion und Isolation als Faktoren jeder Evolutionsidee und sieht sie als deren Grundpfeiler an. Dann kommt für ihn jedoch die entscheidende Frage: »Ist damit für uns bereits die Möglichkeit gegeben, jede noch so schwer erfaßbare Form und Gestalt der lebendigen Welt zu erklären?« (1978 a, S. 40) Portmann ist der Auffassung, daß bisher nur »punktförmige Einheiten« aus »einem gewaltigen Reich des Unbekannten« herausgearbeitet worden sind (ebd.), für die dann ein genetischer Zusammenhang postuliert worden ist. Portmann selbst vertritt, wie er sagt, einen »kohärenten Pluralismus«: »Mir schiene es fruchtbarer, die Mutationsforschung als einen Theorienkreis mit seinen Problemen und echten Resultaten zu belassen, die Morphologie-Paläontologie mit ihren besonderen Methoden und Resultaten als einen zweiten. Deshalb vertrete ich stets die Idee eines kohärenten Pluralismus statt eines trügerischen Monismus, der nur allzuleicht zu einer dogmatischen Erstarrung führt« (1954 a, S. 92). Alles in allem nimmt Portmann damit Position gegen die synthetische Evolutionstheorie, die ja gerade die Erkenntnisse der Genetik mit denen der Paläontologie in einer Theorie zu vereinen sucht.

1. Kritik der neodarwinistischen Evolutionstheorie

Von seinem Standpunkt des »kohärenten Pluralismus« nimmt Portmann Stellung gegen grundlegende Thesen des Neodarwinismus:

a. Das Prinzip der *Art- und Selbsterhaltung* ist ungenügend, das Gestaltphänomen in der Natur zu erklären: »Noch fällt es vielen schwer, Erscheinungsstrukturen voll zu werten, deren Sinn nicht von vorneherein in einer Erhaltungsfunktion einsichtig ist« (1948 a, S. 233).

Portmann macht auf das bedenkenswerte Faktum aufmerksam, daß der Organismus für Selbstdarstellung bisweilen genauso viele Energien aufwendet, wie er für Selbsterhaltung bereitstellt: Selbstdarstellung ist ein wichtiger Begriff in der Biologie Portmanns. Er versteht darunter die Erscheinung und Gestalt eines Tieres, um derentwillen der Organismus sich erhält. Portmann ist mit Goethe der

¹¹ Vgl. dazu Illies a. a. O. (1976) S. 91, der Darwin und Lamarck als »Leuchttürme« des wissenschaftlichen Weges Portmanns in bezug auf die Evolutionstheorie bezeichnet; vgl. a. ebd., S. 204–223, wobei Teilhard die Stelle Lamarcks einnimmt.

- Auffassung, daß »alles Lebendige sich auch zeigen« wolle. Das bedeutet, der Stoffwechsel der Organismen erschöpft sich nicht zirkulär in Selbst- und Arterhaltung, sondern diese Selbst- und Arterhaltung geschieht um willen der Selbstdarstellung der Organismen. Portmann glaubt dies schon physiologisch feststellen zu können: »Unser Ansatz geht von der Annahme aus, der Organismus nehme für sein Erscheinen, für die Selbstdarstellung seiner besonderen Art in seinem Keim bereits ebensoviele und ebenso komplizierte Aufbauprozesse und Strukturen im Dienst, ebensoviele Fermentwirkungen und Ketten von Vorgängen, wie er sie für die bloße Erhaltung des Individuums oder der Art aufwendet. Ja, ich lasse die Möglichkeit offen, daß für die Organisation der Selbstdarstellung oft Anlagen bereitgestellt werden, deren Leistungen die der Selbsterhaltung übersteigen« (1960 a, S. 215 f). Daß es solche Leistungen gibt, mußte schon Darwin indirekt seinem Freund Asa Gray zugestehen, als er anläßlich der jede Arterhaltungsteleologie sprengenden Pracht der Pfauenfeder an diesen schrieb: »The sight of a feather in a peacock tail whenever I gaze it, makes me sick«¹².
- b. Gegen die *Zufallshypothese* wendet Portmann ein: »Wer etwa die Evolution des Lichtsinnes und seiner zentralnervösen Sehorganisation überblickt, wer zudem die zum Angeschautwerden geschaffenen Gestaltbildungen überblickt, die dem Sehorgan als echte 'Augenweide' zugeordnet erscheinen, der wird die Annahme zufälliger Geschehnisse ablehnen und die völlige Unkenntnis hinsichtlich des eigentlichen Ursprungs solcher Gebilde eingestehen – nicht etwa ihrer mutativen Variation, wenn sie einmal da sind! – eingestehen müssen« (1952 a, S. 27). Von Zufall sprechen läßt sich nur, wenn etwas von einem erwarteten Ziel, Zweck oder als notwendig angesehenen Regel abweicht¹³. In der neodarwinistisch verstandenen Evolutionstheorie ist das Erhaltungsprinzip dasjenige, woran Abweichungen davon als zufällig beurteilt werden. Was eine solche Sicht noch als zufällig ansieht – im Rahmen der Selbsterhaltung eines Organismus – muß für Portmann nicht zufällig sein, weil er es im Rahmen der Selbstdarstellung einordnen kann.
- c. Gegen den *Reduktionismus* in der Evolutionstheorie bemerkt er: »Die Denkweise, welche in den Mutationen das Material für alle Evolutionsvorgänge sieht, ist stark der Ansicht verpflichtet, die das Leben aus anorganischen Stoffen ableitet und die auch die Lebensvorgänge letztlich auf Faktoren des atomaren und molekularen Geschehens zurückführen will, die also als naturwissenschaftliche Erklärungsprinzipien nur die von Physik und Chemie ermittelten Wirkweisen gelten läßt« (1952 a, S. 29).
- d. Gegen den *Gradualismus* als durchgängiges Evolutionsprinzip wendet sich Portmann wie folgt: »Wir wollen von einer wissenschaftlichen Theorie wirkliche Vorstellungen über die Geschehnisse, die vom tierischen, situationsgebundenen Laut zum situationsfreien, losgelösten Zeichen der Sprache führen. Worte, wie

¹² Darwin, Charles: C. Darwin to Asa Gray, 3. April 1860. In: The life and letters of Ch. Darwin, ed. Fr. Darwin, Vol. II, New York 1959, S. 90.

¹³ Vgl. Aristoteles, Physik II, 4–9.

‘allmählich’, ‘Schritt für Schritt’, täuschen quantitative, langsame Wandlung im Rahmen von Wesensgleichheit vor, wo in Wirklichkeit eine ganz neue Seinsweise entstanden ist. Das Ungeheure eines solchen Geschehnisses durch leere Worte zu verdecken, das kann nicht das Ziel der Theorie sein, die Anspruch auf wissenschaftliche Geltung macht« (1952a, S. 31). Gradualismus scheint Portmann nur für den Bereich der Mikroevolution¹⁴ anzunehmen, was Makro- und Megaevolution anbelangt, stellt er die Frage, ob solche Umwandlungen nicht einmalige Ereignisse gewesen seien (1952b, S. 88f).

- e. *Soziobiologischen Atomisierungstendenzen* der Gestalt der Organismen auf ihre Gene hält der Portmann-Schüler Heini Hediger entgegen: »Erst recht hat Portmann die moderne Theorie abgelehnt, nach welcher alle ausgewachsenen Lebewesen nur die nebensächlichen Hüllen, sozusagen die Wegwerfformen der in ihnen selbstsüchtig dominierenden Gene seien«¹⁵. Eine direkte Stellungnahme Portmanns zur Soziobiologie ist mir nicht bekannt, jedoch seine Auffassung des Organismus spricht gegen die soziobiologische Deutung¹⁶, sowie alles, was Portmann je zu Gestalt und Erscheinung geschrieben hat¹⁷.

Somit sieht Portmann die Faktoren der neodarwinistischen Evolutionstheorie, die er auch »Faktorentheorie« (1970a, S. 111) nennt, für die Entstehung und Wandlung der Arten als ungenügend an, andererseits sind für ihn die Aussagen Lamarcks und Teilhard de Chardins Überschreitungen des naturwissenschaftlich Aussagbaren. Dennoch läßt sich eine unverkennbare Sympathie Portmanns für die beiden letzten Denker feststellen.

2. Kritik an orthogenetischen Evolutionstheorien

Was Lamarck betrifft, ist Portmann geneigt anzunehmen, daß Organismen als Individuen und Arten in geheimnisvoller Korrespondenz mit dem Ganzen der Natur stehen (vgl. 1975a, S. 632). Überhaupt nimmt er Lamarck wohlwollend auf und nimmt ihn gegen seine Kritiker in Schutz: »Die Beispiele, mit denen man heute Lamarcks Vorstellungen lächerlich machen will, zeugen lediglich von der geistigen Dürftigkeit seiner Kritiker und, was ebenso schlimm ist, vom Unwissen über die Voraussetzungen der Naturdeutung jener Zeit und über das Ausmaß der auch heute noch ungelösten Fragen« (ebd., S. 632).

Was Teilhard betrifft, ist seine Haltung ähnlich: Sympathie und Achtung, aber keine einfache Annahme seiner Gedanken. Er spielt zwar mit dem Gedanken der Orthogenesis und daß die Evolution ein Ziel habe, nämlich Gestalten mit gesteiger-

¹⁴ Mit Mikroevolution meint Portmann die »im Experiment erforschbare Variationsweise« der Evolution (1952a, S. 25). Alles darüber hinausgehende bezeichnet er mit Makro- und Megaevolution (1952b, S. 88f) oder Ontomutation.

¹⁵ Hediger, Heini, Neue Zürcher Zeitung v. 3. 7. 82.

¹⁶ Der Organismus ist eben kein nur »zweckmäßig gebauter Behälter«, kein bloßer »sac physiologique (Henri Focillon)«, vgl. dazu 1952c, S. 84f.

¹⁷ Vgl. insbesondere »Die Erscheinung der lebendigen Gestalten im Lichtfelde«, in: 1970a, S. 40–57.

ter Innerlichkeit hervorzubringen (1960a, S. 26). Doch an keiner Stelle seines Werkes läßt sich m.W.¹⁸ ein Beleg finden, der über diesen Charakter der Vermutung hinausgeht, bzw. Portmann stellt zwar im Laufe der Evolution fest, daß Gestalten mit gesteigerter Innerlichkeit hervorgegangen sind, er hütet sich aber davor, diese Steigerung auch als *Ziel* der Evolution zu benennen.

Auch wenn Portmann von Geist in der Evolution redet, braucht er den Begriff immer in fragenden Kontexten (vgl. 1956a, S. 11ff), sowie platzhaltend und hinweisend auf Ungeklärtes. Mehr als die folgende Aussage läßt sich ihm als Naturwissenschaftler nicht abringen: »Je reicher sich der Organismus in Gestalt und Gebaren dem beobachtenden Menschen darstellt, desto mächtiger regt sich in uns das Gefühl und steigert sich zur Gewißheit, daß in diesen Erscheinungen etwas von jener geheimnisvollen Wesenheit am Werke ist, die wir von unserem Erleben her als 'geistig' zu fassen suchen« (1975a, S. 646). Insbesondere der Morphologie gesteht Portmann zu, daß sie dem Erfassen des Geistigen »nahe« kommt (ebd.). Ewald Koepke, der früheste Interpret Portmanns, hat diese fragenden Kontexte nicht beachtet und sie in Antworten umgemünzt¹⁹, die Portmann vielleicht sehr sympathisch waren, die er aber als Naturwissenschaftler nie über die Frageform hinaus zum Ausdruck gebracht hat. Sein Werk ist voll von solchen Anspielungen, die im Ungewissen bleiben.

So macht er Teilhard nicht zum Vorwurf, daß er in seinen Postulaten Grenzen wissenschaftlicher Aussagbarkeit überschreitet, sondern daß er dies *nicht sagt*. Für Portmann liegen Ursprung und Verlauf²⁰ der Evolution in undruchdringlichem Dunkel. So kritisiert er Teilhards Wort vom »leeren Raum des Ursprungs«, in dem Teilhard einerseits das Fehlen von Leitfossilien in diesem »Weiß des Ursprungs« (le Blanc de l'Origine) annimmt, andererseits aber in diesem »Weiß des Ursprungs« für die Forschung das Wirken der gleichen Faktoren wie im beobachtbaren Forschungsfeld annimmt: »Wir dürfen uns auch nicht verhehlen, daß das Geheimnis des Ursprungs bei Teilhard de Chardin in einem seltsamen Zwielficht erscheint. Er sucht die Ungewißheiten der Evolutionslehre hinsichtlich der Entstehung der Typen durch ein wissenschaftlich geklärtes Verschwinden der Dokumente zu erläutern, das auf der Seltenheit der frühesten Umbildungen beruht. Er nennt, wie wir sahen, dieses Negative 'den leeren Raum des Ursprungs', le Blanc de l'Origine. Er nimmt aber im Grunde an, daß dieser für die Forschung 'leere' Raum die gleichen Geschehnisse der Evolution verberge, die wir sonst beobachten, also kein besonderes Geheimnis verhülle« (1960a, S. 46).

¹⁸ Auch Illies, Kugler, Waniczek, v. Wahlert und Jara vermochten keine positiven Belege zu erbringen.

¹⁹ Wenn Portmann in bezug auf das Protoplasma fragt: »Wer ist es, das da organisiert? Wer ist dieses Selbst, das 'sich' da 'selber' ein Gehirn macht?« (1960a, S. 61) und diese Frage offenläßt, gibt Koepke die Antwort: »Da wir aber nirgendwo, außer in unserem Denken die schöpferischen Ordnungsmächte unmittelbar erfahren, so dürfen wir mit tiefer Rechtmäßigkeit schließen, daß schon im Artplasma überraschende Denkkraft wirksam ist« (Koepke, Ewald: Adolf Portmann. Wegbereiter zu einem neuen Weltbild, Hamburg 1964, S. 11).

²⁰ Seine letzte Arbeit über das Thema Evolution nannte Portmann denn auch »Evolution: das Offene des Lebens« (1981a).

In der Frage, ob die Evolution gerichtet sei, bleibt Portmann auf die gleiche Art und Weise unbestimmt. Auf eine diesbezügliche Anfrage Buytendijks²¹, der offenbar mit einer gerichteten Evolution sympathisierte und dies wohl auch von Portmann annimmt, jedenfalls fragt er ihn nach Gegengründen zu Simpsons Auffassung, die Evolution sei ungerichtet, entgegnet Portmann wie folgt: »Simpson lehnt die gerichtete Evolution ab, weil er von vornherein überzeugt ist, daß die uns bekannten Laboratoriumsmutationen und ihre Entsprechungen im Freiland restlos genügen, um den Evolutionsprozeß mit Hilfe von Mutation, Selektion und Isolation zu erklären. Als Gegenbeispiel würde ich ganz einfach fordern, daß er auf diesem Weg einen Lebensvorgang wie das Sehen und Erkennen oder das Denken in seiner Genese erklärt. Ich halte das für prinzipiell unmöglich und kann aus diesem Grunde mich auch nicht mit einer Evolutionstheorie begnügen, die mit Simpson'schen Elementen auskommt. Das heißt nicht, daß die von ihm gemeinte Evolution nicht vorkäme. Ich schränke nur ihren Sinnbereich ein«²².

Hier argumentiert Portmann gegen eine Auffassung, die eine Orthogenese der Evolution ablehnt. Das bedeutet jedoch noch nicht, daß er eine gerichtete Evolution vertritt. Denn an keiner Stelle seines Werkes läßt sich m. W. ein eindeutiges Bekenntnis zu einer gerichteten Evolution finden. In einem Aufsatz aus dem Jahre 1964 schließlich spricht er sogar von einem bedingten Verzicht auf eine gerichtete Evolution: »Es ist gewiß eine heilsame Beschränkung, wenn die Evolutionsforschung nicht nach dem Belieben von persönlichen Neigungen Faktoren einführt, für deren Wirksamkeit nicht der geringste faktische Nachweis erbracht werden kann. In diesem Sinne halte ich den Verzicht auf die Annahme von gerichteter Evolution für gerechtfertigt, soweit es darum geht, als theoretisches System nur das wissenschaftlich Gesicherte zu ordnen« (1967b, S. 309). Im weiteren Verlauf des Textes findet sich allerdings keine positive Stellungnahme zu dem bedingten »in diesem Sinne« und dem ebenso bedingten »soweit es darum geht«, d. h., er gibt keine Gründe an, in welchem Bedingungsrahmen er die Rede von gerichteter Evolution zulassen würde.

Portmann bleibt in diesen Fragen empirischer Naturwissenschaftler und macht es einem philosophischen Bemühen nicht eben leicht, das zu deuten, worüber er fragend schweigt. Hätte er sich die Ansicht Teilhard de Chardins zu eigen gemacht und wie in seinem Buch über ihn vom »Pfeil des Humanen« gesprochen und die Evolution des Menschen als »mehrstufige Rakete« (1960a, S. 29) zum Humanen hin als Ziel begriffen, wäre die unbestreitbare teleologische Struktur seines Werkes wesentlich einfacher zu deuten²³, als sie es durch sein der Methode der Naturwis-

²¹ »Sie wissen ja, daß Simpson eine gerichtete Evolution ablehnt und ich möchte fragen, gibt es triftige Gegengründe, z. B. Parallelentwicklung, die elektrische Organen (elektrischen Organe) welche doch nur wirksam sind bei einer (einem) gewissen Potential« (Nachlaß Buytendijk, Brief Buytendijks vom 23. 10. 1962).

²² Brief Portmanns vom 27. 10. 62, Nachlaß Buytendijk (Struyker-Boudier, Niederlande). – Eine Kopie befindet sich in meinem Besitz.

²³ Allerdings müßte man Portmann dann auch eine naive Teleologisierung der Gesamtevolution vorwerfen, denn mittels theoretischer Vernunft ist eine solche nicht begründbar.

senschaften verpflichtetes Ausschweigen über Grund und Ziel des Menschen ist. Gerade an solchen Stellen seines Werkes zeigt sich, wie wenig Vorwürfe von Naturwissenschaftlern an ihn zutreffen, er würde »metaphysische Schreibtischgedanken« (Remane, vgl. S. 1, Anm. 2) mehr hegen als tatsächlich mit naturwissenschaftlicher Methode zu forschen.

Dennoch lassen die vielen Andeutungen ahnen, daß er mit dieser Deutung des »Pfeil des Humanen« ohne Bogen und Schützen oder einer »mehrstufigen Rakete« ohne Startrampe und Ziel, nicht zufrieden war und er insgeheim – etwa im Sinne des Kantischen »als ob« (vgl. KU B, S. 334 ff) – mit einer gerichteten Evolution sympathisierte. Aber angesichts dessen, daß er sich als Naturwissenschaftler betrachtet, will er in diesen Dingen »kein Prophet« sein.

3. Die Evolution des Menschen und das Verhältnis von Natur und Geist

Was nun die Evolution bis zur Bewußtseinsstufe des Menschen betrifft, stellt Portmann durchaus eine Höherentwicklung fest, im Anschluß an Teilhard spricht er auch von »gesteigerter Innerlichkeit« (1956 a, S. 92) – er enthält sich allerdings eines Urteils, diese auch als Ziel anzusehen: »Die Evolution zu höheren Bewußtseinsstufen ist in dieser Sicht – der kausalanalytischen – ein infinitesimales Wachsen einer vermuteten Seite der stofflichen Dynamik, so gering in ihrer Bedeutung auf frühesten Stufen dieses Aufstiegs, daß die physikalisch-chemische Arbeitsart der Naturforschung sie ohne weiteres vernachlässigen kann... In der anderen Sicht ist Erleben und Bewußtsein ein Systemmerkmal, die neue Eigenschaft einer neuen Lebensstufe, bedingt durch Sinnesorganisation und die Zentralisierung des Nervensystems, auf denen alle höheren Möglichkeiten der Weltbeziehung beruhen« (1967 a, S. 434). Portmann kommt dann zu dem Schluß: »Das Auftreten der mit steigender Höhe des Tieres immer klarer sich zeigenden Eigenwelt des Erlebens bleibt Geheimnis« (ebd., S. 435).

Portmann bleibt sich auch hier treu, indem er sich weder für einen »Ausbruch des Geistes von unten« noch für einen »Einbruch von oben« (1956 a, S. 12) entscheidet. Auf den näheren Ursprung des Menschen gewendet, verbleibt er ebenfalls in der Schwebe. Überhaupt macht er auf die Schwierigkeit aufmerksam, fossile Funde als hominid zu deuten, weil »deren Deutung als 'hominid' so wesentlich davon abhängt, was wir von vornherein für das Wesen des Humanen halten« (1956 b, S. 344). Portmann hat somit, im Gegensatz zu den evolutionären Erkenntnistheoretikern, beachtet, daß empirischen Befunden immer schon eine logische Bestimmung vorausgehen muß, um die Befunde überhaupt erst bestimmen zu können. Im Falle der Bestimmung des Menschlichen²⁴ liegt eine in der

²⁴ So schließt Portmann sich auch denjenigen Paläontologen an, die die lebenden Affen nicht als prähominide Formen ansehen und sie damit zur direkten Ahnenreihe des Menschen rechnen, sondern denjenigen, die sie als parahominide Formen bestimmen (vgl. dazu 1944 a, S. 32 ff).

Natur allgemein anzutreffende Schwierigkeit vor, einen festen Begriff auf einen Sachverhalt anzuwenden, der sich im Prozeß oder, wie Portmann sagt, im »Fließen« befindet.

Schelling war der erste, der im Rahmen einer systematischen Naturphilosophie auf diese Schwierigkeit aufmerksam machte, indem er Natur begriff als »ein System, das nirgends stille steht, sondern fortschreitet«²⁵. Wenn es darum geht, auch die Geistgenese als Resultat eines Prozesses zu begreifen, gehört Portmann zu denen, die die Epiphänomenthese der Geistgenese ablehnen und eher eine Nähe zu Schelling aufweisen: »Denn das ist ja den meisten die Hauptsorge – gemeint sind offensichtlich rein extensiv vorgehende Naturwissenschaftler –: das Werden eines menschenartigen Leibes zu erklären! Den Geist, den denkt man sich als etwas Zusätzliches, als etwas, was in diesem Menschenleib aus unscheinbaren Anlagen sich allmählich entfaltet hat und schließlich wie eine wunderbare fremde Blume in diesem aufgerichteten tierischen Körper erblüht ist« (1944 a, S. 57f).

Daran anschließend findet sich das indirekte Votum, das auf den Deutschen Idealismus hinweist: »In diesem Denken (gemeint ist die rein extensive Vorgehensweise) ist eine völlig unbewiesene, meist gar nicht diskutierte Voraussetzung: die Annahme, daß der Geist ein spätes Phänomen in einem menschlichen Leibe sei« (1944 a, S. 58). Wer zu Beginn des Gedankens erwartete, der Kritik der Auffassung der Entstehung des Geistes als »spätem Phänomen« würde die Darlegung einer eigenen Theorie der Herkunft des Geistes folgen, wird durch den völligen Untergang dieses Gedankens im anschließenden Text enttäuscht. An einer anderen Stelle, an der er den Übergang vom Tier zum Menschen als einen Übergang von Bindungen zur Freiheit charakterisiert, ist er ähnlich zurückhaltend. Er spricht von »Wesen, in denen der Schritt vom Tier zum Menschen geschehen ist«, nicht »von Wesen, die den Schritt vom Tier zum Menschen getan haben. Wer darf sich vermessen zu sagen, wer denn solch Ungeheures tut und wem dieses Gewaltige eigentlich geschieht?« (1960 b, S. 36f). Seine Ausführungen über die Differenzierung der Lebewesen in Innen und Außen, die Sympathie zu Teilhard de Chardin²⁶ und einige direkte Aussagen Portmanns zum Leib/Seele-Problem²⁷ lassen eine Nähe zu der Schellingschen Auffassung von der letztthinnigen Identität von Geist und Natur vermuten: »Die Natur soll also sichtbarer Geist, der Geist die unsichtbare Natur seyn«²⁸. Auch W. Szilasi hat Portmann in die Nähe der Schellingschen

²⁵ Schelling, F. W. J. Werke, Bd. II, Hg. M. Schröter, München 1958, S. 49.

²⁶ Vgl. 1960 a, S. 24, wo Portmann an Teilhard dessen Auffassung vom »steten Zusammenwirken eines stofflichen Faktors mit einem System von Innerlichkeit« schätzt.

²⁷ Was die Aussagen zum Leib/Seele Problem betrifft, votiert Portmann gegen eine Dichotomie, vgl. 1970 a, S. 14 ff. In einem Brief vom 15. 12. 64 auf die Anfrage eines Lesers nimmt Portmann wie folgt Stellung: »Sie fragen nach einer positiven Äußerung zum Verhältnis Leib-Seele. Ich sehe kein 'Verhältnis' von zwei gesonderten Sachverhalten, sondern Aspekte einer schwer faßbaren vorgegebenen Einheit. Der lebende Leib ist stets Ausdruck der Seele, die Seele nirgends faßbar als im Leiblichen und seinen Kulturgut gewordenen Äußerungen. Für dieses Thema finden Sie in den Werken von Ludwig Klages außerordentlich wichtige Angaben.«

²⁸ Schelling, F. W. J. Werke, Bd. II, Hg. M. Schröter, München 1958, S. 56.

Aussage gebracht, wenn er in bezug auf Portmann schreibt: »Die von Schelling proklamierte Aufgabe: den unbewußten Geist (Natur) in bewußte Natur (Geist) zu überführen, beginnt konkrete Züge zu gewinnen. Soweit ich sehen kann, scheint für P. die vermittelnde Mitte in der Einbildungskraft zu liegen; man könnte seine zerstreuten Beobachtungen zu einer ungemein wertvollen Grundlegung zur Biologie der Einbildungskraft verbinden. ... Eine besonders reichhaltige Fundgrube ist sein – für mich wichtigstes Buch: Die 'Die Tiergestalt'«²⁹.

Was Portmann jedoch von Schelling unterscheidet, ist die Tatsache, daß er die Thematik Natur und Geist weniger als ein alles Seiende durchdringendes, ontologisches Grundprinzip ansieht, sondern in seiner konkreten Forschung Natur und Geist eher streng individuiert im einzelnen Organismus denkt, was auch aus seiner naturwissenschaftlichen Perspektive gar nicht anders möglich ist. Die Gegensatzpaare Weltbeziehung und Innerlichkeit, Außen und Innen, Erscheinung und Innerlichkeit oder Selbstdarstellung und Innerlichkeit stehen dafür. Die »Gestalt« wird zum »Zeugen der Innerlichkeit« (1948a, S. 193 ff).

Die Abstinenz Portmanns in der Frage, ob die Evolution gerichtet sei, verbietet es mit Berufung auf die Naturwissenschaften einfachhin, eine Brücke zu Schelling zu schlagen und in den Stufen der Lebewesen, in ihren Gestalten und Erscheinungen, eine Heraufkunft des Geistes aus der Natur bis zur höchsten Vollendung im Menschen zu sehen. Portmann macht hier vor den Grenzen naturwissenschaftlicher Aussagen halt. Andererseits hat man jedoch den Eindruck, daß er nicht abgeneigt ist, philosophisch ein Überschreiten zu erlauben. Denn die Grenzen der Empirie im Sinne der modernen Naturwissenschaften sind nicht die Grenzen der Erfahrung in der Philosophie.

Trotz der Nähe zum deutschen Idealismus kann Portmann nicht einfach im Sinne des deutschen Idealismus gedeutet werden. Insbesondere seine Differenzierung zwischen »Wesen, in denen der Schritt vom Tier zum Menschen *geschehen* (Hervorhebung v. mir) ist« und »Wesen, die den Schritt vom Tier zum Menschen *getan* (Hervorhebung v. mir) haben«, wobei er die erstere Unterscheidung zu bevorzugen scheint (vgl. S. 30), sprechen gegen die Rahnersche These von der aktiven Selbsttranszendenz. Aber auch hier läßt sich keine positive Stellungnahme Portmanns erschließen, sondern wie so oft nur eine negative Abgrenzung. Wenn Portmann sich als Philosoph begriffen hätte, könnte man ihm diese Scheu, Stellung zu beziehen, zum Vorwurf machen. Da er sich aber als Naturwissenschaftler begreift, kann sie sein Ansehen bei Naturwissenschaftlern nur erhöhen.

4. Geheimnisgrund und Erleben

Portmann versucht im Grunde genommen, ohne einen Gottesbegriff auszukommen, verwendet aber immer wieder theophore Attribute, um die Herkunft des Lebens erklären zu können. So ist z. B. »Geheimnisgrund« ein schlecht verdeckter

²⁹ Szilasi, Wilhelm: Biologie und Geist, 8 Seiten, maschinengeschrieben, S. 8, Nachlaß Portmann. Eine Kopie des Aufsatzes befindet sich in meinem Besitz.

Versuch, den Gottesbegriff zu umgehen. Gelegentlich einer Bemerkung über die Weltbeziehung der Grasmücke im Vergleich zu der des Menschen hat er nichts anderes als ein Attribut Gottes bemühen müssen, nämlich die absolute Schöpfermacht: »Beide (die Weltbeziehung der Grasmücke und die des Menschen, Anm. v. m.) stammen aus einer verborgenen Quelle, in der immer wieder Lebensentwürfe von besonderen Daseinsformen entstehen, die im einen Fall den völlig fixierten Erbgang der Sternorientierung umfassen können, im anderen jenen, in dem der Traum einer Weltraumfahrt geboren werden kann« (1961a, S. 264f). Das bedeutet: Beides ist nicht allein aus der Ursachenkette infinitesimaler Anfänge heraus entstanden, wie sich uns beide Seinsweisen im Modus naturwissenschaftlich-kausalistischen Erklärens – nach Auffassung Portmanns – nur reduktiv erschließen, sondern irgendwie waren sie – wenigstens potentiell – als Ganzheit vorgebildet, aus einem schöpferischen Urgrund entlassen worden.

Zu diesem schöpferischen Urgrund – oder wie Portmann ihn verdeckt nennt »Geheimnisgrund« – führt auch noch ein weiterer Gedanke Portmanns. Es ist das dialogische Verhältnis von Erleben und Selbstdarstellung. Descartes hat in *res cogitans* und *res extensa* die für ihn nur schwer vermittelbaren Radikale dieses Verhältnisses genannt. Portmanns »Erleben« ist mehr als Descartes' *res cogitans*. Im folgenden wird deshalb als Gegenbegriff zur *res extensa* der Terminus *res intensa* verwandt. Dieser umfaßt über die kognitiven Fähigkeiten des Menschen hinaus auch seine emotiven, von Portmann im Anschluß an Heidegger »Gestimmtsein« oder »Stimmung« (vgl. 1953a, S. 172–203) genannt. Für ihn sind Organismen immer »gestimmt«, d. h. sie begegnen der Welt in ihren *res extensae*, je schon auf sie hin disponiert. Nahrung und Beute begegnet das Tier in »Freßstimmung«, dem Geschlechtspartner in »Brunftstimmung«, den Jungtieren in »Brutpflegestimmung«, vorausgesetzt es herrscht keine andere Stimmung vor. Auch wenn es ruht, ist das Tier »gestimmt«. »Neutral ist nur das tote Tier« (1953a, S. 181), sagt Portmann.

Dieses Gestimmtsein ist für Portmann ein Relationsbegriff. Gestimmtsein als Grundbefindlichkeitsweise eines Tieres, qua *res intensa*, ist immer auf eine *res extensa* bezogen – auch im Falle des Traumes ist dies letztlich der Fall.

Im Organismus, der *res intensa* und *res extensa* zugleich ist, stehen beide nicht unverbunden nebeneinander. Die *res extensa* ist Ausdruck, sozusagen »Bildschirm« der *res intensa*: Die grünen Köpfe der Stockerpel zeigen, daß diese in Brunftstimmung sind, der wedelnde Schwanz des Hundes, daß er sich »freut«³⁰. Irenäus Eibl-Eibesfeld hat gezeigt, daß die Mimik und Gestik als Ausdruck menschlicher Stimmungen über alle Rassen- und Kulturschranken hinweg unmißverständlich verstanden wird. Der Mensch ist dabei das Wesen, das seinen Stimmungen am differenziertesten Ausdruck verleihen kann. Bei Tieren finden Stimmungen im Zusammenhang mit existentiellen Lebensvollzügen, wie Nahrungsaufnahme oder

³⁰ »Freuen« natürlich verstanden unter den transzendentalen Bedingungen einer Hundewelt. Seit Jacob v. Uexküll sollte das Mißverständnis ausgeschlossen sein, einen anthropomorphen Begriff – ohne die notwendige Beachtung der verschiedenen Umwelten – auf andere Lebewesen zu transponieren.

Reproduktion den stärksten Ausdruck. Insbesondere in sexuellen Lebensvollzügen korrelieren höchste intensive Erlebensformen mit ausgeprägtesten extensiven Gestaltungen, den Geschlechtsmorphismen, in Form etwa von Prachtkleidern bei männlichen Vögeln.

So ist der Höhepunkt vegetativen Erlebens mit der Zeugung eines neuen Körpers, d.h. die *tieftste Intension* ist mit der Zeugung einer *neuen Extension* verknüpft. Im Falle der menschlichen Sexualität erleben wir uns weniger als Handelnde, sondern mehr als Gebrauchte der Handlung eines unbestimmbar anderen. Wir werden förmlich *mitgerissen* in ein Tun, zu dessen Ergebnis wir quasi nichts beitragen. Wir haben unsere Kinder nicht »gemacht«, sondern sie sind durch unsere Körper – als Werkzeuge eines höheren Tuns – *geworden*, nicht aufgrund von *poiesis*, sondern durch *physis*. Kinder sind somit nicht unser »Gemächte« – wie Heidegger *poiesis* auffaßt –, sondern Produkt der *physis*, eines wie von selbst aufgehenden Waltens. Der arabische Künstler und Schriftsteller Kahlil Gibran macht die Eltern auf ihren Part bei diesem Geschehen aufmerksam: »Ihr seid die Bogen, von denen eure Kinder als lebende Pfeile entsandt werden. Der Schütze sieht das Zeichen auf dem Pfade der Unendlichkeit, und *Er* biegt Euch mit Macht, auf daß seine Pfeile schnell und weit fliegen.«³¹

Wir sind daher weniger Zeugende als Gezeugte, wir sind nicht Quellgrund des Lebens, das aus uns hervorgeht, sondern wir erleben uns selbst als aus einem uns vorausliegenden Grund hervorgegangen³². Unsere Kinder sind das reale und uns »bekannteste« Zeugnis dieses uns vorausliegenden Grundes. Freude am Kind und christliche Ehelosigkeit erleuchten hier gemeinsam das ganze Geschehen. Richtig begriffen, will letztere Zeichenhandlung sein für den schenkenden Grund, den eigentlich Handelnden, der in der Selbstvergessenheit des Aktes und der vordergründigen Freude am Kind – dem Ziel des Aktes – nur allzu leicht vergessen wird. Wie kein anderer Naturwissenschaftler hat Portmann in seiner Rede von der Selbstdarstellung darauf aufmerksam gemacht, daß sich im Lebendigen etwas zeigen will, ins »Leuchten« (Heidegger) kommen will, nicht nur das Lebendige selbst, sondern auch sein Grund, Portmanns »Geheimnisgrund«.

Portmann hat immer nach der Natur des »Selbst« in der Selbstdarstellung gefragt. Sicherlich war er sich im Klaren darüber³³, daß dieses »Selbst« nicht in der Immanenz des Tierindividuums bzw. der Art liegen konnte, denn weder das einzelne Lebewesen noch die ganze Art besitzt die absolute Mächtigkeit, sich immer wieder in neuen Individuen, mit seiner ganzen mehr oder weniger prachtvollen Erscheinung ins Dasein zu heben. Es sind Entwürfe aus dem Geheimnisgrund, nicht aus »sich selbst«. Weder die tiefste Form des Erlebens noch die mit ihr korrelierte weiterreichende Extension stehen in unserer Gewalt. Sie sind im

³¹ Gibran, Kahlil: Der Prophet. Olten 81977, S. 16f.

³² Schon in dieser Sicht zeigen sich Homosexualität und Onanie als Fehlformen des Erlebens, weil sie in sich abgeschlossen sind, die Weitergabe des Lebens wird in sich abgebrochen. Das von sich her Aufgehen bringt keine Frucht.

³³ In einem Brief vom 10. 4. 65 an Marjorie Grene schreibt Portmann, daß er sich der »Schwierigkeit« seiner »Terminologie wohl bewußt« ist. (Portmann-Nachlaß in Basel b. Fr. New, eine Kopie des Briefes befindet sich in meinem Besitz).

wahrsten Sinne des Wortes ein Ge-schick, letztlich nicht des Seins³⁴, sondern Gottes. Diese Konsequenz beim Namen zu nennen hat Portmann nie gewagt, nichtsdestotrotz bietet sich allein dieser Name für eine adäquate Benennung von Portmanns Geheimnisgrund an.

Einerseits hat Portmann der Faszination des Evolutionismus standgehalten, das Universum und das Leben als aus elementarsten Bestandteilen sich Entwickelndes zu begreifen, andererseits aber seine scheue Zurückhaltung als Naturwissenschaftler nicht aufgegeben, den Ursprung als Schöpfungsakt zu benennen. Wertvoll für den Theologen ist seine Kritik der Evolutionstheorie in beide Richtungen sowie die Konzeption des dialogischen Verhältnisses zwischen »Erleben« und »Selbstdarstellung«, denn was sich da »selbst-darstellt« ist theologisch begriffen nichts anderes als die *gloria Dei* in der Schöpfung. Dieser *repraesentatio Dei* entspricht im »Erleben« eine *perceptio* im Kreatürlichen, die ihren Höhepunkt in der *contemplatio* des Menschen findet. Das bedeutet, der höchste und letzte Inhalt der *contemplatio* ist die *gloria Dei*, während umgekehrt die *gloria Dei* mit der *contemplatio* des Menschen rechnet. Das Verdienst Portmanns ist es, als Biologe diesen theologischen Sachverhalt mit der nüchternen, zurückhaltenden Sprache der Naturwissenschaften festgestellt zu haben.

Siglenverzeichnis der Werke Portmanns

- 1944a Vom Ursprung des Menschen. Ein Querschnitt durch die Forschungsergebnisse. Basel ⁵1965.
- 1948a Die Tiergestalt. Studien über die Bedeutung der tierischen Erscheinung. Freiburg 1965.
- 1952a Die werdende Menschheit. Das Ursprungsproblem der Menschheit. In: *Historia Mundi*. Handbuch der Weltgeschichte in 10 Bänden, Bern/München 1952, Bd. 1, Frühe Menschheit.
- 1952b Die Wandlungen im biologischen Denken. In: *Die neue Weltschau*. Stuttgart 1952.
- 1953a Das Tier als soziales Wesen. Frankfurt 1978.
- 1954a Tatsachen und Theorien in der Frage der Evolution. Verhandlungen der Schweizerischen Naturforschenden Gesellschaft 1954, Bd. 134, Aarau 1954.
- 1956a Biologie und Geist. Frankfurt 1973.
- 1956b Biologie auf dem Wege zur Anthropologie. *Studium Generale* 9 (7) Berlin/Göttingen/Heidelberg 1956.
- 1960a Neue Wege der Biologie. München ²1961.
- 1960b Der Pfeil des Humanen. Über P. Teilhard de Chardin. Freiburg/München 1960.
- 1961a Naturauffassung und Menschenbild in der modernen Biologie. In: *Philosophia Naturalis*. Meisenheim 1961.
- 1967a Ursprung und Entwicklung als Problem der Biologie. In: *Eranos-Jahrbuch* 1966, Bd. 35, Zürich 1967.
- 1967b Zoologie aus vier Jahrzehnten. Gesammelte Abhandlungen. München 1967.
- 1970a Entläßt die Natur den Menschen. Gesammelte Aufsätze zur Biologie und Anthropologie. München 1970.
- 1975a Homologie und Analogie. Ein Grundproblem der Lebensdeutung. In: *Eranos-Jahrbuch* 1973, Bd. 42. Leiden 1975.
- 1975b Rätsel und Reichtum der Natur. Gespräch mit dem Biologen Prof. Dr. Adolf Portmann. In: *Evangelische Kommentare* 5/1975, Jg. 8.
- 1978a Vom Geheimnis des Lebendigen. Adolf Portmann im Gespräch mit Udo Reiter. In: *Scheidewege* 8/78.
- 1981a Evolution – das Offene des Lebens. Der Sinn des Unvollkommenen. In: *Eranos-Jahrbuch* 1977, Frankfurt 1981.

³⁴ Vgl. zum Unterschied von »Sein« und »Gott« Siewerth, Gustav: *Das Sein als Gleichnis Gottes*. Heidelberg 1958: »Das Sein des Seienden ist nicht Gott«, S. 18f.

Beglaubigt durch Wunder und Zeichen (vgl. Apg. 2,22).

Ist die traditionelle Fundamentaltheologie »ins Mark getroffen«?

Von François Reckinger

In seiner Pfingstpredigt sagt Petrus laut Apg 2,22: »Jesus..., den Gott vor euch beglaubigt hat durch machtvolle Taten, Wunder und Zeichen, die er durch ihn in eurer Mitte getan hat, wie ihr selbst wißt...« Seit Jahrhunderten haben wir gelernt, dies so zu verstehen, wie es klingt: daß Jesus wirklich Wunder gewirkt hat, d.h. Vorgänge, die zu ihrer Erklärung ein besonderes Eingreifen Gottes in den Ablauf der Welt voraussetzen; daß die Kirche seit ihrem Anfang sich auf diese Wunder berufen hat, um den Anspruch, daß Jesus Messias und Sohn Gottes ist, zu belegen und ihn als für alle Menschen vor Gott verpflichtend zu erweisen; und daß angesichts dieser beiden Tatsachen der genannte Anspruch *de facto* von Gott her bestätigt und sein Verpflichtungscharakter somit erwiesen ist. Gegenüber den neuzeitlichen Bestreitungen dieser Lehre hat das Erste Vatikanum 1870 erklärt: »Damit... 'der Gehorsam' unseres Glaubens 'mit der Vernunft in Übereinstimmung' (vgl. Röm 12, 1) sei, wollte Gott, daß mit den inneren Hilfen des Heiligen Geistes äußere Beweisgründe seiner Offenbarung verbunden würden, nämlich göttliche Taten,... besonders Wunder und Prophetien, die Gottes Allmacht und unbegrenztes Wissen lichtvoll erweisen und darum ganz sichere und der Fassungskraft aller (Menschen) angepaßte Zeichen der göttlichen Offenbarung sind« (DS 3009). Und in den entsprechenden Canones hat dasselbe Konzil definiert: »Wenn jemand sagt, die göttliche Offenbarung könne nicht durch äußere Zeichen glaubwürdig werden und darum müßten die Menschen durch die eigene innere Erfahrung oder ihre persönliche Eingebung allein zum Glauben bewegt werden, so sei er ausgeschlossen«; und: »Wenn jemand sagt, es könnten keine Wunder geschehen und darum seien alle diesbezüglichen Erzählungen, auch die in der Heiligen Schrift enthaltenen, in den Bereich der Fabeln und Mythen zu verweisen; oder Wunder könnten nie mit Sicherheit festgestellt und der göttliche Ursprung der christlichen Religion durch sie nicht gültig bewiesen werden, so sei er ausgeschlossen« (DS 3033f).

Es gibt kaum eine Glaubenslehre, die seit Mitte der sechziger Jahre so sehr in Frage gestellt wird wie die genannte. Sehr wenige Autoren haben sich seither eindeutig im Sinn des Ersten Vatikanums und der mit ihm in Einklang stehenden

überlieferten Fundamentaltheologie ausgesprochen¹. Zwei markante Veröffentlichungen von R. Glöckner² und B. Wenisch³ stehen der genannten Position recht nahe, in dem Sinn, daß sie sich entscheidende Elemente ihres Diskurses zu eigen machen.

Die Mehrheit derer, die sich zum Thema zu Wort gemeldet haben, tut es dagegen vorwiegend im Widerspruch zur überlieferten Lehre⁴. Dabei werden Argumentationen gegen alle ihre wesentlichen Aussagen ins Feld geführt.

1. Begonnen hat es zunächst mit der Bestreitung der Historizität der neutestamentlichen Wunder, in dem Sinn, daß diese auf psychosomatisch erklärbare Heilungswunder (einschließlich der als Heilungen psychischer Krankheiten gedeuteten Exorzismen) zu reduzieren sei⁵. In »Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft«⁶ referiert O. Knoch im wesentlichen die genannte Ansicht als bis dato in der Exegese weitgehend maßgeblich. M. Seckler, der sich diese Position ebenfalls zu eigen gemacht hat, meint konsequenterweise, »daß davon die sogenannte wissenschaftliche Begründung der Glaubwürdigkeit des christlichen Glaubens, soweit sie den göttlichen Ursprung der biblischen Offenbarung durch das Wunderargument zu sichern trachtet...(,) ins Mark getroffen ist«⁷.

2. Ausdrücklich erwähnt Seckler als Grund für die getroffene Feststellung neben der historisch-literarischen Untersuchung der Wunderberichte auch die »philosophische Wunderkritik«. Eine ganze Reihe von Theologen zeigt sich diesbezüglich offensichtlich angetan von der Behauptung R. Bultmanns⁸, man könne nicht

¹ Insbesondere: G. Blandino, *Miracolo e Epistemologia*, in: *Lat.* 44 (1978) 556–578; ders., *Miracolo e leggi della natura*, in: *CivCatt* 133 (1982) 224–238; P.-E. Langevin, *La signification du miracle dans le message du Nouveau Testament*, in: *ScEsp* 27 (1975) 161–186 (nur einen Teilaspekt der Frage berührend); R. Latourelle, *Authenticité historique des miracles de Jésus. Essai de critériologie*, in: *Gr* 54 (1973) 225–261; ders., *Miracles de Jésus et théologie du miracle*, Montréal/Paris 1986; W. Schamoni, *Auferweckungen vom Tode. Aus Heiligsprechungsakten übersetzt*, Helmeringhausen 1968; ders., *Wunder sind Tatsachen. Eine Dokumentation aus Heiligsprechungsakten*, Würzburg ³1979; F. Zehrer, *Das Problem der Wunder Jesu*, in: *ThPQ* 122 (1974) 233–243. Weitgehend auf derselben Linie auch: H. Staudinger, *Die historische Glaubwürdigkeit der Evangelien*, Gladbeck/Westfalen-Stuttgart ⁴1977; H. Staudinger/J. Schlüter, *An Wunder glauben? Gottes Allmacht und moderne Welterfahrung* (Herderbücherei 1258), Freiburg 1986.

² *Biblischer Glaube ohne Wunder?* (Sammlung Horizonte NF 14), Einsiedeln 1979.

³ *Geschichten oder Geschichte? Theologie des Wunders*, Salzburg 1981.

⁴ Bezeichnend für diese Situation ist, daß etwa im Literaturverzeichnis zum Stichwort »Wunder« in »Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe« (hg. von P. Eicher; 4 Bde, München 1984–85; hier: IV, 318–331 (331; R. Baumann) keines der oben in Anm. 1–3 zitierten Werke angeführt wird, auch nicht das Buch von Wenisch, obwohl es die umfassendste Studie zum Thema Wunder in der gesamten Nachkonzilszeit darstellt. Dafür aber findet sich ein so vielsagender Titel wie »Jesusgeschichten als phantastische Literatur«.

⁵ So, im Gefolge von E. Käsemann (RGG 6, Tübingen ³1962, 1837), u.a. R. Pesch, *Jesu ureigene Taten?* Ein Beitrag zur Wunderfrage (QD 52), Freiburg 1970, bes. 17–28; H. Küng, *Christ sein*, Münschen/Zürich 1974, 220–224; R.H. Fuller, *Die Wunder Jesu in Exegese und Verkündigung*. Aus dem Englischen übers. v. F.J. Schierse (Theologische Perspektiven), Düsseldorf ²1968, 46f; W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1974, 104–107.

⁶ IV, Freiburg 1982, 121–146; B. Weissmahr/O. Knoch, *Natürliche Phänomene und Wunder* (128f).

⁷ Plädoyer für Ehrlichkeit im Umgang mit Wundern, in: *ThQ* 151 (1971) 337–345 (337).

⁸ *Neues Testament und Mythologie*, in: H.W. Bartsch (Hg.), *Kerygma und Mythos I*, Hamburg ³1954, 15–48 (15f).

»elektrisches Licht und Radioapparate benutzen... und gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testamentes glauben« – eine Behauptung, deren Gegenteil, nebenbei bemerkt, durch die Erfahrung hundertfach erwiesen ist: Sogar Universitätsprofessoren für naturwissenschaftliche Fächer können es – im evangelikal-freikirchlichen Raum vielleicht noch etwas mehr als in dem der Großkirchen.

Daß mit diesen beiden Ansichten Positionen in die katholische Theologie übernommen wurden, die im liberalen Protestantismus seit langem heimisch sind, liegt auf der Hand.

3. Regelmäßig taucht nun auch die Überlegung auf, daß wir ja nicht alle Naturkräfte kennen und darum uns (einstweilen noch) unbekannte Faktoren Ursache der angeblichen Wundervorgänge sein könnten. Dieser Einwand war uns seit unserer Gymnasialzeit bekannt. Damals wurde er im außerkirchlichen Raum geäußert, und die Theologen bemühten sich, ihn nach Möglichkeit zu entkräften. Seit den sechziger Jahren hat eine ganze Reihe von ihnen ihn selbst übernommen.

4. Gleichzeitig wurden spezifisch theologische Argumente gegen die herkömmliche Fundamentaltheologie entwickelt:

1) Der Wunderbegriff, von dem diese ausgegangen sei, nämlich der einer Durchbrechung von Naturgesetzen, entspreche nicht dem der Bibel und der alten Tradition, sondern sei erst von der Scholastik im Ansatz entworfen und von der neuzeitlichen Theologie voll entwickelt worden.

2) Im Neuen Testament würden die Wunder nicht als Beweis oder Bestätigung des Anspruchs Jesu durch Gott angesehen.

3) Würde die Beweisführung der herkömmlichen Fundamentaltheologie zutreffen, wäre der Glaubensakt nicht frei, sondern notwendig; nicht göttliches Geschenk, sondern rein menschliche Einsicht und Gewißheit – was natürlich der biblisch-kirchlichen Glaubenslehre widersprechen würde.

5. In dem durch diese Diskussion ausgelösten Wirrwarr meinten einige, die Wunder »retten« zu können mit dem Hinweis, daß nach neuesten naturwissenschaftlichen Erkenntnissen die Vorgänge auf der mikrophysikalischen Ebene nicht eindeutig determiniert seien. Wer annimmt, dies könne auf der makrophysikalischen Ebene Auswirkungen von der Art jener Vorgänge haben, die gewöhnlich als Wunder bezeichnet werden, mag damit deren Existenz gegenüber philosophischen Vorurteilen bequemer verteidigen können. Zugleich stellt er jedoch die Feststellbarkeit jeglichen Wunders in Frage, weil dann die bisher so bezeichneten Vorgänge ja auch ohne ein besonderes Eingreifen Gottes vorkommen könnten.

6. Ein ähnlicher Barendienst wurde der Theologie des Wunders durch eine andere Behauptung geleistet: daß die sogenannte Parapsychologie im außerreligiösen Bereich Analogien zu allen Wundern Jesu (mit Ausnahme der leiblichen Auferstehung) festgestellt habe. Diese vom Parapsychologen H. Bender⁹ geäußerte Überzeugung wurde von einer ganzen Reihe von Theologen übernommen und als

⁹ U.a. in: Parapsychologie und Religion. Protokoll einer öffentlichen Podiumsdiskussion, veranstaltet von der Abteilung Kultur und Wissenschaft von Studio Salzburg des Österreichischen Rundfunks (17. Februar 1975), in: O. Schatz (Hg.), Parapsychologie. Ein Handbuch, Graz 1976, 347–379 (365).

gesichertes Ergebnis der Wissenschaft ausgegeben. Sie macht es zwar leicht, viele der oben unter 1 und 2 erwähnten Einwände gegen die Historizität der Wunder Jesu zurückzuweisen, da ja Vorgänge gleicher Art – vermittelt durch spiritistische Medien, Schamanen und Jogis – ständig auch heute vorkommen sollen. Aber wiederum erscheinen dann die Wunder Jesu und jene, die in seinem Namen gewirkt werden, in einer Weise eingeebnet, daß sich die Frage stellt, ob und wie sie sich objektiv von den vorausgesetzten Vorgängen im außerreligiösen Bereich unterscheiden, so daß sie – wiederum objektiv und nicht bloß für das subjektive Empfinden des jeweiligen Beobachters – gültiges Zeichen für die Bestätigung Jesu und seiner Botschaft durch Gott sein können.

Die genannte Behauptung von Parapsychologen verlangt nach einer ernsthaften und kritischen Untersuchung. Eine solche soll jedoch in einem gesonderten Beitrag an anderer Stelle versucht werden¹⁰, wobei gleichzeitig die unter Punkt 2, 3 und 5 erwähnten Einwände zur Sprache kommen können. Im Folgenden soll kurz auf Punkt 1 (Historizität der neutestamentlichen Wunder) und etwas ausführlicher auf Punkt 4 (die theologischen Argumente gegen die hergebrachte Fundamentaltheologie) eingegangen werden.

I. Zur Frage der Historizität der neutestamentlichen Wunder...

... ist viel Gutes ausgeführt worden insbesondere von Staudinger¹¹, Staudinger/Schlüter¹², Glöckner¹³ und Wenisch¹⁴. Ihre Argumente sollen hier nicht im einzelnen wiederholt werden. Angeführt sei lediglich das Endergebnis bei Staudinger/Schlüter:

»1. Daß Jesus bei seinem öffentlichen Auftreten zahlreiche Wunder gewirkt hat, ist so... sicher bezeugt, daß darüber kein Zweifel bestehen kann. 2. Nimmt man jedoch die Berichte je für sich im einzelnen, so ergibt sich durchaus ein unterschiedlicher Grad an historischer Zuverlässigkeit.

Dieser Grad... läßt sich jedoch nicht dadurch ermitteln, daß wir von uns aus das eine oder andere Wunder für denkbar, andere dagegen für undenkbar erklären, sondern... (er) ergibt sich aus den auch sonst bei der Erforschung historischer Ereignisse üblichen Kriterien. So muß man z.B. Wunder wie die Brotvermehrung... als zuverlässig bezeugt ansehen. Für sie gibt es mehrere von einander

¹⁰ Verwiesen sei lediglich auf O. Prokop/W. Wimmer, *Der moderne Okkultismus. Parapsychologie und Paramedizin. Magie und Wissenschaft im 20. Jahrhundert*, 1987, 129–271 und bes. VII f. 272–274, mit dem ablehnenden Urteil des Bundesgerichtshofs vom 21. 2. 1978 über die Parapsychologie als Wissenschaft. Etwas nuancierter, im Endeffekt aber auch seinerseits recht kritisch: P. H. Hoebens, *Grenzgebiete der Medizin und die Verantwortung der Parapsychologen*, in: I. Oepen/O. Prokop (Hg.), *unter Mitwirkung v. F. Schleyer, Außenseitermethoden in der Medizin*, Darmstadt 1986, 83–95.

¹¹ A.a.O. (Anm. 1), bes. 54–86.

¹² A.a.O. (ebd.), bes. 85–91.

¹³ A.a.O. (Anm. 2), 35–73.

¹⁴ A.a.O. (Anm. 3), bes. 119–127; 131–134. – Im selben Sinn auch: G. Kroll, *Auf den Spuren Jesu*, Leipzig 1980/Stuttgart 1983, bes. 308–315.

unabhängige Überlieferungen... Bei manchen anderen Berichten dagegen kann nicht ausgeschlossen, bei einigen sogar wahrscheinlich gemacht werden, daß es sich um besondere Ausschmückungen, Zutaten oder unter Umständen auch um Übertragungen vorgefundener Wundererzählungen auf den Wundertäter Jesus handelt« (90f).

Daß dabei insbesondere die Historizität der sogenannten Naturwunder im Gegensatz zu Heilungen und Exorzismen nicht grundsätzlich zu bestreiten ist, haben außer den beiden Genannten mit Recht inzwischen auch andere Autoren festgestellt. Wenn Seckler¹⁵ meint, bei Pesch¹⁶ sei ein »methodisch sich auswirken-des Präjudiz – außer demjenigen des kritischen Historikers, zu erfassen, wie es wirklich gewesen ist – nicht zu erkennen«, so hat sich etwa B. Weissmahr¹⁷, mit Recht im gegenteiligen Sinn ausgesprochen: »... da es keine literarischen Kriterien gibt, die von Vorentscheidungen darüber, was möglich oder nicht möglich ist, wirklich unabhängig wären, besitzen die angeblich aufgrund bloß literarkritischer Normen ausgesprochenen Urteile wohl niemals jene eindeutige... Gewißheit, die in manchen Formulierungen anscheinend beansprucht wird.«

Was die literarischen Kriterien selbst betrifft, ist ihre weitgehende Brüchigkeit für viele inzwischen offenkundig geworden. So zeigt etwa Wenisch auf, daß eine Einzelheit, die für Pesch ein Zeichen der Historizität ist, für Bultmann die gegenteilige Bedeutung hat¹⁸. Sieht man sich die gegen die Historizität der Naturwunder angeführten Kriterien an¹⁹, so erscheint davon überhaupt nur ein einziges als wirklich diskussionswürdig: das Fehlen dieser Art von Wundern in den Worten Jesu und in den Wunder- »Summarien«. Doch läßt sich diese Tatsache nicht nur durch die Annahme erklären, daß in Wirklichkeit keine Naturwunder geschehen sind, sondern ebenso gut dadurch, daß die genannten Stellen nur von dem sprechen (und zu einem guten Teil ihrem Inhalt nach auch nur von dem sprechen können), was relativ häufig geschah; Naturwunder werden jedoch als sehr seltene Ereignisse berichtet.

Aber wie dem auch sei, es gibt über alles literarkritische Forschen und Fragen hinaus ein relativ einfaches Mittel, die Historizität von Heilungen, die bis heute gemeinhin als nicht erklärbar gelten, wie auch von vereinzelt Naturwundern mit Sicherheit festzustellen: in den kirchlich geprüften Vorgängen unserer Zeit und der letztvergangenen Jahrhunderte um Visionserlebnisse und Heiligsprechungen. Über diese Vorgänge herrschte bei Ausbruch der derzeitigen Wunderdiskussion zunächst eisiges Schweigen, gegen das Schamoni durch Übersetzen von Texten aus Kanonisationsakten sein »Wunder sind Tatsachen« stellte²⁰. Zunehmend haben

¹⁵ A.a.O. (Anm. 7) 341.

¹⁶ Vgl. oben Anm. 5.

¹⁷ Gottes Wirken in der Welt. Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Evolution und des Wunders (Frankfurter Theologische Studien 15), Frankfurt 1973, 170.

¹⁸ A.a.O. (Anm. 3), 116.

¹⁹ Gute Zusammenfassung etwa bei O. Knoch, »Diese Zeichen sind aufgeschrieben, damit ihr glaubt« (Joh 20, 31). Überlegungen zur Eigenart, Bedeutung und kerygmatischen Auslegung der Wundererzählungen der Evangelien, in: KatBl 111 (1986) 180–189; 265–272 (184).

²⁰ Vg. Anm. 1.

seither auch Theologen in ihren Überlegungen den Tatsachen Rechnung getragen. Einige ziehen daraus auch den Schluß, der sich aufdrängt: Wenn diese Vorgänge heute vorkommen und vorgekommen sind, soweit wir mittels des neuzeitlichen Systems kirchlicher Wunderüberprüfung zurückblicken können, wieso sollte es sie dann zur Zeit Jesu und der Apostel nicht gegeben haben? In diesem Sinn äußern sich entschieden Blandino²¹, Wenisch²², implizit auch Latourelle²³.

Andere Theologen sprechen in diesem Zusammenhang von einer »Wundergrenze«, die Gott, da er »*potentia ordinata*« handelt, nicht überschreiten würde; so sei etwa noch nie glaubhaft vom plötzlichen Nachwachsen eines verloren gegangenen Armes berichtet worden²⁴. Inzwischen aber hat sich auch in unserem Sprachraum die Kenntnis eines offenbar sehr gut bezeugten Faktums dieser Art, nämlich der plötzlichen Wiederherstellung eines drei Jahr zuvor amputierten Beines in Calanda, in der Nähe von Saragossa, im Jahre 1640, durchgesetzt²⁵.

Eine besondere Stellung zwischen Heilungswunder und Naturwunder nehmen die Totenerweckungen ein, zumindest nach Ansicht einer Reihe von Autoren, die bereit sind, die Historizität der Erweckung des Jünglings von Nain und der Jairustochter als möglich anzuerkennen, nicht aber die des Lazarus, wenigstens nicht mit den Umstandsangaben, daß die Leiche bereits drei bis vier Tage im Grab gelegen und gerochen habe (Joh 11, 39). Die beiden ersten Ereignisse versucht man offenbar als Heilungen von Scheintoten zu interpretieren. Kaum anders kann etwa O. Knoch verstanden werden: »Da... es sich... um die Wiederbelebung von nur kurz Verstorbenen handelt, kann die Möglichkeit solcher Erweckungen nicht ausgeschlossen werden.« Hinsichtlich der Lazaruserzählung werden von ihm darüber hinaus auch literarische und historische Indizien angeführt, die ihre Nichthistorizität erhärten sollen, u.a. die Tatsache, daß diese »Wundergeschichte« dazu diene, »die Glaubensaussage zu beglaubigen: 'Ich bin die Auferstehung und das Leben...' (Joh 12, 25)«²⁶. Dem ist jedoch entgegenzuhalten, daß eine lediglich erdachte Wundergeschichte völlig ungeeignet ist, irgendetwas zu beglaubigen – es sei denn lügenerisch und zu Unrecht.

Aber wiederum: wie dem immer auch sei, es gibt auch in der Neuzeit Beispiele von Totenerweckungen, die kritisch geprüft wurden und offenbar gut bezeugt sind, insbesondere die eines etwa vierzehnjährigen Jungen in Ornay, in der Nähe von Genf, im Jahre 1623, der durch Ertrinken in einem Fluß gestorben war und mindestens fünf Stunden im Wasser gelegen hatte. Die Auferweckung erfolgte am folgenden Tag, als die Leiche bereits derart roch, daß mehrere Begräbnisteilneh-

²¹ *Miracolo e epistemologia* (ebd.), 578; *Miracolo e leggi* (ebd.), 238.

²² A.a.O. (Anm. 3), 30f. 126; vgl. auch 194ff. 225–227.

²³ *Miracles de Jésus* (Anm. 1), 347–365. Als erster hat freilich bereits Irenäus das gleiche Argument gebraucht: *Adversus Haereses* II, 32, 4f (SCh 294, 340.342).

²⁴ So etwa A. Kolping, *Wunder und Auferstehung Jesu Christi* (Theologische Brennpunkte 20), Bergen-Enkheim 1969, 32f.

²⁵ A. Deroo, *L'homme à la jambe coupée ou le plus étonnant miracle de Notre-Dame del Pilar*; lettre-préface de Mgr Morcillo Gonzales, Archevêque de Saragosse; G. Siegmund, *Wunder – Bedeutung und Wirklichkeit*, Stein am Rhein 1981, 35ff; Staudinger/Schlüter (Anm. 1), 49.

²⁶ »Dieses Zeichen...« (Anm. 19), 184.

mer es in ihrer Nähe nicht mehr aushalten konnten²⁷. Die protokollarische Genauigkeit, mit der hier die Zeugenaussagen für den Kanonisationsprozeß des hl. Franz von Sales formuliert sind, verbieten es mit Sicherheit, in diesem Text eine »Wundergeschichte« im Sinn der vorgenannten Autoren zu sehen.

Dabei fällt auf, daß unter all den Einwänden, die gegen die Historizität der neutestamentlichen Wunder erhoben werden, noch nie davon die Rede war, daß die Zeugnisse zu kirchlich anerkannten Wundern der Neuzeit neu untersucht und als trügerisch erwiesen worden wären. Solange dies nicht der Fall ist, dürfen wir schlußfolgern, daß von der historischen Fragestellung her kein Grund vorliegt, der herkömmlichen Fundamentaltheologie hinsichtlich des Wunderarguments den Abschied zu geben. Sehr wohl allerdings empfiehlt sich eine neue Akzentsetzung, gerade durch stärkere Einbeziehung der neuzeitlichen Wundertatsachen als Parallelen zu denen des Neuen Testaments; denn »im unmittelbaren Vertrautsein mit dieser Wirklichkeit erschließen sich deren Gesetzmäßigkeiten von innen. Das setzt (uns) erst instand, den neutestamentlichen Wundergeschichten gerecht zu werden...«²⁸.

II. Die theologischen Einwände gegen die herkömmliche Fundamentaltheologie

1. Biblischer und neuzeitlicher Wunderbegriff

Die Bibel, so wird argumentiert, verstand unter »Wunder« etwas anderes als die neuzeitliche Theologie: alle göttlichen Taten, die Staunen und Bewunderung erregen, und nicht (bloß) solche, die Abweichungen vom normalen Ablauf der Naturordnung darstellen; denn a) der Begriff einer Ordnung mit lückenlos geltenden »Naturgesetzen« war den damaligen Menschen fremd; und b) die Bibel bezeichnet mitunter ein Ereignis als Wunder, für das sie selbst eine natürliche Ursache angibt; so etwa den Durchzug durch das Rote Meer, den sie dadurch ermöglicht sieht, daß Gott »die ganze Nacht das Meer durch einen starken Ostwind forttrieb« (Ex 14,21).

Dazu ist zu sagen: a) Sicher war den Menschen der biblischen Zeit der Gedanke einer lückenlos geltenden Gesamtordnung von Naturgesetzen fremd. So etwa meinte man, daß kosmische Ereignisse wie Wetterveränderungen, Gewitter, Erdbeben, deren Ursachen man nicht kannte, jeweils durch freie Entscheidungen Gottes bzw. von Göttern, Engeln oder Dämonen ausgelöst würden. Aber in überschaubaren Einzelbereichen, in denen man die Kausalzusammenhänge kannte, war man durchaus überzeugt, daß die gleiche Ursache immer die gleiche Wirkung hat und daß der gegenteilige Fall nur durch die wirksame Intervention

²⁷ Schamoni, Wunder sind Tatsachen (Anm. 1), 126–134.

²⁸ Wenisch (Anm. 3), 126; im selben Sinn sehr treffend auch Blandino, *Miracolo e Epistemologia* (Anm. 1), 578; *Miracolo e leggi* (ebd.), 238.

eines freien Handelnden eintreten kann, sei es eines Menschen, sei es der Gottheit oder anderer außerirdischer Wesen (wobei letztere bezüglich ihrer Wirkmöglichkeiten entsprechend dem Glauben Israels unbedingt an die Zulassung durch Gott gebunden sind). So war man ohne Wenn und Aber davon überzeugt, daß Wasser den Berg hinabfließt; ein Wagen in einem Abhang, sofern er weder festgehalten noch hinaufgeschoben oder -gezogen wird, hinunterrollt; völlig durchnäßtes Holz in einer durchnähten Umgebung nie von selbst zu brennen beginnt und ein Mensch, der in ein großes Feuer geworfen wird und ein paar Minuten darin verbleibt, verbrennt und stirbt.

b) Was den Ausdruck »Wunder« betrifft, gibt es auch in der Neuzeit einen Gebrauch desselben im weiteren Sinn, wenn wir etwa von den »Wundern der Natur« sprechen. Wunder im weiteren Sinn sind auch sogenannte providentielle Ereignisse, wie etwa das Zusammentreffen des erwähnten starken Ostwindes mit dem Zeitpunkt, zu dem die Israeliten eine Durchzugsmöglichkeit durch das Rote Meer benötigten.

Tatsächlich sind in der Bibel, vor allem im Alten Testament, wenn das Wort »Wunder« gebraucht wird, vielfach derartige Ereignisse gemeint, die nach neuzeitlichen Begriffen Wunder im weiteren Sinn des Wortes darstellen. Aber die Bibel, und zwar gerade auch das Alte Testament, kennt an Stellen, wo der Ausdruck »Wunder« nicht gebraucht wird, der Sache nach auch das, was die neuzeitliche Theologie unter Wundern im strengen Sinn des Wortes versteht; so etwa (unabhängig von der Frage der Historizität des dort Berichteten) 1 Kön 18, 34–38; Dan 3, 21–23. 46–48. 94.

Denn welchen Sinn hätte es, daß an der erstgenannten Stelle der Autor Elija anordnen läßt, dreimal vier Krüge Wasser über das Holz auf dem Altar auszugießen und den Graben rings um den Altar mit Wasser zu füllen, wenn damit nicht jegliche Möglichkeit, daß Feuer zufällig oder mittels eines Taschenspielertricks entstehen könnte, ausgeschlossen werden sollte? Und welchen Sinn hätte es für den Verfasser des Danielbuches gehabt, zu bemerken, daß die drei jungen Männer in ihren Mänteln, Röcken und übrigen Kleidungsstücken gefesselt in den übermäßig geheizten Ofen geworfen wurden und nachher nicht nur sie selbst, sondern auch ihre Kleider unversehrt und frei von Brandgeruch waren – wenn die Menschen von damals der Meinung gewesen wären, dergleichen könne sich mitunter »zufällig« ereignen?

Sind diese beiden Beispiele dem Bereich der anorganischen Natur entnommen, so ist ein drittes, das das Verhalten von Tieren betrifft, nicht weniger signifikant. Der Autor des ersten Samuelbuches läßt die Priester und Wahrsager der Philister diesen die Anweisung geben, vor den Wagen mit der erbeuteten Bundeslade zwei säugende Kühe zu spannen und deren Kälber getrennt von ihnen festzuhalten. Wenn dann die Kühe den Wagen nach Bet-Schemesch, dem Grenort der Israeliten, ziehen würden, sei dies ein sicheres Zeichen dafür, daß Jahwe die Ursache der schweren Unglücksfälle sei, die an den Aufenthaltsorten der Bundeslade vorgekommen waren; »andernfalls wissen wir, daß nicht er uns geschlagen hat, sondern das Ganze ein Zufall war« (1 Sam 6,9). Hier wird demnach sogar das als belanglos

abgetan, was für neuzeitliche Autoren eine gewisse Bedeutsamkeit hat, nämlich ein auffallendes Zusammentreffen bestimmter natürlicher Ereignisse, das sinnvoll-erweise als Fingerzeig Gottes verstanden werden kann. Was interessiert, ist nur das sichere Zeichen dafür, daß Gott etwas Bestimmtes will; und das besteht darin, daß etwas geschieht, was an und für sich, ohne transzendente Intervention, nicht geschehen kann, nämlich daß die Kühe von ihren Kälbern weglaufen, ohne dazu durch ein Ziel aus ihrer eigenen Interessenssphäre (Stier oder Weideplatz) motiviert zu sein, und auf ein Ziel zustreben, das nicht für sie selbst, sondern nur für die Menschen sinnvoll ist. Ohne den Ausdruck »Naturgesetz« zu gebrauchen, wußten auch damals die Menschen, daß Kühe so etwas niemals tun.

Unabhängig vom Gebrauch des Ausdrucks »Wunder« war demnach der Begriff des Wunders im strengen Sinn, verstanden als Abweichung vom normalen Ablauf der Dinge, wie sie ohne personale transzendente Intervention unmöglich ist, im Alten Testament sehr wohl vorhanden.

Im Neuen Testament wird der unbestrittene Fortbestand dieses Begriffes deutlich etwa bei Joh 9, 32f: »Noch nie hat man gehört, daß jemand die Augen eines Blindgeborenen geöffnet hat. Wenn dieser Mensch nicht von Gott wäre, dann hätte er gewiß nichts ausrichten können«; oder ebd. 15, 24: »Wenn ich bei ihnen nicht die Werke vollbracht hätte, wie sie kein anderer vollbracht hat, wären sie ohne Sünde...«

Auch die patristische Literatur enthält eine Reihe von Aussagen, die dieselbe Überzeugung bekunden. Nach Irenäus meinte der Pharao irrtümlich, das Rote Meer sei nicht »ex virtute Dei« vor Israel zurückgewichen, »sed naturaliter sic se habere«²⁹; und bei der Errettung der drei Männer aus dem Feuerofen hat Gott an ihnen »impossibilia naturae hominum« gewirkt³⁰. Für Ambrosius ist der Jordan »contra naturam« zurückgeflossen, der Fels in der Wüste hat »praeter naturam« Wasser gespendet, die Axt des Elischa ist ebenso »praeter naturam« auf dem Wasser geschwommen, und Maria hat als Jungfrau »praeter ordinem naturae« Jesus geboren³¹. Gregor von Nyssa meint hinsichtlich derselben Ereignisse, wer sage, dies gehe über die Fassungskraft seines (rein menschlichen) »Glaubens« hinaus, der sage etwas Richtiges und Erfreuliches, weil er damit bekenne, »daß Wunder über die Natur hinausgehen«. Gerade das sei der Beweis der Gottheit Christi, daß die Verkündigung, die ihn betrifft, von Vorgängen berichtet, die »nicht entsprechend der Natur« geschehen sind³². Noch entschiedener formuliert Theodor von Mopsuestia dieselbe Überzeugung, wenn er Christus sagen läßt: »Ich werde der Natur der Dinge Gewalt antun, damit euer Glaube an mich unerschütterlich wird...«³³. Bei Hilarius findet sich dann vollends auch der Ausdruck, gegen den heute polemisiert wird: »... naturae Dominum non intra naturales leges cohibea-

²⁹ *Adversus haereses* IV, 29,2 (Sch 100/2, 770).

³⁰ Ebd. V, 5,2 (Sch 153/2,69).

³¹ *De Mysteriis* 9, 51.53 (CSEL 73, 110–112).

³² *Oratio catechetica* 13 (PG 45,45).

³³ Homilie XV (1. Homilie über die Eucharistiefeier), 13 (R. Tonneau/R. Devresse, *Les Homélie Catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, Studi e Testi 145, Città del Vaticano 1949, 483).

mus«; und: »Non subiacet naturae legibus a quo legem omnis natura sortitur«³⁴.

Demnach hat die scholastische Theologie keine Neuerung eingeführt, sondern nur vorgegebenes Überlieferungsgut reflektiert und systematisiert, als sie vom Wunder als von einer durch Gott bewirkten Ausnahme von der Ordnung der Natur oder der »Ordnung der Zweitursachen« sprach. Im übrigen hat Thomas von Aquin den Heutigen, die die überlieferte Fundamentaltheologie ablehnen, weil ihnen der Begriff »Durchbrechung der Naturgesetze« oder »Wirken Gottes gegen die Natur« zuwider ist, im voraus den Wind aus den Segeln genommen, indem er ausführte: »Obwohl... derartige Wunder außerhalb der Ordnung der Zweitursachen geschehen, kann man dennoch nicht sagen, sie seien schlechthin gegen die Natur, weil die naturhafte Ordnung eben dies einschließt, daß das Niedere den Tätigkeiten des Höheren unterworfen ist«³⁵.

Als Beispiel aus unserer Erfahrungswelt führt er den Einfluß des Mondes auf die Bewegung des Meeres an. Treffender wäre der Hinweis auf die Intervention der menschlichen Freiheit gewesen, die den Ablauf der physikalisch-chemischen und der biologischen Naturordnung laufend verändert³⁶. Von daher gesehen, erscheint die Ordnung der untermenschlichen Natur gerade dazu geschaffen, daß personale Freiheit sich in ihr, sie verändernd, ausdrückt und sich selbst dadurch untrüglich bezeugt. Warum es sich dabei dann nicht um die Freiheit Gottes handeln könnte, wenn er sich dem Menschen mitteilen will, ist nicht zu ersehen. Auf jeden Fall läßt sich hinsichtlich der diesbezüglichen Auffassung keinerlei Bruch, sondern im wesentlichen eine auffallende Kontinuität von den oben zitierten alttestamentlichen Texten bis hin zur Theologie der Neuzeit feststellen.

2. Wunder als Bestätigung Jesu durch Gott

Die traditionelle Überzeugung, daß die Wunder im Neuen Testament als Bestätigung des Anspruchs Jesu durch Gott angesehen werden, kann sich auf eine imposante Reihe von Texten stützen. Zu nennen sind vor allem: Mk 2,10f parr.; 16,20; Mt 11,4–6 par.; 11,20–24 par.; Joh 2,11; 3,2; 5,36; 9,30–33; 10,25.37f; 14,12; 15,24f; 20,30f; Apg 1,3 (»Beweise«); 2,22; 10,38; Hebr 2,3f. Langevin³⁷ meint dem aufgrund einer eingehenden exegetischen Studie noch eine Reihe weiterer Stellen hinzufügen und insbesondere feststellen zu können, daß dieser (von ihm als »juridisch« bezeichnete) Aspekt des Wunders gegenüber ihrer »symbolischen« Bedeutung in der Apostelgeschichte stärker betont wird und bei Paulus gar allein im Vordergrund steht (177.180). Weiter noch (sicher zu weit) in dieser Richtung geht R. Bultmann (dem man auf keinen Fall Voreingenommenheit im Sinn der traditionellen Fundamentaltheologie nachsagen kann!), wenn er dem Wunder bei den Synoptikern jegliche andere Bedeutung abspricht, als daß sie

³⁴ De Trinitate III, 26; IX, 71 (CCL 62, 100; 62A, 71).

³⁵ Compendium Theologiae, dt.-lat. Heidelberg 1963, 225.

³⁶ Vgl. dazu Staudinger/Schlüter (Anm. 1), 103.

³⁷ A.a.O. (Anm. 1).

»Erweise... (der) messianischen Kraft (Jesu) bzw. seiner göttlichen Macht« sein wollten³⁸.

Die wenigen Stellen, die gegen eine solche Bedeutung der Wunder zu sprechen scheinen, lassen sich wenigstens auch in dem Sinn verstehen, daß Jesus nur die Haltung derer tadelt, die fordern, selbst (immer wieder) Wunder zu sehen, obwohl solche hinreichend geschehen sind (Joh 4,48; 20,29), oder daß er bestimmte (kosmische?) Wunder »auf Bestellung«, die ohne wirkliche Glaubensbereitschaft über die bereits gewirkten hinaus gefordert werden (Mt 8,11–13 parr.), ablehnt. Wenn in diesem Zusammenhang mitunter auch Mk 15, 30.32 par. (»Steig herab vom Kreuz«) angeführt wird, um zu erhärten, daß das Neue Testament Wunder nicht als Bestätigung der Sendung Jesu durch Gott ansieht, so ist das schier unverständlich, da eine derart böswillige Forderung in jedem Fall nur mit Ablehnung beschieden werden kann.

Angesichts dieser Quellenlage wird der hier gemeinte Einwand gegenüber der herkömmlichen Fundamentaltheologie mitunter so formuliert, daß Jesus selbst Wunder nicht als Bestätigung seiner Sendung durch Gott bezeichnet oder einen solchen Gedanken sogar ausdrücklich zurückgewiesen habe, sondern daß es sich, wo immer ihm dahingehende Äußerungen in den Mund gelegt würden, um spätere »apologetisch überarbeitete« Texte handle³⁹.

Dazu ist zu sagen: Dogmatisch gesehen ist es dasselbe, ob Jesus ein Wort gesagt hat oder ein inspirierter Autor es ihm in den Mund legt. Beides inhaltlich gegeneinander ausspielen heißt, Inspiration und Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift bestreiten. Obwohl letztere Begriffe im fundamentaltheologischen Diskurs methodisch ausgeklammert bleiben müssen, lassen sich letzten Endes auch dort Jesus und die Urkirche nicht auseinanderdividieren. Jesus hat Wunder gewirkt, und die Verkünder seiner Botschaft haben deren gewirkt, in vollkommener Einheit und Kontinuität mit ihm⁴⁰. Die Urkirche aber hat diese Wunder, in dem Augenblick, als sie mit dem Anspruch, daß Jesus Kyrios und Messias ist, vor die Welt trat, en bloc als Bestätigung dieses Anspruchs ausgegeben. Dadurch ist die Beziehung zwischen dem genannten Anspruch und den Wundern, die Jesus selbst gewirkt hat, ebenso wie jenen, die anschließend in seinem Namen geschehen sind und bis heute geschehen, ein für allemal hergestellt. Hinter den auf diese Weise verkündigten Jesus können wir nicht zurück – es sei denn, um schemenhafte und einander widersprechende Rekonstruktionen anzutreffen. Wir haben uns aber vor Gott nicht angesichts von Rekonstruktionen zu entscheiden, sondern angesichts der Verkündigung, die die reale Kirche seit den ersten Predigten der Apostel vorträgt und für deren göttlichen Ursprung sie sich auf das Zeugnis realer Wunderereignisse beruft. Wenn Gott es geschehen läßt, daß wir Jesus nicht anders kennen als durch das Zeugnis der Urkirche, und wenn die Kirche die Wunder Jesu und in Einheit damit die in ihrer eigenen Geschichte in seinem Namen gewirkten Wunder als

³⁸ Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen 1931, 234.

³⁹ So etwa E. Biser, *Inspirierter Glaube. Zur Frage der Glaubensverkündigung heute*, in: ThGw 29 (1986) 110–113 (110f).

⁴⁰ Vgl. insbes. Mk 3,15 parr.; 6,13; 16,17f; Mt 10,8 parr.; Joh 14,12.

göttliche Bestätigung ihres Anspruchs, daß Jesus Kyrios und Messias ist, ausgibt, dann ist daraus zu folgern, daß Gott, indem er die früheren Wunder geschehen ließ und die heutigen in der Kirche geschehen läßt, für den genannten Anspruch, der schlimmste Gotteslästerung wäre, falls er nicht zutreffen würde, Zeugnis ablegt.

Die Fundamentaltheologie sollte diese Sicht der Dinge hervorstreichen und sich nicht auf sterile Diskussionen darüber einlassen, in welchem Maße die neutestamentlichen Zeugnisse, die im angegebenen Sinn angeführt werden, als »ipsissima vox« Jesu nachzuweisen sind oder nicht. Wichtig ist auch der Aufweis der Kontinuität der Lehre nicht nur bezüglich der Natur des Wunders (wovon oben die Rede war), sondern auch hinsichtlich des hier zur Frage stehenden Aspektes. Daß die Wunder nicht etwa erst seit der Scholastik als göttliche Bestätigung der Sendung Jesu Christi gelten, wie mitunter behauptet wird, bestätigen Gegner der herkömmlichen Fundamentaltheologie selbst, wie der bereits zitierte R. Bultmann oder der ebenfalls zitierte E. Biser. Denn wenn es stimmen sollte, daß die Jesuslogien, die diese Bestätigungsfunktion der Wunder zum Ausdruck bringen, Ergebnis »apologetischer Überarbeitung« sind, so wäre das der Beweis, daß die zur Zeit viel geschmähte Apologetik, die sich auf die Wunder stützt, ihre Wurzeln nicht in der Scholastik, sondern im Neuen Testament hat.

Im 2. Jh. ist ein deutliches Zurücktreten des im Neuen Testament unleugbar vorhandenen Wunderarguments festzustellen⁴¹. Das ist insofern nicht überraschend, als auch andere Inhalte der neutestamentlichen Verkündigung in den Schriften der Apostolischen Väter und der Apologeten kaum eine Rolle spielen, wie etwa die zentrale paulinische Lehre von unserem Mitsterben und Mitaufstehen mit Christus.

Wie letztere wird auch das Wunderargument in der unmittelbar folgenden Zeit aufgegriffen und findet sich etwa bei Origenes, der erklärt, genau wie Mose habe Jesus Wunder wirken müssen, um bei seinem Volk Glauben zu finden⁴²; »der Beweis dafür, daß der Heilige Geist... auf Jesus herabgekommen ist, sind die Wunder, die er und die Apostel gewirkt haben...«⁴³. Im selben Sinn äußern sich Athanasius⁴⁴, Victorin von Pettau⁴⁵, Theodor von Mopsuestia⁴⁶, Gregor d.G.⁴⁷ und am entschiedensten im 8./9. Jh. Theodor Abû Qurra: »Kein Verständiger (darf) eine Religion annehmen, die nicht auf göttliche Wunder gegründet ist, die ein Beweis dafür sind, daß ihr Überbringer wahrhaftig von Gott kommt. Wer aber die Religion annimmt aufgrund von etwas anderem als diesem Fundament, der verläßt... die Sicherheit (des Verstandes)... und bringt seine Seele in die Gefahr des

⁴¹ Vgl. J. Speigl, Die Rolle der Wunder im vorkonstantinischen Christentum, in: ZkTh 92 (1970) 287–312 (294–306).

⁴² Contra Celsum II, 52 (Sch 132, 408).

⁴³ Ebd. I, 46 (Sch 132, 194.196).

⁴⁴ Oratio de incarnatione Verbi 18 (Sch 199, 330.332).

⁴⁵ Kommentar zur Apokalypse X, 2 (CSEL 49, 90).

⁴⁶ Vgl. oben, Anm. 33.

⁴⁷ Homiliae in Evangelium 29,4 (PL 76, 1215).

Untergangs... Diese (Wunder) sind es, welche den Verstand zwingen und nötigen, Christus und den Glauben an ihn mit Notwendigkeit anzunehmen«⁴⁸.

Wer dieses Zeugnis kennt, kann auf keinen Fall mehr behaupten, der traditionelle »Wunderbeweis« sei erst von der abendländischen Scholastik des Mittelalters konzipiert worden. Vielmehr hat letztere lediglich, in maßvollerer Weise als der genannte orientalische Autor, das systematisiert, was seit dem Neuen Testament Glaubenstradition der Kirche war und was sich dann im Ersten Vatikanum letztverbindlichen Ausdruck verschaffen sollte.

Wenn Autoren wie Pesch⁴⁹ und, in Auseinandersetzung mit ihm, Seckler⁵⁰ die Frage aufwerfen, ob und in welchem Sinn die Wunder Jesu seine »ipsissima facta« sind, wobei dieser Begriff so verstanden wird, daß *Jesus allein* Wunder dieser Art gewirkt hätte, so ist dazu zu sagen, daß dies für den Diskurs der traditionellen Fundamentaltheologie kein unbedingtes Erfordernis ist. Wenn Gott wahre Wunder geschehen läßt zugunsten eines Menschen, der wie Jesus (in seinem irdischen Leben und in der apostolischen Verkündigung) vor die Welt tritt mit einem Anspruch wie etwa Mk 8,38; Mt 10,32f. 37–39 (»Wer Vater und Mutter mehr liebt als mich...«), dann bestätigt er damit diesen Anspruch, ganz gleich, ob er auch durch andere, die einen solchen Anspruch nicht erheben, gleichwertige Wunder wirkt oder nicht.

Was allerdings das Faktum betrifft, sucht man hinsichtlich der Art und Vielfalt der von Jesus berichteten Wunder vergeblich nach von ihm unabhängigen Personen, die mit ihm irgendwie vergleichbar wären. Im Alten Testament muß man schon über 700 Jahre zurückgehen, um auf die Erzählung einer einzigen, durch Jesaja vermittelten Krankenheilung in Verbindung mit einem Naturwunder (Zurückgehen der Sonnenuhr) zu stoßen (2 Kön 20, 1–7 parr.), und über 800 Jahre, um bei Elija und Elischa je eine Totenerweckung und eine Reihe von Naturwundern anzutreffen. Daß weder diese Propheten noch später ihre Jüngergemeinde damit einen Anspruch verbunden haben, wie das bei Jesus der Fall ist, liegt auf der Hand.

Im Umkreis des Neuen Testaments werden Wunder weder von Johannes dem Täufer noch etwa von Mitgliedern der Qumran-Gemeinde berichtet, wohl aber – in dem um 500 endgültig redigierten babylonischen Talmud – von einer Reihe von Rabbinen der Zeit von etwa 100 vor bis 200 nach Christus⁵¹. Es handelt sich durchweg um ein einziges oder doch nur einige wenige Wunder pro Person, bei deren Herbeiführung das Gebet sehr betont wird. Bei Jesus dagegen ist ein solches nur einmal angedeutet (Joh 11,41), während im übrigen die Wunder viel eher als von ihm »geboten« erscheinen (etwa: Mk 1,41; 4,39)⁵². Die einzige wirklich

⁴⁸ Mimar I, 1,2.4 (G. Graf, Die arabischen Schriften des Abū Qurra, Bischofs von Harran (ca. 740–820). Literaturhistorische Untersuchung und Übersetzung, (FChLDG 10, 3–4), Paderborn 1910, 90.96; Übers. hier nach H.J. Sieben, Die Konzils-idee der alten Kirche (Konziliengeschichte, Reihe B: Untersuchungen), Paderborn 1979, 189.

⁴⁹ A.a.O. (Anm. 5).

⁵⁰ A.a.O. (Anm. 7), 344f.

⁵¹ Vgl. P. Fiebig, Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters, Tübingen 1911.

⁵² Vgl. dazu Glöckner (Anm. 2), 54, mit Anm. 5.

überzeugende Parallele zu den Wundern Jesu findet sich im Neuen Testament selbst, in den Wundern der Apostel, die in seinem Namen geschehen (vgl. bes. Mk 16,17; Apg 4,9–12) und in Einheit mit den von ihm selbst gewirkten von der Urkirche als Bestätigung seines Anspruchs (und ihres eigenen Anspruchs bezüglich seiner Person) der Welt vorgestellt werden.

3. Wunder und Freiheit des Glaubensaktes

Auf den dritten Einwand hat im voraus implizit bereits Thomas von Aquin die Antwort gegeben, indem er ausführt, die Dämonen würden durch die Wunder zur Annahme der geoffenbarten Wahrheit gezwungen, die Menschen jedoch nicht, weil ihre Intelligenz schwächer ist als die der Erstgenannten⁵³. Damit macht er auf einen leicht einsichtigen Sachverhalt aufmerksam: Wie physisches Nichtsehen auf internen wie auf externen Gründen beruhen kann (nämlich darauf, daß jemand entweder blind ist oder daß das Licht fehlt), so verhält es sich ebenfalls mit dem geistigen Nichteinsehen einer Schlußfolgerung: dieses kann sowohl durch die Schwäche der Argumentation als auch durch die Schwäche oder Behinderung der Urteilskraft des Subjektes bedingt sein.

Es ist notorisch, daß man in allen Lebensbereichen, wo immer eine Einsicht für Menschen eine existentielle Bedeutung hat, mit dieser Schwäche rechnet. Warum würden sonst etwa Richter, die mit einem Angeklagten verwandt oder befreundet sind, für das Mitwirken bei dessen Prozeß als »befangen« abgelehnt? Offensichtlich ist man aufgrund der Erfahrung mit Recht der Ansicht, daß sie in Gefahr sind, Argumente, die an sich beweiskräftig sind und von anderen durchweg als solche erkannt werden können, infolge ihres existentiellen Interesses an der Frage falsch zu beurteilen.

Umfassender noch machen zwei Autoren, die sich fern allem theologischen Interesse mit dem Thema befassen, die Schwäche des menschlichen Verstandes deutlich, indem sie im Anschluß an Le Bon feststellen, daß im Hinblick auf den Durchschnitt der Menschen »suggestive Behauptungen wesentlich wirksamer sind als Beweisführungen«⁵⁴. Wer immer auch nur einige Erfahrung hat mit derart unterschiedlichen Bereichen wie Predigt, Vortragstätigkeit, Werbung, Gewerkschaftler- und Politikerreden, kann diese Feststellung nur bestätigen. Wieso sollte dann gerade die Theologie dies ignorieren und erklären, falls der menschliche Verstand gegenüber den Wundern frei bliebe, könnte es nicht sein, daß sich von ihnen aus eine objektiv schlüssige Argumentation für den göttlichen Ursprung der christlichen Botschaft führen ließe?

Was sie nicht mehr tun sollte und früher vielfach getan hat, ist, diese Schwäche des menschlichen Verstandes allzu leicht und zu generell auf moralisches Fehlverhalten des jeweiligen Subjektes zurückzuführen. Das tut man Richtern und Zeugen

⁵³ Scriptum super libros sententiarum III, 23, 3, 3, solutio 1. Hg. v. M.F. Moos, Paris 1933, 750.

⁵⁴ Prokop/Wimmer (Anm. 10), 3.

gegenüber ja auch nicht a priori – obwohl andererseits natürlich ersichtlich ist, daß Menschen sich in beiden Fällen, d.h. sowohl im Raum der zwischenmenschlichen Beziehungen als auch dem sich offenbarenden Gott gegenüber, Schuld zuziehen können, indem sie der »Befangenheit« nachgeben und »die Wahrheit in Ungerechtigkeit niederhalten«, wie Paulus das gemeinte Verhalten hinsichtlich der natürlichen Erkenntnis und Anerkennung Gottes charakterisiert (Röm 1,18).

Vielfach wird mit dem genannten Einwand der Hinweis verbunden, daß die herkömmliche Fundamentaltheologie die Offenbarung zu Unrecht vorwiegend, wenn nicht ausschließlich als Mitteilung von satzhaft gefaßten Wahrheiten aufgefaßt habe, wohingegen dieselbe seit dem Zweiten Vatikanum richtiger als personale Selbstmitteilung Gottes verstanden würde, die aus der Liebe kommt und den Menschen zur Gemeinschaft mit Gott in der liebenden Hingabe an ihn ruft. Gewiß trifft das zu, und es kann kein Zweifel bestehen, daß dieser letztere, umfassendere Begriff von Offenbarung den Gegebenheiten der Heiligen Schrift und der Überlieferung eher gerecht wird als der erstgenannte, der nur einen Ausschnitt aus dem Gesamtvorgang ins Auge faßt.

Gewiß wird die Fundamentaltheologie dem Rechnung tragen müssen. Aber es ist die Frage, ob ihr die Aufgabe zufällt, alle Aspekte der Gesamtwirklichkeit Offenbarung im einzelnen auszuleuchten oder ob das nicht eher Sache der Dogmatik, der Spiritualität, der Verkündigung und des Vollzugs der Liturgie ist, während die hier zur Frage stehende Disziplin es nun einmal doch in erster Linie mit der Wahrheitsfrage und damit notwendigerweise auch mit satzhaft gefaßten Erkenntnissen zu tun hat.

Solche Erkenntnisinhalte sind ohne Zweifel im Gesamtvorgang der Offenbarung enthalten, und es kommt ihnen grundlegende Bedeutung zu, die auch das Zweite Vatikanum in keiner Weise bestritten, sondern in all seinen dogmatischen Aussagen als gegeben vorausgesetzt hat. Denn damit ein Austausch liebender Zuwendung zwischen Gott und Mensch möglich wird, muß der Mensch von Gott zunächst auch »Information« darüber bekommen, wer und wie er ist, was er für uns getan hat und was sein Heilsplan mit uns und der Welt ist. Aus dem zwischenmenschlichen Bereich wissen wir, wie gefährlich es ist, sich auf die Einladung zu liebender Hingabe einzulassen, wo ein Partner Informationen zu seiner Person nicht offen und in glaubwürdiger Weise anbietet; denn dann handelt es sich erfahrungsgemäß meist um Betrüger, gegebenenfalls um Heiratsschwindler.

Damit sind nicht alle Fragen angesprochen, die sich heute der Fundamentaltheologie stellen, wohl aber, wie mir scheint, die meisten der wesentlichen unter ihnen. Zu untersuchen bleibt vor allem der Hinweis auf angebliche Parallelen zu den heutigen Wundern im Bereich der Parapsychologie, wovon, wie gesagt, an anderer Stelle die Rede sein soll. Die Untersuchung der Einwände, die hier zur Sprache kamen, hat einige Einzelheiten erkennen lassen, hinsichtlich derer die Argumentationsweise der herkömmlichen Fundamentaltheologie verbessert werden sollte; gleichzeitig wurde aber auch – wenigstens von den hier erörterten Aspekten her – die Unannehmbarkeit des Ansinnens deutlich, daß diese Theologie ad acta gelegt werden sollte.

Luthertum und Ökumene in Finnland

von Manfred Hauke, Augsburg

Finnland ist gelegentlich »das lutherischste Land der Welt« genannt worden. Über 90 Prozent der Bevölkerung (von ca. 5 Millionen) gehört der evangelisch-lutherischen Kirche an, deren Tradition seit dem Mittelalter stark von Schweden bestimmt ist. Die bischöfliche Struktur wurde auch in der Reformation beibehalten, die in Skandinavien viel weniger radikal verlief als in Mitteleuropa¹. Nichtsdestoweniger gibt es intensive Verbindungen mit dem deutschen Luthertum und, wenn auch in geringerem Maße, mit der anglikanischen Kirche von England. Bedeutsam ist auch die Verbindung zu Rußland, das 1809–1917 Finnland beherrschte, und die Nachbarschaft mit der orthodoxen Kirche, die seit dem Mittelalter ebenfalls im Lande ansässig ist (heute ca. 1,2 Prozent der Bevölkerung). Seit 1970 entspannt sich mit dem Moskauer Patriarchat ein bedeutsamer ökumenischer Dialog. Die Beziehungen mit der kath. Kirche »vor Ort«, die weniger als 1 Promille der Bevölkerung umfaßt, treten notgedrungen dahinter zurück, wenngleich in dem quantitativ bescheidenen Rahmen durchaus rege Kontakte bestehen.

Die finnische Theologie, lokalisiert an der schwedischsprachigen Akademie von Turku (Abo) und vor allem an der Universität Helsinki, weist ein beachtliches Niveau auf. Allein die Bibliographie der finnischen Lutherforschung (1900–1982) zählt 249 wissenschaftliche Titel². Ein erheblicher Teil der Literatur ist freilich nur auf Finnisch publiziert, was deren Rezeption jenseits der Landesgrenzen weithin einschränkt. Umso mehr ist die Aktivität der Luther-Agricola-Gesellschaft (= LAS) zu begrüßen, die bis jetzt fast 50 theologische Monographien veröffentlicht hat, fast ausnahmslos auf Deutsch oder Englisch³. Im Brennpunkt stehen Geschichte und Bedeutung der Theologie Luthers; zwei Sammelbände widmen sich dem Dialog mit der orthodoxen Kirche. Im Anschluß an die neuesten Veröffentlichungen der Gesellschaft will dieser Überblick aufmerksam machen auf ein anregendes theologisches Schaffen, das eine sachgerechte ökumenische Reflexion fördern könnte.

¹ Vgl. Theol. Realenzyklopädie 11 (1983) 185–192.

² I. Kamrad, Die Lutherforschung in Finnland, Bibliographie 1900–1982, In: Der Ginkgobaum. Germanistisches Jahrbuch für Nordeuropa 1983, 97–111.

³ Luther-Agricola-Gesellschaft, Neitsytpolku 1b, SF-00140 Helsinki 14.

I. Lutherforschung

Ein von vielen Aspekten her beleuchtetes Lutherbild spiegelt sich in dem Sammelband »*Luther in Finnland*«⁴, dessen Beiträge z.T. ausführlichere Monographien der Autoren zusammenfassen. Der erste Teil widmet sich der Wirkungsgeschichte lutherischer Theologie in Finnland (S. 11–70). Erzbischof John Vikström nennt in seinem Vorwort drei »Wellen« der Lutherforschung (S. 7):

1. Der »Einfluß der Luther-Renaissance zu Beginn des Jahrhunderts in Deutschland und der von den Einheitsbestrebungen der lutherischen Kirchen aufgeworfenen theologischen Fragen.«
2. Die »Anregungen von der skandinavischen Lutherforschung.«
3. »Heute könnte man von der dritten Welle der finnischen Lutherforschung sprechen, der ein unabhängigerer, kritischerer und internationalerer Forschungsstil und ein von ökumenischen Positionen ausgehendes Verständnis der Theologie Luthers eigen ist. Insbesondere die Berücksichtigung der katholischen Lutherforschung hat zur Bewertung von Luthers Theologie in einem für die ganze Christenheit bedeutsamen Licht verholfen.«

Vorbereitet wurde die wissenschaftliche Lutherforschung durch die *Erwekbewegung* im 19. Jh. (E. Murtorinne, S. 11–23), die sich gegen den Rationalismus der Aufklärung und die institutionelle Erstarrung der Religiosität wandte. Man war der Meinung, »daß gerade Luther mit seiner religiösen Anschauung sowohl von der rationalistischen Bibelauslegung als auch von der flauen Verkündigung« in der damaligen Zeit abwich (S. 15). Ein Teil der Bewegung betrachtete die Rolle Luthers und der Bekenntnisschriften allerdings eher kritisch und als Konkurrenz zum »*sola scriptura*« (S. 22).

Nach dem kurzen Überblick zum geschichtlichen Weg der finnischen Lutherforschung (E. Murtorinne, S. 24–29; L. Erikson, S. 30–41) findet sich ein Artikel über den »*Beitrag des finnischen Luthertums zum heutigen ökumenischen Gespräch*« (L. Grönvik, S. 42–59), in dem das Profil evangelisch-finnischer Kirchlichkeit deutlich zum Vorschein kommt. Die statistische Vormachtstellung des Luthertums, die periphere geographische Lage und die Sprachbarriere sind ökumenischen Kontakten an sich nicht besonders günstig (S. 42f). Die Rolle der finnischen Kirche war daher lange Zeit eher rezeptiv (S. 44). Die ökumenischen Kontakte zur anglikanischen Kirche seit den 30er Jahren hatten später eine begrenzte Abendmahlsgemeinschaft zur Folge (S. 45). In zwei Stellungnahmen zu den Dokumenten des Weltkirchenrates über Taufe, Eucharistie und Amt (1977/79) würdigt man den positiven Ertrag, bringt aus lutherischer Sicht aber auch manche Kritik an und stellt »eine Tendenz von Ausdrucksvereinheitlichung« fest, die »manchmal geeignet« sei, »Probleme zu verhüllen« (S. 54). Auf dieser theologischen Linie, die neben der sozialetischen Komponente deutlich die inhaltliche Prägung des Glaubens betont,

⁴ *Luther in Finnland – Der Einfluß der Theologie Martin Luthers in Finnland und finnische Beiträge zur Lutherforschung* (Schriften der LAS, A 22), hg. v. M. Ruokanen, Helsinki 1984.

kritisiert man auch die Leuenberger Konkordie, die in Deutschland weithin zu einer Abendmahlsgemeinschaft zwischen Reformierten und Lutheranern geführt hat, die man aber als »zu vieldeutig« ablehnt (S. 55). Auf das Verhältnis zur russischen Orthodoxie (S. 56–59) kommen wir noch zurück.

Ein autobiographischer Beitrag des Alt-Erzbischofs M. Simojoki – »*Mein Zugang zu Martin Luther*« – hebt für die Wirkungsgeschichte Luthers vor allem die Kirchenlieder und den Kleinen Katechismus hervor. »Eine feste Burg ist unser Gott« wird im 19. Jh. zum Kampflied gegen den Zarismus; Luthertum und Nationalbewußtsein verflochten sich hier. Simojoki hebt sich von seinem Vorgänger G. Johannsson ab († 1930), der die »ökumenische Bewegung als eine gefährliche Verirrung der liberalen Theologie« ansah (S. 66), weist aber zugleich mit deutlicher Kritik am Lutherischen Weltbund daraufhin: »Der Weg der Lutheraner darf nicht ein Weg des Relativierens der Wahrheitsfrage und der Kompromisse in den Lehrfragen sein« (S. 67). Insgesamt solle man sich bemühen, eine gesunde »Mitte« einzunehmen; »Luthers Kampf gegen den Autoritätsglauben der Katholiken wie auch gegen den Subjektivismus der Spiritualisten« sei auch heute ebenso aktuell wie das zentrale Anliegen der Rechtfertigungslehre (S. 69).

Der zweite Teil des Sammelbandes, der Beiträge zur Lutherforschung umfaßt, beginnt denn auch mit: »*Melanchthons und Luthers Lehre von der Rechtfertigung*« (S. 71–90). S. Haikola sieht beide Reformatoren als philosophische »Voluntaristen«, wobei »die melanchthonsche Theologie wegen ihres rationalen Charakters leichter zu verstehen ist als die mehr irrationale und 'paradoxe' Theologie Luthers«. Dieser sei »viel konsequenter nominalistisch« (S. 71f). Melanchthon habe eine rein forensische Rechtfertigungslehre vertreten; die effektiven Termini, die eine reale Verwandlung des Menschen anzudeuten schienen, seien keineswegs ontologisch zu verstehen, sondern zielten auf den religiösen Trost ab, in dem der Glaubende die Sündenvergebung ergreife (S. 77–80). Nichtsdestoweniger nehme der Hl. Geist aufgrund der Rechtfertigung mit seinen Gaben im Glaubenden Wohnung, indem er geistliche Regungen bewirke (S. 78). Der Glaube selbst sei in keiner Weise Werk des Menschen und rein passiv (S. 78ff), wenngleich die Rechtfertigung den freien Willen des Menschen teilweise wiederherstelle (S. 82). Luther (S. 82–92) lehne den freien Willen des Menschen radikal ab, halte aber gleichwohl – im Gegensatz zu Melanchthon – die forensische und die effektive Seite der Rechtfertigung, Sündenvergebung und Erneuerung zusammen. Bei Luther spiele die Aktivität des glaubenden Menschen eine größere Rolle.

Die »*Dialektik des Glaubens* in der Theologie Luthers« (L. Pinomaa, S. 91–98) entspricht der »Eigentümlichkeit Luthers, daß die von ihm verwendeten Begriffe in ihrer denkerischen Eigenart zwischen widersprüchlichen Extremen pendelartig schwingen« (S. 91). Der Grundgegensatz »Gott-Satan« schlage sich in der Anthropologie nieder im Widerspiel von »Fleisch und Geist«. Die Wiedergeburt gehe im Innersten des Menschen vor sich, ohne diesen innerlich umzuwandeln, und äußere sich in der genannten Dialektik als immerwährender Kampf. In diesem Kontext stehe auch der Gegensatz von »Gesetz und Evangelium«. L. Pinomaa behandelt sodann die Frage, ob Luther ein systematischer Denker gewesen sei. Kein Systema-

tiker sei Luther in dem Sinne, daß er ein »festes, wohl gegliedertes System« kenne. Die thomasische Synthese des Mittelalters zwischen Glaube und Vernunft habe er zerbrochen; Gott sprengte alle Gesetze, selbst das Kausalgesetz (S. 96f). Dennoch weise Luther in dem genannten Grundgegensatz zwischen Gott und Satan in seinen Gedanken ein entscheidendes »Zentrum« auf, das prägend wirke.

»Das Verhältnis von *Glaube und Liebe* in der Theologie Luthers« untersucht T. Mannerman (S. 99–110). Der Professor für Ökumenik geht aus von der realen Gegenwart Christi im Glauben, der die sich schenkende Liebe Gottes wie Wasser in einem leeren Krug aufnehme (S. 104). Der Glaube bestimme das Verhältnis zu Gott, die Liebe vom Glauben aus die Beziehung vom Nächsten (S. 99.106).

Die Teilhabe an der göttlichen Natur sei bei Luther nicht nur göttliche Gunst (favor), sondern wirksame Gabe (donum). Diese Erkenntnis sei lange verschüttet gewesen 1. durch die von Kant inspirierte Theologie, welche die ontische Christusbeziehung auf eine rein willensmäßige, ethische Einheit reduziert habe; 2. durch die dialektische Theologie, die von einer bloßen Relation spreche; 3. durch eine rein forensische Sicht (Melanchthon) (S. 101f).

Dem Problem der »doppelten Gerechtigkeit« stellt sich ein Beitrag über »*Luther und Aristoteles*« (H. Kirjavainen, S. 111–129). Luther setze die christliche, von Gott geschenkte Gerechtigkeit der natürlichen Gerechtigkeit aristotelischer Ethik schroff entgegen, wenngleich seine eigene Willentheorie mehr von Aristoteles als vom Nominalismus bestimmt sei.

Der Eschatologie widmet sich E. Huovinen: »An der *Unsterblichkeit* teilhaftig – das ökumenische Grundproblem in der Todestheologie Luthers« (S. 130–144). Der vor allem von C. Stange und P. Althaus aufgerichtete Gegensatz zwischen »Unsterblichkeit der Seele« und »Auferstehung des Leibes« sei neukantianisch beeinflußt und könne sich nicht auf Luther berufen. Zumal die Theologie des alten Luthers (Genesiskommentar) spreche dem Glaubenden die ontische Unsterblichkeit zu, die schon im Urstand verwirklicht worden sei. Luther gebrauche dabei »naturhafte Begriffe, die oft als nur für die römisch-katholische Theologie bezeichnend und dem evangelischen Denken fremd angesehen worden sind« (S. 142).

J. Aarts, der Generalvikar der kath. Diözese von Helsinki, äußert sich über: »*Die Kirche der Glaubenden in Luthers Theologie*« (S. 145–157). Wie Leib und Seele zusammengehören, so sei Kirche für Luther nicht nur geistige Gemeinschaft der Glaubenden, sondern zugleich sichtbare Institution. Bindeglied zwischen beiden Komponenten seien das Wort und der Glaube. Christus regiere die Kirche durch seine Stellvertreter, die Priester und Bischöfe, die er mit seiner Autorität ausgestattet habe. Die Sünde des Hochmuts, der sich der kirchlichen Hierarchie widersetze – so Luther in seinen Frühschriften –, sei der Grund allen Übels (S. 146f). Von der Rechtfertigungslehre her ordne Luther freilich später den Glauben als das Entscheidende dem Amte über; nichtsdestoweniger gehöre auch die äußere Seite zur Kirche wesentlich hinzu (S. 151.153).

Der Beitrag über »*Luther und die Ökumene*« (K. Pivinen, S. 158–186) fragt zunächst, wie Luther die Einheit der Kirche verstanden habe. Luther habe keine neue Kirche gründen wollen und die Bezeichnung seiner Anhänger als »lutherisch«

abgelehnt (S. 158f). »Geistliche« und »sichtbare« Kirche gehören für ihn zusammen, sind aber nicht identisch. Einen Papst als Oberhaupt der Christenheit habe Luther noch lange für akzeptabel gehalten, wenngleich nur kraft menschlichen Rechtes. Sein Idealmodell der Kirche sei »ein synodaler Episkopalismus« gewesen, wenngleich die bischöfliche Ordnung sich de facto nur in Schweden und Finnland gehalten habe (S. 165). Mit der Ostkirche, die er als »die bessere Hälfte der allgemeinen Kirche« bezeichne, verbinde ihn eine besondere Sympathie (S. 166f). die doktrinalen Entscheidungen der vier ersten Konzilien habe Luther für bindend gehalten (S. 168).

Der zweite Teil des Beitrags, der die heutige ökumenische Situation betrachtet, konzentriert sich vor allem auf die kath. Lutherforschung. Zunächst wird der Forschungsbeitrag von J. Lortz gewürdigt, wonach Luther in sich selbst einen Katholizismus niedergerungen habe, der nicht katholisch gewesen sei, und (so der Autor) die Rechtfertigungslehre Luthers gebilligt werden könne. K. Pivinen beschreibt sodann die entscheidende Rolle des II. Vatikanums, in dem (so A. Brandenburg) Luther sein Konzil bekommen habe. Während die Schule von Lortz Luther als Häretiker kennzeichne, bekunde die Gruppe um H. Fries – insbesondere O. H. Pesch – die Bereitschaft, auch vom »häretischen« Luther zu lernen. Nach Fries seien die theologischen Ansätze von Thomas von Aquin (ontologisch) und von Luther (relational) gleicherweise legitim – eine Harmonisierung, die bedeutsame Reformationshistoriker freilich ablehnen (S. 182f). Die positivste offizielle Stellungnahme stamme von Kardinal Willebrands, der Luther »unseren gemeinsamen Lehrer« genannt habe (1970) (S. 176), ohne die Lortzsche Position freilich zu überschreiten.

Zum Schluß werden knapp einige Stimmen aus dem orthodoxen und dem protestantischen Bereich aufgeführt. Im protestantischen Deutschland sei Luther zu einem unter vielen Theologen geworden, und die Leuenberger Konkordie habe »zumindest eine Relativierung der Abendmahlslehre Luthers« herbeigeführt. Von den nordischen Kirchen dagegen könne man »kaum behaupten... (sie) hätten Luther vergessen« (S. 186).

»Das 'Natürliche' und das 'Christliche' in der Ethik«, so ein weiterer Beitrag (A. Hakamies, S. 187–198), gehören zusammen. Geistlicher und weltlicher Bereich verhielten sich für Luther zwar antagonistisch (S. 195), was »nicht ganz problemlos« sei. Seine Ethik insgesamt betone freilich nicht nur das spezifisch Christliche, sondern ebenso das Natürlich-Menschliche, womit er den neuzeitlichen Gedanken der »Eigengesetzlichkeit« gefördert habe (S. 197).

Die *Lehre Luthers von der Ekstase* behandelt M. Ruokanen (S. 199–218). Der Reformator polemisiere gegen die kath. Ekstaselehre, »nach der wir uns Gott durch die Liebe nähern«. An die Stelle der Liebe setze Luther die Ekstase des Glaubens, die zur Glaubenssicherheit (über das eigene Gerechtfertigtsein) führe (S. 212). Gott bewege sich zum Menschen, nicht umgekehrt. Diese Ekstase sei kreuzestheologisch zu verstehen als Gleichzeitigkeit von Leid und Erleuchtung. Eine ontologische Umwandlung ereigne sich im Menschen dabei nicht, wohl aber

eine aktualistische Kategorien überschreitende real-ontologische Vereinigung mit Christus und seinem Kreuz (S. 216f). –

Ein eigener Sammelband vereinigt drei Artikel, die das Verhältnis zwischen *Glaube und Wissen*, zwischen Philosophie und Theologie anzielen⁵. Einem geschichtlichen Durchblick von der Antike bis zum Hochmittelalter⁶, der die Glaubensaussagen logisch zwischen Wissen und Glauben (im strengen Sinn) ansiedelt, folgt eine Analyse von Johannes Buridanus' Auffassung der moralischen Schwachheit. Der weitverbreitete Kommentar dieses gemäßigten Nominalisten zur Nikomachischen Ethik gründe die Freiheit des Willens auf Akte, bei denen das Verstandesurteil schwankend sei⁷. Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Luther, so der dritte Beitrag, sei zunächst von einem massiven Gegensatz bestimmt⁸. Als mutmaßliche Grundlage des Kontrastes hebt der Verfasser den nominalistischen Wahrheitsbegriff hervor, wonach das Prädikat »wahr« nicht die Sache betreffe, sondern die Aussagen (S. 153). Luther halte z.B. die Aussage »Gott ist Mensch« in der Philosophie für absurder als die Aussage: »Der Mensch ist ein Esel« (S. 143). Trotzdem vertrete Luther keineswegs, wie es die spannungsreichen Aussagen mitunter nahelegen könnten, die Theorie einer doppelten Wahrheit (S. 156). Die Theologie überrage den Bereich der Philosophie, und insofern gebe es keinen Gegensatz in der Wahrheit selbst (S. 159f. 170f). –

Wie hat Luther über die *Inspiration der Bibel* gedacht?

Dieser Frage geht eine eigene, materialreiche Monographie nach, deren Inhalt hier freilich nur angedeutet werden kann. Die der kath. Tradition fremde Vorstellung einer Verbalinspiration, wonach der Hl. Geist den biblischen Verfassern den Text Wort für Wort diktiert habe, sei erst in der Lutherischen Orthodoxie des 17. Jh.s aufgekommen, habe dann aber durch die historische Bibelkritik den Todesstoß erhalten. Ursache dieser eigenartigen These, die im Fundamentalismus abgeschwächt weiterwirke, sei die Ablösung von der kath. Kirche: »Die Autorität der Kirche und ihrer Tradition wurde ersetzt durch den vergöttlichten Buchstaben der Bibel bis zum Ausmaß verstandesmäßigen Widersinns«⁹. Der auf die Kirche bezogene Gemeinschaftsaspekt der Inspiration sei aber ebenso zu berücksichtigen wie der inhaltliche Aspekt, den Luther in seiner Rechtfertigungslehre hervorhebe.

Der Autor stellt zwei verschiedene Forschungsrichtungen heraus, zwischen denen er vermitteln möchte. Nach der einen habe Luther die Hl. Schrift für unbedingt glaubwürdig gehalten, nach der anderen sei die Bibel als solche für ihn nicht Wort Gottes (S. 10f). Neben der natürlichen und der erlöserischen Inspiration

⁵ Faith, Will and Grammar. Some Themes of Intensional Logic and Semantics in Medieval and Reformation Thought (Schriften der LAS, B 15), hg. v. H. Kirjavainen, Helsinki 1986.

⁶ H. Kirjavainen, The Simultaneity of Faith and Knowledge: Tendencies in Epistemic Logic from Antiquity to High Scholasticism, a.a.O. 9–106.

⁷ R. Saarinen, Moral Weakness and Human Action in John Buridan's Ethics, a.a.O. 107–139.

⁸ R. Työriñoja, Proprietas Verbi: Luther's Conception of Philosophical and Theological Language in the Disputation: Verbum caro factum est (Joh. 1:14), 1539, A.a.O. 141–178.

⁹ M. Ruokanen, Doctrina divinitus inspirata. Martin Luther's position in the ecumenical problem of biblical inspiration (Schriften der LAS, B 14), Helsinki 1985, 133. Übersetzung, wie auch im folgenden, von mir.

des Hl. Geistes in jedem Menschen bzw. in jedem Glaubenden (S. 50.57) sei für Luther die prophetische Inspiration kennzeichnend, die in einer unmittelbaren, ekstatischen Erfahrung bestehe (S. 68). Diese Ekstase, bei der sich der Mensch völlig passiv verhalte (S. 81), sei nicht nur den Propheten, sondern auch den Aposteln zuteil geworden (S. 75). Christus am Kreuz sei der Ekstatiker schlechthin (S. 82).

Inspiration beziehe sich nur auf Gnade und Verheißung; Gesetze und Gebote, auch etwa der Dekalog, seien nicht inspiriert (S. 76–79). »Luther sagt niemals, daß die Schriften von Gott inspiriert sind.« Wahrhaft inspiriert sei für Luther nur der Inhalt, den er in der Rechtfertigungslehre konzentriere (S. 89.92). Von daher könne er sich auch gegen die Schrift richten, indem er aufgrund seiner eigenen »Erfahrung« selbst im NT eine ganze Reihe von Schriften als nicht wahrhaft apostolisch kennzeichne: vier davon (Hebräer-, Jakobus- und Judasbrief, Offenbarung des Johannes) habe er aus dem Text seiner Deutschen Bibel gestrichen und in den Anhang verwiesen (S. 108f). Diese inhaltliche Zentrierung der Inspiration könne man von Luther lernen, wenngleich er »nicht in der Lage war, den vollständigen Gemeinschaftsaspekt in seiner Theorie biblischer Inspiration wahrzunehmen« (S. 145f). Bei den Ausführungen des Autors ist freilich der erweiterte Inspirationsbegriff zu beachten, der sich normalerweise auf die Hl. Schrift bezieht, während M. Ruokanen ihn ebenso auf die »Kirche« und die »Propheten« anwendet.

II. Ökumenischer Dialog mit der Russisch-Orthodoxen Kirche

Der ökumenische Dialog zwischen der evangelisch-lutherischen Kirche Finnlands und der russisch-orthodoxen Kirche verdient auch auf kath. Seite besondere Beachtung. Zu den Gesprächen zwischen Lutheranern und Katholiken⁹ ergeben sich manche Parallelen und gewiß auch weiterführende Anknüpfungspunkte. Von 1970–1986 haben, normalerweise in dreijährigem Abstand, 7 gemeinsame theologische Konsultationen stattgefunden¹⁰. Die erste Initiative ging dabei von lutherischer Seite aus. Die Gespräche, die jedesmal von einer gemeinsamen Erklärung abgeschlossen wurden, betreffen zwei Themenfelder: dogmatische und sozialethische Fragen¹¹. Während es im zweiten Bereich, der stark die sozialpolitische Friedensarbeit hervorhob, keine großen Reibungspunkte gab, waren die dogmatischen Fragen durchaus kontrovers. Schon beim ersten Treffen wurde als Ziel der Gespräche nicht ein »Konsens« genannt, »sondern eine Vermehrung der Informa-

¹⁰ Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 1931–1982, hg. v. H. Meyer u.a., Paderborn/Frankfurt a.M. 1983, 246–357; außerdem die Gespräche in einzelnen Ländern, insbesondere in Deutschland: vgl. zuletzt: Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute (Dialog der Kirchen 4), hg. v. K. Lehmann/W. Pannenberg, Freiburg i.Br./Göttingen 1986; dazu KNA/ÖKI/18/412 (29. 4. 87) (W. Brandmüller).

¹¹ Theologen der finnischen Orthodoxie, die nicht dem Moskauer Patriarchat, sondern unmittelbar dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel untersteht, nahmen seit 1974 als Beobachter teil.

tion und das bessere Kennenlernen der anderen«. Die Ergebnisthesen sind daher bewußt sehr allgemein gehalten (S. 11). Gleichwohl ergibt sich eine größere gegenseitige Nähe als z.B. in den Gesprächen des Moskauer Patriarchats mit der EKD¹². Signifikant ist allein die Tatsache, daß die lutherische Kirche in Finnland keine Frauenordination kennt und von der herben Kritik der russischen Orthodoxie an der EKD darum nicht getroffen wird. H.T. Kamppuri nennt als Grund: »Die lutherische Reformation wird im finnischen Luthertum vor allem verstanden als ein Versuch, zum Dogma der frühen Kirche zurückzukehren« (S. 21).

Das erste Treffen 1970 in *Turku* befaßt sich mit dem zentralen Thema der *Eucharistie*, die man gemeinsam hervorhebt als »klarster Ausdruck der Einheit von Christen« mit Christus und untereinander. »Deshalb kann die Eucharistie nicht als Werkzeug zur Herstellung der Einheit gebraucht werden, mit Rücksicht auf die beträchtlichen Lehrunterschiede, die zwischen den Kirchen existieren.« Es komme darauf an, »verantwortungsbewußt Einmütigkeit zu erreichen in den Fragen bezüglich der Eucharistie und der vollständigen Lehre der Kirche« (the whole doctrine of the church).

Zwei wichtige Unterschiede werden namhaft gemacht: Leib und Blut Christi seien durch die Einsetzungsworte wahrhaft gegenwärtig, wenngleich diese Wahrheit unterschiedlich gedeutet werde; anerkannt werde auch der Opfercharakter der Eucharistie, den man aber auch verschieden interpretiere (S. 43).

In *Zagorsk* 1971 wird das Thema weitergeführt. Die Orthodoxen betonen die Wesensverwandlung (change of substance) und die fortdauernde Gegenwart Christi in den verwandelten Gaben, während die Lutheraner die Realpräsenz »in Brot und Wein« innerhalb des Gottesdienstes dagegenstellen. Die lutherischen Theologen sehen in der Eucharistie die Wirkung des Opfers von Kalvaria ausgedrückt; die Orthodoxen deuten die Eucharistie als das Opfer Christi selbst, an dem die Kirche teilnehme durch Lob, Dank und Bitte. Als »Mahl« bezeichnen sie die Eucharistie nicht, anders die evangelischen Gesprächspartner (S. 50f). Der Ausdruck »Abendmahl« wird von beiden Seiten vermieden.

In *Järvenpää* 1974 befaßt man sich mit der Frage des *ordinierten Amtes*. Anhand des Verständnisses von Apostolischer Sukzession ergeben sich freilich so große Schwierigkeiten, daß man auf das Thema »Amt« seitdem nicht wieder zurückgekommen ist (S. 12). Gleichwohl erwähnt man zwei weiterführende Gesichtspunkte, die näher untersucht werden könnten: in den Bekenntnisschriften der Lutherischen Kirche werde die Ordination unter Handauflegung als »Sakrament« bezeichnet; die Beziehung von Apostolischer Sukzession in der Lehre und im Ritus der Handauflegung (S. 60).

Eine größere Übereinstimmung zeigt sich in der *Erlösungslehre*. Man spricht von der Schöpfung und vom Fall des Menschen, aufgrund dessen die Sündhaftigkeit allen Nachkommen Adams vererbt werde. Die Teilnahme am göttlichen Leben im

¹² H. T. Kamppuri (Hg.), *Dialogue between Neighbours. The theological Conversations between the Evangelical-Lutheran Church of Finland and the Russian Orthodox Church 1970–1986. Communiques and Theses* (Schriften der LAS, B 17), Helsinki 1986.

Urstand beziehen die Lutheraner auf den Glauben, die Orthodoxen sprechen von einer Einheit der Liebe (S. 63). Die Früchte des Sühnetodes Christi vermittele der Hl. Geist im Wort des Evangeliums und in den Sakramenten. Ohne die Kirche könne niemand gerettet werden (S. 65).

In einer Stellungnahme zur Konferenz des Weltkirchenrates in Bangkok 1973 unterstützt man im Prinzip das dort artikulierte sozialpolitische Engagement, bemängelt aber, die Konferenz habe »die Rettung des Menschen durch das Evangelium und seine sittliche Vollkommenheit« nur ungenügend beachtet. Die einzigartige Aufgabe der Kirche bestehe darin, durch den Glauben an Jesus Christus die Menschen zu retten. auch die ökumenische Bewegung müsse dieses Prinzip beachten (S. 67).

In *Kiew* 1977 geht es um das in der Erlösungslehre interessant gewordene Problem, ob auch Lutheraner im echten Sinne von einer Teilnahme am göttlichen Leben sprechen könnten. *Rechtfertigung und »Vergöttlichung«*, so wird man sich einig, gehören beim Heilsvorgang zusammen. Nicht ganz klar erscheint die These, wonach der »alte Mensch« auch nach der Taufe weiterbestehe (S. 73f). Neue Perspektiven ergeben sich vor allem für die finnischen Gesprächspartner, die Luthers Konzept einer »Vergöttlichung« durch den Glauben für sich entdecken (S. 13f). Folgende kritische Punkte bedürften weiteren Studiums:

1. »Die Beziehung zwischen Glaube, Hoffnung und Liebe im Heilsvorgang.«
2. »Die Hoffnung des Christen auf persönliche Rettung.«
3. »Das Verhältnis zwischen göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit im Heilsvorgang.«
4. »Die genaue Definition des Inhalts beim Wort 'Glauben'...«
5. »Die Beziehung zwischen Gesetz und Evangelium im Heilsvorgang« (S. 76).

Um das Verhältnis von »*Glaube und Liebe*« kreisen die Gespräche in *Turku* 1980. Zwar betone das Luthertum mehr den Glauben und die Orthodoxie mehr die Liebe, aber grundsätzlich seien die Lehren beider Seiten ähnlich (essentially similar). Der lebendige Glaube, der zur Rettung führe, sei in der Liebe wirksam (S. 86f).

In *Leningrad* 1983 befaßt man sich mit dem »*Wesen der Kirche*«, das man zunächst vom Nizäno-Konstantinopolitanum her bestimmt. »Die wesentlichste von allen Definitionen der Kirche im Neuen Testament ist: 'der Leib Christi'.« Alle Christen seien gemeinsam »der geheimnisvolle Leib Christi«, dessen Wesen eng mit der Eucharistie verbunden sei. Spaltungen zwischen Christen widersprechen dieser Einheit, die in der eucharistischen Gegenwart Christi gründe (S. 98f).

»*Heiligkeit, Heiligung und Heilige*« – dieses Thema steht in *Mikkeli* 1986 auf der Tagesordnung¹³. »Heiligkeit ist einer der Grundbegriffe religiösen und geistlichen Lebens.« In absoluter Vollkommenheit komme das Heiligsein nur Gott zu. »Gott

¹³ Dazu die Übersicht von J. Madey, Gespräche der Orthodoxie mit reformatorischen Kirchen, In: Handbuch der Ökumenik II, hg. v. H. J. Urban/H. Wagner, Paderborn 1986, 185–191. Madey geht u.a. auch auf die Kontakte zum Lutherischen Weltbund ein.

hat den Menschen heilig geschaffen, als er ihn nach seinem eigenen Bilde schuf. Dieses Bild wurde durch den Sündenfall verdorben (corrupted), wodurch der Mensch seine Heiligkeit verlor.« Auf's neue erlange der Mensch die Heiligkeit im Hl. Geist durch Christus, wobei konkreter Ort der Heiligung die Kirche sei (S. 110f). Während beide Seiten »das Beispiel der Heiligen« als wertvoll betrachten, betonen die Orthodoxen darüber hinaus deren Anrufung (S. 112).

Die theologischen Gespräche sollen fortgesetzt werden (S. 108). Beide Seiten sind sich sehr realistisch im klaren darüber, daß die kirchliche Einheit noch weit entfernt ist. Dennoch hat der sachbezogene Gedankenaustausch manche Früchte getragen, denen man ein gutes weiteres Gedeihen wünschen möchte. Der Dialog mag den Umfang und die Reflexionsstufe, wie sie in manchen intensiveren Kontakten zwischen Lutheranern und Katholiken zu finden sind, nicht immer erreicht haben. Andererseits konnte man ökumenische Erfahrung aus der Arbeit des Weltkirchenrats (»Faith and Order«) bereits voraussetzen und darauf in kritischer Solidarität weiterbauen. Anzuerkennen ist besonders die Offenheit der finnischen Seite, die Tradition der frühen Kirche für sich zu entdecken, die sich in der Orthodoxie bis heute widerspiegelt (S. 17). Im Blick auf das 1000jährige Jubiläum der Taufe Rußlands drücken Orthodoxe und Lutheraner gemeinsam den Wunsch aus, »daß die reichen geistlichen Schätze der Russischen Kirche der ganzen Christenheit besser bekannt werden sollten« (S. 108). Bemerkenswert wirkt auch die theologische Redlichkeit, die Gegensätze nicht harmonisierend zudeckt, sondern zu klären bereit ist. Beide Seiten sehen, wie schon einleitend gesagt, die vollständige Lehre der Kirche als Bedingung an, um die eucharistische Einheit zu erreichen. Wahrheit und Liebe erscheinen so als deckungsgleich.

¹⁴ Die Referate der Konferenz sind in englischer Übersetzung eigens publiziert in: H. T. Kamppuri (Hg.), Mikkeli 1986... (Schriften der LAS, B 16), Helsinki 1986.

Anmerkung der Redaktion: Der im Forum 3 (1987) 135–139 erschienene Beitrag von Josef Pieper stieß auf Widerspruch; aus diesem Grund erscheinen zwei Stellungnahmen, eine vom Autor dieses Beitrags und eine von einem Liturgiker.

Postscriptum zum Thema »Einsetzungsbericht oder Konsekration«

von Josef Pieper, Münster

An meinen unter diesem Titel im »Forum Katholische Theologie« erschienenen Beitrag hat sich eine Korrespondenz auch mit Persönlichkeiten angeschlossen, die, wie ich erst nachträglich erfahren habe, für die im »Gotteslob« enthaltene Meß-Erklärung verantwortlich sind. Dabei bin ich mit einigen Gegenargumenten konfrontiert worden, auf die kurz zu antworten mir als klärend erscheint.

Ein *erster* Einwand besagt, in jener Erläuterung der Meßfeier sei »die Eucharistielehre der Kirche deutlich und hinreichend klar dargestellt«; auch ein von mir hoch geschätztes Mitglied der Deutschen Bischofskonferenz habe sie gegen die in einer Sitzung erhobenen Einwände verteidigt und sich für ihre »dogmatische Gültigkeit« verbürgt. –

Hierauf antworte ich: Nicht die dogmatische Korrektheit des Textes habe ich in Zweifel gezogen. Wohl aber besagt mein Einspruch: die Erläuterung im »Gotteslob« sei »im buchstäblichen Sinne trost-los«, »ohne einen Hauch von Frömmigkeit«; vor allem werde darin auf keine Weise spürbar, daß von einem Mysterium die Rede ist.

Dem wurde, *zweitens*, entgegengehalten: die Meß-Erklärung im »Gotteslob« sei doch identisch mit der im Altarmeßbuch; meine Kritik sei also letztlich gegen dieses gerichtet. – Meine Antwort: Eine Unterweisung des gläubigen Volkes, wie sie im »Gotteslob« natürlicherweise gefordert werde, stehe unter einem von Grund auf andersartigen Anspruch. Das Altarmeßbuch kann sich mit Recht beschränken auf mehr »technische« Hinweise für den zelebrierenden Priester, dem (z.B.) nicht noch eigens gesagt zu werden braucht, daß aus dem in der Opferung Dargebrachten »gottgeweihte Gabe« wird; hier genügt der knappe Vermerk »Herbeibringen der Gaben«; in der katechetischen Unterweisung jedoch genügt er keineswegs. – Wenn allerdings in der deutschen Fassung des offiziellen Altarmeßbuchs zweimal (allg. Einführung Nr. 21 und Nr. 55d) das völlig eindeutige Wort *consecratio* durch »Einsetzungsbericht« übersetzt wird, dann ist das, wie noch einmal gesagt sei, ein den ursprünglichen Sinn verfälschender, gewiss nicht absichtslos »entsakralisierender« Wortgebrauch.

Dritter Einwand: Das Meßbuch kenne weder das Wort »Wandlung« noch den Ausdruck *consecratio*, und auch »die sogenannte Opferung« habe dort keine Überschrift. – Meine Antwort: Diese als Argument gemeinte Bemerkung verkennt den tiefgreifenden Unterschied zwischen dem realen Vollzug einerseits und seiner

Interpretation anderseits. Würde (z.B.) das in einer Geburt oder in einer Herztransplantation Geschehende (und auch das dabei Gesprochene!) rein »protokollarisch«, sagen wir, in einer Tonbandaufnahme, wiedergegeben, dann kämen darin die Worte »Geburt« oder »Operation« überhaupt nicht vor. Genau ebenso wird das in der Messe real Geschehende einfachhin vollzogen, aber nicht interpretiert oder benannt. In einer Meß-Erklärung aber kommt es gerade darauf an, daß der Sinn des Geschehens interpretierend benannt wird.

Vierter Einwand: »Den Begriff 'Konsekration' haben wir vermieden. ... Der Grund dafür liegt darin, daß der Begriff in vielfältiger Weise verwandt wird.« – Meine Antwort: Natürlich kann das Wort »Konsekration« je nach dem unterschiedlichen Sinnzusammenhang Verschiedenes besagen, wenngleich anderseits die Grundbedeutung, ein »Heiligungsvorgang« zu sein, von der Konsekrierung eines Rosenkranzes bis zur Kirchweihe, sich durchhält. Dennoch ist die in der Messe geheimnisvoll geschehende Verwandlung von Brot und Wein in Leib und Blut des Herrn durch Jahrhunderte der christlichen Überlieferung, sowohl bei Thomas von Aquin (Sum. theol. III, 78) wie durch das Konzil von Trient (Dekret über die Eucharistie, Kap. 4; Denz. 1642) ebenso einhellig wie eindeutig und völlig unverwechselbar ohne weiteren Zusatz als *Consecratio* bezeichnet worden. Das Gleiche gilt auch für das Wort »Wandlung«; trotz seiner vielfach verschiedenen Bedeutung (die Märchen erzählen von der zaubrischen Verwandlung eines kleinen Mädchens in ein Reh; Kafka beschreibt die grausige Verwandlung eines Menschen in ein Insekt; die Apostelgeschichte berichtet, wie der Christenverfolger Saulus sich wandelt zum Apostel Paulus) – dennoch wird niemand behaupten wollen, die während der heiligen Messe geschehende »Wandlung« sei von der Christenheit jemals mit irgendeiner Umwandlung oder Verwandlung sonst verwechselt oder gleichgesetzt worden.

Mit einem Wort: den vorgebrachten Gegenargumenten fehlt die überzeugende Kraft.

Zur Gabenbereitung und zu den verba Christi im Eucharistischen Hochgebet

von Theodor Maas-Ewerd, Eichstätt

In seinem Beitrag »'Einsetzungsbericht' oder 'Konsekration'?«, erschienen in Heft 2/1987, S. 135–139, dieser Zeitschrift, spricht Josef Pieper von einer »im 'Gotteslob' vorgelegten Interpretation der Meßfeier«, die er als »Bruch mit einer Jahrhunderte alten Tradition« (138) wertet. Sein »kritischer Einspruch« (135) wendet sich nach eigenem Bekunden nicht gegen die vom Zweiten Vatikanischen Konzil beschlossene Liturgiereform und auch nicht gegen den erneuerten Ritus der heiligen Messe. »Gegenstand der kritischen Befragung«, betont Pieper, sei »allein die durch ungenannte Verfasser vorgelegte *Interpretation* des in der Feier der Messe Gesagten und Geschehenden« (135), in der sich nach seiner Meinung der »Bruch mit einer Jahrhunderte gültigen Tradition« (135) dokumentiert.

Piepers Kritik setzt an bei dem, was im »Gotteslob« unter Nr. 352 und Nr. 359 zu lesen ist. Er vermißt dort den Begriff »Opferung« und geht davon aus, daß an seine Stelle die Worte »Herbeibringen der Gaben« getreten seien, was aber – wie zu zeigen sein wird – nicht zutrifft.

Zwar räumt der Vf. ein, das Wort »Opferung« sei zunächst vielleicht auch nicht völlig eindeutig (vgl. 137). Deshalb verweist er auf eine Erläuterung aus dem »*Laudate*« der Diözese Münster von 1950, die das Geschehen der »Opferung« wie folgt umschrieben hat: »*Darbringung und Zubereitung der Opfergaben: die irdische Gabe wird gottgeweihte Gabe.*« Gemessen an dieser, »in ihrer jedermann verständlichen Einfachheit großartigen Formulierung« (137) bezeichnet Pieper es »als eine armselige, schwer erträgliche Banalisierung«, »daß an ihre Stelle im 'Gotteslob' (Nr. 359) die kargen, kaum mehr als den rein technischen Hergang benennenden, völlig 'entsakralisierten' Worte getreten« seien: »Herbeibringen der Gaben« (ebd.).

Das ist jedoch *nicht* der Fall! Und deshalb gewinnt auch das bei Pieper erwähnte »ungläubige Erstaunen und eindeutig verneinende Kopfschütteln« des Bischofs (137) unversehens einen anderen Sinn. Unter der Überschrift »Gabenbereitung« findet man im »Gotteslob« (Nr. 359) nicht weniger als sieben Elemente genannt, wobei allerdings zwei Möglichkeiten unter »Einladung zum Gabengebet« gezählt werden. In ihrer *Gesamtheit* machen sie das Geschehen aus, das »Gabenbereitung« heißt. Unter »Herbeibringen der Gaben« (Nr. 359,2) finden wir im »Gotteslob« nichts anderes als eine Empfehlung des »Opfergangs der Gläubigen«. Diese Worte stehen dort keineswegs für das Ganze der »Gabenbereitung«, die man früher in der Meßerklärung oder -katechese »Opferung« genannt hat. Es wäre also falsch, wollte man mit Josef Pieper behaupten: Was Jahrhunderte hindurch »Opferung« hieß, ist neuerdings auf das »Herbeibringen der Gaben« reduziert worden.

Der genannte Sachverhalt bestätigt sich, wenn man das »Gotteslob« unter Nr. 352 aufschlägt. Dort stößt man auf eine Übersicht zum »*Aufbau der Meßfeier*«. Ihr geht das Kapitel »Die Feier der heiligen Messe« (Nr. 351) voraus. Und am Ende dieser Übersicht steht ein ausdrücklicher Hinweis auf die Ordnung für die »Feier der Gemeindemesse« (Nr. 353–366), von der die Autoren hoffen, daß sie »Aufbau und Inhalt der Meßfeier« besser verdeutliche, als die »Übersicht« allein dies leisten kann.¹

¹ Statt wie das »Gotteslob« auf der Grundlage des Meßbuchs für das deutsche Sprachgebiet von der »*Gemeindemesse*« zu sprechen, sollte man lieber die Formulierung »*Meßfeier in Gemeinschaft*« wählen. Der Begriff »Gemeindemesse« ist nicht exakt genug und kann folglich in der pastoralen Praxis, wie sich nicht selten zeigt, zu erheblichen Mißverständnissen Anlaß geben. Im Grunde genommen gibt es so etwas wie eine »Gemeindemesse« überhaupt nicht. Denn jede Meßfeier ist in eminentem Sinne *Feier der Kirche*, die zwar im Leben der örtlich versammelten Gemeinde vollzogen wird, aber »immer in Gemeinschaft mit der ganzen Kirche« geschieht und – ihrer Eigenart gemäß – weit über die lokale Gemeinde hinausweist, was die Meßliturgie selbst im Hochgebet (vgl. Kommunionepiklese und Interzessionen) deutlich genug zum Ausdruck bringt. Sie ist in erster Linie Lebensausdruck des Mysteriums der Kirche, nicht nur Lebensäußerung einer Gemeinde.

Aus der Darstellung des »Aufbaus der Meßfeier« läßt sich eindeutig ersehen, daß Gabenbereitung, Hochgebet und Kommunion (vgl. Nr. 352,3) Teile der Eucharistiefeier sind. Nicht minder klar geht aus Nr. 352,3 hervor, daß mit dem »Herbeibringen der Gaben« *nur* der »Opfergang der Gläubigen«, keineswegs aber das ganze Geschehen der Gabenbereitung² gemeint ist.

Mit Recht kritisiert Pieper einen Satz in Nr. 352 (Seite 366), der indessen durch die »Übersicht« selbst als *fehlerhaft* ausgewiesen wird. Dieser Satz lautet so: »Der eucharistische Teil (der Messe) besteht aus dem Hochgebet und der Kommunion.« Daß die *liturgia eucharistica* mit den *ritus offertorii* beginnt, die im lateinischen wie im deutschsprachigen Meßbuch als *praeparatio donorum* bzw. als *Gabenbereitung* bezeichnet werden, das ist den Verfassern des »Gotteslob« gewiß bekannt gewesen (vgl. Nr. 352,3; Nr. 359). Die Behauptung Piepers, der zitierte Satz bleibe »ohne irgendeine nähere Erläuterung« (136) stimmt aber ganz einfach nicht, wenn man bereit ist, im »Gotteslob« den Zusammenhang zu beachten (vgl. Nr. 351–369). Im übrigen werden Priester und »lernwillige Katecheten« (135) wissen, daß mit der *Institutio generalis* bzw. der *Allgemeinen Einführung* ins Meßbuch eine *amtliche* theologische und liturgische »Meßerklärung« vorliegt, die das Missale selbst bietet. Sie ist als Teil des Meßbuches in jeder offiziellen Ausgabe abgedruckt.

Was aber Josef Pieper im Grunde allein zu bewegen scheint, ist dies: Er vermißt – wie seine Hinweise auf den »vorkonziliaren« Schott, auf Jungmanns Werk »*Missarum Sollemnia*« (1948; ⁵1962) und auf das frühere münsterische »*Laudate*« zeigen – die »Dreigliederung: Opferung, Wandlung, Kommunion« (136). Dieser Umstand läßt den Vf. mit Verweis auf »Gotteslob« Nr. 352 – nicht ohne Dramatik – hervorheben, »zum ersten Mal« sei »in der die Messe seit unvordenklicher Zeit begleitenden Interpretation weder von der 'Opferung' noch von der 'Wandlung' die Rede« (136). Pieper spricht geradezu von dem »trostlosen Bedeutungswund, der – in einem offiziell verbindlich gemachten Gebetbuch – den namenlos gebliebenen Begriffen 'Opferung' und 'Wandlung' widerfahren« sei (ebd.). Daß dieses Urteil auf einer falschen Voraussetzung beruht, haben wir (oben) bereits nachgewiesen.

Die Sache verhält sich so: Der früheren Bezeichnung »Opferung« entspricht in der heutigen Meßordnung der Terminus »Gabenbereitung«. Die Gabenbereitung ist jedoch keineswegs auf das »Herbeibringen der Gaben« reduziert, von dem in einer durchaus löblichen »Regieanweisung« für den »Opfergang der Gläubigen« die Rede ist. Was Pieper sucht, wenn er nach der »Opferung« – präzise verstanden wie im ehemaligen »*Laudate*« (Münster 1950) – fragt, findet man nicht in jener nackten »Regieanweisung«, sondern in dem, was im »Gotteslob« unter »Zurü-

² Man wird zugeben müssen, daß dieser erste Teil der *liturgia eucharistica* – die Gabenbereitung – in der heutigen liturgischen Praxis weithin verblaßt ist, weil er in der Regel durch ein Lied der Gemeinde »zugedeckt« wird. Es wäre dringlich, diesen Teil der Meßfeier in seiner spirituellen Bedeutung tiefer zu erfassen. Vgl. dazu die in Anm. 8 genannte Arbeit von Emminghaus.

³ Zit. nach dem Meßbuch für das deutsche Sprachgebiet.

stung des Altares« (Nr. 359) steht: Aussonderung, Bereitung und Darbringung der Gaben. »*Tibi offerimus...*«

Leider wird in Piepers kritischer Betrachtung etwas nicht deutlich, auf das Papst Paul VI. in seiner Konstitution »*Missale Romanum*« (3. April 1969) eigens hingewiesen hat: »Was den Ordo Missae betrifft, so sind die Riten unter Wahrung ihrer Substanz einfacher geworden. Es entfiel, was im Laufe der Zeit verdoppelt oder weniger glücklich eingefügt worden ist, vor allem bei der Bereitung von Brot und Wein sowie bei der Brotbrechung und der Kommunion.«³ Worauf spielt der Papst hier an? Was ist hinsichtlich der »Bereitung von Brot und Wein« in der nachkonziliaren Revision des Missale geschehen?

Wir beantworten diese Frage, indem wir einen Fachmann zitieren, der an der Reform der Meßliturgie maßgeblich beteiligt gewesen ist. In seinem 1970 erschienenen »nachkonziliaren Durchblick durch Missarum Sollemnia«, das ist jene genetische Meßerklärung, die auch Pieper als »klassisches Standardwerk« (135) einstuft, hat Josef Andreas Jungmann SJ (†1975) erklärt: »Bei der Neugestaltung der Messe... stand man vor der Frage, ob das *Offertorium* nicht auf die ursprüngliche Einfachheit zurückgeführt, also mehr oder weniger auf das technisch Notwendige und auf das Gabengebet als dessen Abschluß beschränkt werden sollte. Das wesentliche Geschehen der Messe, das ja nun erst beginnen soll, sollte nicht durch einen breit ausgeführten Darbringungsritus verdeckt werden. Insbesondere sollte die Erkenntnis, daß erst in der Wandlung das Opfer der Kirche vollzogen wird, nicht durch den Anschein eines selbständigen Opfers der Kirche verdunkelt werden.«⁴

Jungmann bezeichnet das Ergebnis dieser Bemühungen als einen »mittleren Weg«⁵. Man habe im erneuerten Ordo Missae »die in der Niederlegung der materiellen Gaben auf dem Altar enthaltene Symbolik« nicht verleugnet, sondern sie verdeutlicht.⁶ »Sosehr es wahr bleibt«, erklärt er wörtlich, »daß das Opfer der Kirche nicht hier vollzogen wird, so sehr wird festgehalten, daß die liturgisch ausgeweitete zeichenhafte Darstellung desselben schon an dieser Stelle ihren Anfang nimmt.«⁷ Darum ermuntert der Meßordo zum »Opfergang der Gläubigen«, darum ist auch der »Gestus der darbringenden Erhebung« mit dem zweifachen »*Tibi offerimus*« geblieben. Zwar sind die aus der karolingischen Ära stammenden Begleitgebete fast alle verschwunden, aber ein »kurzer Spruch«, eine Preisung nach dem Vorbild der jüdischen Berakah, »begleitet die Doppelhandlung« der »darbringenden Erhebung« von Brot und Wein. Sie sondert diese Gaben aus für die Feier der heiligen Eucharistie. »Es sind dafür Formeln aufgegriffen worden«, so Jungmann, »die schon in alter Zeit und wahrscheinlich zur Zeit Jesu beim jüdischen Mahl zur Segnung von Brot und Wein verwendet wurden.«⁸

⁴ J.A. Jungmann SJ, Messe im Gottesvolk. Ein nachkonziliarer Durchblick durch Missarum Sollemnia, Freiburg – Basel – Wien 1970, 65.

⁵ Ebd.

⁶ Vgl. ebd.

⁷ Ebd.

⁸ Ebd. – Vgl. zum Ganzen Joh. H. Emminghaus, Gabenbereitung – Opferbereitung: ThPQ 124 (1976) 349–359.

Mit der Frage nach der »Opferung« bzw. der »Gabenbereitung« ist bei Pieper die Frage nach der »Wandlung«, dem »Konsekrationsakt der Messe«, eng verknüpft. Ohne Zweifel ist dieser Teil der Eucharistiefeier im hervorgehobenen Sinne »*actio sacra*« (SC 7). Spricht man lediglich vom »*Einsetzungsbericht*« und bedient man sich somit einer in der Exegese üblichen Terminologie, wird man der Bedeutung der *verba Christi* als dem »zentralen Teil einer Ganzheit«⁹, die wir *prex eucharistica* nennen, schwerlich gerecht. Die *verba Christi* im Hochgebet sind ja weder Lesung noch Bericht und auch nicht nur »Formel«; sie sind das »Herzstück« des Hochgebets in seinem eucharistisch-anamnetischen wie in seinem epikletisch-heiligenden Charakter. Entscheidend dürfte sein, daß man (vgl. AEM 48) die Meßliturgie als Entfaltung der Stiftung des Herrn versteht, und es kommt darauf an, wie man die Deuteworte Jesu über Brot und Wein wertet, wenn man – leider irreführend – gewöhnlich vom »*Einsetzungsbericht*« spricht.¹⁰

Indessen hebt der *Meßritus* selbst den Vollzug der *verba Christi* als *Konsekrationsakt* noch immer deutlich genug hervor. Und es bedarf keiner Frage, daß – wie Josef Pieper sich ausdrückt – »in der heiligen Messe genau das gleiche« geschieht, »das seit je in ihr geschehen ist« (136). Das wird übrigens auch dadurch bestätigt, daß das jüngst erschienene »*Kleine liturgische Lexikon*« von Rupert Berger nicht vergeblich nach dem Stichwort »Konsekration« suchen läßt.¹¹

Die *Institutio generalis Missalis Romani* in der Editio typica altera des *Missale Romanum* von 1975 nennt in Art. 55 unter den *praecipua elementa* der *prex eucharistica* die »*narratio institutionis et consecratio*«, um dann zu erklären: »*verbis et actionibus Christi sacrificium peragitur...*« (Art. 55d). Daß die Übertragung ins Deutsche, die Pieper zitiert (vgl. 138), weniger glücklich ausgefallen ist, kann und soll hier nicht bestritten werden. Gleichwohl wird man nicht behaupten dürfen, das deutschsprachige Meßbuch sei einer »sinnwidrigen Gleichsetzung« (138, Anm. 5) verfallen, wenn es die Worte »*narratio institutionis*« und »*consecratio*« nicht, wie es das lateinische Meßbuch tut, mit dem »et« verbindet, sondern in Klammern den Begriff »Konsekration« der – wie gesagt – nicht ganz eindeutigen Rede vom »*Einsetzungsbericht*« hinzufügt, abgesehen davon, daß a.a.O. genau erklärt wird, wie die Kirche dieses Geschehen verstanden wissen will.

Obwohl Josef Pieper meint, die Bezeichnung »Hochgebet« sei problematisch und »im Sprachgebrauch der Liturgik keineswegs eindeutig« (136), was nicht zutrifft, gestatte ich mir, folgendes hervorzuheben: Es ist m.E. kein Verlust,

⁹ Vgl. E.J. Lengeling, Zentraler Teil einer Ganzheit. Zur rechten Wertung des »*Einsetzungsberichts*«: Gottesdienst 9 (1975) 68f.

¹⁰ Hier sei mit E.J. Lengeling (s. Anm. 9) daran erinnert, wie man früher die »Wandlungsworte« isoliert und sie nahezu als »Formel« behandelt hat, wie sie ausgesprochen worden sind usw. Als Gymnasiast habe ich in den Jahren zwischen 1950 und 1955 die oft hilflose Diskussion über den französischen Film »*Der Abtrünnige*« erlebt. Damals sprach man, wohl nicht nur im Münsterland, lang und breit und auch allen Ernstes über die unsinnige Frage, ob ein Priester (die Intention vorausgesetzt) mit den Worten »*Hoc est enim corpus meum*« die Brote eines ganzen Bäckerladens konsekrieren könne. Natürlich kann er das nicht. Denn er entspräche mit solchem Tun weder der Stiftung des Herrn noch dem Willen der Kirche, der im Kontext der *prex eucharistica* klar hervortritt.

¹¹ Freiburg – Basel – Wien 1987, 86.

sondern theologisch gesehen ein Gewinn, daß die Liturgiewissenschaft den inneren Zusammenhang bzw. die Einheit dessen, was im Vollzug der Meßfeier von der Präfation bis zur Doxologie geschieht, hervorhebt, indem sie sich heute – in Orientierung an ältesten Quellen – wieder des Terminus »*prex eucharistica*« (Hochgebet) bedient, ohne das bleibend Gültige der jüngeren »Dreigliederung« (Opferung, Wandlung, Kommunion) preiszugeben. Weder das Verständnis des Mysteriums noch der Sinn für das Heilige werden dadurch beeinträchtigt. Und auch eine heutige Interpretation der Meßliturgie kann selbstverständlich mit dem Satz beginnen, mit dem der heilige Thomas seinen *articulus* über den Aufbau der heiligen Messe (*Summa theologiae* II, II, 83,4) beginnt: »In diesem Sakrament ist das ganze Mysterium unseres Heiles beschlossen.«

Autonomie des Sittlichen?

Ein Einblick in den Diskussionsstand

Von Joachim Piegsa, Augsburg

1. »*Natur als Grundlage der Moral*« (Rhonheimer) – »Die Krise der Ethik ist der offenkundigste 'Test' für die Krise der Anthropologie, eine Krise, die ihrerseits auf die Ablehnung eines wahrhaft metaphysischen Denkens zurückgeht«. Diese Worte, einer Ansprache von Papst Johannes Paul II. (10. April 1986) entnommen, stellt Martin Rhonheimer seiner »Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik« voran, die 1987 unter dem Haupttitel »*Natur als Grundlage der Moral*« erschienen ist.¹ Im Vorwort weist Rhonheimer darauf hin, daß die Problematik, die unter den Stichworten »autonome Moral« und »teleologische Ethik« seit den 60er Jahren diskutiert wird, eine »vertiefte Klärung« durch die Diskussion um die Empfängnisverhütung (Enzyklika 'Humanae vitae' 1968) erfuhr. Es sei eigentlich die »Problematik der Beziehung zwischen menschlicher Natur und praktischer Vernunft«.²

2. *Befürworter der »Autonomie des Sittlichen«* – In dem viel zitierten Werk »Autonome Moral und christlicher Glaube« prägte Alfons Auer 1971 das Wort von der »Autonomie des Sittlichen«.³ Das II. Vatikanische Konzil sprach in der Pastoralkonstitution zwar von der »Autonomie irdischer Wirklichkeiten« (GS 36), aber nicht von der Autonomie des Sittlichen. In der Erklärung über die Religionsfreiheit hat das II. Vatikanum ausdrücklich die lehramtliche Kompetenz bestätigt, »auch die Prinzipien der sittlichen Ordnung, die aus dem Wesen des Menschen selbst hervorgehen, autoritativ zu erklären und zu bestätigen« (DH 14). Es kann also keinem Zweifel unterliegen, daß die Kompetenz des kirchlichen Lehramtes sich auch auf den Bereich des sittlichen Naturgesetzes erstreckt. Im Bereich des Sittlichen gibt es somit keinen Freiraum für eine selbstbestimmende Autonomie, die an vorgegebene Normen nicht gebunden wäre. Anders sieht es Dietmar Mieth, ein Schüler von Auer. Er schreibt: »Wenn der Säkularisierung der Welt eine Säkularisierung, eine Enttheologisierung des Sittlichen entspricht, dann erscheint die sittliche Norm *nicht mehr als vorgegeben* (von J. P.), sondern als dem Menschen aufgegeben ... ist nicht mehr theonome Verordnung, sondern die Verpflichtungsseite des menschlichen Selbstverständnisses«.⁴

¹ Martin Rhonheimer, *Natur als Grundlage der Moral*. Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin: Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik. Innsbruck-Wien 1987, S. 5. Das erste Kapitel »Naturgesetz und praktische Vernunft« wurde in gekürzter Fassung in 'Forum Katholische Theologie' 2/86 veröffentlicht.

² Ebd., S. 13.

³ Alfons Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*. Düsseldorf 1971, S. 29.

⁴ Dietmar Mieth, *Auf dem Wege zu einer dynamischen Moral*. Graz 1970, S. 19f.

3. *Die Formel »theonome Autonomie«* – Von einer »theonomen Autonomie« hat Franz Böckle zunächst sinngemäß⁵, dann ausdrücklich⁶ gesprochen. Rhonheimer schreibt hierzu: »Man wüßte eigentlich nicht, was damit genau gemeint ist, wenn Böckle nicht selbst zeigen würde, daß er damit ähnliche Vorstellungen wie Auer verbindet«. ⁷ Böckle beruft sich in seiner »Fundamentalmoral« von 1977 auf seine Schüler K. W. Merks⁸ und W. Korff⁹. Bei der Interpretation entsprechender Aussagen des Thomas von Aquin läßt sich Böckle weitgehend von seinem Schüler Merks, aber auch von U. Kühn¹⁰ inspirieren, bis hin zur Behauptung: »Selbst das erste sittliche Prinzip (bonum faciendum, malum vitandum) gewinnt der Mensch durch die Tätigkeit seiner Vernunft«. ¹¹ Im Nachsatz wird diese Behauptung etwas relativiert, aber dann doch – mit Mieth – der *Erfahrung* eine entscheidende Rolle zugeschrieben. Böckle schreibt: »Wenn es (das Prinzip) einmal über die Erfahrung zum Bewußtsein gekommen ist, erweist es sich als unmittelbar einsichtig«. ¹²

Ob diese Auslegung noch Thomas gerecht wird, ist zumindest zweifelhaft. Thomas von Aquin hat die unmittelbare Einsichtigkeit, die Evidenz, dem Eingebensein dieses Prinzips zugeschrieben¹³, zwar nicht im Sinne der platonischen Ideenlehre, aber doch so, daß Thomas sagen kann, die Bekanntgabe des Naturgesetzes sei dadurch erfolgt, »daß Gott es dem Geist der Menschen eingesenkt hat« (mentibus hominum inseruit) als natürlich erkennbares Gesetz¹⁴. Thomas beruft sich auch auf Röm 2, 14, wo vom »Eingeschriebensein« des Gesetzes »ins Herz« aller Menschen die Rede ist, um darzulegen, daß das Naturgesetz aus dem »Herzen des Menschen« (a corde hominis) nicht getilgt werden kann.¹⁵ Die protestantische Theologie hatte aufgrund ihrer Erbsündenlehre immer ihr Problem mit diesem Eingebensein lt. Röm 2, 14, um so mehr, wenn es im Sinne eines sittlichen Naturgesetzes ausgelegt wurde.¹⁶

4. *Die Moral als »Kunstprodukt der Vernunft«* – Der Böckle-Schüler Korff übertrifft seinen Meister mit der Behauptung: »Die Moral ist ein Kunstprodukt

⁵ Vgl. F. Böckle, Die Probe aufs Humane. Über die Normen sittlichen Verhaltens. Düsseldorf 1970, S. 11f. Ähnlich in anderen Veröffentlichungen.

⁶ Vgl. F. Böckle, Fundamentalmoral. München 1977, S. 70ff.

⁷ Rhonheimer, Natur als Grundlage der Moral. S. 182.

⁸ K.-W. Merks, Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie – unveröffentlichte Diss. Bonn 1976; veröffentlicht Düsseldorf 1978.

⁹ W. Korff, Norm und Sittlichkeit. Mainz 1973; siehe Böckle, Fundamentalmoral, S. 86 u. 87, Anm. 36 u. 39.

¹⁰ U. Kühn, Via caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin. Göttingen 1965. Die Auslegung, die Kühn vornimmt, insbesondere gegen Wittmann, darf nicht immer kritiklos aufgenommen werden. Vgl. den Kommentar von O. H. Pesch zu Bd. 13 der Deutschen Thomas-Ausgabe. Heidelberg-Graz 1977, S. 550 oben.

¹¹ Böckle, Fundamentalmoral, S. 90.

¹² Ebd., S. 90.

¹³ Vgl. Sth I–II q 94, a 2.

¹⁴ Vgl. Sth I–II q 90, a 4, ad 1.

¹⁵ Vgl. Sth I–II q 94, a 6.

¹⁶ Vgl. H. Conzelmann, Grundriß der Theologie des Neuen Testaments. München 1968, S. 244; H.-D. Wendland, Ethik des Neuen Testaments. Göttingen 1970, S. 71.

(von J. P.) der menschlichen Vernunft, erdacht und durchgesetzt von Menschen für Menschen«.¹⁷ In demselben Sammelband, in dem sich die zitierte Aussage Korffs befindet, hat zuvor der Philosoph L. Honnefelder die »gesellschaftlich-politisch-moralische Ordnung« als »Konstrukt« des Menschen im »Artefakt des Staates« bezeichnet.¹⁸ Korff selber verweist im Nachwort zu Bd. 3 desselben Sammelwerkes darauf, daß sein Normenverständnis als Kunstprodukt der menschlichen Vernunft bzw. als »Artefakt« auf die Kritik des Thomas-Interpreten Josef Pieper gestoßen ist (er nannte Korffs These »ungeheuerlich«), wie auch auf die Kritik von Kardinal Ratzinger¹⁹ und Kardinal Höffner²⁰; der letzte hat an Korff in dieser Angelegenheit einen persönlichen Brief gerichtet (am 6. 4. 1981). Korff meint trotz alledem, seine Theorie sei die legitime Auslegung der 'lex naturalis' und auch der 'lex nova' des Thomas von Aquin, wenn man »Artefakt« nicht im Sinne von Beliebigkeit und Willkür auslegt.²¹ Doch dieser Hinweis entkräftet die Einwände noch nicht.²² Es gibt ja bereits eine soziologische Notwendigkeit, die einer Willkür und Beliebigkeit des Handelns entgegensteht. Das Vorgegebensein moralischer Prinzipien meint jedoch, wie inzwischen deutlich geworden ist, entscheidend mehr und qualitativ anderes, nämlich das Eingebensein und Vorgegebensein durch Gott, den Schöpfer und Offenbarer. Die konkrete Norm muß zwar durch das Bemühen der menschlichen Vernunft gefunden werden, ist aber dadurch noch längst kein Artefakt bzw. Kunstprodukt, denn die Normfindung geschieht im Licht der eingegebenen Prinzipien. Das ist der wesentliche Unterschied zur soziologischen Sicht des Vorgangs.

5. *Kritische Gegenstimmen* – Die erste, systematische Kritik dieses Autonomieverständnisses hat Andreas Laun vorgenommen²³. Laun sieht den Ausweg und einen weiterführenden Ansatz in der Ethik des Phänomenologen Dietrich von Hildebrand.²⁴

Aus zeitlich größerer Distanz und einer umfassenderen, philosophischen Sicht geht Martin Rhonheimer auf die bereits erwähnten Positionen Auers und Böckles ausdrücklich ein.²⁵ Zu Auer schreibt Rhonheimer: »Ein solcher falscher Begriff von

¹⁷ W. Korff, Normtheorie: Die Verbindlichkeitsstruktur des Sittlichen, in: A. Hertz/W. Korff u. a. (Hg.), Handbuch der christlichen Ethik, Bd. 1. Freiburg i. Br. 1978, S. 114.

¹⁸ Vgl. L. Honnefelder, Die ethische Rationalität der Neuzeit, in: Handbuch der christlichen Ethik I, S. 30f.

¹⁹ Vgl. Der Erzbischof von München und Freising, Brief an die Priester, Diakone und an alle im pastoralen Dienst Stehenden (8. 12. 1980), S. 23.

²⁰ Vgl. Kardinal Höffner, Nur Du – und Du für immer. Köln 1980, S. 20, Anm. 11.

²¹ Vgl. W. Korff, Nachwort, in: A. Hertz/W. Korff u. a. (Hg.), Handbuch der christlichen Ethik. Bd. 3. Freiburg Br. 1982, S. 563.

²² Vgl. J. Piegsa, Rezension zu Bd. 3 'Handbuch der christlichen Ethik, in: Theologische Revue 81 (1985) 229–230.

²³ Vgl. A. Laun, Die naturrechtliche Begründung der Ethik in der neueren katholischen Moraltheologie. Wien 1973, S. 37–75.

²⁴ Vgl. ebd., S. 160–189. Die wichtigsten Werke Hildebrands: »Ethik« (1959) und »Das Wesen der Liebe« (1971).

²⁵ Vgl. Rhonheimer, Natur als Grundlage der Moral; zu Auer vgl. S. 178–181, zu Böckle S. 181–185.

Autonomie rückt in die Nähe dessen, was vom Konzil als 'systematischer Atheismus' bezeichnet wird (GS 20); natürlich ist Auer kein Atheist. Seine Auffassung von Weltethos und einem Gott, der erst durch Offenbarung und Glauben sichtbar wird, ist jedoch diejenige eines 'methodischen Atheismus'. Dieser Vorwurf kann ihm nicht erspart bleiben.²⁶ Zu Böckles »Theonomer Autonomie der 'schöpferischen Vernunft'«, meint Rhonheimer, wie schon erwähnt: »Man wüßte eigentlich nicht, was damit gemeint ist, wenn Böckle nicht selbst zeigen würde, daß er damit ähnliche Vorstellungen wie Auer verbindet.«²⁷

Die gesamte Problematik war das Thema des deutschsprachigen *Kongresses* der Moralthologen und Sozialethiker in Freiburg/Schweiz 1977²⁸. Hier hatte eine gute Darlegung der recht verstandenen Autonomie, insbesondere der wichtigen Differenzierung zwischen funktionaler und konstitutiver Autonomie, der Lubliner Ethiker Tadeusz Styczen geboten. Seine Ausführungen hält auch Rhonheimer für die beste Stellungnahme. Er zitiert einen größeren Abschnitt aus dem Vortrag²⁹. Styczen hat überzeugend dargelegt, daß das Wort 'Autonomie' einer Präzisierung bedarf. Notwendig ist zunächst die Unterscheidung zwischen der Autonomie des sittlichen *Subjekts*, d.h. der handelnden Person, sowie des sittlichen *Objekts*, d.h. des sittlich Gesollten.

Die christlichen Moralthologen meinen die Autonomie des handelnden *Subjekts*, wenn sie von 'theonomer Autonomie' sprechen. Die Analyse des Gewissensurteils zeigt, daß das sittlich Gesollte (die Bejahung der Person, auch Liebe genannt) das handelnde Subjekt als Person umfaßt, daß also der handelnden Person ihr eigenes Selbst ontisch vorgegeben und axiologisch aufgegeben ist, daß aber das handelnde Subjekt über das sittlich Gesollte noetisch nicht zu verfügen vermag. Einerseits hat die Person nur den von ihr selbst gesetzten Imperativen zu gehorchen (vgl. Röm 14, 23: Was nicht aus Überzeugung geschieht, ist Sünde). »So verstanden ist die Rede von der Autonomie als Eigengesetzlichkeit und sogar Selbstgesetzlichkeit völlig gerechtfertigt«. Andererseits bleibt zu beachten, daß zwar das Subjekt sittliche Urteile fällt bzw. setzt, daß jedoch dieses Setzen nicht die Wahrheit selbst betrifft. Anders ausgedrückt, die »kreative Potenz« des Subjekts bezieht sich nur auf die *Findung* der Wahrheit, nicht auf die Setzung der Wahrheit. Autonomie kann, so verstanden, nie Willkür bedeuten. Viel Verwirrung wäre vermieden gewesen, wenn man das klar gesehen hätte.

Das Thema war nochmals Diskussionsgegenstand des *Moralkongresses* 1985 in Brixen. Hier waren jedoch die Befürworter der 'schöpferischen Vernunft' bzw. der Moral als 'Artefakt' der Vernunft so sehr in der Mehrzahl und ihrer Position so

²⁶ Ebd., S. 179, Anm. 36; vgl. S. 167f.

²⁷ Ebd., S. 182; vgl. auch S. 206–208.

²⁸ Vgl. J. Piegsa, Rezension zu 'Ethik im Kontext des Glaubens', in: Theologische Revue 76 (1980) 228–231.

²⁹ Vgl. Rhonheimer, Natur als Grundlage der Moral, S. 165–166, zit. nach: T. Styczen, Autonome Ethik mit einem christlichen 'Proprium' als methodologisches Problem, in: D. Mieth/F. Compagnoni (Hg.), Ethik im Kontext des Glaubens. Freiburg 1978, S. 75–100, hier S. 79–81.

gewiß, daß jegliche Kritik an ihrem Konzept mit Ungeduld abgewiesen wurde.³⁰ In der Berichterstattung, die Konrad Hilpert für die Herder-Korrespondenz erstellte, ist von »zeitweisem Streit« die Rede sowie vom »differenzierten Spektrum vorhandener Standpunkte«.³¹ Der Berichterstatter der FAZ schrieb deutlicher und zutreffender: »Zum anderen bedenken die Moralthologen wohl noch zu wenig, daß sie nicht nur mit sittlichen Normen für das Handeln des einzelnen umgehen, sondern mit Geboten, die das Kennzeichen einer Kirche sind, die nicht einfach austauschbar oder schnell veränderbar ist. Sie verdanken oft ihre Autorität nicht der Überzeugungskraft der Vernunft, sondern der in Chiffren, Symbolen oder auch in mythisch formulierten Imperativen übermittelten Botschaften der Kirche.«³²

6. *Richtungsweisende Aussagen* – Die Rückbesinnung auf Thomas von Aquin besitzt immer noch einen unverzichtbaren Orientierungswert bei der Klarstellung der Beziehung zwischen menschlicher Natur und praktischer Vernunft. Die Existenz eines sittlichen Naturgesetzes kann – lt. Thomas – auf sinnvolle Weise nur angenommen werden, wenn man voraussetzt, daß die ganze Schöpfung von der *göttlichen Vorsehung* gelenkt wird³³. Diese Feststellung des Thomas ist von grundlegender Bedeutung für das rechte Verständnis seiner Naturgesetzlehre.³⁴ Der Glaube an die Vorsehung, wie auch der Glaube an die Existenz Gottes, gehört nach Thomas zu den 'prima credibilia', d.h. zu den ersten Glaubenswahrheiten, die einschlußweise alle anderen Glaubenswahrheiten enthalten.³⁵ Um die Lehre vom sittlichen Naturgesetz richtig zu verstehen, muß man also vom Glauben erfüllt sein, daß die ganze Welt und der Mensch selbst eine *sinnvolle Schöpfung* ist und kein Zufallstreffer blind waltender Evolutionsgesetze. Thomas betont: »Sein Gesetz ist nichts anderes als Er selbst.«³⁶ Gemeint ist der Gott der Bibel, der sich uns auf zweierlei Weise zuwendet: indem er uns durch das Gesetz unterweist und durch die Gnade hilft. Aus dem ewigen Gesetz, als dem Urgrund (principium), kommt die göttliche Vorsehung. An anderer Stelle spricht Thomas von einer weiteren Voraussetzung, die nach dem Glauben an die Vorsehung auch noch gegeben sein muß, um sinnvollerweise vom sittlichen Naturgesetz sprechen zu können: daß der Sinn der Weltschöpfung von Menschen *erkannt* werden kann. Auf der Ebene des Erkennens wird das 'ewige Gesetz' – der Schöpfungsplan der göttlichen Vorsehung – dem Menschen zugänglich, jedoch nur auf unvollkommene

³⁰ Vgl. J. Piegsa, Die Relevanz des Glaubens für das sittliche Handeln. Bericht über den Internationalen Fachkongreß der Moralthologen und Sozialethiker in Brixen 1985, in: Forum katholische Theologie 2 (1986) 58–66.

³¹ Vgl. K. Hilpert, Die Bedeutung des Glaubens für die Ethik, in: HerKorr 39 (1985) 528–532, hier S. 531.

³² H.-J. Fischer, Sittlichkeit aus Vernunft oder aus dem Glauben? Kongreß kath. Moralthologen in Südtirol, Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 11. 10. 1985, S. 28.

³³ Supposito quod mundus divina providentia regatur – Sth I–II, q 91, a 1.

³⁴ Vgl. R. Bruch, Das sittliche Naturgesetz als Gottes- und Menschenwerk bei Thomas von Aquin, in: Zeitschrift für Kath. Theol. 109 (1987) 294–311, hier S. 294–296.

³⁵ Vgl. Sth II–II q 1, a 7.

³⁶ Nec eius lex est aliud ab ipso – Sth I–II, q 91, a 1, ad 3.

Weise. Aufgrund der erbsündlichen 'Verdunkelung' unseres Verstandes können wir das 'ewige Gesetz' in seinen Auswirkungen nur modellhaft, d.h. vereinfacht erfassen, aber das geschieht trotzdem auf realitätsbezogene, gültige Weise.

Alle Geschöpfe partizipieren am ewigen Gesetz dank eingegebener *Neigungen* (*inclinationes*) zu je eigenen Akten und Zielen. Aber unter ihnen unterliegt die vernunftbegabte Schöpfung auf eine »gewisse höhere Art« (*excellentiori quodam modo*) der göttlichen Vorsehung (*divinae providentiae*) – nämlich »*intellectualiter et rationaliter*«. ³⁷ Beide Termini sind wichtig. Dem »*intellectus*« sind die »*prima principia*« intuitiv eingegeben und die »*ratio*« hat das diskursive Finden der Konkretisierungen zur Aufgabe. In dieser Art der Teilhabe an der Vorsehung selbst besteht das sittliche Naturgesetz. ³⁸

Die menschliche Vernunft ist also zunächst eine intuitiv *vernehmende* und erst *dann* eine diskursiv *suchende*, d.h. für sich und andere 'vorsehende'. Die Vernunft ist somit nicht nur aktiv schöpferisch, wie eine einseitig rationalistisch geprägte Thomasinterpretation behauptete; sie ist aber auch nicht nur passiv vernehmend, was einseitig in einer platonisierenden Auslegung des Thomas behauptet wurde. Das Erstellte des Naturgesetzes darf also nicht als *Erfinden* mißverstanden werden, das die praktische Vernunft vollzieht. Es ist ein Finden, das an vorgegebene Prinzipien gebunden ist, und zwar auf ähnliche Weise, wie die theoretische Vernunft ihre Schlußfolgerungen findet, gemäß den vorgegebenen Prinzipien der Logik: »Gott *und* die menschliche ratio erscheinen *zugleich* als Subjekt der 'Anordnung der Vernunft' ... Gott als Erstursache ist nicht *teilweise* Ursache der geschöpflichen Wirkungen, sondern *ganz*, indem er die Zweitursachen so zu ihrem Eigenwirken bestimmt, daß auch sie denselben Effekt *ganz* hervorbringen. Der Mensch gibt sich kraft seiner Vernunft selber das Gesetz, und zugleich ist dieses natürliche Vernunftgesetz das ewige Gesetz Gottes«. ³⁹

³⁷ Sth I–II q 91, a 3 ad 3.

³⁸ Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur – a 2.

³⁹ Kommentar von O. H. Pesch, in: DTA Bd. 13, S. 554.

Buchbesprechungen

Hagiographie

Lockhart, Robin Bruce, *Botschaft des Schweigens. Das verborgene Leben der Kartäuser*. 208 S. mit 11 schwarz-weiß Abbildungen, 20,5 × 12,5 cm, Broschur, Echter Verlag, Würzburg 1987.

Als Anglikaner suchte R. B. Lockhart in einer englischen Kartause Klärung seiner Lebensängste. Daraus entwickelte sich ein jahrelanger Kontakt mit den Kartausen in ganz Europa, dessen Frucht in einem Buch niedergelegt wurde (*Halfway to Heaven*, London 1985). Kartäuser von Marienau besorgten vorliegende Übersetzung (9–174) mit einem Nachwort (175–179) zur Spiritualität des kartusianischen Lebens und mit einem höchst aktuellen und informativen Anhang (181–205): Brief Johannes Pauls II. an die Kartäuser zur 900-Jahrfeier der Ordensgründung (5. 10. 1984), Tagesplan der Priestermonche in der Kartause Marienau, Anschriften der Kartausen für Männer und Frauen u. a. Das Literaturverzeichnis (206f; das Inhaltsverzeichnis ist hier fehlerhaft!) gibt einen kleinen Überblick über die in den letzten Jahrzehnten angewachsene Literatur der lebhaften Erforschung der Geschichte und Spiritualität des Kartäuserordens und rundet das Buch für den interessierten Leser ab.

Das Werk von Lockhart umfaßt drei Teile: Im ersten (19–46) verfolgt er die Wurzeln der Stiftung Brunos bis in die Patristik, und im zweiten (47–162) erstellt er einen Überblick über dessen Leben und Werk bis zur Gegenwart mit zwei Gründungen in der neuen Welt. Es werden dabei nicht trocken Fakten aufgezählt. Man gewinnt einen lebendigen Einblick in die Organisation und Verwaltung (143–153) und die Spiritualität des Kartäuserordens (154–162) und in das Leben der wenigen und fast unbekannten Kartäuserinnen (91–98). Es wird die Frage beantwortet: »Wie wird man Kartäuser und wer eignet sich dazu?« (99–109). Der dritte Teil umfaßt nur ein Kapitel und ist überschrieben: »Kontemplation für alle« (163–174). Damit ist der Blick auf die Sendung streng kontemplativer Orden für das Leben eines jeden Christen und in der gesamten Kirche geweitet.

Auf eine Ergänzung zum vorliegenden Buch sei empfehlend verwiesen: Willibald Bösen, *Auf einsamer Straße zu Gott. Das Geheimnis der Kartäuser* (Verlag Herder, Freiburg 1987, 191 S.,

DM 19,80). Meist in Form eines Tagebuches und Erlebnisberichtes werden hier Erfahrungen eines jungen Mannes in der Kartause geschildert. Nach Jahren der Prüfungen verläßt er diese wie viele andere vor der endgültigen Bindung, weil er für dieses Leben nicht berufen ist. Im Gegensatz zu peinlichen Ausfällen anderer blickt aber Bösen in Dankbarkeit und Freundschaft auf diese Zeit zurück.

Walter Baier, Augsburg

Posada, Gerardo, *Der heilige Bruno, Vater der Kartäuser. Ein Sohn der Stadt Köln. Mit Beiträgen von Adam Wienand und Otto Beck und einer Karte der heute bestehenden Kartausen*. 334 S. mit 50 schwarzweiß Abbildungen, 24,5 × 17 cm, geb., Wienand-Verlag, Köln 1987.

G. Posada, Jesuit und Univ.-Prof. in Comillas und dann Kartäuser, heute Prior der Kartause Jerez de la Frontera, verfaßte die z. Zt. beste wissenschaftliche Biographie des hl. Bruno von Köln (Maestro Bruno, Padre de Monjes, Madrid 1980). P. Hubertus M. Blüm, Kartäuser in Marienau/Bad Wurzach, übersetzte sie. A. Wienand schickt der Übersetzung (43–264) einen Abschnitt über »Der heilige Bruno und seine Vaterstadt« voraus (12–42). O. Beck bringt in einem dritten Teil (265–319) einen Bildbericht aus der Kartause Marienau mit zehn sehr schönen schwarz-weiß Fotos und »Marginalien zur Geschichte des Kartäuserordens« (265–275). Joseph Cardinal Höffner schrieb das Vorwort. Eine Karte der heutigen Kartausen (276), eine deutsche Übersetzung der »Gebräuche der Kartause« (*Consuetudines Cartusiae*), also der Ordensregel (277–319), ein Personen- und Ortsregister (320–330) mit einer kurzen Bibliographie (331f) runden vorliegende Ausgabe zu einem sehr schönen informativen Werk über den Kölner Ordensstifter und seine Stiftung mit deren reicher Geistesgeschichte ab.

Seit fast 100 Jahren ist damit der Wissenschaft und auch einer interessierten breiteren Leserschaft die erste deutsche Biographie Brunos zugänglich: Er war 1027/30 in Köln geboren, wurde Leiter der Domschule in Reims und zog im Jahre 1084 im reifen Alter von 55 Jahren mit sechs

Gefährten in die Bergwildnis der Chartreuse bei Grenoble. Hier begründete er eine Form der Nachfolge Christi, die in Anlehnung an die Wüstenväter eremitisches und zönotisches Mönchtum verbinden wollte. Ob der Radikalität der Nachfolge erregte sie zu seiner Zeit und in allen Jahrhunderten Bewunderung und Nachahmung. Von seinem Schüler Papst Urban II. nach Rom gerufen, lehnte Bruno zweimal einen Bischofsstuhl ab und zog sich wieder mit mehreren Gefährten nach Santa Maria dell' Eremo in Kalabrien zurück, wo er am 6. 10. 1101 im Alter von 70 Jahren starb. Erst 1514 wurde er heiliggesprochen.

Zwei interessante Eigenarten im Leben dieses Heiligen, dessen Biographie Posada sehr vorsichtig abwägend und fundiert vorlegt, seien hervorgehoben: Es muß offenbleiben, ob Bruno überhaupt Priester war. Wie kein Reformator des 11. Jhs. hat auch er keine Ordensregel verfaßt: Die Lebensform sollte genügen. Die straffe Organisation des Ordens nahmen die nachfolgenden Priooren der Grande Chartreuse vor, die damit das Vermächtnis eines der wenigen deutschen Ordensstifter für die Nachwelt lebendig erhielten und retteten.

Walter Baier, Augsburg

Philosophie

Beck, Heinrich: *Natürliche Theologie. Grundriß philosophischer Gotteserkenntnis*, Verlag A. Pustet, München-Salzburg 1986. 16,7 x 24 cm. 443 S. – brosch. i. U.

In diesem Werk legt der an der Universität Bamberg lehrende Philosoph eine gelungene Summe seiner Natürlichen Theologie vor, die sich durch übersichtliche Gliederung, sprachliche Durchsichtigkeit und Klarheit in der Gedankenführung auszeichnet. Auch was den Umfang betrifft (ca. 280 S.), hat Verf. eine gute Mitte gefunden. Weitere 150 Seiten bieten eine nützliche Auswahlbibliographie sowie Namen- und Sachregister.

Das Buch gliedert sich in drei Hauptteile. Ein vierter Teil (Ergänzungen) bringt in drei Kapiteln eine Auseinandersetzung mit der Position des empiristischen und wissenschaftstheoretischen Positivismus (244–262), mit der materialistischen Religionskritik (263–279) und Überlegungen zur Frage nach dem Menschen als Ansatz für die Frage nach Gott (280–289).

Der erste, vorbereitende Hauptteil (A: 14–30) handelt über »Sinn und Berechtigung der philosophischen Frage nach Gott«. Es geht hier um das Verhältnis philosophischer Gotteserkenntnis zur Religiosität des Menschen überhaupt und zum christlichen Offenbarungsglauben. Die Position des Verf. hierzu wird aus dem folgenden deutlich: »Die philosophische Gotteserkenntnis besteht also darin, Gott in und über der gegebenen Welt sichtbar zu machen als den, für den die Welt ein Gleichnis ist. Dies ist dadurch möglich, daß (wie der Gottesbeweis zu zeigen hat) Gott als innerster Grund in der Welt ist, wäre er dies nicht, so könnte er auch nicht in und aus ihr erkannt werden. Wäre er uns nicht eingehüllt in den geschöpf-

lichen Gleichnischarakter wirklich gegeben, so könnte er auch nicht von uns in ihm ent-hüllt oder 'ent-deckt' werden. Der philosophische Gottesbeweis ist also nicht eine nachträgliche wissenschaftliche Verknüpfung zwischen einer von Gott wesentlich freien und getrennten Welt und einem gegenüber der Welt absolut anderen und getrennten (nur transzendenten) Gott, sondern Gott wird durch ihn wissenschaftlich aufgedeckt als der in der Welt weltüberlegen Gegenwärtige und wirkend Gegenwärtige.

Wir erschließen Gott eigentlich nicht in einem Gehen von der Welt weg zu einer der Welt 'fernen' Ursache, sondern kraft seiner inneren Gegenwart in den Dingen finden wir ihn als den unter den Hüllen der Dinge vor uns Stehenden. Als solcher wird er in jedem religiösen Akt unausdrücklich erfaßt und im philosophischen 'Gottesbeweis' ausdrücklicher und deutlicher auf-gewiesen.« (S. 20f)

Es schließt sich ein Historisch-kritischer Teil an (B: 31–98), der der Darstellung der wichtigsten philosophischen Standpunkte zum Gottesproblem, nämlich des philosophischen Theismus, des Skeptizismus und des Atheismus gilt. Die theistische Position wird aufgezeigt anhand der Philosophie Platons, Aristoteles', Augustins und Thomas' von Aquin. Für den Skeptizismus stehen dem Verf. insbesondere Kant, Jaspers und Heidegger. Atheismus (und Pantheismus) diagnostiziert er bei Hartmann, Sartre, Camus, Nietzsche, Hegel und im marxistischen Diamat. – Ein solcher Überblick, der auf gut 60 Seiten praktisch die ganze Geschichte der philosophischen Gotteslehre durchleuchtet, wird nicht jeden Leser befriedigen. Es ist wohl unausweichlich, daß es hier im einzelnen zu Urteilen kommt, deren Richtigkeit bestritten

werden kann. (Dem Rez. scheint z.B., daß das S. 35 zu Parmenides Gesagte mit dem Denken des Philosophen von Elea so gut wie nichts zu tun hat.) So wird man diesen Teil des Buches eher so lesen dürfen, daß sich hier schon die Position des Verf. selbst zur Sache dokumentiert, als daß es sich um eine geschichtliche Darstellung handelt, die in jeder Hinsicht den Stand der Einzelforschung und wissenschaftlichen Diskussion wiedergäbe.

Der dritte, systematische Hauptteil (C: 99–241) ist so angelegt, daß der Weg philosophischer Gotteserkenntnis einem Kreisbogen von Auf- und Absteigen folgt. Der Gedankengang verläuft so, daß er zunächst von der Existenz der Welt zur Existenz Gottes aufsteigt: Hier werden die eigentlichen Gottesbeweise durchgeführt (3. Kap. 101–164). Als deren sozusagen »harten Kern« stellt sich das universelle Prinzip eines zureichenden Grundes dar. Es ist der gemeinsame Nenner aller verschiedenen Gottesbeweise. Verf. konzentriert sich dann auf drei Möglichkeiten des gedanklich schließenden »Aufstieges« zur Existenz Gottes: Vom Bewegten zum absoluten Beweger (120–133), vom Geordneten zum absoluten Ordner (134–147) und vom Menschen zum absoluten Du (147–164).

Das Kapitel IV (165–205) handelt dann über das Wesen des mit Hilfe der Gottesbeweise als existierend erkannten absoluten Gottes. Hier verweilt der Leser gleichsam an der Peripetie des gedanklichen Weges, den B. durchführt. Gott ist nach B., der darin Thomas von Aquin folgt, die Fülle des Seins, die unbegrenzte Vollkommenheit von Wirklichkeit. Daher muß sein Wesen gedacht werden als reine, unendliche Aktualität von »Wirklichkeit«, die als personaler Selbstvollzug zu denken ist. Verf. scheut sich nicht, sogar bis zum Gedanken an eine Dreipersonalität von Gottes Wesen vorzustoßen. Damit führt er Überlegungen weiter, die er schon in seinem früheren Werk »Der Akt-Charakter des Seins« (München 1965) entwickelt hatte. Bemerkenswert scheinen dem Rez. auch die Überlegungen, die B. unter dem Begriff »Empfänglichkeit« Gottes (S. 202 ff.) anführt. Sie wäre wohl auch theologisch fruchtbar zu machen und zu vertiefen.

Gleichsam den gedanklichen »Abstieg« enthält dann das 5. Kapitel: Von Gott zur Welt. Der Ursprung der Welt aus Gott (207–241), in dem über Erschaffung (und Erhaltung) der Welt, über Gottes Mitwirkung im Wirken der Geschöpfe und über Gottes Vorsehung und das sog. Theodizeeproblem gehandelt wird. Zu letzterem: »Es läßt sich also nicht behaupten, daß Gott um der Verwirklichung des Schöpfungszieles willen das Böse

’zwangsläufig‘ zulassen (oder gar ’schicken‘) müßte; das Böse soll vielmehr nicht sein und ist schlechterdings entbehrlich. Aber immerhin: Sowohl im Hinblick auf die darin ausgedrückte göttliche Anerkennung geschöpflicher Freiheit als auch im Hinblick auf die Möglichkeit eines nachfolgenden umso größeren Guten erscheint die Zulassung des Bösen sinnvoll – ein unbegreifliches Geheimnis allmächtiger Freiheit, Weisheit und Liebe.« (231)

Ohne Zweifel ein zupackendes Buch. Es ist zu hoffen, daß seinem Anliegen Erfolg beschieden ist, dem Nachdenken über Gott, sein Wesen und sein Verhältnis zum Menschen, zur Geschichte und zur Welt, fruchtbare Impulse zu geben und dazu beizutragen, daß das Diktum Heideggers überholt werde, philosophisches Denken ziehe es heute vor, von Gott zu schweigen.

Walter Simonis, Würzburg

Andreas Benk: *Skeptische Anthropologie und Ethik. Die philosophische Anthropologie Helmut Plessners und ihre Bedeutung für die theologische Ethik* (Europ. Hochschulschr., 23, 320), Verlag Peter Lang, Frankfurt a. M. – Bern 1987, 282 S.

Der Verfasser gibt als Ziel seiner Arbeit aus, einmal einen »Beitrag zur vernachlässigten Plessner Rezeption zu erbringen« und zum anderen den schwierigen Weg »von der Anthropologie zur Ethik« zu gehen. Der Weg ist umso schwieriger, da Plessner selbst – wie auch der Autor darstellt (S. 156) – einen solchen Weg nicht gesucht hat. Schließlich soll auch nicht irgendeine Ethik mit Plessners Anthropologie zu begründen versucht werden, sondern eine theologische Ethik. Mit diesem Anliegen befindet sich der Autor jedoch in guter Gesellschaft. Evangelische wie auch katholische Theologen (z.B. W. Pannenberg und W. Korff) versuchen diesen Weg zu beschreiten. Schon aus der Einleitung geht hervor, auf welche Akzentsetzung es dem Autor ankommt. Es geht ihm nicht um »eine christliche Binnenmoral« (S. 11), die als Basis den Christusglauben voraussetzt, sondern sein Anliegen gleicht dem des Thomas von Aquin mit seiner »Summe gegen die Heiden«. Der Autor versucht – mit Böckle gesprochen – das »Christianum« in bezug auf die Ethik als »Humanum« auszuweisen (vgl. S. 12). Ein Unterfangen, das sehr leicht Gefahr läuft, als theologische Ethik ihren spezifisch christlichen Ethos aufzugeben. Ethos wird verstanden als Grundhaltung, aus der heraus sittliche Normen befolgt werden. Vermutlich wird jeder Vertreter

dieser ethischen Richtung einen solchen Verdacht zurückweisen, mit guten Gründen sogar. Denn die Aufgabe des christlichen Ethos wird weniger bewußt betrieben, sondern tritt mehr als Folge ein, indem man vielleicht darauf vertraut, daß die theologische Ethik ja eingebettet ist in weitere theologische Disziplinen an der Fakultät und die Ethik so in einen christlich imprägnierten Raum hineingesagt wird, sozusagen der christliche Ethos als Atmosphäre mitgeliefert wird und dies von einem Lehrstuhl für theologische Ethik aus nicht mehr gesagt zu werden braucht. Jeder, der ein Theologiestudium an einer theologischen Fakultät absolviert hat, weiß, wie wenig das zutreffen kann.

Der Verfasser jedenfalls wählt von vielen möglichen Akzentsetzungen bewußt den Akzent des Christianum nicht, sondern nennt demgegenüber Kommunikabilität oder sogar Konsenswilligkeit (!) (S. 18), wobei sich die Frage stellt, was bei einem etwaigen Konsens zur Disposition steht, und mit wem man einen Konsens erreichen will.

Neben diesen kritischen Bemerkungen muß dem Verfasser auch ein Lob ausgesprochen werden. In dem eben aufgezeigten Rahmen versucht der Verfasser, die Anthropologie Plessners als Fundament einer theologischen Ethik fruchtbar zu machen. Ein sehr begrüßenswertes Unterfangen, da mit diesem Ansatz eine einheitliche Idee des Menschen ja noch nicht aufgegeben wurde, sondern vielmehr vom Verfasser, entgegen vielfacher Nekrologe namhafter Philosophen auf die philosophische Anthropologie, weiterhin vertreten wird.

In scharfer Abgrenzung von Heidegger wird Plessners Weg zunächst als ein Ansatz dargestellt, der von einem elementaren Begriff des Lebendigen her die Idee des Humanen entwickelt. Menschsein wird so nicht als leibloses Geistsein erfaßt, im Vergleich zum Tier jedoch nicht zentrisch in diese Leibhabe verschlossen und gänzlich von ihr bestimmt, sondern als diesen Leib exzentrisch besitzend und so über ihn hinausragend. Gerade diese Exzentrizität befähigt ihn zu ethisch relevantem Verhalten und überhebt ihn dem Diktat von Trieben und Instinkten.

Der Verfasser beschreibt Plessners Anthropologie letztlich als eine skeptische Anthropologie. Die Skepsis einer kritischen Theologie, die zu recht von einem Deus absconditus spricht, verlagert Plessner schon in die Anthropologie, so daß er auch von einem homo absconditus spricht. Der Mensch wird nach Plessner als ein »in der Welt ausgesetztes Wesen« angesehen, das sich verborgen ist, eben »homo absconditus«. »Dieser ursprünglich dem unergründlichen Wesen Gottes

zugeordnete Begriff trifft die Natur des Menschen. Sie läßt sich nur als eine von ihrer biologischen Basis jeweils begrenzte und ermöglichte Lebensweise fassen, die den Menschen weiterer festlegender Bestimmung entzieht.« (S. 86f).

Von einer »skeptischen Anthropologie«, die sich zwar trotz ihrer Skepsis dazu anschiekt, eine universale Idee des Menschen ins Auge zu fassen, kann daher nicht erwartet werden, daß sie eine universale Moral entwickeln kann. Die Akzentsetzung des Verfassers auf Kommunikabilität und Konsenswilligkeit schließt dies als Ansinnen von vorneherein aus. Vielmehr geht es dem Verfasser darum, die »Vielfalt unterschiedlicher Moralsysteme nicht als einen zu überwindenden Notstand erscheinen (zu lassen), sondern als genuinen Ausdruck der 'conditio humana'« (S. 208) auszuweisen: Eine Konsequenz, die notwendig aus der das Christianum zugunsten eines unbestimmbaren Humanum preisgebenden Akzentuierung des Verfassers resultiert.

Helmut Müller, Weilheim

Martin Rhonheimer, *Natur als Grundlage der Moral. Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin: Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik.* Tyrolia-Verlag Innsbruck – Wien 1987, 443 S.

Dieser ausführlichen philosophischen Abhandlung eines jungen schweizer Priesters geht es laut Einführung um »eine Art philosophisch-ethischer Propädeutik in moral-theologischer Absicht«. Wenn sich der Verfasser auch vornimmt, dem Auftruf des 2. Vat. Konzils entsprechend, »den hl. Thomas als Meister der theologischen Arbeit und Ausbildung zu nehmen«, so geht es ihm dennoch keineswegs um eine Neuauflage oder »Aufwärmung« eines neu-scholastischen »Schulthomismus«, wohl aber um eine genaue, an den Originaltexten orientierte Aufarbeitung einzelner Lehrstücke des hl. Thomas (S. 21). Letzten Endes zielen seine tiefeschürfenden Analysen darauf hin, darzulegen, daß bestimmte »mit intellektuellem Monopol-Anspruch auftretende theologische Modeströmungen« (S. 22) in Wirklichkeit jeglicher wissenschaftlichen Grundlage entbehren. Dieses eindeutige Urteil in bezug auf die meisten Versuche, die sich heute als Fundamentalmoral anbieten, wird erhärtet mit dem Nachweis, daß »sie (die sog. teleologische Ethik) gar keinen dem Begriff des Sollens vorausliegenden Begriff des sittlich Guten kennt« (S. 292). Weiter wird unwiderlegbar klargestellt, daß, im Gegensatz zu der An-

sicht, die bei sämtlichen Vertretern der »autonomen Moral« vorherrscht, bei Thomas von einer »schöpferischen Vernunft« des Menschen nirgendwo die Rede ist (S. 206, 238). Anders gewendet: »Der Raum, in welchem die menschliche Vernunft gesetzgebend wirkt, ist nicht als ein Freiraum zu denken, innerhalb dessen gewissermaßen noch nichts 'vorgesehen' oder geordnet wäre« (S. 71). Wieso denn nicht? mögen hier A. Auer, F. Böckle, K. Merks, O. H. Pesch u.a. einwenden. Einfach weil – und damit stoßen wir auf einen der Schwerpunkte dieser brillanten Studie – das sittliche Naturgesetz, von dem bei Thomas die Rede ist, in seiner personalen Struktur mitsamt seinem Inhalt, am Ewigen Gesetz »partizipiert«, ohne welchen Bezug ihm jegliche Konsistenz abgehen würde.

Als zweiter Schwerpunkt gilt der reichlich belegte Nachweis, daß die Mehrheit heutiger Moraltheologen einem illegitimen Physizismus und damit einem recht unzeitgemäßen Dualismus verfallen ist, der es ihnen gestattet, von »vor-sittlichen Gütern« zu sprechen als vermeintlicher Bedingung dafür, daß erst im nachhinein wahrhaft sittliche Werte und Normen aufleuchten können, wobei sie jedoch, ohne sich dessen anscheinend bewußt zu sein, die realistische Optik des Thomas geradezu auf den Kopf stellen, indem sie die naturgegebene Spezifität der sittlichen Werte aufgeben. Ist es in der Tat nicht abwegig, sich einzubilden, der lebendige Organismus unseres Handelns lasse sich anhand weitgehender Abstraktionen desselben ausfindig machen, während man unserer praktischen Vernunft das Vermögen abspricht, quasi-intuitiv den sittlichen Wert bestimmter Verhaltensweisen zu fassen? Diese Vorwurf trifft die Theorie eines vor-sittlichen operatum – ein Begriff, dessen Stellenwert bei Thomas völlig verkannt ist. Auch ist R. der Ansicht, manche Theologen seien zu derart einseitigen »Gesetzeslehrern« geworden (S. 404), daß sie soweit gehen, »göttliche und menschliche Vorsehung (miteinander zu) verwechseln« (S. 412). In diesem Licht sei es verständlich, wie es dazu kommen konnte, daß die Grundkategorie der Heiligkeit in der Moraltheologie durch Banalisierung gründlich zerstört worden ist (vgl. S. 230). Erwähnen wir schließlich, daß auch Karl Rahner nicht ungeschoren davonkommt, insofern seine unausgewogenen Äußerungen zum Verhältnis Natur-Übernatur unzählige seiner Schüler direkt in die Irre geführt haben (passim). Ich halte es für durchaus begrüßenswert, daß dieses Faktum einmal ungeschminkt herausgestellt wird.

Als Heilmittel gegen die geschilderte Desorientierung schlägt R. vor, daß wir endlich wieder Tho-

mas selber lesen lernen, und zwar in der ihm eigenen Perspektive einer eigenständigen praktischen Vernunft, die einem unverdorbenen Gemüt die Einsicht vermittelt (und zwar statim, unmitteibar, ohne daß man dafür irgendwelche 'Umwege' zu benutzen bräuchte), was für einen Menschen gut oder böse ist; oder genauer gesagt, was es für mich, als Kind Gottes, jeweils zu tun und zu meiden gilt, will ich Seinem Gesetz, d.h. dem Plan, den Er seit Ewigkeit mit mir hat, voll entsprechen.

Fazit: Wer diese Arbeit ehrlich und unvoreingenommen liest, kann die umfassende Synthese nur anerkennen, die hier geboten wird, und über die Art und Weise staunen, wie Thomas immer wieder zu Wort kommt, um die eminent personale Struktur des Naturgesetzes darzutun. Das Staunen richtet sich aber auch auf das Ausmaß der Verunstaltung, der seine Aussagen heute ausgesetzt sind. Daher ist die Lektüre dieses anspruchsvollen Werkes allen Studierenden der Ethik zu empfehlen.

Das soll nicht heißen, daß man mit jedem Detail dieser Studie einverstanden sein müßte. Aber die Anfragen sind eher sekundärer Natur, so daß die großen Linien des Werkes dadurch nicht beeinträchtigt werden.

Zunächst erweist sich der wiederholte Gebrauch des Adjektivs »spekulativ« im Sinn von »intelligibel« (S. 44.80) als unangemessen, da die gesamte Tradition diesen Ausdruck als Synonym für »theoretisch« verwendet hat, was hier offensichtlich nicht zutrifft. Weiter heißt es, ohne Differenzierung, im Mittelalter habe Zinsnahme als unsittlich gegolten (S. 401). Diese Behauptung, die immer wieder ins Feld geführt wird von Autoren, die meinen, damit den Beweis der Wandelbarkeit sämtlicher sittlicher Normen geliefert zu haben, müßte dahingehend korrigiert werden, daß bereits bei Thomas der Begriff einer Wucherpraxis (usura) im Sinne gewissenloser Ausbeutung notleidender Mitmenschen klar unterschieden wird von dem eines Darlehens oder eines mutuum, für das Thomas einen mäßigen Zinssatz als durchaus berechtigt betrachtet (Cf. Qu.-Disp. de malo 13, a. 4, ad 14: Wer da mit geliehenem Geld Handel treibt, soll, nach Thomas, dem Kreditgeber Zinsen auszahlen: tenetur ad interesse.)

Unsachgemäß ist es weiterhin, von einem »objektiven Ehebruch« zu reden, wenn jemand eine Frau verführt, von der er nicht weiß, daß sie verheiratet ist (S. 350). Sinngemäß würde man hier vielmehr von einem »materiellen Ehebruch« sprechen, weiß doch R. selber, was in Thomas' Optik als »objektiver Fehltritt« zu gelten hat (vgl. unsere Arbeit: Der objektive Sinn menschlichen

Handelns – Zur Ehemoral des hl. Thomas von Aquin. Vallendar 1984), nämlich ein solcher *ex objecto actus*, dessen spezifische Bosheit dem Handelnden durchaus bewußt ist (S. 383).

Zu bedauern ist auch, daß R. gewisse Thesen von S. Pinckaers ohne Kritik übernimmt, besonders dessen recht voluntaristisches Verständnis der praktischen Vernunft. Damit wird die (von R. verbal festgehaltene) Eigenständigkeit der praktischen Vernunft doch unzureichend bewertet. So fehlt z. B. seiner Behauptung, »der Wille bewege die Vernunft zum Imperium« (S. 81) die Grundlage, solange es eben darum geht, die Eigendynamik der ethischen Vernunft zu erklären (Die Existenz einer *motio per modum agentis*, die dem Willen zuzuschreiben ist, darf uns nicht vergessen lassen, daß es auch eine solche *per modum finis* gibt, von der Thomas sagt: *Et hoc modo intellectus movet voluntatem* [STh I, q. 82, a. 4]); Zu S. Pinckaers lese man unseren Aufsatz »Le 'volontarisme' de saint Thomas d'Aquin« in: *Revue thomiste* 93 [1985] 181–196.) Auch ist es unrichtig, das *praeceptum* oder *imperium rationis*, das nach Thomas die dritte und letzte Phase des Gewissensspruches darstellt, als einen »Willensakt« zu verstehen (S. 51.68.98.384 usw.), weil einzig un-

sere Vernunft uns sagen kann, was wir in einer bestimmten Lage zu tun oder zu unterlassen haben, noch bevor wir, aufgrund der von Gott geschenkten Freiheit unseres Wollens, instande sind, diesem Aufruf entweder mit Ja oder mit Nein Folge zu leisten. Thomas versteht unter dem Ausdruck *judicium electionis* kein eigentliches »Urteil«, wohl aber den letztentscheidenden Willensakt (das sog. *liberum arbitrium*), der, anstatt sich vom Urteil unseres Gewissens leiten zu lassen, sich ihm leider allzu oft widersetzt, woraus sich die Möglichkeit einer sündigen Entscheidung erklärt. Man kann den radikalen Unterschied zwischen solchem faktischen Willensentscheid und dem genuinem Gewissensspruch nicht genügend betonen, wie das auch Thomas getan hat. (Vor allem Qu. Disp. de veritate 17, a., ad 4: *Contingit quandoque quod iudicium liberi arbitrii pervertitur, non autem iudicium conscientiae...*.)

In der Hoffnung, R. möge in späteren Veröffentlichungen diesen zweitrangigen Bedenken Rechnung tragen, kann man nur wünschen, daß seine großartige Darstellung des Naturgesetzes als eines lebendigen Echos des göttlichen Gesetzes jene Beachtung findet, die sie verdient.

Theo G. Belmans, Burghunstadt

Zeitgeschichte

Pius XII. Friede durch Gerechtigkeit, hrsg. von Herbert Schambeck. Butzon & Bercker, Kvelaer 1986, kart., 216 S., 11 Fotos.

Eines der Symptome jener geistigen Haltung, die sich in der nachkonziliaren Entwicklung als »Geist des Konzils« ausgibt, ist das »Feindbild«, das vom letzten Papst der »vorkonziliaren Kirche« gezeichnet wird. Die dabei angewandten Methoden der Darstellung von Halbwarheiten und ihrer verzerrenden Beleuchtung, »der zweckgerichteten, unnachprüfbaren Auswahl von Fakten, in der Montage von Teilwahrheiten... zu einem ...'wissenschaftlich' anmutenden Ganzen, das am Ende trotzdem unwahr ist« (so Peter Berglar, S. 110), bis zur zynischen Verleumdung, die in der Behauptung gipfelt: »Ein solcher Papst ist ein Verbrecher« (Hochhuth, zit. bei Hubert Jedin, S. 185), sind leider für die dahinterstehende geistige Haltung charakteristisch. Sie werden überall ebenso angewandt, wo etwas oder jemand nicht mit dem so gemeinten »Fortschritt« konform geht. Umso verdienstvoller ist es, daß Herbert Schambeck in diesem Band »eine Sammlung von Reden, Vorträgen und Veröffentlichungen«

herausgegeben hat, die aus ganz verschiedenen Zeiten und von ganz verschiedenen Persönlichkeiten stammen. Die Beiträge sind in vier Abschnitte gegliedert: »Würdigung« (S. 11–16), »Gedenken« (S. 17–44), »Persönliche Erinnerungen« (S. 45–85) und »Historische Betrachtungen« (S. 87–211). Ein »Verzeichnis der Redeanlässe und Quellen« (S. 212–214) und ein »Autorenverzeichnis« (S. 215f.) schließen das Werk ab.

Insgesamt 25 Beiträge sehr unterschiedlichen Umfangs sind in diesem Band vereinigt. Der Abschnitt »Würdigung« wird mit einem Stück aus einer Ansprache von Papst Johannes Paul II. eröffnet, in der über Pius XII. unter anderem gesagt wird, daß »die von ihm durchgeführten oder eingeleiteten Reformen« das darstellen, »was Paul VI. als 'unermeßliche und fruchtbare Vorbereitung auf das spätere Lehr- und Hirtenwort des Zweiten Vatikanums' bezeichnete« (S. 11). Weitere Beiträge stammen von Franz Josef II. von und zu Liechtenstein (S. 12 f), Rudolf Kirchschläger (S. 14 f) und Karl Carstens (S. 16). Der zweite Abschnitt, »Gedenken«, enthält Beiträge von Bischof Franz Hengsbach: »Er hat ge-

tan, soviel er nur konnte« (S. 17 f.); Paul Mikat: »Pius XII. – wegbereitend für die Kirche und die Welt« (S. 19 f.); Weihbischof Heinrich Graf von Soden-Fraunhofen (S. 21 f.); Fritz Pirkel (S. 23–26); Hans Walther Kaluza (S. 27 f.); dem früheren Apostolischen Nuntius in Österreich, Erzbischof Dr. Mario Cagna: »Fortschritt in der Tradition« (S. 29 f.); Friedrich Kardinal Wetter (S. 31–34); dem früheren Apostolischen Nuntius in der Bundesrepublik Deutschland, Erzbischof Dr. Guido Del Mestri: »Gerechtigkeit schafft Frieden« (S. 35 f.); Joachim Kardinal Meisner (S. 37 f.); Hans Maier: »Pius XII. – zukunftsweisender Mahner der Politik« (S. 39–42), und Herbert Schambeck (S. 43 f.). Im dritten Abschnitt, »Persönliche Erinnerungen«, steht ein kurzer Beitrag von Madre Pascalina Lehnert: »Der Tagesablauf und das Wirken des Heiligen Vaters« (S. 45 f.) an der Spitze. Dann folgt der 1958/59 veröffentlichte »Nachruf auf Pius XII.« von seinem langjährigen Mitarbeiter P. Robert Leiber SJ (S. 47–67) und ein Vortrag über »Eindrücke von Person und Wirken Pius' XII.«, den der Generalvikar des Heiligen Vaters für die Vatikanstadt, Bischof Petrus Canisius Johann van Lierde 1983 in Wien gehalten hat (S. 68–85).

Bereits die bisher genannten Beiträge enthalten eine derartige Fülle an wichtigen Mitteilungen und Klarstellungen, daß es unmöglich ist, sie in diesem Rahmen auch nur andeutungsweise wiederzugeben. Wenn man im Nachruf von P. Leiber nur die Untertitel des Abschnittes »Die Aufgaben« (S. 54–61) liest: »Die Vermittlungstätigkeit des Papstes« (S. 54 f.), »Die Rettung Roms« (S. 55), »Eintreten für Völkerrecht und Menschenwürde« (S. 55f.), »Hilfe für Menschen und Länder in Not« (S. 56–58), »Pius XII. und die 'soziale Frage'« (S. 59 f.) und »Pius XII. zu Krieg und Frieden« (S. 60 f.), wird klar, welchen Problemen sich dieser Papst zu stellen hatte. Für die Art der Behandlung der Probleme ist erhellend, was P. Leiber zur »sozialen Frage« treffend bemerkt. Pius XII. hatte als »Mann der Kirche... alles und jedes in der Ordnung Gottes zu sehen..., um in den berechtigten Streit der Meinungen zwar das Licht von oben, das man nicht ungestraft übersehen darf, hineinleuchten, aber auch den dann noch möglichen konkreten Lösungen Raum zu lassen« (S. 59). Wenn man die drei Bände der Sozialen Summe Pius' XII. von Utz/Groner mit den 4038 Seiten benützt hat, dann weiß man, was P. Leiber mit dieser knappen Aussage meint. Der Beitrag von Bischof van Lierde ergänzt den von P. Leiber in glücklicher Weise. Vor allem geht er auf die Vorbereitung des II. Vatikanums durch Pius XII. ein (S. 81 ff.) und weist auf die Kontinui-

tät mit der diesbezüglichen Initiative Johannes' XXIII. hin. Darüber hinaus hat er sich der Mühe unterzogen, alle Zitate aus den »auf die Glaubenslehre und die Seelsorge sich beziehenden« Aussagen aus der Lehre Pius' XII. in den Dokumenten des II. Vatikanums zusammenzustellen. Die für die einzelnen Dokumente ausgewiesenen Zahlen von Zitaten sind in der Tat eindrucksvoll, allein in der Kirchenkonstitution »Lumen gentium« 47, insgesamt »sind es 168 Zitate« (S. 82). Hier zeigt sich besonders deutlich, wie haltlos die Einteilung in »vorkonziliare« und »konziliare« Kirche ist, ganz zu schweigen von allen Zitaten aus Dokumenten früherer Konzilien, aus Kirchenvätern usw. Es gibt eben nur die »eine, heilige, katholische und apostolische Kirche«. Das hat das Konzil selbst mit aller Deutlichkeit dokumentiert. Auch in der Frage der Haltung gegenüber dem Nationalsozialismus bezeugt Bischof van Lierde Begebenheiten, die zeigen, wie unhaltbar der Vorwurf einer Nachgiebigkeit gegenüber Hitler ist. Er schließt die diesbezüglichen Darlegungen mit einer Feststellung, die wegen ihrer Prägnanz hier wiedergegeben werden soll: »Die Lüge macht sich auf den Weg. Die Wahrheit holt sie ein und überwindet sie siegreich« (S. 85).

Den Abschnitt »Historische Betrachtungen« eröffnet ein überaus wichtiger Beitrag von Otto B. Roegele, »Pius XII. – Papst zwischen den Epochen« (S. 87–101). Dann folgen Beiträge von Peter Berglar, »Pius XII. – Papst im Zerrißpunkt der Weltgeschichte« (S. 102–123), Audomar Scheuermann, »Die Konkordatspolitik Pius' XII.« (S. 124–143), Konrad Repgen, »Pius XII. und die Deutschen« (S. 144–161), Pinchas E. Lapide, »Pius XII. und die Juden«, und Hubert Jedin, »Pius XII. im Urteil unserer Zeit«. Abgeschlossen wird der Band mit einem Beitrag von Herbert Schambeck, »Pius XII. und der Weg der Kirche« (S. 192–211). Es ist in diesem Rahmen leider unmöglich, die sich um historische Wahrheit und Gerechtigkeit gegenüber Papst Pius XII. bemühen Beiträge im einzelnen zu würdigen. Sie machen so viel Material zugänglich, teilen so viel wichtige Einzelheiten unter ganz verschiedenen Gesichtspunkten mit und ergeben zusammengekommen ein Bild, das zweifellos der historischen Wahrheit zu ihrem Recht verhilft, daß man sie selbst lesen muß. Wer sie unvoreingenommen liest, wird, wenn er ehrlich ist, erkennen, wie wenig das »Feindbild« vom letzten »vorkonziliaren« Papst den Tatsachen entspricht. Im Hinblick auf die besonders bössartigen Verleumdungen gegen Pius XII. in der Frage seiner Haltung gegenüber den Juden möchte ich nur auf den Abschnitt eingehen, der aus dem bereits 1967 erschienen

Buch von Pinchas E. Lapide, »Rom und die Juden«, in diesen Band aufgenommen wurde. Lapide weist dort nach, daß die »katholische Kirche... unter dem Pontifikat von Pius XII. die Rettung von mindestens 700000, wahrscheinlich aber sogar von 860000 Juden vor dem gewissen Tod von den Händen des Nationalsozialismus« ermöglichte. Er sagt dann: »Diese Zahlen, so klein sie auch im Vergleich zu unseren sechs Millionen Märtyrern sind, deren Schicksal jenseits jeden Trostes liegt, übersteigen bei weitem die der von allen anderen Kirchen, religiösen Einrichtungen und Hilfsorganisationen zusammengekommen« (S. 165). Er stellt dann dar, in wie »auffallendem Kontrast« diese Zahlen stehen »zu dem unverzeihlichen Zögern und heuchlerischen Lippendienst von Organisationen außerhalb von Hitlers Einfluß, die zweifellos über weit größere Möglichkeiten verfügten, Juden zu retten, solange dazu noch Zeit war: das Internationale Rote Kreuz und die westlichen Demokratien« (S. 165). Besonders erschütternd ist die Reaktion »des Komitees des Internationalen Roten Kreuzes« in Genf auf einen Antrag, »einen offiziellen Protest gegen die Judenverfolgungen in Deutschland« zu erheben. Ein Mitglied kommentierte: »Gott sei Dank, nach stundenlangen Verhandlungen ist es abgelehnt worden, offiziell zu protestieren« (S. 166). Die Schweiz hat 1942 beschlossen, den »Zustrom« an jüdischen Flüchtlingen aus Deutschland »abzustellen« und eine Anzahl über die deutsch-schweizerische Grenze zurückzuschicken (S. 166f). Die dokumentierten Einzelheiten, die Lapide dann über die erfolglosen Bemühungen berichtet, Großbritannien und die USA zu wirklichen Hilfsmaßnahmen gegen die Vernichtung des jüdischen Volkes zu bewegen, muß man gelesen haben, um eine Vorstellung von der wahren Tragödie der verweigerten Hilfe zu bekommen. Nur ein Satz soll hier wiedergegeben werden: »Die Bemühungen des Kongresses der USA im Jahr 1944, jüdischen Flüchtlingen dabei zu helfen, vor den Gemetzeln der Nationalsozialisten in Palästina Zuflucht zu finden, wurden vom Außenministerium mit stillschweigender Billigung

von Präsident Roosevelt vereitelt; nach einer vertraulichen Aufzeichnung des Außenministeriums selbst nahm der Präsident in der Öffentlichkeit eine projüdische Stellung ein und versprach die weitherzige Auslegung der offiziellen Dokumente, während er privat die Manöver des Außenministeriums deckte« (S. 169). Und Präsident Roosevelt stand nicht vor der Alternative, als junger Leutnant in der deutschen Armee zu dienen oder sich erschießen zu lassen! Man fühlt sich versucht, hier ein berühmtes Wort Shakespeares auf Präsident Roosevelt anzuwenden: »And, sure, he is an honourable man« (Julius Caesar 3,2, Rede des Antonius). Es steht nur zu hoffen, daß alle diese bereits 20 Jahre zugänglichen Wahrheiten endlich wirklich die heute verbreiteten Lügen einholen und sie siegreich überwinden.

Jedenfalls ist es ein großes Verdienst des Herausgebers Herbert Schambeck, einen so handlichen Band mit so wichtigen Beiträgen zusammengestellt zu haben. Er hat jedoch mit den abschließenden Ausführungen über »Pius XII. und der Weg der Kirche« auch einen wichtigen persönlichen Beitrag geleistet. Auch er weist auf den Umstand hin, den er »besonders hervorheben möchte, weil er zu wenig beachtet wird,..., daß die Idee des II. Vatikanums, ..., auf Pius XII. zurückgeht«. Er zitiert dazu den unverdächtigen Zeugen P. Giovanni Caprile SJ, der festgestellt hat: »Denjenigen aber, die die Kirche zur Zeit Pius' XII. gegen die Kirche des Zweiten Vatikanischen Konzils ausspielen wollen, wird dazu jeder echte Anlaß fehlen« (S. 204).

Alle diese Beiträge können in der Tat der Wahrheit über Pius XII. zum Durchbruch verhelfen, wenn man sie nur lesen will. Natürlich sind die einzelnen Beiträge unterschiedlich. Sie enthalten gelegentlich auch Feststellungen, zu denen manches kritisch zu sagen wäre, was in diesem Rahmen nicht möglich war. Gerade diese Unterschiedlichkeit der Beiträge läßt aber das Gesamtzeugnis umso eindrucksvoller erscheinen. Daher kann ich diesem Band nur eine möglichst große Vorbereitung wünschen.

Wolfgang Waldstein, Salzburg

Dogmatik

Franz Courth, *Trinität – in der Scholastik*. Herder Verlag Freiburg i.Br. 1985. 156 Seiten. (Handbuch der Dogmengesch. Bd. II, Faszikel 1b.)

Nach G. W. F. Hegel ist das trinitarische Prinzip »die Angel, um welche sich die Weltgeschichte

dreht« (Vorl. über die Philos. der Gesch., Frankfurt/M. 1973, S. 386). In seinen religionsphilosophischen Vorlesungen scheut er keine Anstrengung, um das »hohe Bewußtsein der Dreieit« sowohl im chinesischen Tao als auch im indischen Trimurti, in der pythagoreischen Trias 'Anfang-Mitte-

Ende', in Böhmes und Schellings theogonischen Überlegungen, in der Kantischen Triplizität und vor allem im neuplatonischen Emanationsdenken zu eruieren. Auffallenderweise übergeht er hierbei, indem er gewissermaßen in »Siebenmeilenstiefeln« voranschreitet, die trinitarisch reichhaltige Denkepoche des Mittelalters bzw. der Scholastik. Dieser ideengeschichtliche »black out« (der Zweifel am Totalitätsanspruch des idealistischen Philosophierens aufkommen läßt) hat sich bis in die neuere Hegelforschung hinein durchgehalten. So ist es etwa für Walter Jaeschke »eine sekundäre Frage«, ob sich in Hegels Trinitätskonzeption »charakteristische Abweichungen gegenüber der traditionellen Trinitätstheologie ergeben« (Die Religionsphilosophie Hegels, Darmstadt 1983, S. 83). Eine ähnliche Blick einschränkung findet sich bei Herbert Huber (Idealismus und Trinität, Weinheim 1984; vgl. hierzu meine Rez. in: Zeitschr. für Religions- und Geistesgesch. 38, 1986, 376–78).

Derartiges Ignorieren mittelalterlicher Trinitätskonzeptionen wird nach dem Erscheinen des hier vorzustellenden dogmengeschichtlichen Faszikels nicht mehr möglich sein. Mit ihm kommt zweifellos ein langjähriges Desiderat zur Erfüllung. Da er gleichermaßen übersichtlich wie auch detailliert ausgegliedert ist, berechtigt er zur Hoffnung, daß durch ihn nicht bloß die apostrophierte Hegelforschung, sondern auch das post-nihilistische Philosophieren und insbes. auch die häufig grundlos gewordene derzeitige Theologie wirksame Impulse zu umsichtiger Neuorientierung empfangen werden.

Was Konzeption und Schwerpunktsetzung angeht, trägt der vorliegende Faszikel noch unverkennbar Michael Schmaus' »Handschrift«. Dieser hatte zunächst den Mediävisten Nikolaus M. Häring um Mitarbeit gebeten und nach dessen Tod (i. J. 1982) dem Pallottiner Franz Courth die gesamte Ausarbeitung übertragen (vgl. S. 7). Schmaus hat sein langes Forscherleben hindurch mit großer Intensität die Nachwirkung der augustinischen Trinitätskonzeption bei mittelalterlichen Autoren untersucht. Auf der Grundlage dieser im einzelnen sehr verdienstvollen Studien konnte Courth der Nachweis gelingen, daß Augustinus als der überragende Inspirator des okzidentalen Mittelalters und seines trinitarischen Gottesverständnisses anzusehen ist. Dies wird u. a. schon an den Überschriften der Hauptkapitel deutlich; sie lauten: »*Augustins trinitätstheologisches Erbe und das Ringen um eine neue Hermeneutik*« (1. Kap.; S. 11–60; zu Anselm von Canterbury, Peter Abaelard u. Schule von Chartes), »*Die Ausformung der augustinischen Trinitäts-*

lehre in der Dominikanerschule« (4. Kap.; S. 93–118; zu Albertus Magnus u. Thomas v. Aquin), »*Augustins Erbe in der Franziskanerschule*« (5. Kap.; S. 119–151; zu Alexander v. Hales, Bonaventura u. Duns Scotus). Aber auch das Ausgesparte – »*Neue Anstöße durch Meditation und Bibelfrömmigkeit*« (2. Kap.; S. 61–79; u. a. zu den Viktorinern, Rupert v. Deutz u. Joachim v. Fiore) und: »*Übergang zur Hochscholastik*« (3. Kap.; S. 80–92; zu Petrus Lombardus u. Wilhelm v. Auxerre) – läßt bei relativer Eigenständigkeit des Dargestellten noch deutliche Spuren des Augustinischen Trinitätskonzeptes erkennen. Courth leitet daher seinen »*Rückblick*« (S. 152–156) nicht zufälligerweise mit Überlegungen zur Augustinusrezeption ein.

Im Gegensatz zu anderen zeitgenössischen Theologen, die vielgeschäftigt am Eigentlichen vorbeigehen, ist es Courths respektables und, wie es scheint, hochaktuelles Anliegen, vermittels seines Faszikels auf die Trinitätslehre als die »Mitte des christlichen Glaubens« (S. 156) aufmerksam zu machen. Auf der methodisch-propädeutisch notwendigen Ebene einer trinitarischen Doxographie hat er dabei eine außerordentliche Sammel- und Koordinationsleistung vollbracht. Um sein trinitarisches Grundanliegen jedoch zu voller Entfaltung zu bringen, scheint allerdings noch eine systematische Abklärung durchtragender trinitarischer Problemstrukturen nötig zu sein. Dieses Manko mag u. a. von daher rühren, daß Courth mit der im »Vorwort« proklamierten Zurückstellung »ontologische(r) ... Fragen« (S. 7) eine gewisse Tabuierung problemschließenden Denkens aufgebaut hat. Im Verlauf seiner Ausführungen hat er sich jedoch – Gott sei Dank – nicht allzu streng daran gehalten und immer wieder – der Sache des mittelalterlichen Trinitätsdenkens gemäß – ontologische Gesichtspunkte einfließen lassen. So spricht er z. B. vom »seinhaften Grund« für die Appropriation (vgl. S. 137), davon, daß »das Zusammengesetzte ... seinhaft dem Einfachen nachgeordnet« sei (S. 23), daß Gott »höchstes Sein« darstelle (S. 17), daß Gott-Sohn die »Exemplarursache der Schöpfung« sei (S. 134), daß zwischen »Erkenntnisordnung und ... Seinsordnung« differenziert werden müsse (S. 15), daß trinitarische Denker wie Anselm und Thomas »vom menschlichen Seelenleben her Gottes dreifaltiges Sein« zu erschließen versuchen (S. 11) u. a. mehr.

Hätte Courth diesen zuletzt genannten Gedanken systematisch leitend werden lassen, so hätte er die (von Schmaus inaugurierte) Konzeption einer »psychologischen Trinitätslehre« ev. von dem Anschein zu befreien vermocht, daß es sich

hier um mehr oder weniger beliebige Phänomendeskriptionen handle. Denn im Sinne der 'Analogia Entis resp. Trinitatis' ist die drei-einige Aktualität menschlicher Geistinnerlichkeit, die Augustinus u.a. als Ordnungsgefüge von »esse, nosse, velle« erläutert, durchaus als ein »Seinshafte« zu verstehen, das in der Defizienz seiner Zeitlichkeitsbedingung – in sich über sich hinaus – an die zeitfreie Vollkommenheit des trinitarisch sich vollziehenden göttlichen Seins rührt, – dieses gewissermaßen in sich »auf-leuchten« läßt. Hinsichtlich dieses ontologischen Innerlichkeitsverständnisses wird es dann auch plausibel, wie und warum Courth für die spätmittelalterlichen Trinitätstheologen, die durch die Priorisierung des Logischen vor dem Onto-logischen den »seinsvergessenen« neuzeitlichen Subjektzentrismus vorbereiten, mit Recht die »Gefahr des Formalismus« (S. 154f.) herausarbeitet.

Mit seinem Trinitäts-Faszikel hat Courth beachtliche Fundamente gelegt, welche aus- und aufbaufähig sind. Im einzelnen freilich wird die Frage der Ab- und Ausgrenzung des Stoffes kontrovers bleiben. Sollte man z.B. die ostkirchlich-byzantinischen Trinitätstheorien für den behandelten Zeitraum tatsächlich völlig unbeachtet lassen? Wäre im Interesse einer kontinuierlichen Darstellung, so wie sie in einem »Handbuch« erwartet wird, nicht wenigstens andeutungsweise auf die Karolingische Epoche (Alkuin, Theodulf v. Orléans, Gottschalk v. Orbais, Hincmarus) als Vorstufe der »Scholastik« einzugehen gewesen? Hätte nicht auch Dionysius Cartusianus, der mittelalterliche Trinitätstheoreme mit Akribie und großer Auführlichkeit referiert (vgl. E. Schadel, *Bibliotheca Trinitariorum*. Bd. I, München 1984, S. 142–150), eine besondere Erwähnung verdient? Wäre nicht auch dem Cusaner, der brennspiegelartig augustinische und neuplatonische Elemente verbindet, ein eigener Abschnitt zu widmen gewesen? Ja überhaupt, wäre nicht die neuplatonische Tradition, die über den 'Liber de causis', über Dionysius Areopagita, Eriugena, Mystiker wie Meister Eckhart bis hin zu Cusanus eine überaus mächtige Unter- und gelegentlich auch Gegenströmung mittelalterlicher Trinitätspekulation darstellt, eigens zu berücksichtigen gewesen? (Vgl. hierzu neuerdings W. Beierwaltes, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt/M. 1985.) Der Systemvergleich zwischen dem henologischen Indifferenzprinzip, das »hypostatisch« emaniert, und der genuin trinitarischen Konzeption, in welcher klar zwischen 'generatio' (Hervorgang des maßgebenden 'lógos') und 'creatio' (Hervorgang des Raum-Zeitlichen)

unterschieden wird, hätte hierbei auf jeden Fall zur Problemkonturierung der trinitarischen Ontologie und damit auch zur bewußten Rezeption derselben beitragen können.

Nichtsdestoweniger: Courths dogmengeschichtliche Überblickstudie besticht durch ihre konzise Stoffausgliederung. Bei den in ihr vorgestellten Hauptrepräsentanten mittelalterlichen Trinitätsdenkens ermöglicht sie – aufgrund einer wohlgedachten Darlegungsmethode (1. Literaturüberblick, 2. Exposition doktrinäer Grundzüge, 3. Kritische Würdigung derselben) – zuverlässige Orientierung über den jeweiligen Forschungsstand und gezielte Einarbeitung in geistesgeschichtlich höchst komplexe Argumentationsfelder. Als Handbuch und Nachschlagewerk wird sie zukünftig unentbehrlich sein und im einzelnen ohne Zweifel gute Dienste leisten können. Für den Philosophen bietet sie wegen ihrer an Augustinus orientierten Darstellungsweise überdies eine Fülle von Anregungen, die den Vergleich zwischen den ontologisch relevanten trinitarischen Geistanalogien und der triplizitären Grundstruktur transzendentalphilosophisch-idealistischer Denkansätze (eines Fichte, Schelling und Hegel) geradezu herausfordern. Wie es scheint, ließen sich durch kritische Sichtung sowohl der Konvergenzen wie auch der Differenzen beider Verständnisweisen Einsichten von wahrhaft umwälzender Bedeutung für derzeitiges Selbst- und Weltverständnis gewinnen.

Erwin Schadel, Bamberg

Bernhard Mayer – Michael Seybold, *Die Kirche als Mysterium in ihren Ämtern und Diensten (Extemporalia 5)*, Franz Sales-Verlag, Eichstätt – Wien 1987, 88 S.

Vorliegendes Buch bringt zwei Vorträge, die auf Wunsch des Priesterrats von den beiden Autoren vor Seelsorgern der Diözese Eichstätt gehalten wurden. Die Themen sind mit Bedacht gewählt: B. Mayer handelt über »Die Kirche als Mysterium in ihren Ämtern und Diensten. Ansätze im Neuen Testament«. Umsichtig wird nach den Ämtern in den Zentren Jerusalem und Antiochien und in den einzelnen Schriftkomplexen des NT gefragt. In Jerusalem gab es nach und neben dem Zwölferkreis, dem anfänglich (keine Nachwahl für Jakobus!) mehr Symbolcharakter zukam, bald eine Ältestenverfassung. Die Bestellung der sieben Männer, die als Missionare geschildert werden, dürfte auf die allmähliche Trennung der Gemeinde bei Tisch und beim Gottesdienst hinweisen. Für Antiochien ist ein eigener Kreis von Propheten und Lehrern feststellbar

(Apg 13,1), die den Dienst der Verkündigung und Unterweisung ausübten und wohl den Gottesdienst leiteten. Es sind Charismatiker mit einem gewissen Zug zum Amt. Bei den Paulusbriefen werden 1 Kor 12,27f »Apostel, Propheten, Lehrer« besonders hervorgehoben: »eine schon geformte Tradition..., möglicherweise aus Antiochien«. »Die Propheten sind den einzelnen Gemeinden zugehörig, aber zugleich eine eindeutig sich abhebende Gruppe.« Die Lehrer sind wohl für die Weitergabe und Vertiefung von paränetischem Gut und Worten Jesu und die Erschließung des AT verantwortlich. Die Ordnung erwächst aus dem Geist. Phil 1,1 läßt eine Gruppe von Verantwortlichen erkennen, die Episkopoi für die verschiedenen Hausgemeinden und die Diakonoï, deren Aufgabe (Tischdienst, Organisation, Verkündigung, Tätigkeiten bei Eucharistiefeier?) nicht bestimmt werden kann. Der Apostel versteht sich als Autorität gegenüber seinen Gemeinden. Aus der nachapostolischen Zeit werden zunächst Eph (2,19f: Apostel-Propheten; 4,7: Apostel, Propheten, Evangelisten und Hirten als ortsansässige Leiter) untersucht; es fehlen besondere Dienste charismatischer und diakonischer Art. Die genannten Ämter sind vom erhöhten Herrn gesetzt zum Dienst für eine Gemeinde, die der Täuschung und Verführung erliegen kann, und an der Verkündigung der Apostel genormt. Ferner werden Apg 14,21ff und 20,28 besprochen. Die »Aufseher« sind für die unverfälschte Bewahrung des Evangeliums verantwortlich. 1 Petr wertet das auf Dauer übertragene Amt des Presbyters und seinen Dienst für die Gemeinde auf, indem sich der Apostel (1,1) als Mitältester (5,1) bezeichnet. In den Pastoralbriefen begegnen alle drei Ämter mit je einem eigenen »Spiegel«, so daß die jeweilige Aufgabe jedes Amtes deutlicher faßbar wird. Die Übertragung des Amtes geschieht durch das Presbyterium (1 Tim 4,14) oder durch den Apostel (2 Tim 1,6). Die Lehrautorität ist an die Gemeindeleitung gebunden. Mit der Hausvaterrolle des Episkopen ist wohl auch der Vorsitz beim Herrenmahl verbunden. Da nicht selten von den frühen Schriften des NT aus die Berechtigung des Amtes in Frage gestellt wird, ist dem Vf. für seine gediegene, umsichtige Darstellung zu danken. Für die Anfangszeit genügt der Aufweis von Ansätzen; eine volle Institutionalisierung kann noch nicht erwartet werden, ist aber im Werden. Freilich zeigten sich auch das Hypothetische und die Widersprüche zwischen den einzelnen Exegeten. Nicht eingegangen wird auf den Jakobusbrief, die Apokalypse (Engel der Gemeinde!), ebenso nicht auf die von nicht wenigen Exegeten vertretene These, Apg 14,23 bezeuge

möglicherweise einen vorlukanischen Zustand. Angesichts der Widersprüche zwischen den Exegeten fragt sich der Rezensent, warum man die in Bezug auf Herkunft und Funktion des Amtes klaren Aussagen vom 1. Klemensbrief so geflissentlich ignoriert, gerade auch in Hinblick auf die Gemeinde von Korinth; der Hinweis »Erstling« – 1 Kor 16,15 – Stephanas wäre doch ausbaufähig. Jedoch hat der Vf. in der ihm zugestandenen Zeit kaum diese Linie verfolgen können.

M. Seybold referierte über: Die Kirche als Mysterium in ihren Ämtern und Diensten – Dogmatische Orientierung. Kirche ergibt sich aus der Teilnahme am trinitarischen Leben: »Das Maß der Kirche ist kein geringeres als das trinitarische Heilsmysterium«. Darin sieht Vf. das Wesentliche der Ekklesiologie des 2. Vatikanums, die im sehr starken (!) Kontrast (Überleitung: Leo XIII., Pius XII.) der vorkonziliären äußeren Kirchenauffassung gegenübergestellt wird. Entscheidend sind die Geisteswohnung und die Christusgestalt der Kirche. Der gesendete Geist ist mit der Christusgestalt innerlich verbunden und schafft sich selber seine christusgemäße Gestalt. Es gibt also nicht einen »freischwebenden Geist Christi, der sich zufällig auf die von Christus gestiftete Organisationsfigur niederläßt.« Als Konkretwerdung des trinitarischen Heilsmysteriums unterscheidet sich die Kirche sowohl von anderen gesellschaftlichen Organisationsmodellen (von der Welt) als auch von den verschiedenen Stufungen von Kirchlichkeit (also von den »Kirchen«). Die Ämter und Dienste ruhen auf dem allgemeinen Priestertum auf, ohne sich daraus herzuleiten. Der Amtsträger handelt in persona ecclesiae und in persona Christi. Dabei vertritt Vf. die in Hinblick auf die kirchlichen Gemeinschaften, die kein besonderes von Christus gestiftetes Amt anerkennen, überraschende, letztlich aber beeindruckende Auffassung, daß ohne das besondere Priestertum auch das allgemeine verloren ginge, da der (auf eine Autorität) hörende Glaube und das radikale Verdanktsein der Kirche keinen Ausdruck finden könnte. Die *sacra potestas* der Amtsträger wird dann von den Diensten der »nichtautoritativen Dienstfigur« abgegrenzt; eine theologisch klare Begründung erweist sich als nicht einfach. In Hinblick auf die Frauenordination stellt Vf. fest, daß derzeit »die verneinende Lehrmeinung wohl überwiegt« und die feministisch-emanzipatorische Ideologie einer weiteren Abklärung eher hinderlich im Wege steht. – Insgesamt kann man sagen: Wer kurze und gediegene Information und Klärungen in der Meinungsvielfalt der Zeit sucht, wird mit Gewinn und Dankbarkeit zu diesem Buch greifen.

A. Ziegenaus, Augsburg

L. Scheffczyk, *Einführung in die Schöpfungslehre*, Darmstadt 1987 (Wissenschaftl. Buchgesellschaft), IX u. 185 S.

Wegen der Erweiterung um ca. 45 S. verdient diese 3. Auflage eine erneute Beachtung in der Theologie. In einem gerafften Überblick werden zunächst im ersten Abschnitt das Ringen um die Schöpfungswahrheit (heilsgeschichtlicher Ansatz im Altertum, Ursachen, Denken in der aristotelisch beeinflussten Theologie, Verlust bzw. Isolierung des Schöpfungsgedankens in der Neuzeit) und der theol. Ort der Schöpfungslehre dargestellt, der bei einer gewissen Hinordnung auf die Christologie und Eschatologie doch eine Eigenständigkeit zukomme. Hernach werden die Probleme der Schöpfungslehre aufgewiesen. Dabei werden die Originalität der biblischen Schöpfungsaussagen gegenüber den religiösen Mythen und Kosmogonien herausgearbeitet, ferner die Spannung zur Naturwissenschaft, zu verschiedenen philosophischen Systemen und zur sog. Prozeßtheologie. Neu sind im Vgl. zur 2. Auflage die Abschnitte über den inzwischen in der Theologie nach einer Entmythologisierungsphase positiver gewerteten Mythos, über Evolution und Evolutionismus und über die Prozeßtheologie, die zugunsten der Kreativität im Zusammenspiel von werdendem Gott und werdender Welt die Personalität und Substantialität Gottes und die Verpflichtung auf ihn in Frage stellt.

Nach dieser Ortsbestimmung der Schöpfungslehre in der aktuellen Diskussion handelt der zweite Abschnitt über Gott, den Schöpfer, von dessen absoluter Souveränität aus die creatio ex nihilo entwickelt wird. Diese besagt in positiver Wendung, daß Gott die Voraussetzung des Schaffens nur in sich hat und jeder Widerpart Gottes (Dualismus; Chaosmächte) ausgeschlossen ist. Diese Souveränität beinhaltet ferner die Freiheit des Schöpfers und seine Überlegenheit über Zeit und Raum. Bei der Darlegung von »Motiv und Ziel der Schöpfung« wird die theozentrische Sinnbedeutung (Mensch und Welt um Gottes willen) vertreten, in der das Glück des Menschen gesichert ist. Die durch die absolute Souveränität Gottes, des Schöpfers mögliche Entwertung des Geschöpfes und die Distanz zwischen ihm und dem Schöpfer werden durch die christozentrische Sicht (»in Christus«: Kol 1,26) aufgefangen. Daß die Schöpfung »im Logos« ist, wird gegen jede irrationale Weltansicht (auch gegen die Zufallstheorie des Evolutionismus) die Sinnhaftigkeit der Schöpfung und ihre Güter herausgestellt. Neu hinzu kam in dieser Auflage angesichts des Gefühls der technischen Machbarkeit die Ausführung über die Schöpfung als Gnade. Das daran

behandelte Schaffen Gottes als Erhaltung der Welt wird im Hinblick auf das Neuwerden in der Evolution weitergedacht: Beim Entstehen von Neuem, zumal beim Menschen, ist ein schöpferisches Hervorbringen anzunehmen, weil das Geschöpf von sich aus Neues nicht zu leisten vermag. Dem Vf. gelingt es, einen mittleren Weg zwischen Kreatianismus und Generationismus aufzuweisen, der den aktiven Anteil der Eltern bei der Bildung eines neuen Menschen verstärkt, aber die personale Einmaligkeit aus der Beziehung zu einem absoluten Du begründet. Das Schöpfersein Gottes wird dann in Hinblick auf die Vorsehung bedacht, bei der es – gegenüber den Versuchen, die Weltereignisse einzusehen – »um die Anerkennung der Wahrheit geht, daß der Schöpfer die Welt zum Ziele führt, aber nicht um die Erkenntnis des 'Wie'«.

Im dritten Abschnitt wird der »Mensch in der Schöpfung Gottes« betrachtet. Ausführlich wird die Sonderstellung des Menschen, vor allem seine Gottunmittelbarkeit und ihre Konsequenzen (z.B. Unüberbietbarkeit durch gentechnischen oder evolutiven »Fortschritt«) bedacht, dann die Aufgabe des Menschen innerhalb der übrigen Schöpfung (technischer Fortschritt, Bedeutung der Weltarbeit, Welt- und Gottesdienst) und schließlich die Schöpfung nach dem Sündenfall. Zum Abschluß werden die Fragen um die Existenz und Wirkweise der Engel bzw. Dämonen aufgegriffen.

In der Schöpfungslehre führt die Theologie vor allem das Gespräch mit den übrigen Wissenschaften. Es ist erstaunlich, wie es dem Vf. gelingt, einerseits in Kürze die biblische Grundlegung und die Tradition der Kirche, aber ebenso die vielfältigen aktuellen Fragen darzulegen und dann eine ausgewogene theologische Stellungnahme anzubieten. Dabei wird nicht einfach die Tradition wiederholt oder apologetisch verteidigt, sondern auf die modernen Fragen hin weitergedacht. Als Beispiel seien die Erklärung der Erbsünde, die Aktualisierung des Schöpfungsglaubens auf die Ökologieprobleme oder auf die – in der heutigen Theologie meistens ignorierte – Frage nach der Möglichkeit und dem Verständnis von Vorsehung genannt. Vorliegende dritte Auflage der »Einführung in die Schöpfungslehre« ist wohl der beste derzeitige Schöpfungstraktat im deutschen Sprachraum. Es ist zu hoffen, daß nicht nur die Berufstheologen, sondern ebenso Biologen (Evolution!) und Ökologen und allgemein alle an einer theologischen Argumentation zu aktuellen Fragen Interessierten diese Summe der Schöpfungslehre zur Hand nehmen.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Die »organische« und die »transzendente« Verbindung zwischen Natur und Gnade

(Ein Vergleich zwischen M. J. Scheeben und K. Rahner
aus Anlaß des Scheeben-Gedenkens)

Von Leo Scheffczyk, München

Das Scheeben-Gedenkjahr¹ hat in der deutschen Theologie bislang keine besondere Aufmerksamkeit geweckt², was wohl mit der allgemeinen Distanz gegenüber der Neuscholastik zusammenhängt, deren Differenziertheit und geistesgeschichtliche Bedingtheit (aufgrund der vorausgegangenen Krise der Aufklärung und des Scheiterns der Versöhnungsversuche mit der Deutschen Philosophie) aber kaum noch bedacht wird. So kommt es auch zur Verkenntung der Sonderstellung Sch.s., die K. Eschweiler noch gebührend gewürdigt hatte, wenn er den rheinischen Theologen »die kostbarste Blüte« nannte, »die dem Frühling der Neuscholastik überhaupt beschieden war«³. Danach kam es in Einzelfällen zu einer höheren Einschätzung der originellen Leistung des Kölner Dogmatikers, so wenn seiner Theologie eine geschichtliche Sehweise zugeschrieben⁴ oder ein gewisser transzendentaler Ansatz gewürdigt⁵ oder in seiner Prinzipienlehre die hohe Einschätzung der Laien bei der Bezeugung des Glaubens hervorgehoben wurde⁶.

Eine Würdigung dieses Theologen aus Anlaß der 100. Wiederkehr seines Todestages darf auf dieser Linie fortschreiten, indem sie seine Bedeutung an einem theologischen Zentralproblem herausarbeitet, welches die Theologie das ganze 19. Jh. hindurch beschäftigte⁷, welches aber auch ein Hauptthema der Theologie des

¹ M. J. Scheeben, geb. 1. 3. 1835 zu Meckenheim bei Bonn, † 21. 7. 1888 in Köln; zur Biographie und allgemeinen Würdigung vgl. neuestens: Argumente für Gott. Gott – Denker von der Antike bis zur Gegenwart. Ein Autoren-Lexikon (hrsg. von K.-H. Weger), Freiburg 1987, 307–308 (H. Petri).

² Vgl. aber den reichen Sammelband. M. J. Scheeben teologo cattolico d'ispirazione tomista. Studi Tomistici 33, Pontificia Accademia di S. Tommaso, Libreria editrice Vaticana 1988 mit Beiträgen deutscher Autoren: Kard. Joseph Ratzinger, Bischof Joseph Stimpfle, J. Schumacher, H. Schauf, F. Holböck, W. Imkamp, Fr.-J. Bode, A. Ziegenaus, Kard. Joseph Höffner, L. Scheffczyk.

³ K. Eschweiler, Die zwei Wege der neueren Theologie, Augsburg 1926, 24.

⁴ M. Schmaus, Die Stellung M. J. Scheebens in der Theologie des 19. Jahrhunderts, in: M. J. Scheeben. Der Erneuerer kath. Glaubenswissenschaft (hrsg. vom Akademikerverband) Mainz 1935, 46.

⁵ E. Paul, Denkweg und Denkform der Theologie von M. J. Scheeben, München 1970, 304ff.

⁶ M. Grabmann, M. J. Scheeben, Handb. d. kath. Dogmatik I (Ges.Schr. III), Freiburg 1959, 97.

⁷ Vgl. dazu A. v. Schmid, Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiete des Katholizismus in neuester und in gegenwärtiger Zeit, München 1862, 196–207.

20. Jahrhunderts geblieben ist: die Zuordnung von Natur und Gnade, von natürlicher Schöpfung und übernatürlicher Begnadung.

Es ist leicht einzusehen, daß es sich hierbei um ein Urverhältnis und um eine Grundordnung handelt, die das Paradigma für alle theologischen Grundverhältnisse abgibt: für die Beziehungen zwischen Welt und Gott, Wissen und Glauben, Philosophie und Theologie, Weltarbeit und Gottesdienst. Dies erkannt und beherrzter herausgestellt zu haben, ist nicht zuletzt ein Verdienst der neueren Theologie (beginnend etwa bei der *nouvelle théologie*). Die Tatsache allerdings, daß auch Scheeben schon die Wichtigkeit dieses Grundmodells hervorhob, bietet Anlaß, nach seiner über die eigene Zeit hinausreichenden Bedeutung zu fragen und diese am Vergleich mit einem aktuelleren Entwurf zu überprüfen, nämlich an dem K. Rahners und seinem neuen Typus der Natur-Gnade-Beziehung. Diese Wertung kann hier nur unter Beschränkung auf das Grundsätzliche erfolgen und unter notwendiger Vereinfachung der spekulativen (Scheeben) und existentialontologischen (Rahner) Gedankengänge zur Förderung des Verständnisses für einen breiteren Leserkreis.

I. Natur und Gnade bei Scheeben

1. Das »organische« Denken

Um das Spezifische der Scheebenschen Auffassung der Beziehung von Natur und Gnade⁸ zu erfassen und das Typische seines Anliegens zu treffen, ist es nicht unwichtig, einen Eindruck von der Gesamtstruktur und der Hauptrichtung seines dogmatischen Lehrentwurfs zu gewinnen. K. Eschweiler beschrieb ihn, unter Berücksichtigung der starken Neigung Sch.s zu den griechischen Vätern, als einen »organischen und physischen«⁹. Danach stellen sich die Glaubenswahrheiten oder Mysterien dem Denken (selbst des »systematischen« Theologen) nicht als eine statische Konstruktion von Teilen dar, die sich fügenlos aneinander fügen und so eine mechanische Ordnung ausbilden. Es handelt sich bei ihnen vielmehr um ein »harmonisches System«, besser: um einen Organismus, »in dem ein Glied das andere wesentlich ergänzt und erklärt«, in dem die Glieder »untereinander im innigsten Zusammenhang stehen, so daß das eine immer als die Fortsetzung und Weiterführung des anderen erscheint« und alle »miteinander nicht nur harmonisieren, sondern untereinander sich begründen, fortführen und erklären«.¹⁰

Den darin zum Ausdruck kommenden Organismusgedanken hat J. Höfer noch bestimmter gefaßt und das Typische des Scheebenschen Denkens in einem auf-

⁸ Ältere Arbeiten über die Gnadenlehre Sch.s stammen u.a. von A. Kerkvooorde (1939); F. Kastner (1937); H. Diederich (1948); A. Eröss (1935); N. Hoffmann (1967); J. Milla, 1961; vgl. dazu E. Paul, a. a. O., XVI–XXI. Die neuesten Stellungnahmen in: M. J. Scheeben teologo cattolico d'ispirazione tomista (L. Bogliolo; Q. Turiel; F. Ocariz).

⁹ K. Eschweiler, a. a. O., 159.

¹⁰ Die Mysterien des Christentums (Ges.Schr. II) Freiburg 1941, 393.

schlußreichen Vergleich mit der (inhaltlich und von der Intention her ganz anders bestimmten) Lebensphilosophie W. Diltheys († 1911) herausgehoben¹¹: wie es diesem um die Deutung des lebendigen menschlichen Geisteslebens geht (im Gegensatz zu jeder materialistischen Blindheit und jeder rationalistischen Dürre), so geht es Sch. um die Deutung der Offenbarungswirklichkeit als eines Lebenszusammenhanges, um die Erkenntnis der Dynamik, der Wechselwirkung und der vitalen Zielstrebigkeit aller Kräfte des übernatürlichen Organismus. In jüngerer Zeit ist dieses Charakteristikum der Scheebenschen Theologie auch von rein sprachlicher Seite erhärtet worden durch den Hinweis auf die Fülle der von Sch. verwendeten »organismischen« Begriffe wie: Leben, Zeugung, Vermählung, Anteilhabe, die alle im innertrinitarischen Leben verwirklicht sind, dann aber ihre exzeptionelle Bedeutung im Geheimnis Christi gewinnen, schließlich aber auch für das Gottverhältnis des begnadeten Menschen gelten, und dies durchaus nicht in hyperbolisch-bildhaftem Sinn, sondern in einem real-ontologischen Verständnis, das zugleich mystisch genannt werden kann¹². Sie sind vom dreifaltigen göttlichen Leben hergenommen, aber von daher nach dem Gesetz des Organischen im geschaffenen Leben verwirklicht.

Das Merkmal des Organischen schafft ein gewisses Vorverständnis für Sch.s Auffassung von dem Verhältnis zwischen Natur und Gnade, zwischen »naturelle« und »supernaturelle«. Freilich war dieses Verhältnis bei ihm nicht von Anfang an genau bestimmt und eindeutig festgelegt. Es hat in seinem Werk eine gewisse Entwicklung und Klärung erfahren.

2. Die Entwicklung der Problematik

Sch. griff das Thema schon in einer seiner ersten Veröffentlichungen auf, nämlich in einem Beitrag der Zeitschrift »Katholik« vom Jahre 1860, der den Titel trug: »Die Lehre von dem Übernatürlichen in ihrer Bedeutung für christliche Wissenschaft und christliches Leben.¹³ Aber, wie schon der Titel andeutet, wollte er in diesem Aufsatz nicht so sehr das Verhältnis dieser beiden Wirklichkeiten zueinander bestimmen, als vielmehr dem Menschen die großartige Welt des Übernatürlichen lebendig vor Augen führen und zeigen, daß die Wahrheit »vom Übernatürlichen das ganze Christentum nach allen Richtungen durchdringt und daß sie allein es ist, die dem Christentum seinen wahren, göttlichen, spezifischen, geheimnisvollen Charakter verleiht und den Mittelpunkt des wunderbaren Systems seiner Geheimnisse bildet«¹⁴.

¹¹ Handbuch d. kath. Dogm. I (Ges.Schriften III, hrsg. von M. Grabmann und J. Höfer) Freiburg³ 1959, XVIIff.

¹² E. Paul, a. a. O., 37.

¹³ 40 (1860) I, 280–299; II, 657–674 (Ges.Schr. VIII, 13–42).

¹⁴ Zitiert nach M. Grabmann, *Natur und Gnade*, München ²1935, 9.

Der Autor wollte damit das Geheimnis der Gnade als solches wieder zum Leuchten bringen, das unter dem Einfluß des Rationalismus und des Moralismus der Zeit in seiner Einzigartigkeit nicht recht zur Geltung gekommen war. Diese Absicht verfolgte er in mehr volkstümlicher Weise auch in dem 1862 erschienen Buch über »Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade«. In diesem Werk, das eine eigenständige Neubearbeitung des Buches des spanischen Jesuiten Eusebius Nieremberg darstellte, wollte Sch. »die Herzen der Menschen von den Eitelkeiten der Welt abziehen und der höheren übernatürlichen Welt zuwenden«¹⁵.

Zwischen diesen beiden Arbeiten erschien im Jahre 1861 die Schrift über »Natur und Gnade. Versuch einer systematischen, wissenschaftlichen Darstellung der natürlichen und übernatürlichen Lebensordnung im Menschen«¹⁶. Hier ist das die Neuzeit brennend interessierende Thema des Verhältnisses von Natur und Gnade schon vernehmlich angesprochen, aber es ist noch nicht nach allen Seiten hin entfaltet. Das zeigt ein Satz aus der Einleitung dieses Werkes, in dem der Autor sagt: Es soll »der Unterschied, Gegensatz und die Verbindung dieser beiden Ordnungen der Dinge für den Menschen entwickelt«¹⁷ werden, also zuerst das Unterscheidende und sogar Gegensätzliche der beiden Größen aufgewiesen werden. Danach erst soll die Verbindung beider Wirklichkeiten dargestellt werden. Es geht Sch. hier vornehmlich um Unterscheidungen der beiden Lebenskreise, um Betonung der doppelten Befähigung des Menschen und um seine Existenz in zwei verschiedenen Ordnungen, die freilich von Gott schon im Ursprung miteinander verbunden wurden.

Darum entwirft der Autor in diesem Werk zuerst einen formalen ontologischen Naturbegriff vom Menschen als leib-geistigem Wesen, das wegen seiner Leiblichkeit in seiner eigentümlichen natürlichen Vollendung gehemmt ist, aber durch Gottes Hilfe zu seinem natürlichen Ziel geführt werden kann, nämlich zur Erkenntnis und Liebe Gottes des Schöpfers aller Dinge. Aber diese göttliche Hilfe ist nicht die übernatürliche Offenbarung und die Gnade, sondern nur eine Stärkung der Vernunft und des Willens in ihrem eigenen Wirkbereich¹⁸. Mit all dem ist aber nicht die wirkliche Existenz einer solchen natürlichen, in sich abgeschlossenen Ordnung gemeint, sondern nur ihre theoretische Wesensbestimmung, die notwendig erscheint, um Natur und Gnade auf das bestimmteste voneinander abzuheben. Demgegenüber gelangt danach viel ausführlicher und intensiver das Wesen des übernatürlichen Göttlichen zur Aussprache, welches zutiefst im innertrinitarischen Leben und in der innertrinitarischen Liebe besteht. Das dem Menschen oder seiner Natur geschenkte Leben der Gnade wird daraufhin in leuchtenden Farben als Teilhabe am innertrinitarischen Leben Gottes geschildert, als Wiedergeburt des

¹⁵ Ebda., 10.

¹⁶ Kirchheim 1861; mit Einleitung und Ergänzungen neu herausgegeben von M. Grabmann, München 1935.

¹⁷ Ebda., 30

¹⁸ Ebda., 101–116

ewigen Sohnes im Menschen, der so zum Adoptivsohn des Vaters wird. Dabei geschieht eine Vermählung und Einigung des Menschen mit dem dreieinigen Gott. Hier kommt ein starker Einfluß der griechischen Väter, besonders des Cyrill von Alexandrien, zum Vorschein.

Das sind durchaus erhebende und glanzvolle Aussagen über das Leben des schon begnadeten Menschen. Aber man kann doch erkennen, daß damit das Verhältnis des natürlichen Menschen zur übernatürlichen Gnade, die den Systematiker besonders interessierende Frage, nicht vollständig beantwortet ist. Bezüglich dieser Frage bleibt es in dieser Schrift bei der Erklärung: es handelt sich um zwei Lebenskreise oder zwei Lebensordnungen, die theoretisch gesehen nebeneinander oder übereinander liegen. Aber Gott hebt in voller Freiheit die untere Ordnung in die höhere hinein, in der die Natur von der Gnade erleuchtet, verklärt und durchglüht wird¹⁹. Daß der Mensch die Gnade aufnehmen und sich von ihr erheben lassen kann, liegt an der Geistigkeit der menschlichen Natur und an ihrer Fähigkeit, das göttliche Licht zu empfangen. Ausdrücklich wird aber erklärt, daß die Natur kein wirksames Verlangen nach der Gnade haben könne. Darum muß man sagen, daß die Einheit von Natur und Gnade vonseiten des Menschen hier nicht eigentlich erklärt und nicht als innerliches Einssein begründet ist, trotz des tiefen Wortes von der »Vermählung«, das ja auch rein moralisch verstanden werden kann.

Über diesen Standpunkt kommt der Autor auch in den im Jahre 1865 erschienen »Mysterien des Christentums« noch nicht hinaus, in denen mehr die innere, im dreifaltigen Gott wurzelnde Mächtigkeit der Gnade als großartiges göttliches Geheimnis betrachtet wird als die Problematik ihres Verhältnisses zur natürlichen Ordnung²⁰.

Diese Erklärung erfolgt erst auf einer dritten Stufe, im dritten Buch der Dogmatik vom Jahre 1877. Hier findet sich die abschließende Deutung über das Verhältnis von Natur und Gnade, die auch in deutlicherer begrifflicher Fassung dargeboten wird.

3. Gnade als integraler Bestandteil des menschlichen Seins

Gegenüber dem Werk »Natur und Gnade« könnte man immer noch den Vorwurf erheben, die Gnade sei einer in sich geschlossenen menschlichen Natur äußerlich aufgesetzt. Damit wäre die Auffassung des sog. Extrinsezismus bestätigt. Das ist zwar nicht Sch.s Meinung. Aber indem er stark formalistisch von zwei Lebenskreisen ausgeht, kann der Eindruck entstehen, daß die Einigung der beiden Kreise nur eine nachfolgende und äußerliche sei. Diesen Eindruck konnte Scheeben aber im 3. Buch seiner Dogmatik wesentlich korrigieren. Hier entwickelt er eine »Allgemeine Theorie des Übernatürlichen und der Gnade«, die bezeichnen-

¹⁹ Ebda., 311.

²⁰ Die Mysterien des Christentums, 1865 (Ges.Schr. II), 167–199.

derweise am Ende der Schöpfungslehre steht, genauer am Ende der Anthropologie²¹.

In seiner »Theorie der Gnade« im 3. Buch seiner Dogmatik gibt er zunächst der Überzeugung Ausdruck, daß das Thema »Natur und Gnade« trotz »seiner eminenten Wichtigkeit... von den Theologen fast nie ex professo behandelt, sondern meist nur gelegentlich berührt oder vorausgesetzt worden« sei. In seinem beabsichtigten Neuentwurf schließt er sich noch enger als zuvor an die Patristik und an ihre Vorstellung von der einen konkreten Heilsordnung an, in welche die Natur schon von allem Anfang an aufgenommen ist aufgrund des Willens und der Anordnung des Schöpfers. Darum spricht der Autor hier wörtlich von der »obligatorischen Berufung der Natur zur Gnade und der Einordnung derselben in die übernatürliche Ordnung durch ursprüngliches und allgemeines Gesetz des Schöpfers der Natur«²². Er weist dabei auf die thomistische, aber durchaus auch biblisch begründete Lehre von der sofortigen Erschaffung Adams im Gnadenstand hin. So ist die menschliche Natur von vornherein *auf* die Gnade hin und *in* der Gnade erschaffen. Deshalb gibt es für die menschliche Natur kein doppeltes Endziel. Natürliche und übernatürliche Vollendung fallen zusammen.

Die menschliche Natur und ihre Erschaffung dürfen darum nicht als Selbstzweck betrachtet werden, dem dann ein neuer, höherer Zweck hinzugefügt würde. Es ist vielmehr festzuhalten: »Die Natur ist von vornherein nicht als ein freies Eigentum der Kreatur geschaffen..., sondern von Gott zu seinem speziellen Eigentum ausersehen oder vorbehalten, geweiht und in Anspruch genommen, damit sie als Tempel seines eigenen Geistes von ihm abhängе«²³. In der konkreten Heilsordnung hängt also die Natur von der Gnade ab und ist für diese Abhängigkeit bestimmt.

Hier denkt Sch. offensichtlich in der einen natürlich – übernatürlichen Ordnung der Väter. Aber er versucht nun, diese Einheit auch ontologisch zu erfassen und sie genauer zu bestimmen. Dazu greift er zu dem organischen Bild der Einheit von Leib und Seele, von Materie und Form im Sein des Menschen. Er erklärt näherhin: Die Kreatur hängt in ihrem ganzen Sein vom Gott der Gnade so ab wie der Leib von der ihn informierenden geistigen Seele. Beide, Natur und Gnade, sind in der Idee des Schöpfers zusammen gedacht und aufeinander bezogen. Bei Ausführung dieser Idee durch den Schöpfer sind beide »wie Teile eines organischen Ganzen«²⁴ zusammengefügt worden. Die Gnade ist, »ähnlich wie die menschliche Seele, von vornherein gedacht und verliehen als ein integraler Bestandteil eines geschöpflichen Seins«²⁵. Dieses aber ist dem menschlichen Körper gleich, der von der Seele informiert wird²⁶. Daraus folgt auch, daß die menschliche Natur ohne Gnade keine

²¹ Handbuch der kath. Dogm. III (Ges.Schr. V, hrsg. von W. Breuning und Fr. Lakner) Freiburg ³1961, 266–478.

²² Hdb. III, 464.

²³ Ebda., 471.

²⁴ Ebda., 472.

²⁵ Ebda., 472.

²⁶ Ebda., 472.

»wahre Natur« mehr ist, »sondern bloß eine verkümmerte, mangelhafte, gestalt- und leblose Natur, wie ein von der Seele getrennter Leib«²⁷. Darum bleibt auch der gefallene Mensch immer auf die Gnade ausgerichtet, und selbst wenn er nur ein natürliches Endziel erreichen möchte, strebt er immer schon dem übernatürlichen Endziel zu und ist vom Gott der Gnade auf dieses eine Endziel ausgerichtet.

Bei Sch. ist demnach das Verhältnis von Natur und Gnade als eine von Gott gesetzte Einheit vom Ursprung der Schöpfung her gedacht und in das aristotelisch-scholastische Modell von Materie und Form gebracht. Freilich bleibt der Autor nicht bei dieser sachhaften, objektivistischen Bestimmung der Einheit stehen, sondern ergänzt sie durch eine ausführliche Lehre von der Einwohnung der drei göttlichen Personen, besonders des Heiligen Geistes²⁸ im begnadeten Menschen. Auf jeden Fall ist die Einheit eine ursprüngliche, eine tief innerliche und organische. Mit dem Modell von Leib und Seele erscheint sie sogar beinahe übertrieben gedacht und naturalistisch gedeutet.

Aber hier ist zu erwähnen, daß Sch., der von der Gnadenwirklichkeit in vielen Differenzierungen denkt, unter diesem Modell nur die habituelle Gnade und die *gratia creata* faßt. Die darauf aufbauende höchste Verwirklichung der Gnade als *gratia increata* wird unter den personalen Kategorien der Zeugung, der Sohnschaft, der Kindschaft und Vermählung interpretiert und dies in zweifacher Beziehung: im Rückbezug auf das Leben der Trinität und im Vorausblick auf die hypostatische Union.

So ist kein Zweifel daran möglich, daß Sch. die Einheit von Natur und Gnade im Menschen entschieden vertritt und sowohl seinshaft als auch personal hinreichend begründet. Aber die Frage geht weiter dahin, wie er über die Natur als solche in ihrer Beziehung zur Gnade denkt oder wie er das Verhältnis der Natur zu Gnade *vor* der Einigung beider denkt. Hier könnte man doch noch eine Spur des Extrinsezismus vermuten. Aber die Antwort fällt eindeutig, wenn auch etwas überraschend aus: es gibt für ihn kein solches »Vor«, weil die Einheit durch die göttliche Schöpfung und zusammen mit ihr gesetzt wird und ein »Vor« der Schöpfung konkret nicht zu denken ist. Rein theoretisch hat Sch. dieses »Vor« in »Natur und Gnade« erörtert in der Form einer Wesensbeschreibung der Natur, die in der Tat von anderem Wesen ist als die göttliche Gnade, vor allem als »*gratia increata*« verstanden. Aber konkret und realistisch gesehen (man könnte dafür auch »heilsgeschichtlich« sagen), wird diese Einheit durch den Schöpfer in der Schöpfung gesetzt.

Hier ist dann der Ort, an dem die Bedeutung des Einbaus der Gnadenlehre in die Schöpfungslehre²⁹ für die Problematik um »Natur und Gnade« herausgehoben

²⁷ Ebda., 472f.

²⁸ Zu dieser viel erörterten Frage vgl. neuerdings H. Schauf, *Scheeben de inhabitatione Spiritus Sancti*: M. J. Scheeben *teologo cattolico d'ispirazione tomista*, 237–249.

²⁹ Sch. befaßt sich mit Themen der Gnadenlehre noch ein zweites Mal im Zusammenhang mit der Rechtfertigung des Sünders (Hdb. VI; Ges.Schr. VII). Aber da ist ersichtlicher Weise die Entscheidung über die Problematik von »Natur und Gnade« schon gefallen, wohl aber wird der Prozess der Begnadigung genauer bestimmt.

werden muß. M. Grabmann erahnte diese Bedeutung, wenn er feststellte, daß »hier der Lehre von der übernatürlichen Ordnung ... die umfassendste Behandlung in der ganzen neueren Literatur zuteil geworden ist«³⁰, und zwar weit über das Maß dessen hinaus, was zur Beschreibung des übernatürlichen Urstandes notwendig wäre; denn dem Autor geht es hier um den Nachweis des ursprünglichsten und tiefsten Einheitsprinzips bei der Verbindung von Natur und Gnade, um den göttlichen Schöpfungsakt. Der Schöpfer hat die Natur von vornherein auf Gnade hin geschaffen, »so daß das ganze Sein und Leben der Natur schon vermöge der dem schöpferischen Akte zugrundeliegenden Intention und Idee ihres Urhebers, auf diese Bestimmung bezogen ist«³¹. Die Beziehung zwischen Natur und Gnade ist darum eine schöpfungsgemäße, eine mit der Menschenschöpfung gesetzte und keine erst in einem nachfolgenden Akt oder göttlichen Dekret hinzukommende. Die Natur ist als geschaffene vom Schöpfer schon im Ursprung für die Übernatur bestimmt.

Fragt man weiter, was dieses Geschaffensein formell für die Gnade bestimmt sein läßt, so ist es wiederum ein schöpfungsgemäßes theologisches Moment, nämlich die natürliche Gottebenbildlichkeit. Diese aber wird von Sch. nicht als ruhende Qualität verstanden, sondern dynamisch gefaßt als auf den Schöpfer gehendes Erkennen und Lieben. Hier hebt der Autor die Dynamik der geistigen Natur des Menschen auf Gott hin deutlich hervor, um so das Geschöpfliche in seiner vollen Bedeutung und Kraft zu belassen, die es dann auch behalten kann, wenn es in die Dimension der Gnade erhoben ist. »Natur« ist hier nicht, wie es heute oft unter dem Titel des »Restbegriffes« geschieht, reduziert und minimiert.

Zu einer so dynamischen geistigen Natur, theologisch gesprochen: zum natürlichen Ebenbildsein Gottes gehört (wie selbstverständlich) auch das Streben nach dem höchsten Gut und nach der höchstmöglichen Gottähnlichkeit, d.h. die Tendenz, »aus einem einfachen Bilde Gottes zum übernatürlichen Gleichnis Gottes zu werden«³². So zielt die geschaffene Natur kraft ihres Geschaffenseins zum natürlichen Ebenbild Gottes auf die noch höhere Vollkommenheit der übernatürlichen Gottebenbildlichkeit, die der Schöpfer ihr in der einen natürlich-übernatürlichen Ordnung zudedacht und gewährt hat.

Das ist die von der Schöpfung ausgehende konkrete und (in etwa) heilsgeschichtliche Betrachtungsweise, bei der es nicht um eine theoretisch-abstrakte Erörterung der Natur »an sich« und losgelöst von der Idee und der Tat des Schöpfers geht. Freilich nimmt Sch. in Anbetracht der seit alters bestehenden theoretischen Problematik auch die abstrakte, metaphysische Fragestellung nach der Natur »an sich« und ihrer Befähigung zur Gnade (freilich nicht gleich zur visio) auf. Hier muß er dann, von der konkreten natürlich-übernatürlichen Ordnung absehend und

³⁰ M. Grabmann, *Natur und Gnade*, 14.

³¹ *Handbuch III*, 465.

³² *Ebda.*, III, 441.

abstrakt sprechend, vor allem die Unterscheidungen beachten und die begrenzte Natur so ernst nehmen, daß er sie in ihrem »An-sich-Sein« nicht in eine direkte Proportion zum Übernatürlichen der Gnaden setzen kann. So spricht er dann, die traditionellen Formeln aufnehmend, von einer *potentia oboedientialis* der Natur für die Gnade, von einem *appetitus naturalis* und von einem *desiderium visionis* (nach der Gottschau)³³, betont aber, daß alle diese natürlichen Vermögen nicht den Aufstieg zur Gnade erbringen oder die Gnade herabziehen können. Die *potentia oboedientialis* ist eine Fähigkeit (*aptitudo*) zum Empfangen der Gnade; der *appetitus* als natürliches Verlangen ist nur ein »hochstrebender Wunsch«, »der nichts dazu beitragen kann, daß die Verleihung (der Gnade) erfolgt«³⁴. Die Sehnsucht nach der Gottschau ist »an sich (eine) hypothetische Hinneigung«, die erst durch das Angebot der Gnade zu einem »wahren Bedürfnis« wird³⁵.

Diese Erwägungen haben aber als theoretische und abstrakte nur sekundäre Bedeutung. Entscheidend bleibt der Blick auf die konkrete Wirklichkeit, in der der Schöpfer die der Gnade fähige Natur zur Gnade beruft und verpflichtet. Unter dem Wirken des Schöpferwillens werden diese Fähigkeiten so aktuiert, daß die angebotene und geschenkte Gnade als die innerste Erfüllung der Natur erkannt und gewollt werden kann. Durch die Bestimmung der Natur auf die Gnade vonseiten des Schöpfers und gleichsam unter dem Anflug der Gnade wird das hypothetische Verlangen des geistigen Geschöpfes nach Gnade zu einem realen und bestimmten. Was Sch. mit dieser Erklärung erreichen möchte, ist eine innere Abstimmung der Natur auf die Gnade, die nicht aus einer bereits gnadenhaften Anlage kommt, was die Verschiedenheit von Natur und Gnade durch eine Vermischung beider aufheben würde.

So bietet Sch. ein ihm überzeugend erscheinendes Konzept von der Einheit zwischen Natur und Gnade, das aber auch die Verschiedenheit beider Wirklichkeiten aufrecht erhalten soll. Unter modernem Problemaspekt, der schon von der Vergleichsgröße des Rahnerschen Entwurfes beeinflusst ist, werden sich an diesen Entwurf manche Fragen richten, so etwa die folgenden: Kann die Begründung der Einheit im göttlichen Schöpferakt mit der Finalisierung auf die Gnade hin die Proportionalität der Natur zur Gnade hinreichend erklären? Ist diese Hinordnung eine dem Geist des Menschen innerliche und ontologische oder bleibt sie ihm äußerlich? Und daran anschließend: Ist diese Berufung, die so oft als »obligatorische« bezeichnet wird, nicht eine zwanghafte? Diese und ähnliche Fragen haben die Neuentwürfe im 20. Jh. bestimmt, vor allem seit der Zeit der *nouvelle théologie*.

³³ Zum *desiderium visionis* vgl. Q. Turiel, *El deseo natural a Dios segun M. J. Scheeben*: M. J. Scheeben *teologo cattolico*, 191–203.

³⁴ Ebda., III, 441.

³⁵ Ebda., III, 339.

II. Die transzendente Auffassung der Einheit bei K. Rahner

Die Gnadenauffassung R.s, der eine zentrale Stellung in seiner Theologie zukommt, ruht, anders als die Sch.s, auf einer philosophischen Grundauffassung von der Dynamik des menschlichen Geistes auf das Unendliche und Absolute hin, wie sie zuvor von P. Rousselot († 1915) und J. Maréchal († 1944) entwickelt wurde. In Auseinandersetzung und im Gegensatz zu M. Heideggers These von der »endlichen Transzendenz« des menschlichen Denkens geht menschliche Transzendenz vom Ursprung her auf das absolute Sein, d.h. auf Gott selbst³⁴.

1. Entwicklungen in der Gnadenlehre

Die Anwendung dieses Grundsatzes auf die Gnadenlehre gewann ihre deutlichere Ausprägung im Zusammenhang mit dem Erscheinen der Enzyklika »*Humani generis*« (12. 8. 1950), welche u. a. die in Kreisen der *théologie nouvelle* vertretene Ansicht kritisierte, daß Gott keine geistige Natur erschaffen könne, die ohne die Gottschau ein relatives Glück erlangen könne. Dann wären nämlich Gnade und Schau dem geschaffenen geistigen Wesen geschuldet. Die Nichtgewährung der Gnade aber wäre vonseiten Gottes ein Widerspruch.

R. gibt in dem Aufsatz über das Verhältnis von Natur und Gnade³⁷ diesbezüglich der Enzyklika recht, würdigt aber auch das Anliegen der *nouvelle théologie* und besonders H. de Lubacs (*Surnaturel*, 1946), das auf eine Überwindung des Extrinssezismus zielt, der die Natur als gegenüber der Gnade indifferent ansieht und die dem Menschen geschenkte Gnade nur als einen Überbau der Natur verstehen kann. Eine leise Kritik findet nur der Versuch de Lubacs, die »Paradoxie von Ungeschuldetheit und Unverweigerbarkeit der Gnade«³⁸ vorschnell als ein Mysterium auszugeben.

In der Entwicklung seiner eigenen These weist R. zwar die Auffassung eines anonymen Autors D. ab, wonach die geschaffene Natur als solche und an sich eine effiziente Dynamik auf die Gnade besäße, räumt aber ein, daß das faktisch erfahrene Wesen des Menschen immer schon von der Übernatur geprägt sei, welche Prägung er als »übernatürliches Existential«³⁹ bezeichnet. Die »unendliche Transzendenz« des Menschen, die in R.s Frühwerk philosophisch erfaßt wurde, ist nun theologisch als Ergebnis einer übernatürlichen Erhebung interpretiert, die, um den Menschen konkret zu betreffen, auch in der Erfahrung gegeben sein muß. Da diese Erfahrung aber eine allgemein-menschliche und universale ist, kann das

³⁴ Grundgelegt in: Hörer des Wortes (1941), München ²1963; vgl. dazu E. Simons, Philosophie der Offenbarung, Stuttgart 1966.

³⁷ Zuerst in: Orientierung 14 (1950) 141–145; danach in: Schriften zur Theologie I, Einsiedeln 1954, 323–345; vgl. dazu auch K. H. Neufeld, *Nouvelle théologie: Karl Rahner, Bilder des Lebens* (hrsg. von P. Imhof und H. Biallowons), Freiburg 1985, 54f.

³⁸ Schriften I, 334.

³⁹ Ebda., 340.

Übernatürliche nicht formell und als solches erfahren werden, wie überhaupt in der konkreten Heilsordnung Natur und Übernatürliches nicht eindeutig voneinander unterschieden werden können. So könne man »Natur« nur als »Restbegriff« postulieren und durch Abziehung des Momentes des Ungeschuldeten an der menschlichen Selbsterfahrung.

Mit Hilfe des übernatürlichen Existentials, das dem konkreten Menschen innerlich und konstitutiv ist, wird nach R. erklärbar, daß zwischen dem Menschen und der Gnade (der »Selbstmitteilung Gottes«, wie sie vornehmlich genannt wird) eine »Kongentialität« oder eine Proportion besteht, die zweierlei einsichtig macht: einmal, daß der Mensch eine innerliche und verpflichtende Hinordnung auf die Gnade besitzt und zum anderen, daß der Verlust der Seligkeit (Hölle) vom Menschen wirklich als schmerzliche Einbuße empfunden werde. So ist das übernatürliche Existential gleichsam das notwendige Band zwischen dem natürlichen Menschen und der übernatürlichen Gnade. Da das Existential aber ein übernatürliches ist, entsteht von neuem die Frage nach seinem Verhältnis zur gedachten bloßen Natur, die mit dem Hinweis auf die traditionelle *potentia oboedientialis* (als Offenheit verstanden) beantwortet wird. Damit ist freilich das Problem von Natur und Gnade nur um eine Stufe zurückversetzt und verschoben⁴⁰. Die sich hier ebenfalls stellende Frage nach dem Verhältnis von übernatürlichem Existential und Gnade wird nicht gelöst, sondern weiterem Nachdenken anempfohlen⁴¹.

Der Autor möchte mit dieser Erklärung die These de Lubacs besser begründen, aber auch das Anliegen der Enzyklika und der Tradition wahren. Freilich ist auch zu bedenken, daß die Tradition die Ungeschuldetheit der Gnade nicht gegenüber einer theologischen Hypothese von einer Restnatur begründen wollte, sondern gerade auch gegenüber der Selbsterfahrung des konkreten Menschen. Auch die *potentia oboedientialis* wurde von der theologischen Tradition nicht auf ein (bei R. unbestimmt bleibendes) Übernatürliches ausgerichtet, sondern auf die Gnade selbst.

Im Blick auf die folgende Zeit ist zu bemerken, daß R. die eingeführten Differenzierungen zwischen der menschlichen Natur an sich, dem übernatürlichen Existential und der Gnade nicht mehr weiterverfolgt, sondern die Aufmerksamkeit vor allem auf das übernatürliche Existential richtet und dabei zu einer immer entschiedeneren Einheitsauffassung von Natur und Gnade gelangt. Dabei hat der Begriff des übernatürlichen Existentials einen so weiten Umfang, daß er am Ende mit der angebotenen Gnade und mit der Selbstmitteilung Gottes geradezu indentifiziert werden kann.

⁴⁰ Vgl. dazu B. van der Heijden, Karl Rahner. Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen, Einsiedeln 1973, 34 ff.

⁴¹ In dem Artikel »Existential« in: *Sacramentum mundi* I (1967) 1299.

2. Die transzendente Begründung

Einige Jahre nach dem genannten Artikel veröffentlichte R. erneut einen grundlegenden Aufsatz über »Natur und Gnade«⁴², in dem so etwas wie die Konzentration seines gnadentheologischen Ansatzes zu erkennen ist. Hatte der Autor schon 1941⁴³ für die »Bewußtseinsgegebenheit« des »übernatürlichen Existentials«⁴⁴ plädiert, so sind nun in dem Aufsatz von 1960 und gleichzeitig in mehreren Lexikon-Artikeln die weiteren Konsequenzen der prinzipiellen Ablehnung der »Bewußtseinsjenseitigkeit« des übernatürlichen Existentials gezogen: »diese Gnade überformt auch unser bewußtes Leben, nicht nur unser Wesen, sondern auch unsere Existenz«⁴⁵. Die Dimension der Natur »vor« der übernatürlichen Erhöhung, die früher noch Erwähnung fand, bleibt nun außer acht. »Die faktische Natur ist nie eine 'reine' Natur, sondern eine Natur in einer übernatürlichen Ordnung, aus der der Mensch (auch als Ungläubiger und Sünder) nicht heraustreten kann, und eine Natur, die dauernd überformt ist (was nicht heißt: gerechtfertigt ist) durch die angebotene übernatürliche Heilsgnade«⁴⁶. Als »der mitbewußte, apriorische Horizont«⁴⁷ der übernatürlichen Erfahrung, ist »jene übernatürliche Transzendenz... in jedem Menschen, der zum Gebrauch der sittlichen Vernunft erwachsen ist, immer gegeben... Jeder sittliche gute Akt eines Menschen ist in der faktischen Heilsordnung auch faktisch übernatürlicher Heilsakt«⁴⁸. Das mag ein »anonymes... Datum unseres bewußten Daseinsraums« sein, doch: »Der Mensch lebt *bewußt*, auch wenn er es nicht 'weiß' und es nicht glaubt, ...dauernd vor dem dreifaltigen Gott des ewigen Lebens«⁴⁹. Hier ist der Gedanke vom »anonymen Christentum« bereits angelegt.

Dieses »Apriori übernatürlicher Art in der geistigen Existenz«⁵⁰, das zu jedem Menschen bei jeder Erkenntnis und Freiheitstat gehört, wird im Lichte der Christologie und der Trinitätslehre betrachtet, oder andersherum: Die Christologie und Trinitätslehre werden im Kontext der Gnadenlehre als Grenzfälle der Begnadung ausgelegt. Schon früh hatte Rahner in Überlegungen »Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade«⁵¹ versucht, anhand von Thomas-Texten zu zeigen, wie jede Gnade von der Glorie her zu verstehen sei. Nach R. heißt dies, daß jede geschaffene Gnade von der ungeschaffenen Gnade her zu sehen ist, und zwar in strenger Parallele zur *unio hypostatica*⁵². Gott ruft nicht nur das hervor, was er

⁴² Schriften IV (1960), 209–236.

⁴³ Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz, in: Zeit. kath. Theol. 65 (1941) 61–80, hier zitiert nach Schriften I, 377–414.

⁴⁴ Ebda., 408f.

⁴⁵ Schriften IV (1967), 224.

⁴⁶ Ebda., 230.

⁴⁷ Ebda., 225.

⁴⁸ Ebda., 227.

⁴⁹ Ebda., 230.

⁵⁰ Ebda., 228.

⁵¹ In: Zeit.kath.Theol. 63 (1939) 137–157; Schriften I, 347–375.

⁵² Ebda., I, 357ff.

nicht ist (also wirkursächlich oder als Finalität), sondern er wird in bestimmter Hinsicht zur »Formalursache« des Menschen⁵³. »Wie jede Gnade von der ungeschaffenen Gnade her zu verstehen ist, ...so ist die ungeschaffene Gnade von der visio her zu bestimmen: sie ist der gleichartige, jetzt schon gegebene, wenn auch noch verborgene und zu entfaltende Anfang jener *in formaler Ursächlichkeit* geschehenden *Mitteilung* des göttlichen Seins an den geschaffenen Geist, die die *ontologische Voraussetzung* der visio ist«⁵⁴.

Schlußfolgernd besagt dies, daß jeder Mensch zunächst und zumindest anonymer Christ sei – und zwar nicht nur im Sinne einer Vorahnung irgendwelcher christlicher Wahrheiten, sondern in dem Sinne, daß Gott *sich selbst* mitgeteilt habe – und zwar in derart realistischer Weise, daß Gott quasi zur Form der tiefsten Schicht jedes menschlichen Daseins wird. Die für R.s Systematik typischen Lehrsätze: die Philosophie sei schon immer implizite Theologie, die Religionen seien schon immer implizites Christentum, die in der Welt erfahrene Trinität (»ökonomische«) sei die Trinität in sich (»immanente«), jeder Mensch sei immer schon anonymer Christ, jede Entwicklung von unten (Selbsttranszendenz des Geistes oder das Geistwerden der Materie) sei immer schon eine vorgängig von oben ermöglichte Transzendenz, die Selbsterlösung sei schon Fremderlösung, jede negative Lebenserfahrung (selbst der Tod) sei nur als noch verschleierte Form der Transzendenz möglich – das alles findet die letzte Stütze in der transzendentalen Begründung der Gnadentheologie R.s

Von hier aus läßt sich auch verstehen, was der transzendente Ansatz bedeutet und was er leistet. Er reflektiert zunächst die apriorischen (vor allen konkret-geschichtlichen Geschehnissen liegenden) Bedingungen im Menschen für die Annahme der Glaubenswahrheit und der Glaubenswirklichkeit, hier der Wirklichkeit der Gnade. Dabei kommt es zu der Erkenntnis, daß »Gnade« als notwendige Bedingung des Hörenkönnens des Wortes Gottes gefordert wird⁵⁵, daß »die Selbstmitteilung Gottes in Gnade (kraft eines allgemeinen Heilswillens Gottes) ...ein transzendentes Existential des Menschen«⁵⁶ ist. So wird festgestellt: »Gnade ist ja nicht eine partikuläre, kategoriale Zutat (wenn auch noch so erhabener Art) zur Natur des Menschen, sondern eine Bestimmung der Transzendentalität der Erkenntnis und Freiheit des Menschen als solcher«⁵⁷. Man darf wohl verdeutlichend sagen: Gnade ist in der Wurzel keine neue Gabe, keine neue Schöpfung, sondern die allgemeine und universale Bestimmung des Menschen.

Daraus resultiert als Ergebnis des transzendentalen Ansatzes für das Natur-Gnade-Problem das Bedeutsame: Natur und Gnade gehen die denkbar engste Verbindung ein. Sie sind in einer wurzelhaften Einheit miteinander verbunden, die schwerlich noch eine Möglichkeit des Getrenntseins voneinander erkennen läßt.

⁵³ Ebda., 358; 361.

⁵⁴ Ebda., 363.

⁵⁵ Transzendentaltheologie, in: *Sacramentum mundi* IV (1969), 987.

⁵⁶ Ebda., 988.

⁵⁷ Ebda., 989.

3. Die Ambivalenz des transzendentalen Existentials

Der transzendente Ansatz besitzt den Vorzug, die Einheit von Natur und Gnade, im Gegensatz zum Extrinsezismus, aufs strengste zu begründen. Das Ergebnis aber bedeutet zugleich eine Erhöhung der Natur, eine Steigerung des Menschlichen zur Dimension der Gnade, sodaß das Menschliche konstitutiv von der Gnade überhöht, das Anthropologische ins Theologische aufgenommen ist.

Neben dieser das Menschliche erhöhenden Richtung der Gnadentheologie entwickelte R. eine dialektisch entgegengesetzte Konsequenz desselben gnadentheologischen Ansatzes. Galt der erste Gedankenzug der Erhebung der philosophischen und anthropologischen Daten ins Theologische, so wurde die dialektisch entgegengesetzte Dimension von Rahner-Kennern gelegentlich beschrieben als die »Zurücknahme der Theologie ins allgemeine Denken«. Ist die vorgängige, wörtlich verstandene Selbst-Mitteilung Gottes der Grund allen menschlichen Denkens, so ist sie ebenfalls der Grund aller »bloßen« Wortoffenbarung. Diese kann nur noch als die kategoriale, aposteriorische und partielle Thematisierung der vorgängig-apriorischen, transzendentalen und universalen Selbstmitteilung Gottes selbst verstanden werden⁵⁸. Das Dogma ist danach zwar der geheime Sinn der allgemeinen Erfahrung, es ist jedoch auch *nur* als deren Explizierung möglich und legitim. Die Theologie ist nur als explizierte Philosophie denkbar. Das Christentum ist zwar die absolute Religion; es bleibt aber als eine geschichtlich-kategoriale Größe hinter der transzendentalen Erfahrung, der Voraussetzung aller Religionen, zurück.

Ist im faktischen Menschen in der Tiefe seiner Erkenntnis und Freiheit »quasi-formal« Gott selbst anwesend, so muß Gott wohl doch zum Bereich des Werdens gerechnet werden: zwar ändere er sich nicht an sich, doch er ändere *sich* wirklich am anderen *selbst*. Die Vorstellung einer »Vergöttlichung« des Menschen ohne die Veränderung Gottes lehnt R. ab. In Konsequenz ist die Theologie nur noch als explizierte Anthropologie denkbar. Gottesliebe und Nächstenliebe werden zu einer strengen Einheit. Die Eschatologie bedeutet nur mehr die endgültige Entfaltung dessen, was immer schon im Menschen war⁵⁹.

Da dies den quasi – göttlichen transzendentalen Grund aller kategorialen Freiheit bildet, wird es auch schwer, jenem ursprünglichen, auch zunächst von R. geteilten Anliegen der *nouvelle théologie* gerecht zu werden, das darin bestand, die Möglichkeit ewiger Verwerfung zu begründen. Eine bloß kategoriale Entscheidung könnte kaum die sie ermöglichende transendentale Vorentscheidung aufwiegen. Die Furcht vor einer Verwerfung kann so kaum begründet werden. Zumindest in der transzendentalen Dimension erscheint die Gnade als unwider-

⁵⁸ Vgl. dazu A. Gerken, *Offenbarung und Transzendenzenerfahrung*, Düsseldorf 1969, 32ff; vgl. zur Fragestellung auch P. Eicher, *Wovon spricht die transzendente Theologie?*, in: *Tüb. theol. Quartalschrift* 156 (1976) 284–295.

⁵⁹ Vgl. dazu P. Kirk, *Tod und Auferstehung innerhalb einer anthropologisch gewendeten Theologie*, Bad Honnef 1986, 143–150.

stehlich. So wurde auch schon gefragt, ob in einem solchen Entwurf der Ernst der negativen geschichtlichen Erfahrungen und Entscheidungen des nicht-göttlichen Subjekts noch begründet werden könne.

Begann die transzendente Gnadenlehre mit dem Anliegen, in der Erfahrung Ansätze für eine Steigerung der Überzeugungskraft spezifisch christlicher Lehren und Freiheitsvorstellungen zu finden, so werden diese – zumal die Erfahrung des Übernatürlichen nie dessen Erfahrung *als* Übernatürliches sein kann – am Ende von genau derselben Erfahrung in Frage gestellt. Was sich zunächst als christliche Erhöhung des apologetisch-philosophischen Transzendenzbegriffs zur Überwindung der Gefahr des Weltimmanentismus bei Kant und Heidegger verstand, scheint am Ende zu einer Vereinnahmung durch eben jene immer schon gegebene, als übernatürlich geltende immanente Transzendenz zu werden. So darf man auch fragen, ob in dieser Form der transzendental-theologischen Gnadenlehre die Grenze der Erfahrung gegenüber Glauben und Offenbarung genügend bedacht ist. Es ließe sich auch eine andere Form der Transzendentaltheologie denken; aus der transzendentalen Selbstreflexion über die Grenzen der eigenen Erfahrung könnte eine begründete Bereitschaft erhoben werden, an jene inhaltliche Offenbarung eines Anderen zu glauben, die nicht aus eigener Erfahrung ableitbar ist, die aber sehr wohl der Selbsterfahrung des eigenen Erfahrungsdefizits entspricht. Die transzendente Reflexion müßte auch auf das Erfahrungsdefizit stoßen und würde damit besonders die heutige geistige Not der Menschen treffen und einen natürlichen Ansatzpunkt für die Gnade auffinden.

III. Übereinstimmungen und bleibende Verschiedenheit

Ein Vergleich der beiden auf den ersten Blick fast gänzlich verschieden erscheinenden Entwürfe zeigt doch gewisse Übereinstimmungen, die zunächst im Formalen gelegen sind. Sie lassen die Bedeutung des Scheebenschen Konzeptes sogleich hervortreten.

Zunächst ist in beiden Entwürfen die zentrale Stellung dieses »Einzelproblems« für das Ganze der christlichen Welt- und Gottesauffassung erkannt. Die Auswertung dieser Erkenntnis erfolgt in beiden Fällen nicht nur aus einem theoretisch – systematischen Interesse, sondern in einem deutlich erkennbaren Lebensbezug, der dem Menschen die Größe seiner Berufung zu den »Herrlichkeiten der göttlichen Gnade« (Sch.) bewußt machen wie ihn als den »von Gott in seinem Sohn geliebten«⁶⁰ (R.) erweisen soll (wobei sich allerdings schon in diesem Lebensbezug ein Unterschied bemerkbar macht, insofern er bei Sch. ausdrücklich und direkt auf die Verherrlichung Gottes zielt). In beiden Formen wird die Gnade weiterhin aus den großen Heilszusammenhängen heraus erklärt: aus Trinität, Christologie und eschatologischer Vollendung (wobei allerdings Sch. diese Zusammenhänge mehr

⁶⁰ Schriften I, 345.

positiv-geschichtlich interpretiert, während sie bei R. vor aller Geschichte [eben transzendental] ineinandergefaltet sind). Bei beiden ist schließlich auch das Bestreben zu erkennen, die Einheit von Natur und Gnade festzuhalten und tiefer zu begründen, wenn auch bei Sch. (nach den anfänglichen Schwankungen) mehr unter Bemühung um das immer verbleibende Anderssein, bei R. mehr mit der Tendenz des Nachweises der vorgegebenen Zusammengehörigkeit. Schließlich ist in beiden Fällen die große denkerische Leistung hervorzuheben, mit der die Daten und Fakten der Glaubens- und Denktradition aufgenommen, zusammengeordnet und auf ein neues Erkenntnisziel ausgerichtet werden (wobei freilich die Frage nach Beantwortung verlangt, welche Neukonzeption die der Tradition und der bleibenden Wahrheit gemäßer oder ihr allein entsprechend ist).

Die formalen Übereinstimmungen sind so deutlich, daß sie in einem neueren Interpretationsversuch (mit einmaliger Bezugnahme auf R.) sogar zu einer noch höheren Ähnlichkeit gesteigert werden. E. Paul bringt in seiner tiefdringenden Scheeben-Studie die Gnadenlehre des rheinischen Theologen und damit seine ganze Theologie mit einem existentialen Denken und einer transzendentalen Methode in Verbindung. Bezüglich des existentialen Momentes führt er aus: Die Vorstellung vom übernatürlichen Existential läßt sich bei Sch. »in der allgemeinen Form behaupten, wonach damit die Tatsache gemeint ist, daß der Mensch in der realen Ordnung immer und unweigerlich mehr ist als bloß Natur (im theol. Sinn)«⁶¹. Diese mögliche Interpretation geschieht gewiß im Hinblick auf die erwähnten Fakten der Scheebenschen Konzeption, nach der die menschliche Natur in der Idee des Schöpfers zur Gnade bestimmt und berufen ist, die Natur in die Ordnung der Gnade eingefügt und auf das Zentrum im menschengewordenen Sohn bezogen ist. Alle diese Momente sind gewiß Bestimmungen und Determinanten der konkreten menschlichen Natur, welche die verpflichtende Ausrichtung der Natur auf die Gnade konkretisieren, sie sind nach Sch. aber nicht schon die im Menschen innerlich wirkende Gnade, vor allem nicht schon die Selbstmitteilung Gottes, auch nicht das Glaubenslicht (mit dem R. das übernatürliche Existential manchmal identifiziert). So ergibt die genauere Untersuchung, daß man an Sch. zwar den Begriff des übernatürlichen Existentials herantragen kann, daß er aber nicht mit dem ontologischen Gewicht ausgestattet ist wie bei R.

Im Punkte der scheinbaren Übereinstimmung bezüglich der transzendentalen Methode ergibt sich noch ein größerer Abstand zwischen den Vergleichspartnern. Man kann zwar die Erkenntnis Gottes (gen. subiectivus), wie Sch. es tut, als »transzendente Wissenschaft«⁶² bezeichnen und den Glauben wie die Theologie vermöge der Anteilnahme an diesem göttlichen Wissen aus der Grundidee vom Lebendigen entfalten und erschließen, die allen Äußerungen über Gottes Wirken nach innen wie nach außen vorausliegt.

⁶¹ E. Paul, *Denkweg und Denkform der Theologie von Matthias Joseph Scheeben*, München 1970, 287 f; das Zitat R.s stammt aus LThK III, ²1301 (Artikel »Existential«).

⁶² *Handbuch II*, 177.

Als Anteilnahme am göttlichen Wissen könnte man die Bezeichnung der Theologie als transzendentaler Wissenschaft bei Sch. gelten lassen. Aber damit ist nicht geleugnet, daß der Mensch dieses Wissen aus der geschichtlichen Offenbarung empfängt, und nicht gesagt, daß dieses Wissen als Bedingung der Möglichkeit der Theologie im Menschen angelegt sei. Das transzendente Denken besteht in bohrender Selbstreflexion über die im Menschen angelegten Strukturen der Erkenntnis und ihrer Spontaneität nach dem Absoluten. Es erfolgt »von unten« und vom Menschen her. Sch.s Denken in der Gnadenlehre dagegen erfolgt »von oben« her, von der Offenbarung, der Trinität, der Schöpfung, der Menschwerdung und der bestehenden einen natürlich – übernatürlichen Ordnung her.

Daß er dafür auch die menschliche Aufnahmefähigkeit, die *capacitas* und *potentia oboedientialis* beruft, ist kein förmlich transzendentaltheologisches Vorgehen, weil es ihm nicht um den Nachweis eines gnadenhaften Apriori in der Natur des Menschen geht, sondern im Gegenteil um die Erhaltung der Echtheit der menschlichen Natur als Schöpfung Gottes. Sch. würde die Annahme einer solchen gnadenhaften Apriorität als Vermischung der Ordnungen betrachten. Darum ist der Begriff des Transzendentalen bei ihm nur im übertragenen Sinne anzuwenden.

So drängen bei dem angestrebten Vergleich beider Positionen doch die Unterschiede in den Vordergrund, die sich ja schon bei der Aufführung des Übereinstimmenden (s.o.) meldeten. Sie lassen sich an vielen Einzelmerkmalen erfassen, so zunächst schon an der ursprünglichsten Tendenz und Ausrichtung des theologischen Interesses. »Scheeben ist unbefangen der Offenbarungswirklichkeit zugewandt⁶³«, um sie als die den Menschen überragende »Herrlichkeit« dem Menschen nahezubringen, zu der er als Kind, als Freund und Adoptivsohn Gottes berufen ist. Von dieser Grundtendenz her erklärt es sich, daß er die Gnade zunächst in ihrer Überhobenheit, in ihrer Andersheit und Unterschiedenheit zur Natur sieht (was anfangs sogar überstark entwickelt ist), welches Interesse er aber auch bei der ihm immer deutlicher vor Augen tretenden Einheit beider Wirklichkeiten beibehält. Er versteht die Einheit immer als eine solche in der Unterschiedenheit, welche weder eine Trennung noch eine Vermischung erlaubt.

Unter dem Blickwinkel der Verschiedenheit betrachtet, wird ihm die Herstellung oder Stiftung dieser Einheit das eigentliche Mysterium des geistigen Wesens. »Das Mysterium Gottes in der Kreatur ist nicht die Kreatur als solche ... Das Mysterium Gottes ist eben der Ausfluß des im Schoße und im Herzen Gottes Verborgenen in der Kreatur, und eine Erhebung der Kreatur aus ihrer Niedrigkeit und Entfernung von Gott in den Schoß und in das Herz Gottes«⁶⁴. Vom Gipfel der trinitarischen Liebe Gottes aus gesehen, stellt sich die Frage, wie eine solche Erhebung von der Kreatur angenommen werden kann, zunächst nicht. Daß der dreifaltige Gott der Liebe ein geistiges Geschöpf zu diesem seinem dreifaltigen Leben erheben kann, erscheint im Blick auf Gott selbst und sein Vermögen zunächst nicht problematisch.

⁶³ So J. Höfer: Handbuch kath. Dogm. I, S. XIX.

⁶⁴ Die Mysterien des Christentums (Ges.Schrift. II), 172.

Das Problem stellt sich dem Theologen erst dann, wenn er die konkrete Durchführung des ewigen Ratschlusses näher ausführen und dabei vor allem darauf Bedacht nehmen will, daß das Geschöpf in seiner geschaffenen Wirklichkeit erhalten bleibt und Natur nicht schon mit Übernatur vermischt wird. Es läßt sich auch sehen, daß die von Sch. immer hochgehaltene Geheimnishaftigkeit der Erhebung zur Gnade umso höher und zugleich abgründiger wird, je mehr die Natur in ihrer Andersheit und Verschiedenheit anerkannt bleibt und je weniger sie als bloßes Anhängsel oder als »Rest« der Gnadenwirklichkeit verstanden wird.

Die Verwirklichung dieses göttlichen Planes zur Erhebung des Menschen in das übernatürliche Leben der Gnade geschieht aber in der Schöpfung. Die Schöpfung ist nicht nur in einem äußeren Verstand der »Ort«, an dem die Vereinigung von Natur und Gnade geschieht (wobei der Akt der Begnadung immer als eigener Akt gesehen wird), sondern der auch den inneren Sinn dieser Vereinigung und ihren Charakter erklärt. Die zugleich mit der Schöpfung erfolgende Ausrichtung auf das Übernatürliche hat mit dem Schöpfungsakt dies gemeinsam, daß sie »die wesentliche Abhängigkeit der Kreatur von Gott« dokumentiert, »vermöge deren es Gott zusteht, derselben eine Bestimmung zu geben, welche er will«⁶⁵.

Man kann den Gedanken so erweitern, daß er besagt: wie der Mensch sich nicht seiner Schöpfung widersetzen kann, so auch nicht seiner Berufung zur Gnade und seiner Ausrichtung auf das übernatürliche Ziel. Diese Berufung hat den Charakter eines »eigentlichen Naturgesetzes«, weil die Natur dadurch grundsätzlich und universal für die höhere Vollendung der Gnade bestimmt wird. Dieser mit der Schöpfung gesetzten und zur Vollendung der Schöpfung gedachten Berufung kann sich das Geschöpf genausowenig wie gegenüber seinem Geschaffensein als indifferent erweisen; erst recht kann es dieses göttliche Gesetz nicht ohne Widerspruch zu Gott (d.h. ohne Sünde) und ohne Selbstwiderspruch ablehnen, insofern Gott damit nur die höhere Vollendung des Geschöpfes will, die zu seiner natürlichen Wesenstendenz gehört. Eine solche Wesenserhöhung kann für das Geschöpf nur Anlaß zur Dankbarkeit und der Widerstand dagegen nur Undank sein.

Damit lehnt Sch. die möglichen Einwände vonseiten eines transzendentalen Denkens ab, das dieses Gesetz als rein positivistisch ausgeben und den Menschen innerlich durch dieses Gesetz nicht betroffen sehen möchte. Hier nimmt er sogar den im Gefolge der nouvelle théologie formulierten Einwand vorweg, der da auf eine Unmöglichkeit der Verdammung lautet, wenn dem geistigen Geschöpf nur eine äußerliche Verpflichtung auferlegt würde. Darauf wäre im Sinne des Scheebenschen Grundgedankens zu erwidern: Schöpfung ist die innere Ausstattung des Menschen mit Gottebenbildlichkeit und mit der Dynamik zur höchstmöglichen Angleichung an Gott, welche gerade dann nicht gedrosselt werden darf, wenn Gott dem Menschen ein höheres Ziel vorsetzt. Wenn man die in der Schöpfung liegende Gottverbindung und Gottgehörigkeit des Menschen als Gabe und Aufgabe begreift, dann wird man eine Ablehnung des noch höheren Gottbezuges durch die

⁶⁵ Handbuch der kath. Dogm. III, 466.

Gnade nicht als legitime Möglichkeit des Menschen ansehen können und damit schon die Möglichkeit der Verwerfung des Menschen anerkannt haben. Es liegt nicht zuletzt an der geringen Wertung des Schöpfungsdogmas aufseiten der Transzendentaltheologie⁶⁶, daß sie dieser Zusammenhänge nicht ansichtig wird.

Trotzdem könnten die von Sch. gebrauchten Ausdrücke über die »Bestimmung«, »oder Verpflichtung« oder die »obligatorische Berufung« zur Gnade noch immer positivistisch und extrinsezistisch verstanden werden. Dieses Mißverständnis aber wird behoben, wenn man das konkrete Geschehen der Einigung, wie es von Sch. interpretiert wird, in den Blick nimmt. Der organischen Einheit beider Wirklichkeiten entspricht ein organischer Einigungsprozeß, in welchem die »gnadenvolle Erhebung« über eine Reihe von Vermittlungen geschieht und die Natur »durch eine Art von Zeugung aus Gott und Hineinbildung Gottes in sie zu seinem Gleichnisse hinaufgebildet wird«⁶⁷. Es ist eine von Gott durch aktuelle Gnaden mitgeteilte Bewegung, eine »rührende, erregende Einwirkung..., ein Ergreifen oder Treffen des Herzens mit dem Strahle des göttlichen Lichtes oder dem Anwehen des Geistes, des Odems oder der Kraft Gottes«⁶⁸. Sie bewirkt eine »Selbstbewegung der Kreatur zur Gnade hin«⁶⁹. Die »Bestimmung« der Kreatur zur Gnade ist so »eine der Kreatur von Gott mitgeteilte Bewegung«⁷⁰, welche eine Selbstbewegung des geistigen Geschöpfes initiiert.

Es handelt sich nach Sch. hierbei um ein Zusammenspiel zwischen der natürlichen Dynamik des geschaffenen Geistes und einem aktuellen Einwirken der göttlichen Gnade. Dieses Konzept widerlegt einerseits den Vorwurf von einer nur äußerlichen Aufstockung der habituellen Gnade und des göttlichen Lebens auf das natürliche Leben des Geschöpfes, andererseits macht es deutlich, daß Einheit und Einigung von Natur und Gnade nicht vermittels eines Naturbegriffes gedacht werden können, der die Gnade schon in sich schließt. Das Konzept, an das weitere Anfragen durchaus möglich sind, vermag doch den Extrinsezismus in einer Weise zu vermeiden, die auf der anderen Seite nicht dem genauso gefährvollen Extrem des Intrinsezismus anheimfällt. In dieser Hinsicht kann dem Entwurf Sch.s auch heute noch die Bedeutung eines Korrektivs und eines Modells zuerkannt werden.

⁶⁶ Bezeichnenderweise führt J. Auer, *Das Werk Karl Rahners*, in: *Theol. Revue* 60 (1964) 145–157 unter den Themen der »Schriften« die Schöpfungslehre nicht auf. Auch im: *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg 1984 ist sie als eigener »Gang« nicht durchgeführt.

⁶⁷ *Handbuch der kath. Dogm.* III, 426.

⁶⁸ *Ebda.*, VI, 65.

⁶⁹ *Handbuch* III, 459.

⁷⁰ *Ebda.*, 455.

Wahrheit – Philosophie – Geschichte

Zeitlose und Historische Dimensionen der Philosophie

Josef Seifert

I. Die Herausforderung der Philosophie durch Historismus und Hermeneutik

Der Gedanke, daß Philosophie, die nach Platons Beschreibung des Philosophen im Staat (VI) mit dem Ewigen, mit jener Wahrheit zu tun hat, die niemals wechselt, eine Geschichte haben soll, erregt im Philosophen Bestürzung. Sollte denn das, was er für das Wichtigste an der Philosophie hält, ihr Eindringen in Wirklichkeit, Wahrheit, Prinzipien, Zusammenhänge, Wesen, Ursachen, die zeitlos gültig sind, selbst wenn sie Zeitliches betreffen, umsonst sein? Sollte es sich bei jedem philosophischen Wahrheitsanspruch bloß um Illusion handeln? Und dies wäre unausweichlich der Fall, wenn Philosophie und ihr Inhalt durch und durch historisch bestimmt wären.

Jedes Urteil erhebt ja einen Wahrheitsanspruch und impliziert schon deshalb zeitlose Gültigkeit. Denn was mit einem Sachverhalt übereinstimmt, ein urteilsmäßiges »So ist es« oder »A ist B«, das dem tatsächlichen Selbstverhalten der Sachen entspricht, ist kraft dieses Zusammentreffens seiner urteilsmäßigen Setzung mit dem Selbstverhalten seines Gegenstandes (des unabhängig vom Urteil selbst bestehenden Sachverhaltes) wahr. Und als wahres Urteil kann es niemals falsch werden: »Semel verum, semper verum« (was einmal wahr ist, bleibt immer wahr), wie die Lateiner sagen.

Doch tritt bei philosophischen Aussagen noch ein weiteres Moment hinzu. Die Philosophie erhebt den Anspruch, unveränderliche Wahrheit nicht nur über zeitliches Sein, sondern auch über zeitlose Prinzipien, über ewig Gültiges, wie Gott, Seele, oder auch über das zeitlose Wesen der Zeit und Geschichte überhaupt zu erkennen. Also ist Philosophie nicht nur wegen der Unveränderlichkeit jeder, auch der historischen Wahrheit, sondern gleichermaßen von ihrem Objekt her, auf zeitlos Gültiges gerichtet.

Wohl deshalb finden wir ja den platonischen Sokrates im Phaidon behaupten, daß der auf das ewige Wesen der Dinge gerichtete Philosoph auch Unsterblichkeit ersehne, ja unsterblich sein müsse, da er sich in seiner Erkenntnis als dem verwandt erweise, was er erkennt, dem Ewigen.

Und erfüllt nicht die Idee einer theistischen Philosophie über Gott diesen Anspruch auf noch vollendetere Weise, da sie dasjenige SEIN SELBST und den Geist erkennt, von dem (dem Geist, der das reine SEIN ist)¹ schon Parmenides sagt,

¹ Parmenides sagt ja, daß der nous (Geist) und das Sein (tò einai bzw tò éstin) dasselbe sind.

daß er »nicht war und nicht sein wird, da er ganz IST – jetzt, vollkommen, eines, ununterbrochen«?²

Kann es eine Geschichte der Beschäftigung mit dem Ewigen geben? Und wenn es auch nicht weiter befremdet zuzugestehen, daß die menschliche Beschäftigung mit Zeitlosem doch in der Zeit erfolgt und deshalb eine Geschichte hat, so muß doch jede Geschichtlichkeit des Objekts und der inhaltlichen Bestimmtheit der Philosophie ausgeschlossen werden, wenn die Wesensordnung der Dinge zeitlos und ewig ist.

Aus diesen Gründen wird nicht so sehr die Entdeckung der Geschichtlichkeit der Philosophie als Geschichtlichkeit eines menschlichen Bemühens³, als vielmehr die bei Hegel und in seiner Folge auftretende These der Geschichtlichkeit des Inhalts der Philosophie, ja sogar des Seins und der Wahrheit selber, den Anspruch der Philosophie auf Erkenntnis des Zeitlosen zuinnerst treffen, ja Philosophie negieren. Diese Negation der Philosophie, in engster Verbindung mit ihrer totalen Kettung an wandelbare historische Ursachen, die ihre geistige Abhängigkeit vom Sein des in ihr Erkannten aufheben würde, besteht, obwohl ein glänzender Vertreter des Historismus meint, gerade durch die Erkenntnis der Geschichtlichkeit erfahre die Philosophie Befreiung:

Das historische Bewußtsein von der Endlichkeit jeder geschichtlichen Erscheinung, jedes menschlichen oder gesellschaftlichen Zustandes, von der Relativität jeder Art von Glauben ist der letzte Schritt zur Befreiung des Menschen. Mit ihm erreicht der Mensch die Souveränität, jedem Erlebnis seinen Gehalt abzugewinnen, sich ihm ganz hinzugeben, unbefangen, als wäre kein System von Philosophie oder Glauben, das Menschen binden könnte. Das Leben wird frei von Erkennen durch Begriffe; ... der Geist wird souverän allen Spinneweben dogmatischen Denkens gegenüber. Jede Schönheit, jede Heiligkeit, jedes Opfer, nacherlebt und ausgelegt, eröffnet Perspektiven, die eine Realität aufschließen. Und ebenso nehmen wir dann das Schlechte, das Furchtbare, das Häßliche in uns auf als eine Stelle einnehmend in der Welt, als eine Realität in sich schließend, die im Weltzusammenhang gerechtfertigt sein muß. Etwas, was nicht weggetauscht werden kann. Und der Relativität gegenüber macht sich die Kontinuität der schaffenden Kraft als die kernhafte historische Tatsache geltend.⁴

Auch Husserl denkt in zunehmendem Maße die transzendente Subjektivität als radikale Historizität und rückt damit, wie Hans-Georg Gadamer zeigt, in die Nähe Diltheys und vor allem Heideggers⁵.

Gadamer verfolgt in »Hermeneutik und Historismus«, im Anhang zu *Wahrheit und Methode*, die Entwicklung, die von Dilthey über Husserl und Heidegger zur

² Siehe Parmenides, fr. 8: 4ff.

³ Diese Entdeckung der Geschichtlichkeit der Philosophie als eines menschlichen Bemühens läßt sich gewiß bis auf die pyrrhonische Skepsis und Autoren wie Sextus Empiricus zurückverfolgen. Doch hat Hegel in völlig neuer Weise diese Historizität der Philosophie hervorgehoben, wobei das Moment einer echten philosophischen Bewußtwerdung dem konstruktiven Moment der Übertreibung und Entstellung dieser »Geschichtlichkeit«, wie sie im folgenden kritisiert werden soll, die Waage hält. Siehe dazu insbesondere G. F. W. Hegel, *Geschichte der Philosophie*, hrsg. H. Glockner, Jubiläumsausgabe XVIII, S. 115–121. Siehe auch Hegel, *Philosophie der Geschichte*, Jub. XI, 41–120.

⁴ Siehe Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, 7. unveränd. Aufl. *Gesammelte Schriften VII* (Stuttgart/Göttingen: Teubner, Vandenhöck und Ruprecht, 1979), S. 290–291.

⁵ Siehe Hans-Georg Gadamer, »Hermeneutik und Historismus«, in: Gadamer, *Gesammelte Werke II, Hermeneutik II*, S. 411–412.

Auffassung führte, es gebe keine ewigen Wahrheiten, Wahrheit sei »eine mit der Geschichtlichkeit des Daseins mitgegebene Entschlossenheit des Daseins«⁶. Gadamer faßt diesen subtileren Historismus, der auch noch die von Dilthey oder Betti anerkannte Objektivität der historischen Erkenntnis selbst in Frage stellt, so zusammen:

Es ist sozusagen ein Historismus zweiten Grades, der nicht nur die geschichtliche Relativität aller Erkenntnis dem absoluten Wahrheitsanspruch entgegenstellt, sondern ihren Grund, die Geschichtlichkeit des erkennenden Subjektes, denkt und deshalb geschichtliche Relativität nicht mehr als Einschränkung der Wahrheit ansehen kann⁷.

Merkmal dieses Historismus zweiten Grades ist es, daß er auch all jene Absolutheiten, die Dilthey in der zitierten Stelle und anderswo noch für absolut hält, relativiert. So schreibt Gadamer:

Die Anwendung der überlegenen Perspektive der Gegenwart auf alle Vergangenheit scheint mir gar nicht das Wesen des wahren historischen Denkens, sondern bezeichnet die hartnäckige Positivität eines 'naiven' Historismus. Seine Würde und seinen Wahrheitswert hat das historische Denken in dem Eingeständnis, daß es 'die Gegenwart' gar nicht gibt, sondern stets wechselnde Horizonte von Zukunft und Vergangenheit. Es ist gar nicht ausgemacht (und nie auszumachen), daß irgendeine Perspektive, in der sich überlieferte Gedanken zeigen, die richtige sei. Das 'historische' Verständnis hat da keinerlei Privileg, weder das heutige noch das morgige. Es wird selbst von den wechselnden Horizonten umfaßt und mit ihnen mitbewegt⁸.

Auch in bezug auf die Ethik wendet Gadamer mit Theodor Litt denselben Historismus an, indem er den Versuch des wegen des Hitlerterrors in die USA ausgewanderten Leo Strauss, trotz dessen Skeptizismus allgemein verbindliche übergeschichtliche ethische Normen zu vertreten, historisch-psychologisch erklärt. Nach bestimmten sittlich-politischen Verirrungen des Urteils entstünde »das Verlangen nach einem festen, sich gleichbleibenden Maßstab, 'der dem zum Handeln Aufgerufenen die Richtung weist'«⁹.

Es wird nicht ersichtlich, wie Gadamer, der sich unter Berufung auf Aristoteles ausschließlich auf geschichtlich wandelbare Regeln der *phronesis* (praktischen Klugheit) beziehen will, um etwa dem Terror eines Hitler zu widerstehen, die Konsequenz vermeiden kann, daß nach solchen Voraussetzungen auch die Greuel-taten totalitärer Regime unter bestimmten historischen Umständen gerechtfertigt sein könnten, was nur derjenige ausschließen kann, der eben annimmt, daß konkrete historische Taten unter universal und ewig gültige Wahrheiten bzw. axiologische Wertgesetze fallen, die von zeitloser Gültigkeit sind.

Wenn aber unser eigener Verstehenshorizont, was nach Gadamer der naive Historismus eines Dilthey oder Droysen übersah, gleichsam eine Fülle von stets wechselnden Spiel- und Verhaltensregeln darstellt, in deren Licht uns die Vergangenheit zum jeweils jetzigen Zeitpunkt erscheinen muß, so geht damit auch noch jene letzte transhistorische Objektivität verloren, die Dilthey zu bewahren suchte. Und damit wird neben der übergeschichtlichen Gültigkeit der philosophischen

⁶ Gadamer, ebd.

⁷ Gadamer, ebd., S. 411–412.

⁸ Gadamer, ebd., S. 416–417.

⁹ Ebd., S. 423.

Beschäftigung mit dem Ewigen auch noch die letzte »monumentale Grenzbastion objektiver Wissenschaft« (Gadamer) aufzugeben, die Dilthey noch retten zu können glaubte: die Objektivität der hermeneutischen und historischen Geisteswissenschaften. Die hermeneutische Schule Heideggers und Gadamers geht dabei davon aus, »daß der Historiker selbst ein Teil des geschichtlichen Ablaufs ist, den er erforscht und den er nur von dem Standpunkt aus betrachten kann, den er selber im Augenblick in ihm einnimmt.«¹⁰

Sollten wir nun zum »naiven Historismus« zurückkehren oder gar zu einem noch »naiveren Standpunkt«, dem eines dogmatisch-ontologischen Philosophie-rens über die Wirklichkeit selbst? Entschließen wir uns dazu, so fliehen wir vielleicht nur aus psychologischen Gründen vor dem Grauen, alles philosophische Streben nach einer Wahrheit, die uns, wie Kleist sich ausdrückt, »auch noch über das Grab hinaus folgt«, aufgeben zu müssen und uns mit relativen historischen Perspektiven zu bescheiden?

Sollten wir uns also nicht von jedem Einnehmen eines »dogmatischen Standpunktes«¹¹ bzw. einer inhaltlichen und übergeschichtlichen Wahrheitsanspruch stellenden systematischen Position hüten? Würden wir mit dem Annehmen irgendeiner inhaltlichen Position nicht jenem Hang zum starrsinnigen Dogmatismus verfallen, den gerade Kant im Kontext der Diskussion der »Antinomie der reinen Vernunft« zurückweist?

Müssen wir uns also mit de Saussure, Wittgenstein oder Hermeneutikern damit begnügen, Spieler in einem endlosen historischen Prozeß von Sprachspielen oder weltanschaulichen Konventionen zu sein, die heute systematische Philosophie und Religion ablösen?

¹⁰ Siehe Gadamer, ebd., S. 397.

¹¹ Der Ausdruck »dogmatisch« bzw. »Dogmatismus« ist selbst ein vieldeutiger und wird oft nur als Schlagwort gebraucht, das tendenziös und gedankenlos verschiedene positive mit negativen oder auch mit solchen Bedeutungen vermischt, die als negativ dargestellt werden, deren Negativität aber keineswegs einfach hingestellt werden darf, sondern begründet werden müßte. Durch die Vermengung positiver und negativer Elemente läßt dieses Schlagwort die positiven Bedeutungen im Sinne der negativen erscheinen und umgekehrt und trägt so zur Unsachlichkeit der Diskussion bei:

1. »Dogmatismus« kann eine Einstellung meinen, die nicht aus sachlichem Denken, sondern aus unbegründeten Annahmen entspringt und in ebenso irrationalen Setzungen besteht. Eine von Kant dem »Dogmatismus« zugeschriebene Starrköpfigkeit und ein Nichtbetrachten der sachlichen Evidenzlage entspricht dieser Haltung.

Noch radikaler und gegen jede Philosophie gerichtet ist dieser Dogmatismusverdacht dann, wenn behauptet wird, jede Philosophie sei von ungeprüften und prinzipiell unprüfbaren historischen, soziologischen oder persönlich bedingten Faktoren abhängig, die alle konkreten Philosophien inhaltlich bestimmen und niemals in objektiv evidenter Weise begründbar sind. Dogmatismus wird dann dem als unerreichbar erachteten Ideal einer in objektiver Evidenz rational begründeten Philosophie entgegengesetzt. In dieser Form ergibt sich der Dogmatismusverdacht wohl aus den philosophisch-soziologischen Ideen der Frankfurter Schule oder der Idee einer radikalen »soziologischen Konstitution« nach Peter Berger und vielen anderen Soziologen und Philosophen. 2. »Dogmatisch« kann man ferner eine dozierende und insistierende Art des Vorgehens nennen, die auf Einwände und Schwierigkeiten der Dialogpartner nie hinhört oder gar eingeht. 3. »Dogmatisch« kann weiters auch eine Art des Philosophierens heißen, die die Freiheit anderer vergewaltigt.

All dies sind zweifellos abzulehnende Formen des Dogmatismus, die übrigens ebenso sehr beim Relativisten und Skeptiker wie beim Realisten und Metaphysiker vorkommen können.

Wir dürfen uns durch solche Fragen und Vorstellungen nicht einfach von systematischem Philosophieren abschrecken und in eine historische oder hermeneutische Position zwingen lassen, sondern wir müssen vielmehr selber mit philosophischer Unerbittlichkeit die Frage stellen, was denn in Wirklichkeit das Verhältnis zwischen Philosophie und Geschichte sei und ob in der Tat jene radikale Geschichtlichkeit des menschlichen Subjekts bestehe, durch die das historische

Dogmatismus in einer 4. Bedeutung ist keineswegs allgemein abzulehnen, hat aber innerhalb eigentlich philosophischer Erkenntnis keine legitime Stelle. Es geht dabei um das Annehmen eines Inhaltes, weil dieser von einer theoretischen Autorität zum Glauben oder zur Annahme vorgelegt wurde. Dabei kann es entweder um ein Fürwahrhalten auf Grund des überlegenen Wissens einer Person gehen oder um eine religiöse Autorität, diejenige der Offenbarung oder der Kirche. Je nachdem wie wohl begründet es ist, eine Autorität als zuverlässige anzuerkennen, ist auch ein solches Glauben berechtigt oder sogar verpflichtend. Es ist allgemein gesprochen unberechtigt, wenn leichtgläubig und ohne hinreichende Prüfung der wirklichen oder falschen Autorität in unbegründeter Weise geglaubt wird.

Es gibt aber auch den besonderen Fall, in dem es wegen der Natur einer Erkenntnisart unangemessen oder zumindest unbefriedigend ist, Inhalte bloß im Glauben anzunehmen, anstatt sie selbst sich durch eigenes Verstehen anzueignen. So wäre es in den Wissenschaften der Mathematik oder der Philosophie unangemessen und zumindest keine wirkliche mathematische oder philosophische Erkenntnis, wenn jemand die betreffenden Inhalte bloß im Glauben annehmen würde. Deshalb kann auch die höchste theoretische Autorität nur indirekt und verbunden mit der Einladung, selbst zu verstehen, sich über Fragen der Philosophie äußern. Es geht daher um abzulehnenden Dogmatismus, wenn erstens diese Autorität für Inhalte in Anspruch genommen wird, die sie gar nicht als solche formuliert hat oder formulieren sollte. Dies geschähe etwa, wenn bestimmte thomistische Positionen (wie der Eudaimonismus oder die Materie als Individuationsprinzip oder auch die These, es gehe der Geistseele im Menschen eine vegetative und sensitive Seele vorher, die dann bei späterer Beseelung durch die Geistseele zerstört und durch diese ersetzt würden, u. a.), die keineswegs notwendig von Offenbarung impliziert sind oder dieser sogar objektiv widersprechen, für verbindlich erklärt würden.

Eine zweite Form von abzulehnendem Dogmatismus wäre die religiöse Haltung desjenigen katholischen Philosophen, der sich in wirklich vom Lehramt zu definierenden Fragen (wie der Existenz der Seele oder der Freiheit des Menschen), also in jenen philosophischen Fragen, die direkt oder indirekt den Offenbarungsinhalt betreffen oder von diesem vorausgesetzt werden, unter ausschließlicher Berufung auf das Lehramt philosophisch äußern würde. Denn durch Berufung auf die Autorität eines Lehramtes (dessen Legitimität hier nicht in Frage gestellt wird) würde er sich *als Philosoph* der Mühe entziehen, der Vernunft zugängliche Wahrheiten auch mit rational-philosophischen Mitteln aufzuweisen. Dies habe ich in dem Aufsatz, »La Foi et la Philosophie« (Akte des ersten Weltkongresses für Christliche Philosophie: Cordoba, Arg., 1979) zu zeigen gesucht.

5. »Dogmatismus« kann aber auch in jeder Position gesehen werden, die nicht skeptisch-relativistisch Wahrheitsbegründung und objektive Erkenntnis ablehnt. Wenn man jeden Objektivismus oder Realismus »Dogmatismus« nennt, müßte man jedoch beweisen, daß eine solche inhaltliche Position mit den oben erwähnten Fehlern (1–3) behaftet ist. Ebenso sehr gilt dies für eine 6. Bedeutung von »Dogmatismus«: Diese geht auf Kant zurück und findet sich beim späten Husserl und seiner Schule wieder. Sie betrachtet jede nicht-kritische, d. h. nicht transzendentalphilosophische idealistische Position als »dogmatisch«. Doch auch hier kann nicht der bloße Ausdruck »Dogmatismus«, der zunächst einfach einen objektivistischen Realismus – im Gegensatz zu einem an sich Seiendes leugnenden Idealismus – bezeichnet, genügen, um den unkritischen Charakter einer solchen realistischen Philosophie darzutun. Wir haben in *Back to Things in Themselves: A Phenomenological Foundation for Classical Realism*, (Anm. 17) darzustellen versucht, daß ganz im Gegenteil jeder Skeptizismus und Relativismus, aber auch die transzendente Phänomenologie und kantische Philosophie gegen viele Prinzipien des kritischen Vorgehens verstoßen, ja noch mehr, in sich widersprüchlich und als solche von jeder kritischen Philosophie abzulehnen sind. Nur sachliche Widerlegung dieses Versuchs, nicht gedankenloses Herumwerfen mit dem Ausdruck »Dogmatismus« kann diese These entkräften oder beweisen, daß realistische Philosophie eo ipso unkritisch sei.

Subjekt sich selber, seine Vergangenheit und Zukunft konstituieren, und auf Grund deren erst recht das vermeintliche Ewige nichts als Konstitutum historischen Bewußtseins und wechselnder geschichtlicher Horizonte wäre¹².

II. Relativierende und nicht-relativierende Dimensionen der Geschichtlichkeit der Philosophie

Zunächst sei darauf hingewiesen, daß keineswegs alle Abhängigkeiten philosophischen Erkennens von der Geschichte Relativismus bzw. die Relativität der Philosophie in jenem Sinne einschließen, daß das vom Philosophen Erkannte nicht in sich bestünde oder von überhistorischer Gültigkeit wäre.

Um diese sehr allgemein gehaltene Erkenntnis zu begründen und näher zu verstehen, wenden wir uns nun den grundverschiedenen Abhängigkeiten philosophischer Erkenntnisse und philosophischer Irrtümer von der Geschichte zu.

1. Geschichte als Vermittlerin philosophischer Erkenntnis zeitloser Wahrheit

Ähnlich wie die Erkenntnisse der euklidischen Geometrie oder der Arithmetik durch Jahrhunderte vorhergehender Forschungen gewonnen wurden und dennoch inhaltlich keineswegs Projektionen der Geschichte sind, sondern objektive Gesetzmäßigkeiten betreffen, oder wie die geographische Erforschung des relativen Anteils der Land- und Wasserflächen an der Gesamtoberfläche der Erde erst durch subtile geographische und mathematische Methoden möglich wurde, die sich über Jahrhunderte entwickelten, und doch die tatsächliche und schon vor ihrer Messung bestehende Aufteilung von Land, Seen und Meeren an der Erdoberfläche aufgezeigt hat, folgt auch nicht die Relativität des historisch gewachsenen Philosophierens und seines Gegenstands daraus, daß dieses Philosophieren nicht in einem luftleeren geschichtslosen Raum erfolgte, sondern geschichtliche Wurzeln hat.

Genauso wie jedermann die Tatsache kennt, daß er das 1 × 1 nicht selber erfunden und nicht einmal ganz alleine gefunden hat, sondern der Vermittlung von Eltern und Volksschullehrern verdankt, und wie er aber deswegen nicht die Gesetze, die er so gelernt hat oder die Redeteile, die ihm der Grammatiker beibrachte, für menschliche Erfindungen anstatt für wirklich bestehende Gesetze halten wird, kennt der Philosoph die Tatsache und braucht sich ihrer nicht zu

¹² Siehe dazu J. Seifert, »Erkenntnis ungeschichtlicher Wahrheit und Geschichtlichkeit des Menschen«, in H.-G. Gadamer – J. Seifert, *Wahrheit und Geschichtlichkeit* (Bern – Paris – New York: P. Lang 1989), in dem ich durch Aufweis der von der hermeneutischen Position selber anerkannten Prinzipien und Wahrheiten übergeschichtlicher Art den hermeneutischen Historismus von innen her aufzubrechen und einen Dialog zwischen phänomenologischem Realismus und Hermeneutik fortzuführen suche, den ich mit Gadamer in Dallas initiiert hatte.

Im folgenden soll ein ganz anderer Weg der Auseinandersetzung mit der hermeneutischen Philosophie beschritten werden – getragen von einem schlichten Bemühen um die Sache selbst des Verhältnisses zwischen Philosophie und Geschichte.

schämen, daß er nicht wie Thales zu philosophieren begann, sondern auf den Schultern großer Vorgänger steht, denen er die meisten seiner Entdeckungen verdankt. Genausowenig wie der Botaniker oder Mathematiker braucht sich der Philosoph angesichts dieser historischen Wissensvermittlung zu sagen, daß der Inhalt und Gegenstand der von seinen geschichtlichen Vorgängern erworbenen Erkenntnisse bloß von der Geschichte abhängig sein müsse.

Dabei geht es bei solchen philosophischen Evidenzen und bei Wahrheiten, die durch die Geschichte nur vermittelt werden können, keineswegs nur um formale Elemente wie das Widerspruchsprinzip oder die logischen Prinzipien oder auch die formalen Widersprüche, die sich in der skeptischen, relativistischen oder historischen Position verbergen.

Übrigens handelt es sich bei solchen formalen Voraussetzungen und abstrakten Prinzipien um überaus wichtige Probleme, und erst recht darf die Erkenntnis der inneren Widersprüche einer Position nicht auf Grund von metasprachlichen und ähnlichen Theorien, oder gar als bloßer Überrumpelungsversuch, bagatellisiert werden, handelt es sich beim Nachweis innerer Widersprüche doch um eine vernichtende Kritik einer Gesamtposition, auch wenn wertvolle Teile derselben durch einen Nachweis ihrer inneren Widersprüchlichkeit nicht getroffen sein mögen¹³.

Bei einer genaueren Betrachtung läßt sich gegen den Einwand, daß ausschließlich rein »formale« und völlig inhaltsarme abstrakte Prinzipien übergeschichtliche Wahrheit besäßen und deshalb von der Geschichte bloß vermittelt, und nicht vom historischen Bewußtsein als je relative konstituiert würden, vielerlei einwenden:

Zunächst einmal gibt es in sich rein formale Elemente gar nicht. In der allgemeinen Ontologie und Logik werden die obersten ontologischen und logischen Prinzipien genauso als material-inhaltliche Prinzipien verstanden wie konkretere Prinzipien in anderen Wissenschaften¹⁴. »Formale« Voraussetzungen sind sie nur relativ

¹³ Russell hat in den *Principia Mathematica* versucht zu zeigen, daß es zu logischen Paradoxien in der Gruppentheorie und auf anderen Gebieten kommt, wenn man die »Selbstanwendung« eines Satzes oder einer Theorie auf sie selber zuläßt. Er hat deshalb die »Typentheorie« entwickelt, um die Legitimität eines solchen Vorgehens zu bestreiten.

In anderer Weise versucht Heidegger (und Gadamer mit ihm) die Hinweise auf innere Widersprüche der eigenen Position als bloße Überrumpelungsversuche abzutun. An anderer Stelle habe ich versucht zu zeigen, daß man unmöglich allgemein die Selbstanwendung ausschließen kann, schon weil damit die obersten logischen und ontologischen Prinzipien, die notwendig auch für sie selber gelten, ausgeschlossen werden müßten.

Auch kann man eine so elementare Wahrheitsbedingung wie Widerspruchsfreiheit nicht einfach dadurch aus der Welt schaffen, daß man den Hinweis auf sie als Überrumpelungsversuch bezeichnet. Platon im *Theaitetos*, Aristoteles, und andere klassische Denker erkannten mit Recht, daß innere Widersprüchlichkeit schlechthin mit der Wahrheit einer Position unverträglich ist, ja diese selbst aufhebt und uns, wie Aristoteles in Buch Gamma der *Metaphysik* ausführt, zu totalem Schweigen und Nichtdenken verurteilen müßte. Siehe dazu auch J. Crosby, »Kritik des Skeptizismus und Relativismus«, in: *Wahrheit, Wert und Sein* hrsg. v. B. Schwarz (Regensburg, 1974).

¹⁴ Siehe die Unterscheidung verschiedener Bedeutungen von »formal-material« in D. von Hildebrand, *What is Philosophy?*, übers. F. Wenisch, *Was ist Philosophie?* D. von Hildebrand, *Gesammelte Werke I* (Stuttgart: Kohlhammer, 1976), S. 88f.

zu anderen Seinsbereichen, für die sie formale Bedingungen, nicht »materiale Inhalte« darstellen.

Selbst wenn man die im Begriff des »Formalen« implizierte Relativität leugnen und im »Formalen« eine innere Bestimmtheit von Prinzipien erblicken wollte, etwa ihre Inhaltsarmut und Abstraktheit, könnte man »formale Prinzipien« in diesem Sinne keineswegs als den einzigen Gegenstandsbereich evidenter Erkenntnis betrachten, der durch die Geschichte nicht konstituiert, sondern nur vermittelt wird.

Denn erstens gehört zu diesem durch andere Menschen oder Geschichte nur vermittelten Wissen alles empirische Wissen, alles historische und philosophiehistorische Wissen, das nicht »formal« in irgendeinem Sinne dieses Ausdrucks ist.

Zweitens gibt es viele in jedem Sinne des Wortes material-inhaltliche absolute Evidenzen, die sich auf wesensnotwendige Sachverhalte beziehen und für deren Erkenntnis die Geschichte nur eine vermittelnde, nicht eine konstituierende Rolle spielen kann. Man denke an das von Stumpf, Husserl, Reinach, Hildebrand und anderen Phänomenologen oft verwendete Beispiel der zweidimensionalen Ausdehnung der Farbe oder der Tatsache, daß die Farbqualität Orange der Ähnlichkeitsordnung nach zwischen rot und gelb liegt. Oder man denke an die materialen apriorischen Sachverhalte über das Wesen des Versprechens, die Reinach herausgearbeitet hat, wie daß das Versprechen notwendig ein sozialer Akt und also »vernehmungsbedürftig« ist, so daß ein einsames Versprechen, das niemals seinen Adressaten erreicht, ein Unding oder jedenfalls wie ein »abgeschleuderter Speer, der niemals sein Ziel erreicht«, wäre¹⁵. Man kann aber auch axiologisch-anthropologische Sachverhalte wie, daß der Mensch als Person eine Würde besitzt ganz unabhängig von seiner Rasse, eine Wahrheit, bei deren Anerkennung der Nazihorror und höchst konkrete historische Ereignisse in vielen Ländern nicht stattgefunden hätten, als Beispiele für solche zeitlosen Wahrheiten wählen.

Gegen eine bloß vermittelnde, nicht konstituierende Rolle der Geschichte für echte philosophische Erkenntnis mag man einwenden, daß die Mathematik, Geographie und Naturwissenschaft strenge Wissenschaften seien, über deren Ergebnisse keine Kontroverse herrsche und innerhalb derer wissenschaftliche Nachprüfbarkeit bestehe. Mit der Philosophie verhalte es sich ganz anders. Da in ihr kein Konsens herrsche, könne es in ihr auch nicht um rationale, nachvollziehbare Erkenntnis gehen.

Auf diesen Einwand, auf den ich an anderer Stelle ausführlich eingegangen bin, kann und muß man erwidern, daß rationale Evidenz und prinzipielle Konsensfähigkeit, die allerdings – zumindest im Fall nicht-privater, sondern allgemein zugänglicher Erkenntnis – von Wissenschaft impliziert wird, auch dort vorliegen können, wo auf Grund von methodologischen Problemen, besonderen Anforderungen an Begabung und moralischen Voraussetzungen der Erkenntnis tatsäch-

¹⁵ Siehe Adolf Reinach, *Zur Phänomenologie des Rechts. Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts* (München, 1953), S. 37 ff.

cher Konsens nicht erzielt werden kann. Nur von den Sachen selbst her, die der Philosoph durch vielfältige Gedankengänge, Klärungen und Argumentationen zur Evidenz bringen soll und nicht einfach behaupten darf, kann es sich erweisen, ob es in der Philosophie um evidente Erkenntnis der »Sachen selbst« oder um irrationale, auch prinzipiell keinem intersubjektiven Konsens und keiner intersubjektiven Erkenntnis offenstehende Thesen geht¹⁶.

Wenn es sich aber auch in Philosophie und Mathematik um völlig evidente Erkenntnis handelt, so ist damit keineswegs ausgeschlossen, daß diese Erkenntnis historisch vermittelt werden kann und vermittelt werden soll. Es gilt dabei angesichts der historischen Vermittlung von Gedanken scharf zwischen zwei Fällen zu unterscheiden:

Im einen Fall können wir einem Erkenntnisakt oder einer geschichtlichen Gestalt oder Entwicklung die Erkenntnis von etwas bloß *verdanken*, das nicht selber historisch konstituiert ist: etwa die Entdeckung des Prinzips vom Widerspruch, der gültigen und ungültigen Formen des Syllogismus, des Unterschiedes zwischen freiem personalem Sein und einem determinierten materiellen Ding.

Im anderen Fall kann ein Gegenstand bloß als Gegenstand eines Aktes oder einer historischen Gedankenrichtung konstituiert und als Objekt historischen Denkens entworfen sein, wie ich dies für das »transzendente Ego« oder die »Selbstkonstitution des Ich« und »allen erdenklichen Sinnes und Seins« an anderer Stelle nachzuweisen suchte¹⁷.

Damit werden wir schon auf eine zweite radikal verschiedene Form der Abhängigkeit eines bestimmten philosophischen Denkens von der Geschichte geführt.

2. Die Geschichte als Quelle von Irrtümern und Ideologien: Geschichte und Konstitution von »falschem Bewußtsein« und bloß vermeintlichem »An sich«

Die Geschichte hat in hohem Maß an der unerschöpflichen menschlichen Fähigkeit teil, Gegenstände zu erfinden oder zu konstituieren, die zwar ein Sein beanspruchen, das außer unseren historischen Denk- und Bewußtseinsakten zu bestehen prätendiert, aber nicht tatsächlich besteht.

Unermeßlich ist die vielfältige Weise, in der einzelne Menschen und ganze Kulturen sich eine bloß scheinbar an sich bestehende Welt, die in Wirklichkeit »bloß eine Fabel war«, zurechtgedichtet haben. Und in der Konstituierung falscher Weltansichten haben zweifellos die *idola historiae*, die eine Abart der von F. Bacon beschriebenen *idola tribus* sind, eine gewichtige Rolle inne.

¹⁶ Siehe J. Seifert und E. Morscher, »Über die Grundlegung der Ethik: Ein Dialog zwischen Josef Seifert und Edgar Morscher«, in: Vom Wahren und Guten: Festschrift für Balduin Schwarz zum 80. Geburtstag, Hrsg. J. Seifert, F. Wenisch und E. Morscher (Salzburg, 1982), S. 102–122.

¹⁷ Siehe J. Seifert, *Back to Things in Themselves: A Phenomenological Foundation for Classical Realism* (London/Boston: Routledge and Kegan Paul Press, 1987), wo dieser Unterschied und damit die Möglichkeit einer Erkenntnis der Dinge an sich eingehend erörtert und begründet wird.

Wenn Philosophen auf Grund historischer Einflüsse vermeintlich an sich jenseits des Bewußtseins bestehende Dinge ansetzen, die nicht wirklich bestehen, so stellt diese historische Abhängigkeit im Gegensatz zur ersten ein ausgesprochenes Übel dar. Denn es geht dann notwendig um falsche Werte oder Götter, da wahre ja nicht historisch konstituiert sein können, und es ist einsichtigerweise unwertig, falsche Wertmaßstäbe anzunehmen oder falsche Götter anzubeten.

Die Macht öffentlicher Meinung und historisch-interpersonaler Ideen ist gewaltig und tritt oft als Produzentin von Irrtümern auf. Zu bestimmten Zeiten und auf Grund des wechselseitigen historisch-soziologischen Einflusses von Ideen stellen sich die Menschen bestimmte Hexen, Götter, schematisierte »Klassenkämpfe« und zahllose andere Gegenstände von Irrtümern und ideologischen Weltansichten vor, von denen sie zwar vermeinen, sie hätten eine überhistorische Gültigkeit, die aber in der Tat keine Wirklichkeit besitzen als die, Objekt ihres historischen Bewußtseins zu sein.

Wie mächtig die *idola historiae* sind, kann man daraus erkennen, daß offensichtlich und total verkehrte Wertmaßstäbe, wie der Rassismus des Dritten Reichs sie einfuhrte, seinerzeit ganze hochzivilisierte Länder voller intelligenter Menschen beherrschten, während heute nur noch wenige Verbrecher oder Wahnsinnige an ihnen festhalten.

Der reine Einfluß historisch-soziologischer Ideen als solcher und vor allem der durch irrige historisch-soziologisch einflußreiche Ideen konstituierten Objekte ist groß, aber stets illegitim. Denn in jedem Falle eines solchen Einflusses, kraft dessen das Objekt historischen Bewußtseins eine Wirklichkeit beansprucht, die ihm als Konstitutum historischer Akte nicht zukommt, geht es um Illusion, Irrtum und dergleichen. Denn Wahrheit, und insbesondere Wahrheit über übergeschichtliche Wirklichkeit, ist immer transgeschichtlich und niemals – wenigstens was ihre Verankerung im Sein betrifft – durch historisches Bewußtsein konstituiert.

Es wird wohl kein Leser behaupten, die nationalsozialistische Idee, daß Juden Untermenschen seien, die vergast werden dürften, habe eine Wahrheit ausgesprochen, die auch unabhängig von diesem historischen Urteil den Sachen selbst entsprochen hätte. Ebenso wenig wird heute jemand im Ernst behaupten, das nach der Hitlerzeit allgemein akzeptierte Urteil, die Juden seien Nichtjuden an Menschenwürde gleich, sei bloß ein Produkt der heutigen historischen Situation und sei deshalb jederzeit historisch überholbar¹⁸.

Es gibt aber zahllose andere Sachverhalte, die der Philosoph erforscht, von den rein logisch-grammatischen, arithmetischen und geometrischen Gesetzen, von den Gesetzen der Logik und Ontologie bis hin zu subtilen Fragen der Ethik oder Philosophie der Ästhetik und Liebe, die ebenso wenig bloße konstituierte Produkte historischen Daseins und Bewußtseins sind, sondern schlicht der Wirklichkeit entsprechen.

¹⁸ Mit Recht hebt R. Lauth die schlechthinnige historische Unaufhebbarkeit der Wahrheit solcher Urteile in seiner Schrift *Die absolute Ungeschichtlichkeit der Wahrheit* (Stuttgart, 1966) hervor.

3. Die Rolle der Geschichte in der Konstituierung von Noemata, Mythen und Märchen, die kein »An sich« beanspruchen

Selbstverständlich ist die historische Fabelkunst keineswegs auf solche Noemata beschränkt, die zwar bloß als Gegenstand der Geschichte existieren, aber dennoch Seinsautonomie gegenüber menschlichem Bewußtsein beanspruchen, also ein bloß vermeintliches An sich darstellen.

Vielmehr gibt es viele Märchen, Symbole und Mythen im buchstäblichen Sinn, die als solche historische Quellen haben, aber bei denen es unsinnig wäre anzunehmen, es handle sich hier um historische Relativität. Daß etwa der Grimm'sche Märchenschatz mit all seinen Königinnen, Rotkäppchen und Prinzen zu einer ganz bestimmten Kultur gehört, widerspricht keineswegs einem Anspruch, übergeschichtlich an sich zu bestehen, da ein solcher Anspruch gar nicht besteht.

Selbstverständlich ist dabei nicht ausgeschlossen, daß der Mythos oder auch das Märchen und die Fabel – man denke an Platons Höhlengleichnis – symbolisch oder dichterisch Wahrheit zum Ausdruck bringen, die durchaus Anspruch auf An-sich-Sein ihres Gegenstandes in sich birgt. Auch kann ein Mythos oder auch ein Märchen – in diesem tieferen Sinn seines symbolischen Gehaltes oder auch in anderen rein ästhetisch-künstlerischen Bedeutungen des Wortes – wahr oder falsch sein¹⁹.

Hier begegnen wir übrigens auch einem weiteren Sachverhalt, hinsichtlich dessen der Relativismus übergeschichtliche Wahrheit voraussetzt. Er setzt nämlich das wirkliche Bestehen eines Anspruchs philosophischer und anderer Urteile auf ein An-sich-Sein ihrer Gegenstände bzw. der in ihnen behaupteten Sachverhalte voraus. Nur die Leugnung der Rechtfertigtheit eines derartigen wirklich bestehenden Anspruchs auf Objektivität kann ja als Relativierung angesehen werden.

So hätte es keinen Sinn, wenn ein Vater seinen Kindern ein Einhornmärchen erzählt, zu sagen, dieses Märchen bzw. die in ihm vorkommenden Drachen und Könige seien »relativ auf seine Familie«, da ja die in Märchen erscheinenden Gestalten keinen Anspruch machen, an sich zu sein und also außerhalb ihrer Konstitution im Märchen zu bestehen²⁰.

¹⁹ Wir sehen hier von weiteren Unterscheidungen wie der von Johann Jacob Bachofen gemachten zwischen Symbol und Mythos ab. Bachofen, darin anderen Autoren seiner Zeit folgend, schreibt dem Symbol den Charakter des Einfachen zu und meint, es gehe von Gott aus, der Mythos hingegen sei als menschengedichtete Geschichte und durch seine Bestimmung der Deutung der Symbole, sowie durch den dadurch bedingten kompositorisch komplexen Charakter unterschieden. Neben J. J. Bachofen's 1867 erschienenen Hauptwerk *Mutterrecht* ist dabei das 1859 erschienene Buch *Gräbersymbolik* wichtig.

²⁰ Außer diesem Grund für die Nichtrelativität der Märchenwelt gibt es zumindest noch einen anderen. Andere Menschen können an diesem Märchen teilhaben, und in diesem Sinne ist die Welt des literarischen (Kunst-)Werks und der in ihm dargestellten Gegenstände und Personen – denen Roman Ingarden die heteronome Existenzform der abgeleiteten rein intentionalen Gegenständlichkeiten zuweist – intersubjektiv zugänglich.

All dies hindert freilich nicht, daß die von bewußten Akten und von intersubjektiv zugänglichen Wortbedeutungen konstituierten Gegenstände eines Märchens kein Sein an sich besitzen und in diesem Sinne »relativ«, »seinsheteronom« und vom Märchen und seiner objektivierten Intentionalität total abhängig sind.

Da dieser Sinn von historischer Abhängigkeit von Bewußtseinsobjekten für uns keine weitere Bedeutung besitzt, weil solche konstituierte Gegenstände, die keinerlei Anspruch auf Nichtkonstituiertheit und An sich Sein erheben, innerhalb der Philosophie kaum einen Platz haben²¹, können wir von einer weiteren Erörterung dieser Art von historischer Bewußtseinsabhängigkeit absehen, mußten diese Bedeutung von historischer Abhängigkeit von Gegenständen des Bewußtseins jedoch zur Abgrenzung einführen.

*4. Die Geschichte als Grenze und Ermöglichung der Philosophie:
Historische Modifikationen von Sprache, Terminologien und Kulturen,
die ein An-sich-Sein weder beanspruchen noch auflösen.*

Neben diesen drei Rollen der Geschichte (als Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis, als Konstitution von vermeintlichem An-sich und als Ursprung von Fabeln, Mythen, Parabeln, usf.) gibt es eine ganz andere Art historischer Abhängigkeit, die in besonderer Weise die Philosophie betrifft. Es geht um die Rolle der Geschichte beim Entstehen von konkreten Sprachen, um den jeweiligen Wortreichtum derselben, um die Entwicklung besonderer wissenschaftlicher und philosophischer Terminologien und um Bedeutungsbesonderungen, die in ihnen sprachlich ausgedrückt werden können, um grammatische Strukturen und viele andere Faktoren, die jeweils historisch entwickelt und modifiziert werden.

Zwar gibt es, wie Husserl in den *Logischen Untersuchungen* gezeigt hat, eine »rein logische Grammatik«, und damit grammatische und sprachliche Strukturen, die apriorisch-wesensnotwendige Gültigkeit besitzen und deshalb allen Sprachen gemeinsam sind, wie sie auch Chomsky und andere platonisierende Sprachwissenschaftler und Semiotiker sowie Semantiker heute in zunehmendem Maße anerkennen.

Doch zugleich gibt es zweifellos jene historischen Besonderungen semiotischer und semantischer Sprachelemente, die den einzelnen Sprachen eigentümlich sind und die es etwa erlauben, in einer bestimmten Sprache anders oder besser philosophieren zu können als in anderen.

In diesem Sinne besteht zweifellos ein Vorteil darin, nicht in einer indianischen Sprache, wie einem der Apatschen- oder Komantschendialekte, philosophieren oder Naturwissenschaft treiben zu müssen, sondern den Reichtum sprachlich ausdrückbarer Modifizierungen zur Verfügung zu haben, den etwa die englische, italienische, spanische, deutsche oder französische Sprache, oder auch zahlreiche andere Sprachen und Fachsprachen bieten, deren Modifizierungen der – als solche ebensowenig wie die »materia prima« bestehenden – »Sprache an sich« jeweils eigene Vor- und Nachteile implizieren.

²¹ Es sei denn, man denke an die philosophischen Aussagen der von Platon und anderen Philosophen verwendeten Mythen, die dann aber nicht als reine Dichtwerke, sondern als dichterischer Ausdruck philosophischer Thesen zur Philosophie selbst gehören.

Selbstverständlich können die sprachlichen und insbesondere die von Fachterminologien geprägten Ausdrücke auch eine Rolle bei der Konstituierung von scheinbaren »An-sich« spielen, die sich aus Verführungen der Sprache ergeben und eine der hauptsächlichen Gefahren und Irrtumsquellen darstellen, sowie z.B. dazu führen, Unterscheidungen dort zu machen, wo keine Unterschiede bestehen oder Hypostasierungen zu vollziehen, die von den Sachen selbst her nicht zu rechtfertigen sind.

Sprache in diesem Sinne impliziert jeweils auch eine Grenze des in ihr Aussagbaren und stellt eine historische Modifikation dar, die zwar als solche keineswegs zu Irrtum führt, aber immerhin eine negative Schranke des Philosophierens bedeutet.

Allerdings gibt es zugleich auch eine positive Rolle der erwähnten historischen Modifikationen von Sprache und dem in der jeweiligen Sprache Aussagbaren. Diese besteht darin, daß die individuelle Sprache durch den ihr selbst eigenen Reichtum auch auf gewissen Gebieten durch vorgegebene linguistische Regeln der Grammatik und Tiefengrammatik, sowie durch ihre jeweilige semantische Subtilität differenzierteres und sachgemäßeres Denken ermöglicht, als es jemand vollziehen könnte, der sich nicht in der bestimmten Sprache ausdrückt.

In dieser Hinsicht spielt die Modifikation der Sprache auch eine wichtige Rolle im Rahmen der ersten Rolle der Geschichte für die Philosophie: der Ermöglichung des Denkens zeitlos gültiger Wahrheiten und Zusammenhänge.

Diese Modifikation der Philosophie durch Geschichte bzw. durch in ihr gewachsene Gegebenheiten bezieht sich nicht ausschließlich auf die Sprache, sondern auch auf viele andere Aspekte der Kultur, etwa die Selektion der Quellen und Autoren, die zu einer Zeit zur Verfügung stehen oder nahegebracht werden und in deren Terminologien die Denker einer Zeit denken. Wenn es um philosophische Terminologien geht, so entwickeln sich diese ja nicht in jenen langfristigen Zeiträumen, in denen etwa Lautverschiebungen und allgemeine Sprachentwicklungen stattfinden, sondern oft auf einen Schlag, durch einen ganz bestimmten Autor. Daher hängt es oft von so zufälligen historischen Umständen wie Übersetzungen ab, ob ein bestimmtes Denken und Werk und die durch es verfügbaren begrifflichen Apparate einem gegebenen Denker zur Verfügung stehen oder nicht. Man denke an die immense Wirkung der lateinischen Aristoteles-Übersetzungen Moerbekes auf die Scholastik, insbesondere auf das Denken Thomas von Aquins.

5. Die Geschichte als Quelle bestimmter Interessen. Fragen und Probleme

Wieder ein ganz anderer Einfluß der Geschichte betrifft das Aufwerfen bestimmter Interessen, Fragen oder Probleme. Der Mensch und insbesondere der Philosoph ist ja als *zoon politikon* nicht ein Wesen, das einen luftleeren isolierten Raum bewohnt, sondern er steht in lebendigem Kontakt mit der Welt, in der er lebt.

So sehen wir uns heute globalen Problemen der Umweltverseuchung gegenübergestellt, die der mittelalterliche Mensch nicht kannte. Wissenschaftliche Entdek-

kungen wie die der Genetik, Vererbung, der Rolle des Gehirns, aber auch mögliche Transplantationen oder genetische Eingriffe, Genomanalysen usw. eröffnen der Technik und Manipulation des Menschen völlig neue Möglichkeiten und werfen neue Probleme für den Philosophen auf. Dadurch wird der Erfahrungshorizont, von dem ein Philosoph ausgehen und über dessen Gegenstände er philosophieren kann, ungeheuer erweitert. Es werden ihm etwa ganz neue Probleme der Leib-Seele-Beziehung oder Ethik gestellt, die er durch neues Nachdenken über die Dinge im Lichte solcher empirischer Befunde oder neuer Erfahrungshorizonte anzugehen hat. Neue Interessen stehen im Vordergrund. Man denke an das im Spätmittelalter und der Renaissance neu erwachende Interesse am Individuum oder an das im 19. Jahrhundert erwachende neue Interesse an der Geschichte.

Für all dies ist gewiß die Geschichte zumindest partiell verantwortlich, für all dies ist geschichtliches Leben und sind historische Entwicklungen gewiß maßgeblich. Doch hindert nichts, daß die durch diese neuen Interessen und Probleme vielleicht erstmals entdeckten Zusammenhänge selber auch ewig gültige Wahrheiten, Wesenheiten und Wesensgesetze – etwa über menschliches Leben, Ethik und Bioethik – sein können.

Vielleicht muß man sich an dieser Stelle von dem Vorurteil freimachen, die zeitlose Gültigkeit von Gesetzen, die zu allen Zeiten bestehen, mit dem Alten oder schon Bekannten zu verwechseln. Denn da jedes Ding an notwendigen und zeitlosen Wesensgesetzen teilhaben muß, enthüllt jede neue historische Entwicklung auch neue – d.h. noch nie vorher bedachte – Wesensgesetze und erlaubt, schon bekannte in neuem Licht und in neuer Anwendung zu sehen.

Gewiß ist es angesichts der wandelbaren Aspekte und Probleme der Geschichte notwendig, nicht zu sehr in Zeitproblemen zu ersticken, immer aufs neue durchzustoßen zu den großen klassischen Problemen der Philosophie und sich auch gegenüber Problemen zu öffnen, die vielleicht ganz anderen Kulturkreisen angehören²².

Immerhin ist es an sich durchaus legitim, ja erforderlich, als Philosoph gerade auch zu den brennenden und philosophischen Fragen der eigenen Zeit Stellung zu nehmen, zu jenen Fragen, die die eigene im Unterschied zu anderen Epochen aufwirft. Mit diesem Aufwerfen neuer Probleme durch historische Entwicklungen hängt eine weitere Rolle der Geschichte für Philosophie eng zusammen.

²² Vgl. dazu etwa die von I. Quiles mit so vielem Erfolg durchgeführten Dialoge mit dem japanischen und chinesischen, hinduistischen und buddhistischen Denken und die von ihm hervorgehobenen authentischen Erkenntnisse in demselben. Siehe Ismael Quiles, *Filosofia budista* (Buenos Aires, Ed Troquel, 1973); ders., *Que es el Yoga?* (Buenos Aires: Ed. Depalma, 1987).

6. Geschichte als Quelle von Erfahrung und Erfahrungsdaten

Die Geschichte spielt noch eine weitere Rolle für die Philosophie. Geschichte ist auch selbst eine Urgegebenheit und liefert uns zugleich zahlreiche neue Erfahrungsdaten, über die philosophiert werden muß.

Kunstwerke werden in ihr geschaffen, die viele psychologische Probleme aufdecken, wie die Romane Dostojewskis. Neue Kunstarten werden hervorgebracht, die nach einer eigenen ästhetischen Analyse verlangen. Neue wissenschaftliche Forschungen werden durchgeführt, neue Methoden medizinischer und genetischer Eingriffe entwickeln sich in der Geschichte.

Ein besonderer Fall dieser Rolle der Geschichte liegt dort vor, wo gerade der Angriff auf etwas oder die Entwürdigung eines Gutes, oder auch die Verdunkelung einer Wahrheit die philosophische Reflexion durch eine solche negative Erfahrung erweckt – im Sinne des berühmten Hegel-Wortes von der Eule der Minerva, die erst in der Dämmerung fliegt.

Dieser offenkundig bestehende Einfluß der Geschichte muß radikal von den vorhergehenden unterschieden werden.

Vielleicht besteht die elementarste Form dieses Einflusses der Geschichte auf Philosophie darin, daß die Geschichte selbst eine Gegebenheit darstellt, die philosophischer Aufklärung harrt. In diesem Sinne verbreitert die Geschichte in der unmittelbarsten Weise unseren Erfahrungshorizont und stellt der Philosophie neue Probleme, da das Datum der Geschichte selber nach philosophischer Erkenntnis verlangt, einer Erkenntnis allerdings, die bei idealer Verwirklichung in zeitlose Wahrheiten über das Wesen der Geschichte, des sogenannten hermeneutischen Zirkels im Verstehen von Ganzem und Teilen, und viele andere Wesensgesetze eindringt²³.

7. Geschichte als Ursprung gewisser Aspekte und komplementärer Ausschnitte aus der Gesamtwirklichkeit

Eine andere Dimension der Rolle der Geschichte und der Geschichtlichkeit des Philosophierens folgt aus den eben genannten (4–6) ebensowohl wie aus der metaphysischen Tatsache der Endlichkeit menschlichen Erkennens. Denn so objektiv und daher absolut wahr auch ein Urteil, wie daß der Mensch frei und verantwortlich und nicht kausal historisch determiniert sei, ist und so sehr es deshalb Teil der allumfassenden Wirklichkeit und Wahrheit und in dieser enthalten ist, so ist es doch andererseits ein in unendlich vielen Richtungen ergänzungsfähiges, differenzierungsbedürftiges und von möglichen Mißverständnissen zu befreiendes Urteil.

Wegen der potentiellen Unendlichkeit der Erkenntnis und des Seins und der Begrenztheit jeden menschlichen Wissens ist es natürlich, daß in einem bestimmten

²³ Siehe Seifert: Erkenntnis ungeschichtlicher Wahrheit und Geschichtlichkeit des Menschen, (Anm. 12).

Lebensabschnitt und von einem bestimmten Menschen nur ein kleiner Ausschnitt aus der Gesamtwirklichkeit erkannt wird. Der eine wird Handwerker und versteht vieles über den Bau von Häusern, wovon ein Philosophieprofessor keine Ahnung hat. Ein anderer versteht mehr von Politik, wieder ein anderer von Mathematik usf.

Diese Partialität und Unvollständigkeit menschlichen Erkennens ist Teil von dessen Wesen, und seine konkrete Gestalt hängt von vielen begabungsmäßigen, charakterologischen und lebensgeschichtlichen Faktoren individueller Art ab.

Jedoch ist es ebenso klar, daß es neben diesen und anderen individuellen oder sozialen Faktoren die Geschichte ist, und zwar nicht eine abstrakte Gegenwart, sondern die konkrete historische Gestalt, in der sich etwa die Philosophie und Wissenschaft zu einer bestimmten Zeit in einem bestimmten Land befindet, von der es mit abhängt, mit welchen Dingen sich ein Mensch besonders beschäftigt und welche Teile der grundsätzlich möglichen Erkenntnis er erwirbt.

Damit ist freilich nicht eine gewisse von Schleiermacher und der hermeneutischen Philosophie hervorgehobene und schon in der Antike erkannte Dialektik von Ganzem und Teilen geleugnet, kraft deren auf jeden Teil durch alle anderen sowie durch das Ganze neues Licht geworfen wird. Doch während diese Dialektik beweist, daß der Teil nur im Licht des Ganzen vollkommen verstanden werden kann, beweist sie keineswegs die Vorläufigkeit, Relativität oder gar den bloßen Vorurteilscharakter irgendeiner gültigen Einzelerkenntnis, die durch weitere Erkenntnisse zwar differenziert und ergänzt, niemals jedoch im Sinne des Ungültigwerdens oder Unwahrwerdens aufgehoben werden kann. Dies wäre nur bei Irrtümern möglich, niemals bei gültigen Erkenntnissen, die im Ganzen der Wahrheit voll bewahrt bleiben.

Allerdings ist es dem Menschen auf Grund der Unvollständigkeit seines Erkennens notwendig, sich derjenigen Urteile zu enthalten, die willkürlich oder in falschen Verallgemeinerungen über das Erkannte hinausgehen oder sich dem Ganzen gegenüber zu verschließen. Sonst folgen in der Tat Engen und sogar Irrtümer aus borniert festgehaltenen Teilerkenntnissen, auf Grund deren Menschen sich der Gesamtwirklichkeit gegenüber verschließen oder sogar Falsches behaupten, was einem allerkennenden Wesen unmöglich wäre und die Unvollständigkeit des Erkennens voraussetzt.

An sich ist jedoch ein solcher Ausschnitt unvollständiger Erkenntnis, etwa daß der Mensch frei ist, sich selbst besitzt und beherrscht und weder von weltlichen noch von transzendenten Faktoren in seinem Handeln inhaltlich determiniert ist, keineswegs gleichbedeutend mit Irrtum. Nur wenn er verabsolutiert wird und deshalb zur Leugnung anderer Erkenntnisse führt, kann ein solcher partialer Blickpunkt auf die Gesamtwirklichkeit im Irrtum enden.

Allerdings werden wir im letzten Abschnitt dieser Ausführungen sehen, daß die Unaufhebbarkeit von Einzelerkenntnissen durch Erkenntnis des Ganzen nur unter einer oder sogar zwei – allerdings evidenten und mit dem Gesagten mitgegebenen – Voraussetzungen besteht, die wir an dieser Stelle noch nicht entwickeln.

8. *Geschichte als Herausforderung an den Philosophen: Geschichte als Grund eines bestimmten Dialogs*

Damit rühren wir an eine weitere Bedeutung der Geschichte für die Philosophie und der Philosophie für das Begreifen der Geschichte. Die Philosophie hat eine Aufgabe in der Geschichte, insofern sie von der historischen Situation Erfahrungen, Probleme, aber auch bestimmte Irrtümer, die das soziale-historische Klima einer Zeit bestimmen, empfängt und zugleich kritisch zu erforschen hat.

So ist die jeweilige historische Epoche eine Herausforderung an die Philosophie. Kant sah sich bewogen, auf die herrschenden philosophischen Strömungen seiner Zeit, den Rationalismus und Empirismus, zu antworten. Er konnte nicht an so bedeutenden Strömungen seiner Zeit vorbeiphilosophieren und sich etwa nur an Aristoteles halten. Nachdem Wittgenstein oder Kant als bestimmend auftraten, bestand die Notwendigkeit einer Auseinandersetzung mit ihnen für jede Ontologie oder realistische Philosophie. Dasselbe gilt für das Auftreten des Materialismus, der Skepsis, bestimmter Ideologien usw. Sie alle stellen an den in einer Zeit lebenden Philosophen die Aufgabe, sich nicht rein abstrakt und unhistorisch mit philosophischen Fragen von ewigem Interesse zu befassen, sondern konkret auf jene Fragen und Probleme einzugehen, die zu seiner Zeit bestehen.

Dies findet schließlich auch in jeder Konversation statt, daß wir auf die jeweiligen Probleme unseres Gesprächspartners, auf seine Fragen, auf seine terminologischen Unterscheidungen, Probleme usw. eingehen sollen.

Doch darf diese Tatsache nicht damit verwechselt werden, daß der Philosoph etwa bloß – wie Hegel annahm – Sprachrohr eines Zeitgeistes sein oder gar nur in sich wandelbare Strukturen des Lebens des Weltgeistes ausdrücken müsse²⁴.

Ganz im Gegenteil, das Wesen der Wirklichkeit selbst, um das es der Philosophie geht, – ja sogar das Wesen von Zeit und Geschichte – bleibt dasselbe und die ewigen Wesensgesetze, an denen jedes konkrete und historische Etwas teilhat und durch die es inhaltlich – innerhalb des Rahmens seiner Natur – bestimmt ist, bleiben dieselben. So darf sich der Philosoph, wie der platonische Sokrates im *Gorgias* bemerkt, nicht nach dem Wind richten, wie Machiavelli dies dem Prinzen empfiehlt²⁵, sondern sollte die eine und zu allen Zeiten gültige Wahrheit, die immer dasselbe sagt, in einer je den historischen Fragen angemessenen Weise anwenden und in diesem Sinne aus dem unvergänglichen Schatz der Wahrheit stets Altes und Neues, das sich erst in der Konfrontation mit neuen Problemen und Fragestellungen, Irrtümern und Entdeckungen, enthüllt, hervorholen.

²⁴ Siehe G. F. W. Hegel, *Philosophie der Geschichte*, cit., S. 75–76.

²⁵ Siehe Machiavelli, *Der Prinz*, Kap. XVIII.

III. Vier Wurzeln des Historismus

1. Der Historismus als Erzeugnis seiner selbst. Konstitution des Historismus durch die Meinung, eine total neue Philosophie sei die einzig wahre: der Historismus selber.

Eine bedeutsame Quelle des Historismus und der Meinung, alle philosophischen Systeme seien von der Geschichte erzeugt, liegt in Philosophien, die einen radikalen Neuheitsanspruch erheben. Dies gilt insbesondere für den Historismus selber.

Denn wenn man sein eigenes System für eine völlig neue Philosophie hält und damit vielleicht sogar – unwahrscheinlicherweise – recht hat, und dann fälschlicherweise die Wahrheit einer solchen radikal neuen Philosophie ansetzt, kann man leicht den Eindruck bekommen, daß es keine Kontinuität und Selbigkeit der Wirklichkeit zu allen Zeiten gibt, sondern einen radikalen, an die Wurzeln der Dinge und Erkenntnis selbst gehenden Wandel. Heidegger ging aus diesen Gründen so weit, einen Wandel der Wahrheit selber anzunehmen.

Wenn man hingegen einer klassischen realistischen Philosophie, etwa dem Thomismus oder phänomenologischen Realismus, anhängt und die ungezählten historischen Vorläufer und Gestalten der im Grunde gleichbleibenden einen und umfassenden Philosophie (*philosophia perennis*) sowie auch die immer wiederkehrenden Gestalten philosophischer Grundirrtümer bemerkt, wird man weder an einen radikalen Wandel der Philosophie noch auch an die inhaltliche Geschichtlichkeit philosophischer Erkenntnisse glauben, sondern vielmehr frei sein, neben den historischen auch die zeitlosen inhaltlichen Dimensionen der Philosophie, die diese besitzt, insoferne sie an der zeitlosen Wahrheit teilhat, anzuerkennen.

So wird man etwa in der skotistischen Philosophie des Guten mehr wahre Erkenntnisse finden als in zahllosen Formen des Werts subjektivismus oder kantischen Wertidealismus der letzten Jahrhunderte, oder in Platons und Aristoteles' Einsichten in unwandelbare Wesenheiten mehr Wahrheit erblicken als im französischen strukturalistischen Nihilismus mancher Denker der eigenen Zeit. Wenn man viele, ja ungezählte Erkenntnisse ewig gültiger Wahrheit über Seele, Geist, Verantwortung, Moral, das Gute, Sprache, Naturrecht, Gerechtigkeit, Gott usw. in klassischen Philosophen wie Platon findet – und einem daher die Lektüre Platons mehr bedeutet als die ganze Bibliotheken von Werken Heideggers, Wittgensteins und anderer Zeitgenossen –, so wird man kaum versucht sein zu behaupten, es gäbe keine überhistorischen Inhalte philosophischer Erkenntnis.

So sehen wir, wie der historische Relativismus und die Hermeneutik, mit ihrem Neuheitsanspruch, sich selbst gebären. Der Historismus, der philosophisch neutral zu sein und auf einer vorurteilslosen Betrachtung der Geschichtlichkeit allen Denkens zu beruhen scheint, entpuppt sich so als Konsequenz einer philosophi-

schen Vorentscheidung für eine historisch gesehen ganz neue, in den letzten hundert Jahren entstandene Philosophie. Deren wirkliche oder vermeintliche Neuheit wird zu einem Hauptmotiv für seine Annahme²⁶.

2. Der Skandal der Widersprüche in der Geschichte der Philosophie: Von Pyrrho bis zur Hermeneutik

Von der pyrrhonischen Skepsis bis zur Gegenwart ist ein hauptsächlicher Grund für den Historismus und Skeptizismus wohl das Phänomen, das Kant in einem Brief an Garve als den »Skandal der Vernunft« und als Hauptmotiv für die *Kritik der reinen Vernunft* bezeichnete und das wohl den primären Beweggrund für Hegels System darstellt: nämlich einerseits radikale Widersprüche, in die sich angeblich (nach Kant und Hegel) die menschliche Vernunft selbst verwickelt²⁷, andererseits die grundlegenden Gegensätze zwischen den großen philosophischen Positionen der Vergangenheit und Gegenwart, in deren Licht es schlechthin vermessen und arrogant erscheint zu meinen, die eigene philosophische Position könne objektiv wahr sein oder auch nur in vielen Urteilen objektive Wahrheit darüber, wie die Dinge selbst sich verhalten, erreichen.

Da es keinen Teil der eigenen Position gibt, dem nicht von anderen Denkern widersprochen wurde, scheint es schlechthin untragbar, eine inhaltliche philosophische Position mit objektivem Wahrheitsanspruch zu vertreten. Dies erscheint als schierer Dogmatismus. Deshalb sind einige Philosophen zu historischen Relativisten oder Skeptikern geworden, andere nehmen mit Hegel an, die Wahrheit sei »das Ganze« und schließe das Leben und die Dialektik all der entgegengesetzten Philosophien als Momente in sich. Insbesondere die Hegel'sche, alle Philosophien aufnehmende Position erscheint dann als Ausdruck philosophischer Weite.

²⁶ Wie bei allen derartigen Versuche einer Beschreibung der Entwicklung und Motive einer Philosophie, handelt es sich auch hier um Schematisierungen und der historischen Interpretation eigene Abstraktionen, die es durchaus möglich erscheinen lassen, daß einzelne Denker der hermeneutischen Philosophie, etwa Gadamer, der mit seinen vielen und hervorragenden Arbeiten über Platon und Aristoteles ein außerordentliches Verständnis für und Einverständnis mit der klassischen Philosophie beweist, nicht dieselben Motive hatten.

Paradoxerweise wirkt die gegenüber Dilthey und Droysen radikalisierte hermeneutische Version des Historismus in Gadamer, obwohl er deren Mitbegründer ist, als Fremdkörper angesichts seiner klassisch-platonischen Geistesrichtung. So müßte es etwa von seinen Voraussetzungen her folgen, daß wir Kunstwerke immer vom neuesten eigenen und je subjektiven Interpretationshorizont und den eigenen Vorurteilen aus interpretieren sollten, aber Gadamer führt in seiner Rede zur Eröffnung der Salzburger Festspiele beeindruckend aus, daß Mozarts und andere Werke nicht von willkürlichen und fremden Gesichtspunkten, sondern von der *morphe* (Gestalt) der Werke selbst aus interpretiert werden müßten.

²⁷ Die spezifischen Probleme der angeblichen Antinomien, die Kant und moderne Philosophen in verschiedenen Formen behaupten, werden im folgenden nicht behandelt. Ich verweise dazu auf mein demnächst zu veröffentlichendes Buch, Das Antinomienproblem als ein Grundproblem der »Kritik der reinen Vernunft« und der Philosophie überhaupt.

Gewiß ist an Hegels Interpretation der Geschichte der Philosophie dies richtig, daß das Ganze der Wahrheit die gültigen Erkenntnisse aller Philosophen in sich enthalten muß. Gewiß ist ferner der Dogmatismus zu vermeiden, der unkritisch oder in partieller Verabsolutierung des Unvollständigen verharret.

Doch diese echten Einsichten Hegels bedeuten nicht, daß das ganze und widersprüchliche »Leben« bzw. das Ganze der objektiven und einander kontradiktorisch entgegengesetzten Gedanken philosophischer Systeme »die Wahrheit« sei. Noch viel weniger bedeutet die echte Weite angesichts der Vielfalt philosophischer Gedanken, daß wir Skeptiker und historische Relativisten zu werden brauchten.

Denn es gibt ja eine ganz andere Lösung der Schwierigkeit als die Hegel'sche oder die relativistische. Es können ja an der einen umfassenden Wahrheit alle Philosophen teilhaben, aber nicht in allen Gedanken, sondern nur in den wahren, von denen keiner einem andern wahren Urteil widersprechen kann. Gegen diese eine universale Wahrheit, die sich jedem Geist in gewissem Maß enthüllt, sei es auch teilweise nur in seinen Voraussetzungen, nicht in seinen ausdrücklichen Lehren, kämpfen aber auch viele Philosophen und verfälschen sie. Ja, dies gilt in gewissem Maß für jeden Philosophen, daß er – wenngleich oft in bester subjektiver Intention – die Wirklichkeit entstellt, wenn immer er irrt²⁸.

Mit diesem Problem leben wir alle. Und es kann auch keine Hegel'sche Identifizierung des gesamten philosophiehistorischen und historischen Prozesses mit »der Wahrheit« die richtige Antwort auf diese Situation bieten, da viele dieser Philosophien untereinander widersprüchlich sind, was unmöglich von der wesentlich widerspruchsfreien Wahrheit und Philosophie an und für sich ausgesagt werden darf. Außerdem ist ja Hegel's eigene Philosophie (die übrigens ebenso sehr nur eine bestimmte Meinung und insofern eine »partiale« Philosophie ist wie alle übrigen), der alle vorhergehenden implizit widersprechen, nicht identisch mit allen Philosophien, sondern eine ganz bestimmte. In dieser Richtung kann also niemals die gesuchte »ganze Wahrheit« liegen. Der Anspruch, diese in absolutem Wissen zu kennen und die eigene Philosophie zum letzten Schritt in der Bewußtwerdung Gottes erklären und für ein Selbstgespräch des absoluten Geistes mit sich selbst halten zu dürfen, ist außerdem unerträglich anmaßend und unhaltbar. Eine solche Gesamtsynthese ist unmöglich und widerspruchsvoll.

Vielmehr ist es prinzipiell möglich und nötig, in je eigener Prüfung und Forschung und Bemühung um Wahrheit eben jene Erkenntnisse herauszufinden, die von den verschiedenen Philosophen und vom eigenen Sachkontakt her gewonnen werden können.

Denn die eine allumfassende Wahrheit verbirgt sich keinem Menschen ganz und übersteigt doch alle endlichen Geister; es kommt darauf an, soviel als möglich von ihr zu erobern. Nur dadurch, nicht durch einen Relativismus, können wir an ihr teilhaben und den alle Geister verbindenden Logos, von dem Heraklit spricht, berühren. Nur durch die Weite der Erkenntnis können wir ökumenisch mit allen

²⁸ Siehe dazu Balduin Schwarz, *Der Irrtum in der Philosophie* (Münster, 1934).

Philosophen etwas Gemeinsames und Verbindendes haben, nur in dem Maß unserer je eigenen Erkenntnis objektiver Wahrheit können wir wahre Weite des Geistes erlangen, nicht durch total leere Skepsis und Relativismus oder durch arrogante Ansprüche eines Gesamtsystems, in dem auch die widersprüchlichsten Systeme von einem angeblich höheren Standpunkt aus bewahrt und doch zugleich im Sinne der Negation aufgehoben werden und ihre relative Stelle besitzen sollen.

Vor allem in ihren Voraussetzungen und Implikationen haben alle Philosophen und Sophisten immer wieder jener Wahrheit Tribut gezollt, die wir – gleich Sokrates – im gemeinsamen Dialog von allen historischen Philosophien herauslocken und in ihnen ebenso anerkennen, wie wir uns auch mit Sokrates um Widerlegung fremder und noch mehr der eigenen Irrtümer bemühen sollten. Dann werden wir wie Sokrates die Nichtwidersprüchlichkeit der Philosophie selbst – im Gegensatz zur Widersprüchlichkeit der verschiedensten philosophischen Meinungen, und oft gerade der eigenen – erkennen. Diese Nichtwidersprüchlichkeit und Ganzheit der Wahrheit impliziert auch, daß keine echte Teilerkenntnis, d.h. keine unvollständige, doch wahre Erkenntnis, je aufgehoben werden kann.

3. Der Zweifel an einer Erkenntnis der »transzendentalen« Prinzipien und Seinsproprietäten

Alles, was bisher über die Unaufhebbarkeit unvollständiger Wahrheitserkenntnis durch das Ganze der Wahrheit gesagt wurde, bedarf einer wichtigen Ergänzung. Denn die Voraussetzung für diese Wahrheit der Unaufhebbarkeit einer Wahrheit durch irgendeine andere (*quod semel verum, semper verum*) ist, daß wir nicht in dem Sinne auf Teilerkenntnisse beschränkt sind, daß wir keine gültigen Prinzipien und Momente für alles Seiende überhaupt erkennen könnten.

Denn könnten wir dies nicht und wären wir in diesem Sinn auf Teilbereiche und Teilaspekte der Wirklichkeit beschränkt, so könnte alles, was wir erfahren, nur eine Erscheinung sein, deren wahres Wesen als eines Dinges an sich uns ewig verborgen bliebe. Aus dieser Auffassung müßte dann auch folgen, daß alles, was wir erfahrend und denkend betrachten, vielleicht in Wirklichkeit und an sich »ganz anders« sein könnte, also vielleicht auch in einem Sinne, in dem es ganz unseren »Teilerkenntnissen« widerspricht. Die Wirklichkeit könnte letzten Endes sogar Nichts sein, denn über das Sein an sich jenseits unserer Erfahrung könnten wir nichts wissen.

Es zeigt sich bei näherem Nachdenken, daß letzten Endes für jede gültige Teilerkenntnis jene Erkenntnis des Ganzen vorausgesetzt ist, die mit der Erkenntnis erster und auf alles, was ist, zutreffender Prinzipien einhergeht. Denn ohne solche könnten wir nicht wissen, daß auch jene Aspekte der Sache, die wir nicht erkennen und daß dieselbe auch in ihrer Ganzheit betrachtet dem Widerspruchssatz, ohne den kein wahres Urteil wahr wäre, da es ja sich selbst aufheben würde, unterstehen.

Daß es solche Erkenntnis gibt, ist jedoch keine willkürliche Voraussetzung, sondern kann erwiesen werden und ist außerdem in jeder Teilerkenntnis, ja sogar im radikalsten skeptischen Zweifel als dessen Bedingung mitgegeben²⁹.

4. Die behauptete Unerkennbarkeit des absoluten Seins

Der historische Relativismus und, in einer besonderen Form, der Relativismus überhaupt kann allerdings auch darin seine Ursache haben, daß man jenes wichtigste »Ganze« für unerkenntbar hält, in dessen Licht erst jedes Ding seine Stelle erhält, das absolute, göttliche Sein. Wenn der absolute Grund aller Dinge schlechthin unerkenntbar wäre und mit dem Nichts in eins fallen könnte, dann würde uns allerdings in so radikaler Weise der Schlüssel des Ganzen der Wirklichkeit fehlen, in dessen Licht wir jeden Teil zu interpretieren hätten, daß sogar das Nichts und die Negation aller von uns erkannten Werte die höchste Berechtigung hätten. Damit wäre zwar nicht jede unvollständige Wahrheitserkenntnis aufgehoben, aber sie verlöre – durch Ausfallen jeder Erkenntnis »reiner Vollkommenheiten« – ihre letzte Bedeutung und Erklärung, die ohne Bezug auf das absolute Sein kat' exochén undenkbar ist.

Hier ist nicht die Stelle, auf dieses höchste Thema der Metaphysik einzugehen. Das ist an anderer Stelle geschehen. Für unsere Zwecke genügt es festzuhalten, daß jene Universalität, die aus der Erkenntnis universalster ontologischer und logischer Prinzipien, sowie jene, die aus der Erkenntnis reiner Vollkommenheiten und des absoluten Seins erwächst, entscheidend ist für das Durchbrechen der relativierenden Interpretation des »hermeneutischen Zirkels«. Daher gilt es anzuerkennen, daß schon in der Einsicht in die bescheidenste Wahrheit auch die in ihrer Weite alles Sein umspannenden ersten Prinzipien mit aufleuchten, ohne deren objektive Evidenz auch die Evidenz des eigenen *sum* unmöglich wäre, ebenso wie die im cartesischen und augustinischen Cogito mitenthaltene Entdeckung der Endlichkeit des menschlichen Subjekts zugleich ein gewisses Begreifen der Unendlichkeit einschließt und zugleich ohne dieses gar nicht möglich wäre³⁰.

Vielleicht leuchtet hier die Wahrheit der erstaunlichen und berühmten Äußerung im VII. Buch von Platons *Politeia* auf, derzufolge weder im öffentlichen noch im privaten Leben weises Handeln ohne Erkenntnis des absoluten Guten möglich ist, das die Ursache für alle Dinge und für alles Gerechte und Schöne ist. Erst vom Maß der Erkenntnis des Absoluten her erhält alle Teilerkenntnis ihre rechte Stelle³¹.

Während jedoch in den transzendentalen Prinzipien, die für alles Sein gelten, eine notwendige Bedingung für die Wahrheitserkenntnis überhaupt liegt, da ihr

²⁹ Siehe J. Seifert, *Back to Things in Themselves*, cit. und die dort referierten Erkenntnisse Augustins, Descartes', Hildebrands u. a.

³⁰ Siehe dazu J. Seifert, *Essere e Persona. Verso una Fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica* (Mailand: Vita e Pensiero, 1988), Kap. V, IX.

³¹ Siehe Platon, *Politeia*, VII, 517c.

Ausfallen es sogar möglich machen würde, daß alles Erkannte an sich mit seinem kontradiktorischen Gegenteil zusammenfiel, ist Erkenntnis des Absoluten nicht im selben Sinne für die Wahrheit unvollständiger Erkenntnis vorausgesetzt. Sie ist nicht Bedingung für deren eigentliche Gültigkeit und Wahrheit, die vielmehr schon Bedingung für jede Gotteserkenntnis ist und ohne die jeder Gottesbeweis in den (Descartes' Ableitung der Wahrheit jeglicher Erkenntnis von der Wahrhaftigkeit Gottes mit Recht vorgeworfenen) Zirkelschluß fallen würde, daß sie schon das voraussetzte, was sie erst zu beweisen oder zu erweisen hätte: nämlich die Objektivität menschlichen Erkennens. Vielmehr ist Erkenntnis des absoluten Guten und Seienden nicht für die Wahrheit unvollständiger Erkenntnis, wie derjenigen, daß die eigene Person existiert und frei ist, als solche Bedingung, sondern nur für die Erkenntnis von deren letzter wirklicher Stelle im Ganzen.

Die Erhebung von Kirchen zur Basilica Minor unter Papst Johannes Paul II.

Von Georg May, Mainz

Allgemeines

Die heiligen Orte, die für den Gottesdienst bestimmt sind, sind nicht alle gleich. Der CIC/1983 unterscheidet Kirchen, Oratorien und Privatkapellen (cc. 1214–1229). Außerdem kennt er Heiligtümer, die entweder eine Kirche oder ein anderer heiliger Ort sein können (c. 1230). Unter den Kirchen gibt es wieder besonders ausgezeichnete, die als Basilicae Maiores und Minores bekannt sind. Der Titel der Basilica Maior ist den römischen Patriarchalbasiliken vorbehalten, also St. Johann im Lateran, St. Peter, St. Paul, St. Lorenz außerhalb der Mauern und Groß St. Marien¹. Die römischen Patriarchalbasiliken tragen ihren Namen daher, daß sie den Patriarchen der Kirche zugeschrieben sind. Die Laterankirche, die Kathedrale des Bischofs von Rom, ist mater et caput omnium ecclesiarum und führt den Namen Archibasilika. Die Basilicae Maiores haben besondere Privilegien, die sie vor allen anderen Kirchen herausheben. Es sei vor allem an ihre Bedeutung in Jubeljahren erinnert. Patriarchalbasiliken außerhalb Roms sind die Kirche des hl. Franziskus in Assisi² und die Kirche S. Maria Angelorum in Assisi³. Der Kreis der Basilicae Minores⁴ ist um ein vielfaches größer. Solche bestehen innerhalb und außerhalb Roms. In jedem Jahr kommen neue hinzu. Von 1900 bis 1927 verzeichneten die päpstlichen Publikationsorgane die Erhebung von 159 Kirchen zu Basilicae Minores⁵. Im CIC/1983 werden weder die Basilicae Maiores noch die Minores erwähnt. Doch sind beide Arten von Kirchen nicht unwichtig. Die Unterscheidung zwischen Basilicae Maiores und Minores hat bedeutsame rechtliche Auswirkungen. Die rechtlichen Verhältnisse der Basilicae Maiores sind durch mancherlei Vorschriften geregelt⁶. Die Rechtsstellung der Basilicae Minores wurde zuletzt durch das Dekret der Ritenkongregation vom 6. Juni 1968 geordnet⁷.

¹ AAS 60, 1968, 536.

² AAS 61, 1969, 553–555. Vgl. Amato Pietro Frutaz, La chiesa di S. Francesco in Assisi »Basilica Patriarcale e Cappella Papale«: *Miscellanea francescana* 54, 1954, 399–432.

³ Xaverius Ochoa (Hrsg.), *Leges Ecclesiae post Codicem iuris canonici editae* III, Rom 1972, n. 3452 col. 4994s.

⁴ Kaspar Anton Heuser, *Basilika II: Kirchenlexikon* II, 2. Aufl., 1883, 20–22; F. d'Ambrosio, *De Basilicarum Minorum historia atque iuribus: Jus Pontificium* VI, 1926, 17–22; Konrad Hofmann, *Die Basilica minor: Theologie und Glaube* 21, 1929, 361–368; Henricus Dante, *De Basilica Minore: Ephemerides Liturgicae* 68, 1954, 262f.

⁵ Hofmann, *Die Basilica minor* 364.

⁶ Vgl. z.B. das *Motu proprio* Pauls VI. vom 8. Februar 1966 über den Gebrauch des Papstaltars (AAS 58, 1966, 119–122) und die Normen für die Spendung von Taufe und Firmung (Xaverius Ochoa [Hrsg.], *Leges Ecclesiae post Codicem iuris canonici editae* V, Rom 1980, n. 4350 col. 6956–6960). Siehe auch Le Propre de la Basilique Vaticane: *Notitiae* 19, 1983, 55f.

⁷ AAS 60, 1968, 536–539.

Welche Bedeutung der Apostolische Stuhl den Basilicae Minores zumißt, ergibt sich u. a. daraus, daß die Erhebung von Kirchen zu Basilicae Minores in den AAS veröffentlicht wird; die jeweils neuen Basilicae Minores finden sich auch im Sachindex der AAS verzeichnet. Es könnte scheinen, daß diesen Verwaltungsakten des Papstes durch die Aufnahme in die Acta Apostolicae Sedis ein zu großes Gewicht beigelegt wird. Doch entspräche eine solche Sicht nicht dem Rang, den die Kirche Gottesdienst und Gottesdienststätten gibt. Sie weiß, daß sie nirgends mehr Werkzeug Gottes ist als dort, wo sie in zweckfreier Verehrung Gott anbetet⁸. Der Förderung der Anbetung dient die Einrichtung der Basilicae Minores. Dieser Zusammenhang wird in den Apostolischen Schreiben, durch die Basilicae Minores begründet werden, deutlich gemacht, wenn der Papst seine nimmermüde Sorge für die größere Ehre Gottes und das vermehrte Gut der Gläubigen hervorhebt⁹. Es wird geradezu als eine Art Prinzip aufgestellt, daß hervorragendere Kirchen, wenn Vorteil oder Nutzen es empfiehlt, ausgezeichnet werden, damit dadurch die Frömmigkeit der Christen befördert wird¹⁰.

I.

Die Topik der Litterae Apostolicae

Die Erhebung zur Basilica Minor erfolgt durch Litterae Apostolicae¹¹. Litterae Apostolicae sind, wie der Name erkennen läßt, päpstliche Schreiben. Sie haben den Papst selbst zum Urheber, tragen deswegen die Überschrift Johannes Paulus PP. II und sind im Wir-Stil abgefaßt. Litterae Apostolicae finden neben anderen Gelegenheiten besonders häufig Verwendung bei Angelegenheiten, die sich auf den Gottesdienst beziehen. Durch Litterae Apostolicae werden beispielsweise Seligsprechungen vorgenommen¹² und Ermächtigungen zur Krönung von Marienbildern erteilt¹³, wird die Wahl eines Diözesanpatrons bestätigt¹⁴. Die Litterae Apostolicae sind in lateinischer Sprache abgefaßt. Die Litterae Apostolicae, die eine Kirche mit dem Titel der Basilica Minor auszeichnen, enthalten bestimmte Punkte, die in allen wiederkehren. Die ersten Worte des Textes sind »Ad perpetuam rei memoriam«. Diese gewichtige Formel findet sich sonst nur noch bei Constitutiones Apostolicae. Sie will an dem Gesetz oder Verwaltungsakt, dem sie beigelegt ist, die Dauer, die dauernde Wirksamkeit hervorheben. Die Einleitung

⁸ Sacrosanctum Concilium n. 10; cc. 834 und 837.

⁹ AAS 72, 1980, 986.

¹⁰ AAS 72, 1980, 800.

¹¹ René Metz, Les sources du droit, in: René Epp, Charles Lefebvre, René Metz, Le droit et les institutions de l'Église catholique latine de fin du XVIII^e siècle à 1978. Sources, communauté chrétienne et hiérarchie (= Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident Tome XVI), Paris 1981, 137–371, hier 165f., 171.

¹² Z.B.: AAS 78, 1986, 707–713.

¹³ Z.B.: AAS 78, 1986, 143f.

¹⁴ AAS 78, 1986, 492, 916f.

enthält nicht selten eine dogmatische Aussage. So heißt es zum Beispiel, daß man durch Maria zu Jesus gehe und daß im Lobpreis Mariens die Verherrlichung des Sohnes enthalten sei¹⁵. In einer jüngsten Erhebung einer Kirche zur *Basilica Minor* werden Ausführungen über Sinn und Zweck des Baues und der Ausschmückung von Kirchen gemacht¹⁶. Der Zusammenhang zwischen Äußerem und Innerem, Sichtbarem und Unsichtbarem wird erklärt. Die *Litterae Apostolicae* stellen sodann die Kirche vor, die zur *Basilica Minor* erhoben werden soll. Sie beschreiben regelmäßig ihre geographische Lage, ihr Aussehen und ihre Ausstattung. Es kommt allerdings vor, daß der Ort, an dem eine Kirche steht, die *Basilica Minor* wird, nicht angegeben ist¹⁷. Zu der Beschreibung gehört die Schilderung der Verehrung, die an dieser Kirche geübt wird. Häufig wird etwas aus der Geschichte des Gebäudes hervorgehoben. Wenn der Papst auf einer seiner Reisen die in Frage stehende Kirche besucht und darin einen Gottesdienst gehalten hat, wird dieses Ereignis erwähnt¹⁸. Anschließend wird der Diözesanbischof namentlich genannt, von dem der Antrag auf Auszeichnung der Kirche gestellt wurde. Gelegentlich wird eine persönliche Bemerkung über den antragstellenden Bischof aufgenommen wie jene, daß er kürzlich das Goldene Priesterjubiläum gefeiert hat¹⁹. Danach wird erklärt, daß die Kongregation für den Gottesdienst sich mit dem Antrag befaßt und ihre Meinung dazu geäußert hat. Die Behörde stellt fest, ob die Kriterien vorliegen, die für die Erhebung der Kirche erforderlich sind. Darauf folgt die päpstliche Entscheidung, d.h. die Aufnahme der in Frage stehenden Kirche unter die Zahl der *Basilicae Minores* durch den Papst. Gewöhnlich wird auch gesagt, daß der Papst die Entscheidung trifft kraft seiner apostolischen Vollgewalt²⁰. Dann erfolgt der Befehl, die Bestimmungen des Dekrets »*De titulo Basilicae Minoris*« vom 6. Juni 1968 sorgfältig zu beachten. Am Schluß des Textes steht die Klausel »*Quibusvis contrariis non obstantibus*«. Damit werden Hindernisse, die etwa der Gewährung der Gunst entgegenstehen, beseitigt. Manchmal folgt der Abrogationsklausel der Befehl, daß die *Litterae Apostolicae*, welche die Erhebung aussprechen, gewissenhaft (religiose) beobachtet werden und daß sie in Gegenwart und Zukunft ihre Wirkungen entfalten²¹. Vor dem Datum wird nicht selten noch der Wunsch ausgesprochen, daß sich die gewährte Gnade segensreich für Bischof und Volk auswirken möge²², daß sie geistlichen Nutzen für die Gläubigen erbringen werde²³, daß daraus Wachstum des Glaubens und Nahrung der Tugend erfließen möchten²⁴. Die Ausstellung des Schreibens erfolgt zu Rom »beim Heiligen Petrus

¹⁵ AAS 74, 1982, 539.

¹⁶ AAS 79, 1987, 11.

¹⁷ AAS 79, 1987, 11, 177.

¹⁸ AAS 77, 1985, 941.

¹⁹ AAS 76, 1984, 638.

²⁰ AAS 77, 1985, 710, 711.

²¹ AAS 76, 1984, 953.

²² AAS 76, 1984, 555, 637.

²³ AAS 77, 1985, 710; 78, 1986, 491, 918.

²⁴ AAS 72, 1980, 593.

unter dem Fischerring«. Mit dem heiligen Petrus ist der Vatikanische Palast gemeint. Der Fischerring (anulus piscatoris) ist ein Amtszeichen des Papstes. Er dient als Siegel und wird dem Schreiben begedrückt. Die Besiegelung mit dem Fischerring dient der Bekundung der Echtheit des Schreibens. Die Litterae Apostolicae werden (allein) unterschrieben vom Kardinalstaatssekretär (a publicis Ecclesiae negotiis).

II.

Das Verfahren der Erhebung

Die Auszeichnung einer Kirche mit dem Titel einer Basilica Minor setzt ein bestimmtes Verfahren voraus. Nach dem Dekret der Ritenkongregation vom 6. Juni 1968 ist bei dem ordentlichen Verfahren ein Antrag auf Gewährung der Gnade zu stellen, und zwar muß der Antrag, eine Kirche zur Basilica Minor zu erheben, stets vom Ortsoberhirten ausgehen, auch wenn es sich um eine exemte Kirche²⁵ handelt. Der Antrag wird also normalerweise von dem zuständigen Diözesanbischof gestellt. Es ist nicht ganz unbeachtlich, wer der Bischof ist, von dem der Antrag stammt; denn gelegentlich wird betont, daß die Bitte um Verleihung des Titels einer Basilica Minor auch mit Rücksicht auf die Person des Antragstellers gewährt wird²⁶. Das Gesuch, eine Kirche seiner Diözese auszuzeichnen, entspringt meist nicht einem einsamen Entschluß des Diözesanbischofs. Gewöhnlich wird der Wunsch nach Erhebung zur Basilica Minor vielmehr von Bischof, Volk und Klerus getragen²⁷. Gelegentlich sind es sogar Episkopat, Klerus und Volk eines ganzen Landes, die hinter dem Begehren nach Auszeichnung einer Kirche stehen²⁸. Die Anregung dazu kann sogar von unten kommen. Hin und wieder wird nämlich erwähnt, daß der Wunsch nach Erhebung einer Kirche von Klerus und Volk an den zuständigen Diözesanbischof herangetragen wurde²⁹. Auch Ordenskirchen können mit der Würde einer Basilica Minor bedacht werden. Dann werden die Ordensoberen in das Verfahren eingeschaltet. Wenn der höchste Obere eines klösterlichen Verbandes oder ein Abt den Antrag auf Erhebung einer Kirche zur Basilica Minor stellt, tritt regelmäßig der zuständige Ortsoberhirte unterstützend und befürwortend neben ihn³⁰. Bei dem Antrag des Priors des Kamaldulenserklusters Fonte Avellana in der (kleinen) Diözese Cagli-Pergola ist allerdings von einer Zustimmung des Diözesanbischofs keine Rede³¹. In der Diözese Graz-Seckau

²⁵ Genauer wäre es wohl, zu sagen: die Kirche eines exemten klösterlichen Verbandes. Vgl. cc. 591, 611 n. 3. Allerdings gibt es auch Kirchen, die dem Apostolischen Stuhl unmittelbar unterstellt sind, wie die Basilica Pontificia des hl. Nikolaus in Bari (AAS 60, 1968, 446–449).

²⁶ AAS 72, 1980, 382, 385.

²⁷ AAS 74, 1982, 539.

²⁸ AAS 78, 1986, 918.

²⁹ AAS 78, 1986, 491.

³⁰ AAS 76, 1984, 767f., 838.

³¹ AAS 74, 1982, 680.

bat der Diözesanbischof im Namen des Zisterzienserabtes von Rein um Auszeichnung der Abtei- und Pfarrkirche³². Nicht immer geht der Erhöhung einer Kirche ein Antrag voraus; es gibt auch eine spontane Beförderung durch den Papst. So war es bei der Erhebung der Kathedralkirche von Belluno. Hier lag kein Gesuch des Diözesanbischofs vor. Der Papst beförderte sie vielmehr *Motu proprio*, nicht zuletzt mit Rücksicht auf die Tatsache, daß an ihr lange sein unmittelbarer Vorgänger, Johannes Paul I., gewirkt hatte³³.

Der Antrag muß die nach dem Kurialstil notwendigen Angaben enthalten, und diese müssen der Wahrheit entsprechen (c. 63). Vor allem hat das Gesuch den Nachweis zu führen, daß die Bedingungen erfüllt sind, die für die Auszeichnung der Kirche erforderlich sind. Es muß also namentlich dargetan werden, daß die in Frage stehende Kirche durch Größe und Erhabenheit hervorragt, daß ein genügend zahlreicher Klerus vorhanden ist und daß die Ausgaben für den Gottesdienst und die gottesdienstlichen Geräte zur Verfügung stehen. Die Auszeichnung mit Titel und Privilegien der *Basilica Minor* schafft ja nicht, sondern unterstreicht die Bedeutung und die Würde einer Kirche und bestätigt beides in rechtlicher und liturgischer Hinsicht. In der Bittschrift ist auch anzugeben, wie viele und welche *Basilicae Minores* bereits in der Diözese existieren. Der Apostolische Stuhl wünscht offensichtlich nicht, daß die *Basilica Minor* durch zu häufige Gewährung etwas Alltägliches wird. Dem Antrag sind Schriften und Photographien beizugeben, aus denen sich ein plastisches Bild der Kirche gewinnen läßt; die Beschreibung allein genügt nicht.

Zuständig für die Bearbeitung der Angelegenheiten, welche die *Basilicae Minores* betreffen, an der Römischen Kurie ist die Kongregation für den Gottesdienst³⁴. Sie prüft den Antrag und legt dem Papst ihre Stellungnahme vor³⁵. So heißt es beispielsweise an einer Stelle, der Papst habe das Gutachten (*sententia*) der Kongregation für die Sakramente und den Gottesdienst in dieser Sache angehört³⁶. Mehrfach ist die Rede davon, daß die Kongregation für den Gottesdienst vom Papst Vollmachten für die Vorbereitung der Erhebung von Kirchen zu *Basilicae Minores* erhalten hat³⁷. Die Kongregation untersucht, ob die Bedingungen für die Auszeichnung einer Kirche unter die *Basilicae Minores* erfüllt sind. Sie urteilt auch darüber, ob die Zahl und die Streuung der *Basilicae Minores* in einer Diözese angemessen sind. Der Papst prüft das Ergebnis, zu dem die Kongregation für den Gottesdienst gekommen ist, und trifft dann seine Entscheidung. Noch immer ist die Rangerhöhung einer Kirche ein höchstpersönlicher Akt des Papstes; er geschieht in der Audienz, die er dem Präfekten der zuständigen Kongregation gewährt³⁸. Im

³² AAS 71, 1979, 1348.

³³ AAS 72, 1980, 800f.

³⁴ *Regimini Ecclesiae universae* vom 15. August 1967 (AAS 59, 1967, 885–928) n. 58.

³⁵ AAS 77, 1985, 711.

³⁶ AAS 71, 1979, 975.

³⁷ AAS 75, 1983, 202, 480.

³⁸ Dante, *De Basilica Minore* 263.

Falle der Zustimmung nimmt er kraft seiner Vollgewalt die Einreihung der Kirche unter die *Basilica Minores* vor.

Nicht immer führt die Auszeichnung einer Kirche mit dem Titel der *Basilica Minor* über den soeben beschriebenen Weg. Nicht ganz selten erfolgt nämlich die Erhebung zur *Basilica Minor* durch den Papst mündlich. Eine solche Verfahrensweise ist im CIC vorgesehen. In c. 59 § 2 ist von *concessionibus gratiarum vivae vocis oraculo* die Rede. Der Rechtsakt ist dann mit dem Ausspruch des Papstes vollzogen; er wird nicht etwa bei der (in zeitlichem Abstand) ergehenden schriftlichen Ausfertigung noch einmal vorgenommen, sondern lediglich bestätigt. Bei der mündlichen Erhebung kann wie bei der schriftlichen ein Antrag des zuständigen Diözesanbischofs vorhergehen oder auch nicht. Ein Beispiel für den ersten Fall. Auf seiner Reise durch Polen bat der Erzbischof von Krakau den Papst darum, ein Heiligtum der Muttergottes in seiner Diözese zur *Basilica Minor* zu erheben, und der Papst gewährte die Bitte mündlich. Nachher erging dann noch ein schriftlicher Antrag des Erzbischofs, und der Papst bestätigte die mündliche Gewährung³⁹. In einigen Fällen geht die mündliche Erhebung vom Papst selbst spontan aus, ohne daß eine vorherige Antragstellung erfolgte. Dabei ist wiederum zu unterscheiden die Anregung zur Erhebung von deren Ausführung. Einmal wird gesagt, daß der Papst selbst bei einem Besuch eine Kirche würdig befunden habe, zur *Basilica Minor* erhoben zu werden, nämlich das Heiligtum von der Barmherzigen Liebe in der Stadt Collevalenza in der Diözese Todi⁴⁰. Später kam dann der Antrag des Bischofs, der in seinem Namen sowie in jenem von Klerus und Volk der Stadt sprach. Auch auf seiner Reise in Manila befand der Papst die Kathedrale zur Unbefleckten Empfängnis quasi *vivae vocis oraculo* als sehr würdig, zur *Basilica Minor* erhoben zu werden. Dies geschah dann wenige Monate später⁴¹. In den erwähnten Äußerungen liegt noch keine (mündliche) Auszeichnung der in Frage stehenden Kirche, sondern lediglich die (verbindliche) Meinungsäußerung des Papstes, daß nach seinem Urteil bei ihr die Bedingungen erfüllt seien, die für den Rechtsakt der Aufnahme unter die *Basilicae Minores* gefordert werden. Diese öffentliche Kundgabe dürfte die Folge haben, daß die spätere Prüfung, ob die Bedingungen der Auszeichnung erfüllt sind, lediglich geschieht, um der Form zu genügen. Anders steht es im folgenden Fall. In Brasilien erklärte der Papst anlässlich seines Besuches die Wallfahrtskirche zur Muttergottes Nossa Senhora Aparecida in der Stadt Aparecida *Motu proprio vivaeque vocis oraculo* öffentlich zur *Basilica Minor*⁴². Die Worte *Motu proprio* besagen, daß der Papst aus eigenem Antrieb, nicht auf Antrag oder Gesuch handelt (c. 63 § 1). Die Formel *vivaeque vocis oraculo* bedeutet, daß der Papst hier und jetzt mündlich den Verwaltungsakt der Errichtung einer *Basilica Minor* vornimmt (c. 59 § 2). Nun ist ein mündlich getätigter Rechtsakt mit einer gewissen Unsicherheit behaftet. Das Wort verklingt,

³⁹ AAS 72, 1980, 590.

⁴⁰ AAS 74, 1982, 765.

⁴¹ AAS 73, 1981, 539f.

⁴² AAS 73, 1981, 538f.

und wenn nicht die Ohrenzeugen schriftlich bekunden, was geschehen ist, werden vor allem spätere Generationen Mühe haben, zu beweisen, daß der Akt ergangen ist. Der Apostolische Stuhl nimmt daher die nachträgliche schriftliche Ausfertigung mündlich ergangener Gnadengewährungen vor. Auch im vorliegenden Falle bestätigte der Papst – unter Bezugnahme auf einen nun doch noch eingereichten Antrag des zuständigen Ortsobershirten – die mündlich ergangene Gewährung (*ratum habentes ... quod concessimus*) und forderte alle zu ihrer Beachtung auf.

III.

Die Arten der ausgezeichneten Kirchen

Die zur Basilica Minor erhobenen Kirchen umfassen Gotteshäuser aller Art. Häufig sind es Kathedralkirchen⁴³, gelegentlich ist es eine Prokathedrale⁴⁴. Hier hat man mit der früheren Übung gebrochen. Denn in älterer Zeit wurde Kathedralkirchen der Titel einer Basilica Minor nicht übertragen, weil sie selbst der Sitz des Bischofs sind und an der Spitze aller Kirchen der Diözese stehen⁴⁵. Einmal wurde eine Kirche zur Basilica Minor erhoben, der früher die Würde einer Kathedrale *honoris causa tantum* gewährt worden war⁴⁶. Nicht selten ist die Erhebung einer Pfarrkirche zur Basilica Minor⁴⁷. Es handelt sich dabei selbstverständlich um besonders herausragende Pfarrkirchen. Auch Kloster-, vor allem Abteikirchen werden der Ehre gewürdigt, den Titel einer Basilica Minor zu erhalten⁴⁸. Gelegentlich wird eine Kirche, die zugleich Abtei- und Pfarrkirche ist, zur Basilica Minor erhoben, wie jene in Scheyern⁴⁹ oder in Rein⁵⁰. Oft werden Wallfahrtsstätten, die ja ausgezeichnete religiöse Strahlungszentren sind, ausgezeichnet. Besonders häufig ist begreiflicherweise die Erhebung von Marienheiligtümern zu *Basilicae Minores*⁵¹. Tatsächlich gehen ja die meisten Wallfahrten zu Orten, an denen die allerseligste Jungfrau verehrt wird. Einmal heißt es in *Litterae Apostolicae* denn auch, daß die der Muttergottes geweihten Kirchen beinahe nicht zu zählen seien⁵².

⁴³ AAS 71, 1979, 975, 1374, 1508f.; 72, 1980, 27f., 799f., 800f., 986f.; 73, 1981, 10, 149, 450f., 691; 74, 1982, 265, 676, 820f.; 75, 1983, 17; 76, 1984, 261, 636, 638; 77, 1985, 941f., 942f.

⁴⁴ AAS 77, 1985, 939f.

⁴⁵ Dante, *De Basilica Minore* 263.

⁴⁶ AAS 72, 1980, 28.

⁴⁷ AAS 71, 1979, 1344f., 1345f., 1349f.; 72, 1980, 802f., 988f.; 74, 1982, 539f., 540f., 1210f.; 75, 1983, 203, 204, 361f.; 76, 1984, 637, 951f.; 77, 1985, 710f., 1118f.; 78, 1986, 491.

⁴⁸ AAS 71, 1979, 972f.; 72, 1980, 267; 75, 1983, 202; 76, 1984, 15f., 838.

⁴⁹ AAS 71, 1979, 972.

⁵⁰ AAS 71, 1979, 1348f.

⁵¹ Z.B.: AAS 72, 1980, 538f.; 74, 1982, 985f., 1103f., 1107f.

⁵² AAS 71, 1979, 975f.

IV.

Die Erfordernisse der Erhebung

Die Erhebung einer Kirche zur Basilica Minor geschieht nur, wenn bestimmte Voraussetzungen vorliegen. Das Dekret vom 6. Juni 1968 nennt folgende Bedingungen, die erfüllt sein müssen, damit eine Kirche Basilica Minor werden kann. Die Kirche muß sich durch genügende Größe (Weite) und künstlerische Gestaltung auszeichnen und den liturgischen Bestimmungen entsprechen. Eine unscheinbare und künstlerisch wertlose Kirche kann also nicht in den Genuß der Vorzüge einer Basilica Minor kommen. Welches die Anforderungen sind, die an die Kirche in liturgischer Hinsicht zu stellen sind, ergibt sich aus der *Institutio generalis Missalis Romani* nn. 253–280. Die Kirche muß weiter konsekriert sein. Die Konsekration oder Dedikation, wie sie jetzt genannt wird (c. 1217), ist die feierliche Weihe der Kirche, die eine Salbung des Altars und der Wände mit Chrisam einschließt⁵³. Die Kirche muß sich außerdem in der ganzen Diözese einer gewissen Berühmtheit erfreuen, z. B. weil der Leib oder eine ausgezeichnete Reliquie⁵⁴ eines kanonisierten Heiligen darin aufbewahrt wird oder weil ein berühmtes Bild dort in besonderer Weise verehrt wird oder weil die Kirche mit einem wichtigen Ereignis der religiösen Geschichte der Diözese verknüpft ist. Sie muß gleichsam ein Strahlungszentrum des religiösen und seelsorglichen Lebens sein. Daher wird gefordert, daß die heilige Liturgie und besonders die Eucharistie dort mit großer Würde gefeiert werden, so daß sie anderen Kirchen zum Vorbild dient, sei es wegen der sorgfältigen Beobachtung der liturgischen Bestimmungen, sei es wegen der tätigen Teilnahme des Volkes. Weiter soll dort eine *Schola Cantorum*⁵⁵ bestehen und jemand vorhanden sein, der die Teilnahme der Gläubigen führen und unterstützen kann⁵⁶. Auch müssen genügend viele Priester an der Kirche zur Verfügung stehen und eine hinreichende Zahl von Beichtvätern. Die Kirche soll also auch im Bußwesen eine besondere Rolle spielen⁵⁷. Schließlich ist verlangt, daß dort häufig gepredigt wird, nicht bloß an den Festtagen⁵⁸.

Diese Bedingungen scheinen gewöhnlich in den *Litterae Apostolicae*, durch die Gotteshäuser zur Basilica Minor erhoben werden, in der einen oder anderen Weise auf. So wird es als unerläßlich erklärt, daß die Kirche eine besondere Bedeutung besitzt⁵⁹. Gelegentlich wird in prinzipieller Weise angegeben, welche Kirchen vom Apostolischen Stuhl herkömmlicherweise ausgezeichnet werden. Es sind solche,

⁵³ *Pontificale Romanum. Ordo Dedicationis Ecclesiae et Altaris. Editio Typica*, Vatikanstadt 1977, 25, 47f.; *Caeremoniale Episcoporum*, Vatikanstadt 1984, nn. 864–917 p. 198–212.

⁵⁴ Was ausgezeichnete Reliquien sind, sagt c. 1281 CIC/1917.

⁵⁵ Zur *Schola Cantorum* vgl. *Institutio generalis Missalis Romani* nn. 63–64.

⁵⁶ Hier ist wohl an die Personen gedacht, von denen in der *Institutio generalis Missalis Romani* nn. 68–69 die Rede ist.

⁵⁷ Vgl. c. 986 § 1.

⁵⁸ Vgl. dazu c. 767 §§ 2–3.

⁵⁹ AAS 77, 1985, 945.

die durch Alter und Gottesverehrung (*antiquitate et religione*) hervorrangen⁶⁰. An einer anderen Stelle werden drei Gründe genannt, die dazu führen können, daß der Apostolische Stuhl Kirchen erhöht, einmal, wenn sie von vielen Gläubigen zur Verehrung Mariens und der Heiligen besucht werden, sodann, wenn sie wegen ihrer feierlichen Gottesdienste bekannt sind, schließlich, wenn sie durch Bau, Kunst und Bilder einen besonderen Rang einnehmen⁶¹. Wo das Alter fehlt, genügt die blühende Gottesverehrung, um der Ehre einer Basilica Minor teilhaftig zu werden⁶². Auch eine neue Kirche kann also zur Basilica Minor erhoben werden, wenn sie nur eine gesteigerte religiöse Bedeutung besitzt⁶³. Diese ist zu erkennen an dem Zustrom der Gläubigen und den feierlichen Gottesdiensten, die darin gehalten werden⁶⁴, sowie daran, daß die Kirche ein Mittelpunkt seelsorglicher Tätigkeit und christlichen Lebens ist⁶⁵. Auch der künstlerische Wert einer Kirche wird hervorgehoben⁶⁶. Sie kann ein hervorragendes Beispiel der kirchlichen Baukunst sein⁶⁷. Die Erhebung kann weiter durch das Vorhandensein eines vielverehrten Gnadenbildes veranlaßt sein⁶⁸. Gelegentlich werden die Reliquien erwähnt, die in der Kirche aufbewahrt werden⁶⁹. So wird für die Klosterkirche in Scheyern hervorgehoben, daß sie durch Reliquien des heiligen Kreuzes ausgezeichnet sei⁷⁰. Es kommt aber auch vor, daß von Alter, Größe und Schönheit einer Kirche, die geehrt wird, nichts verlautet⁷¹. In einem Falle wird bei einer Kirche, die ausgezeichnet wird, an erster Stelle hervorgehoben, daß die Pfarrei, zu der sie gehört, die älteste der Diözese ist, an zweiter Stelle, daß die (1913 konsekrierte) Kirche die Art alter Bauweise und Schönheit zeigt⁷². Das Alter und die hervorragende Geschichte einer Kirche sind freilich erheblich weniger gewichtige Gründe, sie mit dem Titel einer Basilica Minor auszuzeichnen, als ihre Bedeutung für Glaube und Frömmigkeit des Volkes⁷³. Ein *templum* mag sein *nobile opus*; es ist jedoch *nobilis pietas*⁷⁴. Wie sehr auch Wucht und Eleganz eines Baues, Denkmäler und Reliquien hervorgehoben werden, so wird doch stets betont, daß all dies überragt wird vom Glauben und von der Frömmigkeit der Christen⁷⁵. Von der Kathedrale in Mazara (Sizilien) heißt es lapidar: *antiquitate venerabile, arte pulcherrimum*,

⁶⁰ AAS 78, 1986, 407.

⁶¹ AAS 71, 1979, 1349.

⁶² AAS 78, 1986, 491.

⁶³ AAS 77, 1985, 1023f.

⁶⁴ AAS 77, 1985, 709; 78, 1986, 918.

⁶⁵ AAS 77, 1985, 942.

⁶⁶ AAS 77, 1985, 710.

⁶⁷ AAS 77, 1985, 939, 942.

⁶⁸ AAS 77, 1985, 944.

⁶⁹ AAS 77, 1985, 709; 78, 1986, 407.

⁷⁰ AAS 71, 1979, 973.

⁷¹ AAS 72, 1980, 804.

⁷² AAS 71, 1979, 1345.

⁷³ AAS 76, 1984, 554.

⁷⁴ AAS 72, 1980, 593.

⁷⁵ AAS 72, 1980, 591.

religione sanctissimum⁷⁶. Bei der Erhebung der Pfarrkirche zum hl. Martin in Amberg wird (etwas bescheiden) erwähnt, daß der feierliche Gottesdienst dort cum plurimorum ministrantium atque cantorum concursu begangen werde⁷⁷. Ein Heiligtum in Chile ist gleichzeitig ein Zentrum nationaler Einheit und religiöser Weihe⁷⁸. Ab und zu wird auch dem Eifer des Klerus, der an der Kirche Dienst tut, Anerkennung gezollt. So geschieht es beispielsweise den Redemptoristen anlässlich der Auszeichnung der Kirche Nuestra Señora del Pilar in der Stadt Pilar⁷⁹ und den Mitgliedern des regulierten Dritten Ordens bei der Erhebung der Kirche auf dem Monte di Sciacca in der Diözese Agrigent⁸⁰.

V.

Dogmatische Aussagen

Die Litterae Apostolicae, die Basilicae Minores begründen, sind begünstigende Verwaltungsakte, also Rechtsakte, nicht Lehردokumente. Dennoch abstrahieren sie nicht von der kirchlichen Lehre. Zahlreiche Litterae Apostolicae enthalten vielmehr wertvolle dogmatische Aussagen. Gewöhnlich sind es solche, die auf den Titel der betreffenden Kirche Bezug haben. An einer Stelle wird das Geheimnis der Allerheiligsten Dreifaltigkeit (zusammen mit dem Geheimnis der Menschwerdung, des Leidens und der Auferstehung Jesu Christi) als das größte Hauptstück der katholischen Religion bezeichnet, in dem die übrige Glaubenshinterlage beschlossen sei⁸¹. Am häufigsten sind, entsprechend dem Patrozinium der erhobenen Kirchen, Aussagen über die Stellung Mariens in der Heilsökonomie und über die Marienverehrung. Einmal werden die Würde, die Auszeichnung und die Privilegien Mariens allesamt aufgezählt⁸². Sehr häufig werden Sinn und Nutzen der Verehrung Mariens hervorgehoben. Zum wahren Katholiken, heißt es an einer Stelle, gehört die Marienverehrung⁸³. Immer wieder stellt der Papst heraus, daß die Ehre, die Maria erwiesen wird, zur Verherrlichung Gottes ausschlägt⁸⁴. In einem Text bekennt der Papst, daß die Marienverehrung ihm stets nicht nur billig, sondern für die Kirche heilsam erschienen sei⁸⁵. Die Marienverehrung trägt dazu bei, so heißt es, das religiöse Leben zu nähren, den Glauben zu bewahren, die guten Sitten zu erhalten und die Katholiken aufzurufen, ihre Zuflucht zu Maria zu nehmen⁸⁶. Einmal findet sich die bemerkenswerte Aussage, daß die Verehrung

⁷⁶ AAS 72, 1980, 591.

⁷⁷ AAS 72, 1980, 802.

⁷⁸ AAS 79, 1987, 512.

⁷⁹ AAS 71, 1979, 1347.

⁸⁰ AAS 71, 1979, 1347.

⁸¹ AAS 74, 1982, 540.

⁸² AAS 71, 1979, 1348.

⁸³ AAS 79, 1987, 14.

⁸⁴ AAS 72, 1980, 988.

⁸⁵ AAS 73, 1981, 10.

⁸⁶ AAS 77, 1985, 943.

Mariens viel mithilft zur Erhaltung und Bewahrung der Ordnung (*disciplinam*) im katholischen Volk⁸⁷. Gelegentlich tauchen in der *Litterae Apostolicae* sogar persönliche Töne auf, so wenn der Papst seine eigene große Marienverehrung erwähnt⁸⁸. Einmal erklärt er, daß er fast von seiner Geburt an mit zärtlicher Liebe zur Allerseligsten Jungfrau erfüllt sei⁸⁹, ein andermal, daß er von Kindesbeinen an die Mutter Christi innigst zu lieben, zu ehren und zu verehren gewohnt sei⁹⁰. An weiteren Stellen erwähnt er seine kindliche Liebe zur Gottesmutter⁹¹, spricht davon, daß er Maria stets als seine zweite Mutter betrachtet⁹² und daß er sie zur Schützerin seines Pontifikates erwählt habe⁹³. Das Lob Mariens zu mehren, erklärt er, liege ihm stets am Herzen⁹⁴. Wieder an anderem Ort gesteht er, daß es ihm sehr darum zu tun sei, die Verehrung der Mutter Christi im Volke Gottes zu erwecken und zu stärken⁹⁵.

Zahlreich sind Bemerkungen zu Sinn und Nutzen der Heiligenverehrung⁹⁶. Die Heiligen werden als Vorbilder der Tugenden und als Schutzpatrone vorgestellt⁹⁷. Auch hier fehlen die persönlichen Töne nicht. Bei dem für Polen in Anspruch genommenen schlesischen Heiligen Hyazinth gesteht der Papst, daß er ihm lieb sei⁹⁸.

Dies sind einige Beispiele für theologisch bedeutsame Partien in den *Litterae Apostolicae*, welche die Erhebung von Kirchen zu *Basilicae Minores* vornehmen. Es gibt freilich auch dürrtige, theologisch arme *Litterae Apostolicae* wie etwa jene, welche die Pfarrkirche St. Margaretha in Düsseldorf-Gerresheim mit dem Titel einer *Basilica Minor* auszeichnen⁹⁹. Ich vermute, daß dieser Unterschied sich davon herleitet, daß die Entwürfe der *Litterae Apostolicae* nicht allesamt von derselben Person erstellt werden.

⁸⁷ AAS 78, 1986, 918.

⁸⁸ AAS 74, 1982, 539; 78, 1986, 917.

⁸⁹ AAS 72, 1980, 590.

⁹⁰ AAS 72, 1980, 799f.

⁹¹ AAS 72, 1980, 383, 384f.

⁹² AAS 74, 1982, 1107.

⁹³ AAS 74, 1982, 985.

⁹⁴ AAS 72, 1980, 26.

⁹⁵ AAS 71, 1979, 1345.

⁹⁶ AAS 72, 1980, 158; 73, 1981, 149.

⁹⁷ AAS 79, 1987, 177.

⁹⁸ AAS 72, 1980, 593.

⁹⁹ AAS 74, 1982, 1210f.

VI. *Die Wirkungen der Erhebung*

Die Erhebung einer Kirche zur Basilica Minor hat bestimmte Rechtswirkungen, und zwar Verpflichtungen und Begünstigungen¹⁰⁰. In dem Dekret der Ritenkongregation vom 6. Juni 1968 sind in Nummer 5 bis 9 die Verpflichtungen aufgezählt, die einer Basilica Minor obliegen. An erster Stelle steht die Förderung der religiösen Unterweisung der Gläubigen. Man kann nur lieben, was man kennt. Daraus erwächst die Verpflichtung, den Glauben zu lehren und zu predigen. An zweiter Stelle ist der Basilica Minor aufgetragen, dem höchsten Lehrer der Kirche Gehör zu verschaffen. Die vom Papst ausgehenden Dokumente sind zu studieren und bekannt zu machen. In dieser Obliegenheit bekundet sich die besondere Beziehung, in der die Basilicae Minores zum Vicarius Christi stehen. Die besten Kundgebungen des Papstes sind umsonst verfaßt, wenn sie die Adressaten nicht erreichen. Sodann soll die Basilica Minor ihre vermehrte Verbindung mit dem Apostolischen Stuhl in der Feier des Gottesdienstes zeigen. Die Feste des 22. Februar und des 29. Juni sowie der Jahrtag der Erhöhung des Papstes sind mit besonderer Feierlichkeit zu begehen. Am 22. Februar ist das Fest der Cathedra S. Petri, Apostoli, am 29. Juni die Sollemnitatis SS. Petri et Pauli, Apostolorum. Die Exaltatio Summi Pontificis ist wohl (beim konsekrierten Bischof) mit der Annahme der Wahl bzw. (beim zu konsekrierenden Bischof) mit der Bischofskonsekration anzusetzen, nicht mit der Krönung oder mit der Besitzergreifung von der Lateranbasilika¹⁰¹. In der Basilica Minor soll, vor allem an Festtagen, die eine oder andere Messe, sei es mit oder ohne Gesang, in lateinischer Sprache gehalten werden. Dabei soll der Gregorianische Choral oder der polyphone Gesang seine Stelle haben¹⁰². An der Stirnseite der Kirche sind die Abzeichen des Papstes oder des Apostolischen Stuhles anzubringen. Unter ersterem ist das Wappen des Papstes zu verstehen, wie es in jedem Band des *Annuario Pontificio* abgebildet ist, unter letzterem die Tiara mit den gekreuzten Schlüsseln.

Das Dekret vom 6. Juni 1968 zählt sodann unter den Nummern 10 bis 13 die Gewährungen auf, die mit dem Titel einer Basilica Minor verknüpft sind. Man wird nicht sagen können, daß der rechtliche Kern der Vorrechte der Basilica Minor sehr umfangreich ist. Die Gläubigen können unter den gewöhnlichen Bedingungen durch Besuch der Basilica Minor einen vollkommenen Ablass¹⁰³ gewinnen am 29.

¹⁰⁰ Vgl. Dante, *De Basilica Minore* 262f.

¹⁰¹ Vgl. die Apostolische Konstitution »*Romano Pontifici eligendo*« vom 1. Oktober 1975 (AAS 67, 1975, 609–645) nn. 87–92.

¹⁰² Vgl. Georg May, *Die liturgische Musik in den Kathedralen, Abteikirchen und Ecclesiae Maiores nach dem Vaticanum II. Zur liturgisch-musikalischen Rechtslage*, in: Johannes Overath (Hrsg.), *Magna Gloria Domini. Die liturgische Musik in den Kathedralen, Abteikirchen und Ecclesiae Maiores nach dem Vaticanum II. Symposium der Consociatio Internationalis Musicae Sacrae vom 4. bis 8. April 1972 in Salzburg, Rom o.J., 15–39*, vor allem 31f.

¹⁰³ Vgl. c. 993.

Juni, am Titularfest, am 2. August und an einem beliebigen, frei gewählten Tag im Jahre. Der 29. Juni ist das Fest der Apostelfürsten Petrus und Paulus. Das Titularfest einer Kirche ist der Tag, an dem das Geheimnis oder die Person gefeiert wird, das bzw. die der Kirche den Namen gibt¹⁰⁴. Am 2. August kann der sogenannte Portiunkula-Ablaß gewonnen werden. Nach der Apostolischen Konstitution Pauls VI. »Indulgentiarum doctrina« vom 1. Januar 1967 kann in den Pfarrkirchen ein vollkommener Ablaß zweimal im Jahre gewonnen werden, und zwar am Titelfest der Kirche und am 2. August¹⁰⁵. Wer die Lehre von den zeitlichen Sündenstrafen ernst nimmt, hat an den erwähnten Tagen einen zusätzlichen Anlaß, die Basilica Minor zu besuchen. In Messen, die von Teilnehmern einer Wallfahrt oder mit zahlreicher Beteiligung des Volkes gehalten werden, darf das Credo gebetet werden. Die Errichtung einer Basilica Minor soll eben auch der Vertiefung des Glaubens dienen, dessen Kurzform das Credo darstellt. Das päpstliche Zeichen, nämlich die gekreuzten Schlüssel, darf auf Fahnen, der heiligen Gerätschaft und dem Siegel der Basilica Minor angebracht werden. Der Rektor der Basilica Minor darf über dem Rochett eine besonders gestaltete Mozzetta tragen. Von den früheren Vorrechten der Basilica Minor – Conopaeum, Tintinnabulum und Cappa Magna – ist nicht mehr die Rede.

In der Litterae Apostolicae wird stets, wenn auch in allgemeiner Weise, auf die erhöhte Rechtsstellung der Basilica Minor Bezug genommen. So heißt es, die Erhebung verschaffe der Kirche die Rechte und Privilegien, die nach kanonischen und liturgischen Normen den Basilicae Minores zukommen¹⁰⁶. Bei der Erhebung des Heiligtums Our Lady at Knock in der Erzdiözese Tuam (Irland) zur Basilica Minor wurde gesagt, es werde mit allen Rechten und liturgischen Gewährungen ausgestattet, quae omnium cathedralium templorum sunt propria¹⁰⁷. An anderen Stellen ist von den iura necnon liturgica privilegia die Rede, welche den Basilicae Minores zu eigen sind¹⁰⁸, oder von den iura atque liturgicae concessionibus¹⁰⁹. Die Kirche empfängt durch die Erhebung eine besondere Ehre (honor) und eine neue Würde (dignitas). Die Basilica Minor besitzt eine (besondere) liturgische Würde und Stellung¹¹⁰, einen erhöhten liturgicus gradus¹¹¹. Die Basilicae Minores bilden einen eigenen ordo¹¹².

¹⁰⁴ Vgl. Pontificale Romanum. Ordo Dedicacionis Ecclesiae et Altaris. Editio Typica, Vatikanstadt 1977, 22 (n. 4).

¹⁰⁵ AAS 59, 1967, 5–24, hier 23 (n. 15).

¹⁰⁶ AAS 77, 1985, 1024.

¹⁰⁷ AAS 71, 1979, 974.

¹⁰⁸ AAS 75, 1983, 326.

¹⁰⁹ AAS 75, 1983, 203.

¹¹⁰ AAS 77, 1985, 1118.

¹¹¹ AAS 73, 1981, 484.

¹¹² AAS 76, 1984, 953.

VII.

Die Stilistik der Litterae Apostolicae

Alle Litterae Apostolicae, die eine Kirche zur Basilica Minor erheben, haben denselben Gegenstand. Wer aber meinen würde, ihr Text sei bis auf die unvermeidlichen Varianten derselbe, der täuscht sich. Die Untersuchung dieser Schreiben führt zu erstaunlichen Ergebnissen. Die Litterae Apostolicae sind in der Diktion nicht stereotyp und identisch, sondern durchaus voneinander verschieden; nicht zwei der Schreiben gleichen sich wörtlich. Die Texte sind von überraschender Vielfalt, ja man kann sagen, daß jedes Schreiben seine eigene Note trägt. Die Litterae sind nicht mechanisch nach einer Schablone geformt. Ihre Verfasser beherrschen die lateinische Sprache virtuos. Der Reichtum an Wendungen, der ihnen zur Verfügung steht, ist erstaunlich. Zahlreiche gewählte Ausdrücke schmücken die Schreiben. Man gewinnt bei der Lektüre den Eindruck, daß hier eine einfühlsame Liebe die Feder führt. Vermutlich werden die Entwürfe von verschiedenen Personen erstellt. Sosehr sie alle die unerläßlichen Angaben in diese aufnehmen, sowenig gleichen sie sich in dem überschießenden Teil. Der oder die Verfasser der meisten Entwürfe haben sich in die Spiritualität Johannes Pauls II. glänzend eingefühlt. Als seltene Selbstbezeichnungen des Papstes treten auf *summus dominici gregis Episcopus* und *cunctae catholicae familiae pater*¹¹³.

VIII.

Orte und Regionen

Wenn man die Orte und die Regionen überschaut, in denen Basilicae Minores begründet werden, lassen sich Unausgewogenheiten kaum feststellen. Von einer Bevorzugung einer Nation oder eines Landes habe ich nichts bemerkt. Selbstverständlich ist nicht bekannt, welche und wie viele Anträge auf Erhebung zur Basilica Minor abschlägig beschieden wurden. Aber aus den veröffentlichten Gewährungen sind Willkür und Einseitigkeit nicht zu erschließen. Wo häufiger Kirchen eine solche Ehrung widerfährt, ist dies stets sachlich begründet. Wenn manche Gegenden vermißt werden, so kann das verschiedene Gründe haben. Es mag sein, daß die für eine Kirche Verantwortlichen von der Möglichkeit, sie zur Basilica Minor zu erheben, nichts wissen oder keinen Wert darauf legen. Es ist auch denkbar, daß in manchen Gegenden bereits eine Sättigung mit Basilicae Minores eingetreten ist. Es gibt eine Reihe meist großer Orte, welche mehrere Basilicae Minores besitzen¹¹⁴. Die katholische Kirche in Deutschland schneidet im Vergleich mit anderen Ländern nicht schlecht ab. Zwar wurden unter Johannes Paul II. nur wenige Basilicae Minores geschaffen¹¹⁵. Aber man muß bedenken, daß Johannes XXIII. und Paul VI.

¹¹³ AAS 71, 1979, 972.

¹¹⁴ Hofmann, *Die Basilica minor* 364.

¹¹⁵ Scheyern, Amberg, Osterhofen-Altenmarkt, Düsseldorf-Gerresheim.

zahlreiche Kirchen zu dieser Würde erhoben haben¹¹⁶. Einigermmaßen erstaunlich ist es, daß auch in Rom noch Basilicae Minores errichtet werden¹¹⁷. Es ist begreiflich, daß unter Johannes Paul II. relativ viele Anträge auf Erhebung zur Basilica Minor aus Polen einliefen¹¹⁸. Der Papst ist von heißer Liebe zu seinem Volk und Land erfüllt. Einmal bekennt er, daß ihm die Orte, Kirchen und Heiligtümer der polnischen Nation, in der er geboren sei und die er im Geist und vor Augen habe, in erhöhtem Maße lieb und teuer seien¹¹⁹. Ein andermal gibt er in einem Schreiben seiner persönlichen Zuneigung zu Polen und Freude an diesem Land Ausdruck¹²⁰. Im ganzen wirkt die Erhebung von Kirchen zu Basilicae Minores freilich nicht planmäßig, sondern eher zufällig.

Die Erhebung einer Kirche zur Basilica Minor will das Band zwischen den Gläubigen des Gottesvolkes und dem Heiligen Vater fester knüpfen. Der Papst benutzt diesen Anlaß, um das Volk, das zu der Kirche strömt, seine Zuneigung erkennen zu lassen. Bei der Gewährung des Antrags des Apostolischen Administrators von Riga hebt der Papst hervor, daß er ihm und seiner Herde einen Gefallen erweisen wolle¹²¹. Gern werden den Bewohnern des Ortes oder Landes, wo eine Kirche ausgezeichnet werden soll, Komplimente gemacht. So wird beispielsweise die Marienverehrung der Iren gerühmt¹²². Das Volk Brasiliens wird wegen seiner sichtbaren Verehrung der Heiligen belobigt¹²³.

Schluß

Die Auszeichnung von Kirchen mit Rang und Würde einer Basilica Minor ist gewiß keine Handlung von weittragender Wirkung. Sie schafft lediglich in bescheidenem Umfang Raum für ein gesteigertes gottesdienstliches Leben. Aber gerade darin liegt einer der Anziehungspunkte der katholischen Kirche. In der Staffelung der Gotteshäuser und in der Heraushebung besonders ansprechender Kirchen läßt die Hierarchie die Gläubigen ein, sich zum Besuch derselben aufzuschwingen und in einer gesunden Abwechslung dem eigenen religiösen Leben neue Impulse zu verschaffen. In dieser Zielsetzung haben die Basilicae Minores mit vollem Recht ihren Platz.

¹¹⁶ Altenstadt, Augsburg, Benediktbeuern, Birnau, Dillingen, Hildesheim, Ingolstadt, Kaiserswerth, Kempten, Köln, Mönchengladbach, Regensburg, St. Wendel, Steinfeld, Waldsassen.

¹¹⁷ AAS 76, 1984, 703f., 767f.

¹¹⁸ Annaberg, Białystok, Heiligelinde, Kalwaria Zebrzydowska, Kammin, Köslin-Kolberg (ungenannter Ort), Kulm, Leśna Podlaska, Niepokalanów, Przeworsk.

¹¹⁹ AAS 72, 1980, 590.

¹²⁰ AAS 75, 1983, 807.

¹²¹ AAS 72, 1980, 589.

¹²² AAS 71, 1979, 973.

¹²³ AAS 79, 1987, 437. Die Untersuchung wurde am 1. Februar 1988 abgeschlossen.

Beiträge und Berichte

Eine neue Initiative auf dem Weg zur Einheit

Von Philipp Schäfer, Passau

Landesbischof Eduard Lohse hatte beim Zusammentreffen von Papst Johannes Paul II. mit evangelischen Christen während seines Deutschlandbesuches am 17. November 1980 den Wunsch nach einer Verbesserung des ökumenischen Miteinanders deutlich geäußert. Der Papst anerkannte, daß »wir durch das Gebot der Stunde zur Überwindung unserer noch kirchentrennenden Unterschiede und zum Zeugnis von unserer wachsenden Einheit gedrängt werden«¹.

Nach dieser Begegnung wurde eine *Gemeinsame Ökumenische Kommission* eingesetzt. Sie betraute den »ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen« mit dem Auftrag, zu prüfen, ob die gegenseitigen Lehrverurteilungen aus dem 16. Jahrhundert die Partner von heute treffen. Zum andern wurde dem ökumenischen Arbeitskreis übertragen zu überprüfen, welche Konvergenztexte die Kirchen annehmen könnten.

Vom Sommer 1981 bis zum Herbst 1985 waren 30–50 Theologen mit dieser Aufgabe befaßt. In drei Arbeitsgruppen überprüften sie die gegenseitigen Lehrverurteilungen zu den Fragen der Rechtfertigung, der Sakramente und des Amtes. Im Oktober 1985 wurde das Ergebnis den Vorsitzenden der gemeinsamen ökumenischen Kommission überreicht und in dem Buch: »Lehrverurteilungen – kirchentrennend?« veröffentlicht².

I. Inhaltsskizze

Die Notwendigkeit dieser Untersuchung sehen die Herausgeber begründet in dem Widerspruch, der zwischen dem immer wieder festgestellten »Grundkonsens« und diesen Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts besteht (12, 27–29). Diese Lehrverurteilungen können nicht einfach übergangen werden. Ihre Verbindlichkeit

¹ Papst Johannes Paul II. in Deutschland – Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 25, hrsg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 1980, 80.

² Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I. Rechtfertigung. Sakrament und Amt im Zeitalter der Reformation und heute. Hrsg. von K. Lehmann und W. Pannenberg, Freiburg-Göttingen 1986. Der Band enthält auch den Schlußbericht der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission, Briefe und Listen. In einem Anhang ist noch das Abstimmungsergebnis, eine Liste über die Mitglieder und Mitarbeiter beigegeben. Eine Dokumentation bringt die Briefe und Schriftstücke, die zu der Arbeit geführt haben. Ein ausführliches Sachregister erleichtert das Auffinden einzelner Stellen. Zitiert mit Seitenzahl in Klammern.

Schlußbericht veröffentlicht »Auf dem Weg zu einer immer stärker verbindenden Gemeinschaft«. Schlußbericht der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission zur Überprüfung der Verwerfungen des 16. Jahrhunderts. Herder-Korrespondenz 40, 1986, 135–139; KNA-Ökumenische Information Dok. Nr. 1, 29. 1. 1986, 1–4.

als Lehraussagen bleibt bestehen. Es muß aber untersucht werden, wie diese gegenseitigen Verwerfungen »im Lichte neuerer Kenntnisse zu verstehen und zu bewerten« sind (13, 18–19).

Vorgegangen wurde nach folgenden Fragestellungen:

1. Gegen wen richtet sich eine konkrete Lehrverteilungsaussage?
2. Hat dieser Verwerfungssatz die gemeinte Position korrekt getroffen?
3. Trifft er auch noch die heute eingenommene Position des Partners?
4. Wenn ja, welchen Rang und welche Bedeutung hat die verbleibende Differenz (15, 5–8).

1. Voraussetzungen der Arbeit

In der Einleitung erörtert der Arbeitskreis zunächst »Voraussetzungen einer Neubewertung der Streitfragen der Reformationszeit« (20). Erneuerungen in der Schriftauslegung haben in der katholischen Kirche »zu einer engeren Bindung der gesamten Theologie an den biblischen Ursprung des Glaubens« (20, 26.27) geführt. Evangelische Exegese fand »zu einer differenzierteren Sicht des biblischen Glaubenszeugnisses« (20, 21.32). Andere Denkanstöße werden auf die historische Forschung zurückgeführt. Zusammenhänge zwischen den neutestamentlichen Ursprüngen und ihren altkirchlichen Weiterbildungen können klarer unterschieden werden. Unterschiede zwischen altkirchlichem und mittelalterlich lateinischem Denken, zwischen der Hochscholastik und der von Luther vorwiegend bekämpften Spätscholastik treten deutlicher hervor. Einerseits erkennt »die katholische Seite unbefangener den Beitrag der Reformation zu einem von der Schrift her erneuerten Verständnis des Evangeliums und die Berechtigung der Kritik Luthers und Calvins an Theologie und kirchlichem Leben ihrer Zeit« (21, 18–21). Andererseits sieht die evangelische Seite zunehmend, »daß die scholastische Theologie die biblische Botschaft für die fragenden Menschen ihrer eigenen Zeit und mit den Denkmöglichkeiten dieser Zeit ausgelegt hat, so unvollkommen und beschränkt Menschengestalt es nun einmal vermag« (21, 22–25).

Des weiteren wird festgestellt, daß heutige Theologie von »Spitzthesen und Extrempositionen«, die früher einander entgegengeschleudert wurden, heruntergekommen ist. Bei aller Verschiedenheit der Sprache in beiden Lagern wird nach einer gemeinsamen Sprache gesucht. Anliegen und Auslegungsschwerpunkte, die damals zu herbem Streit und gegensätzlicher Ausformulierung der Lehren führten, werden als solche erkannt.

Ein zweiter Abschnitt dieser Einleitung befaßt sich mit »Überlegungen zur Form der Verwerfungsaussagen sowie zur Notwendigkeit und zum Verfahren ihrer Überprüfung« (25).

In den Entscheidungen von damals ist bleibend Gültiges und Verbindliches auch für den heutigen Christen gesagt. Aber sie müssen heute neu bedacht und neu angeeignet werden. Es muß geprüft werden, ob die in ihnen enthaltene Wahrheit heute nicht von beiden Seiten besser gewürdigt werden kann. Dabei ist zu beachten, daß reformatorische Bekenntnisschriften Thesen der Spätscholastik im Auge haben und das Konzil von Trient reformatorische Positionen, wie sie in

Irrtumslisten wiedergegeben wurden. Die Überprüfung ist auch notwendig, »weil keiner der heutigen Kirchen zugemutet werden soll, mit der ihre Eigenart bestimmenden Tradition zu brechen« (27, 9.10).

Eine Berufung auf ein gemeinsames Grundverständnis des Evangeliums, wie es in der Leuenberger Konkordie zwischen reformatorischen Kirchen gefunden wurde, genügt nicht. Hier sind die tiefgreifenden »Unterschiede im Verständnis der Kirche, sowie im Verständnis und in der Ordnung des kirchlichen Amtes und hinsichtlich des Weges« (28, 9–10) zu verpflichtenden kirchlichen Lehrentscheidungen zu beachten. In den Sachfragen ist »die Autorität der Kirche und ihres Lehramtes in seinen konkreten geschichtlichen Äußerungen« (28, 12–13) zu hören. In die Überprüfung können bisherige Arbeiten und Arbeitsergebnisse von Kommissionen aufgenommen werden.

Ein dritter Abschnitt fragt nach der Autorität der Heiligen Schrift und ihrer Auslegung als Grundlage der Verständigung (29). Die kontroverstheologischen Diskussionen über das Verhältnis von Schrift und Tradition sind heute entschärft.

Eine »Verständigung über die Funktion der Schrift als Kriterium kirchlicher Lehre« (29, 27–30,1) erscheint möglich. Die Kanonfrage wird angesprochen. Der Kanon ist als ganzer, »d.h. die Schrift als Einheit in der Vielfalt ihrer Tradition für den Glauben und für die Lehre der Kirche verbindlich« (30, 24.25). Als Kontroverspunkt wird nochmals Verbindlichkeit der lehramtlichen Schriftauslegung benannt und betont, daß nach katholischem Verständnis das Lehramt unter dem Wort Gottes steht, »aber über der Auslegung des Wortes Gottes durch einen einzelnen« (30, 34). Andererseits bestreitet evangelische Theologie nicht, »daß die Auslegung der Schrift in besonderer Weise Aufgabe der Kirche und ihres Lehramtes ist« (35, 36). Dieses Lehramt der Kirche ist bezogen auf den Auftrag des Predigtamtes. Bei all dieser Übereinstimmung wird gesehen, daß in der Frage der Unfehlbarkeit und der Frage der kritischen Funktion der Schrift noch kein Konsens erreicht ist.

Von diesen Einsichten her zeigt sich, daß eine Reihe von Verwerfungsaussagen des 16. Jahrhunderts »auf Mißverständnissen der Gegenposition beruhten« (32, 18), andere auf Extrempositionen zielten und andere den heutigen Partner nicht mehr treffen. Freilich wird gesehen, daß bei einigen Verwerfungsaussagen auch heute noch kein ausreichender Konsens festgestellt werden kann. Allerdings kann über die damals ausgesprochenen Verwerfungen nicht einfach hinweggegangen werden. Sie sind Warnungen. Hinter die Klarstellungen, die in der eigenen Kirche erreicht wurden, darf nicht zurückgefallen werden. Die andern sollen ihre eigene Überlieferung so verstehen und aussprechen, daß die Gegensätze nicht erneut aufbrechen. Die Kirchenleitungen sollen prüfen, ob »die kirchentrennende Wirkung der Verwerfungsaussagen noch aufrecht erhalten werden muß« (32/33), auch wenn zur vollen Einheit weitere Verständigungen über die Lehre nötig sind. Der Gefahr von solchen Vereinseitigungen haben beide Partner zu wehren.

2. Zur Rechtfertigungslehre

Im Abschnitt über Rechtfertigungslehre werden zunächst die Gegensätze, wie sie bisher bestanden, nach der Reihung, die sie in Lehrbüchern gefunden hatten, aufgelistet und mit Texten aus dem Konzil von Trient und den Bekenntnisschriften belegt. Es ist die Rede von der Verderbnis der menschlichen Natur, von der Konkupiszenz oder bösen Begierlichkeit, der Freiheit des Willens oder der völligen Passivität des Menschen Gott gegenüber, der rechtfertigenden Gnade als ausschließliche Wirklichkeit auf Seiten Gottes und innerlicher Erneuerung und Umgestaltung des Menschen, von der Rechtfertigung allein durch den Glauben, der Gewißheit des Heiles und dem Verdienst.

Beide Seiten haben gelernt, das Anliegen des andern anzuerkennen. Der Hintergrund der Bekenntnisformulierungen im konkreten christlichen Leben der Kirche wird erschlossen. Die Anliegen beider Partner einander gegenüberstellend, kommt der Arbeitskreis zu dem Ergebnis: »Niemand kann diejenigen verurteilen und des Abfalls vom christlichen Glauben anklagen, die in der Erfahrung des Elends ihrer Sünde, ihrer Widerwilligkeit gegen Gott, ihres Mangels an Liebe zu Gott und dem Nächsten im Glauben allein auf den rettenden Gott vertrauen, seines Erbarmens gewiß sind und in ihrem Leben diesem Glauben zu entsprechen suchen« (46, 34–47, 1). Deutlich wird gesagt, daß diese Christen zu fragen sind, ob sie nicht von der neuschaffenden Macht Gottes zu klein denken. Andererseits wird festgestellt: »Niemand kann aber auch diejenigen verurteilen und des Abfalls vom christlichen Glauben anklagen, die, tief durchdrungen von der grenzenlosen Macht Gottes, auch im Rechtfertigungsgeschehen vor allem die Ehre Gottes und den Sieg seines gnädigen Handelns am Menschen herausstellen und das Versagen und die Halbherzigkeit des Menschen diesem gnädigen Handeln gegenüber im strengen Sinne für zweitrangig halten«. Christen und Theologen, die auf den Spuren des Trienter Konzils so denken, sind zu fragen, »ob sie das Elend der Sünde ernst genug nehmen« (46, 34–47, 11).

Ein dritter Abschnitt zeigt auf, warum die alten Verwerfungen heute den Partner nicht mehr treffen (48). Freilich können beide Positionen heute noch Mißverständnisse hervorrufen.

Beide Partner erkennen, »daß der Mensch gegenüber Gott in keiner Weise auf seine eigenen Bemühungen schielen kann« (53, 12–13), das Beteiligtsein des Menschen aber nicht zu leugnen ist.

Die Rechtfertigungsgnade wird von der reformatorischen Theologie mit der Gerechtigkeit Christi außer uns, an der der Glaubende teil hat, verbunden. Der Gerechtfertigte wird im Blick auf ihn selbst als Sünder verstanden; in der Verbindung mit Christus aber ist er wieder in der richtigen Beziehung zu Gott. Katholisches Verständnis sieht das Rechtfertigungsgeschehen mehr als einen gegliederten Prozeß. Die Gnade setzt sich nicht auf einen Schlag voll und ganz gegen den anhaltenden Widerstand durch. Beide Sicht- und Ausdrucksweisen sind biblisch berechtigt. Katholisches Verständnis kennt »den personalen und werthafter Charakter der Gnade« und versteht sie nicht als einen verfügbaren Besitz (55, 22).

Reformatorische Theologie anerkennt »den schöpferischen und erneuernden Charakter der Liebe Gottes« (55, 26/27).

Bei näherer Untersuchung zu den Fragen um die Heilsgewißheit zeigt sich, daß beide Partner den Glauben an das Handeln des barmherzigen Gottes schützen wollen vor falscher Sicherheit und Selbstüberschätzung, vor Selbsttäuschung über die eigene Schwachheit und vor einer Sicherheit der eigenen Vorherbestimmung.

In einem Exkurs wird aufgezeigt, daß die Fragen um die Rechtfertigung im Zusammenhang von Taufe und Buße stehen. Dabei wird dann auch auf die Fragen um Genugtuung eingegangen. Schließlich wird in einem vierten Teil ein Fazit gegeben und gezeigt, wie weit es trägt (74). Im Verständnis der Rechtfertigung des Sünders treffen die »Verwerfungsaussagen des 16. Jahrhunderts nicht mehr mit kirchentrennender Wirkung den Partner von heute« (74, 27–29). Bleibende Unterschiede werden trotzdem wahrgenommen. An ihnen muß die Einheit der Kirche nicht zerbrechen (75, 14.15). Zum dritten zeigte sich, daß an solchen Fragen die Einheit der Kirche zerbricht, wenn solch Gegensätzliches, wie es in den Verwerfungen auftaucht, behauptet wird. Das Verständnis der Rechtfertigung wird zu einem kritischen Maßstab aller Auslegung des Gottesverhältnisses und kritischer Maßstab für die Kirche in ihrer Verkündigung und ihrer Praxis.

3. Zur Sakramentenlehre

Im weiteren Teil über die Sakramente werden die gegenseitigen Verwerfungen in fünf Themenkreisen gefaßt. Die Einsetzung durch Christus ist heute offener zu verstehen. Auch evangelische Tradition erkennt, daß die Sakramente die göttliche Gnadenverheißung mit sich bringen. Die Bedeutung des Glaubens wird auch von katholischer Seite gewürdigt, freilich blickt sie mehr auf die gültige Spendung und das aus sich heraus wirksame Zeichen, das Gnade mitteilt. Evangelische Sicht blickt mehr auf den Empfang. Zum Prägemaß bestimmter Sakramente wird festgestellt, daß Taufe und die anderen Handlungen auch in reformatorischen Kirchen nicht wiederholt werden.

Die Vollmacht zur Spendung der Sakramente wurde von den Reformatoren nie einfach allen Gläubigen oder dem Priestertum aller Getauften zugesprochen. Öffentliche Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung sind immer dem ordinierten Amtsträger vorbehalten. Die Reformen des Vatikanums II zeigen, daß auch in der katholischen Kirche gottesdienstliche Formen veränderbar sind. Aus diesen Gegenüberstellungen lassen sich die Folgerungen ziehen, daß die gegenseitigen Verwerfungen zur Sakramentenlehre nicht mehr so zutreffen, daß aber weitere Unterschiede, die sich in Lehre und Frömmigkeit auswirken, dennoch bleiben.

In dem Abschnitt über Eucharistie/Abendmahl werden die Verwerfungen auf die drei Themen vom Opfer Jesu Christi im Herrenmahl, der Gegenwart und der Kommunion unter beiden Gestalten geordnet. Die Vorwürfe der Reformatoren gegen die Messe als Opfer treffen spätmittelalterliche Lehren vom »begrenzten« Wert der Messe und Anschauungen im Volk über die Wirkkraft der Messe. Übereinstimmend kann »betont werden, daß Christi Kreuzesopfer weder fortge-

setzt noch wiederholt, noch ersetzt, noch ergänzt werden kann« (90, 11/12). Von dem leitenden Gedanken der Anamnese läßt sich der Zusammenhang von Sakrament und Opfer erklären und lassen sich weitere Schwierigkeiten ausgleichen und verstehen, daß im Vollzug der Eucharistie/des Abendmahles Christus, der Gekreuzigte, gegenwärtig ist und Anteil an seiner einmal vollzogenen Hingabe gibt.

Eine wirkliche Gegenwart Jesu Christi in der Feier wird von allen Partnern festgehalten. Umstritten waren letztlich nur die Formulierungen. Der Ausdruck Transsubstantiation wurde nicht mehr verstanden. Die Probleme werden durch einen Exkurs zum geschichtlichen Hintergrund erläutert. Im Rückgriff auf Formulierung des Altertums ist die Rede von einem Wesenswandel. Es wird festgestellt: »Das eucharistische Mahl ist das Sakrament des Leibes und Blutes Christi, das Sakrament seiner wirklichen Gegenwart (Realpräsenz)« (107, 31.32). Es wird noch ausgeführt, daß diese Gegenwart Christi auf den Empfang ausgerichtet ist, aber nicht auf den Augenblick des Empfangs beschränkt bleibt. Hier werden vor allem Probleme in der kirchlichen Praxis gesehen.

Die Kommunion unter einer Gestalt weicht vom Stiftungshandeln Christi ab. Aber es wird anerkannt, daß Christus unter jeder der beiden Gestalten ganz gegenwärtig ist. Trotz der Übereinstimmung in den theologischen Grundsätzen bleiben hier jedoch erhebliche Unterschiede in der Praxis.

Die Firmung wird in ihrem Bezug zur Taufe gesehen und mit der Konfirmation verglichen. Krankensalbung ist nicht nur als eine »letzte Ölung«, als Sakrament derer, die sich in äußerster Lebensgefahr befinden, zu verstehen. Die Stiftung ist von der neueren Exegese her überdacht worden. So fallen Angriffspunkte weg. Andererseits wird darauf verwiesen, daß auch reformatorische Pfarrer Kranke besuchen, mit ihnen beten und ihnen die Verheißung Gottes zusprechen (133–140), was aber wohl nicht als Sakrament verstanden werden kann.

Wenn »die Ehe als Zeichen der Liebe und Treue Gottes zu seinem Volk« (150, 13/14) verstanden wird, kann sie auch als gnadenhaftes und seinsmäßiges Abbildverhältnis der Einheit Christi mit der Kirche, seinem Leib gesehen werden. Die Probleme um Ehescheidung und Wiederverheiratung Geschiedener werden ebenfalls angesprochen.

Da beide Partner erkennen, daß die Ehe auf Lebenszeit geschlossen wird, gibt es Möglichkeiten einer Verständigung. Wenn die Ehelosigkeit nicht prinzipiell höhergewertet wird, als eine besondere Heiligkeit oder größere Verdienstlichkeit vor Gott, treffen die scharfen Ablehnungen Luthers nicht mehr zu.

4. Das Amt in der Kirche

Im letzten Abschnitt über das Amt kann der Arbeitskreis auf frühere Arbeiten und Verständigungspapiere anderer Gremien zurückgreifen (157–169). Ein gegliedertes Amt in der Kirche wird im Sinn eines Dienstamtes der Verkündigung und der Spendung der Sakramente anerkannt. Die Ordination wird zwar nicht als Sakrament bezeichnet. Es sind aber in ihr die wesentlichen Bestandteile bewahrt worden. Beide Partner sehen, daß der Ordinierte durch die Ordination sein ganzes

Leben umfassend in Anspruch genommen ist. Eine Überordnung der Bischöfe im Bereich der Kirchenleitung wird von den Reformatoren nicht bestritten. In der Praxis zeigen sich Annäherungen. Schließlich wird dann auch festgestellt, daß reformatorische Theologie den Vorwurf, der Papst sei der Antichrist, bedauert. Es wird aber festgestellt, daß ein Einverständnis in den Fragen um apostolische Sukzession und um das Papstamt nicht erreicht ist. Dennoch wird gefolgert, daß die gegenseitigen Lehrverurteilungen heute nicht mehr so treffen, daß sie kirchentrennende Wirkung haben müssen (167–169).

II. Versuch einer Bewertung

Die denkerische Leistung dieser Arbeit ist beachtlich³. In der Bewertung bleiben die Theologen, die diesen Text erarbeitet haben, nüchtern. Sie sind »weit entfernt von dem Pauschalurteil, alles sei geklärt und bereinigt«⁴. Sie stellen fest, daß in den untersuchten Bereichen die Lehrverurteilung die Lehre des jeweiligen Partners heute nicht mehr treffen und verbleibende Unterschiede nicht mehr kirchentrennende Wirkung haben müssen.

Zu diesem Ergebnis steht die Behauptung in Spannung, daß Unterschiede verbleiben, daß nicht eine Einheit in der Lehre und auch nicht eine Einheit in der Kirche gegeben ist⁵. Die Autoren wissen, daß wir noch heute merken, »wie schwer die Verständigung zu diesen Themen ist. Denn von einer Übereinstimmung der evangelischen und der katholischen Position kann nicht ohne weiteres die Rede sein«⁶. Unterschiedliche theologische Ansätze wirken sich in der Lehrgestalt und in der Frömmigkeitsform aus. Sie erlauben nicht ein einfaches Zusammengehen der Kirchen.

Verständigt haben sich über diese Lehrverurteilungen Theologen auf ihrem Feld, im Bereich der Lehre und des theologischen Nachdenkens. Es wird sich erst zeigen müssen, ob der Kreis der Theologen, der das Gespräch führte, alle Richtungen der Theologie in den verschiedenen Konfessionen zur Kenntnis genommen und zur Sprache gebracht hat. Reformierte Theologen sind zwar beigezogen worden, und in der Frage nach der Gegenwart Christi im Abendmahl ist die Position der Reformierten berücksichtigt; aber es wird sich noch zeigen müssen, ob sie die übrigen Teile so annehmen können. Die katholischen Theologen im Arbeitskreis haben eine klare, von vielen historischen Arbeiten gestützte Auslegung der entsprechenden Texte des Tridentinums beachtet.

³ Vgl. Otto Hermann Pesch, Dramatisieren oder bagatellisieren? Über den sachgemäßen Umgang mit den konfessionellen Unterschieden. KNA – Ökumenische Information Nr. 16/17, 15. April 1987, (5–9).

⁴ Pesch, 9.

⁵ Dies unterstreichen auch die Vorträge bei der Akademietagung in München; vgl. Anm. 13.

⁶ Ein Schritt (13), 36.

Die verschiedenen Ansätze der Grundanliegen in der Rechtfertigungslehre und verbleibende Unterschiede wirken sich vor allem aus in der Sicht, wie das von Gott geschenkte Heil dem Glaubenden in der Geschichte vermittelt wird und in welcher Weise in dieser Vermittlung der Glaubende selbst und die Kirche mitwirken. Aus dieser verschiedenen Sicht ergeben sich unterschiedliche Gestaltungen des Glaubenslebens und der Frömmigkeitsübungen und der Ausprägung des Gottesdienstes. Wirksam werden in diesen Bereichen auch verbleibende Unterschiede im Verständnis des Opfercharakters und der Gegenwart in Eucharistie und Abendmahl. Diese Schwierigkeiten werden von den Verfassern des Textes durchaus gesehen und da und dort knapp angesprochen⁷. Zwar ist Verständigung in der Lehre über das Verständnis des Opfercharakters in der Eucharistie erreichbar, aber Wilckens bemängelt doch, »daß sich nicht alle Opfertexte der neuen katholischen Meßliturgie dem hier vorgetragenen Verständnis fügen«⁸. Das »offerimus« kommt bereits in der Anamnese des ältesten, uns bei Hippolyt überlieferten, Eucharistiegebetes vor. Tiefgehende Gegensätze finden sich auch noch in der Lehre von der Ehe, vor allem im Umgang mit Ehescheidungen und Wiederverheiratung⁹. Pannenberg stellt fest, »hier sind tiefe Gegensätze noch da, darüber darf man sich nicht täuschen. Und bevor es zu einer vollen Kirchengemeinschaft kommen kann, müssen diese Gegensätze bereinigt werden«¹⁰. So wird der Wunsch nach Sakramentsgemeinschaft sich noch gedulden müssen¹¹. In dem Text über Eucharistie ist nicht angesprochen, wie das Verhältnis von Eucharistie und Kirche gesehen wird. Die Verständigung zur Amtsfrage ist eine Verständigung in gewissen Teilen der Lehre vom Amt. Da sie ausdrücklich die Frage nach der apostolischen Sukzession ausklammert, ist mit dieser Verständigung eine Anerkennung von Ämtern nicht verbunden. Hier müßten noch weitere theologische Untersuchungen angestellt werden.

Mit der Feststellung, daß die Lehrverurteilungen von einst teilweise bereits damals den Partner nicht trafen und den heutigen Partner nicht treffen, wollen diese Theologen nicht über die streitenden Parteien von einst urteilen. Sie anerkennen, daß die damaligen Theologen geprägt von ihrer Herkunft, ihren Schulen und dem geschichtlichen Umfeld, vor allem aber auch wegen der überzogenen Formulierungen von Anliegen den Partner nicht in dieser Weise verstehen konnten und seine Äußerungen häretisch verstehen konnten und mußten.

Im Vorgehen zeigt sich sehr deutlich, daß Theologie in der Ausformulierung dessen, worum es dem Glauben geht, oder in der Darstellung des »depositum fidei« immer von geschichtlichen Bedingungen geprägt und geleitet ist, unter deren Einfluß jedoch immer auch bleibende Wahrheit getroffen wird. Der Glaube selbst

⁷ Vgl. Lehrverurteilungen (2), 55, 19–29; 59, 15–33; 71, 6–72, 32; 73, 19–74, 6; 75, 5–9; 93, 3–7.11–33; 112, 20–113, 21; 120/121; 124. Ein Schritt 89, 86, 84.

⁸ Ein Schritt (13), 116.

⁹ Vgl. Ein Schritt (13), 89.

¹⁰ Ein Schritt (13), 89.

¹¹ Vgl. Ein Schritt (13), 122.

ist freilich reicher als die sprachlichen Fassungen und reicher als das, was in einem Glaubensleben sich verwirklichen kann¹². Diese Erfahrung mahnt Theologen, im Umgang mit der Theologiegeschichte und anderen Theologen umsichtig und sorgfältig vorzugehen und genau hinzuhören, was der andere sagen will.

Der Text des Arbeitskreises ist weitergegeben und veröffentlicht. Die Kirchenleitungen werden in verschiedener Weise überprüfen, ob sie dem Ergebnis zustimmen können und wie sie mit diesen Lehrverurteilungen fernerhin verfahren. In der Vorgehensweise dieser Überprüfung werden sich wieder Unterschiede zeigen, die aus einem unterschiedlichen Verständnis von Kirche und Lehramt kommen. In den Kirchengemeinschaften der Reformation werden die Synoden beraten und beschließen. In der katholischen Kirche entscheiden die Bischöfe zusammen mit dem Papst. Aber es ist wohl festzuhalten, daß es sich in diesem Ergebnis um einen verhältnismäßig begrenzten Schritt auf dem Weg zur vollen Einheit der Kirche handelt.

III. Erste Stellungnahmen

Mit dem Ergebnis, das der Ökumenische Arbeitskreis vorlegte, befaßte sich die 25. Gemeinsame Tagung der Evangelischen Akademie Tutzing und der katholischen Akademie in Bayern am 24./25. Mai 1986¹³. Als Referenten waren weithin Mitglieder des Arbeitskreises gebeten. Sie erläuterten für ein breiteres Publikum das Ergebnis und zeigten einen Gesamtrahmen auf. Sie warnen alle vor einer Überschätzung des Ergebnisses. Die Lehrgegensätze sind nicht einfach beseitigt. Schwerwiegende Differenzen, »die eine volle Kirchengemeinschaft noch nicht erlauben – Differenzen, die einer Klärung und Regelung bedürfen, bevor eine solche volle Kirchengemeinschaft aufgenommen werden kann«¹⁴, bleiben. »Es handelt sich um einen verhältnismäßig begrenzten Schritt auf dem Wege zur vollen Einheit«¹⁵. Andererseits geht es nicht darum, Vergangenes ungeschehen zu machen oder Geschichte zu korrigieren. »Es geht darum, die Einstellung zur Vergangenheit zu ändern, um eine neue Gegenwart und Zukunft hervorzubringen«¹⁶. Die Verwerfungsurteile werden als Tatsache angenommen. Sie bleiben Richtschnur des Glaubens. Erfragt wird, wie weit sie heute den Partner treffen. Deutlich wird das Ergebnis auch von einer Konkordie abgehoben¹⁷. Wie im Text des Ergebnisses

¹² Vgl. den Beitrag von Hünemann, Ein Schritt (13), 60f.

¹³ Die Vorträge sind veröffentlicht: Ein Schritt zur Einheit der Kirchen. Können die gegenseitigen Lehrverurteilungen aufgehoben werden? Mit Beiträgen von Wolf-Dieter Hauschild u.a., Regensburg 1986. Vgl. »Der Schritt zurück als Schritt nach vorn«. Eine ökumenische Tagung zum Thema Lehrverwerfungen. Herder-Korrespondenz 40, 1986, 312–315.

¹⁴ Ein Schritt (13), 69.

¹⁵ Ein Schritt (13), 97. Vgl. 100.

¹⁶ Ein Schritt (13), 137.

¹⁷ Vgl. Ein Schritt (13), 140.

selbst, so finden sich in den Vorträgen doch immer wieder Ausblicke, die überhöhte Erwartungen wecken¹⁸.

Wie die Vorträge bei der Tagung in München verweisen auch andere Veröffentlichungen auf die Grenzen dieses Papieres und warnen vor überzogenen Erwartungen. Es handelt sich nicht um eine Konkordie. Es verbleiben Unterschiede zwischen den Konfessionen, die nicht übersprungen werden dürfen. Diese Stellungnahmen nehmen auf, was der Text des Ökumenischen Arbeitskreises selbst verschiedentlich betont, »daß eine Klärung der alten Verwerfungen noch nicht bedeutet, daß damit schon der Weg zu einer vollen gegenseitigen Anerkennung frei sei«¹⁹. Ausdrücklich wird auf die tiefgreifenden Unterschiede im Verständnis der Kirche und des kirchlichen Amtes hingewiesen. Zum andern wird von fast allen Stellungnahmen betont, daß Bekenntnis und Lehrverurteilungen in unterschiedlicher Weise zustande kommen und in den Kirchen in verschiedener Weise Geltung haben. Die Stellungnahmen verweisen dann auf verbleibende Unterschiede und Schwächen, »die noch beseitigt werden müssen, wenn die Untersuchung auf dem Weg zur Glaubenseinheit und dann zur Kircheneinheit weiterführen soll«²⁰.

Wie bereits der Einleitungstext des Ökumenischen Arbeitskreises feststellt²¹, betonen auch neue Stellungnahmen zu dem Dokument, daß in den Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts Texte verschiedener Art vorliegen, die nicht auf einer Ebene einfachhin miteinander verglichen werden können. W.-D. Hauschild hebt hervor, daß die Verwerfungen in den evangelischen Bekenntnissen vor allem das eigene Bekenntnis verdeutlichen wollen. Die konfessionelle Identität konnte in den Anfängen »mit samt den praktischen Konsequenzen weithin ohne antirömische Polemik auskommen«²². Selbst dort, wo »unter der Leitidee der Abstellung von Mißständen und Abwehr von Irrtümern« Klärungen erfolgen, werden »keine kirchentrennenden Verwerfungen im Stil der altkirchlichen Anathematismen ausgesprochen; die Ablehnung ergeht vielmehr in Form der Erklärung, daß bestimmte Praktiken (vor allem Meßopfer, Kommunion unter einer Gestalt, Zölibat, Bischofsgewalt) der Heiligen Schrift (und den Kirchenvätern) widersprechen«²³. Evangelische Lehrverurteilung schneidet das Gespräch nicht ab, sondern ist offen für eine erneute Überprüfung an der Schrift.

E. Fahlbusch übernimmt den Hinweis der Einleitung des Ökumenischen Arbeitskreises auf die Relativierung der Bekenntnisse in den reformatorischen Kirchen

¹⁸ W. Pannenberg vergleicht mit dem Verhältnis zwischen Rom und den orthodoxen Ostkirchen. Ein Schritt 95; Wilckens erwartet eine Sakraments- und Kirchengemeinschaft. Ein Schritt (13), 122.

¹⁹ Reinhard Frieling, Bekennen und verwerfen. Erste Überlegungen zum Projekt »Lehrverurteilungen – kirchentrennend?«. Materialdienst des konfessionskundlichen Instituts. Bensheim (MdKI) 38, 1987, 3/4.

²⁰ W. Brandmüller, Bedeutung von Schrift und Tradition ungeklärt! Fragen an den Schlußbericht der gemeinsamen Ökumenischen Kommission, in: KNA-Ökumenische Information 18 vom 29. 4. 1987, 5.

²¹ Lehrverurteilungen 25–33.

²² Wolf-Dieter Hauschild, Konfessionelle Identität und Lehrverurteilungen im 16. Jahrhundert. MdKI 38, 1987, 48.

²³ Ebd.

»durch den Schriftbezug und den betonten geschichtlichen Charakter«²⁴ und verweist auf den Unterschied von Dogma und Bekenntnis. Er bemerkt, hier werde »eine qualifizierende Unterscheidung zwischen Bekenntnis und Dogma ins Spiel gebracht, die bei der Beurteilung des Verbindlichkeitsgrades von Verwerfungssätzen in Bekenntnissen und Lehraussagen argumentativ verwendet werden« könne und »immer zum Nachteil der evangelischen Position« ausschlage²⁵. Diese Unterscheidung betrifft nicht den Gehalt, sondern die Aussagegestalt einer Wahrheit. Da es den »Gehalt« nicht ohne eine »Gestalt« gibt, ist Auslegung notwendig. Den Unterschied sieht Fahlbusch dann in der Autorität, in der diese Auslegung vorgelegt wird. Während das Bekenntnis in Schriftbezug und in seinem geschichtlichen Charakter einer theologischen Auslegung ausgeliefert ist, »bei der wissenschaftlicher Sachverstand geltend gemacht wird«, wird das Dogma durch das kirchliche Lehramt vorgelegt, »das sich auf die vor Irrtum bewahrende Assistenz des Heiligen Geistes beruft« und »mit seinem Autoritätsanspruch«²⁶ die Schriftauslegung wie die Dogmeninterpretation reguliert.

Auch W. Brandmüller verweist auf die Verschiedenheit der Texte nach Art und Herkunft und nennt vor allem die unterschiedliche Autorität²⁷. Er bezeichnet die Bekenntnisschriften als Ausarbeitung einzelner Theologen und Theologengruppen. Er sieht sie beruhen auf einem theologischen Kompromiß oder Konsens. Sie sind »innerhalb der reformatorischen Gemeinden selbst selten unbestritten und mußten deshalb mehrfach modifiziert werden«²⁸. Er meint, es sei schwer festzustellen, »mit welchem Umfang das, was in lutherischen Landeskirchen heute tatsächlich gelehrt wird, durch die Bekenntnisschriften gedeckt« sei, und wie eine Lehrautorität im Protestantismus anerkannt werde²⁹.

Brandmüller verweist des weiteren darauf, daß der Begriff »Tradition« und »Traditionen« zu wenig bestimmt wird und für sehr verschiedene Sachzusammenhänge gebraucht wird. Tradition werde katholischerseits verstanden als normierende und verbindliche, »von der nur um den Preis des Identitätsverlustes der Kirche abgewichen werden könnte«³⁰. Er fragt dann weiter nach der Identität der Kirche oder der Konfessionen. Die Identität der reformatorischen Konfessionen sieht er in einem gewissen Kanon reformatorischer Grundanschauungen gegeben, die durchaus Lehrgegensätze zwischen den Konfessionen zulassen. Er meint, diese Identität sei eher als ein »nicht – katholisch-Sein« zu beschreiben. Die Identität der katholischen Kirche sieht er nicht nur in einem Lehrkonsens, sondern auch in der

²⁴ Lehrverurteilungen 14, 25–27.

²⁵ Erwin Fahlbusch, Über einen Versuch, Geschichte zu korrigieren. Einige unzeitgemäße Bemerkungen zur zeitgemäßen Verfahrensweise des ökumenischen Studienprojektes »Die Verwerfung des 16. Jahrhunderts«. MdKI 38, 1987, 33.

²⁶ Fahlbusch (25), ebd.

²⁷ Brandmüller (20), 5.

²⁸ Brandmüller (20), 6.

²⁹ Ebd.

³⁰ Brandmüller (20), 6.

Stiftung Jesu Christi, in der hierarchisch-sakramental verfaßten Lebensgemeinschaft gegeben.

Auch Fahlenbusch weist eindringlich auf den Zusammenhang von Wort Gottes, Schrift und Tradition hin. Einerseits lehnt er die Betrachtung der Schrift innerhalb eines Überlieferungsvorgangs ab. Dies läßt seiner Ansicht nach den Autoritätsanspruch der Schrift relativieren. Er will dagegen festhalten an der »Dimension der Heiligen Schrift als Wort Gottes, die nach reformatorischer Einsicht das sola scriptura ausmacht und den damaligen Lehrentscheid bestimmt hat, wie sie auch heute noch den theologischen Widerspruch gegen falsche Lehre hervorzurufen vermag«³¹. Andererseits wirft er den Texten vor, daß sie mit der Vorgabe der Situation der Gegenwart und dem Frage- und Wissensstand in einer neuen Glaubensverbundenheit an ihre hermeneutische Arbeit geht. Letztlich verlangt Fahlenbusch eine voraussetzungslose Auslegung der Schrift als Wort Gottes oder erwartet, daß das Wort Gottes, wie es in der Schrift bezeugt ist, sich gleichsam mehr oder weniger ohne eine Auslegung unter geschichtlichen Bedingungen durchsetzt. Den Vorgang in der Arbeit des Arbeitskreises und das Ergebnis mag er nicht als ein Sich-Durchsetzen des Wortes Gottes annehmen. Er sieht in den Vorgaben das Ergebnis vorweggenommen.

Brandmüller fordert letztlich, daß das Verständnis von Kirche und das von Tradition geklärt sein müßte. Der Begriff »Tradition« und »Traditionen« ist im Konzil von Trient – wohl in der Absicht, innerkatholisch zu einem Konsens zu kommen – ungeklärt geblieben. Die Schwierigkeiten, die sich aus diesen offenen Fragen ergeben, sind von den Theologen des Arbeitskreises bei allem Betonen der Annäherungen auch gerade in diesen Fragen durchaus gesehen und angesprochen³².

Unter einem auf die Zukunft ausgerichteten Aspekt beurteilt der evangelische Theologe H. Vorster das Dokument. Er erwartet, daß die Rezeption in den Kirchen über die Bahnen, »die der Schlußbericht vorzeichnet«, hinausgreift³³. Er meint, die Studie des Arbeitskreises greife weiter als der Schlußbericht der Kommission und ziele eine Wandlung im Kirchenverständnis an, die durch die Rezeption verwirklicht werden sollte³⁴. Dem Schlußbericht kreidet er an, daß er im Bericht über die Sicht der Rechtfertigung von den unterschiedlichen Anliegen her nicht zu der Aussage kommt, in der römisch-katholischen Kirche könne auf den Spuren der Reformation und in den Reformationskirchen auf den Spuren des Trienter Konzils geglaubt und gedacht werden³⁵. Zum andern wird erwartet, daß auch die unterschiedliche Gestaltwerdung, der von verschiedenen Anliegen getra-

³¹ Fahlenbusch (25), 34.

³² Vgl. Lehrverurteilungen (2), 29–31.

³³ Hans Vorster, Impuls aus dem Zentrum oder Vereinbarkeit? Die Studie des Ökumenischen Arbeitskreises und der Schlußbericht der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission. Ökumenische Rundschau (ÖR) 36, 1987, (49–66), 49.

³⁴ Vorster, (33), 54.

³⁵ Vgl. Vorster, (33), 60.

genen unterschiedlichen Sicht der Rechtfertigung, mehr und mehr ausgeglichen werde. Schließlich verlangt er eine »fides Christi«, in der Glaube aus geschichtlichen Vermittlungen und geschichtlichen Verbindungen in eine Unmittelbarkeit mit Christus heraustritt. Die Kirchen sieht er neben ihr Zeugnis von der Rechtfertigung treten, so lange sie von einer spannungsvollen Gemeinsamkeit im Glauben und nicht von einer Vereinbarkeit reden.

Auf einen positiven Aspekt richtet der katholische Theologe P. Hünermann die Aufmerksamkeit, indem er in seinem Münchener Vortrag die hermeneutischen Grundlagen des Dokumentes würdigt und feststellt, daß es sich bei dieser Arbeit nicht um einen »Versuch« handle, »Geschichte zu korrigieren«, sondern um eine Klärung der Frage, inwieweit die einst gültig ausgesprochenen Verwerfungen heute den Partner treffen. Hünermanns weitere Überlegungen zu »Perspektiven der geschichtlichen *theologia negativa*« erörtern Gedanken zur institutionellen Verfaßtheit der katholischen Kirche und weisen auf die daraus erwachsenen Gefahren hin. Sie stellen aber auch eine Anfrage an das evangelische Glaubensleben dar³⁶.

Einer harten Kritik hat Hans Martin Müller in einem Aufsatz über kirchliches Amt und Kirchengemeinschaft im Materialdienst von Bensheim³⁷ das Ergebnis des Ökumenischen Arbeitskreises über das Amt unterzogen. Er setzt ein mit einem Zitat aus der Vorrede Luthers zum kleinen Katechismus 1529: »Unser Ampt ist nu ein ander Ding worden, denn es under dem Bapst war, es ist nun ernst und heilsam worden«³⁸. Sehr eindringlich will er zeigen, wie das Amt in der Reformation ein anderes geworden ist und wie die *Confessio Augustana* eine schroffe Verneinung des römisch-katholischen Amtsverständnis enthält. »Kern des Amtes ist der Dienst an der Gemeinde, die Austeilung des Evangeliums durch Predigt und Sakrament«³⁹. Die Sakramentsverwaltung ist als Verkündigungsdienst verstanden. In der Messe wird »nicht Gott ein Opfer dargeboten«⁴⁰. Der Amtsträger »teilt als Diener am Wort der Gemeinde die Wohltat Gottes, das Heil schaffende Evangelium aus«⁴¹. Aus einem »*sacerdotalen* ist ein *ministeriales* Amt geworden«⁴². Im Verweis auf Röm 12, 1 wird das allgemeine Priestertum der Getauften unterstrichen. »An die Stelle eines kultischen Opferdienstes ist ein 'logosgemäßer' Gottesdienst getreten«⁴³. Dann aber wird ein Pfarramt wie folgt begründet: »Für diesen besonderen Dienst an der Gemeinde, der öffentlichen Predigt und Sakramentsdarreichung, ist der 'ordentliche Beruf' notwendig, die Bestätigung und Sendung, die unter Gebet und Segen und Anrufung des Heiligen Geistes durch die ganze Gemeinde vollzo-

³⁶ Vgl. Ein Schritt (13), 60–64.

³⁷ MdKI 38, 1987, 67–71.

³⁸ Ebd. 67; BSLK 507.

³⁹ Ebd. 67.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Ebd.

⁴² Ebd.

⁴³ Ebd. Mit Verweis auf K. Holl, Die Geschichte des Wortes Beruf, 1924. In: Ges. Aufs. III, ND 1965, 189–219.

gen wird«⁴⁴. Betont wird, daß diese Berufung keine besondere Gnade mitteilt, die anderen Getauften entzogen bliebe. Es wird nur »die Anerkennung, Bestätigung und Beglaubigung der göttlichen Anordnung, das Evangelium allen Völkern, also auch dieser Gemeinde, zu predigen, als Auftrag an eine einzelne Person« vollzogen⁴⁵. Es wird eine »Aufgabe« übertragen, jedoch keine besondere Qualität zugeeignet«⁴⁶. »Die Ordination hat einen funktionalen Sinn, keinen transformierenden Effekt«⁴⁷. Zum andern wird festgestellt, daß das kirchliche Amt nicht hierarchisch gegliedert ist, keine iurisdiktionelle Gewalt aus göttlichen Recht besitzt, sondern allein durch den Dienst des Wortes wirkt.

Müller geht dann den Vermittlungsversuch des ökumenischen Arbeitskreises nochmals Punkt für Punkt durch. Begriff und Einsetzung, Sakramentalität der Ordination, die Gliederung des Amtes und die Amtssukzession und schließlich kirchliches Amt und Papsttum. Von seinen zuvor gewonnenen Einsichten her kritisiert er das Ergebnis des Arbeitskreises. Er anerkennt, daß auf katholischer Seite der Verkündigungsauftrag eine stärkere Beachtung gefunden hat, bemerkt aber, es gehe um den grundsätzlichen Unterschied, daß evangelisches Bekenntnis die Sakramentsverwaltung als Verkündigungsdienst verstehe. Es ist ein Dienst an der Gemeinde, nicht ein Dienst Gott gegenüber. Ein Opferdienst lasse sich aus der Anamnese nicht ableiten. Dies hat auch Auswirkungen auf den Verständigungsversuch um Eucharistie und Abendmahl.

In der Frage nach der Sakramentalität der Ordination geht es ihm um die »Wirkung auf das Gottesverhältnis des Ordinierten«⁴⁸. Evangelische Auffassung sieht die Wirkung der Ordination in der Erteilung eines Auftrages, »der mit der ganzen Person, als lebenslang wahrgenommen werden soll, allerdings auch zurückgegeben oder zurückgenommen werden kann. Betont wird, die Ordination teile keine Qualitäten mit, die nicht schon vorher vorhanden und als göttliche Charismen erkannt worden wären«⁴⁹. Er stellt fest: »An der von uns herausgestellten Grunddifferenz ändert sich nichts. Hinsichtlich der Wirkung der Ordination besteht zwischen den Konfessionen ein noch nicht beigelegter Dissens«⁵⁰. Bezüglich der Gliederung des Amtes ist er der Ansicht, eine Gliederung des Amtes sei in Trieent definiert. Nach evangelischem Verständnis unterschieden sich die Amtsfunktionen eines Bischofs und einer Pfarrers nicht der Art nach, sondern nur in ihrem Umfang. Zu dem Vermittlungsversuch um kirchliches Amt und Papsttum bemerkt er, daß das Zweite Vatikanum, Heilige Schrift und kirchliche Überlieferungen nebeneinander unter dem Oberbegriff »Wort Gottes« faßt und ein Urteil darüber, »ob die Unterordnung des Lehramtes unter das Wort Gottes wirklich

⁴⁴ Ebd. 68.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Ebd. 70.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Ebd.

stattgefunden« habe, nur dem Lehramt selbst zustehe. Einen Weg zu einer Einheit sieht er nur »durch gemeinsames Lehren in der Freiheit«. Er schließt mit der Bemerkung: »Ein evangelischer Christ, der es bleiben möchte, kann sich auch die Einheit der Kirche nur in Freiheit vorstellen, zu der ihn Christus befreit hat«⁵¹.

Müller versteht das Amt als Dienst und stellt dieses Verständnis gegen eine Auslegung des katholischen Amtsverständnisses, die im Amt einen priesterlichen Dienst sieht, der sich in seinem Stehen vor Gott wesentlich unterscheidet von dem allgemeinen Priestertum der Getauften. Diese Sicht faßt sicher nicht scharf genug, um was es dem katholischen Amtsverständnis geht. Er vertritt offensichtlich aber auch ein anderes Amtsverständnis, als die evangelischen Gesprächspartner im Arbeitskreis und Teilnehmer an anderen Kommissionen, die sich zur Amtsfrage geäußert haben.

So treten in den ersten Stellungnahmen zu dem Dokument nicht unerhebliche Divergenzen zutage. Sie bestehen nicht nur zwischen evangelischen und katholischen Theologen, sondern durchziehen auch die einzelnen Konfessionen und ihre Theologien. Diese Situation erlaubt bezüglich der zukünftigen Rezeption des Dokuments und seines Anliegens kein eindeutiges Urteil.

⁵¹ Ebd. 71.

Theologische Gestalten

Kuhn, Helmut, *Romano Guardini – Philosoph der Sorge*. Eos-Verlag, St. Ottilien 1987, 96 S.

Als Nachlese zum Guardini-Jahr (1985) und gleichsam zur Nachbereitung seines (nicht immer in die Tiefe dringenden) Ertrages schenkt H. Kuhn (der in diesem Jahr selbst seinen 90. Geburtstag feiert) den Guardini-Freunden wie der Fachwelt eine Darstellung der Person und des Werkes dieses »klassischen Moralisten« (S. 74), die trotz ihrer gestraften Kürze (oder vielleicht gerade deshalb) den Kern dessen trifft, was Guardini als »christliche Innerlichkeit« (so die Einleitung) ausprägen wollte. H. Kuhn nähert sich seinem »Gegenstand« in einer mehrdimensionalen Betrachtungsweise, näherhin in einer Sicht, die auf den Menschen und die menschliche Gemeinschaft als Aufgabe der »praxis humana« zielt, ferner unter dem Aspekt des christlichen Glaubens, der diese Praxis beleben und beseelen soll und schließlich unter dem Blickwinkel der Gemeinschaft der Kirche, in welcher der Glaube allein gezeugt und erhalten werden kann, dies vor allem in der Form des gelebten Glaubens in der Liturgie. Diese Optik entspricht durchaus der Gedankenbewegung Guardinis, die sich in einem liebend-kritischen Zugriff der ganzen abendländischen Geistesgeschichte zuwandte (I.), sich diese im »innerlichen Weltbild« (II.) christlich anverwandelte, um so den »Menschen in der Geschichte« (III.) zu verstehen und ihm im Überzeitlichen der Kirche als dem »Corpus Christi« seine Heimstatt anzuweisen.

H. Kuhn kann ein solches, zu einer Wesenschau der Person- und Werkgeschichte Guardinis dringendes Unternehmen, das er selbst gelegentlich als ein »Wagnis« bezeichnet, in Angriff nehmen, weil er als Schüler, als Kollege und langjähriger Freund Guardinis den Gedankenweg des Altmeisters mitging und an seiner inneren Bewegtheit in einer geistigen Gleichgestimmtheit Anteil hatte. Was so unstreitig als Vorzug für die kongeniale Interpretation gelten darf, mag von einem kritischen Beurteiler auch als Gefahr der Einförmigkeit in die eigene Gedankenwelt oder gar der Verformung durch das Selbstdenken ausgegeben werden.

Aber der Hermeneutiker H. Kuhn, der selbst bei kritischer Distanz gegenüber modischen her-

meneutischen Trends um die Notwendigkeit wie auch um die Grenzen der geisteswissenschaftlichen Verstehenslehre weiß, kommt dieser Gefahr ernstlich niemals nahe. Das zeigt sich nicht nur daran, daß er an entscheidenden Stellen das Werk Guardinis auch kritisch beleuchtet (so u. a. dessen Verhältnis zur Systematik; das Fehlen der kritischen Absicherung [S. 38] seiner Exegese historischer Gestalten und Phänomene; die nicht ganz gelungene ontologische Fundierung der Glaubenslehre in den »Theologischen Briefen« [S. 83]), sondern vor allem auch an der durchgehaltenen Unterscheidung zwischen der eigenen, heutigen Fragestellung, wie zwischen der Antwort des Autors und ihrer Erhebung in ein höheres gemeinsames Allgemeines, auf das beide bezogen bleiben. Dieses höhere Allgemeine ist für H. Kuhn die Geschichtsphilosophie, auf deren Feld er das eigentliche Anliegen und das denkerische Vorhaben Guardinis angesiedelt findet, womit auch die immer wieder gestellte Frage nach dem Oszillieren Guardinis zwischen Philosophie und Theologie beantwortet wird. Aber es war eine Geschichtsphilosophie, welche die abendländische Geistesgeschichte nicht ohne den Einschlag des Christentums betrachtete, so immer auch die »Unterscheidung des Christlichen« übte und das Wesen des »Christlichen Bewußtseins« immer deutlicher konturierte.

Diesen Voraussetzungen Rechnung tragend, nimmt die Darstellung H. Kuhns zuerst Guardinis »Gespräch mit der Geistesgeschichte« auf, in dem, bei Sokrates und Plato beginnend, der Strom der Gedanken Augustins, Bonaventuras, Dantes, Pascals, Hölderlins, Dostojewskijs und Rilkes gleichsam wieder zum Fließen gebracht, aber auch auf das Feld der Neuzeit geleitet wird, was nicht ohne Aufweis des Widerständigen geht, das an Gestalten wie W. Dilthey, M. Heidegger, C. G. Jung, R. Bultmann u. a. aufgewiesen wird. Dabei geht es H. Kuhn nicht um ein bloßes Referieren des von Guardini Gedachten, auch nicht um seine historisierende Nachkonstruktion, sondern um eine lebendige Weiterführung des Gespräches in der gemeinsamen Sorge um den Menschen und um seine Zukunft.

Der Autor, der in der verstehenden Erschließung des Gedankenweges Guardinis selbst eine

Fülle von erhellenden Durchblicken durch die abendländische Geistes- und Glaubensgeschichte bietet, will damit seinen Gewährsmann vor allem als »geschichtlichen Denker« ausweisen, der allerdings in der »Unterscheidung des Christlichen« auch um die Gefährdung des »Geschichtlichen« wußte und ihr durch eine christliche Aus- und Aufarbeitung seines Inhaltes begegnete, während man sich heute weithin dem Sog der historischen Bewegung überläßt und dies unbedacht und unbekümmert als Neuerung ausgibt.

Die Umgrenzung dieses Begriffes, der heute gern in seinem relativistischen Zwielficht belassen wird, geschieht vor allem unter dem Thema »Der Mensch in der Geschichte« (III). Hier werden auch solche, weithin nicht mehr erkannte Merkmale einbezogen wie: Schöpfung, Menschwerdung, Paradieseswelt und Unschuld, endzeitliches Gericht (nach den »Theologischen Briefen« Guardinis). Diese inhaltliche Füllung des Begriffes läßt auch schon seine strukturellen Eigenheiten erkennen: Zu einem solchen Verstehen der Geschichte gehört auch »die Weisheit der Tradition, die eine Führung durch die Kirche erforderlich macht«, und »die Ethik, die durch die Dauerhaftigkeit der Gebote verbürgt wird«. Nach Guardini gewährleistet nur eine solche Ethik, »daß das Werden richtig werde« (S. 69).

In diesen Voraussetzungen hat dann das dem Altmeister wie seinem Interpreten gemeinsame Motiv eines verantworteten geschichtlichen Denkens seinen Ort, nämlich die Sorge um den Fährnissen der Geschichte (zu denen auch die Sünde und die Macht gehören) ausgesetzten Menschen. »Die epimeleia, durch Sokrates und Plato zu einem philosophischen Grundwort« erhoben (S. 56), wird heute auch im christlichen Bereich kaum als angemessene Grundhaltung angesichts der Krise der Entwicklung anerkannt werden, selbst nicht, wenn man an die moderne Legitimierung dieses Existentials durch Heidegger erinnert wird (S. 56). Statt dessen läßt sich das moderne Durchschnittsbewußtsein von den wechselnden Antrieben utopischer Erwartung oder panischer Angst umtreiben. Die »Sorge um den Menschen«, die ein geistvoller Interpret Guardinis schon i. J. 1918 in der ersten Auflage des Werkes »Vom Geist der Liturgie« anklingen hörte, ist für Guardini nicht identisch mit einer geschichtlichen Hiobsbotschaft, wie sie auch nicht durch einen optimistischen Evolutionismus widerlegt wird, der heute eigentlich schon durch die Tatsachen ad absurdum geführt wird. Sie ist Ausdruck des »Kierkegaardschen Ernstes« (S. 68), tiefer gesehen: das Doppelantlitz der endlichen Freiheit, die den Menschen gottähnlich macht, aber auch die

Möglichkeit der Abweichung zum Bösen in sich schließt (S. 89). Aber daraus resultiert kein landläufiger Pessimismus. Selbst das viel diskutierte Buch vom »Ende der Neuzeit« ist kein Zeichen der Resignation, sondern eine Ahnung von der veränderten Gestalt eines Christentums und einer Kirche, die sich wieder neu auf die Tugenden des Ernstes, der Tapferkeit und der Freiheit besinnt und die um ihre alle weltliche Historizität überragende Ewigkeitsbedeutung weiß. Hier nimmt die prophetische Schau Guardinis, durch das Medium seines Interpreten noch stärker auf die Gegenwartssituation der Kirche bezogen, den Charakter einer neuen Spiritualität an, die aus der Spannung zwischen dem zeitlich Vorletzten und dem eschatologisch Letzten lebt.

Von dieser am Beispiel Guardinis wie in einer Skizze entworfenen Geschichtsphilosophie H. Kuhns gilt dasselbe, was der Autor über das Buch Guardinis »Vom Geist der Liturgie« sagt: »Groß nennen wir das Buch nicht wegen seines Umfangs..., sondern wegen seiner Bedeutung«.

L. Scheffczyk, München

Börsig-Hover, Lina: Das personale Antlitz des Menschen. Eine Untersuchung zum Personbegriff bei Romano Guardini. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1987, 148 S.

Bei dem vorliegenden Buch handelt es sich um eine Dissertation aus dem Jahr 1985/86, die von Professor Dr. Eugen Biser betreut wurde. Im Mittelpunkt der Untersuchung steht die Frage, wie Romano Guardini den Menschen der Neuzeit sieht und deutet. Betrachtet sich der Mensch nicht immer mehr als Maß aller Dinge, verliert er die Fähigkeit zur Transzendenz? Für Guardini ist es wichtig, daß der Mensch die Balance zwischen Immanenz und Transzendenz finden muß. Er muß um seine personale Würde wissen und zugleich seine eigene Endlichkeit erkennen. Alle diese Eigenschaften kann er nur gewinnen, wenn er sich als jemand sieht, der an der Unendlichkeit des absoluten Du partizipiert. Die Autorin stand vor dem Problem, daß Guardini zu diesen Fragen keine geschlossenen Werke vorlegt, daß ihm ein systematisches Denken zu fehlen scheint. Sein Denken ist als konzentrisch zu bezeichnen; die genannten Gedankengänge liegen als Ganzes in seinen Werken. Schon früh machte Guardini auf drei Gefahren aufmerksam: den Positivismus, den technokratischen Funktionalismus und den Strukturalismus. Guardini, so arbeitet die Dissertation heraus, läßt sich sowohl von der platonischen Wesensschau als auch von Augustinus leiten. Mit

Platon teilt er das Wissen um Ideen und Werte, die wie Leitsterne über allem Wechselhaften stehen. Augustinisch ist sein Denken dort, wo er das schauende Subjekt, die Intuition und das Gefühl in Verbindung zwischen Glaubenserfahrung und Wissenschaft gelten läßt. In seinem Werk »Der Gegensatz« wendet er seine Gegensatzlehre auf das Problem »Mensch« an. In seiner Kritik an der Neuzeit weist er darauf hin, daß die Industriegesellschaft immer mehr das Personsein abbaut. Die Spannung zwischen Innen und Außen, Oben und Unten, Unten nach Oben – alles Gegensätze – kann nicht mehr ausgehalten werden. Nach diesen einführenden Gedanken analysiert die Autorin im ersten großen Block (S. 25–52) das gesamte gegenwärtige Daseinsgefüge. Im zweiten noch längeren Abschnitt (S. 53–128) folgt dann eine Darstellung von Guardinis Konzept der Personallität. Hier werden die für unsere Gegenwart so entscheidenden Begriffe wie »Person«, »Individuum«, »Gemeinschaft« und »Masse« ausführlich behandelt. Wer zu diesem Thema Ausführungen aus der Soziologie und Psychologie kennt, ist überrascht, wie »modern« Guardini diese Grundfragen mit einer ganz anderen Sprache klären kann. Hier liegt das Verdienst der Arbeit, wenn die Autorin Guardinis Denkweise herausarbeitet. Ausführlich werden Begriffe wie »Begegnung«, »Verstehen«, »Wort«, »Anruf« und »Antwort« aus Guardinis Schriften entwickelt und erklärt. Zum Thema Begegnung schreibt Guardini: »Der andere wird nicht in das eigene Zweck-, Interessen- und Befürchtungsschema eingeordnet, sondern er hat das Recht, so zu sein, wie er ist« (S. 86). Hier erscheinen wieder Kategorien, die den Menschen in seiner personalen Würde und nicht als Mitglied einer Gruppe mit einer bestimmten Rolle sehen.

Im letzten relativ kurzen Teil der Dissertation geht die Autorin nochmals darauf ein, welche Auswirkungen Guardinis Personbegriff für die Probleme unserer Gegenwart hat. Die Dissertation faßt zu einer sehr entscheidenden Frage alle Äußerungen Guardinis zusammen. Sie macht dabei auf Gedanken aufmerksam, die heute besonders wichtig und aktuell erscheinen. Trotz der schwierigen Materie bleibt die Arbeit gut lesbar. Die ausführlichen und informativen Anmerkungen befinden sich gleich unter dem Text, was leider immer noch nicht für alle Arbeiten dieser Art selbstverständlich ist. Das Buch stößt eine Tür auf, sich mit Guardini wieder zu beschäftigen. Vielleicht kann es sogar Anstoß geben, Guardinis Denkansätze fortzuführen und für die Probleme um Mensch und Person in der gegenwärtigen Gesellschaft neue Denkansätze zu geben. Die

Entdeckung des dialogischen Moments im Personsein des Menschen hat in der Welt der Maschinen und Computer Vorrang.

Hans-Adolf Klein, Augsburg

Ziegelbauer, Max, Johannes Eck. Mann der Kirche im Zeitalter der Glaubensspaltung, Eos-Verlag, St. Ottilien 1987, 326 S.

Als ein Echo auf den 500. Geburtstag des keineswegs nur als Gegner Luthers bedeutenden Ingolstädter Professors Johannes Eck erschien 1987 ein Lebensbild dieses großen Gelehrten und Kirchenmannes aus der Feder seines schwäbischen Landsmannes, des Augsburger Weihbischofs Maximilian Ziegelbauer. Der Verfasser, nicht professioneller Historiker, hat damit unternommen, was längst Aufgabe der zünftigen Reformationshistorie gewesen wäre, bislang aber von der »Zunft« nicht geleistet worden ist. Nach den Gründen hierfür zu forschen, würde ein interessantes Kapitel Wissenschaftsgeschichte und Gelehrtenpsycho-soziologie füllen können. Nun also liegt dieses Lebensbild vor, das ein interessierter, sehr belesener und kundiger Liebhaber der Kirchengeschichtswissenschaft geschrieben hat. Von seinem Fleiß und seiner Umsicht zeugt die umfangreiche, nur wenige Lücken aufweisende Bibliographie. Selten fehlt auch ein Blick des bischöflichen Autors auf die Situation der Kirche des ausgehenden 20. Jahrhunderts. Darin gleichen sich der Biograph und sein Held: Beide sind zuerst Männer der Kirche.

Ziegelbauers Bestreben ist es, Ecks Profil vor dem Hintergrund seiner Zeit sichtbar zu machen. So bietet er ausführliche Schilderungen des intellektuellen, kulturellen und politischen Umfeldes von Eck's Leben und Wirken, die da und dort wohl etwas breit geraten sind, doch aber vieles an Kenntnissen vermitteln. Das Leben und Schaffen des Ingolstädter Professors wird mit spürbarer Sympathie dargestellt, sein durch jahrhundertelange ungerechtfertigte Polemik entstelltes Persönlichkeitsbild mit ehrlichem Bemühen um Gerechtigkeit und Verständnis gezeichnet. Insbesondere wird, von Eck's überragender wissenschaftlicher Bedeutung abgesehen, sein Wirken als Lehrer, seine Wohltätigkeit gegenüber Studenten, sein außerordentlich eifriges und verantwortungsbewußtes Wirken als Seelsorger dargestellt. Dabei beeindruckt die materialreiche und durchaus bezeichnende Einzelheiten mitteilende zutreffende Präsentation. Mag man auch über einzelne Formulierungen diskutieren können, so sind doch die Konturen richtig gezogen.

Im übrigen ist die instruktive Bebilderung des Buches lobend hervorzuheben. Schade, daß für den Einband nicht eines der zeitgenössischen Portraits Ecks gewählt wurde.

Das Buch ist eine aufmerksame Lektüre wert; wer sich dazu entschließt, legt das Buch bereichert aus der Hand. Kritik von »zünftiger« Seite sollte, wo immer sie erhoben wird, nicht vergessen, daß der Verfasser ein Thema erstmals umfassend aufgegriffen hat, das »zünftig« zu behandeln bisher versäumt worden ist. Im übrigen gibt der Erfolg dem Autor recht. Wie zu erfahren ist, findet sein Buch bemerkenswert viele Käufer.

Walter Brandmüller, Augsburg

Boll, G. M./Penners, L. (Hrsg.): *Integration. Herausforderung an eine Kultur des dritten Jahrtausends. Interdisziplinäres Symposium aus Anlaß des 100. Geburtstages Pater Joseph Kentenichs* 25.–29. 9. 1985 (Schönstatt-Studien, B. 6). Patris-Verlag, Vallendar-Schönstatt 1986, 444 S.

Der stattliche Band von 26 Beiträgen, der nur in einem Überblick vorgestellt werden kann, bietet das Ergebnis der im Titel genannten internationalen und interdisziplinären Tagung dar, die das pädagogisch-zeitkritische Programm P. Joseph Kentenichs auf die Erfordernisse einer kulturell pluralistischen und disintegraler werdenden Welt beziehen und die Aufgabe der Integration des Auseinanderstrebenden verpflichtend aufzeigen möchte. Als integrierende Kraft fungiert die von J. Kentenich der Schönstatt-Bewegung vermittelte Spiritualität, die von einer organischen Denk- und Lebenshaltung bestimmt wird. Die Fülle der hier ausgebreiteten Gehalte, Bezüge und Intentionen ist in drei konzentrische Kreise einbezogen, die 1. eine Diagnose der Zeit bieten, 2. die Integrationskraft der christlichen Gotteserfahrung herausstellen und 3. die Aufgabe der Kirche zur integrativen Weltgestaltung bestimmen. Einen gewissen Ausgangs- und Haftpunkt nehmen in den drei Teilen jeweils die Darstellungen des Anliegens von P. Kentenich ein, so im ersten Teil das Referat über die »Schwerpunkte seines (P. Kentenichs) kulturpädagogischen Ansatzes« (H. Alessandri, Chile: S. 113–147), im zweiten Teil u.a. die Erörterung über »Vorsehungsglaube und Bund« als spiritueller Ansatz P. Kentenichs (L. Penners: S. 209–221), im dritten Teil die Beiträge von Norbert und Renate Martin über »Grundriß einer neuen Welt« und über »das Paradigma Familie« nach P. Kentenich (S. 247–284). In ihnen tritt das theologisch-anthropologische Grundanliegen Kentenichs in seinen verschiedenartigen Ausformungen deutlich her-

vor: vor allem als Theologie der Zweitursachen (H. Alessandri), als mit dem praktischen Vorsehungsglauben verbundener Bundesgedanke (L. Penners), als Vision einer »communio personarum« (N. Martin) oder als familienhafte Grundstruktur jeder Gemeinschaft (R. Martin). Nicht unerwähnt bleibt der tiefste Wurzelpunkt eines solchen organologischen Denkens: das inkarnatorische Verständnis von Christus und seinem Heilswerk, das als »eheliche Liebesgeschichte zwischen Gott und Mensch und Menschheit« (R. Martin) interpretiert wird.

Die für eine solche Auswertung des Kentenichschen Programms als Voraussetzung notwendige Zeitanalyse kann verständlicherweise nur »exemplarisch« gehalten sein, so daß nur der abendländische Raum, Lateinamerika und die »Weltmacht« des Marxismus einer Analyse unterzogen werden. Dabei werden stets die integrativen wie die desintegrativen Tendenzen herausgehoben, so daß das Urteil nicht einseitig optimistisch oder pessimistisch gerät. Der in diesen Teilbereichen nicht direkt Bewanderte erfährt hier manches Wissenswerte, so etwa bezüglich Lateinamerikas, daß dort »die Moderne« nicht das Ergebnis der eigenen Kulturentwicklung ist, sondern Resultat der ideologischen Arbeit europäischer Eliten, die des eigentlichen Kontaktes mit der Volksweisheit und Volksfrömmigkeit entbehren, aus denen neue synthetisierende Kräfte erwachsen können (Pedro Morandé, Chile: 59f.). Bei der Herausarbeitung der Signatur der europäischen Gegenwart wird das Grundmerkmal in der Linie Marx-Nietzsche-Freud als »volitiver Irrationalismus«, der zur »verkappten Religion« führt (S. 47f.), gefunden, eine Deutung, die in dem komplizierten Geflecht der Zeittendenzen sicher einen zentralen Befund trifft.

Den positiven Aspekt, welcher die Möglichkeiten zur Bewältigung der ungemein anspruchsvollen Aufgabe der Integration in den Blick bringen soll, entwickeln von theologischer Seite G. Greschake (Zur Integration von Gottesglaube und Welterfahrung), religionspädagogisch von Alberto M. Ferrie, Montevideo (anhand des Dokuments von Puebla), und von derselben beleuchteten Seite des künstlerischen Schaffens von dem Architekten Alexander von Branca (Architektur als integrativer Vergleich). Die Beiträge kommen trotz der durchaus verschiedenartigen Ausgangspunkte in der Forderung nach einem verlebendigten Schöpfungsglauben überein, der die Schöpfung für Gott gleichsam wieder durchsichtig zu machen versteht. Die unter dem Kennwort »Transparenz« stehende Forderung wird merkwürdigerweise gerade von dem Beitrag des Künstlers er-

wähnt und auf das »Geheimnis« wie auf die »Offenbarung« ausgedehnt und auf die »Zusammenschau von Natur und Übernatur« bezogen (S. 238f). Tatsächlich erhält die Integrationsforderung erst beim Ernstnehmen dieser Doppelung ihr volles Gewicht, aber auch ihre eigentliche Schwierigkeit, wenn bedacht wird, daß der moderne Mensch nicht für ein weltimmanentes Transzendieren geöffnet werden soll, sondern für die absolute Transzendenz des Offenbarungsgottes.

Die für die Sendung der Kirche daraus resultierenden Aufgaben werden zutreffenderweise vor allem auf dem Gebiet des Gemeinschaftlichen und der Familie getroffen (Norbert und Renate Martin), auf denen im Sinne P. Kentenichs die Verbindung von Konkret-Greifbarem und Wesenhaft-Letztem (S. 250) stattfinden muß, wobei auch wieder die Anerkennung der »Realität der Übernatur« (S. 251) mit allem Gewicht ausgestattet ist, die auch in der Familie als »natürlichem und übernatürlichem Bildungsorganismus« (R. Martin) ihr Recht beansprucht. Eine gewisse Zentralstelle kommt in diesem Gedankengang dem Referat von Bischof Klaus Hemmerle zu (Integration – Auftrag und Lebensvollzug der Kirche, S. 313–328), das die biblische Botschaft insgesamt und in Sonderheit die Leib-Christi-Lehre des Epheserbriefes als »Botschaft der Integration« interpretierte, dabei aber auch »Maria als Konver-

genzpunkt« aller Integrationsmotive aufwies. In ähnlichem Sinn wurde das marianische Thema noch einmal in den schriftlichen Beiträgen zur Tagungsthematik von R. Laurentin aufgenommen (Maria et l'intégration dans l'alliance du salut: S. 394–402) und an der Rolle Mariens bei der Menschwerdung, unter dem Kreuz und im Pfingstgeschehen ausgeführt. In diesem abschließenden Teil ist das Generalthema auf weitere Grundsatzfragen ausgedehnt (vgl. u.a. M. Gerwin, Geschichte als Integration, und J. Stellmach, Gott und das Sein und Sollen des Menschen), die das große Spektrum der Möglichkeiten zur Anwendung des Integrationsprinzips aufzeigen. Dagegen kommt in den vielen Referaten angeschlossenen Diskussionen, die eine große Sachbezogenheit erkennen lassen, manches in praktischer Wendung und Applikation zum Austrag, das auch die Schwierigkeiten der realen Umsetzung des Erkannten anspricht.

An dem hier vorgelegten Symposium ist nicht nur der gläubige Optimismus anzuerkennen, mit dem eine schier übermenschliche christliche Zeitaufgabe anvisiert wird, sondern auch die denkerische Intensität zu würdigen, mit der sie ausgearbeitet und begründet wird. Das Werk wird allen, die sich dieser Aufgabe verpflichtet fühlen, als Quelle und Wegweisung dienen.

L. Scheffczyk, München

Moraltheologie und christliche Gesellschaftslehre

Hofmann, Rupert (Hrsg.), *Gottesreich und Revolution. Zur Vermengung von Christentum und Marxismus in politischen Theologien der Gegenwart*. Verlag Regensburg, Münster 1987, 215 S.

Offensichtlich ist es kaum möglich, daß sich der Mensch von der Religion völlig verabschiedet; je mehr er sich im Sinn des auf die Innerweltlichkeit sich beschränkenden Denkens von der vera religio entfernt, desto unausweichlicher gerät er – wie die Erfahrung mindestens nahelegt – an pseudoreligiöse Orientierungen mit dem ihnen eigenen Sog, das Denken durch eine fortschreitende Vermengung des Unterschiedenen und Unterscheidbaren (vgl. 19) zu entmachten und das Handeln an Notwendigkeiten und Dringlichkeiten auszuliefern. Auf diese Weise bringen es die aus der neuzeitlichen Gesellschaft aufbrechenden und dann auf sie sich stützenden Bewegungen politisch-revolutionärer Natur, obwohl sie areligiös beziehungsweise atheistisch sind oder sein wol-

len, mit einer erstaunlichen Regelmäßigkeit, eben jener Regelmäßigkeit, mit der sich etwa »politischer Messianismus« (57) durchsetzen kann, immer wieder zuwege, den areligiösen Menschen ebenso wie den religiös nur äußerlich gebundenen in ihren Bann zu ziehen und zufriedenzustellen: Für denjenigen, der seine religiösen Bedürfnisse ins Vitale zu verlagern gelernt hat, kann auch die Revolution zum Sakrament werden (vgl. 95–111, besonders 109). Das Absolute in der Hand des Menschen wird notwendig vielgestaltig; es leistet sich viele Götter!

Selbst die Theologie ist gegen solche Verirrungen des menschlichen Geistes, »die Versuchung des Absoluten« (20) eingeschlossen, nicht selbstverständlicherweise gefeit; zumal dann muß sie ideologieanfällig werden, d.h. der Versuchung der Identifikation »ihre(r) Bestrebungen mit denen der Gesamtgesellschaft« (75) erliegen, wenn sie im Umgang mit ihren Quellen ihr Unterschei-

dungsvermögen einbüßt und sich mehr und mehr darauf versteift, sich ihren Gegenstand, gegebenenfalls auch in der revolutionären Aktion, selber zu schaffen (167–205). Es kommt hinzu, daß ein theologischer Irrtum sich um so hartnäckiger zu behaupten vermag, je mehr er sich als die rettende Wahrheit – im Fall der Befreiungstheologie als »Kirchenlehre« (7) – darstellen kann.

Wer gegen Gegebenheiten dieser Art seine Stimme erhebt, tritt nicht nur gegen rasch geäußerte Meinungen und gegen weltferne Lehrsysteme an, sondern er hat – was gewichtiger ist – möglicherweise den faktischen Gang der Dinge selbst und den zur Vernunft erhobenen Drang vitaler Kräfte gegen sich. – Das ist in etwa die Situation, in der sich Rupert Hofmann, Inhaber des Lehrstuhls für Politische Wissenschaft an der Universität Regensburg, gegen die »Vermengung von Christentum und Marxismus in politischen Theologien der Gegenwart« (Untertitel der hier angezeigten Publikation) wendet. Er weiß, daß diese Vermengung »in ihrer politischen Manifestation unübersehbar geworden« (7) ist, daß aber gleichwohl (oder deswegen?) »über den wahren Charakter dieser Bewegung weithin Unklarheit herrscht, da sie im Gewande scheinbar herkömmlicher christlicher Redewendungen daherkommt und sich zudem mit einem sozialen Pathos umgibt, das jeden Widerspruch von vornherein als gewissenlos erscheinen läßt« (7). Was er folglich intendiert, ist nicht mehr und nicht weniger als die Aufklärung über die Elemente marxistischen Denkens in der Befreiungstheologie; denn diese marxistischen Elemente sind es, die der Befreiungstheologie notwendigerweise die Richtung geben hin auf eine Interpretation und Darstellung des christlichen Glaubens in einer Gestalt des Zusammenlebens, die politisches Handeln zugunsten des Utopischen entgrenzt und den religiösen Akt zugunsten des Revolutionären verdinglicht. Was den Vertreter der politischen Wissenschaft also auf den Plan ruft, ist ein vielfach sich abzeichnendes Verständnis des politischen Handelns, das sich den Maßen der Nüchternheit und des klugen Abwägens entzieht, und zwar mit Berufung auf den religiösen Glauben. Rupert Hofmann wendet sich angesichts dieser Entwicklung zwangsläufig auch an die Theologen, weil er im Blick auf geschichtliche Erfahrungen zu sagen hat: »politische Bewegungen, zumal wenn sie religiös motiviert sind, ... werden ... unangreifbar, wo ihre Wortführer der 'Verantwortung des Glaubens vor dem Forum der Vernunft' zugunsten 'der Bewährung des Glaubens in der Praxis der Liebe' den Abschied geben und so den Irrationalismus zum Prinzip erheben« (13–14).

Dem Herausgeber des Sammelbandes »Gottesreich und Revolution« gebührt ausdrücklich Anerkennung dafür, daß er auf das theologische Defizit der Befreiungstheologie, d.h. auf ihre marxistischen Anleihen, mit dem Hinweis auf den schmalen und schwierigen Grat aufmerksam macht, auf dem die Theologie seit eh und je zwischen dem Ja, das die Vernunft zum Glauben sagt, und dem Ja, in dem die Liebe den Glauben bewährt, zu vermitteln hat. Weil die Erkenntnis dieses theologischen Defizits dringlich geworden ist, läßt Rupert Hofmann in der hier angezeigten Publikation eine Reihe von Autoren nicht mit den von ihnen ad hoc erbetenen Beiträgen zu Wort kommen, sondern er bringt Aufsätze zum Abdruck, die von ihnen bereits in den zurückliegenden Jahren verfaßt wurden, aber gerade als solche bezeugen, daß die Kritik an der Theologie der Befreiung eine breite Basis hat. Die Autoren der Aufsätze sind: Rupert Hoffmann, Die eschatologische Versuchung (19–42); erschienen 1986; Wolfgang Ockenfels, Politische Eschatologie (43–56), erschienen 1984; Ricardo Vélez Rodríguez, Politischer Messianismus und Theologie der Befreiung (57–73), erschienen 1984; Alfonso López Trujillo, Die Kirche und das Problem der Ideologie (75–91), erschienen 1983; Manfred Spieker, Politik und Ökonomie in der Theologie der Befreiung (93–111), erschienen 1985; Angelika Senge, Christen für den Sozialismus (113–125), erschienen 1985; Wilhelm Hahn, Christliche Weltrevolution (127–141), erschienen 1985; Wolfhart Schlichting, Ökumene im Verständnis der evangelischen Studentengemeinde (143–165), erschienen 1985/86; Peter Beyerhaus, Theologie als Instrument der Befreiung (167–205), erschienen 1986.

Josef Rief, Regensburg

Elders, L. J./Hedwig, K. (Hrsg.), *Lex et libertas. Freedom and Law according to St. Thomas Aquinas. Proceedings of the Fourth Symposium on St. Thomas Aquinas' Philosophy, Rolduc, November 8 and 9, 1986* (Studi Tomistici, Band 30). Pontificia Accademia di S. Tommaso e di Religione Cattolica, Città del Vaticano 1987, 286 S.

Den Symposien in der ehemaligen Abtei Rolduc (Holland), die dem besseren Verständnis der Gedankenwelt des heiligen Thomas von Aquin gelten (vgl. 7), kommt im Blick auf die mannigfachen Versuche, den Aquinaten als Kronzeugen für das moderne Theologieverständnis mit seiner aus der Aufklärung hervorgegangenen Rationalität herauszustellen, eine große Bedeutung zu. Freilich scheint sich das mit diesen Symposien

verbundene Vorhaben nicht kontinuierlich verwirklichen zu lassen; das vierte Symposium vom 8. auf dem 9. November 1986 folgte dem dritten erst nach einer Pause von drei Jahren. Es galt dem Reizthema »Lex et libertas«.

Die Beiträge, insgesamt 20 an der Zahl, die in diesen Gegenstand Licht zu bringen hatten, sind in dem hier vorzustellenden Sammelband vier übergreifenden Gesichtspunkten zugeordnet: Die erste Gruppe von Beiträgen (41–134) ist zusammengefaßt unter dem Gesichtspunkt »Naturrecht und Mensch«, die zweite Gruppe (135–181) unter dem Stichwort »das positive Gesetz«, die dritte Gruppe (182–240) unter dem Stichwort »Lex antiqua«, und die vierte Gruppe (241–280) ist überschrieben: »Lex nova«. In zwei Beiträgen (13–40) wird auf Aspekte der Philosophie und Theologie des Doctor angelicus aufmerksam gemacht, die das Eindringen in sein Denken und Argumentieren möglicherweise erschweren. Zu diesen Aspekten zählt auch der nur schwer abzuschätzende Abstand, der die Gegenwart von Thomas trennt. Im Blick darauf kommt insbesondere dem, was S. Pinckaers in seinem Beitrag »Liberté et préceptes dans la morale de saint Thomas« (15–24) schreibt, für das bessere Verständnis des in Rolduc verhandelten Gegenstandes – die Herausgeber bestimmen ihn präzise als die Lehre des Aquinaten vom Gesetz (10) – entscheidende Bedeutung zu: Die Moral des heiligen Thomas ist im Unterschied zur Moral des Verpflichtetseins, wie sie sich in moderner Zeit herausgebildet hat, als eine Synthese zu verstehen, die sich mit Berufung auf das Phänomen des Moralischen rechtfertigt.

Es handelt sich bei dieser Moral, die ihren Ausgangspunkt und Elan im Zurückgehen auf die Geistnatur des Menschen gewinnt, um die nur im richtigen und erleuchteten Umgang mit den Fähigkeiten und Antrieben dieser Geistnatur zu gewinnende Zusammenschau der Wirklichkeit, der gegenüber der Mensch, auf einmalige Weise in sie hineingestellt, d. h. ihr verbunden und doch zugleich überlegen, seinem Dasein in der Entscheidung für das Gute zu jener Gestalt verhilft, deren Signatur die Offenheit ist für die Qualität des Wahren und des Guten, das glücklich macht (vgl. 19). Mit Recht schreibt S. Pinckaers: »Nous avons affaire à une morale de l'élan vers la perfection, vers la qualité de l'agir et de l'homme grâce aux vertues, et non plus à une morale de barrières fixées par des commandements et des interdits« (19).

Thomas vertritt also ein sittliches Konzept, das sich nicht dem Menschen verpflichtet weiß, der seine Würde bereits dann gewahrt sieht, wenn er nur selbst es sein darf, der sein Glück schmiedet,

auch wenn er dabei zum schlimmsten Feind seiner selbst werden sollte. Der Aquinate bietet vielmehr eine Moral, die dem Menschen Hilfestellungen gibt auf dem Weg, der zu den Räumen führt, in denen er der Freiheit, die ihm erreichbar ist, erst ansichtig wird. Diesen Weg zu gehen, ist Sache der Freiheit, und zwar der Freiheit, kraft der der Mensch zu dem großen Werk, das Erfüllung heißt, bereits entschlossen ist. Der so Entschlossene begreift seine Freiheit nicht als eine Freiheit der Indifferenz, der zwangsläufig das Gebot, auch das göttliche Gebot, grundsätzlich als Bedrohung ihres vermeintlich unabhängigen Wählenkönnens erscheinen muß; der so Entschlossene weiß vielmehr, daß er fortwährend auf der Hut sein muß vor der Versuchung, die Grenzen seines Seinkönnens aus sich selber zu bestimmen und die Struktur der Moral der Verpflichtung (16) zur Struktur seiner Existenz zu machen. Anders ausgedrückt: Die Moral des Aquinaten ist der Einsicht verpflichtet, daß es absurd ist, sich dem Gedanken zu überlassen, für die menschliche Freiheit müsse es Räume geben, in denen das sittliche Subjekt gewissermaßen außerhalb des moralischen Gebundenseins im eigentlichen Sinn sich bewegen könne, so daß es ihm freigestellt wäre zu tun, was es will.

Es sind vielerlei Hinweise vonnöten, um »die christliche Ethik des Thomas ... als eine Ethik des Geistes« zu begreifen, was sie »im Ansatz« (245) ist, und um dem modernen Menschen einen Zugang zu verschaffen zu jener Wirklichkeit des neuen Gesetzes, die von Thomas sowohl unter dem Begriff der Spontaneität als auch dem des legalen Charakters erfaßt wird (vgl. 259, 280), was vom Menschen ja nur dann in Verantwortung vor seiner Vernunft oder »au plan moral« nachvollziehbar werden kann, wenn im Sinn der Christologie vorausgesetzt wird, »que l'amour chrétien qui vient de Dieu, amour agapé, grâce divine infusée en l'homme par la médiation de Jésus-Christ, a comme finalité fondamentale d'être incarné en l'homme, dans sa réalité naturelle créée par Dieu« (249). Nur unter dieser Voraussetzung der Gnade Christi ist die Moral des Aquinaten möglich; insofern hätte der Sammelband »Lex et libertas« durchaus auch mit den unter dem Stichwort »Lex nova« zusammengefaßten Beiträgen eröffnet werden können, die von Ulrich Kühn (Universität Wien), Pedro Rodriguez (Universität Navarra), Jean Marie Aubert (Université de Strasbourg) und Philippe Delhay (Université Catholique de Louvain-la-Neuve) verfaßt wurden. Da in diese Beiträge aber fast notwendig die Erfahrung mit einfließt, die der Glaubende mit der Gnade Christi »au plan moral« (249) gemacht

hat, was Philippe Delhaye von sich ausdrücklich bekennt (265–266), haben sie ihren Platz ganz zu Recht am Ende der in Rolduc gehaltenen Referate gefunden.

Um anhand des Gesetzestraktates, den der Doctor angelicus in der STh I II q. 90–108 untergebracht hat, an sein Verständnis der christlichen Moral und damit an seine Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gesetz und Freiheit zu gelangen, bedarf besonders die Gewichtung der inclinationes naturales im Ganzen seiner Lehre von der lex naturalis der Klarstellungen. Solche sind sehr pointiert erfolgt durch J. M. Finnis (University College, Oxford). Der Einstieg in seinen Beitrag mit dem Hinweis, Thomas beginne seine Darlegungen in STh I II q. 94, a. 2, nicht mit der Rede von diesen »natürlichen Neigungen, sondern mit der Rede von den Gütern, die von der praktischen Vernunft mit Hilfe von in sich selbst einsichtigen und als Sätzen formulierbaren Prinzipien erfaßt sind« (43), führt unmittelbar an diejenige Problematik an, von der die Gegenwartsdiskussion ethischer Probleme in erster Linie bestimmt ist, d. h. an den Streit darüber, was mit der Kommunikabilität sittlicher Normen gemeint ist oder – anders ausgedrückt – wovon das Erkennen sittlicher Gegenstände seinen Ausgang nimmt, wie es vonstatten geht und wie sich der Mensch vor Grenzüberschreitungen bei der Beurteilung der sittlichen Werthaftigkeit seiner Handlungen zu hüten habe. Der Nachdruck, mit der J. M. Finnis für die Besonderheit der praktischen Vernunft eintritt, könnte als Zugeständnis an moderne Auffassungen erscheinen; aber man muß sehen, daß er die praktische Vernunft an die Tugend bindet. Das Anliegen, das J. M. Finnis mit dem Zitat (aus STh I, q. 60, a. 1): »Natura... prior est quam intellectus« verdeutlicht (47), kann gegenüber dem heute übersteigerten, weil die Sache des Menschen auf die Ebene der Sache projizierenden Vertrauen auf die wissenschaftliche Rationalität gewiß nur mit großen Schwierigkeiten zur Geltung gebracht werden; aber man kann sich doch wohl kaum der auch vom heiligen Thomas vertretenen Einsicht entziehen, daß auch der Intellekt der Heilung bedarf und daß diese eben doch nach Maßgabe der Natur zu geschehen habe.

Natürlich zieht diese Überlegung die Frage nach sich, wie sehr die Moral nach Thomas überhaupt auf das natürliche Gesetz gegründet sei. An der Dringlichkeit dieser Frage gibt es zumal kein Deuten, wenn gilt, daß »die strenge Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit nicht der alleinige

Maßstab vernunftgeleiteten Handelns sind« (66). Sich dieser Erkenntnis öffnen, heißt freilich anerkennen, daß die Moral des Aquinaten als christliche Moral jedem Versuch, sie für partielle, d. h. die Macht des Menschen sichernde Ziele zu vereinnahmen, entzogen ist. Sie bedarf für ihre Grundlegung und Ausgestaltung eines Ortes, an dem der Mensch sich nicht als Herr gebärden darf. Darum ist sie nach dem Aquinaten die buchstäblich in der Mitte der Theologie erstehende theologische Lehre von der menschlichen Natur, insofern der Mensch anhand dieser seiner Natur für die ihm bereits eröffneten und sich ihm noch zeigenden Ziele über sich, ermächtigt durch die Gnade, die Herrschaft erlangen soll, zu der er als Gottes Ebenbild bereits durch seine Natur berufen ist.

So wird verständlich, warum sich Anselm Genthör (Kloster Weingarten) – seit Jahren darauf aus, die Verflachung moraltheologischen Denkens aufzuhalten – des Begriffs der Natur annimmt und sich mit der These von der Wandelbarkeit der menschlichen Natur auseinandersetzt (94–95), die einer Kapitulation des theologischen Denkens vor dem Denken in naturwissenschaftlich aufweisbaren Zusammenhängen gleichkommt.

Das Thema »Lex et libertas« läßt diese Einschränkung menschlichen Denkens nicht zu. Von diesem Gedanken sind alle Autoren, die sich in Rolduc am 8. und 9. November 1986 zu Wort gemeldet haben, durchdrungen. Sie haben sich mit ihren Beiträgen, ganz gleich, ob sie in die Gewissensproblematik (J. Walgrave, Leo J. Elders), in den Zusammenhang zwischen der lex naturalis und den transzendentalen Eigenschaften des Seins (J. A. Aertsen), in den Gegensatz zwischen Autonomie und Heteronomie (Horst Seidl) oder in die Fragenbereiche des positiven Gesetzes (Ralph McInerny, Arno Anzengruber, Jude P. Dougherty, Stephen Theron) und der Lex antiqua (J. M. P. van der Ploeg, Klaus Hedwig, Johannes Stöhr) das Licht hineinzutragen bereit waren, das im Denken des Aquinaten aufstrahlte, in den Dienst einer Denkungsart gestellt, von der sich die gegenwärtige Theologie nicht ohne tiefgreifenden Schaden für sich selber und für die Kirche wird verabschieden können: Christliche Theologie darf nicht von Freiheit reden, ohne sich um das Gesetz der geschöpflichen und darum erlösungsbedürftigen Freiheit zu kümmern.

Josef Rief, Regensburg

FORUM KATHOLISCHE THEOLOGIE

4. Jahrgang

1988

Heft 4

Editorial

Der Theologie als Glaubenswissenschaft obliegt auch das geistige Bemühen um den gegenwärtigen Stand des Glaubens, der weithin als krisenhaft erkannt ist. In der Euphorie der Nachkonzilszeit wurde der Gedanke von der Krise unterdrückt. An seine Stelle trat das neue literarische Genus der »Träume von der Kirche«, an dem sich der Wirklichkeitsverlust des christlichen Denkens besonders deutlich manifestierte. Inzwischen sind die harten Tatsachen des »Auszugs aus der Kirche« (75 000 Austritte i.J. 1985 in der Bundesrepublik), des Schwindens gelebter Religiosität und des Werteverfalls (auch unter Christen) so sichtbar geworden, daß sogar das Zentralkomitee der deutschen Katholiken eine Studientagung über »die Zukunft des Glaubens« ankündigte, allerdings mit der gedämpften Erwartung, daß keine »fertigen Konzepte« entwickelt werden sollten.

Dem vorliegenden thematischen Heft des »Forum« geht es gerade um den Anstoß und die Anregung solcher (wenn auch nur partieller) Konzepte auf der Grundlage der vor allem von Johannes Paul II. geforderten »Neu-Evangelisierung«, der deshalb ein eigener Beitrag gewidmet ist. So fällt der Blick weniger auf die vielbesprochenen Krisenphänomene (schon als »Hollandisierung« der abendländischen Kirche apostrophiert), als auf die Aufgabe der »Wiedergewinnung der abendländischen Seele«, die nicht mit einer Restauration gleichgesetzt werden darf, wohl aber die wahre Reform erbringen soll.

Den Anfang der Erwägungen bildet eine statistische Information über den gegenwärtigen Verlauf der Entkirchlichung, die den Ernst der Situation realistisch belegt und damit die Größe der Aufgabe zu erkennen gibt.

Diesen so gesetzten Rahmenbedingungen fügt sich unter religiös-pädagogischem Aspekt der Beitrag über die Erziehungsaufgabe der Kirche in einer sich autonom verstehenden Welt ein. Ihm kann die Kirche nur gerecht werden, wenn sie den Menschen nicht nur dispositive und hypothetische Angebote macht, sondern sie auch vor objektive Wahrheiten und transsubjektive Wirklichkeiten stellt und deren Sollenscharakter verständlich, aber auch verbindlich zu Gehör bringt. Nur so wird die Kirche unter dem Konformitätsdruck der zeitangepaßten Angebote ihr Eigentümliches bewahren und werbend wirken können, während sie anders ihre Identität einzubüßen droht.

Die Ausführung dieses Programms für eine Kirche »in der Welt, aber nicht von der Welt« wird an der jüngsten Verkündigung des Papstes aufgewiesen, welche als

das zentrale Anliegen die bei allem äußeren Reformbemühen zu wenig beachtete innere Bekehrung der Christen zum wahren Glauben, zum Geheimnis der Kirche und zum übernatürlichen Leben hervortreten läßt.

Es entspricht diesen Intentionen des Papstes, wenn als konkrete Wachstumskraft vor allem die Erneuerung des Bußsakramentes angegeben wird, dessen Bedeutung für die innere Reform der Christen sowohl aus der Dogmen- wie aus pastoralen Erwägungen der Zeitgeschichte erhoben wird.

Die Beiträge, die aus der Perspektive der westeuropäischen Kirche entworfen sind (aber mit verändertem Schlüssel auch für andere Bereiche Geltung beanspruchen dürfen), beabsichtigen nicht, das Thema erschöpfend darzustellen. Sie wollen aber Einsichten in das Notwendige und das Not-Wendende des heutigen Bemühens um die »ecclesia reformanda« vermitteln, das seine Zeitgemäßheit gerade auch durch Herausforderung der Zeit erweist.

Nähe und Distanz zur Kirche im Reflex der Statistik

Von Eugen Kleindienst, Augsburg

Kaum war im Jahr 1987 die zweite Pastoralreise des Papstes in die Bundesrepublik Deutschland zu Ende gegangen, wurden in der Öffentlichkeit die neuesten Ergebnisse der »Kirchlichen Statistik der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland« bekannt gemacht¹. Der Kontrast zwischen der jubelnden Masse von Gläubigen um den Papst und die Nüchternheit der Zahlen konnte kaum größer sein. Die Frage kam drängend auf: »Wie steht es um die Kirche und ihre Gläubigen?«

Zahlen und Statistiken vermögen diese Frage nur sehr bedingt zu beantworten. Sie liefern allerdings eine durchaus verlässliche Grundlage, um wichtige Trends und Bewegungen im Verhalten der Gläubigen festzustellen. Theologen können daraus ihre interpretierenden Schlüsse ziehen. Einige wichtige Ergebnisse der kirchlichen Statistik, die Entwicklungslinien erkennen lassen, sollen in diesem Beitrag als Grundlage für weitere theologisch-pastorale Interpretationen dargestellt werden.

1. Gottesdienstbesuch

Im Zusammenhang mit den Untersuchungen zur Vorbereitung der Gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland in Würzburg wurde bereits der Erkenntniswert des Gottesdienstverhaltens der Katholiken für deren gesamte kirchliche Praxis und Glaubensgesinnung dargestellt². Von Interesse muß an dieser Stelle daher nur mehr der Verlauf der tatsächlichen Entwicklung sein.

Die Quote der Gottesdienstbesucher ist innerhalb der Bundesrepublik Deutschland sehr unterschiedlich. Der regelmäßige Gottesdienstbesuch am Sonntag reicht – bezogen auf eine ganze Diözese – von nahezu 38% bis zu weniger als 14% aller Katholiken.

In diesem weit gespannten Bogen liegt die Durchschnittsmarke aller Bistümer der Bundesrepublik Deutschland mittlerweile bei unter 25% aller Katholiken.

Folgende graphische Darstellung veranschaulicht die Gesamtsituation auf einen Blick: (Tabelle, siehe Seite 244)

Ohne der Aufgabe der Interpretation vorzugreifen, zeigen die Aufschlüsselungen der Statistik, daß die Quote der Kirchenbesucher in dem Maß abnimmt, in dem Regionen sich verstädtern. Je städtischer eine Region, umso unwahrscheinlicher ist also der regelmäßige Kirchenbesucher.

¹ Kirchliche Statistik der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1987. Alle weiteren jährlichen Statistiken erscheinen am selben Ort.

² G. Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft, Freiburg 1972. Ferner vgl. G. Schmidtchen, Was dem Deutschen heilig ist, München 1979.

	37,6	Regensburg
	33,7	Würzburg
	33,2	Eichstätt
	31,2	Passau
	29,7	Osnabrück
	29,3	Münster
	29,2	Augsburg
	28,2	Fulda
	27,2	Paderborn
	27,1	Trier
	25,6	Bamberg
	23,2	Freiburg
	22,8	Rottenburg-Stuttgart
	22,6	Speyer
	22,2	Aachen
	19,9	Hildesheim
	19,2	Köln
	19,2	Limburg
	19,2	München-Freising
	18,0	Mainz
	17,4	Essen
	13,6	Berlin-West

Die Durchschnittszahl der Kirchenbesucher befindet sich seit vielen Jahren in abnehmender Tendenz. Noch zu Beginn der fünfziger Jahre besuchten 51% der Katholiken regelmäßig, weitere 24% wenigstens gelegentlich den Gottesdienst. Dieses Niveau konnte im wesentlichen bis in die Mitte der sechziger Jahre hinein erhalten werden. »Von diesem Zeitpunkt an brachen in einer geradezu unglaublich kurzen Spanne – innerhalb von nur fünf, sechs Jahren – die großen Gemeinden, die sich Jahrzehnte zum Gottesdienst zusammengefunden hatten, auseinander. 1973 markiert den Endpunkt des Zusammenbruchs der Kirchenbindung. Zwar sank der Anteil regelmäßiger Gottesdienstbesucher bei beiden Konfessionen weiter, doch so zögernd, daß das letzte Jahrzehnt zumindest an der Oberfläche den Eindruck von Stabilität vermittelt«³. An dieser Feststellung von Köcher ist richtig, daß der große zahlenmäßige Einbruch in das Gottesdienstleben und in die Kirchenbindung seit Mitte der siebziger Jahre langsamer geworden ist. Es ist jedoch zu bedenken, daß bei den abgeschmolzenen Gemeinden nun auch kleinere Verluste deutlich bemerkbar auffallen. Von einer Stabilisierung kann jedenfalls nicht die Rede sein. Seit dem Beginn der achtziger Jahre ist ein erneutes, wenn auch

³ R. Köcher, *Religiös in einer säkularisierten Welt*, in: E. Noelle – Neumann, *Die verletzte Nation*, Stuttgart 1987, 174.

langsamerer Nachlassen der Sonntagsgottesdienstbesucher festzustellen. Bereits die hier wiedergegebenen Zahlen der jüngsten offiziellen Statistik des Jahres 1985 liegen fast ausnahmslos merklich unter den Werten der Vorjahre. Als Beispiel sei das Bistum Augsburg genannt. Die Quote der Kirchenbesucher sank von 1983 bis 1985 von 31,1% auf 29,2%. Auch beim statistischen Spitzenreiter Regensburg sank die Quote im selben Zeitraum von 38,8% auf 37,6%. Die Bistümer mit dem schlechtesten Gottesdienstbesuch (Essen und Berlin-West) sanken im gleichen Zeitraum von 18,4% auf 17,5% bzw. von 15,7% auf 13,6%. Neuere Untersuchungen auf der Ebene der Diözese Augsburg, die sehr detailliert geführt worden sind, zeigen für 1987 eine weitere Fortsetzung des abnehmenden Trends bis auf 28%⁴. Diese Tendenz wurde namentlich innerhalb der Stadt Augsburg selbst während einer Untersuchung im Frühjahr 1988 neuerlich erkennbar fortgesetzt.

Es bleibt festzustellen, daß die Häufigkeit des Kirchenbesuchs und die Anzahl der Kirchenbesucher im gesamten Bereich der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland neuerlich merklich rückläufig ist, wenngleich sich dieser Prozeß nicht mehr mit jener Dramatik vollzieht, die der Krise zu Beginn der siebziger Jahre eigen war.

2. Kirchengaustritte

Mit etwas unter 900 Austritten meldete kürzlich der Generalvikar von Regensburg einen Spitzenwert an Kirchengaustritten in seinem Bistum seit dem Ende des 2. Weltkrieges. Abgesehen von der gemessen an anderen Bistümern vergleichsweise bescheidenen Zahl wird durch diese Mitteilung eindeutig signalisiert, daß selbst ein Bistum mit 37,6% Gottesdienstbesuchern an der Spitze aller deutschen Bistümer von der wachsenden Zahl der Kirchengaustritte nicht verschont bleibt.

Unter den Bistümern führt die Erzdiözese Köln mit 10225 Kirchengaustritten die Liste der Bistümer an vor München-Freising mit 8417, Rottenburg-Stuttgart mit 6429 und Freiburg mit 5321 Kirchengaustritten. Die Gesamtzahl der Austritte in den Bistümern der Bundesrepublik belief sich 1985 auf 60202. Gegenüber 1983 stieg diese Zahl um ca. 4000 Austritte. Gegliedert nach Ländern fallen auf die Bistümer im Bundesland Nordrhein-Westfalen 23495 Austritte, es folgt Bayern mit 15570 Kirchengaustritten, dann schließlich Baden-Württemberg.

Diese Statistiken offenbaren ein erneutes Anwachsen der Kirchengaustritte, die zum Ende der siebziger Jahre deutlich gebremst waren.

So verzeichnete die Erzdiözese München-Freising 1983 5847 Austritte und mußte schon 1985 ein Anwachsen dieser Quote auf 8417 hinnehmen. In der Erzdiözese Köln stieg diese Zahl im gleichen Zeitraum von 7785 auf 10225. Auch kleinere und ländlichere Diözesen sind von dieser Entwicklung nicht ausgenommen.

⁴ Untersuchungen zum Gottesdienstverhalten der Katholiken sowie detaillierte kirchliche Statistiken, hrsg. im Auftrag des Bistums Augsburg vom Sozialteam Steppach e.V. (Unveröffentlicht). Weitere Bezugnahmen auf die Situation im Bistum Augsburg gehen von dieser Studie aus.

So schlägt diese Entwicklung in Bamberg zwischen 1983 und 1985 mit 1169 bzw. 1507 zu Buche oder etwa in Trier mit 1295 bzw. 1918 Austritten.

In einem kleinen Ausschnitt und anhand einer genaueren Untersuchung kann diese Entwicklung wiederum am Beispiel der Diözese Augsburg erläutert werden.

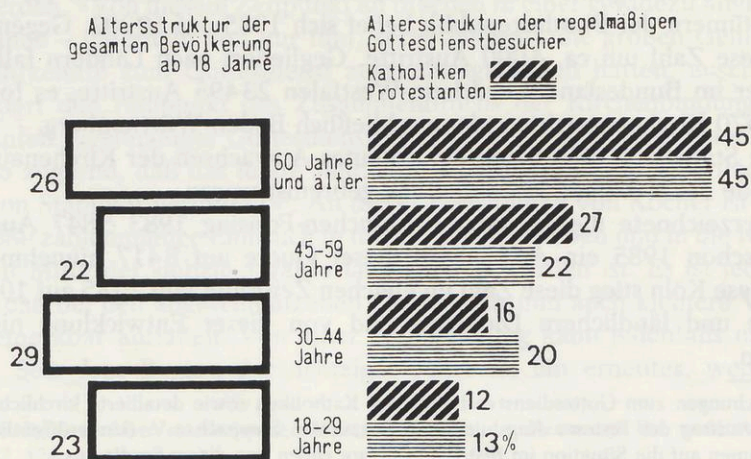
Die Zahl der Kirchengaustritte hat sich hier von 1981 bis 1987 mehr als verdoppelt. 1981 traten 1482 Katholiken aus der Kirche aus. 1987 waren es bereits 3099. Besonders aufschlußreich ist dabei die in der allgemeinen kirchlichen Statistik nicht enthaltene Spezifizierung der Austretenden nach diversen Kriterien. Von Gewicht ist bei diesem Verfahren die Erkenntnis, daß der Anteil der jungen Generation der 18–30jährigen 45% der Austretenden ausmacht, dicht gefolgt von der Gruppe der 30–40jährigen mit 26%. An dieser Bewegung sind Männer mit $\frac{3}{5}$ stärker beteiligt als Frauen.

Bei dieser näheren Aufschlüsselung der Kirchengaustrittsfälle wird ein eminentes Grundproblem der Kirche ansichtig, nämlich die immer losere und teilweise auch völlig gestörte Beziehung zur nachwachsenden Generation. Ferner wird deutlich, daß der Prozeß der inneren Distanzierung zur Kirche nicht zum Stillstand gekommen ist und durch das Anwachsen der Austritte vor allem in der jüngeren Generation auf ein wachsendes Potential möglicher Kirchengaustritte aufmerksam macht.

3. Das Auseinanderklaffen der Generationen

Die nähere Betrachtung der Kirchengaustritte hat bereits deutlich gemacht, daß besondere Defizite der Kommunikation mit der Kirche im Bereich der jungen Generation liegen. Diese Beobachtung kann auch nochmals am Beispiel der Gottesdienstbesucher verifiziert werden.

Gewöhnlich werden die Statistiken der Gottesdienstbesucher ohne Altersspezifika geführt. Folgendes Schaubild gibt Aufschluß über deren altersspezifische Verteilung⁵.



Die Ergebnisse, die dieses Schaubild darstellt, wurden bei einer Untersuchung in der Diözese Augsburg neuerlich bestätigt. Es ergaben sich bei der Altersstruktur der Gottesdienstbesucher besorgniserregende Feststellungen. Der Anteil der Kinder und Jugendlichen von 6–16 Jahren sowie der Anteil der jungen Erwachsenen von 16–20 Jahren liegt extrem unter dem Durchschnitt der übrigen im Gottesdienst vertretenen Altersgruppen. Die Kinder sind nicht nur unterrepräsentiert, sondern stellenweise schon bald ganz ausgefallen. Selbst Kindergottesdienste vermögen kaum einen dem Gottesdienstbesuch der älteren Generation angeglichenen Durchschnittswert zu erreichen.

Wir können in diesem Bereich ohne Schwierigkeit ein starkes Auseinanderklaffen zwischen dem Verhalten der jüngeren und der älteren Generation erkennen.

Altersspezifische Untersuchungen der Gottesdienstbesucher wie die oben angeführten geben darüber Auskunft, daß mehr als die Hälfte der Gottesdienstbesucher älter als 55 Jahre ist. Das bedeutet, daß die Gottesdienstgemeinden von der Wurzel her ausgehöhlt worden sind. Bei dem Phänomen der Verringerung der Gottesdienstbesucher handelt es sich also nicht einfach nur um eine sog. Abschmelzung auf einen festen und gesunden Kern. Die Gottesdienstgemeinden und damit die kirchlich gebundene Schicht der Bevölkerung sind vom Auseinandertreiben der Generationen stark betroffen. Sie sind weithin überaltert und hier wiederum eine besondere Domäne der Frauen, die zwei Drittel der regelmäßigen Gottesdienstbesucher stellen.

Diese Erkenntnisse sind pastoral von hohem Wert. Machen sie doch deutlich, wie schwierig schon innerhalb der Kirche der Interessenausgleich zu handhaben ist und wie schwierig die Rahmenbedingungen für die Integration junger Menschen in das Gesamtgefüge unserer Gemeinden sind. Ferner wird deutlich, daß die Kirche gegenwärtig vor einer Situation steht, in der die religiöse Sozialisation auf eine außerordentlich tiefgreifende Weise gestört ist. Aus diesen Beobachtungen Projektionen für die nächste Generation zu entwickeln, fällt nicht unbedingt schwer.

Alles deutet darauf hin, daß sich die kirchliche Praxis mangels offenbar wirkungsvoller religiöser Sozialisation vor allem in der jüngeren Generation weiterhin und unter Umständen sogar dramatisch verschlechtern wird. Wenn dies auch nicht bedeuten muß, daß sich die Masse der Bevölkerung zum Austritt aus der Kirche oder zur Aufgabe der Taufpraxis entschließt, so muß doch wenigstens damit gerechnet werden, daß die jetzt schon große Mehrheit der inaktiven Kirchenmitglieder noch weiter wachsen wird. Damit stellen sich aber für Verkündigung, Sakramentspendung und wohl auch an das Selbstverständnis der Kirche schwerwiegende Fragen. Es darf der Befund gelten, daß die Tradierung religiöser Überzeugungen besonders in der Bundesrepublik weitgehend unterbrochen ist⁶.

Diese Feststellung kann nicht ohne Konsequenzen bleiben.

Diese Statistik offenbart keine Geheimnisse, aber sie verdeutlicht ohne Beschönigung gleichsam eine »von unten her« heranwachsende und bislang völlig ungelöste Problematik, die an die Substanz der Kirche reicht.

⁵ Entnommen aus: R. Köcher, a. a. O., 176

⁶ Vgl. R. Köcher, a. a. O., 177.

4. Priesteramtskandidaten und Neupriester

Nicht selten herrscht in der Öffentlichkeit in jüngster Vergangenheit der Eindruck, es gebe jetzt wieder mehr Priesteramtskandidaten und der seit Jahren beklagte Priestermangel in der katholischen Kirche werde sich absehbar mildern. Solche Vorstellungen waren teilweise genährt durch eine mittlerweile als vorübergehend erkannte Zunahme der Zahlen der Priesteramtskandidaten in den Bistümern der Bundesrepublik Deutschland. Theologiestudenten mit dem Ziel des Priestertums nahmen in fast allen Bistümern zu Beginn der achtziger Jahre zum Teil deutlich zu⁷. So wuchs die Zahl der Priesteramtskandidaten z.B. in Köln zwischen 1981 und 1986 von 213 auf 270, in München von 115 auf 159, in Paderborn von 188 auf 247. Schon die Statistik 1987 gab Anlaß zur Vermutung, diese Entwicklung könnte nur vorübergehend gewesen sein. Jüngste Erkenntnisse aus dem Jahr 1988 bestätigten diese Vermutung. Denn die Zahl der Priesteramtskandidaten nimmt wieder ab, teilweise sehr deutlich. Die Zahlen der Neupriester lagen aus Gründen der Auslese während des Studiums immer deutlich unter denen der Studienanfänger. Dennoch hatte sich die Zahl der Priesterweihen in den vergangenen Jahren etwas erhöht. Von einer Trendwende in Richtung auf Behebung oder Linderung des Priestermangels kann jedoch überhaupt nicht gesprochen werden.

Die Zahlen der Priesteramtskandidaten und der Neupriester korrespondieren mit den Ergebnissen der Statistik, die von einer wachsenden kritischen Distanz der großen Masse der Katholiken, insbesondere der jüngeren Generation, zu ihrer Kirche sprechen.

Dem Mangel an Priestern entspricht ein Mangel an Gläubigen. Die im Vorausgehenden dargestellten Ergebnisse der Statistik offenbaren tiefgehende und schwerwiegende Probleme des kirchlichen Lebens im Bereich der religiösen Sozialisation, der kirchlichen Bindung, der Vermittlung der Botschaft des Evangeliums an die Masse der Menschen heute. Alle diese Probleme sind Anrufe zur Besinnung und zum Handeln. Sie können – christlich begriffen – nicht als Fatum einfach hingenommen werden. Der Anfang jeder Besserung ist die möglichst schonungslose Kenntnis der vorhandenen Mängel. Es wäre ein Fortschritt, wenn ohne Beschönigung diese Defizite ernst genommen und mit der Kraft des Glaubens angegangen werden würden.

⁷ Statistik der Priesteramtskandidaten und Neupriester in der Bundesrepublik Deutschland, hrsg. v. Informationszentrum Berufe der Kirche, Freiburg 1988.

Erziehung zwischen Autonomismus und Fremdbestimmung

Wider den hypothetischen Charakter heutiger Erziehung

Von Burkhard Haneke, Regensburg

Vorbemerkung: Religiöse Erziehung als »Angebot«?

Wenn vom »Auszug der Christen aus der Kirche« die Rede ist, steht nicht zuletzt das Problem der Glaubensweitergabe im Vordergrund, genauer gesagt: die Frage nach dem zunehmenden Nichtgelingen dieser Weitergabe in unserer Zeit. Die Diözesansynode Rottenburg/Stuttgart 1985/86 stand ausschließlich unter dem Thema der »Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation«.¹

Religiöse Erziehung »mißlingt« immer häufiger – auch sogenannte gut-katholische Familien müssen erleben, wie ihre großjährig gewordenen Kinder das Beten verlernen, sich in Distanz zur Kirche begeben, schließlich überhaupt religiös gleichgültig werden.²

Wo der »Mut zur religiösen Erziehung« nicht ohnedies schon abhanden gekommen war, dürfte er angesichts solcher Phänomene doch wohl sinken. Oder sind diese Phänomene selber vielleicht nicht eher die späten Folgen einer zu wenig konsequenten Erziehung im und zum Glauben? Tragen hier möglicherweise Defizite der gemeinsamen religiösen Praxis in den Familien ihre ungunten Früchte? Oder: Hat es die Kirche, insbesondere in ihren Repräsentanten »vor Ort«, in den Gemeinden und Pfarreien, an Überzeugungskraft, an Kontur fehlen lassen, es versäumt, dem Zeitgeist ein klares Programm der Nichtbeliebigkeit entgegenzusetzen, während sie sich statt dessen als dispositives »Angebot«, als wählbare Alternative unter anderen empfahl?

Tatsächlich scheint der Mut zu weniger zeitgeistkonformen und damit unpopulären Äußerungen und Empfehlungen auch seitens der Kirche mitunter nur schwach ausgeprägt. Unverbindlich-Unklares hört man eher als Klar-Unterscheidendes. Der unbedingte und universale Wahrheitsanspruch der christlichen Heilsbotschaft verliert sich dabei häufig im Ungefährn eines gutmütigen Dialogs mit dem modernen Bewußtsein³, relativiert sich in dem etwas vordergründigen Bemühen, im Chor anerkannter Meinungen ebenfalls eine Rolle zu spielen. Und in diesen Chor will

¹ Siehe hierzu: Beschlüsse der Diözesansynode Rottenburg-Stuttgart 1985/86. Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation. Hg.v. Bischöfl. Ordinariat Rottenburg, Stuttgart 1986.

² Vgl. den instruktiven Sammelband »Ungläubige Jugend – Briefe und Bekenntnisse«, hg. v. Manfred Plate, Freiburg 1987.

³ Vgl. Robert Spaemann, Die christliche Religion und das Ende des modernen Bewußtseins, in: IKZ – Communio, Heft 8/1979.

man selbstverständlich keine Mißtöne hineinbringen.⁴ Die Unsicherheit, die in puncto religiöser Erziehung heute in vielen (insbesondere jungen) Familien herrscht, hat wohl auch etwas mit solchen Vagheiten zu tun. Denn wenn die Kirche selber sich nur mehr als ein »Angebot« unter anderen begreift, was darf man dann als religiöser Erzieher mehr tun, als diesen Glauben, den die Kirche lehrt, dem Heranwachsenden nur noch »anzubieten«, und zwar deutlich ohne jedes Bemühen, den jungen Menschen in dieser Hinsicht irgendwie zu prädisponieren, ihn also bewußt zur Religiosität in und mit der Kirche zu erziehen?

Nun muß man all diese Schwierigkeiten und Probleme, die sich um die religiöse Erziehung ranken, im größeren Kontext der allgemeinen, säkularen Entwicklung auf dem Feld der pädagogischen Bemühungen sehen. Hier ist im Zuge der vielfach als »kulturrevolutionär« beschriebenen gesellschaftlichen Emanzipationsbewegungen ein Trend zur Konturenlosigkeit in der Erziehung, zu sich bewußt als hypothetisch begreifenden Erziehungsmodellen zu beobachten.

Die folgenden Überlegungen wollen in einem ersten Abschnitt diese Situation einer »Erziehung nach der Kulturrevolution« näher beleuchten, im zweiten Abschnitt in knapper, gelegentlich thesenhaft zugespitzter Form solche pädagogisch-anthropologischen Grundlagen benennen, die eine Erziehung zu wirklicher Selbstidentität des Menschen nicht außer acht lassen darf, um dann schließlich – auf dem Hintergrund des bis dahin Ausgeführten – im abschließenden dritten Teil das besondere Problem der Glaubensweitergabe im Sinne eines Plädoyers für mehr »Mut zur religiösen Erziehung« zu thematisieren.

1. Selbstbestimmung oder Fremdbestimmung? – Erziehung nach der »Kulturrevolution«

»Müssen wir heute wieder spielen, was wir wollen?« – so lautet eine bekannte, häufig kolportierte Kinderklage aus jenen emanzipationseuphorischen Zeiten, in denen anti-autoritäre Erziehungsmaximen das »aufgeklärte« Bewußtsein beherrschten.⁵ Autorität, Vorschriften, überkommene Wertmuster und Gebote waren verpönt und verfielen dem kulturrevolutionären Verdikt. Sie galten letztlich als neurotisierende Hemmnisse der freien, ebenso lust- wie phantasievollen Entfaltung kindlicher Spontaneität. Erziehung insgesamt geriet in den Verdacht, Menschen zu Marionetten zu erniedrigen, die Freiheit des unverbogenen kindlichen Gemüts durch ein Korsett muffiger Benimm-, Moral- und Verhaltensmaßregeln zu ersticken.

Die vollmundigen Freiheitsparolen solcher Anti-Pädagogik (insbesondere der späten 60er Jahre) trafen auf eine »skeptische Generation« (Helmut Schelsky) von Erziehern, die sich ihnen gegenüber als wenig verblüffungsresistent erwies, hatte

⁴ »Der Zeitgeist fordert die Entwicklung zu einer Kirche, die niemanden mehr stört«, so Renate Köcher, Die Schwierigkeit, in Freiheit zu leben, in: Stimmen der Zeit, 110. Jg. 1985, Heft 10, S. 667.

⁵ Vgl. Wolfgang Brezinka, Erziehung und Kulturrevolution – Die Pädagogik der Neuen Linken, München 1974.

sie sich doch einer nicht sonderlich tief wurzelnden rationalistischen, individualistischen, ja in der Konsequenz hedonistischen Lebensphilosophie verschrieben.⁶ So gut diese »skeptische Generation« den staunenswerten (materiellen!) Wiederaufbau eines völlig zerstörten Landes gemeistert hatte, so kläglich nahm sich ihr Widerstand gegen den zerstörerischen Nihilismus der Anti-Erziehungs-Demagogen aus.⁷

Das große Schlagwort der »Emanzipation« stand (und steht teilweise heute noch) für die allseits erhobene Forderung, sich aus sozialen, seelischen und geistigen Abhängigkeiten, die dem Individuum etwa von Seiten der Familie und Gesellschaft, von Staat und Kirche her begegnen, zu befreien. Alle Bindungen an Institutionen, Traditionen, Werte und Prinzipien galten der »Selbstverwirklichung« als hinderlich und schädlich. Unter dem Propagandatitel der »Emanzipation« wurde eine Phase des Experimentierens mit dem »autonomen Subjekt« eingeläutet, das es aus zahllosen Selbstverständlichkeiten, Verbindlichkeiten und tradierten Normansprüchen freizusetzen galt⁸; mit diesen Experimenten verband sich die Illusion einer »herrschaftsfreien Gesellschaft« überhaupt.

Sind auch die Wogen dieser tief in den Bereich der Pädagogik hineinreichenden Emanzipationsbewegung ein wenig verebbt, so waren doch die Zerstörungskräfte, die hier entfesselt wurden, von bleibender Wirksamkeit. Sie hinterließen eine tiefe Verunsicherung, die auch heutige Erzieher, ob als Eltern, Lehrer oder in sonstigen pädagogischen Funktionen, der moralischen Pflicht fortgesetzter Legitimation ihres Tuns unterwirft; letzteres scheint mithin jede Selbstverständlichkeit eingebüßt zu haben. Ist Erziehung im Sinn eines zielgerichteten Handelns, das kindliche und jugendliche Verhaltensweisen in irgendeiner Hinsicht zu beeinflussen und zu »bestimmen« sucht, nach dieser pädagogischen Revolution überhaupt noch möglich und »noch gerechtfertigt, oder muß sie sich den diskriminierenden Vorwurf bloßer Herrschaftsausübung gefallen lassen« (Marian Heitger)?

Erziehung hat es immer auch mit Feststehendem, Beständigem, »Nicht-Hinterfragtem« zu tun, mit selbstverständlichen Regeln und Strukturen menschlichen Miteinanders, mit einem gewissen Einverständnis über das, was gut, schön und richtig (im Sinne etwa der platonischen Ideen) ist. Erziehung hat solch Selbstverständliches ebensosehr zur Voraussetzung, wie sie zu ihm hinführen will. Aber – wiederum gefragt: Wo sind nach den pädagogischen Irrungen und Wirrungen der

⁶ Vgl. ders., *Erziehung in einer wertunsicheren Gesellschaft* – Beiträge zur Praktischen Pädagogik, München 1986, S. 15 ff.

⁷ Robert Spaemann: »Die skeptische Generation hatte nicht die Kraft, eine dauerhafte politische Kultur zu stiften...«; »Die skeptische Generation konnte keinen Konsens über die Inhalte des guten Lebens erzielen.«, in: ders., *Die Herausforderung, Kongreß »Mut zur Erziehung«*, Bonn-Bad Godesberg 1978, S. 20.

⁸ Vgl. hierzu meinen Aufsatz: *Verzweifelte Subjektivität – Über den Zusammenhang von Emanzipation und Angst*, in: *Die politische Meinung*, Nr. 217, 1984, S. 87 ff.; zum gesamten Kontext der durch die Emanzipationsideologie mitverursachten geistig-sittlichen Krise vgl. weiterhin: Gertrud Höhler, *Die Kinder der Freiheit – Träume von einer besseren Welt*, Stuttgart 1983.

⁹ Marian Heitger, Art. »Erziehung«, in: *Staatslexikon*⁷, Bd. II, hg. von der Görres-Gesellschaft, Freiburg-Basel-Wien 1986, Sp. 390.

jüngsten Vergangenheit jene Erzieherpersönlichkeiten, die den Anspruch, führen zu können, noch ohne schlechtes Gewissen erheben, die sich stark genug fühlen, einen »Bestand an humanitätsstiftenden Invarianten unserer Kultur« zu behaupten, über den »so wenig willkürlich verfügt werden (kann) wie über das natürliche Leben«. ¹⁰

Erzieher-sein heißt nicht zuletzt auch in geistiger, seelischer und geistlicher Hinsicht anleiten zu können und anleiten zu wollen; wie Theodor Litt meinte, muß der bewußt und in Verantwortung führende Erzieher wissen, »wo das Ziel liegt, er kennt den Weg, auf dem man zum Ziele gelangt, und schreitet kraft dieser Überlegenheit denen voran, die solchen Wissens ermangeln«. ¹¹ Erziehung hat es mit objektiven Gehalten zu tun, die in ihrer Wertigkeit dem Zögling deutlich werden sollen und ihm so Hilfestellung leisten, sich aus seinen naturalen Befangenheiten und Antrieben zu lösen, bzw. sich zu diesen in ein Verhältnis zu setzen, um so seiner Natur als eines Geistwesens näher zu rücken. Als »pädagogischen Naturalismus« kritisierte Theodor Litt, den Erziehungsvorgang als bloßen Naturprozeß zu begreifen, d.h. die Entwicklung des jungen Menschen in Analogie zu den »Werdebedingungen des organischen Wachstums« zu verstehen: »Eine Erziehung, die allen Ernstes nichts weiter täte, als den Neigungen und Bedürfnisse des Kindes nachgehen, den Fragen des Kindes Antwort geben, den Beschäftigungen des Kindes Unterstützung leisten, wäre in ihren Konsequenzen nichts Geringeres als der Rückfall in die Barbarei.« ¹²

Die hochdifferenzierte, aber »hypothetische« ¹³ Zivilisation, in der wir leben, meint, sich Erziehungsdefizite leisten zu können, die als Gewährung von Freiräumen und Optionsmöglichkeiten für die Heranwachsenden interpretiert werden. Erziehung selber wird hypothetisch, d.h. alles was in ihr geschieht, könnte prinzipiell auch anders geschehen. ¹⁴ Als beste Voraussetzung und Vorbereitung für ein Leben in der durch und durch pluralistischen Gesellschaft mit ihrer unüberschaubar gewordenen (materiellen wie immateriellen) »Angebots«-Vielfalt gilt, das Kind/den Jugendlichen nur nicht vorschnell mit geronnenen Weltbildern, erfahrungsgesättigten Überzeugungen, tradierten Werten oder überliefertem religiösem Glaubensgut zu konfrontieren, und ihn auf diese Weise gar frühzeitig festzulegen, ohne die Reife eigener Entscheidungsfähigkeit und Wahlmöglichkeiten abzuwarten. Programmatische Inhaltslosigkeit wird zum Inhalt der Erziehung. Es wird empfohlen, als Vorbereitung auf eine »hypothetische Zivilisation« bereits die Erziehung hypothetisch zu gestalten, auf daß die Freiheit der eigenen Wahl nicht gefährdet werde. Diese Auffassung, man solle den Fundus eigener Überzeugungen

¹⁰ Barbara von Wulffen, *Der bedrohte Wald in uns – Erziehung im »realen Nihilismus«*, in: *Scheidewege – Jahresschrift für skeptisches Denken*, 15. Jg., 1985/86, S. 251.

¹¹ Theodor Litt, *Führen oder Wachsenlassen*, Stuttgart 1967¹³, S. 20.

¹² Ebd. S. 64f.

¹³ Vgl. Robert Spaemann, *Überzeugungen in einer hypothetischen Zivilisation*, in: Oskar Schatz (Hg.), *Abschied von Utopia?* Graz-Wien-Köln 1977, S. 311-331.

¹⁴ Dagegen R. Spaemann, ebd. S. 328: »Die Endlichkeit unseres Lebens erlaubt es nicht, alle möglichen Lebensweisen durchzuprobieren. Was wir tun, muß einen nichthypothetischen Sinn haben, oder wir riskieren, ein absurdes Leben geführt zu haben.«

und Erfahrungen nicht allzusehr im erzieherischen Prozeß zur Geltung bringen, ist fatal und birgt einen schwerwiegenden anthropologischen und pädagogischen Irrtum: »Aus der Überzeugung, daß es viele Wege des Menschen zu seinem Ziel gibt, wird hier nicht die Folgerung gezogen, einen dieser Wege entschlossen zu gehen, sondern die Folgerung, lieber keinen zu gehen, alles im Hypothetischen zu lassen. Die pathologische Bindungsschwäche vieler junger Erwachsener heute ist bereits das Produkt einer solchen Erziehung. Die wirklichkeitserschließende Kraft einer anspruchsvollen Sicht der Welt und des Menschen wird jungen Menschen vorenthalten, bloß weil man vielleicht auch aus einem anderen Blickwinkel Wirklichkeit zu sehen bekommt. Das ist ein tiefes Unrecht an Kindern. Die vorzeitige Konfrontation mit dem Pluralismus unserer Gesellschaft führt fast unvermeidlich zum Tod der tieferen geistigen Kräfte des Menschen, zum Relativismus.«¹⁵ (R. Spaemann)

Solche Kräfte zu fördern und zu formen ist Aufgabe recht verstandener Erziehung, die »wachsen läßt«, ohne auf »Führung« gänzlich zu verzichten. Wie immer man Erziehung auch als dialogischen Prozeß begreifen mag, handelt es sich dabei doch niemals um einen Prozeß »symmetrischer Kommunikation« im Sinne der Emanzipationspädagogik, sondern um eine asymmetrische Konstellation, in der verantwortlich ausgeübte Autorität eine Schlüsselrolle spielt. Die ungezügigten Kräfte der Wachstumsjahre verlangen nach Hemmung, nach Zählung, ja nach Widerstand; der Sozialforscher Bernd Guggenberger meinte hierzu in einer Analyse heutiger Jugendkultur: »Vielleicht ist der vorenthaltene Widerstand die größte aller Sünden, welche eine Generation gegenüber der nachfolgenden begehen kann. Sie betrügt sie nicht nur um die Chance, sie selbst zu werden, sondern, schlimmer, um die Chance, überhaupt wer zu werden.«¹⁶

Bewußtes »Nicht-Erziehen« ist gleichbedeutend mit der Bereitschaft, externen Einflußnahmen das Feld zu überlassen. Eine Formung des jungen Menschen durch seine Umwelt geschieht immer, ob durch den verantwortlich denkenden und fühlenden Erzieher oder durch völlig ungeordnete und unkontrollierbare »Außen«-Einflüsse (etwa peer-group, Medien etc.). Wo keinerlei konturierte Erziehungsbemühung von seiten der dazu Berufenen stattfindet, da treten die heimlichen »Mit-Erzieher« aus dem gesellschaftlichen Kräftefeld verstärkt auf den Plan. Deren durch nichts regulierte und von niemandem verantwortete »Fremdbestimmung« macht den Heranwachsenden zum Spielball von Moden, Zeittrends etc., und verhindert, daß er inmitten der pluralistischen Heterogenität ein selbstbestimmtes und selbstbestimmendes Subjekt werden kann. Dieses Ideal der Selbstständigkeit ist aber das wichtigste Ziel verantwortlicher, sich von der »Pflicht zur Autorität« nicht suspendierender Erziehung.

Recht verstandene Erziehung, die bewußt Führung und Anleitung des Zöglings übernimmt, ist daher in letzter Zielrichtung immer darauf aus, sich überflüssig zu

¹⁵ R. Spaemann, Erziehung zur Wirklichkeit, in: Scheidewege – Jahresschrift für skeptisches Denken, 17. Jg., 1987/88, S. 140.

¹⁶ Bernd Guggenberger, Die Reaktion auf die Revolte der Väter. Ratlos – aber frei – Postmoderne Tendenzen in der Jugendkultur, in: FAZ, 8. 11. 1986.

machen.¹⁷ »Fremdbestimmung« geschieht in ihr nur um willen der möglichen Selbstbestimmung des jungen Menschen, der zu Selbständigkeit und Selbstverantwortung geführt werden soll. Zur Erreichung dieses Zieles bedarf es der Autorität im Sinne eines Wirkens zum Wohl des Anvertrauten. »Innerer Halt kann nur über die Anerkennung von Autorität gewonnen und bewahrt werden.« (W. Brezinka)¹⁸

Zusammengefaßt: Die »Heteronomie« der Erziehung steht im Dienst künftiger »Autonomie« des Zöglings; der Autonomismus der Anti-Pädagogik¹⁹, die jede Fremdbestimmung, ja jede Erziehung überhaupt zu einer Art »Ursünde« stilisieren will, versagt dem jungen Menschen die Chance der Selbstwerdung und damit auch die der Selbstbestimmung.

2. »Erziehung zu sich selbst« als Selbstverwirklichung durch Selbstüberschreitung

In der Erziehung – so eine neuere Definition – »geht es um die Bestimmtheit des Ich, um die Eindeutigkeit der Person, um die Ordnung des Ich.«²⁰ Solche Bestimmtheit, Eindeutigkeit und Ordnung kann nur aus dem Wechselspiel von Subjektivität, Intersubjektivität und Objektivität hervorgehen. Als »Erziehung zu sich selbst« ist Erziehung immer auch »Erziehung zum anderen«, also Loslösung des Subjekts aus seiner Ich-Befangenheit, ist weiterhin jede »Erziehung zu sich selbst« auch eine »Erziehung zur Wirklichkeit«.

Selbstidentität, d.h. Freundschaft mit sich selbst (als Voraussetzung der Freundschaft mit anderem bzw. anderen), beruht auf dem Erwerb der Fähigkeit, mit den eigenen Bedürfnissen und Wünschen in kluger Weise umzugehen, ihnen also nicht hilflos ausgeliefert zu sein, sondern sich zu ihnen in ein wertendes, abwägendes Verhältnis zu setzen; Selbstidentität stellt sich weiterhin her durch die Fähigkeit, überhaupt eigene Standpunkte, Überzeugungen und Interessen zu haben, diese aber auch mit entgegenstehenden Positionen und Meinungen vermitteln zu können. Schließlich gilt es, die Einsicht der grundlegenden Korrespondenz von Rechten und Pflichten im menschlichen Miteinander, der fundamentalen Dialektik menschlicher Handlungszusammenhänge zu gewinnen (»do ut des«).

Erziehung zu solchen Zielen kann nicht voraussetzungslos sein, sie muß Vorgegebenheiten berücksichtigen, anthropologische sowohl als auch geschichtlich-kulturelle oder gesellschaftlich-politische, und sie bedarf objektiver oder doch objektivierbarer Maßstäbe. Erziehung muß darüber hinaus einhergehen mit dem Mut zur Festlegung dessen und zur Orientierung an dem, was sein soll. Sie kann mit

¹⁷ Erich E. Geißler, Emanzipation oder Aufklärung, in: Michael Zöller (Hg.), Aufklärung heute – Bedingungen unserer Freiheit, Zürich 1980 S. 92.

¹⁸ W. Brezinka, vgl. Anm. 6, ebd. S. 26.

¹⁹ Vgl. Alice Miller, Am Anfang war Erziehung, Frankfurt 1980, eines der neueren Kultbücher der extremen Anti-Pädagogik, in dem nun sogar die »anti-autoritäre Erziehung« als manipulativ verworfen wird.

²⁰ M. Heitger, vgl. Anm. 9, ebd., Sp. 387 ff.

Aussicht auf erfolgreiche Persönlichkeitsbildung nur geschehen in einem »Koordinatensystem« überzeugungskräftiger Ideale, Werte und Normen. Solchen »Koordinatensystemen« wird jedoch in einer sich pluralistisch und liberal verstehenden Gesellschaft, die gleichwohl gegenüber anti-permissiven Überzeugungen Züge einer Meinungsdictatur anzunehmen vermag, jede Legitimität abgesprochen. Die heutige Erziehungskrise hat ihre Wurzeln in einer allgemeinen »Wertungskrise«, es fehlt zunehmend der »Glaube(n) an eine tragfähige Weltdeutung und an uneigennützig gemeinsame Ideale« (Brezinka)²¹, es fehlt an Mut zu Bindung und Verpflichtung: »Unser Nachwuchs findet einen Zeitgeist vor, der moralisch kraftlos, unentschieden und nachgiebig ist. Er wächst unter Menschen auf, die über ihre Ideale unsicher sind oder die meinen, ohne Ideale auskommen zu können.«²² Mitunter wird solch gänzlicher Verzicht auf nicht-»hinterfragte« Voraussetzungen und ideale Fundamente als Ausdruck besonders emanzipierten Bewußtseins gewertet.

Erziehung zur Selbstidentität

Erziehung des Menschen zur Selbstidentität erfordert den Bezug auf überindividuell und übersubjektiv Gültiges, Sinnstiftendes und Tragfähiges. Nur an solchem ist jene Orientierung möglich, die schließlich auch zur Selbstfindung des Menschen, zu einer mit sich selbst befreundeten Persönlichkeit führen kann. Das Verfehlen (bzw. die Leugnung) transsubjektiver Wahrheit als Voraussetzung sinnvollen Existierens überhaupt führt jedoch mit einiger Sicherheit zum Verfehlen der Wahrheit auch des Subjekts selber.

Menschliche Entscheidungsfreiheit (wenn diese denn ein wichtiges Erziehungsziel darstellt) hat nur dort Sinn, wo Entscheidendes vor Augen steht, das die Freiheitsbetätigung sinnvoll zu orientieren vermag. Dazu gehört nicht zuletzt die Konfrontation mit (begründeten) Sollensansprüchen. Erziehung muß den jungen Menschen über sich hinaus bringen und ihn – in Ausrichtung auf das, was mehr ist als er selber – dahin führen, zu begreifen, wer er ist, und was er tun muß, um er selbst zu sein, bzw. immer mehr er selbst zu werden. Befangen in sich selber, gekettet an seine »un-erzogenen« Wünsche und Antriebe, vermag der Mensch sich nicht zu finden. Das Emanzipationsideal der »befreiten Existenz« in der emanzipatorischen Pädagogik war insofern kurzfristig und operierte mit einem Freiheitsbegriff, der besser als Willkürideal bezeichnet würde.

Im Gegensatz zu diesem autonomistischen Irrweg leuchtet als Erziehungsmaxime eher der Versuch ein, »das Recht der Freiheit mit dem Anspruch des Sollens (zu) verbinden«²³, um so die Fähigkeit des zu Erziehenden zu entwickeln, seine je konkrete, situative Verhaltensmotivation an vorgängig als gesollt Begriffenem zu orientieren, und ihn auf diese Weise sowohl gegenüber seinen jeweiligen Motivla-

²¹ W. Brezinka, vgl. Anm. 6, ebd. S. 14.

²² Ebd., S. 11.

²³ M. Heitger, vgl. Anm. 9, Sp. 391.

gen als auch gegenüber der »Tyrannei des vorherrschenden Meinens und Empfindens« (J. St. Mill) stark zu machen. »Freiheit heißt: Wollen können, wissen, warum ich tue, was ich tue...«, heißt: »mit sich identisch sein können. Aber diese Identität kann nicht eine abstrakte, von allen Inhalten abgelöste Subjektivität sein, sie setzt vielmehr Identifikationsmöglichkeiten voraus«²⁴

Erziehung zur Wirklichkeit

Erziehung als Prozeß des Geformtwerdens vollzieht sich in und durch Auseinandersetzung mit der Welt, geschieht also, indem der Heranwachsende lernt, sich auf die Fülle der Wirklichkeit hin zu überschreiten. Realitätsaneignung hat immer auch etwas mit der Bereitschaft zur Zurücknahme des Selbst, zur Selbstvergessenheit zu tun. Das Verstummen- und Bewundernkönnen ist eine *conditio sine qua non* aller Erfahrungen höherwertiger Wirklichkeit.

In allem Handeln ist der Mensch auf Realität und damit auf Vorgegebenes verwiesen. Wie immer auch seine inneren Antriebe, Wünsche und Vorlieben strukturiert sein mögen, sie finden Erfüllung und Sinn doch nur, indem der Mensch aus sich selbst heraustritt und dem sich zuwendet, was auch ohne ihn ist, wie es ist. Sinnerfüllte menschliche Existenz lebt in dem bewußten Bezug zum Wertgehalt erfahrener und erfahrbarer Wirklichkeit. Es gilt daher bereits in der Erziehung klar zu machen, »daß das Gute etwas damit zu tun hat, Wirklichkeit zu erfahren und der Wirklichkeit gerecht zu werden«²⁵. Sich selbst wird der Mensch am ehesten dann gerecht, wenn er anderem gerecht zu werden bemüht ist. Dazu bedarf es allererst der Entwicklung von Interessen, des Wunsches nach vermehrter »Beteiligung« an der Wirklichkeit. Solche wirklichkeitszugewandte Disposition wiederum bedarf aber erzieherischer Einübung, anders gesagt, der Erziehung zur Erfahrungsfähigkeit, wobei Erfahrung in ganzheitlichem, ursprünglichem Sinn zu verstehen ist, so daß das Gegebene auf seine Selbstbedeutung hin befragt wird, also nicht primär unter Gesichtspunkten etwa eines Nutzens für das Subjekt erscheint. Schließlich wächst die Intensität der Lebensfreude mit der vermehrten Selbsttätigkeit des Menschen in Ausrichtung auf die Wertqualitäten der Wirklichkeit, an denen seine geistigen und emotionalen Kräfte und Fähigkeiten zu schulen der Heranwachsende gelernt hat. Durch die Einhausung in eine als wert- und sinnvoll erfahrene Wirklichkeit wird der Mensch mehr er selbst, erwirbt ein grundlegend positives Lebensgefühl, das auch Defizienz- und Negativitätserfahrungen standzuhalten vermag. »Lebenstüchtigkeit setzt u. a. Lebensfreude voraus. Lebensfreude aber kann nicht gewonnen werden, wenn man von klein auf mehr zur Verneinung, zum Mißtrauen, zur Auflehnung, zur Kritik angehalten worden ist als zur Bejahung, zum Vertrauen und zur Dankbarkeit für das Gute, das man erfährt.«²⁶

²⁴ R. Spaemann, vgl. Anm. 13, S. 322.

²⁵ Ders., *Moralische Grundbegriffe*, München 1982, S. 34.

²⁶ W. Brezinka, vgl. Anm. 6, ebd. S. 40.

Erziehung zum Glück

Gegen grassierende egoistische, ja hedonistische Zeitströmungen, deren unvermittelte Befriedigungsansprüche letztlich nur zu Frustrationen und Enttäuschungen führen, gilt es zu verdeutlichen, daß Glück und Zufriedenheit allenfalls Nebenfolgen sinn- und evtl. auch mühevoller Praxis sind, sie sich also gerade dann einzustellen pflegen, wenn sie nicht unmittelbar intendiert werden. »Glück« – so hieß es in einer der von Hermann Lübbe formulierten Thesen des Kongresses »Mut zur Erziehung« (1978) – »folgt nicht aus der Befriedigung von Ansprüchen, sondern stellt im Tun des Rechten sich ein«; was Golo Mann dahingehend präziserte: »Natürlich bleibt die Frage, was denn das Rechte sei. Zu ihm gehört Liebe und Treue, Hilfsbereitschaft und Pflichterfüllung, ebenso wie Verwirklichung der eigenen Gaben, und Freude auch.«²⁷ Lebensglück hat also etwas mit Selbsttätigkeit, mit Selbstbindung, Selbstverpflichtung, ja Selbstüberwindung zu tun. Und doch dürfte man wohl als »weltfremder Tugendbold« gelten, wollte man solche Einsichten dem Umgang mit zu Erziehenden zugrundelegen wie diese, »daß Glück sich vor allem als Hingabe an eine verzehrende Aufgabe, als Ergebnis von Opfer und Pflichterfüllung einstellt«²⁸.

Der hypertrophe Glücksanspruch, wie er sich im emanzipatorischen Denken geltend macht, nährt hingegen egoistische Grundeinstellungen und eine Selbstverwirklichungsmoral, macht verpflichtungs- und verantwortungsscheu, schwächt die Bereitschaft zu Bindung und Treue, Demut und Geduld und führt so eher zu erhöhter Unzufriedenheit.

Erziehung zur Gelassenheit

In Zeiten eines mehr oder minder aggressiven »Machbarkeitsdenkens« (handele es sich dabei um ein politisch-ökonomisches, wissenschaftlich-technisches oder auch ökologisch-kritisches) bedarf es der Erziehung zur Gelassenheit. Ohne politische und moralische Verantwortlichkeiten suspendieren und Apathie oder Agonie das Wort reden zu wollen, sei doch als Maxime des Erziehens empfohlen, die Fähigkeit des zu Erziehenden zu fördern, sich mit dem »Schicksal« abzufinden, will sagen, Vorgegebenheiten der Wirklichkeit, nicht änderbare Bedingungen seines Existierens wie letztlich auch ein mögliches Scheitern all seiner Pläne und Handlungen zu akzeptieren. Der Gelassene ist – jenseits von Zynismus oder Fanatismus – jener Mensch, der erkannt hat, wie wenig es für die Konstitution des Sinngehalts der Wirklichkeit insgesamt auf ihn und sein Tun ankommt, der aber gleichwohl begriffen hat, daß es lohnt, sich in dieser und für diese Wirklichkeit zu engagieren.²⁹ Für eine grundsätzlich optimistische, und zugleich jeder Utopie

²⁷ Vgl. »DIE ZEIT« vom 23. 6. 1978: Diskussion der Thesen des Kongresses »Mut zur Erziehung«.

²⁸ Ludolf Herrmann, Emanzipation in die Gemeinschaft, in: Die neue Zuversicht, Stuttgart 1986, S. 131.

²⁹ Vgl. R. Spaemann, Gelassenheit – oder: Das Verhalten zu dem, was wir nicht ändern können, in: ders., vgl. Anm. 25, S. 98 ff.

abholde Selbst- und Weltinterpretation ist es entscheidend, daß bereits der Adolozent die Begrenztheit menschlicher Möglichkeiten und menschlichen Machens, ja letztlich die Unausweichlichkeit des eigenen Sterbenmüssens einsieht und begreift, »daß nicht die 'securitas humana', sondern die 'insecuritas humana' das qualifizierte Leben des Menschen in Freiheit ist«³⁰.

3. Erziehung zum Glauben als Herausforderung in einer nachchristlichen Gesellschaft

»Gerade in der gegenwärtigen Krise aller überlieferten menschlichen Wertvorstellungen, aller herkömmlichen Leitbilder des Menschlichen, wo wir einen empfindlichen Mangel an gelebten und überzeugenden Vorbildern feststellen, kommt dem Zeugnis von Jesus Christus, dem neuen Adam, größte Aktualität zu«³¹, so hieß es 1982 in der Dokumentation »Glaubensvermittlung heute« des Zentralkomitees der deutschen Katholiken. Man muß diesen Satz (damals wie heute) als normative Aussage verstehen, denn die religionssoziologischen Fakten sprechen deutlich eine andere Sprache. Die beschriebene »kulturrevolutionäre« Auflösung überkommener Werte und Normorientierungen betraf nämlich in besonderem Maße auch christlich-religiöse Inhalte, so daß – nach Untersuchungen des Allensbacher Instituts für Demoskopie – festgestellt werden muß: »Mit keiner der durch Tradition und Konsens gefestigten Verhaltensweisen wurde in den letzten Jahrzehnten in der Bundesrepublik so radikal gebrochen wie mit der Praktizierung des christlichen Glaubens«³². Wohl ohne großartige Übertreibung muß man heute von einer weitgehend entchristianisierten, einer nachchristlichen Gesellschaft sprechen, in der der christliche Glaube quer zu den geltenden Plausibilitäten steht, und die Glaubensweitergabe gegen einen überwiegend agnostischen Zeitgeist erfolgen muß. Es bedarf unter diesen Umständen heute eines neuen »Mutes zur religiösen Erziehung«, um den es (ebenfalls Untersuchungen aus Allensbach gemäß) schlecht bestellt ist. Einem Bericht von Renate Köcher zufolge, verzichteten viele Eltern, die durchaus wünschen, daß ihre Kinder glauben, »auf eine dezidiert religiöse Erziehung, in der Überzeugung, die christliche Religion (nurmehr) als eine mögliche Lebensorientierung anbieten zu dürfen, als eine wählbare Alternative von mehreren«³³. Der säkularistische Konformitätsdruck hat hier deutlich zugenommen und das Selbstbewußtsein nicht nur christlicher Eltern, sondern vieler auf unterschiedlichen Ebenen in der kirchlichen Pastoral und Verkündigung Tätiger erschüttert.³⁴

³⁰ Erich E. Geißler, vgl. Anm. 17 ebd., S. 91.

³¹ Abgedruckt in: Lebendiges Zeugnis, 37. Jg. Heft 1/1982, S. 19 ff. hier: S. 29.

³² Renate Köcher, vgl. Anm. 4, ebd. S. 667; vgl. auch das Kapitel: »Religiös in einer säkularisierten Welt«, in: Elisabeth Noelle-Neumann/Renate Köcher, Die verletzte Nation, Stuttgart 1987, S. 164 ff.

³³ Renate Köcher, Jahrmarkt vor den Ruinen der alten Tempel, in: Lebendiges Zeugnis, 42. Jg. Heft 3 1987, S. 59 f.

³⁴ Vgl. Otto B. Roeggele, Die Kirche im Sog des Diesseits, in: Rhein. Merkur, 41. Jg., Nr. 38 vom 12. 9. 1986, S. 1.

Der folgende Leitsatz aus der Erklärung »Gravissimum educationis« des II. Vatikanischen Konzils liest sich auf dem Hintergrund dieser tiefgehenden Verunsicherung geradezu wie ein Anachronismus: »Die Kinder und Heranwachsenden haben ein Recht darauf, angeleitet zu werden, die sittlichen Werte mit richtigem Gewissen zu schätzen und sie in personaler Bindung zu erfassen und Gott immer vollkommener zu erkennen und zu lieben.«³⁵

Die Maßstäbe, Ziele und Ideale der Erziehung, die im vorigen Abschnitt als unabdingbar für die Orientierung in der Welt und die Identitätsfindung des Menschen dargelegt wurden, haben gleichwohl nur vorläufigen Charakter; sie verlieren viel von ihrer Bedeutung angesichts der Konfrontation des Menschen mit seiner Endlichkeit, mit dem Wissen um die Kontingenz seines Tuns, dem Wissen um sein Sterbenmüssen und der daraus resultierenden Verschärfung und Zuspitzung der Sinnfrage, die den Menschen vor das »Tor aller Geheimnisse« (Peter Wust) bringt. Geht es einer Erziehung, die Selbstverwirklichung durch Selbstüberschreitung zum Ziel hat, um die Fähigkeit des Menschen, mit sich, dem anderen, der Wirklichkeit in Freundschaft zu leben, so wird die Begrenztheit dieser Perspektive offenbar, wo das Selbst und seine Welt im Tod versinken. Alles (lebenslange) Streben nach Verwirklichung dieses Selbst erscheint angesichts des Todes als biographischer Zyklus der Sinnlosigkeit. Und doch bezeichnet der Tod nur die extremste Herausforderung der trotzigen Verschlossenheit des Menschen in sich selbst, denn eine letzte metaphysische Ungesicherheit begleitet die Existenz des Menschen im ganzen.

Ein erstes – und wohl auch zentrales – Anliegen religiöser Erziehung muß es sein, das geistige Auge des Heranwachsenden für diese (über sich hinausweisen- den) Kontingenzen und Begrenztheiten des menschlichen Daseins zu öffnen, die Welt auf die göttliche Dimension hin transparent zu machen, den Sinn dafür zu schulen, »daß der Mensch gerade in seiner Vernunft in ein Geheimnis hinein verweist, ja, daß er sich eine Frage ist, auf die er sich selbst keine Antwort geben kann«³⁶. Vor allem negativ wird also religiöse Erziehung menschliche Grunderfahrungen zum Ausgangspunkt einer Hinführung zum Glauben nehmen. Eine Korrelation zwischen weltlicher und religiöser Ebene im positiven Sinne, wie in der heutigen Religionspädagogik überwiegend zugrundegelegt³⁷, wird hingegen immer eher problematisch sein.

Das Großartige der Antwort Gottes auf die Nöte des Menschen, die Unendlichkeit seiner Liebe und die Unbedingtheit seiner Botschaft erstrahlen in besonderer Weise auf dem Hintergrund der Defizienz, Endlichkeit und Bedingtheit alles Menschlichen. Der herrschende Zeitgeist hingegen mag keine abschließenden Antworten dieser Art, die menschliche Dispositionsmöglichkeiten und individuelle Freiheitsspielräume ungebührlich einzuengen drohen; man will sich alles offen halten, versteift sich gleichzeitig auf die Perspektive des Endlichen und verschließt

³⁵ Vgl. Karl Rahner/Herbert Vorgrimler, *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg 1966, S. 337.

³⁶ Dok. »Glaubensvermittlung heute«, vgl. Anm. 31, ebd. S. 28.

³⁷ Vgl. stellvertretend für viele andere: Georg Baudler, *Religiöse Erziehung heute*, Paderborn u. a. 1979.

dabei die Augen vor dem gähnenden »Insecuritas-Abgrund«. An diesem Abgrund aber befindet sich die hypothetische Denkform des modernen Bewußtseins, deren »anything goes« der christlichen Botschaft diametral zuwiderläuft. Die Glaubensvermittlung kann daher kaum an die Strukturen, Inhalte und moralischen Standards des modernen Bewußtseins anschließen und in diesem Sinne natürlich auch nicht den Menschen »dort abholen, wo er steht«. Vielmehr gälte es, das ganz Andere der christlichen Heilslehre gegenüber allen innerweltlichen Idealen herauszustellen, »das 'ein für alle Mal', den definitiven Charakter der göttlichen Selbstmitteilung in Christus«³⁸. Statt dessen seien aber – so Wolfgang Brezinka – in den zusammenschmelzenden Reihen der Christen »viele meinungsbildende Personen vor allem zu beteuern bemüht, daß die meisten Ideale der modernen Heiden auch ihre Ideale sind«³⁹. Christliche Erziehung im Anschluß an den säkularen Erfahrungshorizont betreiben zu wollen, ist immer in der latenten Gefahr, die transzendente Wahrheit des Christentums mit der »weltlichen Welt« auf irgendeine Weise stimmig machen zu wollen, statt den Widerspruch des »Nolite conformari huic saeculo« hervorzuheben. Den Mut dazu innerhalb der christlichen »ecclesiola«, der Familiengemeinschaft, zu stärken, ja selber den Mut zur Unterscheidung vermehrt in das eigene verkündende und erzieherische Tun als »ecclesia« einfließen zu lassen, dürfte angesichts der heutigen diffusen Lage wohl ein besonderer Auftrag der Kirche sein (vgl. hierzu wiederum die Konzilserklärung »Gravissimum educationis«).

Religiöse Erziehung kann immer nur Wege zum Glauben bahnen, an die Grenzen der Glaubensgeheimnisse führen, die praxisorientierende Kraft dieses Glaubens im gelebten Vorbild demonstrieren und damit eine Disposition zum Glauben schaffen. Die gebahnten Wege muß der Mensch letztlich selber beschreiten (»Nemo credit nisi volens« – Augustinus). »Erziehung zum Glauben« hieße daher präziser: Erziehung zu jener Disposition, die für das Geschenk des Glaubens empfänglich macht – solche Erziehung kann nur im Widerstand gegen einen betont immanentistischen Zeitgeist geschehen, muß das Depositum des Glaubens offensiv gegen diesen Zeitgeist ins Feld führen; überzeugen kann dabei nur, wer selber überzeugt und sich seiner Glaubensüberzeugung sicher ist. Dazu gehört natürlich zuvörderst, diesen Glauben zu kennen. Mut zur religiösen Erziehung bedeutet daher heute vor allem auch »Mut zur Katechese«, leben wir doch (nach einem Wort Walter Kaspers) in einer Situation, »in der über den Glauben viel geredet, aber wenig gewußt wird.«⁴⁰ Und gerade in einer mehr und mehr nachchristlichen Gesellschaft wird es für die Fähigkeit des Christen, seinen Glauben selbstbewußt zu leben und zu verteidigen, umso wichtiger, »seine Position« allererst zu verstehen. Glaubenswissen, d. h. Vertrautheit mit den geglaubten Offenbarungsinhalten sowie ein rationales Erfassen der Botschaft des Evangeliums (soweit dies möglich ist) vermitteln eine gewisse Glaubenssicherheit und sind mithin weitere zentrale

³⁸ R. Spaemann, vgl. Anm. 3, ebd. S. 267.

³⁹ W. Brezinka, Christliche Erziehungsziele heute – Überlegungen aus erziehungswissenschaftlicher Sicht, in: ders., vgl. Anm. 2, ebd. S. 103.

⁴⁰ Walter Kasper, Die Weitergabe des Glaubens, in: ders., Theologie und Kirche, Mainz 1987, S. 132

Elemente religiöser Erziehung. Dabei wird diese Einführung in Glaubenswahrheiten in besonderem Maße – je der Altersstufe des Heranwachsenden entsprechend – über die Einübung in Glaubenspraxis geschehen müssen: Glaubenslehre einerseits und Handeln in und aus dem Glauben andererseits bilden für die gelingende Glaubensweitergabe eine unauflösliche Einheit.

Religiöse Erziehung wird allerdings nur schwerlich Früchte tragen, wenn sie ein gebrochenes Verhältnis zu sich selbst hat, will sagen, selbst von dem Bewußtsein geprägt ist, der christliche Glaube müsse sich vor der Welt und ihren wechselnden »Modernitäts«-Anforderungen rechtfertigen, sich letzteren gar konform machen. Hingegen »dürfte es auch für die Christen von heute zweckmäßiger sein, ihr Glaubensgut unangetastet zu erhalten, statt es zu entmythologisieren, zu Gott zu beten, statt über ihn zu diskutieren, den Kult auf die göttlichen Geheimnisse zu konzentrieren, statt auf irdische Gemeinplätze, das für heilig Gehaltene zu verschleiern, statt es durch Anbiederung an die 'Welt' zu entweihen.«⁴¹

In der religiösen Erziehung rücken alle bereits genannten Erziehungsziele ein in die neue Dimension einer »Erziehung zu Gott«. So bedeutet »Erziehung zu sich selbst« im Licht des Glaubens: sich selbst als den von Gott Gerufenen, Angesprochenen, unendlich Geliebten, damit aber auch Geforderten zu begreifen, bedeutet weiterhin: im Angesicht Gottes mit sich und mit ihm in Frieden sein zu können. »Erziehung zur Wirklichkeit« zielt in der Glaubensperspektive darauf hin, diese Wirklichkeit mit dankbarem Herzen als Schöpfung Gottes begreifen und lieben zu lernen, und in ihr die überall begegnenden »vestigia Dei« zu entdecken. Die Erziehung zum Nächsten, zum Mitmenschen will diesen als gleichermaßen von Gott Geliebten und Gerufenen vorstellig machen; der Glaubende soll lernen, im Antlitz des anderen das Antlitz Christi zu erblicken.

All dies steht im Horizont einer »Erziehung zu Gott«. Wenn Freiheit im Sinne von Selbständigkeit und Selbstverantwortung als Ziel »säkularer« Erziehungsbestrebungen beschrieben wurde, als Ziel jedoch, das nur aufgrund der doppelten Bereitschaft zur Selbstüberschreitung und Selbstbindung erreicht werden kann, so gilt dies in analogem und gesteigertem Sinne auch für die religiöse Erziehung. Doch meint Freiheit hier die größere Freiheit der Gotteskindschaft, die zugleich ein Mehr an Selbsttranszendenz verlangt, die liebende Selbstüberschreitung des Menschen auf Gott hin. Erst in ihr erlangt der Mensch »die volle Freiheit, die Freiheit von sich selbst. Und erst in dieser Freiheit gewinnt er sich selbst, kommt er in sein eigenes Wesen«. (R. Spaemann)

⁴¹ W. Brezinka, vgl. Anm. 26, ebd. S. 107.

Neu-Evangelisierung als Herausforderung der Kirche nach der Verkündigung Johannes Pauls II.

Von Leo Scheffczyk, München

Die Wende vom zweiten zum dritten Jahrtausend ist für die Kirche ein gebieterischer Anlaß, sich über ihren Weg in der Geschichte, über ihren gegenwärtigen Stand und ihre Hoffnung auf die Zukunft ernstlicher denn je Rechenschaft zu geben. Johannes Paul II. tut dies in diesen Jahren mit sich steigender Intensität, um der abendländischen Kirche, damit aber auch der Gesamtkirche die dramatische Situation bewußt zu machen und sie in einer geschichtsträchtigen Phase an ihre Verantwortung zu erinnern. Es scheint, daß sich hier eine Abwendung vom allzu euphorischen Aggiornamento der Nachkonzilszeit und eine Hinwendung zu einem heilsgeschichtlichen Realismus vollzieht, der auch die Möglichkeit einer tragischen Peripetie der Geschichte einrechnet, ohne deshalb die übernatürliche Tugend der Hoffnung sinken zu lassen. Das diesbezügliche Anliegen des Papstes findet in dem Wort von der »Neu-Evangelisierung« seinen deutlichsten Ausdruck.

1. Evangelisierung – Neu-Evangelisierung

Der Begriff der Evangelisierung, der in seinem Kern einen leicht faßlichen Sachverhalt trifft (nämlich die weitergehende Verkündigung der Frohbotschaft Jesu Christi vor den einzelnen wie vor den Völkern), hat doch ein beziehungsreiches Umfeld, das eigens ausgeleuchtet werden muß, um den ganzen Inhalt des Begriffes aufzunehmen.

Für das hier einschlägige Thema ist der Begriffsgebrauch »evangelizare« auf dem Zweiten Vatikanum von Belang. Das Konzil gebraucht den Begriff »Evangelisierung« als Äquivalent für das Werk des »Apostolats«, das auch ein Anliegen der Laien ist (Apost. actuositatem, 2.) Es ist näherhin ein »Apostolat der Evangelisierung und Heiligung«, das den Laien offensteht. Ebenso wird der Auftrag der Laien in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche mit dem Wort »Evangelisation« bezeichnet und dahingehend bestimmt, daß »die Laien gültige Verkünder des Glaubens an die zu erhoffenden Dinge« sein sollen. »Evangelisation« ist demnach wesentlich »die Verkündigung der Botschaft Christi durch das Zeugnis des Lebens und das Wort«. Sie empfängt ihre »eigentümliche Prägung und besondere Wirksamkeit von daher, daß sie in den gewöhnlichen Verhältnissen der Welt erfüllt wird.« (Lumen gentium, 35; vgl. auch ebda., 17).

Weiterhin gebraucht das Konzil das Wort auch zur Kennzeichnung der Missionstätigkeit der ganzen Kirche, wenn es als »das eigentliche Ziel dieser missionarischen Tätigkeit ... die Evangelisierung und die Einpflanzung der Kirche bei den Völkern und Gemeinschaften« ausbitt, »bei denen sie noch nicht Wurzel gefaßt hat« (Ad gentes, 6).

So ist das von dem Begriff Gemeinde unschwer zu erkennen: es liegt in der Verkündigungs- und Heiligungsaufgabe der Kirche zur Verbreitung und Einwurzelung des Evangeliums in der Menschheit durch ein Zeugnis, das zunächst das verlaubliche Wort, danach aber das ganze Leben der Kirche wie ihrer Glieder betrifft. Im besondern ist an die Missionssituation der Kirche in den Missionsländern gedacht, weniger an die Diasporasituation in nichtkatholischen christlichen Bereichen.

Bemerkenswerter Weise ist aber von einer »neuen«, d. h. neuerlich zu bestreitenden Evangelisation nicht die Rede. Es ist vornehmlich an die ständige Verkündigungsaufgabe der Kirche gedacht, die zu ihrem unveräußerlichen Wesensbestand gehört.

Auf dieses Ziel ist auch das Apostolische Schreiben Pauls VI. »Über die Evangelisierung in der Welt von heute« ausgerichtet¹, dessen Nennung innerhalb einer solchen Thematik nicht fehlen darf (auch wenn sein Inhalt nicht erschöpfend dargeboten werden kann). Hier ist das Anliegen deutlicher mit der vom Konzil (in anderen Zusammenhängen) aufgestellten Forderung verknüpft, »kühn und umsichtig und zugleich in unbedingter Treue zum Inhalt die geeignetsten und wirksamsten Weisen zur Mitteilung der Botschaft des Evangeliums an die Menschen unserer Zeit neu zu entdecken und in die Tat umzusetzen«². Die geforderte Neuheit bezieht sich hier offensichtlich auf die Art der Aussprache und der Neuformulierung der Botschaft, die in der nachkonziliaren Zeit von der Theologie als ein Experimentierfeld entwickelt wurde. Charakteristisch und weiterführend ist in diesem Lehrschreiben auch die Erinnerung an die Aufgabe der »Evangelisierung der Kulturen«, welche die Kirche verpflichtet, »die Kultur und die Kulturen des Menschen im vollen und umfassenden Sinn... zu evangelisieren«³.

Auf diesen Grundlagen aufbauend, verleiht Johannes Paul II. seiner Forderung nach Evangelisierung einen anderen Akzent und eine andere Gewichtung, in der das Beiwort »neu« einen besonderen Charakter empfängt.

2. Der dringliche Appell zur Neu-Evangelisierung

Man könnte es als übertrieben ansehen, dem Beiwort »neu« in den Lehräußerungen Johannes Pauls II. einen besonderen, exceptionellen Sinn zu verleihen. Das Gewicht der Mehrzahl der Aussagen des Papstes beweist jedoch, daß sie im Sinne einer zweiten Missionierung der dem Christentum entfremdeten, ehemals christlichen Welt besonders des Abendlandes zu verstehen sind. Dafür bietet ein erstes Indiz die besondere Hinwendung zu Europa, in welchem Erdteil das Christentum zu einer umfassenden Kulturmacht geworden ist. Daran erinnerte Johannes Paul II. schon anläßlich seines ersten Deutschland-Besuches bei seiner Ansprache an die

¹ Vom 8. 12. 1975.

² Unter diesem Aspekt steht das ganze vierte Kapitel des Rundschreibens, nn. 40-48.

³ Ebd., 20.

Deutsche Bischofskonferenz in Fulda in Erwiderung auf das Grußwort Kardinal Höffners, der in bemerkenswerter Offenheit die Sorge der deutschen Bischöfe über den »verhängnisvollen Traditionsbruch«, »das lautlose Abwandern zahlreicher Katholiken in die religiöse Gleichgültigkeit« und den »Kollaps des Gewissens«⁴ zum Ausdruck gebracht hatte. Als Antwort darauf erging die Erinnerung des Papstes: »Denkt daran, daß Europa nur aus jenen Wurzeln sich erneuern und einen kann, die Europa werden ließen!« Es folgte der konkrete Hinweis auf diese Wurzeln: »Nur aus der inneren Verankerung in Jesus Christus und nicht aus einem bloß äußeren Mithalten mit anderen Kräften der Gesellschaft erwächst ein glaubwürdiges Zeugnis«. Dabei kam als Hintergrund dieser Mahnung auch die realistisch geschilderte Situation zum Vorschein: das »müde werdende Abendland«, »ein Anspruchsdenken und eine Konsumhaltung« der Menschen, die »tiefe Kluft... zwischen den Lebensgewohnheiten einer säkularisierten Gesellschaft und den Forderungen des Evangeliums«⁵.

Das Thema erfuhr eine Vertiefung in der Ansprache des Papstes bei der Europa-Feier in Santiago de Compostela am 9. November 1982 an einem zentralen Ort der abendländischen Christenheit. In ihr findet sich der Kernsatz: »Altes Europa, finde wieder zu dir selbst!«. Allerdings ist er nicht als bloßes humanistisches Kulturprogramm verstanden, sondern als Aufruf zur christlichen Wiedergeburt gedacht, dem das Wissen um den inzwischen erfolgten Abfall von der Höhe innewohnt. Ausdrücklich vermerkt der Papst nach hochgestimmten Lobesworten auf die geschichtliche Leistung des Kontinents: »... aber ich kann nicht über das Stadium der Krise schweigen, das an der Schwelle zum dritten Jahrtausend sich abzeichnet«.

Zur Kennzeichnung dieser Krise greift Johannes Paul II., wie nicht anders möglich, auf die der christlichen Kulturanalyse geläufigen Argumente zurück und beklagt den Materialismus und den Hedonismus, der sich »bis zu einem 'Nihilismus'« steigert, eine Erscheinung, »die den Willen zur Auseinandersetzung mit entscheidenden Problemen lähmt...«, während dies dem Terrorismus Waffen in die Hand liefert«. Aber die Zeichen der Krise machen sich auch bei den Christen bemerkbar in »der Abkehr von Getauften und Gläubigen von den tiefen Gründen ihres Glaubens und der lehrhaften und moralischen Ordnung kraft der christlichen Lebensanschauung«. Die weithin übliche Redeweise, in der zwar von der Kulturkrise gesprochen wird, Christentum und Kirche aber davon ausgespart werden, ist hier vermieden. Trotzdem bleibt die Hoffnung stark, daß »die Kirche sich... ihrer Rolle bei der geistigen und menschlichen Erneuerung Europas bewußt« sein wird und daß vor allem »das kirchliche Leben... sein Zeugnis des Dienens und der Liebe weiterführen« wird, was sichtlich als Voraussetzung des Einwirkens auf ein geistig wiedererstehendes Europa angesehen wird⁶.

Die »Symbiose von Glauben und Kultur« forderte Johannes Paul II. auch in der Ansprache an die Belgische Bischofskonferenz anlässlich seines Besuches im Mai

⁴ Papst Johannes Paul II. in Deutschland, 15.-19. November 1980: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 25 (hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), Bonn 1980, 118 f.

⁵ Ebd., 125 ff.

⁶ L'Osservatore Romano (Wochenausgabe in deutscher Sprache) 26. 11. 1982, 15.

1985. Hier kennzeichnet der Papst im Rückblick auf die ursprüngliche Missionierung des Landes »in unsrer Zeit... die Evangelisierung als ein sehr schwieriges Unterfangen«, womit wiederum unterstrichen wird, daß die gegenwärtige Situation nach einer neuen Missionierung verlangt. Dabei hebt der Papst, auf die Geschichte eingehend, den Widerstand der belgischen Bevölkerungsgruppen gegenüber den Reformatoren, gegen die Lehre der französischen Enzyklopädisten, gegen die antikirchlichen Gesetze Österreichs hervor, wie um den kämpferischen Charakter des Einsatzes für den Glauben zu dokumentieren. Aber danach ergeht zum Vergleich der gegenwärtigen Situation mit der einstigen missionarischen Hochzeit dieser Teilkirche die kritische Frage: »Wie hätte man voraussehen können, daß hier eine Quelle des christlichen Lebens versiegt, daß die missionarische Beseelung erlischt, wo doch der Heilige Geist gestern wie heute derselbe ist?« Trotzdem ist dies für den Papst kein Anlaß, Mutlosigkeit aufkommen zu lassen. Allerdings folgt sogleich die exakt auf die Situation bezogene Forderung: »Im Gegenteil! Die Zeit ist jetzt angebrochen, mit der zweiten Evangelisierung zu beginnen, die Ihr wünscht und zu der ich Euch aufrufe«.

Hier ist das Anliegen der Neu-Evangelisierung, verbunden mit dem Eingeständnis des Verlustes der einstigen Kraft, genau getroffen, aber im folgenden auch in Einzelheiten artikuliert, wiederum unter Anführung der widerständigen Faktoren: Pluralismus der Gesellschaft, Säkularisierung des Lebens, Laizismus, Distanz zu allem Institutionellen, religiöse Gleichgültigkeit und Atheismus. Aber der Papst bleibt bei der Analyse der äußeren Situation, der sich die Gläubigen und die Kirche gegenübersehen, nicht stehen. Es ist ja heute eine gefällige, die Schwierigkeiten überspringende Unterscheidung, die alles Augenmerk auf die Kulturkrise der Zivilisation lenkt und die Kirche als im wesentlichen heile Gegenmacht dieser Entwicklung deutet. Der Papst verfehlt in realistischer Einschätzung der Situation nicht, die Auswirkungen dieser Krise auf die Kirche zu bedenken. Es heißt von dieser Krise nämlich, daß sie »die Kirche selbst, sogar das priesterliche und religiöse Leben, antastet«, und dies trotz der richtungsweisenden Impulse des Zweiten Vatikanums zur »geistlichen Erneuerung«, die »falsch verstanden und falsch angewandt wurde«. Dies habe »hier und da zu Verwirrungen und zu Uneinigkeit geführt, so daß ein Verfall des Religiösen unumgänglich war«, wohlge-merkt unter den Christen selbst.

Daraufhin ergeht die Forderung an die Bischöfe, »an der Gestaltung ihres (der Gläubigen) Glaubens zu arbeiten und allen Zeitgenossen den Glauben zu verkündigen«. Es geht um nichts Geringeres, als daß »wir das christliche Gesicht der Gesellschaft wiederherstellen sollen«. Zu diesem Zweck erstellt der Papst in dieser überaus reichhaltigen Exhorte eine Art »Bischofsspiegel« für die moderne Zeit, aus dem vor allem die Verpflichtung zur Lehre und zur Heiligung hervorleuchtet in Ausrichtung auf das Ziel, das »christliche Volk in aller Hoffnung zu einem reiferen Glauben und zu einem neuen missionarischen Elan zu führen«⁷.

⁷ Ansprache des Papstes an die Belgische Bischofskonferenz in Mecheln am 18. Mai 1986: L'Osserv. Romano (deutsch) 14. 6. 1985, 12 f.

Der Evangelisierungsauftrag ergeht in Verbindung mit dem religiös-kulturellen Europagedanken noch einmal in der Botschaft des Papstes an die Bischofskonferenzen Europas (2. Januar 1986). Auch in diesem Schreiben geht es dem Papst darum, daß »dem heutigen Europa wieder eine neue Seele eingehaucht« und »sein Gewissen neu geformt werde«. Diese Beseelung der Kultur Europas ist aber identisch mit der Evangelisierung oder, wie der Papst betont unterscheidet, »der Neuevangelisierung des alten Kontinents«, was das nüchterne Eingeständnis voraussetzt, daß dieser Kontinent an seiner Seele Schaden genommen hat und die Wirkungen der ersten Evangelisierung sich in gewisser Hinsicht erschöpft haben⁸.

An die imponierende Geschichte dieser ersten Evangelisierung erinnerte Johannes Paul II. auch auf seinem zweiten Deutschlandbesuch, vor allem an der europäischen Traditionsstätte zu Speyer, aber nicht nur, um sich an den »Zeugen der Größe des christlichen Europas« zu erbauen, sondern auch, um das Bewußtsein für den »selbstverschuldeten Niedergang« zu wecken und diesem die Kraft der Erneuerung entgegenzusetzen mit dem Ziel, die »christliche Seele wiederzuentdecken und dafür gemeinsam Zeugnis zu geben«⁹.

Eine neue Gewichtung und zugleich eine Verdichtung zum Konkreten scheint der Appell zur Evangelisierung in den jüngsten Ansprachen Johannes Pauls II. angenommen zu haben, etwa bei seinem Zweiten Pastoralbesuch in Österreich¹⁰.

Bei dieser zweiten Visite Österreichs, die unter dem gehaltvollen Motto »Ja zum Glauben – ja zum Leben« stand, rief der Papst gleich zu Beginn in der Ansprache im Stephansdom seinen Zuhörern zu: »Unser ganzer – sogenannter christlicher – europäischer Kontinent bedarf heute einer Neu-Evangelisierung«. Vom Beispiel Clemens Maria Hofbauers ausgehend, des Patrons Wiens, des »Erneuers des gesellschaftlichen und kirchlichen Lebens« in der »Gleichgültigkeit des Zeitalters der Aufklärung«, forderte er, im besonderen an die Laien gewandt, »sich für eine christliche Erneuerung in der Kirche und Gesellschaft von heute einzusetzen«. Obgleich dem Thema des Lebens in seinen zahlreichen Aspekten sehr viel Raum gewidmet war, lag doch der Akzent deutlich auf der Erneuerung des Glaubens in der Kirche. So hieß es in der Ansprache an die Österreichische Bischofskonferenz in Salzburg: »Nicht nur einige vereinzelte pastorale Initiativen sind heute gefordert, eine umfassende Neu-Evangelisierung wird immer notwendiger, die bei den einzelnen, bei den Familien und Gemeinden beginnt und die verschütteten Quellen des Glaubens und einer überzeugten Christusnachfolge neu zum Fließen bringt«. Das Anspruchsvolle und Herausfordernde dieser Mahnung trat noch deutlicher in der Aussage zutage, in der das Wort von der »Dauerevangelisierung« fiel: »Gefordert ist eine Katechese und Glaubensverkündigung, die so radikal und tragend ist, daß man sie als eine Dauerevangelisierung bezeichnen könnte«. Dabei lag der Nachdruck wiederum auf der Konsolidierung des Glaubens im Inneren der Kirche

⁸ L'Osserv. Romano (deutsch) 31. 1. 1986, 12.

⁹ Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seinem zweiten Pastoralbesuch in Deutschland, Bonn 1987, 130; 135.

¹⁰ Dokumentation der österreichischen Kirchenzeitungen, Nr. 27a (4. Juli 1987).

selbst, wie um eine Ausflucht in das Argument von der Glaubensferne der säkularisierten Welt zu versperren: » Durch eine umfassende Neu-Evangelisierung muß die Kirche versuchen, dem Prozess der kirchlichen Entfremdung in ihren eigenen Reihen Einhalt zu gebieten und Mittel und Wege zu finden, um auch die der Kirche Fernstehenden wieder zurückzugewinnen und die ganze menschliche Gesellschaft mit dem Sauerteig des Evangeliums zu durchdringen«¹¹. Deutlich wird hier das auf die irdische Gesellschaft gehende Wirken der Kirche als Frucht und Folge eines in sich gefestigten lebendigen Glaubenslebens ausgegeben. Dieser Appell ergeht aber auf dem Hintergrund einer epochalen Gefährdung des Glaubens, die in der »von Glaubenskrisen, durch Widerstand und Abfall von Evangelium« gekennzeichneten Geschichte des christlichen Glaubens in Europa heute wieder einen Höhepunkt erreicht hat. »Darum braucht Europa, wie ich wiederholt gesagt habe, dringend eine neue Evangelisierung sowohl in den großen Städten als auch in den ländlichen Regionen. Auch die Kirche in euren Diözesen und Ländern muß in verstärktem Maße wieder missionarisch werden«¹².

Die angeführten Aussagen erlauben den Schluß, daß der oberste Hirte der Kirche, der aufgrund seines lebendigen Kontaktes mit Ländern, Völkern und Nationen und aus einem Erfahrungsfundus sprechen kann, wie er kaum einem anderen verfügbar sein dürfte, mit dem Stichwort von der »Neu-Evangelisierung« der Kirche eine Aufgabe zuweist, deren Bedeutung nicht leicht überschätzt werden kann und deren Dringlichkeit für die Kirche an der Wende des Jahrtausends mit keiner anderen verglichen werden kann.

Die Dringlichkeit dieses Auftrags tritt noch deutlicher und gleichsam körperhaft hervor, wenn man den Blick vor den Verfallserscheinungen nicht verschließt, welche die Ursache für die geradezu dramatische Entwicklung bietet, der die Neu-Evangelisierung entgegenwirken soll.

3. Die Not des Glaubens und das Not-Wendende

Es bedarf eigentlich keiner Betonung, daß in all den genannten Stellungnahmen des Papstes (die hier ohne Anspruch auf Vollständigkeit nur beispielhaft aufgeführt werden) die Überzeugung von einer notvollen Situation der Kirche führend ist und von einer geschichtlich herausragenden Glaubenskrisen, wie sie der Kirche auf ihrem Weg durch die Zeit immer wieder begegnet, zu ihrer Erprobung und ihrer Läuterung. Da aber das Wort von der »Krise« heute in allen Lebensbereichen berufen wird und beinahe schon zum Gerede geworden ist, da es ferner (trotz allem) in ein vom umfassenden modernen Paradigma der Evolution und der Entwicklung beherrschten Denken nicht recht hineinpaßt und deshalb auch von der herrschenden öffentlichen Meinung in der Kirche oft als obsolet empfunden wird, darf die Frage nach dem Tatsachenbeweis für das Vorhandensein dieser Gefährdung eigens

¹¹ Ebd., 15;17.

¹² So in der Ansprache bei der Eucharistiefeier in Gurk: ebd., 21.

aufgenommen werden, die ja von vielen höchstens als Randerscheinung zugegeben wird.

Daß in den angeführten Beispielen das bedrängende Phänomen nicht übertrieben wird, daß bei seiner Beurteilung vielmehr ein rechtes Augenmaß obwaltet, läßt sich gerade an der Art ersehen, wie der Papst bei der Schilderung der Situation immer auch auf die positiven Kräfte im Leben der Kirche (oder der betreffenden Teilkirchen) verweist und die Beweise des Geistes und der Kraft erwähnt, die in der Kirche zumal auch unter Laien aufbrechen. Das geschieht auf den Pastoralreisen gewiß nicht aus taktischen Gründen oder aus Höflichkeit gegenüber den jeweiligen Einladenden, sondern es ist Ausdruck der gläubigen Überzeugung, daß die Kirche auch in den Bedrängnissen lebt und Kraft entfaltet, die ihr von oben zuwächst, sodaß man sich hier an das geisterfüllte Wort J. H. Newmans erinnern mag: »Die Sache Christi liegt wie im Todeskampf. Und dennoch schritt Christus nie mächtiger durch diese Erdenzeit«¹³.

Aber der Blick auf das Walten der guten Kräfte hat wiederum nicht die Bedeutung, die Unheilszeichen übersehen zu lassen oder gar in einer irrtümlichen Deutung des Gleichnisses vom »Unkraut unter dem Weizen« (Mt 13,24-30) dem Wachsen des Bösen mit Gelassenheit zuzusehen (während das Gleichnis gerade vor falschem Optimismus und falscher Sicherheit beim Werden des Reiches Gottes warnen will). Deshalb hat der Ernst der kritischen Urteile über die Situation von Glauben und Kirche eine durch nichts zu entkräftende Bedeutung. Er kam auf der zweiten deutschen Pastoralreise Johannes Pauls II. etwa in den Sätzen zum Ausdruck, in denen die Festigkeit des Glaubens angemahnt wurde: »Ja auch heute gibt es Bereiche, wo man die gesunde Lehre nicht mehr erträgt, wo man nach eigenen Wünschen immer neue Lehrer sucht, die den Ohren schmeicheln, wie Paulus es vorhergesagt hat«. Die biblischen Tiefendimensionen des Kampfes der Geister aufreißend, hieß es über die Macht des Bösen: »Es gibt Zeiten, in denen die Existenz des Bösen unter den Menschen in der Welt in einer besonderen Weise in Erscheinung tritt. Dann wird noch offenkundiger, daß die Mächte der Finsternis, die in den Menschen und durch die Menschen wirken, größer sind als der Mensch... Der heutige Mensch scheint dieses Problem fast nicht sehen zu wollen. Er tut alles, um die Existenz jener Beherrscher dieser finsternen Welt, jene listigen Anschläge des Teufels, von denen der Epheserbrief spricht, aus dem allgemeinen Bewußtsein zu verbannen«¹⁴. Wie der Nachklang dieser Worte nimmt sich die Frage aus, die der Papst beim Besuch des ehemaligen Konzentrationslagers Mauthausen an den gequälten und getöteten Menschen dieser Stätte der Unmenschlichkeit richtete: »Mensch von gestern – und von heute... sage uns, haben wir nicht mit allzu großer Eile deine Hölle vergessen?«¹⁵.

Aber das über der Zeit waltende Dunkel, welches so lastend wirkt, daß »uns manchmal die Stunde der Finsternis gekommen zu sein scheint«, betrifft nicht nur

¹³ Aus den Gebeten Newmans, 1861.

¹⁴ Ebd., 45; 97.

¹⁵ Dokumentation der österr. Kirchenzeitungen, 14.

den Zustand der Welt, dem die Kirche völlig enthoben wäre. Es ist ein heute viel verbreitetes Zeichen der Selbstgefälligkeit, wenn man christlicherseits die Haltung der modernen Konsumgesellschaft anklagt, ihren Egoismus, ihren Hedonismus, ihre Friedlosigkeit und geistige Zerrissenheit anprangert und dabei den Eindruck erweckt, als ob die Christen von diesen Übeln nicht angegriffen wären. Johannes Paul II. läßt diesen Eindruck niemals aufkommen, sondern weist auch auf das Versagen der Christen und auf die Mängel des kirchlichen Lebens hin, aber nicht in der heute üblich gewordenen Weise einer überheblichen Kirchenkritik, welche über die Kirche »von oben her« oder »von außen her« urteilt, sondern in der Weise des sorgenden Hirten, der an den Wunden der Herde mitleidet.

Immer, wenn der Papst bei seinen Pastoralreisen in der Verkündigung diesen kritischen Maßstab ansetzte, gewann sein Wort höchsten Wirklichkeitsbezug, ohne jedoch die Diskretion vermissen zu lassen. Das geht etwa an dem Wort des Papstes an die Priester, Diakone und Seminaristen im Dom zu Fulda anlässlich des ersten Deutschlandbesuches auf: »Zusammen mit mir werdet ihr jedoch mit schmerzlicher Sorge feststellen, daß der persönliche Empfang des Bußsakramentes in Euren Gemeinden während der letzten Jahre sehr stark zurückgegangen ist«¹⁶. An eine so vorgetragene kritische Erinnerung kann sich – ähnlich wie bezüglich der rechten Feier der Liturgie – die autoritative Mahnung anschließen: »Herzlich bitte ich Euch, ja, ich ermahne Euch, alles zu tun, daß der Empfang des Bußsakramentes in der persönlichen Beichte wieder selbstverständlich wird für alle Getauften«, woran sich sofort auch eine Kritik an den widerrechtlich als Ersatz für das Sakrament erklärten Bußgottesdiensten anschließt¹⁷.

Aber auch an die Bischöfe ergeht im Hinblick auf den Rückgang der Priesterberufe und die Einführung neuer pastoraler Dienste die Mahnung: »Doch der Dienst der Priester kann nicht durch andere Dienste ersetzt werden. Eure Tradition der Seelsorge läßt sich nicht einfachhin vergleichen mit den Verhältnissen in Afrika oder Lateinamerika. Und doch gibt es mir zu denken, daß ich dort weithin einen größeren Optimismus bei wesentlich geringeren Zahlen von zur Verfügung stehenden Seelsorgern angetroffen habe als im westlichen Europa«¹⁸.

Den wachsenden Nivellierungstendenzen scheint es zu entsprechen, wenn sich in jüngster Zeit die diesbezüglichen Sorgen des Papstes noch deutlicher artikulieren und einen bestimmteren Ton annehmen. Hierfür kann die Predigt des Papstes anlässlich seines jüngsten Besuches Österreichs bei der Eucharistiefeier in Innsbruck als Beispiel herangezogen werden (wobei es freilich unsachgemäß wäre, die hier berührten Tatsachen auf dieses Land einzugrenzen und den allgemeingültigen Charakter der päpstlichen Exhorte zu übersehen).

Die Forderung nach einem »lebendigen Glauben« auslegend, trifft Johannes Paul II. die Feststellung: »Ihr müßt leider feststellen, daß euer in der Geschichte oftmals gerühmter Glaube heute, wie in manchen anderen Ländern Europas,

¹⁶ Ebd., 112.

¹⁷ Ebd., 112.

¹⁸ Ebd. 126.

ernsthaft gefährdet ist. Wachsende Sprachlosigkeit zwischen den Generationen, zahlreiche Ehescheidungen, Selbstmorde – auch unter Jugendlichen –, Kampf mit allen Mitteln unter Parteien und Politikern, erbitterte Konfrontation unter den Christen selbst, zynische Kirchenkritik sogar in kircheneigenen Publikationen: das sind einige Alarmzeichen dafür, daß Gottes Gebote und die Frohe Botschaft Christi für sehr viele nicht mehr die Grundlage ihres Verhalten sind«¹⁹. In diesem Zusammenhang erfolgt auch der Hinweis auf den Umgang der Christen untereinander, der wohl nicht ohne Bezugnahme auf jüngste aktuelle Ereignisse zu denken ist: »Für den Umgang miteinander erinnert euch an die Mahnung des Apostels Paulus an die Gemeinde in Rom – und an jede Pfarrgemeinde: 'Wir müssen als die Starken die Schwäche derer tragen, die schwach sind, und dürfen nicht für uns selbst leben...' (Röm 15,1 f)«, (wobei daran zu erinnern ist, daß die Unterscheidung des hl. Paulus zwischen »Starken« und »Schwachen« nicht auf heutige Verhältnisse übertragen werden kann, sodaß der Sinn der Aussage heute vor allem in der Mahnung zum »Nicht-für-uns-selbst-leben« und in der Ablehnung jeder Selbstgefälligkeit gelegen ist). Die Mahnungen des obersten Hirten der Kirche an die Gläubigen konnten sich bis zu der Warnung des Sehers der Apokalypse steigern: »Wenn die Christen ihren Glauben nicht mehr durch das Beispiel ihres Lebens und durch das Wort bezeugen, dann wird das Licht von ihnen genommen (vgl. Offb 2,5). Andere werden kommen und den Platz in Anspruch nehmen, den die Christen nicht mehr ausfüllen«²⁰.

Wenn man angesichts dieser ersten Feststellungen über die Gefährdung des Glaubens (die mit realistischen Hinweisen auf den Priesterangel, den Rückgang von Ordensberufen, die große Zahl der Kirchengaustritte einhergehen) immer noch fragt, ob das Bild der Situation nicht zu düster gehalten ist, so erfolgt die Antwort in der Form einer Bestätigung von einer Seite, die in dieser Hinsicht gänzlich unverdächtig ist, weil sie sich selbst mit dem Papst auseinandersetzt und ihm wie der Kirche kritisch gegenübertritt. In der (nach Intention und Ausdruck wohl nicht ganz ausgewogenen) an den Papst gerichteten Adresse der Vertreter der Jugend im Salzburger Studentenzentrum fielen (als Ergebnis einer Umfrage) die bezeichnenden Erklärungen: daß das Gottesbild vieler Jugendlichen »kaum noch etwas mit christlichen Vorstellungen zu tun« habe, daß die Eltern bezüglich der Weitergabe des Glaubens versagten, daß der Glaube in vielen (katholischen) Familien überhaupt nicht mehr gelebt würde, daß viele junge Menschen keinen Bezug mehr zur Kirche hätten, daß sie ihr kritisch gegenüberstünden, daß »drei Viertel der befragten Jugendlichen von der Kirche keine Hilfe mehr« erwarteten und auch durch Aussagen des Oberhauptes der Kirche nicht mehr angesprochen würden, daß viele »die Kirche nicht für notwendig halten, um zu glauben«, daß die Kirche ihnen in den Fragen der Sexualität keine Hilfe sein könnte. Das Ganze wird von den Mitarbeitern der kirchlichen Jugendarbeit »mit Bitterkeit und Schmerz« wiedergegeben und sogar zum Anlaß eines Versprechens einer Intensivierung ihrer Arbeit

¹⁹ Ebd., 42.

²⁰ Ebd., 21.

genommen, aber es wird nicht deutlich, ob die Vertreter der kirchlichen Jugendarbeit die genannten Vorbehalte gegenüber der Kirche ablehnen oder sich diese nicht selbst zu eigen machen. Auf jeden Fall bestätigt diese Kritik an der Kirche und am Papst selbst (u. a. auch wegen der übertriebenen Sicherheitsvorkehrungen anlässlich des Besuches) die vom Papst gebotene Schilderung der Glaubenssituation, auch wenn sie aus einer anderen Motivation und mit einer anderen Zielrichtung erfolgt. So wäre bezüglich der wohl ein wenig gespielten Enttäuschung der Jugendlichen über die angebliche Unbeweglichkeit der Kirche in Fragen der Sexualität, die so schon 1980 beim Papstbesuch in München²¹ und seitdem bei anderen ähnlichen Gelegenheiten zur Schau gestellt wurde, zu fragen, ob den betreffenden Jugendlichen wohl noch bewußt ist, daß Papst und Kirche nicht gegen das göttliche Gebot, das zum Wohl wie zum Schutz der Menschenwürde, aber auch zur Sicherung der einen natürlich – übernatürlichen Ordnung erlassen ist, angehen können, sehr im Gegensatz zu manchen Vertretern der Moral, die sich durch immer subtilere Unterscheidungen dem Geltungsbereich dieses Gebotes entziehen möchten. Das Ganze ist wiederum ein Zeichen der Situation der Verkündigung heute, das die Sorgen des Papstes bestätigt.

Noch konkretere Hinweise auf diese Nöte finden sich in jüngsten Ansprachen des Papstes an die Bischöfe, die in ihrer Bestimmtheit und in ihrem Forderungscharakter die gewohnten Bahnen verlassen und in ihrer Weise die Besonderheit der Situation erhellen. Für die Zeitdiagnose kommt der Ansprache des Papstes an die österreichischen Bischöfe anlässlich ihres Ad-limina-Besuches vom 19. 6. 1987 wegen ihres aktuellen und zugleich programmatischen Charakters eine besondere Signifikanz zu. Für einen späteren Beurteiler, dem die Situierung dieses Dokumentes in der Zeit nicht mehr vertraut ist, könnte sich der Eindruck ergeben, daß der Papst hier Inhalte und Wahrheiten aufführt, die zum Grundbestand des kirchlichen Lebens gehören und die durch das Zweite Vatikanum wie durch die nachfolgende Lehrverkündigung der Päpste in das Glaubensbewußtsein eingegangen sein müßten.

In der Tat liegt die Bedeutung dieser Ansprache weniger im Inhaltlichen und in seiner Neuheit, sondern in dem Umstand, daß diese Inhalte überhaupt zum Gegenstand einer eigenen Erklärung gemacht werden mußten, was nur als Reflex einer besonderen Situation verstanden werden kann. Das gilt z. B. von der Erinnerung des Papstes: »Ihr dürft keinen Zweifel an dem Recht des Papstes zur freien Ernennung der Bischöfe aufkommen lassen, das sich im Ringen um die Freiheit, die Einheit, und die Katholizität der Kirche im Lauf der Geschichte in oft schmerzlichen Prozessen immer klarer herausgebildet hat und...entsprechend den Leitlinien des II. Vatikanischen Konzils vom neuen kirchlichen Gesetzbuch ausdrücklich unterstrichen wurde (can. CIC 376; vgl. Christus Dominus 20). Dieser geschichtlichen Entwicklung wird nicht gerecht, wer sie einfach unter Kategorien der Macht interpretiert«.

²¹ Vgl. Johannes Paul II. in Deutschland, Bonn 1980, 180 f.

Als genau so selbstverständlich müßte zwanzig Jahre nach »*Humanae Vitae*« und nach der dogmatisch ausführlich begründeten Lehre von »*Familiaris Consortio*« (vgl. Nr. 32) über die Schöpfungswidrigkeit der Kontrazeption, die »von der ganzen Tradition des Glaubens« festgehalten wird, die Erinnerung an den verbindlichen Charakter dieser päpstlichen Lehrbekundungen erscheinen, die trotzdem eigens hervorgehoben wird unter diskretem Hinweis auf manche unnötig verursachten Irritationen: »Wenn im ersten Augenblick der Veröffentlichung der Enzyklika noch eine gewisse Ratlosigkeit verständlich war, die sich auch in manchen bischöflichen Erklärungen niedergeschlagen hat, so hat der Fortgang der Entwicklung die prophetische Kühnheit der aus der Weisheit des Glaubens geschöpften Weisung Pauls VI. immer eindringlicher bestätigt«. In der gleichen Weise sind die Erklärungen über die Nichtmöglichkeit des Sakramentsempfanges der wiederverheirateten Geschiedenen, über die Nicht-Beliebigkeit der Gestaltung der Eucharistie, über die Verantwortung der theologischen Fakultäten und die Aufforderung zum Widerstand gegen den öffentlichen Meinungsdruck nur aus einer Situation heraus zu verstehen, in der Grundlagen des Glaubenslebens ins Wanken geraten sind²².

Daß der Papst nicht eine einzelne Teilkirche mit der Verantwortung für bestimmte Fehlentwicklungen behaftet, sondern über das Einzelne hinausblickt, zeigen auch seine Ansprachen an die deutschen Bischöfe anlässlich ihres Ad-limina-Besuches im Januar 1988. Auch hier darf der Dreh- und Angelpunkt der genauso inhaltsreichen wie differenzierten Exhorten in der Forderung nach der Neu-Evangelisierung gesehen werden, die im Ausdruck sogar noch verschärft erscheint, wenn es heißt: »Schreckt aber vor dem schwierigen Werk sogar einer Neu-Evangelisierung Eurer Heimat nicht zurück... Die Pastoral in unseren modernen Industriestaaten muß heute von Grund auf missionarisch sein.«²³ Die Dringlichkeit dieser Aufgabe, einmal auch als Re-Evangelisierung bezeichnet²⁴, wird auch hier aus der bedrängenden Situation des Glaubens abgeleitet, die mit nüchternen Fakten belegt wird: ständiger Rückgang des Kirchenbesuches, der Anstieg der Zahl der Ehescheidungen, »die auch unter den Katholiken Eures Landes erschreckend hoch ist«, das Schwinden des Bewußtseins für den sakramentalen Charakter der Ehe (das, so darf man interpretierend hinzufügen, durch die theologisch nicht zu begründende Forderung nach Zulassung von wiederverheirateten Geschiedenen zu den Sakramenten weiter eingeschläfert wird), die Krise des Beichtsakramentes, das den schlichten Gläubigen unverständliche Propagieren von »moralischen Verhaltensregeln ... die sich weitgehend den Triebbedürfnissen der Menschen anpassen«²⁵ im Raum der Kirche selbst.

In diesem Zusammenhang erfaßt der Blick noch einen neuen Gegenstand der Sorge, nämlich den Zustand der Theologie, näherhin der Moraltheologie. Die

²² Ansprache des Papstes an die österreichischen Bischöfe, Kleinzell 1987.

²³ Papst Johannes Paul II. Drei Ansprachen beim Rombesuch der deutschen Bischöfe, Bonn 1988, 16.

²⁴ Ebd., 8.

²⁵ Ebd., 11; 16; 18.

diesbezüglichen Sätze, die sicher nicht ohne Kenntnis konkreter Verhältnisse fallen, besagen, daß »unklare oder gar falsche Lehrmeinungen im Bereich der Moral bei den Gläubigen zu besonderer Verwirrung führen«, weshalb die Bischöfe aufgefordert werden, »dafür zu sorgen, daß die Moraltheologie wirklich von den reinen Quellen des Glaubens der Kirche her denkt« und »die Moraltheologen eindeutig und auf überzeugende Weise das verbindliche Ethos der christlichen Botschaft lehren«²⁶. Das sind Hinweise auf Einbrüche in der Glaubenswissenschaft, die nicht drastischer formuliert sein können und die im Zusammenhang gesehen werden dürfen mit der Ansprache des Papstes an die Teilnehmer am Internationalen Kongress für Moraltheologie vom 10. 4. 1986²⁷ und mit einer Rede vom 7. März 1981, in der er ausführte: »Man muß realistisch und mit tiefer, durchlittener Sensibilität zugeben, daß die Christen sich heute größtenteils verwirrt, durcheinander, ratlos, ja sogar getäuscht fühlen...in Dogmatik und Moral hat man wirkliche Häresien verbreitet«²⁸. In der letztgenannten Ansprache an die deutschen Bischöfe ist auch die Einschärfung der Enzykliken *Humanae vitae* und *Familiaris Consortio* von Bedeutung mit der Bemerkung, daß sich »in diesem Sinne schon der verstorbene Kardinal Höffner in den letzten Jahren seines Lebens ganz eindeutig geäußert«²⁹ habe.

Freilich wird man angesichts dieser ernsten Feststellungen des Papstes bezüglich der heutigen Glaubensnot fragen dürfen, ob in der Christenheit die zur Erfahrung dieser Schäden erforderliche »durchlittene Sensibilität« noch in ausreichendem Maße vorhanden sei. Allgemein und selbstverständlich ist dies nicht anzunehmen. Hier bestätigt sich allerdings nur die alte Wahrheit, daß ein wesentliches Merkmal tragischer Krisensituationen gerade in dem Schwund des Bewußtseins für die Existenz der Krise besteht, wie es H. Jedin für die Reformationszeit formulierte: »So paradox es klingen mag: nichts hat die Kirchentrennung so gefördert, wie die Illusion, die sich über ihr Vorhandensein täuschte«³⁰.

Es kann aber auch sein, daß allen diesen Aussagen über die Not des Glaubens Pessimismus vorgeworfen wird und ihnen von der Gegenseite her die hoffnungsvollen Zeichen einer religiösen Wende, zumal unter der Jugend, entgegengehalten werden. Aber auch das ist offenbar ein Zeichen für die außergewöhnliche Situation, daß die einen den Verfall des Glaubens diagnostizieren, die anderen einen Aufschwung zu sehen vermeinen, den man nur beherzter und mutiger vorantreiben sollte.

Das geschieht etwa dort, wo der offensichtliche Priestermangel als positive Möglichkeit der Entwicklung zu einem priesterlichen Volk gewertet wird, in dem es »nur noch Geistliche, Berufene, Aktive, Priesterliche«³¹ gibt; denn »Jesus hat

²⁶ Ebd., 11.

²⁷ Osserv. Romano vom 11. 4. 1986, 4.

²⁸ Ebd., vom 7. 2. 1981, 1. Theologisches 1982, 4840.

²⁹ Drei Ansprachen beim Rombesuch der deutschen Bischöfe, 11.

³⁰ H. Jedin, Geschichte des Konzils von Trient I, Freiburg ³1951, 154.

³¹ So P. M. Zulehner, Das geistliche Amt des Volkes Gottes. Eine futurologische Skizze: Priesterkirche (hrsg. v. P. Hoffmann), Düsseldorf 1987, 202.

nämlich nicht auf heilige Gurus, das sind die Priester, gesetzt, sondern auf ein heiliges Volk, in dem Gott wohnt³². Dieses »heilige Volk« oder die »glaubende Gemeinde« wird dann, »gestützt durch die Praxis anderer christlicher Kirchen«, aus ihren Reihen »einen amtlichen Vorsteher erwählen und diesen durch Weihe« annehmen, wobei selbstverständlich in Zukunft auch die Priesterweihe der Frau als möglich erachtet wird (wofür ein deutscher Weihbischof als Zeuge herangezogen wird). Es gehe in einer solchen Kirche nicht mehr um die Vermittlung des Heils, weil die Theologie den universalen Heilsoptimismus wiederentdeckt habe (woraufhin das Heil allen gegeben ist und in der Kirche nur »ausdrücklich« wird), sondern um die Errichtung der »bleibenden neuen Erde«³³.

Die Verfechter solcher neuer Erfolgsrezepte beachten zweierlei nicht: daß solche Kirchenmodelle seit Jahrhunderten in vielen christlichen Freikirchen praktiziert wurden und nur zu einer Verdünnung des Christentums führten und daß sie in der nachkonziliaren Zeit schon lange propagiert werden mit immer deutlicher werdendem »Erfolg«, nämlich mit dem nun auch zahlenmäßig genau belegbaren Auszug vieler aus der Kirche. Es ist geradezu evident, daß sich eine laisierte, auf »die bleibende neue Erde« ausgerichtete Kirche selbst aufhebt und die Frage nach ihrer Existenzberechtigung bald nicht mehr wird beantworten können, wo doch das »menschlich heile Leben« auch unter Berufung auf ein Reich Gottes von zahllosen christlichen und nichtchristlichen Denominationen auch erstrebt wird. Solche Entwürfe eines weltläufigen Christentums, die in Unkenntnis der Geschichte einen unbegründeten Originalitätsanspruch erheben, kommen aus dem Erbe des enthusiastischen Humanismus des 19. Jahrhunderts, wo in der Nachfolge Hegels das Christentum zu seinem eigentlichen humanen Wesen geführt werden und als »heilige Sache der Menschheit« entwickelt werden sollte, die freilich nicht »unter den alten Formen des toten Kultes in Besitz zu nehmen«³⁴ sei, sondern in freien Gemeinden verwirklicht werden müsse³⁵. Sie verlaufen sichtlich auf dem Wege der von E. v. Hartmann († 1906) und Fr. Nietzsche prognostizierten Selbstauflösung des Christentums³⁶.

Ähnlich ist von jenen Versuchen zu urteilen, die sich unter Hinweis auf einen Neuaufbruch von Religiosität eine Wende zum ungegenständlichen Glauben erhoffen, der nicht von objektiven Gehalten und vom verbindlichen Bekenntnis bestimmt ist, sondern der eine neue Existenzweise des Menschen im Vertrauen auf den höheren Sinn der Welt und auf die Würde des Menschen erstrebt. Aber das Christentum ist nicht identisch mit Religiosität oder ahnungsvoller Gläubigkeit, sondern es ist das entfaltete Glaubensbekenntnis zu der geschichtlichen Offenbarung des Gottmenschen und seines Fortwirkens in seinem Leibe, der Kirche. Jede bloß existentielle Gläubigkeit ist demgegenüber eine blutleere Abstraktion, welche

³² Ebd., 197.

³³ Ebd. 207; 201.

³⁴ Vgl. dazu M. Pohlmann, *Der Humanismus im 19. Jahrhundert – Eine neue Religion?* Arnold Ruges Auseinandersetzung mit dem Christentum, Frankfurt 1979, 87.

³⁵ Ebd., 89.

³⁶ E. v. Hartmann, *Die Selbstzersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft*, 1874.

unter dem Vorwand der Glaubenserneuerung den Glauben nur noch weiter entleert.

Die Verkündigung Johannes Pauls II. läßt nicht im Unklaren darüber, daß die Antwort auf die Glaubensnot nur in einer neuen Zuwendung zum Glauben und in einer tieferen Einwurzelung in seinen geheimnishaften Grund gelegen sein kann. Das die Not Wendende und sie Überwindende muß in einem Gang in das Zentrum und in die Tiefe gefunden werden, der den Reichtum des Glaubens neu entdeckt, und dies nicht als bloße menschliche Lebenshilfe (auf die heute das Wesen des Glaubens reduziert wird), sondern als Teilhabe an der Fülle Christi, »die alle Erkenntnis übersteigt« (Eph 3,19) und gerade so dem Menschen mehr schenken kann, als er erwartet.

4. Neu-Evangelisierung als Ruf zur Umkehr

Um den Gehalt der Neu-Evangelisierung nach dem Programm Johannes Pauls II. bestimmen zu können, wäre eigentlich ein Eingehen auf die gesamte Glaubenslehre angebracht, wie sie vor allem in den großen Weltrundschreiben entfaltet ist. Aber dem hier getroffenen Ansatz entsprechend, sollen die Fundstellen nur jenen pastoralen Ansprachen und Kundgebungen entnommen werden, die mit dem Thema der Neu-Evangelisierung direkt verbunden sind. In dieser Verbindung tritt auch das Anliegen der Wende in der Glaubenskrise, in der direkten Rede ausgedrückt, viel unmittelbarer, direkter und persönlicher hervor als in den lehrhaften Äußerungen der Enzykliken.

Dem entspricht es, daß der Papst dieses sein Anliegen in den Ansprachen nicht nur in stark persönlicher Form vorträgt, sondern daß er damit auch die Person und die einzelnen treffen will. Das geht nicht zuletzt daraus hervor, daß die zuerst erhobene Forderung und der Beginn der Evangelisierung mit dem Anruf an die Person zur inneren Umkehr gesetzt wird. In der Euphorie der nachkonziliaren Zeit wurde das Anliegen der Erneuerung der Kirche vor allem unter dem Leitwort der »Reform« vorgetragen, was die Aufmerksamkeit zwangsläufig nach außen lenkte und auf die Änderung von Strukturen, von äußeren Ordnungen und Gestaltformen fixierte, die zwar für den gedeihlichen Fluß des Lebens notwendig sind, die aber die nicht mit dem Leben selbst identisch sind und es nicht hervorbringen. So darf selbst gegenüber dem Werk der Liturgiereform, welches das sichtbarste Zeichen der nachkonziliaren Ära der Kirche geworden ist, die Frage gestellt werden, ob davon das eigentliche Leben des Glaubens in seiner Tiefe und Breite ergriffen und umgewendet wurde.

Deshalb setzt der Appell des Papstes, dem man keine Geringschätzung der Bedeutung auch äußerer Reform in Kirche und Gesellschaft nachsagen kann, bezüglich des Evangelisierungsvorhabens doch tiefer und wurzelhaft an: nämlich wie das Evangelium bei der Forderung nach Umkehr: »Sie (die Christen) müssen mit der Wegbereitung Gottes neu beginnen; zuerst durch ihre eigene Bekehrung und durch ihren Dienst an den Mitmenschen, wie es der Prophet Jesaja fordert:

‘Bahnt eure Straße, ebnet den Weg, entfernt die Hindernisse auf dem Weg meines Volkes’ (Jes 57,14)«³⁷. Und wiederum auf das Beispiel des Täufers hinweisend: »Wir alle spüren, wie sehr wir der Erneuerung einer neuen Hinwendung zu Gott bedürfen. Erneuerung, Umkehr und Hinwendung zu Gott, zu den Quellen des Glaubens, Besinnung auf den unverkürzten Glauben...«³⁸. Der Papst scheut sich nicht, auf den hier spürbar werdenden Mangel deutlich hinzuweisen: »Man spricht zwar viel von Umkehr und Versöhnung im Blick auf gesellschaftliche Fehlentwicklungen und Konflikte, weicht aber der Änderung der eigenen Lebensrichtung und der persönlichen Umkehr des Herzens und damit der eigentlichen Versöhnung mit Gott und den Menschen aus«³⁹.

Tatsächlich geht im Aktivismus der äußeren Reformbestrebungen der Blick zuerst immer auf die anderen, auf das Amt, die Institutionen und Organisationen, ohne daß man gewahr wird, daß christliche Reform zuerst das eigene Selbst ergreifen und umgestalten muß. Weil das weithin unbeachtet blieb, konnte es geschehen, daß entgegen der äußeren Betonung des Dienstcharakters des christlichen Lebens die Erneuerung der Kirche zu einer Auseinandersetzung um mehr Einfluß, um Stärkung von Gruppeninteressen und Gewinn von Machtpositionen wurde, was nicht zuletzt auch aus dem Verlust des Verständnisses für das Christusgeheimnis der Kirche resultierte, an dessen Stelle immer mehr eine simple Demokratieauffassung trat und immer weiter um sich greift. Daß der vom Konzil ergangene Ruf zur höheren Verantwortung der Laien zu einem Drängen nach Altar und Ambo geworden ist, das dem vom Konzil vorangestellten Weltauftrag der Laien zuwiderläuft, kann nur aus dem Verlust der Innerlichkeit der Reform erklärt werden, die nicht als geistige Umkehr verstanden wurde.

Diese Umkehr muß als ein Geschehen des Glaubens verstanden werden zur lebendigeren Aneignung der Botschaft des Evangeliums. Darum hat das Vorhaben der Neu-Evangelisierung der Christen wesentlich eine Bekehrung zum ganzen, kernhaften kirchlichen Glauben zum Ziel. Da die Krise in allen Erstreckungen (bis hinein in solche Teilbereiche wie Zölibat, Ehe, Ordensleben) eine Glaubenskrise ist, kann ihr auch nur begegnet werden durch eine Festigung des Glaubens und ein neues Standfassen in ihm. Bezüglich dieser Forderung wird sogar weithin Übereinstimmung herrschen, wie auch in der Hervorhebung des tätigen, lebendigen und fruchtbar werdenden Charakters dieses Glaubens. Aber in diesem Punkte beginnt sich dann das Verständnis des Glaubens gleich wieder zu verunklären, so wenn in der heutigen Glaubensdiskussion ein Unterschied zwischen Glaubenswahrheit und Glaubenspraxis, zwischen (angeblich steriler) Orthodoxie und Orthopraxie eingeführt wird und in Konsequenz dieser falschen Unterscheidung der Glaube schließlich zu einer sozialen oder gar politische Aktion umgeprägt wird. Die Glaubenskrise stellt sich heute vor allem als Preisgabe des Lehr- und Wahrheitsglaubens dar, der als bloß theoretisch, als der Erfahrung unzugänglich und als leer mißdeutet wird.

³⁷ Dokumentation der österr. Kirchenzeitungen, 4.

³⁸ Ebd., 12.

³⁹ Drei Ansprachen beim Rombesuch der deutschen Bischöfe, 19.

Johannes Paul II. unterläßt es in seinem Appell zur Neu-Evangelisierung nie, die Lebenskraft und die weltverwandelnde Macht des Glaubens hervorzuheben. Aber er bietet keinerlei Argument dafür, daß die Verlebendigung des Glaubens durch Geringschätzung oder Vernachlässigung seines inhaltlichen, lehrhaften und »dogmatischen« Charakters gewonnen werden könnte. Im Gegenteil! Den Bischöfen wird als erstes empfohlen: »Die Sorge um die unverkürzte Wiedergabe des Glaubens und um seine stetige Vertiefung«⁴⁰. Ebenso ergeht an die Theologen, »die methodisch den Inhalt des Glaubens erforschen, ohne ein pastorales Lehramt zu bilden«⁴¹, die Aufforderung, die »künftigen Lehrer und Verkünder des Glaubens zuverlässig (zu) unterrichten« und ihnen eine »solide theologische Grundausbildung«⁴² zu vermitteln. Der Glaube ist ein inhaltlich bestimmtes »Gut«, über das »zu wachen« ist, »damit es vollständig und unversehrt an die nachwachsende Generation weitergegeben wird«⁴³.

Dieser inhaltlich bestimmte Wahrheitsglaube darf schon von seinem Ursprung her nicht als etwas Abstraktes oder gar Totes ausgegeben werden, das erst durch die äußere Aktion des Menschen zum Leben erweckt würde. Als Gottes Wort, das sich an den Geist des Menschen richtet, setzt es mit seiner Wahrheit den Geist in Bewegung nach seinem letzten Ziel und bringt damit auch den Willen mit ins Spiel. So ist die Wahrheitskenntnis niemals lebensindifferent, sondern selbst schon Leben und innere Aktion. Aber selbstverständlich läßt gerade die Glaubenswahrheit den Menschen nicht bei der Anerkennung eines Inhalts oder einer Tatsache stehen. Sie kommt ja vom Gott des Heils in der Person Jesu Christi.

Deshalb weitet sich die Aussagewahrheit, wenn sie recht angenommen wird, sofort zur personalen Begegnung mit Christus aus. So wird Wahrheit, die allgemein als Übereinstimmung des Denkens mit dem Gegenstand umschrieben wird, zur Übereinstimmung mit der Person Christi. Auch darauf nimmt der Papst in seinem Aufruf zur Wiedererweckung des Glaubens wohlüberlegt Bezug, wenn er zu den Bischöfen sagt: »Seid aber stets bewußt, daß die Kirche nicht eine Sammlung trockener, formelhafter Lehren zu hüten hat. Was die Kirche lehrt, ist nie nur Formel. Es ist Frucht einer lebendigen Begegnung mit dem Herrn und daher Türe zu ihm«. Deshalb »laufen alle Lehren unsres Glaubens zusammen in einer lebendigen Person, Jesus Christus«⁴⁴. Aber die wirkliche und vollendete Begegnung mit Christus ist nicht möglich ohne den Erkenntnis- und Lehrglauben. Man kann nicht ohne geistige Erkenntnis zur inneren Verbindung mit einer Person gelangen, wenn man nicht dem Irrationalismus Tür und Tor öffnen will. Deshalb ergeht, theologisch exakt, im gleichen Zusammenhang auch die Mahnung: »Wo Lehre veruntreut wird, wird Leben angegriffen, werden Wege verschüttet«.

Erst wenn der Glaube in dieser Weise als innere Kraft und inwendiges Leben verwirklicht wird, kann er die ihm eignende Aktivität auch nach außen auf die

⁴⁰ Ebd., 8.

⁴¹ Ansprache des Papstes an die Belgische Bischofskonferenz, 13.

⁴² Drei Ansprachen beim Rombesuch der deutschen Bischöfe, 12.

⁴³ Dokumentation der österr. Kirchenzeitungen, 15.

⁴⁴ Ebd., 15.

Menschen und die Welt hin entfalten, was nicht möglich wäre, wenn er in sich selbst etwas Theoretisches bliebe und seine Lebendigkeit erst im Kontakt mit der Welt empfangen könnte; dann wäre auch die Gefahr gegeben (der die Christen heute häufig erliegen), daß der Glaube durch fremde Kraft und fremde Stoffe versetzt und verfälscht wird. Es ist selbstverständlich, daß der Glaube als innere Gnaden- und Geisteskraft sich auch in der Weltgestaltung auswirken muß, ohne daß die Weltarbeit deshalb schon mit dem Heilsgeschehen identifiziert werden dürfte. Aber bevor die Zuwendung zur Welt geschieht, bedarf es (gedanklich ausgelegt) noch der Einführung eines Zwischengliedes, über das die Kraft des Glaubens sich in die heutige nachchristliche Welt vermittelt: es ist das Zeugnis des Glaubens im eigenen christlichen Leben und in dem ihm eigenen Ethos.

Der Überschnitt vom Indikativ des christlichen Glaubens zum Imperativ des christlichen Ethos, der in einer Zeit, da die Existenz einer Glaubensethik gelehnet wird, besondere Bedeutung gewinnt, durchzieht alle Aufrufe des Papstes zur Neu-Evangelisierung, beispielhaft in der Ansprache an die Belgische Bischofskonferenz zum Ausdruck gebracht. Hier ergeht die Forderung an alle Gläubigen, »für die unverkürzte christliche Botschaft und die aus ihr folgenden ethischen Konsequenzen einzutreten, ein objektives persönliches Bewußtsein zu formen, die Heiligkeit der Liebe und des menschlichen Lebens zu respektieren, an die Kinder den Glauben und die Taufe weiterzugeben, regelmäßig die Sakramente der Eucharistie und der Buße zu empfangen und sein Leben ausschließlich in den Dienst des Herrn und der Kirche zu stellen«⁴⁵. Das Thema der Pastoralvisite in Österreich »Ja zum Glauben – Ja zum Leben« bot besondere Gelegenheit, den inneren Konnex zwischen Glaubenswahrheit und sittlicher Forderung, aber auch sittlicher Befähigung zu bekräftigen: »...euer Glaube, wenn aus gesunden, tiefen Wurzeln genährt, wird sich im täglichen Leben auswirken und einen Lebensstil prägen in der Familie und Nachbarschaft, in der Gemeinschaft der Mitchristen, in der Gesellschaft der Mitbürger«⁴⁶.

Dabei verbleibt die sittliche Forderung nicht in der Allgemeinheit der Berufung auf die Prinzipien des christlichen Ethos (die aus der Gottebenbildlichkeit des Menschen abgeleitet werden und in dieser Weise stets präsent sind), sondern geht auf die Konkretion im Leben der Jugendlichen, der Ehe und Familie wie der Gemeinschaften. Den Jugendlichen gilt an einem entscheidenden Punkt der Bewährung des gelebten christlichen Glaubens die Mahnung: »Widersetzt euch allem, was eure Geschlechtlichkeit von der Liebe trennen will. Das Einswerden zweier Menschen in der leiblich-seelischen Hingabe aneinander ist nur dann davor geschützt, ein gegenseitiges Überwältigen und Sich-Ausbeuten zu werden, wenn es eingebunden ist in lebendiger Ehrfurcht voreinander«⁴⁷.

Eine gewisse Zentralstellung aber nimmt die das ganze Pontifikat kennzeichnende Sorge Johannes Pauls II. um die Hebung der Familienmoral ein, die auf dem

⁴⁵ Ebd., 12.

⁴⁶ Ebd., 42.

⁴⁷ Ebd., 30.

Hintergrund der Enzykliken *Humanae Vitae* und *Familiaris Consortio* zu sehen ist und ihrer kontinuierlichen Geltendmachung vor den verantwortlichen Bischöfen⁴⁸. Zu diesem wesentlichen Punkte der Unterscheidung des Christlichen in der Auffassung von der Würde des ehelichen Aktes, der in *Familiaris Consortio* aus dem unmittelbaren Zusammenhang mit der göttlichen Schöpfertätigkeit begründet wird⁴⁹ (und nicht aus sekundären anthropologisch-psychologischen Voraussetzungen), wäre die Erklärung Kardinal Höffners vom März 1982 ergänzend heranzuziehen, die besagt, daß die »Königsteiner Erklärung« für den Einzelfall bestimmt war, in dem jemand die Überzeugung habe, »auf Grund der Weite und Tiefe seiner theologischen Fachkenntnis... die bessere künftige Einsicht der Kirche schon jetzt zu haben«. Dagegen hätten »Millionen von Katholiken in den letzten Jahren gemeint, diese außergewöhnliche Einsicht zu besitzen«⁵⁰.

Es ist verständlich, daß der Papst die an diesem Punkte, aber auch im Gesamt der inneren Bekehrung des Menschen entscheidende Gewissensfunktion und die Bildung des Gewissens eigens heraushebt. Von der Doppeldeutigkeit der »autonomen Moral« beeinflusst, hat sich inzwischen eine Gewissensaufassung unter den Gläubigen breit gemacht, die dem subjektiven Gewissen den Charakter der objektiven, schöpferischen Instanz der Sittlichkeit einer Handlung zuerkennt, wobei nicht nur der Tatbestand des irrigen Gewissen nicht mehr beachtet wird, sondern auch die Transzendenz des Gewissensvermögens und seine Gebundenheit an die transsubjektive Wahrheit preisgegeben ist. Die Aufhebung dieser Verunklärung erscheint als ein Anliegen, das die ethischen Weisungen des Papstes kontinuierlich durchzieht und etwa einen charakteristischen Ausdruck in den Sätzen findet: »Viele halten heute das Urteil des menschlichen Gewissens für etwas Relatives, für etwas vom Menschen Gemachtes, für die Regel eines Humanismus ohne Gott... Das Gewissen des Menschen verwaht, wenn es allein gelassen wird und man ihm die Wahrheit vorenthält. So wenig wie das Auge auf das Licht, kann das Gewissen auf die Wahrheit verzichten«⁵¹. Darum muß der Christ die Lehre der Kirche, die Hüterin der Wahrheit ist, als »maßgebend« in sein Gewissensurteil einbeziehen.

Daß das Programm der Neu-Evangelisierung seine Wurzel und seine ursprünglichsten Antriebe im innersten Bereich des Menschen hat, d. h. daß es in der Bekehrung des Geistes und in der Umkehr des Herzens sein Fundament besitzt, erhellen die wiederholten und mit großer Eindringlichkeit vorgetragenen Mahnungen zur vertieften Wiedereinführung der weithin abhanden gekommenen sakramentalen Bußpraxis: »Es (das Bußsakrament) ist unersetzlich für die persönliche Würde des Menschen... Die Beichte ist zugleich unersetzlich für die Zukunft des Glaubens in euren Ortskirchen; denn nur dann kann ich wahrhaft an Gott als an eine Person glauben, wenn ich weiß, daß ich vor ihm persönlich verantwortlich bin, daß ich zu ihm, dem barmherzigen Vater heimkehren kann, weil Christus in

⁴⁸ Vgl. Ansprache des Papstes an die österr. Bischöfe, Kleinzell 1987.

⁴⁹ *Familiaris Consortio*, 32.

⁵⁰ KNA Informationsdienst Nr. 11 vom 11. März 1982, 2.

⁵¹ Dokumentation der österr. Kirchenzeitungen, 17.

seinem Kreuz die Ordnung der Liebe und der Versöhnung neu gegründet hat«⁵². In der Tat dürfte die Erneuerung der sakramentalen Bußpraxis der Kirche das sicherste Kriterium für eine Erneuerung des Lebens aus dem Geist des Evangeliums und einer Re-Evangelisierung sein, die gerade wegen ihrer Innerlichkeit den zu leicht erhobenen Vorwurf der Restauration widerlegen kann.

Erst auf die Mobilisierung der inneren Kräfte der Erneuerung folgt, in einer unreflektierten, aber durchaus stimmigen theologischen Systematik, die Verpflichtung der Gläubigen auf ihren Weltauftrag, der nur aus einem erneuerten inneren Leben wirksam geleistet werden kann. Es gilt für die Christen, die Welt »durch ihr Lebenszeugnis mit dem Licht der Wahrheit des Evangeliums zu durchdringen«⁵³. Eine kritische Betrachtung der nachkonziliaren Weltzuwendung der Christen kann ergeben, daß trotz des Aufwands an Worten und Resolutionen »der Einfluß der Kirche auf die Gestaltung der öffentlichen Dinge drastisch zurückgegangen ist«⁵⁴, was vor allem den vom Zweiten Vatikanum ausdrücklich mit dem Weltauftrag bedachten Laien Anlaß zur Nachdenklichkeit bieten sollte. In manchen Fällen ist sogar ein Abgehen von christlichen Grundsätzen sichtbar geworden, so in der Gestaltung des Ehescheidungsrechts in Deutschland⁵⁵. Deshalb scheut sich der Papst nicht vor der Mahnung, die seit dem Konzil nur noch selten zu hören ist, daß die Christen ihren Stand »in der Welt, aber nicht von dieser Welt« beachten und immer auch bedenken sollten, »sich in ihrem Leben von der Umwelt zu unterscheiden«⁵⁶. Gewiß nicht zufällig erfolgt in diesem Zusammenhang die Erinnerung an ein Wort des frühchristlichen Diognetbriefes: »Was die Seele im Leibe ist, das sind die Christen in der Welt«⁵⁷.

Gerade die Erinnerung an urchristliche Verhältnisse kann dem aufmerksamen Hörer einen Eindruck von dem Entscheidungscharakter der christlichen Berufung in dieser Zeit vermitteln, aber auch ihre Dringlichkeit und Schwere erkennen lassen, welche der Papst realistisch immer im Auge behält. Es könnte sogar sein, daß vielen die Aufgabe einer so grundlegenden und umfassenden Neu-Evangelisierung zu hoch angesetzt und in ihrem Ziel unerreichbar erscheint, besonders auch im Blick auf die Kräfteverhältnisse in der von Schwäche und Uneinigkeit heimgesuchten Kirche. Aber es ist gerade ein Zeichen des wahren Glaubens, der immer auch mit der übernatürlichen Hoffnung verbunden ist, daß er sich von sichtbaren Widerständen und entgegenstehenden äußeren Fakten nicht enttäuschen läßt. Dann aber gibt es auch vom Papst gesehene Bewegungen und Neuaufbrüche in der Kirche, welche das kernhafte Anliegen der Neu-Evangelisierung bereits verwirklichen und leben: »neue apostolische Gruppen und Bewegungen«, welche »mit

⁵² Ebd., 19.

⁵³ Ebd., 5.

⁵⁴ O. B. Roegele, Kirche des Aufbruchs oder des Verfalls? in: Lebendige Seelsorge 25 (1975) 309.

⁵⁵ Vgl. dazu Joach. Wiesner, Das personale Menschenbild des Grundgesetzes und seine Verformung in ausgewählten Politikfeldern (Abtreibung – Ehescheidung – Bildungspolitik): Veränderungen im Menschenbild (Grenzfragen 15, hrsg. v. N. Luyten u. L. Scheffczyk), Freiburg 1987, 138-146.

⁵⁶ Dokumentation österr. Kirchenzeitungen, 5.

⁵⁷ Ebd., 5.

großem Elan die frohe Botschaft vom Heil anderen lebendig und eindringlich nahebringen wollen⁵⁸. Sie werden, zumal wenn sie sich bewußt der Initiative des Petrusamtes anschließen, vom mediokren Medienkatholizismus gelegentlich des »Papalismus« geziehen, was auch ein Schlaglicht auf die gegenwärtige Phase der Kirche wirft. Aber man sollte sie nach den (in der Kirche weithin auch abhanden gekommenen) Regeln der Unterscheidung der Geister prüfen und das Gute behalten.

⁵⁸ Drei Ansprachen beim Rombesuch der deutschen Bischöfe, 16.

Das Bußsakrament als Brennpunkt der Umkehr

Von Anton Ziegenaus, Augsburg

Bei den im Verlauf des 20. Jahrhunderts vorgenommenen Änderungen der Bußformen, etwa der früher einschneidenden Fast- und Abstinenzgebote, ließ sich die Kirche von der Überlegung leiten, daß sie dem Arbeitsrhythmus des modernen Menschen im Wege stünden und deshalb obsolet seien. Ein Rückblick auf diese zum Teil sicher sinnvollen, allmählich durchgeführten Änderungen erlaubt drei Feststellungen:

1. Diese Bußübungen der Kirche wurden im Grunde ersatzlos gestrichen, d.h. nicht durch neue Formen (z.B. Fernsehverzicht einer Familie am Freitag) ersetzt.

2. Die traditionellen Bußübungen sind z.T. – entgegen der kirchlichen Lagebeurteilung – nicht in der Gesellschaft geschwunden: Heutzutage wird nicht wenig gefastet oder – in irgendwelcher Weise – Verzicht geübt (z.B. Speise, Fleisch, Alkohol, Nikotin); die heutige Gesellschaft weiß vom Wert des Verzichts.

3. Geändert hat sich die Motivation des Verzichts: Galt er früher der Überwindung der Neigung zum Bösen und der Erlangung der inneren Freiheit, so dient die »innerweltliche Askese« (Max Weber) heute fast ausschließlich irdischer Ertüchtigung (Fitness, Gesundheit) und Überlegenheit (Figur!). Während der Buddhismus noch um den religiösen Wert der Abtötung oder der Islam um den des Fastens wissen, haben die Christen die Notwendigkeit der Buße vergessen und ihre ureigene Zuständigkeit an Medizin oder Psychologie abgetreten.

Buße und Umkehr sind jedoch Voraussetzungen zur Annahme des Reiches Gottes (vgl. Mk 1, 15). Wenn der Glaube ein personales, responsoriales Geschehen ist, in dem der Mensch auf den Liebesruf Gottes antwortet, so ist der Grad des persönlichen Einsatzes und der Mitarbeit mit der Gnade (der selbstverständlich die Priorität zukommt) das Maß für die Empfänglichkeit der Gnade Jesu Christi. Ohne eine solche Mitarbeit bleibt der Mensch nicht nur – im wörtlichen und im übertragenen Sinn – unbeteiligt, sondern dem Sog der Begierde ausgeliefert, weil ihr nicht die Kraft der Gnade entgegenwirkt.

Rein äußerlich betrachtet lassen sich im Brennpunkt der Buße, in der Beichte, ebenfalls die genannten Momente feststellen: Der individuelle Dienst in der »Privatbeichte« ist weithin ersatzlos weggefallen, die nach wie vor notwendige Bewältigung von Schuld wurde an die verschiedensten Beratungsinstanzen (Beratungsstellen, Zeitschriften – »Onkel«, Antwortdienst des Rundfunks) abgetreten, wobei der transzendente Bezug von Sünde und Vergebung immanentistisch aufgelöst zu werden droht. Im folgenden sei zunächst in Hinblick auf das Bußsakrament ein Lagebericht gegeben, dann eine – sicher nicht umfassende – Begründung dieser

heutigen Situation versucht. Eigens soll dann noch der Bezug von Beichte und Eucharistie bedacht werden und schließlich nach Wegen zur Therapie gefragt werden.¹

1. Der Stellenwert der Beichte im deutschsprachigen Bereich

In den letzten zwanzig Jahren ist die Beichte im Glaubensleben des einzelnen, ganzer Pfarreien oder sogar Regionen stark geschwunden, wenn nicht sogar ganz außer Praxis gekommen. Dazu einige Beispiele: In einer nordwestdeutschen Diözese erläuterte ein Pater vor dem Pfarrgemeinderat sein Konzept für die geplante Volksmission. Dabei wurde ihm bedeutet, daß er »über alles sprechen dürfe, nur nicht über die Beichte«. Der Missionar hat daraufhin den ihm zugedachten Auftrag zurückgegeben. In einer anderen Diözese predigte der neue Kaplan von der Beichte. Im Pfarrgemeinderat wurde dann der Pfarrer gefragt, ob denn der Kaplan nicht mehr die Generalabsolution erteilen würde; der Pfarrer gab eine gewundene Antwort. Der Verfasser kennt Gottesdienstanzeiger, in denen über Monate hinweg nichts von einer Beichtgelegenheit geschrieben steht (und tatsächlich auch keine geboten wurde), er sah zehn Pfarrbriefe, die er zufällig erreichen konnte, durch und mußte feststellen, daß in drei für die Zeit vom 4. Adventssonntag bis zum Sonntag nach Epiphanie neben den Gottesdiensten auch von diversen anderen Veranstaltungen die Rede war, nur nicht von der Beichtgelegenheit. Wenn diese in allen Haushalten verteilten Pfarrbriefe die Beichte verschweigen, ist es kein Wunder, wenn dem Verfasser schon oft entgegengehalten wurde, die Beichte sei heute doch abgeschafft. Ferner scheint der Name einen neuen Inhalt bekommen zu haben: Wenn der Priester im Krankenhaus einen Schwerkranken fragt (um sich irgendwie zu orientieren), ob er – etwa – an Ostern bei den Sakramenten und bei der Beichte war, kann nach einer bejahenden Antwort die weitere Frage ergeben, daß er bei der »allgemeinen Beichte« war. Was bedeutet bei einem solchen Vorverständnis der »amtliche« Hinweis, daß für schwere Sünden die Beichte notwendig ist? Ein Blick in die Beichtstühle, die (Gott sei Dank! nicht immer) zum Ablageraum für Kerzen, Bücher oder Putzmittel umfunktioniert sind, oder deren Zugänge (von der Sakristei aus) verstellt sind, bestärkt nicht selten die Vermutung, daß das Bußsakrament in den betreffenden Gemeinden nicht besonders geschätzt wird. Das »originelle« Hinweisschild, jeder Gläubige, der es wünsche, könne jederzeit im Pfarrhaus beichten, dient hoffentlich nicht der Gewissensberuhigung des Pfarrers.

Wer beichtet noch? Obwohl die Bereitschaft zur Beichte insgesamt zurückgegangen ist, beichten vor allem noch die älteren Gläubigen, Kinder (aber schon auffällig

¹ Da hier nicht jedes Urteil im einzelnen ausgewiesen und begründet werden kann (schon gar nicht bei der »Zustandsbeschreibung«), sei vermerkt, daß der Verfasser zur Thematik von Buße und Beichte in vielen Publikationen theologisch Stellung bezogen hat, bei verschiedenen Gelegenheiten dazu referiert und darüber diskutiert und neben allgemeiner Seelsorge auch durch viele Exerzitenkurse und durch langjährige pastorale Betreuung eines Krankenhauses Erfahrung gesammelt hat.

weniger in höheren Klassen der Hauptschule oder der weiterführenden Schulen) und jene, die sich bewußt um Fortschritt im religiösen Leben bemühen und dabei die Beichte als große Hilfe erfahren haben. Leider kann nicht behauptet werden, daß zur letztgenannten Gruppe immer die Priester und Priesteramtskandidaten gehören. Nach einer Befragung K. Walfs² haben 54% der niederländischen Theologen (die nicht mit den Priesteramtskandidaten gleichzusetzen sind!) nie, 31% vor mehr als 10 Jahren gebeichtet. Die deutschen Theologen haben zwar alle einmal gebeichtet, aber für die Hälfte war es vor 10 Jahren. Solche langen Fristen lassen sich auch bei Novizinnen feststellen, denen offensichtlich seit der Schulzeit nicht mehr, auch nicht in der Phase vor dem Klostereintritt, positiv das Bußsakrament aufgeschlossen wurde.

Wo wird gebeichtet? Der nicht zu leugnende und durch die geringen oder kürzeren Beichtzeiten in den Pfarrkirchen belegbare Rückgang bzw. Schwund der Beichte besagt nicht in jedem Fall, daß die Gläubigen dieser Pfarrei überhaupt nicht mehr zur Beichte gehen: Sie beichten bei Einkehrtagen in Exerzitienhäusern, an Wallfahrtsorten oder in Klosterkirchen, wo gerade in der Karwoche ein großer Beichtandrang festgestellt werden kann. Jedoch darf diese Tatsache nicht darüber hinwegtäuschen, daß im Vergleich zu früher rein zahlenmäßig weniger Gläubige und diese seltener im Jahr zur Beichte gehen, die nicht regelmäßig Praktizierenden (die früher wenigstens die Ostersakramente empfangen) meistens überhaupt nicht mehr beichten³ und sich das Erscheinungsbild und Selbstverständnis der Gemeinde am Ort ändern müssen, wenn sich dort niemand als einzelner durch die Tatsache der Beichte als Sünder bekennet.

Hinsichtlich der Qualität des Bekenntnisses wird gelegentlich von einer Besserung im Vergleich zu früher gesprochen. Diese Feststellung mag insofern stimmen, als bei der geringeren Zahl der Beichtenden der Prozentsatz der »bewußten« Pönitenten steigt. Diese haben jedoch auch früher in persönlicher Weise ihre Sünden bekannt. Andererseits ist zu bedenken, daß die über Jahre hinweg nicht Beichtenden dann, wenn sie das Sakrament empfangen (Heirat, Erstkommunion eines Kindes, schwere Erkrankung) oft jedes Sündenbewußtsein verloren haben. Gläubige, die jahrelang nur am Bußgottesdienst teilgenommen haben, erklären überraschenderweise sehr häufig, daß sie nichts zu beichten wüßten. Auch der Empfang des Sakraments im Rahmen des Beichtgesprächs kann Ausdruck intensiven geistlichen Bemühens sein, aber ebenso einer gewissen Hilflosigkeit: z.B. bevorzugen Jugendliche, die jahrelang nicht mehr gebeichtet und denen die in der Schule gelernte Bekenntnisweise zurecht als nicht altersgemäß vorkommt, das Beichtgespräch; hier zeigt sich dann meistens eine Unfähigkeit, zwischen Sünde

² Vgl. G. B. Sala, Von den Schwierigkeiten der Beichte heute, in: FkTh 2 (1986) 292; jedoch auch die kritische Bemerkung Salas zu dieser Analyse S. 281.

³ In Diskussionen hört man nicht selten disqualifizierende Äußerungen über solche »Österlinge«. Das Ungenügende eines solchen Verhaltens (Reue, Vorsatz!) ist klar, doch zeigen sie damit klar ihre Zugehörigkeit zur Kirche. Die Haltung jener, die nur teilweise den Sonntagsgottesdienst besuchen und ohne Beichte zur Kommunion gehen, ist bedenklicher.

und Problem (z.B. Streit der Eltern, Arbeitslosigkeit des Bruders) zu unterscheiden⁴.

Was tun jene Katholiken, die zwar praktizieren, d.h. am Sonntagsgottesdienst teilnehmen, aber nicht mehr beichten? Sie begnügen sich mit dem Bußgottesdienst. Um Mißverständnisse zu verhindern, sind diesbezüglich einige Vorabklärungen nötig: Der Bußgottesdienst ist nicht negativ zu beurteilen; als Wortgottesdienst (Ruf zur Umkehr und zur Aussöhnung mit Gott und dem Nächsten, Schärfung des Gewissens in Hinblick auf das Wesen der Sünde) und als Gebetsgottesdienst hat er große Bedeutung⁵. Wortverkündigung, Gebet und Sakrament dürfen jedoch nicht als Alternativen gesehen werden, sondern in ihrer inneren Einheit, ähnlich wie sie in der Eucharistie zusammengehören und nicht gegeneinander ausgespielt werden dürfen. Ferner muß klar gesehen werden, daß das individuelle Bekenntnis strenggenommen nicht für alle Katholiken verpflichtend ist, sondern nur im Fall von Todsünden. Jedoch ist auch das Bekenntnis läßlicher Sünden empfehlenswert. Unter diesen Voraussetzungen, die später noch verdeutlicht werden sollen, ist nun nach den Hilfen zu fragen, die man den schweren Sündern bietet, damit sie in rechter (!) Weise Vergebung ihrer Sünden finden. In Gemeinden, in denen die Beichte faktisch abgekommen und der Bußgottesdienst eingebürgert ist, wird die Verpflichtung für den schweren Sünder, der sich nicht in eine Schar von Beichtenden einreihen kann, verdrängt oder in Diskussionen durch eine Fülle von Pseudoargumenten (Etwa: Gibt es ein Zwei-Klassen-System von Sündern?) vernebelt oder durch Hinterfragungen (Etwa: Ist sicher, daß die objektiv schwere Tat auch subjektiv so empfunden wurde?) vertagt. Die heutige Gesellschaft kümmert sich wahrscheinlich mehr um die Rehabilitation und Resozialisation der Straffälligen als die Kirche um die schweren Sünder, weil diese als solche nicht mehr erkenntlich werden.

Wenn man jedoch an der Lehre der Kirche festhält, daß Todsünden gebeichtet werden müssen und auch bei einer im Falle eines Notstandes erlaubten Generalabsolution der Pönitent Reue und Vorsatz mit dem – für die Echtheit der Reue unabdingbaren – festen Willen einbringen muß, die Todsünde bei nächster Gelegenheit zu beichten⁶, entstehen nun durch jene, die sich durch Schwäche oder Eigenmächtigkeit nicht daran halten, nach innen und nach außen Unsicherheit, Mißtrauen und atmosphärische Vergiftung.

Zwar finden viele Katholiken den Wegfall der Beichte sympathisch, doch wissen alle, die bewußt ihren Glauben leben, um die kirchliche Lehre. Wenn sie nun eine

⁴ Zu den Vorteilen des Beichtgesprächs (Klärung der persönlichen Lage, Aussprache, Beratung) und seinen Nachteilen (seltener Empfang des Bußsakraments wegen der längeren zeitlichen Beanspruchung, mögliche Akzentverlagerung von der heilenden Gnade weg zur Heilung durch Bewußtheit und Einsicht in die Genesis des Fehlverhaltens, Gefahr des psychologischen Erklärens und Begründens der aus der Freiheit und dem *mysterium iniquitatis* entspringenden und letztlich nicht erklärbaren Sünde) vgl. A. Ziegenaus, Beichtgespräch statt Beichte: eine Alternative mit Zukunft?, In: *Klerusblatt* 64 (1985) 32–37.

⁵ Nur wer Verkündigung und Gebet für sekundäre Wege zu Gott betrachtet, kann diese Aufgaben des Bußgottesdienstes geringschätzen; zum Ganzen vgl. A. Ziegenaus, *Umkehr-Versöhnung-Friede*. Zu einer theologisch verantworteten Praxis von Bußgottesdienst und Beichte, Freiburg 1975, 259–279.

besondere Schuld drückt, finden sie in Bußgottesdiensten nicht den inneren Frieden, aber auch nicht mehr zur Beichte, von der sie und ihre Bekannten seit Jahren Abstand genommen haben. Die möglichen Konsequenzen dieses Zwiespalts sollen später noch bedacht werden.

Die Priester ahnen die Schwierigkeit, die darin liegt, daß jemand vielleicht nach Jahren wieder zur Beichte gehen müßte. Um diese Beunruhigung zu vermeiden, verschweigen sie die Verpflichtung zum individuellen Bekenntnis schwerer Sünden bzw. zu dem – für die subjektive Disposition unabdingbaren – Vorsatz dazu. Man kann sogar feststellen, daß in den Bußgottesdiensten nicht einmal zur Beichte aufgefordert wird (kritischen Laien fällt dieses beredte Schweigen auf!) bzw. der Bußgottesdienst so nah an das kommende Fest⁷ herangerückt ist, daß wenig Zeit zur Beichte bleibt. Bei der Gewissenserforschung im Bußgottesdienst (bei erlaubter Generalabsolution) unterbleibt die Frage, ob beim letzten Bußgottesdienst erkannte Todsünden inzwischen gebeichtet wurden. So muß geradezu der Eindruck entstehen, daß solche Priester – es sind nicht alle – der unangenehmen Frage nach dem Stellenwert und nach der Notwendigkeit der Beichte aus dem Weg gehen, um damit den Gläubigen keine Unruhe zu bereiten. Andererseits wissen jedoch viele, daß etwa in der Bundesrepublik die Generalabsolution nicht erlaubt ist – zurecht, denn es besteht nicht die Priesternot, und die Generalabsolution setzt zum gültigen Empfang den Willen voraus, schwere Sünden in angemessener Zeit zu bekennen, so daß sie keine Lösung in Bezug auf die »Beichtangst« ist. Kann nun ein Priester, der sich bewußt ist, daß er eigenmächtig ein Sakrament in einem wesentlichen Punkt ändert und hier nicht mehr die »Absicht hat zu tun, was die Kirche tut«, die für rückständig gehalten wird, daß Papst, Bischöfe und viele Mitbrüder sein Verhalten nicht billigen und viele kritische Gläubige dieses Vorgehen fragwürdig finden, innerlich zufrieden sein? Eine solche Praxis fördert Mißtrauen und Unsicherheit, die auch durch die Zustimmung anderer Priester – sozusagen durch den Konsens, wie Gott Sünden zu vergeben hat – nicht beseitigt wird. Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang die häufige Zweideutigkeit: Der Pfarrer gebraucht nicht die »offizielle« Absolutionsformel (um sich damit gegen den Vorwurf der

⁶ Vgl. Paul VI. in den »Pastoralen Normen zur Erteilung der sakramentalen Generalabsolution« (AAS 1972, 510–514, VI): Von den Gläubigen, denen die Generalabsolution erteilt wird, ist zu fordern, »daß sie in rechtem Maße disponiert sind oder daß jeder seine Vergehen bereue, ebenso die Sünden zu meiden sich vornehme... und sich zugleich vornehme, in der verlangten Zeit die schweren Sünden, die er momentan so nicht bekennen kann, einzeln zu beichten. Zu diesen inneren Haltungen und Bedingungen, die zur Gültigkeit des Sakraments (ad valorem sacramenti) erfordert sind, sollen die Gläubigen von den Priestern gewissenhaft ermahnt werden«; vgl. auch Ziegenaus, Umkehr, 236–250. Die Generalabsolution, auch die erlaubte, ist also ungültig, d.h. unwirksam, wenn die subjektiven Bedingungen des Pönitenten fehlen, zu denen auch der Beichtvorsatz gehört. – Johannes Paul II. (Reconciliatio et Paenitentia Nr. 33) betont ebenso für den Fall der Generalabsolution »die Verpflichtung zur persönlichen Beichte der schweren Sünden vor dem Empfang einer weiteren Generalabsolution.« Die Gläubigen müssen vom Priester vor der Lossprechung darauf hingewiesen werden, und diese Form dürfe nicht zur normalen werden.

⁷ Etwa am Freitagabend vor der Erstkommunion der Kinder. Würde der Termin einige Wochen früher sein, wäre nicht nur Zeit zur Beichte, sondern auch die Ernsthaftigkeit des Vorsatzes zu prüfen, mit den Kindern die Sonntagsmesse zu besuchen.

Generalabsolution rechtfertigen zu können?), wohl aber eine entsprechende Segensbitte, sozusagen eine deprekatorische Absolutionsformel, die aber von den Teilnehmern als Generalabsolution verstanden wird. Wird da nicht jemand (entweder der Bischof oder die Gläubigen) für dumm verkauft? Haben nicht alle Gläubigen ein Recht, die Lehre der Kirche zu erfahren, und darf die Kirche von einzelnen Priestern zensiert werden? Ein solches Verhalten fördert die Aggressivität.

2. Zur Klärung dieser Entwicklung

Zur Erklärung dieser Entwicklung gibt es eine Vielfalt von Einflüssen und Begründungen. Hier können nur die wesentlichen herausgearbeitet werden. Ein Grund mag der Wegfall bestimmter, in der katholischen Frömmigkeit fest verankerter Beichtzeiten sein. Dafür einige Beispiele: Der Samstagabendmorgen, die normale Zeit für Beichtgelegenheit (wenigstens während des Rosenkranzes), erwies sich nicht nur wegen der Vorabendmesse und ihrer Vorbereitung (Predigt) als ungünstig, sondern auch wegen inzwischen häufig zu dieser Zeit stattfindenden Trauungen⁸, wobei der Priester oft noch beim Hochzeitsessen erscheinen soll. Auch der Herz-Jesu-Freitag hat als Beichtanlaß seine Sonderstellung weitgehend eingebüßt. Die in der Osterzeit üblichen Standesbeichten sind meistens abgekommen und damit aber auch das allgemeine Bewußtsein von der Osterbeichtpflicht⁹. Nicht alle diese Bräuche lassen sich im modernen Lebensrhythmus aufrechterhalten¹⁰, doch hat man nicht versucht, andere Termine zu finden, d.h. man hat ersatzlos gestrichen. Sicher entspricht ein »Brauchtumschristentum« nicht der personalen Entscheidungsstruktur des Glaubens, aber jede Gemeinschaft benötigt einsehbare Bräuche. Sie üben eine Entlastungsfunktion aus, damit nicht jede Entscheidung von neuem diskutiert und begründet werden muß. Auch die moderne Schulentwicklung (Trennung von Schule und Pfarrei) erschwerte eine einheitliche Bußpastoral.

Stärker als diese äußeren Gründe fallen innere ins Gewicht. Die moderne Säkularisierung, das Wohlstands- und Konsumdenken stehen allgemein einer Vertiefung des Glaubens und in besonderem einer Aufgeschlossenheit für Buße und Beichte entgegen. Vor allem ist das Bewußtsein für das Wesen und die verheerende Wirkung der Sünde geschwunden. Das Wort von Pius XII. bewahrt sich angesichts der gesellschaftlichen Akzeptanz von Abtreibung, vor- und

⁸ Samstagstraungen waren früher wegen der Gefahr verpönt, daß Hochzeitsgäste die Sonntagsmesse nicht besuchen.

⁹ Die Osterbeichtpflicht war schon in der Karolingerzeit eingeführt (um 900 sogar dreimalige Beichtpflicht im Jahr) und wurde 1215 von 4. Lateranense für alle Gläubigen vorgeschrieben. Das Konzil von Trient schärfte diese Bestimmung ein (vgl. Ziegenaus, Umkehr, 97, 126f). Strenggenommen gilt die Bestimmung nur für Todsünden. In Hinblick auf diese Osterbeichte muß man wohl von einem Traditionsbruch sprechen.

¹⁰ Z.B. ist der »schmerzhaftes Freitag« (Freitag vor Karfreitag) als früher üblicher Beichttag für Frauen schon wegen der Berufstätigkeit vieler Frauen heute nicht mehr ohne weiteres praktikabel.

außerehelichem Verkehr oder finanziellem Betrug (Versicherungsbetrug, »Krankfeiern« und dgl.) immer mehr, nämlich, daß »die Sünde des Jahrhunderts der Verlust des Bewußtseins von Sünde ist«¹¹. Der Verlust gründet in einem Säkularismus, der die in jeder Sünde liegende Verneinung Gottes (als einer Einschränkung der menschlichen Freiheit) nicht mehr erkennt, und in gewissen philosophischen und psychologischen Auffassungen, wonach der Mensch nur einen geringen Entscheidungsspielraum besitze und sein Verhalten in erster Linie von der Gesellschaft (Erziehung, Umwelt) bestimmt wird. Mag sein, daß das Verschweigen der Sünde und das ausschließliche Reden von der Liebe Gottes auch durch eine frühere Überbetonung der Sündhaftigkeit und der Furcht vor den ewigen Strafen bedingt ist¹², aber warum nun das andere Extrem?

Natürlich widerspricht die Aufforderung zu Buße und Beichte dem Verlangen des Menschen nach Selbstbestätigung¹³. Insofern war die Aufgabe der Seelsorger nie leicht. Daher ist es zu einfach, die geschilderte Beichtmisere nur auf die mangelnde Aufgeschlossenheit der Gläubigen zurückzuführen. Die Behauptung, die nicht selten in Diskussionen aufgestellt wird, daß die beschriebene Lage von den Priestern selber verursacht wurde, ist nicht grundwegs von der Hand zu weisen: Schon die geschilderte Weigerung, in Bußgottesdiensten oder in Gottesdienstanzeigen bzw. Pfarrbriefen auf die Möglichkeit bzw. Verpflichtung zur Beichte hinzuweisen, deutet in diese Richtung, ebenso der gelegentlich auffällige Unterschied in der Beichthäufigkeit in soziologisch einigermaßen gleich strukturierten Pfarreien.¹⁴ Immer wieder konnte man in den 70er Jahren hören, daß Gläubige wegen der Geringfügigkeit ihrer Sünden vom Priester aufmerksam gemacht wurden, daß sie doch deswegen nicht beichten mußten. Eine solche »Erledigung« der Andachtsbeichte trifft letztlich die Beichte insgesamt, denn dieser Konzeption zufolge wäre jeder Beichtende als schwerer Sünder erkennbar. Abgesehen davon, daß solche Priester auch große Heilige, die das Bußsakrament als Hilfe im geistlichen Leben schätzten, unwirsch abgewiesen hätten, drängt sich die Frage nach ihrer persönlichen Praxis auf: Beichten sie nicht mehr oder nur schwere Sünden?

L. Klein¹⁵ stellt bei der Suche nach den Gründen für das Scheitern der Reformbemühungen zur Wiedereinführung der Beichte in der Evangelischen Kirche fest:

¹¹ Rundfunkbotschaft v. 26. 10. 1946.

¹² Vgl. Johannes Paul II., *Reconciliatio et Paenitentia*, Nr. 18; Sala, 286ff.

¹³ Diesen Drang nach Bestätigung drückt Roger Schutz in den »Regeln von Taizé« im Zusammenhang mit dem Zölibat so aus: »Wenn der Egoismus der Leidenschaften nicht von einer wachsenden Großmut übertroffen wird, wenn du nicht mehr von der Beichte Gebrauch machst, um dem Bedürfnis zu wehren, dich selbst bestätigt zu finden – wie es in jeder Leidenschaft steckt –, wenn dein Herz nicht dauernd erfüllt ist von einer unermeßlichen Liebe, dann kannst du nicht mehr Christus in dir lieben lassen, und der Zölibat wird dir zur drückenden Last« (Herder Taschenbuch, Bd. 365, 32).

¹⁴ In einem ländlichen Gebiet Süddeutschlands hörte der Pfarrer 854 Beichten in der Osterzeit, sein Nachbarpfarrer hatte 3 Beichtgespräche; in einer Großstadtpfarrei haben nach gut vorbereiteten Bußgottesdiensten wenigstens 11% der Katholiken in den Wochen vor Ostern in ihrer Pfarrkirche gebeichtet; in der Nachbarpfarreie begnügte man sich fast ausschließlich mit der Teilnahme an Bußgottesdiensten.

¹⁵ *Evangelisch-Lutherische Beichte, Lehre und Praxis*, Paderborn 1961, 235.

Der Hauptgrund für die darniederliegende Privatbeichte sei das geringe Verlangen der Pfarrer nach Beichte und Absolution gewesen. Eine ähnliche Beurteilung findet sich in den Tagebüchern Kierkegaards¹⁶: »Die Abschaffung der Beichte, ein Zusammenwirken von Gemeinde und Pfarrer. Die Gemeinde bekam Angst, zur Beichte zu gehen; der Beichtstuhl brachte einem die Sache zu nahe. Die Pfarrer bekamen Angst, Beichte zu hören; die Sache wird allzu ernsthaft. Und die ganze Christentumsverkündigung wurde Redekunst, Wohlredenheit, die ganz richtig das entscheidende Christliche ausließ: die Zueignung, den Einzelnen«. Trifft dieses Urteil nur für die Evangelische Kirche zu?

Den Kenner der heutigen Theologie wird es nicht überraschen, daß Theologen über die Möglichkeit der Kirche, eine Generalabsolution (ohne Verpflichtung zur Nachbeichte) zu erlauben, verschiedener Meinung sind. Wie zu jeder entscheidenden Frage – zur Präexistenz des Sohnes, zur Jungfrauengeburt oder zur Weise der eucharistischen Realpräsenz –, so gehen auch zur Beichtverpflichtung die Meinungen auseinander. Man findet für jeden vorgefaßten Standpunkt seinen theologischen Eideshelfer. Auch bezüglich der Lehre des Tridentinums zu can. 7 des Bußdekrets¹⁷ gehen die Auffassungen auseinander. Auf die Problemlage kann hier nicht ausführlich eingegangen werden: Während die einen die Bekenntnispflicht für definiert halten¹⁸, sehen andere eine Definition im strengen Sinn durch das Konzil nicht für gegeben¹⁹. Nach Vorgrimler ist die Frage nach der Definition z. Zt. kontrovers²⁰. Jedoch kannte er noch nicht den Artikel von A. Duval²¹, der Amato einen Irrtum in entscheidenden Fragen nachwies. Allerdings gibt es neben dieser seriösen Literatur noch Veröffentlichungen von Theologen, die offensichtlich für die konzilshistorische Thematik nicht qualifiziert waren, aber doch in einflußreichen Organen publizieren konnten²².

¹⁶ Tagebücher IV, 270.

¹⁷ »Wer sagt, zur Vergebung der Sünden sei es nicht nach göttlichem Recht notwendig, im Sakrament der Buße alle Todsünden einzeln zu bekennen, deren man sich nach schuldiger und sorgfältiger Erwägung erinnert, auch die im verborgenen und die gegen die letzten zwei der zehn Gebote, ebenso die Umstände, die die Art der Sünde ändern... der sei ausgeschlossen.«

¹⁸ So K. J. Becker, Die Notwendigkeit des vollständigen Sündenbekenntnisses in der Beichte nach dem Konzil von Trient, in: Theol. u. Phil. 47 (1971); Z. Alszegehly – M. Flick, La dottrina Tridentina sulla necessità della confessione, in: Magistero e Morale, Bologna 1970; Ziegenaus, Umkehr 113–146; A. Marrazzini – D. di Marina, Il sacramento della Penitenza, Neapel 1972.

¹⁹ So A. Amato, I pronunciamenti tridentini sulla necessità della confessione sacramentale nei canoni 6–9 della sessione XIV (25 Novembre 1551), Rom 1975; H. P. Arendt, Bußsakrament und Einzelbeichte. Die tridentinischen Lehraussagen über das Sündenbekenntnis und ihre Verbindlichkeit für die Reform des Bußsakraments, Freiburg 1981.

²⁰ Buße und Krankensalbung, in: HdD IV 3, Freiburg 1978.

²¹ Le »Droit divin« de l'intégrité de la confession selon le Canon 7 »De Poenitentia« du concile de Trente. Examen de l'interprétation du P. A. Amato, in: Rev. Sc. ph. th. 63 (1979) 549–560.

²² Nicht aus Freude an einer Polemik, wohl aber zur Schärfung des Blicks sei hier folgende Abhandlung genannt: F. Nikolasch, Das Konzil von Trient und die Notwendigkeit der Einzelbeichte, in: Liturgisches Jahrbuch 21 (1971). Z.B. interpretiert er (S. 159) das Votum von Johannes Antonius Delphinus (Confessio quatenus sumitur simpliciter, ut contritio et poenitentia, est in secundo gradu iuris divini; si accipitur confessio quatenus cum circumstantiis, ut de tempore, loco et persona, est in tertio gradu iuris divini) in dem Sinn, daß die Bekenntnispflicht zwar aus der Schrift gefolgert werden müsse (= 2. Grad göttlichen Rechts), nicht aber das Bekenntnis »im Sinne einer genauen Angabe von Umständen, Zeit,

Insgesamt ist in diesem Zusammenhang jedoch noch folgende Grundsatzüberlegung wichtig. Selbst wer – entgegen den genannten Autoren – die Interpretation von can. 7 für kontrovers und daher für offen hält, kann daraus nicht folgern, die Kirche könnte vom detaillierten Bekenntnis als Wesensteil des Bußsakraments abgehen. Selbst wenn can. 7 nicht de fide wäre, könnte die Kirche eine viele Jahrhunderte geübte Beichtpraxis und die vielen Aussagen und Bestimmungen von Konzilien (Lateran IV, Florenz), Synoden, Bischöfen und Päpsten (bis in unsere Zeit, wo auch im Falle der notstandshalber erlaubten Generalabsolution die Pflicht betont wird, das Bekenntnis nachzuholen) nicht ignorieren. Die Alternative zum Bußsakrament mit privatem individuellen Bekenntnis wäre nicht der Bußgottesdienst mit allgemeinem Bekenntnis und Generalabsolution, sondern die altkirchliche und biblisch breit belegte (vgl. Mt 18, 18; Joh 20, 22f; Jak 5, 15f; 2 Thess 3, 11–15; 1 Kor 5, 1–13; 1 Tim 1, 19f; Apk 22, 15) Exkommunikationsbuße, der zufolge der Sünder als aus der Kirche ausgeschlossen zu betrachten ist und nach einer Zeit der Buße wieder aufgenommen werden darf. Paulus verlangt, daß der Unzuchtssünder (1 Kor 5, 1–13) oder der Faule (2 Thess 3, 11ff) zu meiden sind und daher nicht an den Mählern und der Eucharistie teilnehmen darf, die durch die Sünder befleckt (vgl. Jud 12; 2 Petr 2, 13) werden²³. Gegenstand dieser Exkommunikationsbuße war eine konkrete schwere Sünde.

Wer aber von der Voraussetzung ausgeht, daß für das individuelle Bekenntnis keine theologische Begründung gegeben werden kann, und sich deshalb mit einem allgemeinen Bekenntnis zufrieden gibt, soll sich nicht wundern, wenn die Menschen zur Bewältigung von konkreter Schuld – etwa als Folge einer Abtreibung – zum Psychotherapeuten gehen, der zur Heilung immanenter seelischer Not immerhin ausgebildet ist.

3. Der ungeprüfte Kommunionempfang

Heute wird immer mehr bezweifelt, ob der an sich begrüßenswerte im Vergleich zu früher häufige oder regelmäßige Kommunionempfang tatsächlich eine gute Entwicklung darstellt. Balthasar Fischer²⁴ machte schon vor zehn Jahren auf das Problem des ungeprüften Kommunionempfangs aufmerksam, das sich den Seelsorgern nicht nur bei Schulgottesdiensten, sondern auch bei einem Requiem und bei den stärker besuchten Messen an großen Festtagen stellt. Fischer nennt für die

Ort und Person, d.h. also im Sinne eines vollständigen detaillierten Bekenntnisses der Sünden nach Art und Zahl; in diesem Fall handelt es sich um göttliches Recht dritten Grades« (= ius humanum, das die Kirche ändern könnte). Delphinus will in Wirklichkeit mit dem zweiten Teil des Votums nicht sagen, daß das detaillierte Bekenntnis nur auf kirchliche Setzung zurückgehe, sondern daß die Bestimmungen vom Lateranense IV in Hinblick auf Osterbeichte (tempus!) und Pfarrbann (= Verpflichtung zur Beichte beim eigenen Pfarrer = locus, persona) auf kirchliche (= veränderliche) Festlegung beruhe. Das detaillierte Sündenbekenntnis könne jedoch aus der Schrift gefolgert werden. Vgl. Ziegenaus, Umkehr 134–138. Angesichts des großen Engagements, das Nikolasch zugunsten von sakramentalen Bußgottesdiensten entfaltete, sind solche Interpretationsfehler schlimm.

²³ Vgl. Ziegenaus, Umkehr 72–91.

²⁴ »Ungeprüfter« Empfang der Kommunion, in: Theologie – Gemeinde – Seelsorger (hrsg. v. W. Friedberger – F. Schnider), München 1979, 38–41.

Entwicklung folgende Gründe: Wegfall der flankierenden Maßnahmen (eucharistische Nüchternheit); äußerlich lässige Haltung beim Kommuniongang (als Reaktion auf frühere »fromme Überkonzentriertheit«); Lässigkeit des versus populum zelebrierenden und daher beobachtbaren Priesters; einseitige Betonung des Mahlcharakters, so daß die Teilnahme an der Eucharistie ohne Mahl unsinnig erscheint; Unschuldswahn, der sich von einer Prüfung dispensiert; ständige Verkündigung über die Sonntagsperikope ohne eucharistische Weiterbildung; allgemeiner Schwund an Ehrfurcht.

Viele Seelsorger sind über diese Gedankenlosigkeit betroffen²⁵, jedoch vermeiden sie häufig, das Problem deutlich anzusprechen, daß man sich auch »das Gericht essen und trinken« kann und ein Unwürdiger »schuldig wird an Leib und Blut des Herrn«. Bei dieser Gelegenheit kann allerdings die Verwunderung darüber nicht verschwiegen werden, daß 1 Kor 11, 27ff nie, d.h. an keinem Sonn- oder Festtag und nicht einmal in der Werktagsleseordnung, zur Verlesung kommt, wohl aber oft schwer verständliche und für das gläubige Leben wenig wichtige Passagen des Alten Testaments! Im ähnlichen Sinn wird in der Leseordnung C am 7. Ostersonntag nur Apk 22, 12–14. 16–17.20 verlesen und V 15 übergangen: Stört er die kirchliche und eschatologische Harmonie? Ebenso fällt vom Hymnus *Lauda Sion salvatorem* im Gotteslob die Strophe weg: Gute kommen, Böse kommen, alle haben ihn genommen, die zum Leben, die zum Tod. In diesem allgemeinen Trend liegen sicher auch viele Seelsorger, die nicht mehr vor einem ungeprüften Kommunionempfang warnen. Natürlich gibt es dann noch einen tieferen Grund für ein solches Schweigen: Man müßte konkrete objektive Kriterien für die Prüfung anbieten²⁶ und dann im Sinn der kirchlichen Lehre auf die Beichtpflicht verweisen²⁷.

Ein solcher ungeprüfter Kommunionempfang wird den, der gedankenlos mitläuft, seelisch auf den ersten Blick wenig schaden, ihn aber letztlich doch verflachen, da er die Mitte und den Höhepunkt des gläubigen Lebens nur als etwas Äußerliches sieht. Wenn aber jemand tatsächlich von der Warnung des Apostels weiß und sie ernst nimmt? Er steht unter enormem Gewissensdruck.

Theodor Fontanes Erzählung »Unterm Birnbaum« handelt von dem Ehepaar Hratscheck. Die beiden haben einen Mord begangen, mit dem nun die Frau physisch und psychisch nicht fertig wird. Vor ihrem Tod findet zwischen beiden folgendes Gespräch statt: »Soll Eccelius (= der protestantische Pastor) kommen?« – »Nein« sagt sie, während sie sich mühevoll aufrichtete, »es geht nicht. Wenn ich es (= Abendmahl) nehme, so sag ich es«. Er schüttelte verdrießlich den Kopf. »Und sag ich es nicht, so eß ich mir selber das Gericht.« – »Ach laß das doch, Ursel. Was soll das? Daran denkt doch keiner. Und ich am wenigsten. Er soll bloß

²⁵ Allerdings gibt es immer wieder Priester, die in der möglichst großen Zahl von Kommunikanten allein schon ein Ideal erblicken, wie etwa ein Pfarrer einer süddeutschen Großstadt, der bei einem Requiem nach dem *Agnus Dei* alle nochmals ausdrücklich aufforderte, auch am Mahl teilzunehmen.

²⁶ Ein Pfarrer sagte dem Verfasser, er bevorzuge Bußgottesdienste mit Generalabsolution vor Erstkommuniontagen, denn er könnte doch in der Beichte geschiedene Wiederverheiratete nicht absolvieren. Ist dieses Verhalten redlich?

²⁷ Natürlich spricht Paulus in 1 Kor 11, 27f nur von »Prüfung« wo sich aber jemand nicht im Sinn der Lehre des Apostels prüft und sie anerkennt, verlangt er den Ausschluß (vgl. 1 Kor 5, 1–13; 2 Thess 3, 11ff); damit ist die Exkommunikationsbuße eingeleitet.

kommen und mit dir sprechen. Er meint es gut mit dir und kann dir einen Spruch sagen.« Fontane schildert hier die seelische Not eines Menschen, der von der Gefahr der unwürdigen Kommunion weiß, aber »es nicht sagen« kann. Gegenüber allen Beschwichtigungsversuchen sieht die Frau klar ihre Schuld, aber auch die zusätzliche Belastung des Gewissens, die ihr das »Nehmen« bereiten würde. – Goethe berichtet (»Dichtung und Wahrheit«, 7. Buch) von seinem persönlichen Bedürfnis, vor dem Abendmahl zu beichten. Im Unterricht wurde er aber (in dieser Zeit des Übergangs von der persönlichen Beichte zur Formelbeichte, bis sie bei den Protestanten völlig abkam) auf eine allgemeine Bekenntnisformel verwiesen. Daher blieb eine innere Unruhe, die ihn das Abendmahl nicht unbeschwert empfangen ließ und es ihm letztlich sogar verleidete: »Ich empfang die Absolution und entfernte mich weder warm noch kalt, ging den andern Tag mit meinen Eltern zu dem Tische des Herrn, und betrug mich ein paar Tage, wie es sich nach einer so heiligen Handlung wohl ziemte.« Der feinfühligste junge Goethe hatte sich offensichtlich entgegen den Tendenzen der Aufklärungszeit, die Sünde zu verharmlosen, ein feines Gespür für ihre Realität bewahrt; er war sich bewußt, »daß einer, der das Sakrament unwürdig genieße, sich selbst das Gericht esse und trinke«. Goethes Sündenbewußtsein und Ehrfurcht vor der Heiligkeit des Abendmahls führten zu Skrupeln, die natürlich die Unsicherheit noch steigerten. Als Ausweg wählte er, mangels der Möglichkeit einer persönlichen Beichtausprache, die Flucht aus der religiösen Praxis: »Dieser Skrupel quälte mich dergestalt, und die Auskunft, die man mir als hinreichend vorstellen wollte (= ein allgemeines Bekenntnis), schien mir so kahl und schwach, daß... ich mich von der kirchlichen Verbindung ganz und gar loszuwinden suchte... Zuletzt (ließ ich) diese seltsame Gewissensangst mit Kirche und Altar völlig hinter mir.«

Die Pastoral kann sich nicht mit einem gedankenlosen »ungeprüften« Kommunionempfang abfinden, darf aber auch nicht nur von schwerer Schuld reden (ob es nun objektiv eine schwere Sünde oder »nur« ein subjektiv belastendes Pubertätsproblem ist wie bei Goethe), sondern muß auch dem zwischen Angst (vor der Beichte) und Verlangen schwankendem Menschen entgegengehen und helfen. Zu einer solchen Hilfe gehört z.B., daß die ganze Kirche ihn durch Wort und Beispiel (= selber beichten) sowohl dazu mahnt als auch ermutigt, die Atmosphäre der Selbstgerechtigkeit bzw. der »Anprangerung« des Beichtenden abbaut und Möglichkeiten schafft, daß der einzelne, äußerlich mitlaufend oder sogar mitgezogen, seine innere Not und Schuld bereinigen kann. Wer trotz Schuld (die auch heute nicht geleugnet werden kann) diesen Weg nicht geht, wird in Zeiten der Gebetsstille oder der Kommunion immer Unbehagen und Unruhe verspüren. Man spricht heute oft vom Auszug aus der Kirche. Könnte der eigentliche Grund nicht in dem Gefühl des Sünders zu suchen sein, daß er in der Kirche beunruhigt wird, aber nicht den Weg zum inneren Frieden findet, hier einem Kind vergleichbar, das zwar einen antiautoritären, nicht fordernden Lehrer wünscht, aber zugleich letztlich ablehnt?

4. Zur Wiedergewinnung der Beichte

Papst Johannes Paul II. sagte bei seinem ersten Deutschlandbesuch in seiner Ansprache an die Bischofskonferenz: »Ich bin überzeugt, daß ein Aufschwung des sittlichen Bewußtseins und christlichen Lebens eng, ja unlöslich an eine Bedingung geknüpft ist: an die Wiederbelebung der persönlichen Beichte. Setzt hier die

Priorität Eurer pastoralen Sorge!« Diese Überzeugung des Papstes ließe sich leicht durch viele Belege aus der Kirchengeschichte stützen; hier sei nur an den hohen Stellenwert erinnert, den der hl. Don Bosco dem Sakrament im Rahmen der Jugendseelsorge zuerkannte. Die Bischofssynode des Jahres 1983 beschäftigte sich wiederum ausführlich mit *Reconciliatio et Paenitentia*. Hat das Dokument über einige Papiere hinaus tatsächlich in Deutschland zu geduldiger, langfristig angelegter Bußpastoral geführt? In einer Ansprache anlässlich der Ad-Limina-Besuche der deutschen Bischöfe erinnert der Papst 1988 an die Krise von Buße und Beichte, daß sehr viele »sich mit sehr allgemeinen Bekenntnissen... begnügen. Viele empfangen dann das Sakrament der Eucharistie in einer inneren Verfassung, die der Würde dieses kostbaren Vermächtnisses des Herrn widerspricht (vgl. 1 Kor 11, 27ff)«. Der Papst empfiehlt Buße und Beichte der »intensiven Hirtensorge« der Bischöfe. »Tut darum alles, was möglich ist, um alle Glieder der Kirche, auch die Priester selbst, zu einer erneuten Hochschätzung von Umkehr und Versöhnung, konkretisiert in der persönlichen Beichte, zurückzuführen«. Was wird geschehen? Zur Wiedergewinnung des Bußsakraments sollen nun einige Wegweisungen versucht werden.

a) Klare Sicht von der Sünde: Sünde ist ein Fremdwort geworden, damit aber auch die Erlösung, denn Jesus hat in erster Linie von der Sünde erlöst. Das Wesen jeder Sünde ist immer gegen Gott gerichtet, der den Menschen erschaffen hat und ihn liebt, den der Sünder aber als Einschränkung seiner Freiheit ablehnt. Der Sünder will selber Gott sein. Auch die Vergehen gegen den Nächsten sind insofern Sünden, weil sich darin der Mensch Gott widersetzt (vgl. 2 Sam 11, 2–12, 14). Wer bedenkt, welchen Einsatz Gott zur Überwindung der Sünde leistet, nämlich die Hingabe des eigenen Sohnes, wird sich hüten, die Sünde nur als Kavaliersdelikt oder verzeihliche Schwäche auszugeben.

Im Buch Genesis sind klar die destruktiven Folgen dieses Bruches der heilen Gemeinschaft mit Gott geschildert. Der Mensch wollte Gott gleich sein, kommt aber mit seiner Geschlechtlichkeit nicht mehr zurecht (Gen 3, 7), das Verhältnis der Geschlechter zueinander wird hart (3, 16), Kain erschlägt seinen Bruder, Lamech nimmt sich zwei Frauen (4, 19) und rühmt sich siebenundsiebzigfacher Rache (4, 24). Der Tod wird ohne die bergende Gemeinschaft mit Gott als schreckliche Katastrophe empfunden. Jeder schiebt die Schuld auf den andern: Adam auf die Frau, diese auf die Schlange. Da der Wille, selber Gott zu sein, die Wurzel der Sünde ist, wird sie immer das Verhältnis zum Mitmenschen belasten.

Die Sünde, die aus dem Herzen des Menschen kommt, ist die tiefste Not des Menschen. Ihr entspringen die äußeren Störungen der Gesellschaft, während heutzutage oft die Zwänge der Struktur als Ursache der Sünde gesehen werden. Das Vaticanum II (GS 10) lehrt klar, daß die Störungen in der heutigen Welt letztlich in der Störung des Verhältnisses zu Gott gründen. Die Überwindung der Sünde, die zentrale Aufgabe des Heilswirkens Gottes und somit auch der Seelsorge, ist viel mehr in der gesellschaftlichen Diskussion als Notwendigkeit aufzuweisen.

b) Theologische Begründung des Bußsakraments: Entgegen der Auffassung, die Pflicht zum detaillierten Bekenntnis sei nur ein Kirchengesetz, muß klar die biblisch-theologische Begründung ins Auge gefaßt werden. In der biblisch-altkirchlichen Exkommunikationsbuße (vgl. oben) bezeichnete der Ausschluß die Tatsache, daß der Sünder sich von Gott getrennt hat. War er umkehrwillig, wurde er nach Zeiten der Buße, die von der Gemeinde mit geistlichen Mitteln (Fasten, Gebet) gestützt wurde, wieder in die Kirche aufgenommen und zur Eucharistie zugelassen. Hartnäckige Sünder wurden auf Initiative des Bischofs ausgeschlossen, bei heimlichen Todsünden wurde der Sünder im Gewissen verpflichtet, der Eucharistie fernzubleiben, im Falle der Bußbereitschaft seine Schuld dem Bischof zu bekennen und die entsprechende Buße zu tun. Wenn nun, wie es im seelsorgerlich wenig organisierten England (wenige Städte, Wanderpriester) der Fall war, die Gemeinde beim Ausschluß- und Aufnahmegeschehen nicht beteiligt war und die Absolution schon auf das Versprechen hin erteilt wurde, die Buße später zu leisten, sind wir bei der heutigen Form der Beichte. Bei der Krankenrekonziliation, bei der die Gemeinde naturgemäß nicht teilnahm und die in Jak 5, 14ff (Bekenntnis schwerer Sünden, Gebet für den Sünder; vgl. Parallele zu Mt 18, 18ff) geschildert ist, unterschied sich die Form auch früher nicht von einem heutigen Verzeihungsgang mit Beichte und Krankensalbung.

In der praktischen Seelsorge ist jedoch nicht von der theologisch fundierten Beichtpflicht von Todsünden auszugehen, sondern von der Andachtsbeichte. Nur wo diese geübt wird, muß sich der schwere Sünder nicht diskriminiert fühlen. Die streng genommen nicht notwendige Andachtsbeichte ist theologisch zu »begründen« durch die allgemeine Verpflichtung zur Heiligkeit; das Konzil von Trient verweist auf den *usus piorum hominum* (DS 1680), d.h. auf die Erfahrung frommer und heiligmäßiger Menschen, daß die Beichte eine große Hilfe im geistlichen Leben bietet.

Pastoral ist ferner am besten von den Wirkungen des Bußsakraments auszugehen: Die Frucht dieses österlichen Sakramentes (vgl. Joh 20, 21ff) ist der Friede. Dieser durch die Sündenvergebung neu geschenkte Friede mit Gott bewirkt nun, in Umkehrung der in Genesis geschilderten Folgen der Sünde, auch eine Stärkung im Kampf gegen die Versuchungen und in der Liebe zum Nächsten. Tatsächlich bestätigen die Gläubigen mit einer regelmäßigen Beichtpraxis, daß nach einer Beichte »alles leichter« gehe (intensiveres Gebet, mehr Geduld, Freude am Glauben, Widerstandskraft gegen die Leidenschaften). Mit dem Verweis auf diese Wirkungen des Bußsakraments ist für die Andachtsbeichte allgemein zu werben und dabei auch an die Verpflichtung zur Beichte von Todsünden zu erinnern. Da die Menschen aber auch durch schwere Sünden innerlich belastet sind, die nicht eindeutig als Todsünden festzustellen sind (eine solche genaue Feststellung gelingt selten), spricht man besser von schweren Sünden; sonst bleibt die oben geschilderte Unruhe, die jede Freude am Glauben verleidet.

c) Die persönliche Beichtpraxis des Priesters: Sollte in der Kirche die Beichte wieder allgemein beheimatet werden, müssen zuerst alle Priester für ein positives

Engagement gewonnen werden. Daß es oft daran fehlt, wurde oben bereits mehrmals gezeigt.

Doch ist der erste Schritt zur Wiedergewinnung der Beichte nicht ein stärkerer gemeinsamer Einsatz aller Seelsorger in Katechese und Predigt, sondern die persönliche Wiederentdeckung des Sakraments in ihrem eigenen Leben. In Hinblick auf das Bußsakrament sei an die Erfahrungen evangelischer Seelsorger erinnert, daß das Volk nur bei jenen Pastoren zur Beichte kommt, die selber beichten. Sieht auch der Priester persönlich die Sünde als das Grundübel, das bekämpft werden muß? Zu den Voraussetzungen, die ein Seelsorger für seinen Dienst mitbringen sollte, schreibt A. Bittlinger: »Der Beichtvater... muß ein lebendiger Christ sein, der zur Gemeinde Jesu in einem geordneten Verhältnis steht. – Der Beichtvater muß selber beichten. Menschen, die beichten wollen, haben anscheinend ein feines Gespür dafür, ob ein Beichtvater selber beichtet oder nicht. Die Erfahrung lehrt nämlich, daß Menschen in der Regel nur bei solchen Pfarrern... beichten, die selber die Beichte praktizieren. Für einen Pfarrer ist es unfair, wenn er von einem Gemeindemitglied eine Verdemütigung erwartet, der er sich selber nicht unterziehen will.«²⁸ Interessant ist auch die Feststellung von W. Böhme.²⁹ Er zitiert dabei Dietrich Bonhoeffer, der ein starker Vorkämpfer für die Wiedereinführung der Beichte in der evangelischen Pastoral war. Die Feststellung Böhmes lautet: »Die wichtigste Vorbereitung des Pfarrers auf das Beichthören ist die eigene Beichte des Pfarrers. Obgleich es selbstverständlich nicht die Voraussetzung für die Gültigkeit der Absolution ist, daß der Absolvierende selbst gebeichtet hat, sollte doch keiner Beichte hören, ohne nicht auch selbst ein Beichtender zu sein. Denn: 'Nur der Gedemütigte kann ohne Schaden für sich selbst die Beichte des Bruders hören' (Bonhoeffer).« Es ließe sich eine Unzahl von Belegen anführen, denen zufolge gerade die Beichte das eigentliche Kampfesmittel gegen die Sünde ist.³⁰

Dietrich Bonhoeffer hat die Hörer im Predigerseminar nicht einfach zur Beichte aufgefordert, sondern nur mitgeteilt, daß er demnächst beichten werde. Diese Mitteilung führte zur Nachdenklichkeit und Besinnung im Haus und auch zur Nachahmung seines Beispiels. Der Priester muß also persönlich den Kampf gegen die Sünde als die tiefste Not ernst nehmen (dann wird auch seine Seelsorge nicht exzentrisch) und die Erfahrung der Gnade und des Segens des Sakraments machen. Interessant sind auch die evangelischen Stimmen, daß in der Beichte »der Durchbruch zur Gemeinschaft« geschieht. Die Sünde, so schreibt D. Bonhoeffer, mache den Menschen einsam, lichtscheu, verschlossen. »Im Dunkel des Unausgesprochenen vergiftet sie das ganze Wesen des Menschen. Das kann mitten in der frommen Gemeinschaft geschehen. In der Beichte bricht das Licht des Evangeliums in die... Verschlossenheit des Herzens hinein... Das Unausgesprochene wird offen und

²⁸ Evangelische Beichte – Ein Weg zur Freiheit, Marburg 1969, 18.

²⁹ Zeichen der Versöhnung, München-Hamburg 1969, 94.

³⁰ Zum Ganzen siehe Ziegenaus, Umkehr 278–298; ders., Die Beichte des Priesters – Spirituelle Vorüberlegungen, in: Praedica Verbum, Sonderheft 1981, 2–14.

bekannt. Wenn der Sünder seinen Stolz und seine Selbstrechtfertigung aufgibt, findet er Gemeinschaft.« Durch den Akt, der die Sünde und ihre Folgen am nachdrücklichsten überwindet, wird auch die Gemeinschaft am stärksten gefördert, auch wenn sich jener Akt nur unter vier Augen abspielt.³¹

Wegen des Zusammenhangs zwischen der persönlichen Praxis des Priesters und seinem Dienst ist auch stärker darauf zu achten, daß die Priesteramtskandidaten in ein positives Verhältnis zur Beichte kommen. Das Priesterseminar muß hier oft eine Praxis gegen die Vorlesungen an der Universität durchhalten.

Die konkreten Fragen nach den Beichtmöglichkeiten der Priester auf dem Lande bedürfen mancherorts mehr Aufmerksamkeit.

d) Pastorale Notwendigkeiten und Möglichkeiten: Hier sollen nun einige Möglichkeiten zur Wiedergewinnung der Beichte genannt werden.

Einmal ist in jeder Pfarrei reguläre Beichtgelegenheit anzubieten und darauf auch in Gottesdienstanzeigen und Pfarrbriefen hinzuweisen. Auch wenn niemand zur Beichte kommt, soll der Priester diese Zeit im Beichtstuhl sein. Er kann ja Brevier beten. Ferner ist gelegentlich in thematischen Predigten oder durch »Nebenbemerkungen« auf die Beichte zu verweisen und dazu einzuladen. Dann kann sich nicht mehr die Auffassung halten, die Beichte wäre abgeschafft. Es gibt keinen einsehbaren Grund, der den Priester von dieser Pflicht dispensieren könnte.³²

Ferner soll das, was lebt, verlebendigt werden: Es ist eine Lieblosigkeit und Unklugheit, Pönitenten mit »geringer Materie« von der Beichte abzuraten (man denke an die Beichtpraxis der Heiligen), statt sie zu einem intensiveren Streben und zu einer klareren Gewissenserforschung anzuleiten. Zu diesem Zweck sollen auch – zunächst unabhängig von der Teilnehmerzahl – Vorträge und dgl. angeboten und Bücher ausgelegt werden.³³ Auch die von älteren Menschen häufig vorgebrachte Auffassung, daß alte Leute keine Sünden mehr hätten (»wie der Pfarrer gesagt hat«) soll unterbleiben³⁴. Auch in Altenheimen muß Beichtgelegenheit gegeben werden.

Gruppen der Pfarrei (Jugendliche, Frauen, Männer, Ältere) sollten für Einkehrtage und Exerzitien gewonnen werden. Auf diesen Kursen müßte theologisch klar und menschlich ansprechend in die Beichte alters- bzw. standesgemäß eingeführt

³¹ Vgl. Ziegenaus, *Die Beichte des Priesters*, 12ff.

³² Manche Priester meinen, weil sie – aus irgendeinem Grund – selber das Sakrament nicht schätzen, es aus Ehrlichkeit auch nicht empfehlen zu dürfen. Dem ist entgegenzuhalten, daß der Priester die Lehre der Kirche zu verkünden hat und nicht sich bzw. seine Schwäche zum Maßstab der Pastoral machen darf.

³³ Man bedenke die Konsequenzen: Einer Mutter wurde vom Priester im Beichtstuhl wegen ihrer »geringen« Sünden von der Beichte abgeraten; sie »schickte« daraufhin auch ihre Familie nicht mehr zur Beichte, darunter ein späterer Priesteramtskandidat, dem die Beichte fremd geworden ist.

³⁴ Richtig ist daran, daß manche Greise aufgrund ihres Gedächtnisschwundes nicht mehr zur Beichte in der Lage sind. Wenn jedoch ältere Menschen sagen, sie wüßten nichts zu beichten, meinen sie oft, daß die Sünden des Kinderbeichtspiegels nicht mehr aktuell seien (4., 6. Gebot), übersehen aber, daß das Alter andere Versuchungen (wie Altersgeiz, Neid auf die Jungen, Gesunden usw., Ungeduld, Streitsucht) mit sich bringt.

werden.³⁵ Ebenso könnte der Priester auf dem Weg zum Wallfahrtsort im Bus auf die Beichte eingehen, darauf vorbereiten und mit dem Hinweis, daß er selber auch gehe, dafür werben. Am Ende eines Kurses bzw. der Wallfahrt sind die Teilnehmer auch für die Bitte offen, zuhause zu beichten, damit das Sakrament nicht aus der Pfarrei »verbannt« sei. Trotz der manchmal schwierigen Schulsituation sollte zudem auf die Kinderbeichte großer Wert gelegt werden.

Als Vorbereitung auf entscheidende Schritte im Leben des einzelnen bzw. der Familie (wie Erstkommunion, Hochzeit³⁶) sollte sehr eindringlich die Beichte empfohlen werden. Die Praxis mancher Priester, etwa mit dem Brautpaar nur eine Reue zu erwecken (»weil sie ja doch nicht beichten würden«) wirkt sich bewußtseinsmäßig und pädagogisch äußerst negativ aus (und ist natürlich auch kein Ersatz für die Beichte!). Vor einer gemeinsamen Spendung der Krankensalbung sollte die Beichte ermöglicht werden, eventuell durch einen Besuch des Kranken durch den Priester. Häufig wird die Beichtgelegenheit gar nicht mit eingeplant.

Schließlich ist zu überlegen, ob nicht zum Ausgleich für die früher eingebürgerten Beichtzeiten in der Fasten- und Adventszeit in jeder Pfarrei eigene Beichttage (mit fremden Priestern und bis in den späten Abend!) einzuführen sind. Auf alle Fälle ist die Wiedereinführung der Beichte in manchen Gegenden eine Aufgabe, die neben pastoraler Wendigkeit vor allem lange geduldige Arbeit erfordert.

In der Kirche wie in der Gesellschaft herrscht heute eine starke kritische Haltung, eine Anklagementalität vor. Jeder gibt (wie schon die Stammelter n nach der Sünde) die Schuld weiter. Nach einem Wort Claudels wird jedoch die Kirche nicht gerettet durch die Splitter, die man aus den Augen der anderen zieht, sondern durch die Balken, die jeder aus dem eigenen Auge entfernt.

³⁵ Gegenbeispiel: Ein Leiter eines Exerzitienkurses wollte überhaupt nicht von der Beichte sprechen. Auf Drängen des Direktors des Hauses wurde dann wenigstens eine Beichtgelegenheit angeboten, von der 60% Gebrauch machten. Manche Priester sind »exzentrisch«.

³⁶ Bei Brautleutetagen ergab die Erfahrung einen großen Unterschied in der Beichtbereitschaft, je nachdem ob und wie der Priester dafür geworben hat.

»Eva« – die Mutter aller Menschen?

Ein Forschungsbericht von Heinrich Braun, Augsburg

Vorbemerkung der Herausgeber: Im folgenden berichtet Dr. Heinrich Braun über einen Beitrag in einer naturwissenschaftlichen Zeitschrift, der in der englischsprachigen Welt breite Aufmerksamkeit gefunden hat (vgl. Time 4, v. 26. 1. 87, S. 38). Das Problem Monogenismus – Polygenismus hat vor ca. 25 Jahren die Theologie noch stark beschäftigt. K. Rahner z.B. war ursprünglich ein energischer Verteidiger des Monogenismus, während er später auch die Abstammung der Menschheit von mehreren Paaren für vereinbar hielt mit dem Erbsündendogma. Ist somit theologisch das Thema entschärft, dürfte der – sicher in der Naturwissenschaft noch nicht ausdiskutierte – Forschungsansatz und das Ergebnis von Interesse sein: *Mitochondrial DNA and human evolution. Bericht über ein Forschungsergebnis von Rebecca L. Cann, Mark Stoneking and Allan C. Willson. Department of Biochemistry, University of California, Berkely, California, 94720 USA, in: Nature, Vol 325, 1 January 1987, page 31ff.*

Es handelt sich um eine Mitteilung über biochemische Untersuchungen an mitochondrialer Desoxyribonucleinsäure, aus denen die Autoren die Ansicht ableiten, daß die gesamte heutige Menschheit von mehr als fünf Milliarden Menschen von einer einzigen gemeinsamen Urmutter stammt, die in der heutigen Saharagegend Afrikas gelebt hat. Ihre Meinung begründen die Autoren aus eigenen biochemischen und populationsgenetischen Untersuchungen:

Nach heutigem anerkannten Wissen besitzt jede menschliche Zelle neben der im Zellkern lokalisierten und als Gen-Träger fungierenden, die Chromosomen aufbauenden Desoxyribonucleinsäure (DNA) eine weitere Desoxyribonucleinsäure in den Mitochondrien des Cytoplasma (mitochondriale DNA, mt DNA). Unter Mitochondrien versteht man kleine rundliche und längliche Organellen, die sich in unterschiedlich großer Zahl im Cytoplasma finden. Sie sind an den Stoffwechselvorgängen der Zelle insbesondere bei der Bereitstellung von Enzymen beteiligt. Mitochondrien besitzen eine Kapsel und können sich selbständig teilen. In den Mitochondrien findet sich eine ringförmige, aus etwa 16500 Nucleotiden aufgebaute DNA. Ihre Erforschung ist nicht abgeschlossen.

Diese mitochondriale Desoxyribonucleinsäure ist aus mehreren Gründen für die populationsgenetische Forschung interessant:

a) Mitochondrien gibt es außer in den Körperzellen in der Eizelle, nicht aber in den Samenzellen. Das heißt, daß der Mensch seine Mitochondrien ausschließlich von seiner Mutter erbt und daher auch die mtDNA nur in der weiblichen Linie vererbt wird.

b) Im Gegensatz zu den Chromosomenpaaren im Zellkern macht die mtDNA während der Reifung der Eizelle kein »crossing over« und keine Rekombination durch. Während daher die Gen-Ausstattung im Zellkern jeder reifen Eizelle anders zusammengesetzt ist, sind alle in den Eizellen der Frau enthaltenen Kopien der mtDNA identisch.

c) Man kennt von der mitochondrialen DNA zahlreiche Strukturvarianten. Jeder Mensch besitzt aber nur die eine, die er von seiner Mutter geerbt hat.

Die Autoren haben nun 147 menschliche Zellproben, vorwiegend Zellen der Plazenta untersucht. Bei den Probanden handelte es sich um 34 Asiaten, 20 afrikanische und amerikanische Negride (davon aber nur 2 in Afrika geboren), 46 amerikanische und europäische Weiße, 21 Ureinwohner Australiens und 26 Eingeborene aus Neuguinea.

Es fanden sich 133 verschiedene Typen der mtDNA. Dieser auffallende Polymorphismus wird so erklärt, daß die Probanden aus verschiedenen, ethnisch und geographisch stark divergierenden Gruppen kamen. Innerhalb der einzelnen Gruppen war aber die Typenvielfalt sehr viel kleiner oder fehlte ganz.

Es wurde daher die einzelne mtDNA durch enzymatische Methoden in ihre Nucleotidbestandteile zerlegt und in einer komplizierten Rechenoperation (die im einzelnen im Original nachgelesen werden muß) für die einzelnen Populationen ein Stammbaum der mtDNA aufgestellt. Dabei ergibt sich für die afrikanische Gruppe gegenüber den anderen die größte Varianz der mtDNA-Struktur, was als Folge des größeren Alters der afrikanischen Gruppe und die daher häufigere Mutation gegenüber den anderen Gruppen gedeutet wird. Außerdem fanden die Untersucher als Basis ihrer gesamten Überlegungen einen aus den Varianten abgeleiteten Urtyp einer gemeinsamen mtDNA, den alle Generationen von ihrer Ahnfrau, genannt »Eva«, geerbt haben müssen.

Die Autoren lehnen aber die Identifizierung dieser aus mtDNA abgeleiteten »Eva« mit der biblischen Eva vorerst ab, da nicht auszuschließen ist, daß nach einer Katastrophe unbekannter Art die Menschheit vorübergehend auf nur ein Menschenpaar reduziert worden sein kann, das den nun gefundenen »Urtyp« der mtDNA in sich trug.

Die Forscher haben nun aus der gefundenen Varianzbreite der mtDNA versucht, das mutmaßliche Alter der Menschheit, wie sie heute besteht, zu errechnen. Bei Annahme einer niedrigen Mutationsrate von 2 bis 4% pro Jahrillion ergibt sich für die aktuelle Menschheit ein Alter von 140 000 bis 290 000 Jahren. Danach hat das erste Menschenpaar (die Urmutter) vor wahrscheinlich etwa 200 000 Jahren im nördlichen Afrika gelebt. Ihre Nachkommen sind dann zwischen 150 000 Jahren und 50 000 Jahren aus Afrika nach Westasien und weiter nach Südasien und Australien, sowie Europa und Amerika ausgewandert.

Diese Ansicht steht aber bisher noch im Widerspruch zu Ergebnissen der palaeontologischen Forschung, die eine viel längere Besiedlung der Erde durch Menschen vermuten lassen. Die Dinge sind hier aber im Fluß. Vielleicht bringen genetische Untersuchungen am männlichen Y-Chromosom weitere Aufklärung. Auch darf man auf exaktere Untersuchungen und neue, vielleicht eindeutig erklärbare und datierbare Bodenfunde der Palaeontologen gespannt sein.

Das Amt in der Kirche: Ergebnis soziologischer Entwicklungen und Machtkämpfe?

Von François Reckinger, Köln*

* Besprechung von: P. Hoffmann (Hrsg.), *Priesterkirche* (Theologie zur Zeit 3), Düsseldorf 1987, 368 S.

In 18 Artikeln äußern sich 17 Autoren zum Thema Amt in der Kirche. Grundlegende Bedeutung kommt den drei ersten Beiträgen von *P. Hoffmann*, Priestertum und Amt im Neuen Testament (12–61); *E. Schüssler Fiorenza*, Die Anfänge... in feministisch-theologischer Sicht (62–95), und *E. L. Grasmück*, Vom Presbyter zum Priester (96–131), zu. Gemeinsame These: Das Amt hat ursprünglich keinen »sacerdotalen« Charakter und ist nicht göttlichen Rechtes, sondern hat sich in einem rein soziologischen Prozeß von der Basis her entwickelt. »Irrlehre(r)« erscheint regelmäßig in Führungszeichen oder mit einem Zusatz, der deutlich macht, daß für die Autoren alle gegensätzlichen Deutungen der christlichen Botschaft von sich aus gleichberechtigt sind und es bestimmten unter ihnen nur in soziologischer Hinsicht gelungen ist, die anderen als Irrlehren zu »disqualifizieren« (50 u. passim).

Die Argumentation, die dies erhärten soll, übersieht die grundlegende Gegebenheit, daß dieselbe Kirche des 3./4. Jh., die den Schriftkanon fixiert hat, als ebenso entscheidenden Glaubensinhalt die Lehre überliefert hat, daß das Bischofskollegium *iure divino* die Nachfolge des Apostelkollegiums innehat, einerlei welches die Zwischenstufen zwischen 50 und 150 gewesen sein mögen. Die Pastoralbriefe werden als im Widerspruch zu Paulus und dem ursprünglichen Entwurf der Kirche stehend gewertet; sie würden »das Phantombild einer entmündigten Gemeinde« entwerfen (bes. 49–54). Indem sie selbst befinden, was »gute« und was »schlechte« Hl. Schrift ist, liefern so die Autoren den Beweis der Schriftwidrigkeit ihrer Theorie selbst mit.

In puncto Einzelargumentation erfahren wir (etwa gegenüber Schillebeeckx 1981. 1985; vgl. FKT 3, 1987, 140–154) kaum etwas Neues. Zahlreiche diesbezügliche Aussagen erscheinen als reine Behauptungen, ohne Versuch eines Beweises, etwa daß der Klemensbrief »das Modell der späteren... Amtsbegründung« u. a. mittels »einer fiktiven apostolischen Sukzessionskette« erst geschaffen hätte (47.85) oder daß die in ihm sich äußernde Initiative »als Ausdruck römischen Hegemonialstrebens« (und nicht etwa als Erfüllung eines evangeliumsgemäßen pastoralen Auftrags) zu werten sei (46). Die Schwäche der hier vertretenen Position wird dadurch deutlich, daß wesentliche unter ihren Aussagen, die durchgehend als gesichert vorausgesetzt werden, an einigen Stellen mit »kaum«, »offenbar«, »dürfte«, »vielleicht«, »Annahme gestattet« erscheinen (25.28.49). Für Schüssler Fiorenzas Darlegungen ist die Behauptung wesentlich, daß im 1. Jh (bis

hin zu den Past: 76–82) Männer und Frauen Zugang zu den Leitungsfunktionen gehabt hätten, nach Grasmück dagegen wäre lediglich das »Prophetentum« (im Unterschied zur Episkopos- und Presbyterfunktion) »wohl« Männern und Frauen zugekommen (99).

Ohne Beleg wird behauptet, daß die Autorität *aller* Wanderprediger »nicht amtlich-institutionell« und die Funktion der Vorsteher/Episkopen charismatischen Ursprungs gewesen sei (26.45). Die zu letzterem (Anm. 48) angeführte Stelle Eph 4,16 hat mit der Frage überhaupt nichts zu tun, und Did 15,1 gibt das Behauptete nicht her. Aus Polykarps Absenderangabe: »Polykarp und die Presbyter, die bei ihm sind...«, wird zu Unrecht herausgelesen, dieser Reihe sich den Presbytern ein (vgl. später Irenäus an Viktor, beides sicher »Monepiskopen«: »Die Presbyter, die Dir vorausgegangen sind«). Ähnlich brüchig erscheinen eine ganze Reihe weiterer Einzelargumentationen.

Insgesamt heißt es, die Gemeinde Jesu könne sich nur dann als »seine Kirche« wissen, wenn sie seinem Anspruch »in allen Dimensionen ihrer Existenz gerecht wird« (58). Träfe das zu, dann gnade uns Gott gegenüber der pharisäischen Überheblichkeit einer Kirche, der ein solches Bewußtsein jemals eignen würde! Zu Unrecht wird der notwendige Geist des Dienens gegen ein Leitungsamt göttlichen Rechtes ausgespielt und behauptet, dieser Geist mache für Johannes das *Wesen* des Amtes aus (81); ebenso zu Unrecht erscheinen gemeinsames Priestertum (bei Justin: 89) und Amtspriestertum als Gegensätze.

Ein amüsantes Detail zur Theorie der Feministin: Während letztere Röm 16,7 schlicht nur »Andronikus und Junia... angesehene Apostel« liest (70), »weiß« Hoffmann darüber hinaus, daß die vorausgesetzte Dame die eigene Frau des Andronikus gewesen sei (29). Im übrigen erscheinen für die genannte Theorie die bekannten historischen Begründungen, u. a. der Hinweis auf die Gastgeberinnen, die auch Vorsteherinnen gewesen seien (27.29.68.70) ohne Erwähnung der Bestreitung dieses Arguments durch Grelot, Eglise (1983), 85f. »Witwen« und »ältere Frauen« der Apg und der Past seien »Presbyterinnen« im amtlichen Sinn gewesen (69.77–82) – eine Deutung, die dem Kontext widerstreitet und von Übersetzungen und Kommentaren durchweg nicht geteilt wird. Grundlegender heißt es (in Spannung zu den Stellen, die alle »Schuld« der Entwicklung seit Ende des 1. Jh. zuzuweisen scheinen), das Christentum sei »von Anfang an in seinen Wurzeln patriarchal bestimmt«, weswegen nicht Reform, sondern Systemveränderung gefordert wird (64f). Hier wird demnach eingestandenermaßen nicht nur der Kirche, sondern dem Christentum widersprochen.

Im Artikel von Grasmück, der die Entwicklung vom 2. Jh. bis heute nachzuzeichnen versucht, überrascht neben manchem anderen die Behauptung, in den Ostkirchen sei die »Sacerdotalisierung« weniger weit fortgeschritten als bei uns im Westen (110.112). Bei der Darstellung der Zeit seit Ende des Altertums werden Fakten genannt, die im Gegensatz zum Vorhergehenden durchweg stimmen, dafür aber lediglich Akzentverschiebungen ohne dogmatische Relevanz darstellen (113ff). Der Autor macht keinen Unterschied zwischen diesen und den von ihm behaupteten Veränderungen innerhalb der konstitutiven Anfangsphase der Kirche

– nur konsequent innerhalb einer Gesamtkonzeption, für die auch Dogma und Grundverfassung der Kirche bloßes Ergebnis soziologischer Entwicklungen und Machtkämpfe sind. Die Lehre von der Realpräsenz und der Eucharistie als Opfer werden als Mißverständnisse« seit dem 4. Jh. (99.105f), die Lehre, daß nur der gültig geweihte Priester konsekrieren kann, als eine Neuerung des 11./12. Jh. (118; vgl. 123; in Spannung zu 99) hingestellt: in kurzen Strichen eine Demontage der gesamten katholischen Eucharistielehre.

Unter den *übrigen* Beiträgen behandelt der von M. N. Ebertz (132–163) die »Bürokratisierung« der kath. Kirche im 19. Jh. Ungewollt wird dieser dabei eine hohe Anerkennung ausgesprochen: Sie hat in Anpassung an die Zeit »instinktsicher« das einzig Richtige getan, was, soziologisch gesehen, ihr Überleben sichern konnte. Doch wird ihr dies vom Autor in böswillig-neidischer Art negativ ausgelegt (157).

Ein erstaunliches Eigentor schießen die Initiatoren des Werkes durch die Aufnahme der »...Protestantische(n) Anmerkungen... von M. Weinrich (242–258). Denn hier wird aufgezeigt, wie in den Reformationskirchen, trotz Bestreitung der Existenz eines Amtes iuris, divini, genau jener soziologische Zustand und jene Haltung sich breitmachen, die dem Dienstcharakter des Leitungsamtes widersprechen. Damit wird deutlich, daß eben nicht, wie in den Hauptbeiträgen behauptet oder vorausgesetzt, ein notwendiger Zusammenhang zwischen dem genannten Mißstand und der katholischen Amtslehre besteht.

Am Ende des Artikels wird das *Lima-Dokument* hinsichtlich der Amtsfrage scharf kritisiert. Ihm könnte man evangelischerseits nicht »weithin zustimmen..., ohne damit sein reformatorisches Erbe aufzugeben« (257): ein weiterer Beweis dafür, wie notwendig es ist, zu prüfen, mit *wem* Konsenspapiere Konsens besagen.

Der *skandalöseste* Beitrag ist der von K. Derksen (271–278), besonders aufgrund der Funktion des Autors (Ko-Provinzial der niederländischen Dominikaner). Hier werden nicht nur Recht und Pflicht der Gemeinde behauptet, selbst Ämter zu schaffen und Amtsträger zu bestellen (274f), sondern offen zum Ungehorsam aufgerufen (274.277) und die Ausübung des Amtes durch Homosexuelle befürwortet (276f).

H. Wahl legt »...Psychoanalytische und pastoralpsychologische Anmerkungen...« zum Problem »'Priesterbild' und 'Priesterkrise'« in unserer Zeit vor (164–194). Anhand einer Umfrage von 1963 weist er das Vorhandensein schiefer Ansichten über den Priester als »heiliger Außenseiter« auf und macht deren Verwurzelung in Predigten der letzten 125 Jahre deutlich. In einer »...futorologische(n) Skizze« macht P. M. Zulehner eine Reihe bedenkenswerter Vorschläge (195–207), wie: Erwählung der Weihekandidaten aus den Gemeinden, Verzicht auf Würdetitel und besondere Kleidung, Verwurzelung der Amtsträger in den Gemeinden, Leben in Armut (204–207). N. Mette stellt »...Die Chance einer Vielfalt kirchlicher Berufe für die Sendung der Kirche« dar (208–231). Ob das, was er gegen die herkömmliche Unterscheidung Klerus – Laien vorbringt, lediglich die soziologische Ausformung betrifft, unter Wahrung der Lehre vom sakramentalen Leitungsamt, ist nicht an allen Stellen so eindeutig ersichtlich wie bei dem

Vorgenannten, doch muß der Beitrag insgesamt, insbesondere aufgrund der Aussage von S. 227 (»Bleibend konstitutive Dienstämter«, denen »entsprechend katholischem Verständnis ein sakramental-spezifisches Wesen innewohnt«) wohl so verstanden werden. Der Baptist *E. Brandt* (232–241) bezeugt u. a., daß die Gemeinden seiner Konfession »zunehmend im Pastor den sehen, der als Fachmann... der Schriftauslegung für die rechte Lehre verantwortlich ist« (239). *C. Herold* berichtet informativ und ansprechend über Entwicklung und derzeitigen Zustand der katholischen Kirche und ihrer Amtsträger in der DDR-Diaspora (279–292), *J. Fischer* über dreijährige Erfahrungen mit dem »Grundkurs Gemeindlichen Glaubens« in der Diözese Passau (307–316). Um »...Das Verhältnis zwischen Klerus und Bevölkerung im Spiegel moderner irischer Erzählprosa« geht es im Beitrag von *P. Lenz* (334–345), während *M. Görg* dramatisch den »...Kollaps eines Klerus« darstellt, nämlich den der altägyptischen Religion (327–333) – wohl als Omen gedacht!

In einem Interview mit N. Mette berichtet Pfarrer *B. Honsel* von der Entwicklung seiner eigenen Sicht des Amtes entsprechend den Phasen seines Lebens und seiner Tätigkeit (317–326) und spricht sich dabei zustimmend zum neutestamentlichen Beitrag des Herausgebers aus (325 f.). Ganz auf der Linie der Hauptbeiträge liegt der ehemalige Priesterseminarregens *O. Moosbrugger* (293–306) mit seiner Behauptung, die neuere Forschung beweise die Existenz von Vorsteherinnen in der Urkirche (295); Gemeindeleiter seien nicht als Hirten, sondern als »Funktionäre« ihrer Gemeinden zu bezeichnen (sic; 297); sie seien durch die Basis zu berufen und in Dienst zu nehmen (298), müßten »wählbar und auswechselbar« sein, »eventuell auch in zeitlich begrenztem Dienst« (295). *L. Boff* (259–270) meint sich darüber freuen zu dürfen, daß Bischöfe und Priester in Lateinamerika »ungeachtet (ihrer) sakramentalen Würde« vielfach einem »Koordinationsteam« die Leitung von Gemeindeversammlungen (261.263) und einem gewählten Koordinator »den Vorsitz« bei allen gottesdienstlichen Feiern überlassen (266) – und übersieht, daß das Weiheamt damit auf dem Weg ist, wieder zu dem zu werden, was es nach dem Neuen Testament gerade nicht sein darf: Kultpriestertum, unabhängig vom Leitungsauftrag.

Das **Schlußwort des Herausgebers** (346–368) macht noch einmal deutlich, daß es den Initiatoren des Werkes keineswegs nur um die brauchbaren praktischen Anregungen zu einer besseren Verwirklichung des Dienstcharakters des Amtes geht, die sich in einer Reihe von Beiträgen finden. Vielmehr werden gefordert: »demokratische Formen der Herrschaft« (347); Abschaffung des »Zwei-Klassen-System(s)« (Ordinierte/Nichtordinierte; 357); Schaffung neuer Ämter und Dienste, die den Ordinierten nicht mehr untergeordnet wären (358 f.); »eigene Kompetenz und Autorität« der Lehrer, unabhängig vom ordinierten Amt (363). Nichtordinierung von Frauen wird als »Diffamierung der Frau« gewertet (359). Diesen aus der Grundthese des Buches sich ergebenden Forderungen kann in keiner Weise zugestimmt werden.

Buchbesprechungen

Zeitgeschichte

Allan Bloom: *The Closing of the American Mind*. Foreword by Saul Bellow. Simon and Schuster, New York et al. 1987, 392 S.

Es gibt gelegentlich Bücher, die zu Ereignissen werden. Das vorliegende Werk, in dem ein engagierter Pädagoge und langjähriger Professor für Geistesgeschichte sich mit dem U.S.-amerikanischen Universitätswesen auseinandersetzt, gehört zweifellos zu diesen. Innerhalb etwa eines Jahres wurden fast eine Million Exemplare verkauft. Das Buch, in dem Denker wie Sokrates und Hobbes, Locke und Rousseau, Nietzsche und Heidegger, M. Weber und S. Freud sowie viele andere eingehend diskutiert werden, führte wochenlang die nationale »Best-Seller«-Liste aller in den U.S.A. verkauften Bücher an. Neben zahlreichen veröffentlichten Besprechungen beherrschte das Werk auch das Tagesgespräch nicht nur akademischer Kreise, entfachte aber insbesondere eine lebhaft diskutierte Diskussion an den Universitäten und Hochschulen.

Stehen auch die amerikanische Universität und Gesellschaft im Mittelpunkt der Erörterungen, so weiß der Vf. doch, daß die dortigen Verhältnisse in vielfacher Weise auch für Europa gelten: »Europa... has undergone an evolution similar to our own« (321). Dies trifft um so mehr zu, als die Wurzeln der diagnostizierten amerikanischen Krise nicht zuletzt in der europäischen Geistesgeschichte gesucht werden. Deshalb ist es besonders erfreulich, daß in jüngster Zeit eine deutsche Übersetzung des Werkes erschienen ist unter dem Titel: »Der Niedergang des amerikanischen Geistes. Ein Plädoyer für die Erneuerung der westlichen Kultur« (Aus dem Amerikanischen übersetzt von Richard Giese. Hoffmann und Campe, Hamburg 1988), 516 S., DM 48.– Leider entspricht die deutsche Betitelung nicht ganz der Intention des Vfs., wie dieser selbst anlässlich eines Vortrags in München im Sommer 1988 feststellte. Nicht nur kommt der Name O. Spengler nicht vor (vgl. aber 196), sondern es wird durch den deutschen Titel jene zentrale, dialektisch klingende These verschleiert, die Bloom gleich in seiner Einführung über »Unsere Tugend« darlegt: Das Sich-Verschließen des amerikanischen Geistes entspringe gerade der vermeintlichen Tugend der »Offenheit«. Diese Art Offenheit gehe schließlich auf einen tiefgreifenden Relativismus

zurück, der es bei den wichtigsten Lebensfragen für prinzipiell unmöglich halte, zwischen wahr und falsch bzw. gut und böse zu unterscheiden. Es gebe demnach nur beliebig austauschbare Standpunkte und Ansichten, vor allem aber verschiedene Werturteile und Kulturen. Die grundsätzliche »Offenheit« gegenüber allen Wertsystemen (außer natürlich dem »Dogmatismus« und »Absolutismus« dessen, der am Unterschied von wahr und falsch bzw. gut und böse festhalten will) führe letztendlich zur Gleichgültigkeit in bezug auf das Andersartige. Dadurch seien Geschichte und Kulturwissenschaften, Literatur und Sprachen weniger interessant geworden. Vor allem aber leide die auf die Wahrheitsfrage zielende, »philosophische« Begegnung mit den großen Texten der Geistesgeschichte, mithin jenes Projekt, das seit Jahrzehnten im Mittelpunkt der pädagogischen Tätigkeit des Vfs. steht (51, 54, 344ff). Die Misere im besonderen der Geisteswissenschaften führt der Vf. auf diese »sich verschließende Offenheit« zurück, die er zu beschreiben und in ihrer Herkunft zu analysieren versucht.

Auch der hoffnungsvolle Tenor des deutschen Untertitels findet im Originaltext keine Entsprechung. Abgesehen vielleicht von dem zum Ganzen kaum passenden letzten Abschnitt des Werkes, der die amerikanische Regierung als für den Weltfrieden und die amerikanische Universität als für die Philosophie der Welt verantwortliche Instanzen beschwört, scheint der Vf. die Chancen für die im deutschen Untertitel suggerierte Erneuerung gering einzuschätzen. Der Nährboden für das potentielle Wachstum des Geistes sei weniger geworden (51, 61). Er hoffe allenfalls, daß einige letzte »Funken« philosophierender Geistesgeschichte erhalten werden können: »The hope is that the embers to not die out« (380).

Besonders im ersten Teil des Werkes beschreibt der Vf. weit verbreitete Einstellungen des durchschnittlichen Universitätsstudenten zum Studium und zu den Aktivitäten, die während der ersten Studienjahre meist im Vordergrund stehen. Die persönlichen Beziehungen, die neben der Pflege der eigenen Karriere das Interesse überwiegend beherrschen, werden in ihrer Folge als zunehmende Isolierung aufgezeigt. Dieses gelte nicht nur für die Entwicklung der Rassenpolitik, wo eine gewisse Tendenz zu selbstgewählter Rassentrennung

seit längerem zu beobachten sei (91 ff., 347 ff.), sondern auch für die Frage sexueller Partnerschaft. Die teilweise in Spannung zueinander stehenden Bewegungen der »sexuellen Revolution« und des »Feminismus«, aber auch die allgemein gewordene Scheidungspraxis hätten zu einer größeren Vereinzelung der Menschen geführt, wobei zwar Schlagwörter wie »bonding« und »commitment« mehr denn je betont würden, die Fähigkeit zu der entsprechenden Wirklichkeit jedoch erheblich abgeschwächt sei. Dies habe auch für die akademische Auseinandersetzung mit der Geistesgeschichte nachteilige Folgen: wie jede Person, so sei auch jede Denk- und Handlungsart zu respektieren – allerdings nun aus einer sich fernhaltenden Teilnahmslosigkeit. Alles sei »gleichgültig« geworden.

Im dritten Teil des Buches werden jene drei Hauptgattungen der Fakultäten dargestellt, die neben den rein beruflichen Studiengängen (Jura, Medizin und das neue, vom Vf. scharf kritisierte Programm des »Master of Business Administration«) das Universitätswesen konstituieren: die Natur-, Sozial- und Geisteswissenschaften. Diese drei Fakultätsgruppierungen werden in ihrer inneren Gliederung und in ihrem Verhalten zueinander beschrieben – und dies sowohl aus heutiger Sicht wie auch in bezug auf die Universitätskrise der sechziger Jahre. Hier berichtet der Vf. aus eigenen Erfahrungen an der Cornell Universität von den Unruhen und ihren Folgen für die Nivellierung akademischer Maßstäbe und die Einschränkung akademischer Meinungsfreiheit. Der Vf., der eine Fülle bedrückender Erlebnisse zu erzählen weiß, nimmt eine eindeutig negative Position ein, die vor dem Vorwurf der Einseitigkeit nicht zurückscheut: In bezug auf die sechziger Jahre sei es heute Mode geworden, zwar einige Exzesse einzugestehen, jedoch zugleich viele gute Resultate zu konstatieren. »But, so far as the universities are concerned, I know of nothing positive coming from that period: it was an unmitigated disaster for them« (320).

Für das Kernproblem des Relativismus führt der Verf. freilich Gründe an, die z.T. viel älter und tiefgreifender sind als die konkreten Universitätsentscheidungen der sechziger Jahre: etwa eine bestimmte amerikanische Rezeption Nietzsches, welche – von M. Weber und S. Freud vorbereitet – den Vorrang kultureller bzw. sexueller Subjektivität und mehr oder minder beliebiger, »kreativer« Wertungen betont habe vor dem objektiven Anspruch von Aussagen und Handlungen bezüglich der Wahrheit oder des Gutseins. Die Schlagwörter, die nach Meinung des Vfs. Anzeichen der Misere sind – »charisma«, »life-

style«, »commitment«, »identity«, »creativity«, »value-judgement« usw. – würden alle auf diese Quelle des europäischen Nihilismus zurückgehen (e. g. 146); selbst der Ausdruck »hang-« bzw. »stay loose« wird auf Heideggers »Gelassenheit« zurückgeführt (152)! Der Vf. selbst formuliert den Einwand, den er nur z.T. widerlegen kann: »Many will say that my reports of the decisive influence of Continental, particularly German, philosophy on us are false or exaggerated...« (240). Die spezifisch amerikanische Variante des Nihilismus – »nihilism with a happy ending« (147), – sei insofern trivialer als »die überwältigenden Visionen deutscher Philosophen, welche die heutige Tyrannei vorbereiten« (240), weil die Tragik des Nihilismus in Amerika nicht mehr erkannt würde.

Andererseits sieht der Vf. unter Zuhilfenahme von Reflexionen A. de Tocquevilles die Schwierigkeiten der heutigen amerikanischen Gesellschaft als eine Folge der einseitigen Entwicklung gewisser demokratischer Ideale der Aufklärung an: etwa der Gleichheit, die zur Nivellierung aller Maßstäbe und deren Wahrheitsanspruchs verführt, oder der Gerechtigkeit, die zur Einschränkung akademischer Freiheit und zur Isolierung partnerschaftlicher Beziehungen verleitet habe. Die geistesgeschichtlichen Ursprünge der Krise, welche im zweiten Teil des Werkes ohne direkten Bezug auf die Universität dargestellt werden, deuten also einmal auf die Aufklärung selbst, dann wiederum auf die Kritik an der Aufklärung, einmal auf antidemokratische Bestrebungen, dann auf immanente Gefahren der Demokratie selbst, einmal auf den europäischen Nihilismus, dann auf dessen nivellierende amerikanische Rezeption (ausgearbeitet durch ausgewanderte Europäer) als Quelle des heutigen Kulturrelativismus. Um so weniger aber scheint das Problem primär bei einem vermeidbaren Versagen der Universitätsverwaltung der sechziger Jahre liegen zu können, sondern es erscheint fast als eine Art unvermeidbarer »Seinsgeschichte«. Bestehen auch kaum Aussichten auf eine mit der amerikanischen Diskussion vergleichbare Rezeption des Werkes in Europa, so hat das wohl weniger mit dem z.T. »ausländischen« Thema selbst zu tun, als vielmehr mit der Skepsis, die in bezug auf die Analyse der Gründe für die beschriebene Krise anzumelden ist. Trotzdem bleibt das Werk eine wichtige und geistvolle Darstellung jener Schwierigkeiten (und ist vielleicht ein Beispiel dafür), die auch in Europa jedem begegnen werden, der heute die Wahrheitsfrage bzw. die Frage nach Gutem und Bösem zu stellen wagt.

Richard Schenk, O.P., München

Norbert M. Borengässer/Friedrich Hainbuch (Hg.), *Krankenpflege im Kriegsfall. Die Verhandlungen des deutschen Episkopats mit der Reichsregierung 1936 bis 1940* (= *Beiträge zur Geschichte der Medizin und ihrer Nebengebiete*, Bd. 2), Bonn 1987, Verlag Norbert M. Borengässer. XXII/106 S., kart., DM 32,-.

Im ersten Weltkrieg hatten die Malteser wie bereits in den vorausgegangenen Kriegen als Leiter von Feldsanitätszügen, bestehend aus katholischen Krankenpflegekräften, sowie im Lazarettendienst eine besondere Rolle gespielt. Das NS-Regime hatte die Grundlagen der bestehenden Verträge zwischen den Malteser-Rittern und katholischen Ordensgenossenschaften über den konkreten Einsatz der freiwilligen Krankenpflege im Kriegsfall nicht mehr anerkannt. Der deutsche Episkopat betraute daher im Jahre 1936 die Malteser mit der Führung neuer Verhandlungen. Nach Ablehnung der Malteser erwies sich der Caritaspräsident Prälat Dr. Benedikt Kreutz als der geeignetste neue Verhandlungsführer. Während es dem Episkopat um die Gewährleistung des »persönlichen, moralischen und religiösen Schutzes« der katholischen Pflegekräfte ging, war dem Regime nur an einer Nutzung dieser Kräfte unter Ausschaltung des konfessionellen Elements gelegen.

Die beiden Herausgeber Norbert M. Borengässer und Friedrich Hainbuch veröffentlichen erstmals eine Akte aus dem Historischen Archiv des Erzbistums Köln (Erzbischof Carl Joseph Schulte von Köln war von der Bischofskonferenz mit den Verhandlungen betraut worden), die Material über die Verhandlungen zwischen dem deutschen Episkopat bzw. seinen Beauftragten und der Reichsregierung bzw. den entsprechenden Stellen der Wehrmacht betrifft »Krankenpflege im Kriegsfall« in den Jahren 1936 bis 1940 enthält. Zeitlich gesehen beginnen die Dokumente mit der Beauftragung der Malteser zur Verhandlungsführung im März 1936. Sie enden mit der Beurteilung des Erlasses über die »Rechtliche Stellung und Abfindung des im Krankenpflegedienstes innerhalb des Heeres beschäftigten Zivilpersonals« durch Kreutz und Schulte im Juni/Juli 1940. Dabei konnte Schulte mit Befriedigung feststellen, daß der Erlaß vom 6. Juni 1940, insbesondere durch die Bestimmungen über den »mutterhausweise« vorzunehmenden Einsatz, über Austausch und Abberufung der Schwestern, über die Art der

Unterkunft und Verpflegung, über die Möglichkeit, jetzt auch seitens der Mutterhäuser »aufsichtsführende Oberschwestern« zu bestellen und Visitationen vorzunehmen, noch weiterhin der Wesensart weiblicher katholischer Ordensgenossenschaften Rechnung trägt. Insgesamt sah Schulte in der Regelung der rechtlichen Stellung und Abfindung der im Heeresdienst beschäftigten Mutterhausschwestern einen Fortschritt (vgl. Dokument Nr. 62).

Die Dokumentation umfaßt 62 chronologisch angeordnete Dokumente. Den Dokumenten ist eine Vorbemerkung des Bearbeiters (N. M. Borengässer) und eine Einführung vorangestellt, die eine kurze Geschichte des Johanniter-Malteser-Ordens bzw. der Malteser-Genossenschaft und ebenso einen kurzen Abriß über die inhaltliche Abfolge der Dokumente bietet. Jedem Dokument geht ein Vorspann voraus: Einer Überschrift folgen Angaben zu Fundort und Ausführung, wie z. B. Art, Umfang, Unterschrift u. a. m. Dem Hinweis auf den Kopf des Briefbogens folgen die Adressierung und, falls vorhanden, Bearbeitungsvermerke und Stempel des Absenders und Empfängers. Die Texte sind in vollem Wortlaut publiziert, beginnend mit der Datumszeile, endend mit der Unterschrift oder einer Amtsbezeichnung. Ein umfangreicher Apparat stellt den Vorgang in seinen zeitgeschichtlichen Kontext. Literaturhinweise in den Anmerkungen bilden eine wertvolle Ergänzung des Wortlauts der Dokumente. Den Aktenvorgang selbst vervollständigen zusätzliche Dokumente im Anhang (Regelungen der Inanspruchnahme des Krankenpflegepersonals katholischer Ordensgenossenschaften in Friedenszeiten; Sonderbestimmungen über die Verwendung der Ritterorden; Erklärung des Episkopats zur Errichtung der »Kirchlichen Kriegshilfe«). Hilfreich erweist sich das Verzeichnis der Abkürzungen und Zeichen sowie das Dokumentenverzeichnis. Trotz des relativ überschaubaren Ausschnitts wäre ein Register wünschenswert gewesen. Ebenso hätten sich Spaltenüberschriften als hilfreich erwiesen.

Die Edition ist nicht nur bedeutsam für das Verständnis der Geschichte des »Kirchenkampfs im Dritten Reich«; die Herausgeber leisten zugleich auch einen wertvollen medizinisch-historischen Beitrag zum Thema »Katholische Kirche und Krankenpflege im 20. Jahrhundert«.

Wilhelm Rees, Augsburg

Moraltheologie

Wunibald Müller, *Homosexualität – eine Herausforderung für Theologie und Seelsorge. Mit einem Vorwort von Heinrich Pompey*, Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag 1986, Kart., 240 S.

Nun ist also auch die Homosexualität als »eine Herausforderung für Theologie und Seelsorge« eingestuft, und ein Phänomen, über dessen Herkunft und Hintergründe die kompetenten Fachleute kaum Eindeutiges zu sagen wissen (S. 19–59), hat es in der Theologie und Seelsorge zur höchsten Aufmerksamkeitsstufe gebracht. Gestützt wird diese These durch die hier vorzustellende Publikation, die als »die gekürzte Darstellung einer Arbeit« ausgewiesen ist, »die im Jahre 1984 vom Theologischen Fachbereich der Julius-Maximilians-Universität Würzburg als Dissertation angenommen wurde« (S. 17). In diesen Zusammenhang gehört auch der Hinweis des Verfassers dieser »Darstellung«, daß ihm »das Cusanuswerk... einen über zweijährigen Forschungsaufenthalt in Berkeley/Kalifornien« ermöglichte und ihn schließlich auch »mit einem Promotionsstipendium« (S. 18) bedachte. Der Verfasser ergänzt die Liste derer, die an der Fertigstellung seiner Untersuchung offensichtlich keineswegs nur ein beiläufiges Interesse gezeigt haben, mit der Erwähnung eines weiteren Geldgebers: »Ein herzliches Danke«, so heißt es im Vorwort (S. 18), geht auch an die Erzdiözese Freiburg und ihren Generalvikar Dr. Robert Schlund, die durch einen großzügigen Zuschuß die Drucklegung dieser Arbeit ermöglichten«. Nimmt man endlich die Tatsache hinzu, daß Professor Dr. Heinrich Pompey, damals noch in Würzburg, jetzt in Freiburg i. Br. tätig, die Dissertation W. Müllers mit einem Vorwort ausgezeichnet hat, ergibt sich eine zwar nicht ungewöhnliche, aber doch beachtliche »Wolke von Zeugen«, die für das Gewicht dieser Untersuchung und des in ihr behandelten Gegenstandes ins Feld geführt werden.

In dem vorliegenden Fall muß diese Art, eine Besprechung zu beginnen, erlaubt sein, weil mit guten Gründen gefragt werden kann, ob sich die Förderer des von W. Müller zielstrebig und ergebnisreich zu Ende gebrachten Unternehmens mit den nunmehr schwarz auf weiß vorliegenden Ergebnissen zufriedenstellen lassen.

Die Untersuchung bewegt sich in drei Schritten auf ihr Ziel zu: Der erste Teil (S. 19–59) trägt die Überschrift: »Ergebnisse und Auswertung der wissenschaftlichen Homosexualitätsforschung«. Kein Zweifel – der Verfasser läßt sich denkbar

weit auf die aktuelle Forschung ein, bis dahin, daß er auch erst zu erwartende Ergebnisse in seine Überlegungen und in sein Vorgehen mit einbezieht (S. 50). Wichtig ist es für ihn, die Wende in der Homosexualitätsforschung, d.h. sowohl die Abkehr von der Auffassung, die Homosexualität sei eine Krankheit, als auch das Nein zur Kriminalisierung der homosexuellen Männer und Frauen herauszustellen (S. 58–59), um auf diesem Weg die Einsicht zu vermitteln, daß der Gegenstandsbereich und das Problemfeld der Homosexualität vordringlich zum Tätigkeitsgebiet der pastoralen Praxis werden müssen. – Der zweite Teil (S. 60–125) ist mit der folgenden Themaangabe versehen: »Theologische Grundlagen und pastoraltheologische und psychologische Perspektiven für die pastorale Praxis mit homosexuellen Menschen«. Ausgangspunkt für diesen Teil »sind offizielle bzw. halboffizielle kirchliche Stellungnahmen für Homosexualität, die vorwiegend in den letzten fünf bis zehn Jahren erschienen sind« (S. 60). Aus diesen Stellungnahmen vermag W. Müller zwanglos und überzeugend »drei unterschiedliche Modelle (zu) entwickeln«, um sich – das ist die besondere Art der Zielstrebigkeit, von der er sich durchwegs methodisch bestimmen läßt – an das Modell zu halten, das sich für die »pastorale Praxis mit homosexuellen Menschen« (S. 60) am weitesten öffnen läßt. Modell I (S. 60–77) qualifiziert W. Müller als »Nein zu homosexueller Orientierung und Verhalten«. Modell II (S. 77–115) hat der Autor mit der differenzierenden Überschrift versehen: »Ja zu homosexueller Orientierung – Nein zu homosexuellem Verhalten«. Modell III (S. 115–125) erscheint zwar relativ knapp behandelt, aber das dieses Modell kennzeichnende »Ja zu homosexueller Orientierung und homosexuellem Verhalten im Kontext personaler Beziehungen«, mit dem W. Müller die Herausforderungen für bestehbar hält, die sich Theologie und Seelsorge in ihrem geradlinigen Zugehen auf homosexuelle Menschen zumuten müsse, ist zugleich der Vorspann zum dritten Teil der Untersuchung (S. 126–219), in dem das erwähnte Ja auf »spezielle Bereiche der Seelsorge und Beratung für homosexuelle Menschen« angewendet, d.h. im Blick auf Dringlichkeiten entfaltet und zugleich gerechtfertigt wird. Auf den Seiten 220–222 formuliert und präzisiert der Autor schließlich seine »Schlußgedanken«, die sich unter das Motiv subsumieren lassen: »Wer in der pastoralen Arbeit sich für homosexuelle Männer

und Frauen einsetzt, ... muß sich darauf einstellen, daß er sich Feinde schafft, will er dem nachgehen, was er für richtig und die Wahrheit hält« (S. 220). Gleichwohl zögert W. Müller nicht, sich für diesen Weg zu entscheiden und dafür zu werben, nicht ohne nach prophetischen Perspektiven zu greifen. Er schließt: »Ich weiß, daß das ein langer Weg und das vielleicht sogar der schwerste von allen möglichen Wegen ist. Als Glaubender bin ich aber überzeugt, daß es der richtige Weg ist« (S. 220). Es folgt ein Inhaltsverzeichnis (S. 223–240); unter den 33 auf Seite 225 verzeichneten Publikationen – auch dieses ist erwähnenswert – befinden sich neben amerikanischen nur zwei deutsche Titel, einer davon stellt aber lediglich die Übersetzung einer amerikanischen Publikation ins Deutsche dar. Muß man also die Homosexualität in Amerika studieren, um zu wissen, wie man sie einzustufen hat, um ihr generell zu begegnen?

Um dieser zuletzt gestellten Frage ihren ihr tatsächlich zukommenden Stellenwert im Ganzen dieser Besprechung zu geben, muß zunächst die Feststellung getroffen werden: Ohne Zweifel ist in Amerika, d. h. in den USA, über Homosexualität unvergleichlich mehr geforscht worden als sonst in einem Land. Wer sich informieren will, muß dorthin gehen, wo die Informationen zu haben sind und wo man lernen kann, wie man sie sich zu beschaffen hat; aber ist es nicht auch denkbar, daß dort, wo die Homosexualität ihre größten Ausmaße erreicht, auch die Hilflosigkeit ihr gegenüber am größten, d. h. zu einem Problem wird, das sich von einem bestimmten Zeitpunkt an eigengesetzlich zu entfalten beginnt bis dahin, daß man sich in das »Ja zu homosexueller Orientierung und homosexuellem Verhalten im Kontext personaler Beziehungen« (S. 115) geradezu flüchtet, um gegenüber dem Druck des Faktischen noch in etwa wenigstens Selbstbehauptung demonstrieren zu können? Die Flucht in die Krankheit, um auf diese Weise mit den anderen mitzuhalten, und das tätige Ja zum Übel, um es durch Anerkennung gering zu halten, sind als Überlebensmechanismen ausreichend bekannt. Man kann dieses Fluchtmotiv durchaus auch in der Resolutheit erkennen, mit der sich W. Müller jedenfalls von einer bestimmten Psychiatrie, d. h. ihrer Art, sich der Homosexualität anzunehmen, abwendet, um der pastoralen Praxis diesen schwierigen Feld zuzuweisen. Als schwierig sieht W. Müller es in der Tat an; denn einerseits verwirft er die Versuche, die Homosexualität als Krankheit einzustufen oder als einen sittlichen Defekt zu werten, der den Menschen seines angestammten Platzes in der Gesellschaft berauben

könnte; andererseits aber betont er fast durchwegs, daß homosexuelles Verhalten als solches *prinzipiell* nicht zu billigen sei (S. 88–92) und »das Ja zu homosexuellen Männern und Frauen als Personen ... nicht mißverstanden werden (dürfe) als ein Ja zur Homosexualität im Sinn von Gleichwertigkeit zur Heterosexualität oder gar als ein Ja zu gelebter Sexualität im Sinn von intimen sexuellen Beziehungen zwischen homosexuellen Menschen« (S. 222). Mit anderen Worten: Ein Fluchtmotiv ist in den Darlegungen W. Müllers insofern zu identifizieren, als er sich durch die Ausweglosigkeit auf dem schwierigen Feld der Homosexualität, die durch die geringen Heilungserfolge der Psychiatrie noch verschärft wird, zu der einzigen ihm noch verbleibenden Maßnahme genötigt sieht, die homosexuellen Männer und Frauen seitens der Kirche pastoral zu betreuen. Das Ziel dieser Betreuung umschreibt W. Müller – wie er akzentuiert betont – in Übereinstimmung mit Verlautbarungen amerikanischer kirchlicher Stellen aus dem katholischen Lager so: »Jeder, der homosexuell ist, müßte, ohne mit Sanktionen rechnen zu müssen, in der Kirche ... offen aussprechen können, daß er oder sie homosexuell ist...« W. Müller ergänzt: »Homosexuelle Männer und Frauen erwarten von der Kirche nicht nur eine Einstellung, die Ihnen erlaubt, homosexuell zu sein ..., sondern auch die Möglichkeit, am Leben in der Kirche voll beteiligt zu sein und in der Kirche eine aktive Rolle zu spielen. Die katholischen amerikanischen Bischöfe gestehen ihnen diese Rolle in der christlichen Gemeinschaft zu... Danach sollten homosexuelle Personen nicht nur volle Beteiligung am sakramentalen und spirituellen Leben in der Kirche haben, sondern es sollten ihnen auch alle die hauptamtlichen und ehrenamtlichen Dienste in der Kirche offenstehen, die heterosexuellen Personen zugänglich sind« (S. 101).

Wie wird W. Müller mit dieser Gleichstellung der heterosexuellen und homosexuellen Personen einerseits und der Unterscheidung zwischen Heterosexualität und Homosexualität hinsichtlich ihrer Wertigkeit andererseits fertig? Wie begründet er dieses methodisch doch recht eigenwillige Verfahren? Er muß es ja begründen, weil die von ihm intendierte pastorale Betreuung der Homosexuellen *rebus sic stantibus* weithin zwar die einzig mögliche wirkliche Hilfe für diesen Personenkreis sein kann, aber eben doch kirchliche Hilfe, also vor dem Evangelium zu rechtfertigende Hilfe sein soll? Dabei ist es für diejenigen, die das »Ja zu homosexueller Orientierung und homosexuellem Verhalten im Kontext personaler Beziehungen« als die einzig vertretbare Einstellung zu homose-

xuellen Personen ansehen, durchaus noch eine eigens zu bedenkende Frage, ob diejenigen, die diesen Personenkreis zu betreuen bereit sind, überhaupt eine Chance haben, sich denen zu nähern, denen sie sich zuwenden wollen (S. 221). Wer sich gleichwohl auf diesen Standpunkt begibt und sich mit W. Müller für das Ja im Sinn des Modells III entscheidet, muß zwangsläufig die Lehre der Kirche und ihre Verlautbarungen zum Themenbereich der Sexualität einer sehr weitreichenden Kritik unterziehen. Diese Kritik gelingt W. Müller um so eher in seinem Sinn, als er Stellungnahmen verschiedenen Ursprungs aneinanderreihet, also etwa den »Entwurf einer Stellungnahme der American Lutheran Church« aus dem Jahr 1977 mit den »Erklärungen der Evangelischen Kirche in Deutschland zur Homosexualität« aus den Jahren 1970 und 1980 und schließlich mit den »neueren katholischen Stellungnahmen zur Homosexualität« (S. 77–78) gleichsam in einem Atemzug nennt, um die Bedeutung der im ganzen einheitlichen Auffassung von der Verwerflichkeit der Homosexualität mit dem Hinweis auf die Verschiedenartigkeit der theologischen Grundlagen dieser »kirchlichen« Äußerungen abzuschwächen (S. 81–88). Mit Hilfe dieser Methode, die sich theologisch zu geben versucht, aber tatsächlich statistisch verfährt und ihre Ergebnisse soziologisch interpretiert, gelingt es W. Müller, die aus den theologischen Perspektiven der Schöpfungsordnung und des Naturrechts gewonnenen Gesichtspunkte und Argumente für die Verwerflichkeit der Homosexualität mit dem Hinweis als letztlich doch bloße menschliche Meinung abzutun, da es offensichtlich »ein schwieriges Unterfangen« sei, »in wenigen Sätzen zumindest eine grundsätzliche Idee über die wichtigsten Gedanken dieser Ansätze (in der Schöpfungsordnung und im Naturrecht) zu vermitteln« (S. 81). Für W. Müller ist es jedenfalls wichtig, die Feststellung treffen zu können, daß bei P.S. Keane (*Sexual morality. A catholic perspective*. New York 1977) und Ch. Curran (*Homosexuality and moral theology, methodical and substantive considerations*, in: *The Thomist* 35 [1971] S. 447–481; *Moral theology, psychiatry, and homosexuality*, in: *The Bulletin of the National Guild of Catholic Psychiatrists* 24 [1978] S. 13–34) »die absolute Position der Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre, nach der homosexuelle Handlungen in sich nicht in Ordnung sind, durchbrochen« wird, ohne daß die genannten Autoren dabei in einer radikalen Weise die kirchliche Tradition übergehen (S. 92).

Von der Anlage der Arbeit her ist es völlig einleuchtend: W. Müller braucht, um für sein

Konzept der pastoralen Sorge für homosexuelle Personen den kirchlichen Segen oder doch wenigstens die kirchliche Duldung zu erlangen, den Freiraum, der sich aus der Verschiedenheit der von ihm erwähnten Stellungnahmen und Argumentationen gewinnen läßt. Mit anderen Worten: Die homosexuelle Handlung darf nicht in sich sittlich verwerflich sein. Nur unter der Voraussetzung, daß ihr dieses Odium genommen werden kann, ist es möglich, auch homosexuelle Handlungen aus sittlichen Erwägungen (also um des Guten und um der Erfüllung des Hauptgebotes willen) in den Dienst personaler Beziehungen zu stellen. Für W. Müller ist es eine ausgemachte Sache, daß die kirchliche Lehre dieser Verwirklichung personaler Beziehungen nicht als Hindernis entgegenstehen darf. In einem der letzten Sätze seiner Arbeit, in denen er dem Mißverständnis vorzubeugen sucht, als wolle er mit seinem Ja zur Homosexualität diese hinsichtlich ihrer Werthbarkeit der Heterosexualität an die Seite stellen, bemerkt er ohne weitere Abgrenzung: »Auch die vorliegende Arbeit kommt hier an Grenzen, da eine Grenzüberschreitung die Auseinandersetzung mit Bereichen voraussetzen würde, die nicht allein die Homosexualität betreffen, sondern grundsätzliche Positionen der Lehre der Kirchen berühren« (S. 222).

Damit aber erhält die mit Titel des hier vorgestellten Buches enthaltene These, die Homosexualität müsse als Herausforderung für Theologie und Seelsorge eingestuft werden, ein Gewicht, das an die Fundamente dieser Theologie und an den Umgang mit ihrem eigentlichen Gegenstand rührt. Wenn Homosexualität so tief in die verschiedenen Dimensionen des Menschseins hinabreicht, wie W. Müller nicht müde wird zu sagen, wenn gleichwohl die homosexuelle Handlung als solche prinzipiell nicht gebilligt werden kann, warum fragt er nicht auch, und zwar nicht nur am Rande, nach jener pastoralen Betreuung homosexueller Menschen, die auf der Umkehr aller Glieder der Gesellschaft als ihrem wahrhaft kirchlichen Fundament aufbaut und eine richtungs- und antlitzlose Gesellschaft herausfordert?

Josef Rief, Regensburg

Eiff, A. W. v./Gründel, J., *Von AIDS herausgefordert. Medizinisch-ethische Orientierungen*, Freiburg 1987, 103 S.

Daß ein Mediziner und ein Moraltheologe sich zu einer derart aktuellen Problematik äußern, kann man an sich nur begrüßen. Die Prüfung des Inhalts jedoch führt zu kritischen Anmerkungen.

Im *Beitrag des Mediziners* überwiegen die positiven Aspekte. Zunächst wird wichtige Information geliefert (etwa: Wie geht die Infektion vor sich? Keine Ansteckungsgefahr aufgrund der normalen sozialen Kontakte; 17f). Ethisch wertungsrelevant ist die Feststellung, daß die Unterschiedlichkeit der Geschlechter angeboren und nicht »nur durch ein Rollenverständnis zustande gekommen ist« (36; vgl. 38f zum Mutterinstinkt). Polygamie in jeglicher Form kann auf der vom Christentum geprägten kulturellen Evolutionsstufe nicht gutgeheißen werden (43), und wenn heute für viele Lust und Genuß zum Selbstzweck und Endwert geworden sind, dann bedeutet dies »einen großen Rückschritt in der Evolution« (44f).

Als Maßnahmen fordert der Autor u.a.: Aufklärung über die Gefahren der Promiskuität und bestimmter Sexualpraktiken; Unterbindung der Propagierung derartiger Praktiken (z. B. durch Video-Filme; 47); eine Sexualerziehung, die u. a. aufweist, daß die Zeit des seelischen Reifungsprozesses »unter allen Umständen von eigentlichen sexuellen Handlungen freigehalten werden sollte« (48).

Probleme hinsichtlich der kirchlichen Morallehre werfen nur wenige, z. T. nicht ganz klare Aussagen auf. Z. B.: Soll »Angst vor Schuld« (51) um jeden Preis vermieden werden, selbst wenn dafür auf die Verkündigung Jesu verzichtet werden müßte, daß es besser ist, einäugig in den Himmel als mit zwei Augen in die Hölle zu kommen? Wenn der Autor mitfühlend jene Homosexuellen erwähnt, »die sich um eine treue Partnerschaft mühen« (ebd.), soll dann damit gesagt sein, daß homosexuelle Betätigung objektiv weniger verkehrt ist, wenn sie sich in einem solchen Rahmen vollzieht – und die »Partner« sich damit auf dauerndes Beibehalten ihres Verhaltens einrichten?

Hinsichtlich des vorehelichen Zusammenlebens junger Menschen empfiehlt der Autor, uns an der Haltung der Alten Kirche zu orientieren, die das Konkubinat anerkannt habe (52). Wahr ist, daß die Kirche damals zeit- und gebietsweise solche Verhältnisse anerkennt, jedoch sehr wahrscheinlich nicht als eine Form vorehelicher Geschlechtsgemeinschaft, sondern als eine *Form der Eheschließung* für Partner, denen angesichts ihrer Standesunterschiede vor dem staatlichen Gesetz keine andere Möglichkeit der Trauung offenstand (vgl. *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane* I, Rom 1983, 753).

Zu eindeutigeren Bedenken gibt der *Beitrag des Theologen* Anlaß. Gleich zu Beginn wird die Existenz spezifisch christlicher Normen in Abrede gestellt (59). Dem steht m. E. nicht nur das Wort Jesu, »Tun das nicht auch die Heiden?« (Mt 5,

47), entgegen, sondern etwa auch die Lehre und Praxis der Kirche, wonach eine Ehe auflöslich ist, sofern auch nur einer der Partner ein Ungetaufter ist. Genau wie für die strenge Unauflöslichkeit der Ehe dürfte es auch hinsichtlich der Feindesliebe und des Verbotes selbst des scheinbaren Abfalls in der Verfolgung schwer sein, die Forderung Jesu als außerhalb seines Jüngerkreises geltend nachzuweisen. Entsprechend der erwähnten Position verlangt G. eine rationale Begründung aller ethischen Normen und ihre »Konsensfähigkeit« für Menschen aller Weltanschauungen. Moralnomen aufgrund der Autorität des offenbarenden Gottes anzuerkennen würde für ihn zu einer christlichen »Binnen- und Sektenmoral« führen, für die er nichts übrig hat (67).

Im übrigen meint er, die »materialen Auffüllungen« der Ethik seien (schlechthin und grundsätzlich) »zeitbedingt« (59); sie seien der »Nieder-schlag von Erfahrungen, die frühere Generationen gemacht haben«, und darum einem – in seinem Sinn offenbar unbegrenzten – Wandel unterworfen (62). Theologische Ethik hat für ihn die Aufgabe, »stets neu zu prüfen, was von den vorhandenen Normen noch heute Geltung besitzt ... und was davon verändert bzw. als destruktiv entlarvt werden sollte«. – Frage: Anhand welcher Maßstäbe sollte ein solches Urteil gefällt werden, und wären diese dann unwandelbare, weil von Gott her vorgegebene Normen? Dem Gesagten entsprechend haben wir es mit einem griffigen Beispiel jener »theologisch-autonomen« Moralkonzeption zu tun, deren Unhaltbarkeit von A. Laun in dieser Zeitschrift magistral dargestellt wurde. Einen Denkfehler enthält die Aussage: »Nun bleibt die persönliche Erfahrung durchaus dem Irrtum ausgesetzt« (ebd.). Eine Erfahrung kann weder wahr noch irrig sein, sondern nur das über sie reflektierende Urteil.

Unbegründet erscheint der Versuch, Jesus zugunsten der Theorie von der Wandelbarkeit der Normen zu vereinnahmen (ebd.). Gewiß zielt seine Botschaft »mehr auf Veränderung als auf Beharrung«, jedoch auf Veränderung unseres Verhaltens im Sinn seiner Gebote, und diese sind weder als »material nicht aufgefüllt«, noch als ihrem wesentlichen Inhalt nach wandelbar gedacht. Gestützt auf Thomas und dessen Forderung nach rationaler Begründung der Normen, meint G. den – selbst öffentlich ausgetragenen – »Konflikt mit offiziellen Aussagen der Kirche« rechtfertigen zu können (66).

Nach Ansicht des Autors verurteilt Paulus gleichgeschlechtliche Betätigung lediglich bei heterosexuell Veranlagten, nicht aber bei angebore-

ner Homophilie, da er dieses Problem nicht kenne. Der Verfasser empfiehlt, derartigen Personen »zu einer stabilisierenden Beziehung zu verhelfen«, ohne daß dies »eine volle gleichwertige Anerkennung von Homosexualität und Heterosexualität« bedeuten würde (85f). Selbst in der Erklärung der Glaubenskongregation zum Thema bliebe »eigentlich ... noch Raum für eine solche tolerante Position« (87). So kann man nur schreiben, wenn der Unterschied zwischen objektiver und subjektiver Sündhaftigkeit, wie die Kongregation ihn sieht, nicht mehr angenommen wird.

Zur Frage »AIDS – Geißel Gottes?« (89f) heißt es: »Wer Krankheit und Unglück als 'Strafe Gottes' ansieht, setzt ein persönlich schuldiges Verhalten der davon Betroffenen voraus...«. Die Schrift sieht das jedoch anders: Nebukadnezar etwa war »Geißel Gottes« für das *Volk Israel als ganzes*; dennoch waren etwa auch Jeremia und die wenigen, die auf ihn hörten (und mithin im hier gemeinten Sinn unschuldig waren), von der Katastrophe mitbetroffen. Aus dem NT zitiert G. nur die Stelle (Joh 9, 3), die deutlich macht, daß Krankheit nicht Strafe sein muß, und übersieht die anderen, die aussagen, daß sie es doch sehr wohl sein kann.

Geschlechtliche Betätigung kann für den Autor vom Menschen nur »in etwa« gesteuert werden (76). Nur wenn »bestimmte sexuelle Verhaltensweisen die Ansteckungsgefahr besonders vergrößern«, ist es seiner Meinung nach »für jedermann plausibel, solches Verhalten gegebenenfalls in Frage zu stellen« (64); aber selbst für diesen Fall scheint er es abzulehnen, »sexuelle Promiskuität ... als soziales Verbrechen« zu betrachten (76).

Daß bei der früheren Sexualmoral manches im argen lag, wird kaum jemand bestreiten. Wenn aber die Moraltheologie dazu nichts anderes zu sagen weiß, als undifferenziert das Schlagwort von der »repressiven Sexualmoral« zu wiederholen (64, 78), dann muß das bedenklich stimmen. Wenn der Verf. sich ausdrücklich dagegen verwahrt, den Gedanken einer »obligatorische(n) eheliche(n) Treue ... oder gar (der) Wiederentdeckung der ... Keuschheit« propagieren zu wollen (80), und statt dessen für ihn »eheliche Beständigkeit und Treue« nur noch »als anzustrebender bester Weg« erscheint (102), dann kommt das eigentlich einer Bankrotterklärung des Faches gleich. Wenn Moraltheologie nichts anderes mehr zu sagen weiß als das, was für halbwegs gesittete Menschen ohnehin selbstverständlich ist, dann erweist sie sich damit als überflüssig.

François Reckinger, Köln

Heinrich Schipperges / Hans Pfeil, *Der menschliche Leib aus medizinischer und philosophischer Sicht, Mit einem Vorwort von Max Josef Zilch, Paul Pattloch-Verlag, Aschaffenburg 1984, 142 S., DM 18,50.*

Das Buch enthält zwei bemerkenswerte Abhandlungen über den Menschen, die auf Vorträge zurückgehen, die im Rahmen des VIII. Kumpfmühler Symposiums im Jahre 1983 gehalten wurden. Die Autoren sind der emeritierte Heidelberger Medizinhistoriker Heinrich Schipperges, der sich in früheren Publikationen intensiv mit Hildegard von Bingen beschäftigt hat, und der bekannte Bamberger katholische Philosoph Hans Pfeil. Leidenschaftlich plädieren sie dafür, daß es nicht einen Körper mit seelischen Epiphänomenen oder seelische Vorgänge mit körperlichen Begleiterscheinungen gibt, daß der Leib den Menschen als durchgeistigter Körper in seiner personalen Ganzheit darstellt und das Medium seines In-der-Welt-Seins ist, daß der Mensch sein Leben als Leib und im Leib erfährt.

Schipperges betont nachdrücklich, daß sich die Krankheit immer auf den ganzen Menschen bezieht und daß der kranke Mensch in seiner Krankheit als Subjekt ernstgenommen werden muß. Er klagt darüber, daß heute in der Medizin an die Stelle des Leibes weithin der Körper getreten ist, daß der Mensch nicht selten als Objekt behandelt wird, nicht zuletzt eine Folge dessen, daß das »tentamen philosophicum« im vorigen Jahrhundert für Mediziner abgeschafft worden ist und das medizinische Curriculum sich seither mit dem »tentamen physicum« begnügt. Von daher fordert er die Ablösung einer krankheitsorientierten Medizin durch eine patientenorientierte, einer Medizin der Befunde durch eine Medizin der Befindlichkeiten. Er erklärt, aus der Wissenschaft der Medizin solle die Kunst der Medizin werden, von der Wissenschaft von den Krankheiten solle man zum Wissen um den Kranken kommen. Darüber hinaus weist er dem Mediziner die vorsorgende und nachsorgende Heilkunde zu sowie die Vermittlung einer Lehre von der gesunden Lebensführung und Lebensordnung.

Schipperges entfaltet seine Gedanken, indem er zunächst die Grunderfahrungen der Leiblichkeit, den gesunden Leib behandelt, um dann den Leib in seiner pathischen Betroffenheit, also den kranken und sterbenden Leib zum Gegenstand seiner Erörterungen zu machen und sich endlich mit dem zu heilenden Leibe zu beschäftigen, also mit den Möglichkeiten und Grenzen der Medizin.

Für Schipperges gehört die pathische Dimension zur normalen Existenz des Menschen. Er erklärt: »Und auch Gesundheit des Leibes ist alles

andere als die Abwesenheit von Störungen. Sie ist eher die Kraft, trotz aller Beschwerden ein sinnvolles Leben zu führen« (22). Wenn er sich auch gegen eine Krankenversorgung wendet, die bloße Reparatur ist, wie sie weithin die medizinische Praxis bestimmt, so möchte er doch nicht eine einseitige psychosomatische Behandlung, weil auch sie der Einheit des Menschen nicht gerecht wird. Sein Grundsatz lautet: »Psychisches und Somatisches bilden stets nur korrespondierende Aspekte und kommen in jedem Individuum jeweils zur Konkordanz. Sie sind nur der Ausgang auf den methodischen Weg einer alternierenden, fortschreitenden Interpretation« (54). Eine einseitig psychische Behandlung der körperlichen Phänomene hält er für ebenso verfehlt wie eine einseitig physische Behandlung der seelischen Phänomene. Sein Leitgedanke ist eine ganzheitliche Therapeutik, eine psychische und physische Behandlung des Patienten.

Schipperges schreibt ein wenig aphorismenhaft, aber stets sehr geistreich, informativ und kenntnisreich. Er versteht es, auch dem medizinischen Laien eine Materie nahezubringen, die jeden angeht.

Hans Pfeil ergänzt die Gedanken des Mediziners und vertieft sie. Er sieht seine Aufgabe darin, einige philosophische Hinweise aus der Sicht der Erkenntnislehre, der Anthropologie, der Metaphysik und der Ethik zu geben.

Zunächst sucht er, das extramentale Dasein des menschlichen Leibes und unserer Bewußtseinsinhalte überhaupt sicherzustellen, wenn er darlegt, daß die Wahrnehmungs- oder Erfahrungswelt zwar bewußtseinsimmanent ist, daß der Verstand die Wahrnehmungen jedoch kausal durchdringt und damit erfaßt, daß eine bewußtseinsunabhängige Außenwelt hinter ihnen steht. Dann geht er der Frage nach dem Sosein des menschlichen Leibes nach und zeigt, daß man ebenso wie man vom Dasein der Wahrnehmungsinhalte auf das Dasein von Außenweltdingen schließen kann, auch vom Sosein der Wahrnehmungsinhalte auf das Sosein der Außenweltdinge schließen kann, wobei er zugibt, daß die Wahrnehmungswelt nicht nur ein Produkt des Objektes ist, daß vielmehr jede Wahrnehmung auch subjektive Züge trägt.

Er charakterisiert das Sosein des menschlichen Leibes als einen belebten Organismus, der auf den Geist bezogen ist, und stellt fest, daß bei allen unbestreitbaren Ähnlichkeiten zwischen Mensch und Tier der menschliche Leib sich wesentlich von dem Körper des Tieres unterscheidet, und zwar dadurch, daß er in seiner Gesamtanlage von Natur aus auf Geist bezogen ist, daß der Mensch

nicht für eine bestimmte biologische Umwelt spezialisiert ist, hingegen durch die Bezogenheit des Körpers auf den Geist zu geistbestimmten Tun befähigt und so auch in biologischer Hinsicht stärker ist als alle Tiere.

Pfeil beschäftigt sich sodann mit dem Wesen der Geistseele des Menschen und bringt eine Reihe interessanter Argumente für ihre Existenz. Er charakterisiert den Menschen als verleblichten Geist und durchgeisteten Leib.

Er spricht eine Reihe wichtiger Fragen an, wenn er die grundlegende Hinordnung des Menschen auf die Gemeinschaft, die Unterschiede zwischen Mann und Frau, das Kulturschaffen des Menschen, die Leibverachtung und die Leibvergötzung, die Würde und die Rechte des menschlichen Leibes, die Phylogenese und die Ontogenese des Menschen in seiner Leiblichkeit wie auch in seiner Geistigkeit, die Wirklichkeit des Todes, die leibliche Weiterentwicklung des Menschengeschlechtes und die Möglichkeiten der modernen Mikrobiologie und ihrer ethischen Bewertung erörtert. Dabei macht er u. a. recht kompetente Bemerkungen zur Frage der Evolution.

In einem abschließenden Kapitel ergänzt er die philosophischen Ausführungen durch die Einbeziehung der entsprechenden Lehre der Offenbarung und zeigt, daß die diesbezüglichen Aussagen der Offenbarung, wenn immer sie recht verstanden werden, in keiner Weise den philosophischen oder auch den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen widersprechen.

Hans Pfeil entwickelt seine Gedanken in seiner ihm eigenen Klarheit und Logik. Seine Stärke liegt darin, daß er komplizierte Sachverhalte in einer einfachen und verständlichen Form darzustellen vermag. Es ist ein Vergnügen, seine Ausführungen zu lesen.

Das Buch ist eine ausgezeichnete Hilfe im Dschungel der modernen Fragen nach dem Menschen, nach seinem Wesen und nach seiner Bestimmung. Dem Seelsorger und Religionslehrer bietet es eine ausgezeichnete Hilfe in der Beantwortung einer Fülle von existentiellen Fragen, die heute in der Luft liegen.

J. Schumacher, Freiburg

Hilpert, Konrad (Hrsg.), *Selbstverwirklichung. Chancen. Grenzen. Wege* (= *Moraltheologie interdisziplinär*. Hrsg. von Volker Eid), Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1987, 177 S.

Das vorliegende Buch ist Professor DDr. Bernhard Stoeckle OSB aus Anlaß seines 60. Geburtstags gewidmet. Sechs seiner Schüler haben zum Thema »Selbstverwirklichung« Beiträge verfaßt.

Erfreulich erscheint, daß hier eine Festschrift vorliegt, die in sich abgerundet ist, weil sie einem Thema nachgeht. »Selbstverwirklichung« ist ein beliebtes Modewort, wenn nicht sogar ein Schlagwort. Viele Menschen fühlen sich im Alltag eingengt und bedrängt; so rufen sie nach »Selbstverwirklichung«. Je unabhängiger und ungebundener jemand ist, um so größer erscheint dann seine Selbstverwirklichung. Auf der anderen Seite kann mit diesem Wort aber auch die Ausweitung und Vertiefung der Persönlichkeit gemeint sein. Der Mensch lehnt dann die gewachsenen mitmenschlichen Beziehungen nicht ab. Er will sie ausbauen und vertiefen. Wie der Herausgeber betont, geht es in diesem Band um »Selbstverwirklichung« in der zweiten Bedeutung.

Nach einer Einführung in diesen Begriff durch den Herausgeber Konrad Hilpert folgt der Aufsatz von Gottlieb Brunner, der »Selbstverwirklichung und Identitätsfindung« auf der Grundlage von Erik H. Eriksons Forschungen untersucht. Die acht Stufen der menschlichen Entwicklung, so wie sie Erikson sieht, werden richtig dargestellt und kommentiert. Es zeigt sich, daß Eriksons Muster heute noch brauchbar ist und zu diesem Thema wichtige Impulse geben kann. Heribert Wahl nennt seinen Beitrag bescheiden: »Selbstpsychologische Anmerkungen zum Thema Sünde und Glaube«. Der Hinweis, daß Sünde eine verdrängte Moralkategorie ist, erscheint nicht neu. Um so mehr interessiert die Ursache für diese Erscheinung. Nach Freud beschäftigt sich Wahl ausführlich mit Drewermann, der Freuds Theorie ins Gegenteil verkehrt. »Die schlichte Verkehrung von Freuds sehr differenzierter Analogie von Religion und Zwangsneurose in die Gegenthese ... bringt weniger Klarheit als Konfusion... « (S. 46f). So scheint Drewermann noch gefährlicher als Freud zu sein? Der Autor beschäftigt sich auch mit der Lehre von der Erbsünde und kommt dann zum Ergebnis, daß der Sündenfall zwar eine faktisch unausweichliche Möglichkeit des Menschen ist, aber daß auch mit Jesus die Hoffnung aufgeleuchtet, daß auch falsche Lebensentscheidungen wiedergutzumachen sind. Jesus widerspricht der alten Kategorie der Sünde als Trennung von Gott (S. 67). Hier wäre anzufragen, ob Jesus nicht auch an ein Bild von Gott anknüpft, das uns bereits im

AT in Spuren entgegentritt. Vieles in dem Aufsatz von Heribert Wahl erscheint mir durch umfangreiches Eingehen auf Sekundärliteratur abstrakt und theoretisch. Die Ausführungen von Hans J. Münk zum Thema »Selbstverwirklichung des Menschen in Arbeit und Freizeit« sind praxisbezogen und einleuchtend. Durch die Verschiebung der Arbeits- in eine Freizeitgesellschaft entstehen neue Probleme. Hier finden Theologie und Kirche neue Aufgabenfelder.

Besonderes Interesse gilt Konrad Hilperts umfangreichem Aufsatz: »Liebe und Selbstverwirklichung. Das Verhältnis zwischen heutigem Partnerschaftsideal und christlichem Eheverständnis«. Ausführlich wird die theologische Tradition der Hierarchie in der christlichen Ehelehre gewürdigt (S. 104ff). Der Autor findet ein sehr ausgewogenes Urteil zu der Frage, inwiefern die geschlechtsspezifischen Rollenfestlegungen sinnvoll oder überholt sind. Dem Hinweis auf die ethnologischen Forschungen von Margaret Mead sollte allerdings auch die Anmerkung folgen, daß deren Glaubwürdigkeit seit einiger Zeit angezweifelt werden. Interessant sind die analysierten Bibelstellen, die den Nachweis erbringen, daß die Theologie der Ehe hier viele Elemente enthält, die der Forderung nach Gleichheit und Partnerschaft zwischen Mann und Frau schon sehr nahekommen. Der Autor setzt sich dabei besonders für eine Vorstellung von der Partnerschaft ein, die die Andersheit beim Gegenüber anerkennt. Konkrete und praktische Hinweise für ein Gelingen der Partnerschaft schließen den Aufsatz ab. Der sehr informative Aufsatz deckte das Thema voll ab und sollte in einem Lexikon in gekürzter Form als Grundsatzartikel Verwendung finden. Die beiden letzten Arbeiten behandeln das Thema der »Selbstbestimmung des Patienten« und die etwas am Rand liegende Thematik der »Selbstverwirklichung als Leitidee in der Ausbildung seelsorgerischer Berater«.

Wie alle Handbücher, die zu einem Festjubiläum erscheinen, kann auch dieser Band der Gefahr nicht entgehen, neben Wichtigem auch Zufälliges zu vereinen. Fast alle Arbeiten sind in einer so abstrakten Fachsprache geschrieben, daß sie nur in den Fachkreisen der Moraltheologie auf Interesse stoßen werden.

Hans-Adolf Klein, Augsburg

Dogmatik und Fundamentaltheologie

Vollmert, Bruno/Löw, Reinhard/Scheffczyk, Leo/Balthasar, Hans Urs von; *Schöpfung*, hrsg. vom Informationszentrum Berufe der Kirche, Schoferstraße 1, 7800 Freiburg, Freiburg 1988, 112 S.

»'Evolution' wird heute über ihren naturwissenschaftlichen Gehalt hinaus zu einem alles umgreifenden Denk- und Lebensmodell erhoben, das viele fasziniert. Der Evolutionismus stellt sich dar als Erklärung des Ganzen der Wirklichkeit, und wer möchte nicht den Generalschlüssel haben, der alle Türen öffnet!« (S. 4).

Mit diesen Worten beginnt die Einleitung des Redakteurs (E. Spath) zu einer Publikation, deren Inhalt weite Beachtung verdient, weit über den unmittelbar angesprochenen Personenkreis (Interessenten für geistliche Berufe) hinaus. Der erste und umfangreichste Beitrag stammt von Prof. Dr. B. Vollmert, dem bekannten Spezialisten für makromolekulare Chemie und (em.) Direktor des Polymer-Instituts der Universität Karlsruhe: »Die Frage nach der Entstehung der Lebewesen in naturwissenschaftlicher Sicht. Darwins Lehre im Lichte der Makromolekularen Chemie« (S. 5–65). Der gut illustrierte und fachkundig belegte Aufsatz ist auch für naturwissenschaftliche Laien lesbar und offenbart eine Fülle wichtiger Informationen, die geeignet sind, das gängige Weltbild eines pseudowissenschaftlichen Evolutionismus infragezustellen. Vollmert untersucht zunächst die in der Schulbiologie noch dominierende Darwinsche These, wonach durch Mutation und Selektion neue Arten entstehen könnten, und kommt zu einem negativen Ergebnis. Eine DNS-Kette mit 1000 kooperativen Genen (ein Säugetier besitzt hiervon 50000), die »zufällig« entsteht, so ein Beispiel, sei vergleichsweise ebenso wahrscheinlich wie ein Würfelspieler, der »zufällig« 5000 mal hintereinander eine 6 würfele (S. 21). Diese Berechnungen werden von den Gegnern Vollmerts nicht grundsätzlich in Frage gestellt; sie verweisen nur auf den ungeheuren Zeitraum der Evolution. Vollmert weiß auch diesem Einwand zu begegnen (S. 55). In einem zweiten Schritt geht es um die Frage, ob das Leben durch Selbstorganisation lebloser Materie habe entstehen können. Ein internationaler Kongreß von Fachleuten, welche die zahlreichen Experimente resümierten (Mainz 1983), habe das völlige Scheitern aller derartigen Versuche attestiert (S. 36). Der Evolutionismus, der seit E. Haeckel vor allem bei Teilhard de Chardin zu einer »Pseudoreligion« geführt habe (S. 38) und im Kontext

der modernen Situation zu einer völligen Demonstrierung der Ethik gelange (ibid.), sei als naturwissenschaftliche Hypothese eindeutig falsifiziert (S. 37). Als Folge zeichne sich eine Entwicklung ab, welche die Naturwissenschaft aufs neue vor das Geheimnis der Schöpfung stelle – eine Grenze, welche die Naturwissenschaften selbst nicht überschreiten können (S. 40f. 63).

In logischer Folge schließt sich nun der philosophische Essay von R. Löw an: »Evolutionismus und Wirklichkeit« (S. 65–76). Dieser Beitrag, der auf beachtliche neueste Fachliteratur verweist (S. 76), vermittelt einen brillant geschriebenen Einblick in Argumente und Kritik des auf die ganze Wirklichkeit bezogenen Evolutionismus, den Löw als »Hauptursache« ansieht »für den Niedergang des gelebten Glaubens und den Verlust der Selbstverständlichkeit des Moralischen« (S. 72).

Auf diese Weise ist der Boden bereitet für den theologischen Durchblick von L. Scheffczyk: »Schöpfung: Geheimnis in den Geheimnissen« (S. 83–98). Schöpfung ist nicht nur Datum einer vergangenen »Urzeit«, sondern gegenwärtige Größe, deren »Dynamik auch in die anderen Heilswahrheiten und Heilswirklichkeiten hineinragt und so in ihnen gegenwärtig ist« (S. 85). Diese Beobachtung wird bei den Grundereignissen der Heilsgeschichte ebenso plausibel gemacht wie für die Existenz des je einzelnen Menschen – eine gedankliche Synthese, die einprägsam den großen theologischen Zusammenhang aufweist und nebenbei mit manchen Vorurteilen aufräumt.

In einem letzten Beitrag weist H. U. von Balthasar auf die trinitarische Verankerung der Schöpfungswahrheit, wobei er sich auch kurz der Theodizeefrage stellt: »Der dreieinige Gott als Schöpfer. Theologische Meditation« (S. 99–104).

Abgerundet wird die Publikation durch kurze Texte aus den Werken von H. de Lubac, J. Ratzinger und K. Hemmerle. Ebenfalls integriert sind Bilder von E. Barlach sowie eine Reihe von Gebeten zur spirituellen Vertiefung. Alles in allem ein handliches Werk, das sich als Geschenk für geistig rege junge Menschen bestens eignet, aber auch dem Fachtheologen manche wichtigen Impulse verleihen kann.

Manfred Hauke, Augsburg

Klinkhammer, K. E., *Was mich auf Jesus von Nazareth verweist. »Religion«; Buddha/Mohammed/Zarathustra; Jesus, Einhard-Verlag, Aachen 1987, 285 S.*

Der Buchtitel könnte irreführen, weil man eine meditative Abhandlung erwartet. Der Autor, Religionspädagoge an einem Gymnasium in Aachen, legt dagegen eine solide fundamentaltheologische Untersuchung zur Verantwortbarkeit des Glaubens an Jesus Christus vor.

Im ersten großen Abschnitt wird unter der Überschrift »Religion« nachgewiesen, daß Religion eine Grunderfahrung ist, ohne die der Mensch nicht leben kann. Offen werden Einwände gegen die Religion diskutiert. Laplace, Comte, Feuerbach, Marx und Freud werden von ihren Anfragen her richtig erklärt und überzeugend widerlegt. In dem nun folgenden etwas kürzeren Kapitel beschäftigt sich das Buch mit dem 'Kontingenzschluß' als dem Rückgrat aller Gottesbeweise. Realistisch werden Möglichkeiten und Grenzen dieser Denkrichtung bewertet. Für den Autor gibt es keine echte Gottlosigkeit. Der Atheist ist für ihn ein Mensch, der sich mit Gewalt gegen eine unverschlossene Tür stemmt (S. 80). Mit dem Titel »Botschaften« kommt Klinkhammer dann zum Schwerpunkt seiner Ausführungen. Können wir der Tatsache zustimmen, daß der Mensch ohne Religion nicht leben kann und die Kontingenz auf einen Gott hinweist, so interessieren uns nun konkrete Antworten auf das religiöse Grundanliegen des Menschen. Hier wählt das Buch Buddha, Mohammed, Zarathustra, Jesus und die Synagoge aus. Sie sollen, abgesehen vom Judentum, an ihrer Wurzel, von ihren ursprünglichen Verkündern her untersucht und bewertet werden. Die ersten drei Religionsstifter werden kurz, prägnant und kritisch beleuchtet. Der Autor nimmt sich damit ein großes Programm vor und muß natürlich etwas pauschal argumentieren. Es wird nicht klar, warum gerade heute der Islam im Nahen Osten eine so große Faszination ausübt. Um so solider fällt dafür die Darstellung über Jesus von Nazaret aus. Ein Vergleich mit den genannten Religionsstiftern soll seine Eigenart deutlicher machen. Hat Jesus wirklich Wunder gewirkt? Auch von Buddha und Mohammed werden Wunder berichtet. Worin bestehen dann die Unterschiede? Deren Botschaft kann man sich unabhängig von den Wundern vorstellen. Jesu Verkündigung und sein Handeln ist dagegen von Anfang an mit Wundern verknüpft. Botschaft und Wunder sind die beiden Seiten einer Münze (S. 176).

Zudem läßt sich im Gegensatz zu Buddha, Zarathustra und Mohammed bei Jesus die verkünde-

te Heilswahrheit nicht von seiner Person ablösen. Weitere Themen sind die Quellenlage bei den Evangelien und das Osterereignis. Die Stärke des Autors liegt darin, daß er mögliche Einwände referiert und sie mit den entsprechenden Bibeltexten widerlegen kann. So entsteht ein anschauliches Bild von Jesus: Jesus kann schockierend und schroff in seinem Selbstbewußtsein sein (S. 134f). Gleichzeitig erscheint er unübertroffen in seiner Hingabe gegen Leid und Unrecht (S. 152). Relativ kurz fällt dagegen die Untersuchung zum Begriff »Synagoge« in Kapitel XIX aus. Für sie bleibt Jesus als der *leidende* Messias ein Stein des Anstoßes. Nach Klinkhammer fehlt ein Beleg dafür, daß das vorchristliche Judentum einen leidenden Messias nach Is 53 gekannt habe (S. 213).

Diese Deutung ist erst für die Jünger nach der Ostererfahrung möglich. Damit wird auch verständlich, warum Jesus im Judentum abgelehnt wird. Ähnliches gilt auch für die »Frage nach dem Gesetz«, das Jesus auf der einen Seite nicht völlig ablehnte, auf der anderen Seite aber in seiner Aufgabe für beendet erklärt, weil das Reich Gottes angebrochen ist (S. 219). Die Ausführungen zu diesem Thema sind sehr knapp gehalten und unterschreiten die Seitenzahl der Hinweise auf die Bedeutung Buddhas. Im Schlußteil kehrt das Buch wieder zum anthropologischen Ansatz zurück. Wurde in den ersten Kapiteln die Frage gestellt, ob der Mensch überhaupt religiös sei, so geht es im Schlußteil um die drei Grundfragen, die die Religion konstituieren: Die Frage nach dem Glück, die Frage nach dem Sinn des Lebens und die Frage nach dem Worum und Wozu des Leids. Sehr gut gelungen erscheint dabei, daß als Antworten wieder Buddha, Zarathustra und Mohammed herangezogen werden. Jesus sprengt auch hier mit seinem Wirken und mit seinem Wort die vorgegebenen Rahmen (S. 234).

Unübertroffen wird Jesu Botschaft und Handeln dort, wo er mit seinem Tod am Kreuz die Antwort auf die Frage nach dem Leid gibt. Auch wenn es üblich ist, im Gespräch mit den Weltreligionen das Gemeinsame zu betonen, so ist doch dieser Hinweis entscheidend (S. 249). In einem sehr persönlich gehaltenen Schlußkapitel kommt der Autor zu dem Schluß: »Wenn Gott je gesprochen hat zu den ruhenden Fragen nach Glück im Hier und Jetzt, nach Lebensziel und Leidenssinn, dann waren Botschaft und Geschick des nach so kurzem öffentlichen Auftreten noch in jungen Jahren überstürzt hingerichteten Juden aus Nazareth sein letztes Wort« (S. 259).

Mit diesem Satz läßt sich gut das Anliegen des Autors zusammenfassen. Es handelt sich um ein in sich geschlossenes Buch, das einleuchtend und

überzeugend Jesu Anliegen auf dem Hintergrund anderer Religionen herausarbeitet. Der Umgang mit Einwänden macht deutlich, daß der Autor als Religionslehrer mit vielen Jugendlichen im Gespräch steht und sie versteht.

Hans-Adolf Klein, Augsburg

Congregatio pro Doctrina Fidei, Documenta inde a Concilio Vaticano Secundo expleto edita (1966–1985), Liberia Editrice Vaticana 1985, 303 S.

Es ist in hohem Grade verdienstvoll, daß Joseph Cardinal Ratzinger als Präfekt der Glaubenskongregation im Oktober 1985 einen Sammelband veröffentlichen ließ, in dem alle wichtigen Dokumente der Congregatio pro Doctrina Fidei von 1966 bis 1985 vereinigt wurden. Dieser Band enthält nicht nur die Declarationes, Instructiones, Normas und Notificationes, sondern auch viele wichtige Briefe und Antworten. Alle diese Dokumente erscheinen in der Originalsprache – weit überwiegend in Latein, einige, insbesondere Briefe, auch in Italienisch, Englisch und Französisch. Dadurch erhält der Sammelband besonderen Wert für präzise wissenschaftliche Arbeit an den Problemen, die im Hinblick auf die Glaubens- und Sittenlehre durch den modernen Pluralismus in der Theologie seit dem Vaticanum Secundum vielerorts entstanden sind. Wie wichtig der Rückgang auf die Originaltexte sein kann, zeigt eine Beobachtung von H. Hammer, der zutreffend feststellt:

Die Glaubenskongregation hat am 17. Mai 1979 ein Schreiben zu einigen Fragen der Eschatologie an alle Bischöfe veröffentlicht, in dem es u. a. heißt: (3.) »Die Kirche hält an der Fortdauer und Subsistenz eines geistigen Elementes nach dem Tode fest, das mit Bewußtsein und Willen ausgestattet ist, so daß das 'Ich des Menschen' weiterbesteht, wobei es freilich in der Zwischenzeit der Ergänzung des Leibes entbehrt (Anm.: Der lateinische Originaltext lautet: ... ita ut ipsum 'Ego humanum', interim tamen sui corporis complemento carens, subsistat. – Die amtliche deutsche Übersetzung 'wobei es freilich in der Zwischenzeit seiner vollen Körperlichkeit entbehrt' ist offensichtlich falsch, wurde aber trotzdem so in den Katholischen Erwachsenenkatechismus übernommen, Seite 409, und das trotz vorher erfolgter öffentlicher Kritik an der unrichtigen Übersetzung des Dokumentes). Um dieses Element zu bezeichnen, verwendet die Kirche den Ausdruck 'Seele', der durch den Gebrauch in der

Heiligen Schrift und in der Tradition sich fest eingebürgert hat.«

Der von der Liberia Editrice Vaticana herausgegebene Sammelband beginnt mit einem Vorwort von Joseph Cardinal Ratzinger, worin er feststellt, daß Papst Paul VI bei der Umwandlung der früheren Congregatio Sancti Officii in die Congregatio pro Doctrina Fidei als Hauptaufgabe hervorgehoben hatte »ad tuendam nempe atque promovendam fidem«. Dieser Aufgabe dienen die Dokumente, die nunmehr übersichtlich vereint wurden, »ut collectio haec instrumentum utile fiat omnibus qui ministerio Verbi incumbunt«.

Es folgen Vorbemerkungen von Albertus Bovone, dem Sekretär der Glaubenskongregation, und ein sehr hilfreicher Abschnitt »Brevis Materiae Descriptio«, in dem kurz die Themenbereiche der wichtigsten Dokumente übersichtlich umrissen werden. Die Dokumente selbst, 58 an der Zahl, werden in streng chronologischer Reihenfolge abgedruckt, beginnend mit der »Instructio de matrimoniis mixtis« vom 18. März 1966 und endend mit der »Notificazione sul volume: 'Chiesa, Carisma e potere' di P. Leonardo Boff« vom 11. März 1985.

Besonders ergiebig und wichtig für die wissenschaftliche theologische Arbeit sind die »Declaratio ad fidem tuendam in mysteria incarnationis et sanctissimae Trinitatis a quibusdam recentibus erroribus« vom 21. Februar 1972, in der Irrtümer über die Menschwerdung des Gottessohnes und Irrtümer über die Stellung des Heiligen Geistes in der allerheiligsten Dreifaltigkeit aufgedeckt und der wahren Lehre der Kirche gegenübergestellt werden, die »Declaratio circa catholicam Doctrinam de Ecclesia contra nonnullos errores hodiernos tuendam« vom 24. Juni 1973, wo über die Unfehlbarkeit der Kirche und ihres Lehramtes gehandelt wird, die »Declaratio circa quaestionem admissionis mulierum ad sacerdotium ministeriale« vom 15. Oktober 1976, in der gründlich dargelegt wird, daß und warum kraft göttlicher Anordnung Frauen nicht zu Priestern geweiht werden können, die »Declaratio de quibusdam capitibus doctrinae theologiae professoris Ioannis Küng« vom 15. Dezember 1979, die gerade in Deutschland besonderes Aufsehen erregt hatte und die ausführliche »Instructio de quibusdam rationibus Theologiae Liberationis« vom 6. August 1984, in der Kardinal Ratzinger gründlich die falsche und die richtige Sicht von »Befreiung« darstellt und begründet.

Die Herausgabe des Sammelbandes verdient höchstes Lob und ist ein wichtiges »instrumentum laboris«, damit der volle und unverfälschte Glaube der einen und einzigen Kirche Christi »quae

subsistit in ecclesia catholica« (Lumen gentium 8, Abs. 1 + 2) durch die Wirren der gegenwärtigen Zeit hindurchgetragen wird ins 21. Jahrhundert der Menschwerdung Gottes.

Hans Köhler, Kirchseeon

Maria – Gottes Ja zum Menschen. Papst Johannes Paul II. Enzyklika »Mutter des Erlösers«. Hinführung von Joseph Kardinal Ratzinger. Kommentar von Hans-Urs von Balthasar, Herder-Verlag, Freiburg-Basel-Wien 1987, 143 S.

Die neue, zum marianischen Jahr 1987/88 erlassene Marienzyklika Johannes Pauls II. hat als ein bedeutsames päpstliches Lehr- und Verkündigungsdokument, das sich würdig in die kontinuierliche Reihe der mariologischen Erklärungen der modernen Päpste einfügt, schon manche gebührende Würdigung erfahren. Diese Würdigungen erscheinen insofern besonders angebracht, als das Dokument, die Linie des Zweiten Vatikanums weiter verfolgend, trotz der selbstverständlichen Traditionsgebundenheit auch als Ausdruck einer unübersehbaren theologischen Eigenart und einer charakteristischen Frömmigkeitshaltung gewertet werden muß, welche in eigenen Überlegungen hervorgehoben zu werden verdient. Beide Momente sind freilich nicht voneinander zu trennen (wie das ein moderner Autor anlässlich der Erörterung des Assumpta-Dogmas tut, das er als »aus persönlicher Frömmigkeit verkündetes Dogma« (Pius' XII.) bezeichnet – eine Bemerkung, die bereits etwas von der Einstellung der Fachtheologie zum Mariendogma aufscheinen läßt).

Die vorliegende »Hinführung« zu diesem Werk (aus der Feder J. Ratzingers) und seine Kommentierung (durch Hans-Urs von Balthasar) gehen dieser Verknüpfung nach und vermögen aufschlußreich zu belegen, wie hier die Wahrheit des Glaubens im Prisma eines persönlichen Ausdrucks reichhaltig entfaltet wird. In dem richtigen Gespür dafür, daß dieser stark biblisch-heilsgeschichtlich gehaltene Ausdruck eine entsprechende Exegese zur Voraussetzung hat, die heute von der historisch-kritischen Schulrichtung hinterfragt werden könnte, »geht J. Ratzinger zunächst auf das Problem einer theologischen Exegese« ein, die in der Enzyklika führend ist. Sie übersteigt die historische Analyse der Texte und die Nachkonstruktion des genetischen Prozesses, um zu einer aus dem Zusammenhang und der Identität des Ganzen der hl. Schrift erhobenen Erkenntnis zu gelangen, die freilich nicht ohne Hinzunahme der

Überlieferung und der Glaubensanalogie gelingen kann (unter Verweis auf Dei Verbum, Nr. 12). Diese Grundsatzzerwägungen, die der Exegese Anlaß bieten können, der möglichen Verabsolutierung der historisch-kritischen Methode selbstkritisch zu begegnen, berühren auch das Problem der »feministischen Lektüre der Bibel«, die zwar nicht mit dem Wissenschaftsanspruch der historisch-kritischen Exegese auftreten kann, aber vermittle des ihr eigentümlichen irrationalistischen Einschlags doch manche Anhänger gewinnt. Der Autor nimmt aber nachfolgend das Anliegen auch positiv auf, indem er aus der Enzyklika die auf Maria zielende »weibliche Linie« der Heilsgeschichte heraushebt, durch die eigentlich das feministische Extrem wiederlegt wird. Als dem heilsgeschichtlichen Charakter entsprechend wird auch das »geschichtlich-dynamische« Moment der Mariologie der Enzyklika besonders gewürdigt, das eine frühere »Mariologie der Privilegien« überschreitet und mit der Hervorhebung des Glaubens Marias und des Charakters ihrer Mittlerschaft auch das Jetzt und Heute des christlichen Lebens treffen kann, das von einer heilsgeschichtlichen Betrachtung intendiert ist. Eine den Hauptgedanken angegliederte Überlegung zum sog. »Bimillennarismus« der Enzyklika (die hervorgehobene Stellung des Jahres 2000 und der Wende zum dritten Jahrtausend) hebt zutreffend (fern aller Zahlenmystik) den Anrufcharakter dieser Zeitgabe hervor, die den adventlichen Entscheidungskarakter der Gegenwart und der nahen Zukunft apostrophieren will.

Als in mancher Hinsicht sehr bedeutsames Werk, das »aus einer tiefen und zentralen Schau des Marien Geheimnisses heraus konzipiert« ist, stellt auch der Kommentar von Hans-Urs von Balthasar die Enzyklika vor unter Akzentuierung des »genialen Griffs«, den das Lehrschreiben mit der Erhebung des Glaubens Marias ins Zentrum der Betrachtung vornimmt. Das ist aber nicht im Sinne der heute gängigen moralisch-aufklärerischen Beispielhaftigkeit Marias verstanden (im Sinne des minimalisierenden Endeffektes eines »Wie-Maria-glauben«), sondern im Sinne aus echten seinshaften und »Voraus« Mariens zum Glauben des einzelnen wie der Kirche. Der Kommentar steht deshalb nicht aus, der Enzyklika eine das Konzil übertreffende Konkretisierung und Verleblichung der Mutterschaft Marias bezüglich der Glaubenden und der Kirche zuzuerkennen. Diese gesteigerte ekklesiologische Bedeutung kann nicht ohne Auswirkungen auf das ökumenische Anliegen bleiben, die der Autor vor allem im Verhältnis zu den Ostkirchen, aber auch zu Luther hervorhebt.

Es kann kein Zweifel sein, daß diese qualifizierten Kommentierungen zur Verbreitung, aber auch zur Vertiefung der Gedanken der Enzyklika einen nicht zu unterschätzenden Beitrag leisten, der den Ertrag des in deutschen Landen maßvoll begangenen marianischen Jahres erhöhen kann.

Leo Scheffczyk, München

Kehl, Medard, Eschatologie. Echter Verlag Würzburg 1986, 370 S.

In einer Einleitung stellt V. den Begriff der Eschatologie, die Methode und die erkenntnisleitenden Interessen seines Entwurfes vor. Von der vorgestellten Methode her gliedert sich das Werk in vier Teile. Im ersten Teil, die Wahrnehmung: »Analyse exemplarischer Gegenwartszeugnisse der christlichen Hoffnung und ihres Umfeldes« (39–88) wird von verschiedenen Texten her der Horizont dargelegt, innerhalb dessen der Verfasser die christliche Hoffnung auf das Endgültige sieht. Im zweiten Teil, »Die Vergewisserung: Untersuchungen zum geschichtlichen Grund christlicher Hoffnung« (91–212) wird das biblische Zeugnis und das Zeugnis der Dogmengeschichte zur christlichen Hoffnung vorgestellt. Leitend ist dabei durchaus das systematische Interesse. In diesem Zusammenhang werden dann auch verschiedene Formen der Erwartung, wie Naherwartung, Apokalyptik und Chiliasmus behandelt. Einzelne Themenkreise der Erwartung des Heiles, wie Reich Gottes, Auferstehung mit Christus werden sehr in eine geschichtliche Abfolge gebracht. Der dritte Teil bringt dann unter dem Titel »Die Vergegenwärtigung: Systematische Begründung einer heute verantwortbaren christlichen Hoffnung«. Die systematische Darstellung der Themen der Eschatologie (215–298). In einem ersten Schritt blickt der Verfasser auf die Universalität des Heiles. Er stellt die Kirche vor als Trägerin und Zeugin der Hoffnung. In ihrer Communiogestalt ist sie das soziale Subjekt des Reiches Gottes und dient in ihren Handlungen der Vergegenwärtigung des Reiches Gottes. Die Eucharistie ist als universale Tischgemeinschaft des Reiches Gottes innergeschichtliche Vergegenwärtigung und sakramentale Vorfeier. »Die allumfassende Solidarität der Liebe Gottes wird real vergegenwärtigt, ja 'kommuniziert' im Symbol jenes Glaubens, der sich diese Liebe Gottes ausdrücklich schenken läßt« (228). Im übrigen werden die üblichen Themen einer allgemeinen Eschatologie kurz behandelt. In einem zweiten Schritt wird der Blick auf den einzelnen im Vollendungsgeschehen des Reiches Gottes geworfen. Hier werden Themen um

Tod, Unsterblichkeit der Seele, Auferstehung des Fleisches, Auferstehung im Tod, Gericht, Läuterung, Himmel und das theologische Problem der Hölle behandelt. Die Vollendung sieht der Verfasser vor allem in der Identitätsfindung des Glaubenden in Christus und in der endgültigen Teilhabe an der Liebe Gottes.

In ihr wird der Mensch »erst voll der 'Wahrheit' seines Lebens inne«. In einem letzten Teil »Die Bewährung: Christliche Hoffnung im Gespräch mit außerchristlichen Geschichtsentwürfen« sucht der Verfasser das Gespräch mit den Philosophen Kant, Hegel, Marx, Benjamin, Bloch und Nietzsche.

Kehl legt hier einen eigenständigen Entwurf der Eschatologie vor. Vorhandene Ansätze und Vorgaben hat er zum Teil kritisch weitergeführt. So deutet er die These von der Auferstehung im Tod in seiner Sicht der Vollendung. Den Tod sieht er als »die endgültige, das ganze Leben einsammelnde Phase der Identitätsfindung des Menschen«. »Der Christus auch im Sterben nachfolgt,« findet »hier seine endgültige, umfassende Identifikation mit Christus« (281). In den Fragen um Hölle und ewige Verwerfung folgt er den Ansätzen von Hans Urs von Balthasar, die allerdings etwas vereinfacht, ohne den tiefen theologischen Hintergrund, vorgestellt werden.

Das Vollendungsgeschehen ist fast ausschließlich auf Christus bezogen. Daß der Mensch seine Identität findet in der Aufnahme in die Gemeinschaft des Gottes, der Vater, Sohn und Geist ist, kommt nicht in den Blick. Gerade von einer trinitarischen Sicht her, wie sie von Paulus bezeugt ist, könnten Vollendungsgeschehen und Leben des Glaubenden aus der Kraft des Geistes durch Christus hin zum Vater enger verknüpft gesehen werden. In diesem Bereich ist der Verfasser den Gedanken Hans Urs von Balthasars nicht gefolgt. Von solcher Sicht her ließen sich universale Hoffnung, Gemeinschaft der Heiligen und Heil des einzelnen in der Geschichte und in der Endgültigkeit eher zusammensehen.

Philipp Schäfer, Passau

Bernardo Monsegú CP, La Iglesia que Cristo quiso, Misterio sacramental de comunión jerárquica, Madrid 1986.

Das Werk des bekannten spanischen Passionisten Bernardo Monsegú empfiehlt sich durch ein Vorwort des Kardinalerzbischofs von Toledo Marcelo González Martín, der von einem großartigen und kostbaren Buch spricht. Es ist die Frucht tiefer Meditation und eingehender Studien. Im

Mittelpunkt der Darstellung steht die Kirche als übernatürliche Wirklichkeit, als ein Geheimnis, das Gott in Christus offenbart hat, in dem der Mensch zur Gemeinschaft mit dem dreifaltigen Gott gelangen soll. Dabei wird das Wesen dieser Kirche allein von Christus her gefaßt.

Der Autor will den dogmatischen Traktat der Ekklesiologie im Licht des II. Vaticanum darstellen. Er geht aus von der Entwicklung der Ekklesiologie speziell seit dem Tridentinum und wendet sich ihrer gegenwärtigen Krise zu, die seiner Meinung nach nur durch einen tiefen Glauben an das Geheimnis der Kirche überwunden werden kann. Dann befaßt er sich mit der Kirche als Offenbarungsgegebenheit und stellt ihr Magisterium als wesentliches Moment der Heilsordnung heraus. Von daher erachtet er die Kirche als ebenso notwendig für das Heil wie den Glauben. Als das tiefste Wesen der Kirche bezeichnet er ihre geheimnisvolle Sakramentalität. Der Terminus »Mysterium« wird so für ihn zu einem Schlüsselwort. Demgemäß manifestiert sich in der soziologischen Gegebenheit der Kirche das Corpus Christi Mysticum. Wie er betont, ist das nicht ein Bild, sondern eine Wirklichkeit, die den christozentrischen Charakter der Kirche unterstreicht. Mit dem II. Vaticanum hebt er weitere wichtige Aspekte der geheimnisvollen Wirklichkeit der Kirche hervor, wenn er sie als Volk Gottes, als das Reich Gottes in nuce und als eine königliche Priesterschaft beschreibt, als eine »realitas complexa«, die aus Göttlichem und Menschlichem zusammenwächst. Besondere Aufmerksamkeit schenkt er dem hierarchischen Prinzip, dem Amt

als einem wesentlichen Moment der Kirche, weshalb es, wie er betont, keine Kirche gibt ohne die Hierarchie. Das Gemeinte veranschaulicht er durch den konziliaren Begriff »hierarchica communio«. Er weist aber mit Nachdruck darauf hin, daß das Amt prinzipiell Dienst am Volk Gottes ist, und zwar auf allen Ebenen der Hierarchie, Dienst in der Horizontalen wie auch in der Vertikalen, gerade weil sein entscheidendes Element die apostolische Vollmacht ist, die durch die apostolische Sukzession vermittelt wird. Endlich widmet er noch einige wichtige Kapitel dem Bischofsamt, in dem das apostolische Amt kulminiert, der potestas ordinis und der potestas iurisdictionis des Bischofs, dem Konzil und dem Bischofskollegium, dem Verhältnis von Episkopat und Primat und der Bedeutung der Bischofskonferenzen. Im Zusammenhang mit dem Verhältnis von Primat und Episkopat bringt er der »Nota explicativa praevia« vom 16. November 1964 besondere Beachtung entgegen.

Die Bibliographie ist sehr reichhaltig. Sie enthält auch eine Reihe von Werken aus dem deutschen und dem französischen Sprachraum.

Das Buch zeugt von einer tiefen Liebe zur Kirche. Sein Aufbau ist logisch. Die Entfaltung der Gedanken ist kohärent. Die Diktion ist flüssig. Die Darstellung ist daher relativ leicht zu lesen, so daß auch der theologische Laie danach greifen kann. Der Theologe wird sie nicht nur als streng wissenschaftliches Werk, sondern auch als geistliche Lektüre verwenden.

J. Schumacher, Freiburg i. Br.

Kirchengeschichte

M. Zadnikar – A. Wienand (Hrsg.), *Die Kartäuser. Der Orden der schweigenden Mönche. Leinen, 384 Seiten mit 145 Abbildungen, Wienand Verlag Köln 1983, DM 58,-.*

Diese »erste umfassende Darstellung« über die Kartäuser im deutschen Sprachgebiet ist vor allem zum 900jährigen Bestehen des Ordens verlegt worden und bis heute für Spezialforscher und andere Interessenten lesenswert. Es wurde von verschiedenen anerkannten Fachleuten erstellt und informiert über den Forschungsstand in unterschiedlichen Disziplinen. P. Hubert M. Blüm OCart von Marienau führt in die Geschichte und Spiritualität des Kartäuserordens ein (13–19. 29–50), ähnlich Kleineidam mit Blick auf die

bedeutende Bibliothek der Erfurter Kartause: »Die Spiritualität der Kartäuser im Spiegel der Erfurter Kartäuser Bibliothek« (185–202) und H. Rüthing »Zur Geschichte der Kartäuser in der Ordensprovinz Alemannia inferior von 1320–1400« (139–168) und zur »Geschichte der Visitationen im Kartäuserorden« (169–183). »Die frühe Baukunst der Kartäuser« (51–137) von M. Zadnikar faßt diesen kunstgeschichtlichen Aspekt zusammen und wird bei den Interessenten der Architektur Aufmerksamkeit finden. Von den Beiträgen von A. Wienand zu Bruno, Priestern der Kölner Kartause und deren geschichtlichen Stellung (203–287) sei der über die wenig beachtete Beziehung von G. Kalkbrenner OCart (1536

–1566) zum hl. Ignatius und den ersten Jesuiten in Deutschland hervorgehoben (252–255). Unterstützt von mehreren Autoren, die auf verschiedenen Gebieten Sonderuntersuchungen veröffentlicht haben, stellte schließlich P. Hubert M. Blüm eine sehr informative Übersicht über die deutschen, belgischen und niederländischen Kartäuser und vor allem die Kartäuser-Schriftsteller zusammen (288–373). Das vorliegende Buch wurde so zu einem Kompendium über den Kartäuserorden und dessen bedeutende Vertreter. Wer darüber sich informieren oder darin weiterforschen will, kann schnell einen guten und zuverlässigen Überblick, Einstieg und unverzichtbaren Begleiter gewinnen.

Walter Baier, Augsburg

Katholische Theologen der Reformationszeit (Hrsg. v. Erwin Iserloh), Münster, Aschendorff. 1, 1984, 132 S., 5 Abb.; 2, 1985, 136 S., 4 Abb.; 3, 1986, 102 S., 2 Abb. (*Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung* 44–46); DM 26,-/DM 26,-/DM 24,-.

Die katholische Kontroverstheologie fand über einige Zeit auch in der katholischen Reformationsgeschichtsschreibung wenig Anerkennung. In den letzten Jahren ist die Forschung weiter gediehen. Erwin Iserloh, der selbst einige Forschungsarbeiten vorgelegt und viele andere angeregt hat, legt hier in 3 Bänden Sammlungen von Portraits katholischer Kontroverstheologen vor.

Es werden insgesamt 27 Persönlichkeiten und herausragende Kontroverstheologen vorgestellt. Aus ihrer Forschungsarbeit zu Cajetan zeigt Hallensleben, wie der Kardinal die Anliegen Luthers versteht und von Anfang an die trennenden Unterschiede in den Fragen um Geschichte und Vermittlung wahrnimmt. Aus umfassender Kenntnis der Lebensgeschichte, der Werke und des Umfeldes schildert Braunisch die Vermittlungstätigkeit und die Reformbemühungen Groppers in Köln. Zwar kann Gropper in seiner großen Klugheit und Tatkraft das Erzstift Köln für die katholische Kirche retten; aber mehr und mehr muß er sich mit dem Unverständnis gegenüber diesen Vermittlungsbemühungen auseinandersetzen. Smolinsky geht den Wegen nach, auf denen über der

Auseinandersetzung um Luther aus dem Humanisten Hieronymus Emser ein Kontroverstheologe wird. Ganzer gelingt es, die geistliche Gestalt von Gasparo Contarini zu erfassen. Aus gründlicher Kenntnis dieser Epoche stellt Iserloh Kaspar Schatzgeyer als einen Mann vor, der zögernd in die Auseinandersetzungen eingriff, das Anliegen Luthers tief erfaßte und in Berufung auf die Schrift die Auseinandersetzung aufnahm. Ebenso wird Eck sehr ausgewogen in seinem Wirken und in seinem Charakter vorgestellt. Immenkötter zeigt an Johann Fabri, dem Generalvikar von Konstanz und Bischof in Wien, wie diese Humanisten mehr und mehr erkennen, daß die Auseinandersetzung mit Luther auch auf das Publikum hin wirksam geführt werden muß. Im 2. Bändchen fallen vor allem die beiden Beiträge zu den Engländern John Fisher (Bäumer) und Thomas Morus (Schulte Herbrüggen) auf. Ganzer versteht es, Seripando in seiner ernsthaften Frömmigkeit und seinem tiefen Glauben vorzustellen. Im 3. Bändchen wird die wenig bekannte Gestalt Berthold von Chiemsee und dessen *Teutsche Theology* von Zeeden vorgestellt.

Die einzelnen Beiträge sind von Fachleuten verfaßt, die sich mit den Arbeiten des betreffenden Theologen befaßt haben oder aus einem großen und gediegenen Überblick sein Denken einordnen können. In der Auswahl wurde darauf geachtet, daß die wichtigsten Männer, die sich für den katholischen Glauben eingesetzt haben, berücksichtigt sind. Die einzelnen Beiträge geben einen Überblick zum Leben und Werk des betreffenden Theologen, erschließen einen Einblick in seine Beweggründe, den überlieferten Glauben zu verteidigen, und zeigen Wege der Begründungen auf.

Da in anderen Sammlungen von Biographien diese katholischen Kontroverstheologen wenig berücksichtigt werden, sind diese Bändchen jedem hilfreich, der sich mit der Reformationsgeschichte befassen will. In den Beiträgen wird deutlich, wie sehr sich eine Reihe dieser Theologen um Vermittlungen und um Verständigung bemüht hat. Zu allem hin sind die Beiträge in verständlicher Sprache abgefaßt und lesen sich gut.

Philipp Schäfer, Passau

Anschriften der Herausgeber:

Weihbischof Prof. Dr. Kurt Krenn, Wollzeile 2, A-1010 Wien
Prof. Dr. Leo Scheffczyk, Dall'Armistrafße 3a, 8000 München 19
Prof. Dr. Dr. Anton Ziegenaus, Universitätsstraße 10, 8900 Augsburg

Anschriften der Autoren:

Dr. med. Heinrich Braun, Zieglerstraße 6, 8900 Augsburg
Burkhard Hanke, Oberanger 6, 8061 Röhrmoos
Dr. Eugen Kleindienst, Generalvikar, Spenglergäßchen 1, 8900 Augsburg
Dr. François Reckinger, An St. Laurentius 1, 5000 Köln 41

