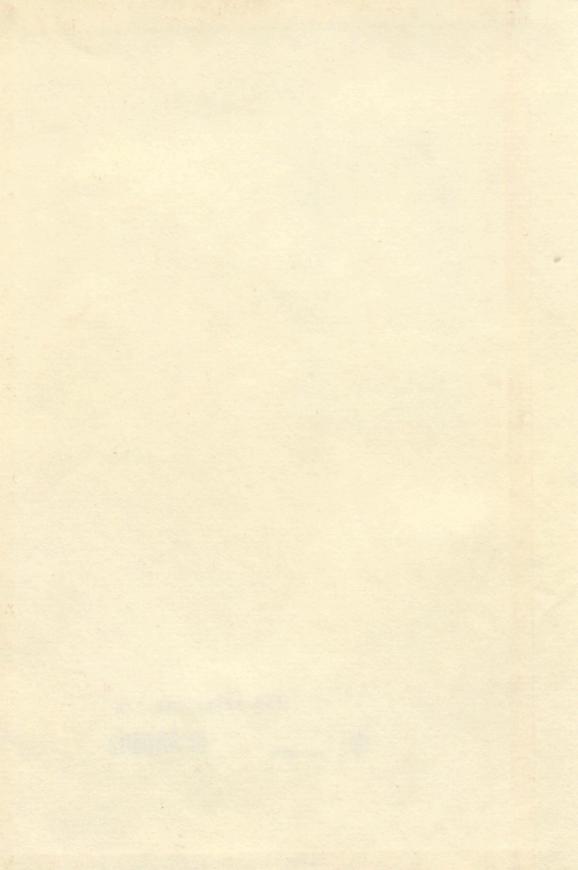


N12<520258796 021









5. Jahrgang Heft 1/1989

Vierteljahresschrift für das Gesamtgebiet der katholischen Theologie

Forum Katholische Theologie

Herausgegeben von Leo Scheffczyk, Kurt Krenn und Anton Ziegenaus

unter Mitwirkung von

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

J. Rief, Regensburg · Ph. Schäfer, Passau

M. Seybold, Eichstätt · O. Wahl, Benediktbeuern

Pattloch

ZP 6462 29 MRZ 1989

INHALTSVERZEICHNIS

ABHANDLUNGEN
Hauke, Manfred, Zielbild: »Androgyn«
Naab, Erich, Anmerkung zu Erkenntnis und Glauben
Reinhardt, Heinrich, »Processio« und »causa« bei Thomas von Aquin
BEITRÄGE UND BERICHTE
Krenn, Kurt, Das Prinzip Person in Kirche und Hierarchie
BUCHBESPRECHUNGEN
Moraltheologie und Sozialethik – Dogmatik – Spiritualität

Forum Katholische Theologie erscheint vierteljährlich in der Buchhandlung Dr. Bernd Pattloch, 8750 Aschaffenburg, Herstallstraße 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 (Ausla Die Herausgeber sind verantwortlich für die nichtgezeichneten Beiträge. Nachdruck nur mit Genehmigung der Schriftle Die eingesandten Neuerscheinungen und Neuauflagen werden im Anhang der Zeitschrift verzeichnet. Eine Besprechu unaufgefordert eingesandten Schriften erfolgt nach Tunlichkeit. Rücksendung nur, wenn Rückporto beigefügt wird

Gesamtherstellung: Druckhaus Goldammer GmbH & Co. Offset KG, 8533 Scheinfeld/Mfr. ISSN 0178-1626

Vierteljahresschrift für das Gesamtgebiet der katholischen Theologie

Forum Katholische Theologie

Inhaltsverzeichnis des 5. Jahrgangs (1989)

Pattloch

ABHANDLUNGEN

Adriány, Gabriel, Das Schisma Lefèbvre
Böck, Karl, Die Änderung des Bayerischen Konkordats von 1968 103
Bürkle, Horst, Das Modell »Assisi 1986« und der Interreligiöse Dialog
Crosby, John F., »Das schöpferische Prinzip aller Religion«
Hauke, Manfred, Zielbild »Androgyn«
Naab, Erich, Anmerkungen zu Erkenntnis und Glauben
Piegsa, Joachim, Lehramt – Gehorsam – Gewissen
Reinhardt, Heinrich, »Processio« und »causa« bei Thomas von Aquin
Seifert, Josef, Gibt es ein Leben nach dem Tod?241
Spölgen, Johannes, Den Glauben als organische Ganzheit lernen. Der Katechismusunterricht: Anfragen und Probleme heute
Weidmann, Fritz, Plädoyer für einen schulischen Religionsunterricht
Ziegenaus, Anton, Das Gewissen vor dem Anspruch des Lehramts
BEITRÄGE UND BERICHTE
Burggraf, Jutta, »Frauenlexikon«
Krenn, Kurt, Das Prinzip Person in Kirche und Hierarchie
Küng, Klaus, Liebe, Sexualität, Ehe im Geiste Jesu206
Müller, Helmut, Plädoyer für eine organische Naturphilosophie
Müller, Helmut, Plädoyer für eine organische Naturphilosophie214Naab, Erich, Kirchen- und Amtsverständnis bei Valentin Thalhofer291
Naab, Erich, Kirchen- und Amtsverständnis bei Valentin Thalhofer
Naab, Erich, Kirchen- und Amtsverständnis bei Valentin Thalhofer
Naab, Erich, Kirchen- und Amtsverständnis bei Valentin Thalhofer
Naab, Erich, Kirchen- und Amtsverständnis bei Valentin Thalhofer
Naab, Erich, Kirchen- und Amtsverständnis bei Valentin Thalhofer

ZA 6462

Dürig, Walter, Das stellvertretende Beten des Priesters (J. Auda)	77
Fiedler, J., Erneuerung der Kirche – Maria Sieler. Leben und Sendung (W. Baier)	148
Gerl, Hanna-Barbara, Die bekannte Unbekannte. Frauenbilder in der Kultur- und Geistesgeschichte (L. J. Elders)	154
Gerwing, Manfred, Malogranatum oder der dreifache Weg zur Vollkommenheit (E. Meier)	78
Gharib, G./Toniolo, E. M./Gambero, L./Di Nola, G. (Hrsg.), Testi Mariani del primo millenio (F. Courth)	74
Gethmann-Siefert, Annemarie/Pöggeler, Otto (Hrsg.), Heidegger und die praktische Philosophie (J. Kreiml)	146
Gorski, Horst, Die Niedrigkeit seiner Magd (F. Courth)	153
Hofmann, Rupert/Jantzen, Jörg/Ottmann, Henning (Hrsg.), »Anodos« – Festschrift für Helmut Kuhn (B. Haneke)	302
Johannes Paul II., Die Engel. Sechs Katechesen mit einem Kommentar v. F. Holböck (A. Ziegenaus)	72
Karrer, Leo, Aufbruch der Christen. Das Ende der klerikalen Kirche (F. Reckinger)	229
Kehrer, Günter, Einführung in die Religionssoziologie (L. Bily)	313
Kessler, Michael, Kritik aller Offenbarungen (J. Kreiml)	311
Kleindienst, Eugen, Wege aus dem Säkularismus (F. Weidmann)	156
Kurmann, Alois (Hrsg.), Gregor von Nazianz. Oratio 4 gegen Julian (W. Gessel)	. 234
Langner, Albrecht (Hrsg.), Adam Müller 1779–1829 (J. Giers)	
Läpple, Alfred, Maria in der Glaubensverkündigung (J. Auda)	
Le Tourneau, Dominique, Das Opus Dei (H. A. Klein)	
Liminski, Jürgen/Thomas, Hans/Cordes, Paul Josef/Krenn, Kurt/ Gutiérrez, José Luis, <i>Die Stunde des Laien (J. Auda)</i>	. 316
Llamas, Enrique (Hrsg.), Las apariciones marianas en la vida de la Iglesia (J. Schumacher)	
Luyten, N. A./Scheffczyk, Leo (Hrsg.), Veränderungen im Menschenbild (A. Ziegenaus)	
Mácha, Karel, Glaube und Vernunft (J. Kreiml)	
Morsey, Rudolf (Hrsg.), Katholizismus, Verfassungsstaat und Demokratie (W. Rees)	71

Mörsdorf, Klaus, Schriften zum Kanonischen Recht. Hrsg. v. Winfried Aymans (J. Listl)	. 226
Ockenfels, Wolfgang, Politisierter Glaube? (J. Giers)	
Paarhammer, Hans (Hrsg.), Vermögensverwaltung in der Kirche (J. Listl)	
Peña, Juan Ruiz de la, Teologia de la creación (A. Ziegenaus)	. 314
Pesch, Otto Hermann, Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie (R. Elders)	
Petri, Heinrich (Hrsg.), Divergenzen in der Mariologie (M. Hauke)	. 151
Prawdzik, Werner (Hrsg.), Theologie im Dienste der Weltkirche (J. Piegsa)	. 232
Pröpper, Thomas, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte (Ph. Schäfer)	. 75
Rauscher, Anton (Hrsg.), Gustav Gundlach 1892–1963 (J. Giers)	. 306
Reil, Elisabeth, Aurelius Augustinus De catechizandis rudibus. (K. Mühlek)	. 239
Reinhardt, Heinrich, Freiheit zu Gott (H. P. Balmer)	. 312
Reinhardt, Rudolf (Hrsg.), Franz Xaver Linsenmann (J. Piegsa)	. 66
Rothkranz, Johannes, Mahl- oder Opfercharakter der heiligen Messe? (M. Hauke)	. 74
Schadel, Erwin (Hrsg.), Actualitas omnium actuum (H. Müller)	. 302
Schillebeeckx, Eduard (Hrsg.), Mystik und Politik (A. Rauscher)	. 304
Schmidt, M./Bauer, D. R. (Hrsg.), Grundfragen christlicher Mystik (W. Baier)	. 147
Seybold, Michael (Hrsg.), Fragen in der Kirche und an die Kirche (M. Hauke)	. 227
Somka, Walerian, Wolnosci i zniewolenie (A. J. Nowak)	. 233
Stuhlhofer, Fr., Der Gebrauch der Bibel von Jesus bis Euseb (A. Ziegenaus)	. 159
Stuhlhofer, Fr., Symbol oder Realität? (P. Ch. Düren)	. 317
Weidmann, Fritz (Hrsg.), Didaktik des Religionsunterrichts (K. Mühlek)	. 237
Weiß, O., Tun was der Tag verlangt (W. Baier)	. 149
Ziegenaus, Anton Christus begegnen im Sakrament der Krankensalbung (G. Staudigl)	
Ziegler, Josef Georg (Hrsg.), »In Christus«. Beiträge zum ökumenischen Gespräch (J. Rief)	. 69

5. Jahrgang

1989

Heft 1

Zielbild: »Androgyn«

Anliegen und Hintergründe feministischer Theologie

Von Manfred Hauke, Augsburg

I. Begriff und Entstehung der Feministischen Theologie

Das Wort und das Phänomen »Feministische Theologie« (FT) war vor 10 Jahren hierzulande noch fast unbekannt. Seitdem hat diese neue Bewegung eine lawinenartige Verbreitung gefunden, vor allem in der evangelischen Kirche. Zwei Konvertiten aus dem Protestantismus, Frau Christa Meves und Prof. Horst Bürkle, begründen ihren Übertritt zur kath. Kirche unter anderem mit der Ausbreitung des theologischen Feminismus in den evangelischen Landeskirchen.¹ Auf Kirchentagen und in Akademieveranstaltungen bildet die FT ein immer wiederkehrendes Thema. Die Zahl der einschlägigen Publikationen ist kaum mehr überschaubar.

Aber auch im kath. Bereich findet die FT zunehmenden Anklang, zumal einige ihrer wichtigsten Vertreterinnen dem Katholizismus entstammen. Feministische Theologinnen halten Vorträge auf bundesweiten Veranstaltungen der Katholischen Frauengemeinschaft, Arbeitskreise und Lesezirkel bilden sich, Hochschulen bieten entsprechende Kurse an. Immer mehr sickert das einschlägige Gedankengut in die Redaktionen mancher Kirchenzeitungen und in die Gemeinden hinein. Selbst in traditionell kath. Buchhandlungen findet man nicht selten regalweise FT.²

In der Selbstbezeichnung »FT« zeigt sich die enge Verbindung zum weltlichen Feminismus. Der zeitgenössische Feminismus versteht sich nicht als eine gradlinige Fortsetzung der bisherigen Frauenbewegung, sondern als etwas revolutionär Neues. Ging es der Frauenbewegung zuvor im wesentlichen um eine rechtliche Gleichstellung von Mann und Frau, so will der Feminismus völlig neue Gesellschaftsstrukturen aufbauen. Nach Catharina Halkes fordern »emanzipierte Frauen« nur »gleichsam die Hälfte des Kuchens«, während »Feministinnen« meinen,

¹ Deutsche Tagespost, 25. 6. 87, 4 (epd) (Meves); FAZ, 24. 9. 87, 4. Zu den in der Literatur verwandten Abkürzungen vgl. *Schwertner*, Siegfried, Theol. Realenzyklopädie. Abkürzungsverzeichnis, Berlin-New York 1976.

² Ein repräsentatives Beispiel für den Trend zum Feminismus ist das jüngst im Herder-Verlag erschienene »Frauenlexikon«, hg. v. Lissner, A./Süssmuth, R./Walter, K., Freiburg i. Br. 1988.

»daß ein neuer Kuchen gebacken werden muß«³. Im Adjektiv »feministisch« zeigt sich der Protest gegen die bestehende Ordnung des »Patriarchats«, der »Männerherrschaft«, die man durch ein neues Gesellschaftsmodell ersetzen will.

Die FT überträgt diesen Feminismus auf den religiösen Bereich. Als tiefreichendsten Grund und Ausdruck der Vorherrschaft des Mannes betrachtet man das Gottesbild, das von einseitig männlichen Symbolen wie »Vater«, »Herr«, »König« usw. befreit werden müsse. Erst dann werde die »Männerkirche« verschwinden.

Der hauptsächliche Ursprung des modernen Feminismus und der FT liegt in den USA. Entscheidend war die Renaissance des Marxismus und dessen Radikalisierung in der »Frauenbefreiungsbewegung«, der »Women's Lib«, um das Jahr 1968⁴. Nach Kate Millett, deren bekanntester Vorkämpferin, ist die tiefgreifendste Unterdrückungsstruktur der menschlichen Gesellschaft nicht die kapitalistische Klassenherrschaft, sondern die soziale Vorrangstellung des Mannes. Der Kapitalismus ist ein Niederschlag des Patriarchalismus, nicht umgekehrt. Um die freie Entfaltung der Frau zu ermöglichen, fordert Millett im Gefolge von Friedrich Engels die Abschaffung der Familie, denn diese sei die »Grundeinheit der patriarchalischen Gesellschaft und ... deren fundamentales Instrument«⁵.

Der Feminismus ist keine in sich einheitliche Bewegung; es gibt gemäßigtere und radikalere Spielarten⁶. Die gekennzeichnete Übertragung des marxistischen Unterdrückungsschemas auf die Geschlechterbeziehung gehört freilich zum feministischen Allgemeingut⁷. Der neomarxistische Philosoph Herbert Marcuse ist gewiß im Recht, wenn er feststellt: »Ich glaube, daß die Frauen-Befreiungsbewegung... derzeit die vielleicht wichtigste und potentiell radikalste Bewegung ist, die wir haben«⁸.

Wie maßgebende feministische Theologinnen betonen, sind sie von der marxistischen Denkstruktur stark beeinflußt und suchen politischen Anschluß an den Sozialismus⁹. Der marxistische Gegensatz von Unterdrückern und Unterdrückten

³ Halkes, Catharina, »Frau und Mann als Ebenbild Gottes. Aus der Sicht der feministischen Theologie«: Erharter, H./Schwarzenberger, R. (Hg.), Frau – Partnerin in der Kirche. Perspektiven einer zeitgemäßen Frauen-Seelsorge, Wien 1985, 91; vgl. dies., Art. »Theologie, feministisch«: Frauenlexikon 1101. Vgl. Menschik, Jutta, Feminismus. Geschichte, Theorie, Praxis (Kleine Bibliothek 87), Köln 1977, 42f; Padberg, Lutz von, Feminismus – eine ideologische und theologische Herausforderung (Evangelium und Gesellschaft 5), Wuppertal 1985, 55–58.

 ⁴ Menschik 83–86; die parallelen deutschen Verhältnisse beschreibt Padberg, Feminismus 62–64.
 ⁵ Millett, Kate, Sexual Politics, Garden City 1970; dt: Sexus und Herrschaft. Die Tyrannei des Mannes in unserer Gesellschaft, München-Wien-Basel 1971, 42.

 $^{^6}$ Schenk, Herrad, Die feministische Herausforderung. 150 Jahre Frauenbewegung in Deutschland, München 3 1983, 83–103; Padberg, Feminismus 7f.

⁷ Schenk 139-141; Padberg, Feminismus 63. 99-102.

⁸ Marcuse, Herbert, »Marxismus und Feminismus«: Jahrbuch Politik 6, Berlin 1974, 86.

⁹ Halkes, Catharina, Gott hat nicht nur starke Söhne, Grundzüge einer feministischen Theologie, Gütersloh ⁴1985, 27–30. 89. 117; Ruether, Rosemary R., New Woman – New Earth. Sexist Ideologies and Human Liberation, New York 1975; dt.: Frauen für eine neue Gesellschaft. Frauenbewegung und menschliche Befreiung, München 1979, 180.193f.224; Estor, Marita, »Amerikanischer Feminismus in Theologie und Gesellschaft«: Orien. 42 (1978) 206.

wird hier freilich noch radikaler angesetzt als im Marxismus selbst, der von daher manche Kritik erfährt¹⁰.

Die ersten Treffen feministischer Theologinnen gab es Anfang der 70er Jahre in den USA¹¹. Wenn man die Geburtsstunde der FT ungefähr fixieren will, so nennt man am besten das Erscheinen von Mary Dalys Buch »Jenseits von Gott dem Vater« im Jahre 1973¹². Diese Publikation gilt in feministischen Kreisen nach wie vor als »der Klassiker aus den Anfangsjahren«¹³; Daly selbst wird zu Recht als »Ziehmutter« feministischer Theologie bezeichnet¹⁴.

Ein wichtiges Ferment der FT ist, zumal in den USA, die Bewegung für das Frauenpriestertum¹⁵. Viele Feministinnen haben freilich gar keinen Wunsch nach einem Amt, das schon als solches unterdrückende Strukturen befestige. Andere wollen in die »patriarchalische Struktur« einbrechen, um sie von innen her zu verändern¹⁶. Kennzeichnend für die USA ist eine Vielzahl von radikalen Ordensfrauen, welche die Vorreiterinnen oft selbst des weltlichen Feminismus gebildet haben¹⁷.

Mitte der 70er Jahre faßte die FT auch in Europa Fuß. Bedeutsam war nicht zuletzt die organisatorische Struktur des Weltkirchenrates, dessen »Abteilung für die Zusammenarbeit von Männern und Frauen« 1974 in Berlin eine Konferenz über den »Sexismus« veranstaltete. Pauline Webb, Mitglied im Zentralkomitee des ÖRK¹³, gab dabei eine offiziöse Definition des Begriffes »Sexismus«: »Unter Sexismus verstehen wir jede Art der Unterordnung oder Abwertung einer Person oder Gruppe nur aufgrund des Geschlechts«¹³. Der Generalsekretär des Weltkirchenrates, Philip Potter, brandmarkte auf der Sexismus-Konferenz jede Art der sozialen Vorrrangstellung des Mannes als »dämonisch«²٥.

¹⁰ Gössmann, Elisabeth, Die streitbaren Schwestern. Was will die Feministische Theologie? Freiburg i. Br. 1981, 14.40.

¹¹ Pissarek-Hudelist, Herlinde, »Feministische Theologie – eine Herausforderung?« ZKTh 103 (1981) 300; dies., »Feministische Theologie – eine Herausforderung an Kirche und Theologie?«: Beinert, W. (Hg.), Frauenbefreiung und Kirche. Darstellung – Analyse – Dokumentation, Regensburg 1987, 19.

¹² Daly, Mary, Beyond God the Father: towards a philosophy of women's liberation, Boston 1973; dt.: Jenseits von Gottvater Sohn & Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung, München 1980.

¹³ Halkes, Söhne 36.

¹⁴ Hauschildt, Ingeborg, »Die Verunsicherung der Gemeinden durch die Feministische Theologie«: Beyerhaus, Peter (Hg.), Frauen im theologischen Aufstand. Eine Orientierungshilfe zur »Feministischen Theologie« (Wort und Wissen 14), Neuhausen-Stuttgart 1983, 22.

¹⁵ Pissarek-Hudelist (1981) 301; Hauke, Manfred, Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung (KKTS 46), Paderborn ²1986, 62 f.

¹⁶ Halkes, Söhne 45.

¹⁷ Haber, Barbara, Women in America. A Guide to Books, 1963–1975, Boston 1978, 155; Hauch, Regine, »Neue Nonnen. Es gärt in Amerikas Frauenorden«: Neue Ordnung 41 (1987) 374–381.

¹⁸ Ökumenischer Rat der Kirchen, Genf.

¹⁹ Übersetzt aus: Pauline Webb, »Address at the Public Meeting«: *Sexism* in the 1970s. Discrimination against women. A Report of a World Council of Churches Consultation West Berlin 1974, Genf 1975, 10.

²⁰ Philip Potter, »Address at the Public Meeting«: Sexism 31. Kennzeichnend für die gegenwärtig vertretenen Meinungen ist der sog. »Sheffield-Report«: Parvey, C. F. (Hg.), The Community of Women and Men in the Church. A Report of the World Council of Churches' Conference, Sheffield 1981; dt.: Die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche, Neukirchen-Vluyn 1985.

Voraussetzung für das Eindringen des Feminismus in den Weltkirchenrat ist die Weltkirchenkonferenz von Uppsala 1968, bei der sich die »Befreiungstheologie« durchsetzte und die weitere Arbeit des Genfer Ökumenismus in hohem Maße bestimmte²¹. Die Nähe zur »Theologie der Befreiung« wird von den feministischen Theologinnen immer wieder betont. Feministische und Befreiungstheologien gelten als »Genitivtheologien« (Theologie der Frauen, der Unterdrückten). Beide erwählen sich ein Teilgebiet theologischen Nachdenkens zum alles bestimmenden Mittelpunkt. Wie die Theologie der Befreiung von Unterdrückten für die Unterdrückten betrieben werden soll, so FT von Frauen für Frauen. Die Befreiungstheologen fordern die »Parteilichkeit«, sich auf den Standpunkt der »Armen« zu stellen, die man meist im Sinne des Marxschen Proletariats versteht²²; die feministischen Theologinnen machen die weibliche Erlebnisweise, die sog. »Erfahrung«, zum Maß des Theologisierens²³.

Frau Halkes formuliert diese Perspektivenhaftigkeit noch deutlicher: »Sie, aufständische Frauen, sind Thema und Subjekt dieser Theologie und machen ihre Beziehung zu Gott und zum Göttlichen zum zentralen Objekt ihrer Theologie«²⁴.

Das Wort »Theologie« ist dabei mit einer gewissen Vorsicht zu verwenden. Geht es doch nach C. Halkes um »ein weniger gradliniges, konsequent logisches Denken« wie in der »alten Theologie«, der man eine extreme »Verkopfung« vorwirft, und stattdessen um »ein erfinderisches, improvisiertes Handeln, weniger Sachlichkeit, größere Zweideutigkeit«²⁵. An die Stelle der »Theo-logie« (vernunftbestimmte Rede von Gott) tritt nach Wunsch mancher Autorinnen die »Theo-phantasie«²⁶.

Gefördert wird die FT seit 1976 von weitverbreiteten Zeitschriften aus dem »progressiven Lager« der kath. Kirche, namentlich »Concilium« und »Orientierung«. 1977 erhielt Frau Halkes an der Kath. Universität Nijmegen eine eigenen Lehrstuhl für »Feminismus und Christentum«. 1980 erschien ihr Taschenbuch »Gott hat nicht nur starke Söhne«, das zu einem Bestseller wurde²². Die derzeitige Verbreitung feministischer Theologie hierzulande dürfte hauptsächlich auf diese Initialzündung zurückgehen. Neben Halkes, deren Buch in einem evangelischen Verlag erschien, ist die Protestantin Elisabeth Moltmann-Wendel die derzeit wohl einflußreichste feministische Theologin in Mitteleuropa. Eine einschlägige Wirksamkeit entfalteten besonders die von ihr begründeten jährlichen Tagungen der evangelischen Akademie Bad Boll²³.

²¹ Vgl. *Hoffmann*, Gottfried, Der Ökumenismus heute. Geschichte – Kritik – Wegweisung, Stein am Rhein 1978, 63 ff; *Krüger*, Hanfried, »Werden und Wachsen des Ökumenischen Rates der Kirchen«: Urban, H. J./Wagner, H. (Hg.), Handbuch der Ökumenik II, Paderborn 1986, 59–61.

²² Rauscher, Anton, »Lateinamerika braucht die Katholische Soziallehre«: Roos, L./Correa, J. V. (Hg.), Befreiende Evangelisierung und Katholische Soziallehre (Entwicklung und Frieden, Wiss. R. 45), Mainz-München 1987, 101–116.

²³ Gössmann, Schwestern 14.119, Anm. 1.

²⁴ Halkes, Söhne 32.

²⁵ A.a.O. 36.73.

²⁶ Moltmann-Wendel, Elisabeth, Ein eigener Mensch werden. Frauen um Jesus, Gütersloh ⁴1984, 17f.
²⁷ Halkes, Söhne.

²⁸ Pissarek-Hudelist (1981) 289, Anm. 3.

Die FT ist keine einheitliche Erscheinung. Insbesondere unterscheidet man Theologinnen, die grundsätzlich im vorgegebenen Rahmen des Christentums bleiben wollen, von solchen, die den christlichen Glauben als »unrettbar patriarchalisch« verlassen haben²9. Die Grenzen zwischen beiden Flügeln sind freilich fließend³0. Typisch ist etwa die Aussage von Ursula Krattiger, der Übersetzerin des genannten Buches von Halkes: »Wer einmal Feministin geworden ist, kann in der bestehenden Welt nur noch...auf der Grenze...leben..., wo es gar nicht mehr so wichtig ist, ob ich 'grade noch drin' oder 'grade schon draußen' bin.« Wohlwollend zitiert sie Mary Daly, die ihre Zeit nicht mehr nach »Anno Domini« mißt, »im Jahr des Herrn«, sondern eine neue Zeitrechnung beginnt: »Anno Feminarum«, »im Jahre der Frauen«³¹. Der Aufbruch zu neuen Perspektiven wird auch in der Weise betont, daß man das eigene Unterwegssein hervorhebt und sich vor abgeschlossenen theologischen Systembildungen scheut³². Wohin der Weg führe, wisse sie nicht, meint Krattiger³³.

II. Das androgyne Menschenbild des Feminismus als Grundlage

FT ist keine völlig eigenständige Bewegung, sondern Ausläufer des kulturrevolutionären Feminismus, den sie auf die Theologie anwendet. Ohne nähere Analyse des Feminismus bleibt FT letztlich unverständlich.

Eine wichtige historische Voraussetzung des Feminismus ist, wie bereits angedeutet, der Marxismus. Friedrich Engels übernahm seinerzeit die These von einem vorgeschichtlichen Matriarchat, einer »Mutterherrschaft«. In allen gesellschaftlichen Bereichen hätten nicht Männer, sondern Frauen die entscheidende Führungsverantwortung übernommen. Erst später sei das »Patriarchat«, die Vorherrschaft des Mannes, hereingebrochen. Für die Zukunft sei dann die allgemeine Gleichheit zu erwarten, in der jede Herrschaft von Menschen über Menschen beseitigt sei. Als Weg zu diesem Ziel nennt Engels die Abschaffung der Familie, die gleichartige Eingliederung von Mann und Frau in den Arbeitsprozeß und die öffentliche Kindererziehung³⁴. Hindernisse in der Natur des Menschen gibt es dafür nicht, denn nach Marx ist der Mensch nur das »Ensemble (die Gesamtheit) der gesellschaftlichen Verhältnisse«³⁵. Die Erziehung, die Umwelt, ist es, die den Menschen praktisch unbegrenzt formbar erscheinen läßt.

Neu aufgegriffen wurden diese Gedankengänge u.a. von dem Psychologen Ernest Bornemann. Mit seinem Buch »Das Patriarchat« will er für die Frauenbewe-

²⁹ Halkes, Söhne 34–36; Gössmann, Schwestern 39.

³⁰ Halkes, Söhne 35 f.

³¹ Krattiger, Ursa, Die perlmutterne Mönchin. Reise in eine weibliche Spiritualität, Hamburg 1987 (zuerst: Zürich 1983), 83.

³² Halkes, Söhne 36.

³³ Krattiger 96; vgl. Halkes, Theologie, feministisch 1105.

³⁴ Engels, Friedrich, Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates, Stuttgart ¹⁷1919, 62–64.

³⁵ Marx, Karl, »Thesen über Feuerbach«: ders., Frühe Schriften II, Stuttgart 1971, 3.

gung die gleichen Dienste leisten wie einst Marx für die Arbeiterbewegung mit dem »Kapital«³6. Ziel für die Zukunft ist es, die angebliche herrschaftsfreie matriarchalische Gesellschaft wiederherzustellen, in der Familie, Einehe und Privateigentum verschwunden seien. Die Schwangerschaft sei von der Technologie zu übernehmen, und selbst der körperliche Dimorphismus werde weitgehend reduziert³7. Der »klassenlosen Gesellschaft der Zukunft« entspreche die »geschlechtslose Zukunft unserer Spezies«. »Die eine ist nicht ohne die andere erzielbar«³8.

Die These vom vorgeschichtlichen Matriarchat ist in feministischen Kreisen begierig aufgegriffen worden, obwohl sie selbst im orthodoxen Marxismus kaum mehr vertreten wird. 39. Der Hauptfehler der Hypothese vom Matriarchat besteht in der Verwechslung von mutterrechtlicher Abstammung (Matrilinearität) und »Mutterherrschaft«. Auch im sog. »Matriarchat« waren Männer die entscheidenden Autoritätsträger. Der bekannte Soziologe René König weiß sich der Unterstützung seiner Kolleginnen und Kollegen sicher, wenn er schreibt: »Reste« der Theorie vom Matriarchat seien »nur noch… in politischem Journalismus und im Vulgärmarxismus« zu finden⁴⁰.

Die feministische Bewegung selbst scheint inzwischen zunehmend Abstand von der Matriarchatshypothese zu nehmen⁴¹. Geblieben ist freilich eine vorwiegend soziokulturelle Perspektive, die alle Unterschiede zwischen den Geschlechtern im wesentlichen auf beliebig veränderbare »Rollen« zurückführt. Kennzeichnend ist bereits die Sicht Simone de Beauvoirs, die das Wort geprägt hat: »Man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es«⁴².

So verschieden die Spielarten des Feminismus auch im einzelnen sein mögen – gemeinsam ist ihnen das entscheidende Ziel: der »Abbau der Geschlechterrollendifferenzierung«⁴³. In der Kindererziehung, in der Hausarbeit und in der Arbeits-

³⁶ Bornemann, Ernest, Das Patriarchat. Ursprung und Zukunft unseres Gesellschaftssystems, Frankfurt 1975, 7.

³⁷ A.a.O. 534ff.

³⁸ A.a.O. 21.

³⁹ Wesel, Uwe, Der Mythos vom Matriarchat. Über Bachofens Mutterrecht und die Stellung von Frauen in frühen Gesellschaften vor der Entstehung staatlicher Herrschaft, Frankfurt 1980, 30.

⁴⁰ König, René, Die Familie der Gegenwart. Ein interkultureller Vergleich, München ³1978, 149, Anm. 43. Eine einhellige Ablehnung findet die These vom »Matriarchat« auch im internationalen Wissenschaftlerkolloquium über die »Wirklichkeit der Frau«: *Sullerot*, Evelyne (Hg.), Le fait féminin, Paris 1978; dt.: die Wirklichkeit der Frau, München 1979, 484ff.

⁴¹ Vgl. schon *Janssen-Jurreit*, Marielouise, Sexismus. Über die Abtreibung der Frauenfrage, München-Wien ²1977, 133; kritisch auch *Menschik* 130f; *Heine*, Susanne, Wiederbelebung der *Göttinnen?* Zur systematischen Kritik einer feministischen Theologie, Göttingen 1987, 86–117.

Während manche Beiträge des o.g. Frauenlexikons nach wie vor ein vorgeschichtliches »Matriarchat« voraussetzen (z.B. 683.686.785.999.1093), erklärt eine dafür fachlich ausgewiesene Autorin dies als geschichtlich unhaltbar: Bleibtreu-Ehrenberg, Gisela, Art. »Matriarchat/Patriarchat«: Frauenlexikon 710–718; Art. »Eheformen«: a.a.O. 177–181; ähnlich Kuhn, Annette, Art. »Frauengeschichte«: Frauenlexikon 344: »die Frauengeschichte ist weder eine Opfergeschichte im Kontext eines übermächtigen Patriarchats, noch ist sie eine Legitimationsquelle für matriarchale Mythen und Legenden«.

⁴² Beauvoir, Simone de, Le deuxième sexe I/II, Paris 1948/49; dt.: Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau, Hamburg 1952, 285.

⁴³ Schenk 188-204.

welt darf es keinerlei Unterschiede mehr geben zwischen Junge und Mädchen, Mann und Frau. »Die Spannung zwischen den...Polen 'männlicher' und 'weiblicher' Eigenschaften besteht dann nurmehr in der Person, nicht mehr zwischen den Gruppen«⁴⁴. Jeder Mensch soll die Eigenschaften, die bislang als männlich oder weiblich gelten, möglichst zu gleichen Teilen in sich selbst verwirklichen: das Ideal der »Androgynie«, der »Mannweiblichkeit«. Das androgyne Zielbild ist typisches Kennzeichen des zeitgenössischen Feminismus⁴⁵.

Der Ausdruck »Androgynie« wird allerdings von manchen Feministinnen vermieden. Rosemary Ruether etwa sieht darin noch das Vorhandensein männlicher und weiblicher Eigenschaften angedeutet, die sie in Abrede stellt. Man solle besser von »psychischer Ganzheit« oder »Ganzheitlichkeit« sprechen (wholeness)⁴⁶.

Andere Feministinnen wenden sich deshalb vom Begriff der »Androgynie« ab, weil sie den »weiblichen« Eigenschaften den Vorzug geben und das autonome Frausein als Ideal betrachten⁴⁷. Auch wo dies nicht ausdrücklich geschieht, schiebt man für die Gestaltung der Zukunft sog. »weibliche« Werte in den Vordergrund, die man von den als negativ betrachteten »männlichen« Werten abhebt. Herbert Marcuse, von Feministinnen gerne zitiert, spielt etwa das »weibliche« »Lustprinzip« gegen das »männliche« »Leistungsprinzip« aus und nennt als positiv vor allem: »Rezeptivität, Sensitivität, Gewaltlosigkeit, Zärtlichkeit«⁴⁸. Herrad Schenk spricht von dem universalen Ziel der »Feminisierung des gesamtgesellschaftlichen Normen- und Wertesystems«⁴⁹.

Scharf abgelehnt wird in jedem Fall die Vorstellung, daß Mann und Frau einander ergänzen sollen. Jede Komplementarität oder Polarität, jede Zweiteilung von Menschen, Männern und Frauen, bedeute unausweichlich die Zementierung des Patriarchats⁵⁰. Die Auflehnung gegen das natürliche Geprägtsein durch das Geschlecht zeigt sich am deutlichsten im Kampf gegen die Familie und für die Abtreibung. Die Historiker des Feminismus sind sich bei einer entscheidenden Tatsache einig: »Den eigentlichen Schmelztiegel für das Entstehen der Neuen Frauenbewegung (in Deutschland) bilden die bundesweiten Aktionen für die Freigabe der Abtreibung«⁵¹.

Nach dieser ersten Phase standen nach amerikanischem Vorbild die sog. Selbsterfahrungsgruppen im Blickfeld. »In konsequenter Fortführung des Anspruchs auf den eigenen Bauch stand nun das eigene Gefühl im Vordergrund«⁵². Als dritte,

⁴⁴ A.a.O. 205.

⁴⁵ Vgl. Menschik 60-66; Schenk 204f; Padberg, Feminismus, 82.104.

⁴⁶ Ruether, R. R., Sexism and God-Talk, (USA) 1983; dt.: Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie, Gütersloh 1985, 138–142; vgl. Halkes, Catharina, Zoekend naar wat verloren ging, Baarn 1984; dt.: Suchen, was verlorenging. Beiträge zur feministischen Theologie, Gütersloh 1985, 19–21.

⁴⁷ Vgl. Menschik 60; Daly, Mary, Gyn/Ecology. The Metaethics of Radical Raminism, Boston 1978; dt.: Gyn/Ökologie – eine Meta-Ethik des radikalen Feminismus, München 1980, 12 f.

⁴⁸ Marcuse 91f; vgl. Padberg, Feminismus 84f.

⁴⁹ Schenk 204.

⁵⁰ Schenk 188f; Padberg, Feminismus 100.

⁵¹ Schenk 87; vgl. Padberg, a.a.O. 71.

⁵² Padberg, a.a.O. 72-74.

derzeit vorherrschende Phase beobachten wir die Entwicklung einer regelrechten feministischen Subkultur mit »Frauenprojekten» aller Art, von Gesundheitszentren und Frauenhäusern bis hin zu Zeitschriften und »autonomen Buchhandlungen«53.

Eine nicht unwesentliche Gruppe innerhalb der feministischen Bewegung sind die Lesbierinnen. »Seit den Anfängen spielen Lesben in der Frauenbewegung eine zentrale Rolle, sie waren meist tragende und treibende Kräfte«54. Mächtigen Zulauf gewannen sie zumal in den USA, wo der Feminismus besonders stark die Angleichung der »Geschlechterrollen« auch im sexuellen Bereich fordert. Lesbische Frauen fühlen sich oft geradezu als die Speerspitze der feministischen Bewegung. Nach einem bekannten Slogan des amerikanischen Lesbianismus ist »Feminismus die Theorie und Lesbischsein die Praxis«55. Auch wenn die Mehrzahl der Feministinnen hiermit nicht zu identifizieren ist, so erfreut sich bei ihnen der Lesbianismus doch zumindest einer wohlwollenden Duldung⁵⁶.

Allgemein bekannt ist die Affinität des Feminismus zur politischen Partei der »Grünen«. Eine enge Verquickung geschieht auch mit der sog. »New-Age-Bewegung«⁵⁷. Fritjof Capra, einer der »Propheten« von »New Age«, lobt die »feministische Bewegung« als tiefgreifendste Förderung des »neuen Zeitalters«⁵⁸.

Der Feminismus ist zweifellos sehr ernst zu nehmen als eine »Gegenkultur mit gesamtgesellschaftlichem Anspruch«⁵⁹. Konkret ist er vor allem in dem, was er leidenschaftlich ablehnt. Jeder soziale Unterschied zwischen den Geschlechtern wird als »Sexismus« gebrandmarkt. Die Zielvorstellungen selbst freilich bleiben eher diffus⁶⁰. Jede »Herrschaft von Menschen über Menschen« soll verschwinden, aber wie diese angestrebte Utopie konkret aussehen soll, wird nicht genauer beschrieben.

III. Mary Daly als »Ziehmutter« feministischer Theologie

Die bekannteste und profilierteste feministische Theologin ist die bereits genannte ehemalige Ordensschwester Mary Daly. Ihr Name findet sich in fast allen einschlägigen Publikationen. Immer wieder heben ihre Kolleginnen die entschei-

⁵³ A.a.O. 71.

⁵⁴ Barz, M./Leistner, H./Wild, U. (Hg.), Hättest du gedacht, daß wir so viele sind? Lesbische Frauen in der Kirche, Zürich 1987, 80.

⁵⁵ Menschik 55.

⁵⁶ Schenk 127f; Barz, M. 78-81.

⁵⁷ Padberg, Lutz von, New Age und Feminismus, Asslar 1987; Sudbrack, Josef, Neue Religiosität – Herausforderung für Christen, Mainz 1987.

⁵⁸ Capra, Fritjof, Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild, Bern-München-Wien ¹⁰1985, 24f. 469–472.

⁵⁹ Padberg, Lutz von, »Der Feminismus: Historische Entwicklung – ideologische Hintergründe – kulturrevolutionäre Ziele«: Beyerhaus 72.

⁶⁰ Padberg a.a.O. 82; Schenk 187.

dende Rolle Dalys hervor⁶¹, auch dann, wenn sie vor manchen Konsequenzen ihres Denkens zurückscheuen. Catharina Halkes etwa spricht von einem »Blitzstrahl«, der »alles in ein neues Licht gerückt« und ihr »Klarheit verschafft« habe⁶². Bevor wir einen systematischen Überblick über die Thesen feministischer Theologie versuchen, wollen wir daher den geistigen Weg Dalys skizzieren.

Ihre erste größere Veröffentlichung fällt in die bewegten Jahre nach dem II. Vatikanischen Konzil: »The Church and the Second Sex«, wörtlich: »Die Kirche und das zweite Geschlecht«⁶³. An Simone de Beauvoir erinnert nicht nur der Titel; auch der Inhalt des Buches ist stark von den Auffassungen der französischen Existentialistin geprägt, die sie weitestgehend übernimmt⁶⁴. Auch nach Daly kommt man nicht als Frau zur Welt, man wird es⁶⁵. Sie plädiert dafür, »sich vom Begriff einer fixierten und statischen menschlichen Natur zugunsten einer evolutiven Sicht des Menschen in der Welt zu lösen«⁶⁶. Die Anregungen dazu schöpft sie nicht zuletzt aus den Schriften Teilhard de Chardins, dessen Hervorhebung weiblicher Eigenarten⁶⁷ sie freilich als inkonsequent verwirft⁶⁸. Ein von Gottes Schöpfung gesetztes Wesensbild des Mann- oder Frauseins gebe es nicht. Wohin der Weg der Evolution noch führen werde, sei offen⁶⁹.

Eine besonders scharfe Polemik richtet sie gegen Gertrud von le Forts Schrift »Die ewige Frau«⁷⁰. Le Fort habe die symbolische Bedeutung der Frau mit der »konkreten historischen Realität« verwechselt. Eine bleibende symbolische Bedeutung gebe es nicht, weil die zugrundeliegenden Fakten – wozu auch die Biologie gehöre – dem »Wandel der Zeit« unterlägen⁷¹. Alles Gerede von einem Wesensbild der Frau sei eine Spekulation der »Männergesellschaft«⁷². Entscheidend sei die Frau als eigenständige Person, die schöpferisch nach »Selbstverwirklichung« strebe⁷³. Die »ewige Frau« dagegen sei ein »Dämon…, den man vertreiben sollte«⁷⁴. Daly prägt hierfür den Begriff des »Exorzismus«⁷⁵.

⁶¹ Halkes, Söhne 10.36; Moltmann-Wendel, Elisabeth, Das Land, wo Milch und Honig fließt. Perspektiven einer feministischen Theologie, Gütersloh ²1987, 42; Ruether, Sexismus 225; Gössmann, Schwestern 44 u.a.

⁶² Halkes, Söhne 10.

⁶³ Daly, Mary, The Church and the Second Sex, New York 1968; dt.: Kirche, Frau und Sexus, Olten 1970.

⁶⁴ Daly, Kirche 11.13-17.

⁶⁵ A.a.O. 38.

⁶⁶ A.a.O. 10; vgl. 37.

⁶⁷ Vgl. bes. *Chardin*, Pierre Teilhard de, Hymne an das Ewig Weibliche. Mit einem Kommentar von H. de Lubac, Einsiedeln 1968.

⁶⁸ Daly, Kirche 140-142.

⁶⁹ A.a.O. 235.

⁷⁰ München 1963 (zuerst 1934).

⁷¹ Daly, Kirche 135 f.

⁷² A.a.O. 137.

⁷³ A. a. O. 138.

⁷⁴ A.a.O. 165.

⁷⁵ A.a.O. 159.

Die »evolutive Sicht« wird auch auf die Kirche übertragen. Deren Lehre und Praxis unterliegen einem ständigen Wandel⁷⁶. Daly begrüßt die Enzyklika Johannes XXIII., Pacem in terris, und die Äußerungen des II. Vatikanums, aus denen sie die Aufhebung jeglicher Ungleichheit von Mann und Frau herausliest. Gegenläufige Äußerungen des Konzils, die neben der Gleichwertigkeit auch die Verschiedenartigkeit akzentuieren, übersieht sie geflissentlich oder schwächt sie ab⁷⁷. Das Konzil wird gleichsam als »Stunde Null« gesehen; Papst Paul VI. habe die Uhr dann leider wieder zurückgedreht⁷⁸.

Wie das Konzil gegen die Tradition ausgespielt wird, so auch ein Text der Hl. Schrift gegen den anderen. Der erste Schöpfungsbericht wird gegen den zweiten gesetzt⁷⁹, Jesus gegen Paulus⁸⁰ und ein Pauluszitat gegen andere⁸¹. Eine Minderbewertung und Knebelung der Frau, die es zweifellos auch gegeben hat, wird für die gesamte Kirchengeschichte verallgemeinert. Vor allem die Kirchenväter werden hier zu Prügelknaben⁸². Die Marienverehrung stellt Daly in ein düsteres Licht, weil damit ein unerreichbares Ideal gezeichnet sei, das alle wirklichen Frauen erniedrige⁸³.

Massive Kritik meldet sich auch schon am Gottesbild. Im Anschluß an den »Gott-ist-tot«-Theologen Leslie Dewart protestiert sie gegen einen allmächtigen und unwandelbaren Gott, der unwandelbare Ordnungen begründe⁸⁴. Die Inkarnation setzt sich nach Daly im »Fortschritt der Menschheit« fort⁸⁵, der »die Antinomien zur Ganzheit versöhnen und seelische Integrität erlangen« soll für Frauen und Männer⁸⁶.

Schon dieses erste Werk Dalys »ließ den Funken des feministischen Dialogs auf die katholische und ökumenische Seite überspringen«⁸⁷. Der eigentliche Durchbruch zur FT geschah freilich erst 1973 mit »Beyond God the Father«, »Jenseits von Gott dem Vater«⁸⁸. Sie verkündet darin einen radikalen Abschied vom Christentum. Dessen religiöse Bildersprache sei ebenso wenig reformierbar, wie man ein Dreieck viereckig konstruieren könne⁸⁹. »Wenn Gott in 'seinem' Himmel ein Vater ist, der über 'sein' Volk herrscht, dann liegt es in der 'Natur' der Dinge…, wenn die Gesellschaft männlich beherrscht ist«⁹⁰. Der unrettbare Sexismus des Christentums zeige sich vor allem in der Gestalt Christi selbst, die als männliches

⁷⁶ A.a.O. 39.

⁷⁷ A.a.O. 96–98; zum II. Vatikanum vgl. *Hauke*, Frauenpriestertum 55–59.

⁷⁸ Daly, Kirche 100.

⁷⁹ A.a.O. 45.

⁸⁰ A.a.O. 48.

⁸¹ A.a.O. 48.196.

⁸² A.a.O. 55-61.

⁸³ A.a.O. 13.59.

⁸⁴ A.a.O. 181.

⁸⁵ A.a.O. 186.

⁸⁶ A.a.O. 239.

⁸⁷ Pissarek-Hudelist (1981) 299.

⁸⁸ Daly, Vater.

⁸⁹ A.a.O. 5.

⁹⁰ A.a.O. 27.

Symbol die Frau ausschließe91. Diese »Christolatrie«92 stütze sich noch zusätzlich auf die Marienverehrung, worin Maria, die Frau, dem Mann Jesus untergeordnet sei. Hiermit habe das Christentum die alte Muttergöttin der Urzeit »in Ketten

gelegt«93.

Das patriarchalische System sei heute lebensbedrohend, weil es die Vergewaltigung der Erde als Schöpfungsauftrag sehe⁹⁴ und die kriegerische Hochrüstung fördere⁹⁵. Das Christentum betreibe »Vergewaltigung« als »Lebensweise«⁹⁶. Daly ruft daher alle Feministinnen zu einer »Kastration der Sprache und Bilder« auf, in denen sich die Unterdrückung der Frau widerspiegle und fortsetze⁹⁷. Es geht darum, »das kastrierende System zu entmannen, das System, das unser aller Großer Gott-Vater ist«98. Daly bezeichnet dieses Vorhaben gleichermaßen als »Teufelsaustreibung« wie als eine »Form von Gottesmord«99.

An einen persönlichen Gott glaubt Daly nicht mehr. Im Anschluß vor allem an den amerikanischen Philosophen A. N. Whitehead, der eine sog. »Prozeßphilosophie« vertritt, schließt sie sich einer pantheistischen bzw. panentheistischen Auffassung von »Gott« an, die Gott und Welt gleichsetzt100. Da »Gott« keinen personalen Eigenstand besitzt, ist das Wort nicht als Substantiv zu sehen, sondern als Verb. Das »Transzendente« sei das Verb, das Sein, an dem wir teilhaben¹⁰¹. Theologischer Gewährsmann ist vor allem der in den USA viel gelesene Protestant Paul Tillich¹⁰².

Attribute, die sich sonst nur auf Gott beziehen, werden nun dem Menschen zugesprochen. In einem »Augenblick der Erleuchtung« habe »eine radikale Feministin einmal ausgerufen: 'Wir sind die letzte Ursache!' Und Daly dazu: »Ich glaube, sie hatte Recht«103.

Da nun das Gottesbild zerstört ist, fordern sie »das Werden psychologisch androgyner menschlicher Wesen..., da das verkrüppelnde 'Ergänzungsprinzip' eine falsche Mann/Frau Polarität gewesen ist«104. Katalysator dieser Haltung ist wohl auch der Lesbianismus Dalys, für dessen Praxis sie sich leidenschaftlich einsetzt105.

Hebel zur Erreichung der androgynen Zukunft ist für Daly die »Schwesternschaft« der Feministinnen als »Antikirche«106. Nach der Zerstörung des Matriachats

```
91 A.a.O. 99.
```

⁹² A.a.O. 115.

⁹³ A.a.O. 103.

⁹⁴ A.a.O. 199.

⁹⁵ A.a.O. 136f.

⁹⁶ A.a.O. 138.

⁹⁷ A.a.O. 23.

⁹⁸ A.a.O. 24.

⁹⁹ A.a.O. 24.26.

¹⁰⁰ A.a.O. 52.210f.

¹⁰¹ A.a.O. 49.

¹⁰² A.a.O. 19.35.41.123 u.a. Zu Tillich vgl. *Hauke*, Frauenpriestertum 67f.122.265.306.

¹⁰³ Daly, Vater 202.

¹⁰⁴ A.a.O. 40f.

¹⁰⁵ A. a. O. 9.145 f; vgl. später *Daly*, Gyn/Ökologie, z. B. 394.400 f.

¹⁰⁶ Daly, Vater 153.

will Daly das »Zweite Kommen der Frau« vorbereiten, das mit dem Kommen des Antichrist »synonym« sei¹07. »In ihrem tiefsten Wesen sucht die Frauenbewegung, da sie über die Christolatrie hinausdrängt, tatsächlich nach dem ursprünglichen, allgegenwärtigen und zukünftigen Antichrist. Sie tut das, indem sie das 'große Schweigen' bricht« und »den weiblichen Stolz aufrichtet«¹08.

Die nächste Station von Dalys feministischer »Reise des Exorzismus und der Ekstase«109 ist 1978 das Buch »Gyn-Ökologie«110. Das Wort »Gott« will sie fortan vermeiden, »weil *Gott* für die Nekrophilie des Patriarchats steht, während *Göttin* das Lebendiges-liebende Sei-en von Frauen und Natur bestätigt«111. Ein regelrechter Haß auf alles Männliche zieht sich durch das ganze Buch, das größtenteils aus einem verwirrenden Wühlen in Scheußlichkeiten besteht, die Frauen tatsächlich oder angeblich von Männern erfahren haben. Daly meidet das Adjektiv »androgyn«, das immerhin noch »Männliches« einbezieht, und ersetzt es durch »gynozentrisch« oder »Frauenidentifiziert«112. Männliche und sächliche Personalpronomina werden durch weibliche ersetzt¹¹³. Ihr sog. »Mut zur Blasphemie«114 zeigt sich u.a. in einer wiederholten Verhöhnung des Kreuzes als Folterwerkzeug, das dem »weiblichen« Baum des Lebens gegenübergestellt wird¹¹⁵. Im Gegensatz zum Gekreuzigten stehe die Feministin »fest auf der Erde, ihrer Selbst gewiß, sich auf die Mitte ihrer Selbst zubewegend«116.

Daly sieht sich selbst als »Hexe«, welche »ein esoterisches Wissen« über frühere matriarchalische Kultur neu entdecke¹¹⁷. Das hervorstechendste, immer neu abgewandelte Symbol ist das des »Spinnens«: die »Spinnen«, die Feministinnen, sollen die ganze Welt mit ihrem Netz überziehen¹¹⁸ und sich zugleich immer tiefer »auf die sich bewegende Mitte« bewegen, »das Zentrum des kosmischen Zyklons, das 'Ich', das sagt *Ich bin*«¹¹⁹. An die Stelle des Gebetes – dieses Stichwort fehlt in dem dickleibigen Buch – tritt eine »Theologie des Spinnens«, die selbstzentrierte »Reise nach innen«¹²⁰.

In dem neuesten Werk Dalys, »Reine Lust« (1984)¹²¹, ist das bewußt antichristliche Gepräge noch gesteigert. Auf dem Buchdeckel der amerikanischen Originalausgabe prangt das Bild einer Schlange, das Daly als luziferisches Geheimwissen

¹⁰⁷ A.a.O. 116.

¹⁰⁸ A.a.O. 115.

¹⁰⁹ A.a.O. 5.

¹¹⁰ Daly, Gyn/Ökologie.

¹¹¹ A. a. O. 12.

¹¹² A.a.O. 13.

¹¹³ A.a.O. 10 (Vorwort zur deutschen Übersetzung).

¹¹⁴ A.a.O. 282.

¹¹⁵ A.a.O. 102f.

¹¹⁶ A.a.O. 406.

¹¹⁷ A.a.O. 240.

¹¹⁸ A.a.O. 443.

¹¹⁹ A.a.O. 424.

¹²⁰ A.a.O. 421.

¹²¹ Daly, Mary, Pure Lust. Elemental Feminist Philosophy, Boston 1984; dt.: Reine Lust. Elemental-feministische Philosophie, München 1986.

deutet und als »drachenidentifiziertes Leben« in hohen Tönen preist¹²²². Stolz nennt sie sich eine »Gnostikerin«¹²³, welche die (vorgebliche) »Todsünde der Lust« als »Ausgangspunkt« ihrer Überlegungen nimmt¹²⁴. In immer neuen Variationen wendet sie sich den »Elementargeistern« zu, den dämonischen Mächten, die sie aus ihrer eigenen »Tiefe« herausrufen will, ihrem fraulichen »Selbst«¹²⁵. Das Symbol des »Himmels« wird gebrandmarkt, um sich ganz der »Erde« zuwenden zu können¹²⁶. Nach eigener Bekundung ist Daly stolz auf Unberechenbarkeit und Eigensinn ihrer Ausführungen¹²⁷. Sie berauscht sich unentwegt an einer selbst »gesponnenen« Sprache, wo »Alliteration wichtiger (ist) als ein im patriarchalischen Sinne 'logischer' Zusammenhang«¹²⁶. Ziel aller Bemühungen ist die »Lust« als »Fülle des Seins«, die vollendete »Machtfülle«¹²⁶.

IV. Inhaltliche Schwerpunkte feministischer Theologie

Nach dem geschichtlichen Überblick will ich nun eine systematische Skizze dessen versuchen, was FT beinhaltet. Ich werde dabei zentrale Themen hervorheben, denen jeweils eine kurze kritische Stellungnahme folgt. Der vorliegende Beitrag beschränkt sich auf die Anthropologie (und damit eng verbunden, die Ökologie). Bei aller Unfertigkeit der FT – Elisabeth Moltmann-Wendel spricht von »Werkstattproben«¹³⁰ – und bei recht unterschiedlichen Strömungen schälen sich doch nach 15 Jahren immer mehr gewisse Grundansätze heraus, die sich fast überall wiederfinden. Die folgende Skizze geht vor allem von drei viel gelesenen Autorinnen aus, die im Gegensatz etwa zu Mary Daly im Rahmen des Christentums verbleiben wollen: Catharina Halkes, Elisabeth Moltmann-Wendel¹³¹ und Rosemary R. Ruether, die neben Mary Daly die FT in den USA von Anfang an entscheidend geprägt und inzwischen eine erste »Systematik« vorgelegt hat¹³².

1. Anthropologie

Von der Sache her ist FT zunächst Anthropologie: das Menschenbild des Feminismus wird auf den theologischen Bereich angewandt und in der Transzendenz verankert. Entscheidend ist die oben beschriebene »androgyne Utopie«, die

¹²² A.a.O. 6.490-493.

¹²³ A.a.O. 22.519.

¹²⁴ A.a.O. 9.

¹²⁵ A. a. O. 11.16f.21.224f.

¹²⁶ A.a.O. 18.

¹²⁷ A.a.O. 3.

¹²⁸ A. a. O., Vorwort der Übersetzerin XII.

¹²⁹ A.a.O. 11.21.

¹³⁰ Moltmann-Wendel, Elisabeth, »Werkstatt ohne Angst. Zur 'Feministischen Theologie'«: forum religion 3/1987, 34.

¹³¹ Vgl. o. (I.).

¹³² Ruether, Sexismus, Klappentext des Verlages.

Männliches und Weibliches in jedem einzelnen Menschen verbinden möchte. Das Wort »Androgynie« wird inzwischen mehr und mehr vermieden und die gemeinte Sache beschrieben mit den Begriffen der »Ganzheit«, »Ganzheitlichkeit« oder »Gesamtheit«. Halkes versteht darunter die »Integration der unterschiedlichen Polaritäten (Frau/Mann; Geist/Körper usw.)« zu einer personalen Einheit¹³³. Ruether ist mit der Etikettierung »männlich-weiblich« vorsichtiger und fordert, daß Männer und Frauen gleichermaßen »über die psychischen Eigenschaften als Ganzes verfügen, die bisher in der Tradition als Männlichkeit und Weiblichkeit auseinandergehalten wurden«¹³⁴. Das Ideal der Androgynie oder »Ganzheit« bildet ein Grundprinzip der FT, das alle Äußerungen entscheidend prägt.

Halkes deutet gelegentlich an, sie wollen keineswegs eine »Neutralisierung der Geschlechter« erreichen¹³⁵. Aber zugleich verwirft sie jegliche »duale Anthropologie«, die eine gewisse Verschiedenheit von Mann und Frau bewahren will. Die Formel »gleichwertig, aber anders« lehnt sie ebenso ab wie die Vorstellung, daß Mann und Frau einander ergänzen sollten. Ihr sogenanntes »transformatives Modell« ist auf dem Individuum begründet, das im Rahmen einer veränderten Gesellschaft seine Eigenheiten selbst bestimmt¹³⁶. Halkes selbst spricht hier positiv von einer »'single'-Anthropologie«¹³⁷.

Die gleiche Ablehnung einer gegenseitigen Ergänzung von Mann und Frau findet sich auch bei den anderen Autorinnen: für Ruether bestehen »Männlichkeit und Weiblichkeit...lediglich als Rollenfestlegung bei der Fortpflanzung«¹³⁸. Moltmann-Wendel karikiert die Vorstellung einer »Ergänzung« als hoffnungslos veraltet und plädiert für die »Autonomie« jedes Einzelmenschen¹³⁹. Die radikale Ablehnung von Komplementarität und Polarität gründet auf der Annahme, jegliche Dualität von Mann und Frau in der Gesellschaft führe zu einer Unterordnung der Frau¹⁴⁰. Eine Beziehung von Über- und Unterordnung, jede »Herrschaft« oder »Hierarchie« ist aber in der Perspektive des Feminismus die Verkörperung des Bösen schlechthin. Nach Moltmann-Wendel ist die »crux patriarchaler Theologie« »das Herrschaftsverhältnis von Geist und Leib, Wille über Unbewußtes, Geschichte über Natur, Mann über Frau«¹⁴¹. Und Ruether: »Der sexuelle Symbolismus bildet die Basis der Ordnungs- und Beziehungsvorstellungen unserer Kulturen. Die psychische Strukturierung des Bewußtseins, die dualistische Sicht des Selbst und

¹³³ Halkes, Söhne 20.

¹³⁴ Ruether, Sexismus 138. Ähnlich Moltmann-Wendel, Milch 162–165; Moltmann-Wendel, Elisabeth, »Ein ganzer Mensch werden. Reflexionen zu einer Feministischen Theologie«: EK 12 (1979) 340–342.347.

¹³⁵ Halkes, Ebenbild Gottes 100; Suchen 112.

¹³⁶ Halkes, Ebenbild Gottes 96; Suchen 112; Halkes, Catharina Art. »Frau/Mann. B. Aus feministischtheologischer Sicht«: Eicher, P. (Hg.), Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe 1, München 1984, 370.

¹³⁷ Halkes, Suchen 127.

¹³⁸ Ruether, Sexismus 139.

¹³⁹ Moltmann-Wendel, Elisabeth (Hg.), Frau und Religion: Gotteserfahrungen im Patriarchat, Frankfurt 1983, 31 (Einleitung); dies., Milch 17.

¹⁴⁰ Halkes, Frau/Mann 370.

¹⁴¹ Moltmann-Wendel, Werkstatt 34.

der Welt, das hierarchische Gesellschaftskonzept, die Beziehung zwischen Mensch und Natur, zwischen Gott und Schöpfung – alle diese Beziehungen entsprechen dem Modell des sexuellen Dualismus«¹⁴². Implizit vorausgesetzt wird dabei, daß Unterordnung und Minderwertigkeit miteinander identisch seien¹⁴³, daß sie »Spaltung« und »Vergewaltigung« bedeuten¹⁴⁴.

Diese »anti-hierarchische« Grundannahme spiegelt sich wider in der Verhältnisbestimmung von Leib und Seele. Voraussetzung ist auch hier das »Ganzheitsdenken«. Im Anschluß an Teilhard de Chardin behauptet Ruether: »Geist und Materie sind nicht zweigeteilt, sondern das Innen und Außen ein und desselben Körpers«¹⁴⁵. »Die materielle Existenz ist dem Geist ontologisch unterlegen« – diese philosophische Grundwahrheit ist daher »die Wurzel des moralischen Übels«, die sich in allen anderen Herrschaftsverhältnissen widerspiegele¹⁴⁶. Konsequenterweise lehnt Ruether daher auch eine Unsterblichkeit der menschlichen Seele radikal ab¹⁴⁷.

Das Körperliche fällt zusammen mit der sinnenhaften »Erfahrung« des ganzen Menschen, die allein das Verhalten bestimmen soll. Die »Kontrolle des Willens und Verstandes über unseren Körper« ist eine »Vergewaltigung«¹⁴⁸. Die Überschätzung des griechischen logischen und abstrakten Denkens habe sich in einer versachlichten und technologisierten Zivilisation verkörpert, welche die Welt in den Abgrund treibt. Halkes kritisiert den theologischen Rationalismus, dem »das Herz, das Mysterium und das Symbol mit seinen vielen Schichten entgehen«¹⁴⁹.

Die Kritik am Rationalismus steigert sich zu einer heftigen Abneigung gegen die Erkenntnis überzeitlich gültiger Wahrheit überhaupt. Wie oben angedeutet, stellt Moltmann-Wendel die erfahrungszentrierte »Theo-phantasie« der vernunftbestimmten »Theo-logie« entgegen, und Halkes fordert »weniger Sachlichkeit, größere Zweideutigkeit«¹⁵⁰. Das programmatische Referat von Nelle Morton bei der »Sexismus«-Konferenz des ÖRK¹⁵¹, von Moltmann-Wendel lebhaft begrüßt, spricht davon, das »Leben« müßte »so genommen werden, wie es gelebt wird. Dann gäbe es keine Dichotomie mehr, aufgrund deren der Geist letztgültige Dogmen über Fragen des Leibes wie… Abtreibung, Umwelt und Energiequellen aufstellt«¹⁵². Moltmann-Wendel warnt davor, »unsere Leidenschaften, unsere Wut, unsere Gefühle, unsere Aggressionen« »als zu kontrollierend« anzusehen, was für

¹⁴² Ruether, Frauen 16; vgl. Sexismus 95 f.

¹⁴³ Ruether, Sexismus 119; Halkes, Söhne 25.

¹⁴⁴ Moltmann-Wendel, Milch 25.

¹⁴⁵ Ruether, Sexismus 109.

¹⁴⁶ Ruether, Frauen 203; vgl. Sexismus 102.

¹⁴⁷ Ruether, Frauen 229; Sexismus 303f.

¹⁴⁸ Moltmann-Wendel, Milch 25.

¹⁴⁹ Halkes, Söhne 114.

¹⁵⁰ Vgl. o. (I.).

¹⁵¹ Vgl. o. (I.). *Moltmann-Wendel*, Elisabeth, »Sexismus in den siebziger Jahren. Ökumenischer Frauenkongreß in Berlin«: EK 7 (1974) 484f; dies., Frau und Religion 24.

¹⁵² Morton, Nelle, »Auf dem Weg zu einer ganzheitlichen Theologie«: *Moltmann-Wendel*, Frau und Religion 203.

das Patriarchat typisch sei. Auch Wut und Aggression müßten ausgelebt werden, um psychische Ganzheit zu erreichen¹⁵³.

2. Verhältnis zur »Natur«

Die Ganzheitsvision prägt auch die Beziehung zur Natur: »Öko-Feminismus«154. Die Theologinnen weisen auf die negativen Folgen des technologischen Raubbaus an der Erde hin, die sie auf den ersten biblischen Schöpfungsbericht zurückführen (Gen 1,28). Dort wird der Mensch bekanntlich aufgefordert, sich die Erde untertan zu machen. Durch eine solche Unterordnung der Natur werde diese automatisch als »schlecht« betrachtet155. Ruether fordert den Abschied vom »Humanozentrismus«, wonach der Mensch die »Krone der Schöpfung« sei¹⁵⁶. Alle Wirklichkeiten der Natur sind keine »Objekte, die wir beherrschen wollen«, sondern »Mit-Subjekte, zu denen wir in Beziehung stehen«157. Das abzulehnende »Element von herabneigender Liebe« ist nach Moltmann-Wendel dann »umgewandelt in gegenseitige Liebe«158. Erst dann können wir »Natur wieder spüren«159. Ruether begeistert sich für eine »wirkliche Solidarität mit...unserer Mutter, der Erde, unserem eigentlichen Seinsgrund«. In diesem Ganzheitsgefühl sieht sie einen Ersatz selbst für die persönliche Unsterblichkeit: Das »Ganze und nicht das Individuelle (ist) jenes 'Unendliche'..., aus dessen Leib wir geboren werden und in das wir an unserem Ende bereitwillig zurückkehren«160.

3. Kritische Stellungnahme

Ein Grundsatz des hl. Paulus lautet: »Prüft alles, das Gute behaltet!« (1 Thess 5,21). In diesem Sinne gilt es, sich auch der Herausforderung der FT zu stellen und die angesprochenen Punkte der Reihe nach durchzugehen, soweit das im Rahmen dieses Überblicks möglich erscheint¹⁶¹.

¹⁵³ Moltmann-Wendel, Milch 163.

¹⁵⁴ Vgl. Bartsch, Günter, »Achsenverlagerung. Von den Suffragetten zum Öko-Feminismus«: Kaltenbrunner, G.-K. (Hg.), Verweiblichung als Schicksal? Verwirrung im Rollenspiel der Geschlechter, Freiburg i.Br. 1978, 102 f.

¹⁵⁵ Ruether, Frauen 201; vgl. Sexismus 96.

¹⁵⁶ Ruether, Sexismus 38.109.

¹⁵⁷ Halkes, Söhne 82 f.

¹⁵⁸ Moltmann-Wendel, Elisabeth, »Gottesbilder durch Frauen überprüfen«: dies. u.a. (Hg.), Seid fruchtbar und wehrt Euch. Frauentexte zum Kirchentag, München 1986, 69.

¹⁵⁹ Moltmann-Wendel, Milch 164.

¹⁶⁰ Ruether, Frauen 229.

¹⁶¹ Außer der Anthropologie und dem Verhältnis zur Natur werden demnächst zur Sprache kommen: Gottesbild, Erfahrungszentriertheit und Schriftdeutung, Christologie und Erlösungslehre, Ekklesiologie, Mariologie und Eschatologie.

Auf eine gewisse Berechtigung feministischer Anfragen könnte uns das biblische Strafwort weisen, wonach der Mann über die Frau »herrschen« werde (Gen 3,16). Die Unterdrückung von Frauen ist eine Folge der Sünde, die sich auch innerhalb der Kirche zeigen kann. Ob damit freilich undifferenziert jedwede »Unterordnung« gemeint ist, werden wir noch zu prüfen haben.

Eine andere Frage ist die, ob man tatsächliche oder angebliche Unterdrückung der Frau zum Angelpunkt der Weltbetrachtung erheben kann. Gerade hier liegt die Achillesferse des Feminismus, der nach Ursula King von einer eigenartigen Zwiespältigkeit geprägt ist: »widersprüchlich ist die Wertung weiblicher Biologie, die als rollenprägend verworfen, aber dennoch in der Möglichkeit des Gebärens und Nährens als Quelle weiblicher Stärke und Erfahrung gepriesen wird«¹⁶².

Zu 1. Anthropologie

Grundlegend für FT ist die These, jeder Mensch vereinige in sich »weibliche« wie »männliche« Aspekte. Hier eine gleichgewichtige »Ganzheit« zu erreichen, gilt als entscheidend. Die »androgyne Utopie« geht nicht zuletzt auf die Tiefenpsychologie C. G. Jungs zurück. Nach Jung soll jeder Mensch auch den gegengeschlechtlichen Anteil in seine Psyche integrieren, den »animus« (bei der Frau) und die »anima« (beim Mann)¹⁶³. Dieser psychologische Ansatz entspricht der auch biologisch fundierten Beobachtung (z.B. Hormonhaushalt), daß sich bei jedem Menschen in gewisser Weise ein Wechselspiel »männlicher« und »weiblicher« Züge findet.

Andererseits ist jeder Mensch bis in die kleinste Körperzelle hinein entweder Mann oder Frau¹⁶⁴. Wie sehr auch die kulturelle Situation das konkrete Mann- oder Frausein prägt, so bewegen sich doch alle Ausformungen in einem vorgegebenen biologischen Rahmen. Der Unterschied zwischen Mann und Frau ist keine bloße »Rollenfestlegung bei der Fortpflanzung« (Ruether), sondern reicht viel tiefer. Das gesamte geistig-leibliche Sein des Menschen ist von dieser Grunddifferenz geformt¹⁶⁵.

¹⁶² King, Ursula, Art. »Feminismus«: Evangelisches Kirchenlexikon I, Göttingen ³1986, 1283.

¹⁶³ Jacobi, Jolande, Die Psychologie von C. G. Jung. Eine Einführung in das Gesamtwerk, Zürich ⁴1959, 173–187.

¹⁶⁴ Vgl. die mannigfachen Beiträge in Sullerot.

¹⁶⁵ Vgl. die auch die Philosophie einbeziehende Zusammenschau bei: *Clark*, S. B., Man and Woman in Christ. An Examination of the Roles of Men and Women in Light of Scripture and the Social Sciences, Ann Arbor 1980, 369–570; *Albrecht*, Barbara, Jesus – Frau – Kirche, Vallendar-Schönstatt 1983, 29–43; *Hauke*, Frauenpriestertum 81–116; *Neuer*, Werner, Mann und Frau in christlicher Sicht, Gießen ³1985, 20–51; *Luyten*, N. A. (Hg.), Wesen und Sinn der Geschlechtlichkeit (Grenzfragen 13), Freiburg-München 1985.

Auch C. G. Jung, dessen theoretischer Ansatz im übrigen nicht umumstritten ist¹⁶⁶, hat die unterschiedliche geschlechtliche Formung durchaus anerkannt und keineswegs einer Auflösung der spezifisch männlichen oder weiblichen Identität das Wort geredet. Feministische Theologinnen setzen gerade hier ihre Kritik an¹⁶⁷, übernehmen aber trotzdem das Ideal der Ganzheit, das sie dann in aller Regel als gleichgewichtige Vermischung von Mann- und Frausein uminterpretieren. Das positiv klingende Wörtchen »Ganzheit« verdeckt das zuletzt Gemeinte: die Zerstörung der jeweiligen Identität. Angezielt ist die Androgynie, in der spezifisch Männliches oder Weibliches verschwinden soll. Der Jung-Schüler Barz, der sonst dem Feminismus sehr wohlgesonnen ist, bedauert, »daß nicht einmal der Begriff der Geschlechter-Komplementarität Gnade findet vor dem Tribunal der Feministinnen»¹⁶⁸.

Gerade von einer vertieften Besinnung auf die Polarität und Komplementarität der Geschlechter könnten wichtige Impulse ausgehen, positive Anliegen des Feminismus aufzugreifen. Der Psychologe und Philosoph Philipp Lersch etwa beschreibt nach einer Auswertung unzähliger, gut gesicherter Einzeltatsachen die »Polarität« von Mann und Frau in einer Weise, die nach wie vor als beispielhaft gilt¹⁶⁹. Demnach ist der Mann stärker von der »Exzentrizität« geprägt, die Lersch im »Symbol einer von der Mitte des Subjekts ausgehenden und in die Welt vorstoßenden Linie« darstellt; für die »Zentralität« und die stärker im Rhythmus der Natur eingebettete Haltung der Frau legt er »das Bild einer um den Mittelpunkt gesammelten Kreislinie nahe«170. Von der »Zentralität« oder »Mittenhaftigkeit« der Frau her ließe sich etwa ihre stärkere Begabung zur »ganzheitlichen Sehweise« herausstellen wie auch das ausgeprägtere Bestreben, nicht so sehr in einer »Machtpyramide«, sondern im überschaubareren »Kreis« ihre Talente zu entfalten. Vor einer solchen philosophischen, das »Rollendenken« überschreitenden Sicht haben Feministinnen freilich die heillose Phobie, auf »Prinzipien« festgelegt zu werden. Andererseits argumentieren sie unentwegt mit der »weiblichen Erfahrung«, die von bloß sozial gedachten »Rollen« nicht abzuleiten ist. »Das alles spricht eine deutliche Sprache, wie verunsichert das weibliche Identitätsbewußtsein heute ist«171.

Nach traditionell christlichem Verständnis geht es hier nicht um eine bloße Kompetenzenabgrenzung zwischen Biologie und Soziologie. Mann- oder Frausein ist kein mangelhaftes Zufallsprodukt einer immer weiter schreitenden Evolution, sondern schöpferische Gabe des guten Gottes. Schon im ersten Kapitel der Hl. Schrift heißt es: »Gott schuf...den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes

¹⁶⁶ Zur kritischen Wertung vgl. Clark 633; Hauke, Frauenpriestertum 124–129; Görres, Albert, »Erneuerung durch Tiefenpsychologie?« In: Ders./Kasper, Walter (Hg.), Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens? Anfragen an Eugen Drewermann (QD 113), Freiburg i.Br. 1988, 140–147.

¹⁶⁷ Z.B. Ruether, Frauen 166-174.

¹⁶⁸ Barz, Helmut, Männersache: kritischer Beifall für den Feminismus, Zürich 1984, 145.

¹⁶⁹ Lersch, Philipp, Vom Wesen der Geschlechter, München-Basel ⁴1968; vgl. die Beiträge in Luyten, passim.

¹⁷⁰ Lersch 62f.

¹⁷¹ Hauschildt, Feministische Theologie 14.

schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie...Gott sah alles an, was er gemacht hatte: Es war sehr gut« (Gen 1,27. 31). Mann und Frau sind als Ebenbild Gottes gleichwertig, aber nicht gleichartig. Wer die Verschiedenartigkeit von Mann und Frau auflösen will, richtet sich gegen den Willen des Schöpfers und die Natur des Menschen, die kein geschlechtsloses Neutrum darstellt.

Zugleich wenden sich die Feministinnen damit gegen sich selbst. Denn wer seine eigene Identität als Mann oder Frau in einer übergeordneten Ganzheit verschwinden lassen möchte, legt die Axt an die Wurzel der je persönlichen Ganzheit. Ein zerbrochenes Menschsein ist die Folge der Bestrebungen, die in der FT zur «Ganzheit« führen sollten.

Ein Alarmsignal in dieser Richtung ist die angegebene Tolerierung oder gar Förderung des Lesbianismus. Die Unfähigkeit, Mann und Frau als sich ergänzendes Paar zu sehen, bringt zukunftslose Existenzen hervor, die allein schon biologisch zum Aussterben verurteilt sind. Wer die Familie antastet, bringt die Menschheit um ihre Zukunft. Mann- und Frausein sind vom Schöpfer nicht als zu verdächtigende Klassenkampfstruktur gedacht, sondern als unausschöpflicher Reichtum in gegenseitiger Ergänzung. Die Männer bedürfen der Frauen und umgekehrt. Neben der Ähnlichkeit bilden gerade auch die Unterschiede zwischen Menschen die Basis für gegenseitigen Austausch. Das Ziel einer zwitterhaften, androgynen »Autonomie« steht in Spannung zum Ideal der »Gemeinschaft«, die vom harmonischen Zusammenwirken unterschiedlicher Begabungen lebt.

Die FT bekämpft das unterschiedliche Geprägtsein von Mann und Frau deshalb so heftig, weil sie darin eine gewisse Ordnungsstruktur erkennt. Die »Exzentrizität« des Mannes und die »Zentralität« der Frau zeigen sich am Modell der Familie besonders deutlich: als Mutter ist die Frau normalerweise mehr an die Kinder und das Haus gebunden, während der Mann eher dazu tendiert, die Leitung der Familie zu übernehmen. Beides gilt nicht exklusiv, die Akzentsetzung ist gleichwohl gegeben. In diesem Sinne ist der Mann stärker »Haupt« der Familie und die Ehefrau als deren »Herz« eher »untergeordnet«, wenngleich die zeitgenössische Entwicklung eine stärkere Angleichung der Aufgaben herbeigeführt hat. Papst Pius XI. nennt in seiner Ehe-Enzyklika diese Ordnungsstruktur ein »von Gott selbst erlassenes und bekräftigtes Grundgesetz«, dessen Ausgestaltung freilich »je nach den verschiedenen persönlichen und örtlichen und zeitlichen Verhältnissen« variabel sei¹⁷². Das II. Vatikanum zitiert diese Enzyklika wiederholt als maßgebliche Autorität, deren Aussagen sie voraussetzt, ohne sie in ihrer ganzen Breite zu wiederholen¹⁷³.

¹⁷² Enzyklika »Casti Connubii« Nr. 27f; AAS 22 (1930) 549f. In diesem Sinne auch 1953 die deutschen Bischöfe: »Wer grundsätzlich die Verantwortung des Mannes und Vaters als Haupt der Ehefrau und der Familie leugnet, stellt sich in Gegensatz zum Evangelium und zur Lehre der Kirche« (Hirtenwort der deutschen Erzbischöfe und Bischöfe zur Neuordnung des Ehe- und Familienrechts vom 30. 1. 1953. Beilage zum St.-Konrads-Blatt, Nr. 10/1953).

¹⁷³ Pastoralkonstitution »Gaudium et spes« (»Die Kirche in der Welt von heute«), Art. 48–51: *Rahner*, K./*Vorgrimler*, H., Kleines Konzilskompendium, Freiburg i.Br. 1966, 498–503.

Papst Johannes Paul II. nimmt den oft in verzerrter Perspektive dargestellten biblischen Texten (z.B. Eph 5,21–33) die Schärfe, indem er treffend hervorhebt: Es gibt »nicht nur die Unterordnung der Frau gegenüber dem Mann« in der Ehe, sondern auch eine gegenseitige Unterordnung (Eph 5,21)¹⁷⁴. Der Papst sieht hierin das Neue des Evangeliums, das damit ein gegenseitiges Beherrschenwollen ausschließt und die patriarchalistische Struktur des zeitgenössischen Judentums von innen her verwandelt.

Diese zentrale und entscheidende Perspektive gegenseitiger Hingabe ist stets im Auge zu behalten, wobei die Hingabe eine je spezifisch männliche oder weibliche Färbung gewinnt. Johannes Paul II. sieht im männlichen Symbol des Bräutigams die Liebe Gottes angedeutet, der »zuerst« geliebt hat¹¹⁵, während er bei der Frau eine besondere »Empfänglichkeit« als »Wesensmerkmal ihrer Fraulichkeit« hervorhebt¹¹⁶. Die Einheit von Mann und Frau (Gal 3,28) hebe die Verschiedenheit nicht auf¹¹⁷. Schon die Erklärung der Glaubenskongregation von 1976 zur Frauenordination sieht in den Bildern des »Bräutigams« und des »Hauptes« eine natürliche Analogie zwischen Christus und dem von Männern auszuübenden Amtspriestertum¹¹³ී.

Diese »Haupt«-Struktur als Bestandteil der Geschlechterbeziehung (namentlich in der Ehe) wird von vielen neueren Theologen als hoffnungslos antiquiert und als vom Konzil überholt betrachtet¹⁷⁹. Gleichwohl haben sich gerade aufgrund der Auseinandersetzung mit dem Feminismus katholische¹⁸⁰ und evangelische Theologinnen und Theologen¹⁸¹ neu und vertieft auf dieses Grundprinzip biblischer Anthropologie besonnen, und die neuere anthropologische Forschung liefert viel-

¹⁷⁴ Apostolisches Schreiben *Mulieris dignitatem* von Papst Johannes Paul II. über die Würde und Berufung der Frau anläßlich des Marianischen Jahres (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 86), Bonn 1988, Nr. 24, S. 56.

¹⁷⁵ Vgl. 1 Joh 4,19: Mulieris dignitatem Nr. 25, S. 58.

¹⁷⁶ Mulieris dignitatem Nr. 16, S. 39.

¹⁷⁷ A.a.O. S. 40.

¹⁷⁸ Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 3), Bonn 1976, Nr. 5, S. 13–18; die Übersetzung ist allerdings fehlerhaft, insofern sie »excellentia« (»Überlegenheit«) mit »Überordnung« wiedergibt: vgl. Hauke, Frauenpriestertum 59. Zur Frauenordination vgl. Mulieris dignitatem Nr. 26, S. 58f. ¹⁷⁹ Z. B. Beinert, Wolfgang, »Theologie und kirchliches Frauenbild«: ders. (Hg.), Frauenbefreiung und Kirche, Regensburg 1987, 51f.

Im Gefolge der Feministischen Theologie gehen manche Autoren dazu über, die einschlägigen Aussagen des Neuen Testaments und der noch nicht gar so alten päpstlichen Dokumente als »strukturelle Sünde« zu bezeichnen: so Schilling, Hans, »Frauen im Kirchen- und Gemeindedienst: Hilfskräfte oder Partnerinnen der Männer?« MThZ 39 (1988) 99; ähnlich Gutting, Ernst, Offensive gegen den Patriarchalismus, Freiburg. i.Br. 1987, 47.52. Beide Theologen setzen hier die vulgärmarxistische These eines vorgeschichtlichen Matriarchats voraus (Schilling 99; Gutting 50f.63); Gutting stützt sich dabei auf den Physiker (!) F. Capra, einen der Hauptprotagonisten der New-Age-Bewegung.

¹⁸⁰ Z.B. *Clark* passim; *Albrecht* 42; *Burggraf*, Jutta, Die Mutter der Kirche und die Frau in der Kirche. Ein kritischer Beitrag zum Thema »feministische Theologie« (Kleine Schriften des Internationalen Mariologischen Arbeitskreises), Kevelaer 1986, 26f.; *Little* (Anm. 183).

¹⁸¹ Z.B. *Beyerhaus* 10.44f.48f.53f; *Hauschildt*, Ingeborg, Gott eine Frau? Weg und Irrweg der feministischen Theologie, Wuppertal 1983, 52; *Neuer* 72–74; *Meves*, Christa (1985), Klappentext bei *Neuer*.

fältiges Material dazu¹⁸². Ein »Patriarchalismus«, eine gesellschaftliche »Diskriminierung« und ein historischer »Rückwärtsgang« ist damit nicht gemeint, wohl aber eine zukunftsformende Strukturierung.

Grundlegend dafür ist die Erkenntnis, daß Unterordnung nicht dasselbe ist wie Minderwertigkeit. Die dogmengeschichtliche Forschung weist auf das Parallelbeispiel des Arius, der Christus als Sohn Gottes deshalb als untergöttlich betrachtete, weil er auch als der ewige Logos dem Vater untergeordnet ist. Die Theologen des Konzils von Nizäa betonen demgegenüber, daß Unterordnung eine volle Gleichwertigkeit nicht ausschließt. Gleiches gilt für die jeweilige Zuordnung der Geschlechter¹⁸³.

Ȇber-« und »Unterordnung« sind dabei freilich keine universalen Prinzipien für alle Situationen, sondern funktionsbezogene Anwendungen das grundlegenderen Mann- oder Frauseins, das auch eine gegenseitige Unterordnung beinhaltet (Eph 5,21). Ohne jede Ordnungsstruktur, in der sich immer auch Über- und Unterordnung findet, sind soziale Gebilde überhaupt nicht denkbar¹⁸⁴. Die Ablehnung jeglicher Überordnung, als »Herrschaft« karikiert, kann nur als extreme Realitätsferne bezeichnet werden. Unpassend wäre es freilich, das Verhältnis zwischen den Geschlechtern auf den Teilaspekt der »Unterordnung« zu fixieren. Der umfassende Gesichtspunkt ist die gegenseitige Ergänzung in Einheit und Verschiedenheit.

Die Paulusstelle, wonach es in Christus weder Mann noch Frau gebe (Gal 3,28), ist vom Kontext der Tauftheologie her zu beurteilen. Durch die Taufe sind Mann und Frau »eins« in Christus, gleichermaßen beschenkt mit dem Leben der göttlichen Gnade. Der Hl. Geist wirkt dabei gemäß der paulinischen Theologie nicht als »Gleichmacher«, sondern in der Fülle des Leibes Christi, der aus verschiedenen Gliedern besteht (1 Kor 12). Insbesondere zerstört der Geist die Schöpfungsordnung nicht, sondern baut sie in sein Wirken ein. Auch die für manche anstößigen paulinischen Aussagen über das »Hauptsein« des Mannes (1 Kor 11) werden nicht aus dem Sündenfall begründet, wie Moltmann-Wendel meint, sondern aus der Schöpfung¹⁸⁵.

Die Macht der Frau ist sicherlich nicht geringer als die des Mannes, auch wenn sie stärker im Hintergrund und im Verborgenen sich auswirkt. Oda Schneider, eine Pionierin des kath. Laienapostolats, hat schon vor 50 Jahren eindringlich darüber gehandelt¹⁸⁶. Daß heute eine stärkere Teilhabe von Frauen sinnvoll erscheint an Aufgaben, die früher exklusiv Männern zukamen, braucht dabei nicht bestritten zu werden¹⁸⁷. Aber ist es wirklich glücklich, in einem völlig gleichen und gleichartigen

¹⁸² Clark 369-506; Siebel, Wigand (Hg.), Herrschaft und Liebe. Zur Soziologie der Familie (Soziologische Schriften 40), Berlin 1984 u.a.

¹⁸³ Little, Joyce A., »Sexual Equality in the Church: a Theological Resolution to the Anthropological Dilemma«: HeyJ 28 (1987) 169.

¹⁸⁴ Siebel 14-19.

¹⁸⁵ Clark 166–182; Neuer 102–107; Hauke, Frauenpriestertum 341–351.

¹⁸⁶ Schneider, Oda, Die Macht der Frau, Salzburg 1938.

¹⁸⁷ Dazu in vorausschauender Weise: Stein, Edith, »Das Ethos der Frauenberufe« (1930): dies., Die Frau. Ihre Aufgabe nach Natur und Gnade (Werke V), Löwen 1959, 1–15.

Zugang zu allen Aufgaben das Heil der Menschen zu erblicken?¹⁸⁸ Es scheint, daß feministische Theologinnen trotz gegenteiliger Beteuerungen nicht selten ein an männlichen Strukturen (oder Un-Strukturen) orientiertes Leitbild einbringen. Mary Daly etwa widmet ihre »Gyn/Ökologie« den »großen, starken Frauen« und setzt auf die Vorderseite des Buches das Bild einer Doppelaxt, mit der sie in entfesseltem Zorn alle Widerstände »voller gebieterischer Macht nieder(schlagen)« möchte¹⁸⁹. Ob hier ein tief sitzender Minderwertigkeitskomplex die Feder geführt hat?

Jedenfalls zeugt es nicht von fraulichem Selbstbewußtsein, wenn Frauen die »Androgynie« einfordern, die »Mannweiblichkeit«. Liegt nicht in der Konsequenz dieses Denkens die Verweiblichung des Mannes und die Vermännlichung der Frau?

Eine eigentümliche Paradoxie liegt auch in dem Umstand, daß der Feminismus einerseits die zärtliche Verbindung mit allem Lebenden feiert und andererseits von Anfang an den Kampf für die Abtreibung auf die Fahnen geschrieben hat. FT übernimmt dieses Paradox oft in vollem Ausmaß. Die freie Abtreibung wird bejaht¹⁹⁰ oder zumindest nicht kritisiert. Der Mutterschoß gilt als Quelle einer neuen Spiritualität, zugleich aber wird er zum Schlachthof. Eine brutalere »Herrschaft des Menschen über den Menschen«, die FT dem »Patriarchat« vorwirft, ist doch wohl kaum denkbar. –

Leib und Seele zu einer harmonischen »Ganzheit« zusammenzuführen, ist in recht verstandener Weise gewiß ein lobenswertes Anliegen. Ähnliches gilt für das Verhältnis von »Kopf« und »Herz«, von Verstand und Gemüt. An der neuzeitlichen Kultur kann man in der Tat eine extreme Kopflastigkeit beobachten, die dem ganzen Menschen nicht gerecht wird! Ein rein technisch-rationales Machbarkeitskalkül kann die Welt in den Abgrund stürzen. Die stärker »ganzheitliche« Begabung der Frau kann hier ein wichtiges Gegengewicht bilden, wenn sie identitätsbewußt eingebracht wird.

Aber ist die Lenkung des Leibes durch die Seele, der wechselnden »Erfahrung« durch den Verstand schon eine »Vergewaltigung«? Muß eine »Demokratisierung« von Leib und Seele nicht zu einer Diktatur des Leibes führen? Zu einer irrationalen Launenhaftigkeit? In der Geistseele, die auch den Verfall des Körpers überdauert, liegt zudem die unaustauschbare personale Identität des Menschen begründet. Nur deshalb ist auch das Kind im Mutterleib, der alte und schwache Mensch, der Behinderte mit einer Würde ausgestattet, über die niemand selbstmächtig verfügen

¹⁸⁸ In diesem Sinne engagiert sich nicht zuletzt R. Süssmuth, Art. »Partnerschaft«: Frauenlexikon 883–890; Süssmuth, die bekanntermaßen S. de Beauvoir als Vorbild betrachtet, ist im Gefolge M. Dalys nach eigenen Angaben inzwischen dabei, für die FT »eine Lanze zu brechen«: Publik-Forum, 29. 1. 88, 16.

¹⁸⁹ Daly, Gyn/Ökologie 15.424.

¹⁹⁰ Z.B. *Daly*, Vater 77; Gyn/Ökologie 80 f; Lust 70; *Moltmann-Wendel*, Milch 99; Frau und Religion 203 (Morton); *Ruether*, R. R., Women-Church. Theology and Practise of Feminist Liturgical Communities, San Francisco 1985; dt: Unsere Wunden heilen, unsere Befreiung feiern. Rituale in der Frauenkirche, Stuttgart 1988, 183 f (»Offiziöses« Rituale feministisch-katholischer Frauen!); *Hauschildt*, Feministische Theologie 13.

darf. Muß ein Abschied von diesem menschlichen Personkern nicht einer menschenvernichtenden Barbarei den Weg bereiten?

Die Seele ist seinsmäßig dem Leib übergeordnet. Innige Verbundenheit und gegenseitige Wechselwirkung sind zugleich damit anzusetzen. Mit der Leib-Seele-Beziehung das Verhältnis von Mann und Frau zu identifizieren, ist freilich unangemessen. Sinnvoll ist allenfalls eine behutsam durchzuführende Analogie¹⁹¹. Mann und Frau stehen auf der gleichen Seinsstufe, was für Leib und Seele gerade nicht zutrifft. Die »Dualismus«-Kritik der FT wirft hier verschiedene Seinsebenen durcheinander.

Zu 2. Verhältnis zur »Natur«

Eine überzogene »Dualismus«-Kritik prägt auch die feministische Haltung zur Natur. Eine liebevolle Verbundenheit mit der Schöpfung ist keine Erfindung der Ökologiebewegung, sondern altes christliches Gedankengut. Wer kennt nicht den Sonnengesang des hl. Franziskus, der Gott lobt für »Schwester Sonne«, »Bruder Mond« und »unsere Schwester, die Mutter Erde; sie trägt und erhält uns, bringt vielerlei Früchte hervor und Kräuter und bunte Blumen«?¹⁹² Die in der FT kritisierte Aufforderung der Hl. Schrift, sich die Erde untertan zu machen, meint keinesfalls die Ausplünderung und Zerstörung der Schöpfung.

Die Welt ist mit Gott nicht identisch, wie der Pantheismus meint, sondern von Gott aus freier Liebe geschafften. Ein Kult der »Mutter Erde«, der ein Geschöpf vergötzt, wäre ein Rückfall in heidnisch-mythologische Naturreligionen. Catharina Halkes, selbst feministische Theologin, warnt vor einer Erde- und Mondreligion, die gerade in Deutschland schon einmal böse Folgen gezeitigt habe¹⁹³. »Als es im Jahre 1981 in der damals angebotenen Frauen-Weltgebetstags-Liturgie um die Anrufung der Mutter Erde ging, brach es bei einer unserer Frauen in Neumünster heraus: 'Aber das ist ja wie 'Blut und Boden' bei Hitler!' Das wollen manche Gemeindemitglieder dann doch nicht mehr mitmachen. Hier ist ganz schlicht das erste Gebot zu verkündigen«¹⁹⁴.

Die Überhöhung der Natur geht einher mit einer Herabstufung des Menschen, der bei Mary Daly auf eine Ebene gestellt wird mit Hunden, Katzen, Kühen und Schildkröten¹⁹⁵. Als »Mandatar Gottes«¹⁹⁶ hat der Mensch für die Natur eine Verantwortung, der er sich als »demokratischer Partner« von Katzen und Schildkröten begeben würde.

¹⁹¹ Vgl. Hauke, Frauenpriestertum 110f.

¹⁹² Übersetzung nach: Gotteslob, Kath. Gebet- und Gesangbuch, Stuttgart 1975, 341.

¹⁹³ Vgl. Gerber, Uwe, »Feministische Theologie. Selbstverständnis – Tendenzen – Fragen«: ThLZ 109 (1984) 582.

¹⁹⁴ Hauschildt, Feministische Theologie 21; vgl. Beyerhaus 41.

¹⁹⁵ Daly, Gyn/Ökologie 479f, Anm. 47; vgl. Lust 544, Anm. 2.

¹⁹⁶ Rad, Gerhard von, Theologie des Alten Testaments I, München⁷1978, 160.

Ein großer Teil der FT kann sich offenbar »Ordnung« nur als bandartige Nebeneinanderreihung und »Vernetzung« von Gleichem vorstellen. Liegt in der letzten Konsequenz dieses Denkens nicht eine Auflösung jeglicher Identität und eine Vernichtung des göttlichen Heilsplanes? Ist doch der Mensch nicht zu einer kosmischen Allverschmelzung gerufen, sondern zur personalen, ewig währenden Gemeinschaft mit dem dreifaltigen Gott in der neuen Schöpfung der Endzeit. Sollen Personsein und personale Liebe zwischen Gott und Mensch wirklich zurückgestuft werden auf Ökologie?

Die ökologische Sicht der FT wurzelt in der Anthropologie, die als interpretatorischer Ausgangspunkt für die neue Bewegung anzusehen ist. Schließlich geht es nicht entscheidend darum, im Gottesbild auch »weibliche« Komponenten wirksam zu sehen¹⁹⁷ oder in liturgischen Texten die Anrede »Brüder« durch »Brüder und Schwestern« zu ersetzen. Maßgebend für die FT ist vielmehr eine ins Theologische ausgeweitete Anthropologie, die das spannungsvolle Zueinander von Mann und Frau auflöst in ein farbloses Einerlei: »Androgynie«. Diese grundlegende Verfremdung der Schöpfungsbotschaft setzt sich fort in allen anderen Bereichen, die FT anspricht. Ein Dialog mit der FT kann sich darum allenfalls in Einzelaspekten vollziehen, aber nicht in diesem Grundansatz. Es scheint, daß sich hier in neuem Gewande die alte Herausforderung der Gnosis zeigt, nach der Gott den Menschen nicht als Mann und Frau geschaffen hat, sondern als Mannweib, als Androgyn¹⁹⁸.

¹⁹⁷ Dazu Albrecht 52–57; Burggraf 22–24; Courth, Franz, »Zum Gottes- und Menschenbild der Feministischen Theologie«: Kath. Bildung 87 (1986) 669–675; Dokumentation »Jenseits der Grenzen legitimer Theologie, Stellungnahmen der nordelbischen Bischöfe zum Thema Feministische Theologie« (1. 7. 85): Materialdienst der EZW 50 (1987) 104f; Hauke, Manfred, »Gott als Androgyn – Zum Gottesbild der Feministischen Theologie«: Kath. Bildung 89 (1988) 65–75; Hauschildt, Gott eine Frau? 55–57; Ratzinger, Joseph Kardinal, Zur Lage des Glaubens, München 1985, 97f; Simonis, A. J. Kardinal, »Einige beschouwingen rond de feministische theologie«: IKaZ (flämische Ausgabe) 11 (6/1986) 464–484; Sudbrack 118–123.

¹⁹⁸ Zur Nähe zwischen Gnosis, Feminismus und Feministischer Theologie, die von vielen Theologinnen selbst erkannt und bejaht wird, vgl. u.a. (in positiver Wertung) *Pagels*, Elaine, Versuchung durch Erkenntnis. Die gnostischen Evangelien, Frankfurt a.M. 1981; *Mulack*, Christa, »Gnosis (Verdrängte christliche Erkenntnis)«: Kassel, Maria (Hg.), Feministische Theologie, Stuttgart 1988, 227–256; kritisch: *Hauke*, Frauenpriestertum 155–162; *Heine*, Susanne, Frauen der frühen Christenheit. Zur historischen Kritik der feministischen Theologie, Göttingen 1986, 117–135; *Hoffmann*, R. J., »De statu feminarum; the correlation between Gnostic theory and social pratice«: EeT 14 (1983) 293–304; *Sudbrack* und *Padberg*, New Age (Stichwort »Gnosis«).

Anmerkung zu Erkenntnis und Glauben

Zur Erinnerung an Erich Przywara SJ (1889–1972)

Von Erich Naab, Eichstätt

Was hat Erkenntnis mit Glauben zu tun? Erich Przywara, der wie kein anderer anregte, die Analogie des Seins in ihren theoretischen Aspekten zu bedenken, um ihre Implikationen für das menschliche Selbstverständnis und seinen Vollzug aufzuweisen, hat dieser Frage markantes Profil gegeben. Die Spannung menschlicher Geistigkeit zwischen Erkennen und Glauben, ihrer Rückbindung an die Souveränität Gottes und sich entfaltender Aktualität durchzieht sein umfangreiches Werk.

Im Folgenden werden, im Wesentlichen beschränkt auf die Analyse zwei kleinerer Arbeiten¹, Grundzüge seiner Konzeption dargestellt²: Zunächst die Erörterung einiger formaler Bedingungen menschlicher Erkenntnis überhaupt oder das Problem der Bindung zwischen Philosophie und Religion. Der zweite und dritte Schritt konkretisieren zunehmend. Es werden konkrete, allgemeine Bedingungen aufgewiesen, die innerhalb der christlichen Religion ansichtig werden; Theologie und Philosophie ordnen sich hier einander zu. Schließlich folgen Hinweise auf Bedingungen, die Przywara für sein eigenes Vorgehen reflektierte, die seinen sich scheinbar ganz auf die Formalität der Erkenntnis zurücknehmenden Ansatz umfangen.

¹ Es handelt sich um den Aufsatz »Religion und Philosophie«, der von Przywara im Verlauf von drei Jahrzehnten dreimal veröffentlicht wurde. Ursprünglich auf dem Internationalen Philosophiekongreß in Prag 1934 vorgetragen, wurde eine skizzenhafte Zusammenfassung in den Kongreßakten vorgelegt: Actes du huitième Congrès International de Philosophie à Prague. 2.-7. Sept. 1934 (Prag 1936; Nachdruck Nendeln/Liechtenstein 1968) 373-374; es folgte eine Ausarbeitung in: Wissenschaft und Weisheit 7 (1940) 99-107; dann - ausgefaltet durch beigesellte, später entstandene Texte - unter dem Titel »Religion und Philosophie im Logos« im Buch: Logos. Logos-Abendland-Reich-Commercium (Düsseldorf 1964) 51-63. Hinzu kommt der Text »Theologumenon und Philosophumenon der Gesellschaft Jesu«; er erschien 1964 als Beigabe zur Neuauflage von: Deus semper maior. Theologie der Exerzitien, 2 Bände (Wien - München 21964), II 355-378. Laut Vorwort (I 6) entstand dieser Beitrag bereits in den Kriegsjahren, wurde aber zur Veröffentlichung verdeutlichend und abgrenzend erweitert. Zur Problematik vgl. auch J. Terán Dutari, Christentum und Metaphysik. Das Verhältnis beider nach der Analogielehre Erich Przywaras (München 1973), insbes. 451-466 zum Text »Religion und Philosophie«. - Bibliographie: L. Zimny, Erich Przywara. Sein Schrifttum 1918-1962. Mit einer Einführung von H. U. v. Balthasar (Einsiedeln 1963); Ergänzungen und Vita in: Erich Przywara 1889-1969. Eine Festgabe (Düsseldorf 1969).

² Diese Beschränkung verzichtet mit dem Blick auf die Ausfaltung des Denkens Przywaras auf eine umfassendere, nuancenreichere Erhebung, die lohnend wäre, aber auch den gegebenen Rahmen überschritte.

I. Bindung zwischen Philosophie und Religion

Die genuine Frage seiner Philosophie geht nach »ersten Prinzipien der Dinge«, nach Ursprung und Sinn-Ziel, und so gerade im Überstieg: Philosophie nicht als weitere Einzelwissenschaft, sondern prinzipielle Sicht, die sich aus dem Sein der Dinge, der Welt, des Menschen erhebt: »Bewegung vom Physischen aus und innerhalb der Deutweite des Physischen hin zum Meta, d.h. Ursprung und Sinn-Ziel«³. Philosophie faßt sich in Metaphysik zusammen⁴. Ihre transzendierende Bewegung aber bleibt gebunden durch das Sein der Dinge, die in ihrer Ganzheit erkannt werden wollen; Metaphysik ist nach Przywara begrenzt durch ihren Bezug zur Gestalt der Welt, deren Erfassung in Frage steht⁵. Absolutes kann dieser Bewegung vom Ansatz her nur soweit in den Blick kommen, als kontingent Seiendes reflektiert wird.

Religion aber drückt ein Grundverhältnis zwischen Gott und Mensch aus, dessen Wesen Przywara mit den Worten seines Ordensvaters Ignatius umschreibt: »opfernd darbietend gesamt sein Wünschen und die Freiheit, dazu hin, daß Seine Göttliche Majestät so über die eigene Person wie über gesamt, was einer hat, sich bediene gemäß Ihrem Heiligsten Willen«6. Dieses Grundverhältnis sei sachlich aber selbst der Offenbarung vorgelagert7. Religion ist ein menschliches Verhalten, das die Souveränität Gottes schlichtweg (ohne auf Konsequenzen zu achten) anerkennt. Und es dürfte geradezu ein Beispiel solcher Anerkennung sein, wenn Przywara (im vorliegenden Text) weder gegenüber seinen atheistischen noch seinen christlichen Gesprächspartnern aus der dialektischen Theologie, weder vor der Freiheit noch der Irrtumsfähigkeit des Menschen versucht, diese grundlegende Unterwerfung (und das hieße die Existenz Gottes) zu rechtfertigen.

Philosophie soll zu dieser Akzeptanz Entsprechung haben? Przywara weist sie schon in der Formalität ihres Gegenstandes auf: »Denn im Gebundensein an die nüchterne Tatsächlichkeit 'dieser' Welt und 'dieser' Geschichte ist Philosophie in der Tat rück-gebunden an die Tatsächlichkeit des Verfügtseins 'dieser' Welt und 'dieser' Geschichte durch die schlechthinnige Tatsächlichkeit des Heiligsten Wil-

³ Wissenschaft und Weisheit 101.

⁴ Ebd. 101. Vgl. E. Przywara, Analogia Entis. Metaphysik (Einsiedeln ²1962) 23: »Meta-physik besagt demnach das 'dahinter-gehen' in die 'Hintergründe' dieser Seins-eigentümlichkeit der Physis, die in der Psyche ihren höchsten Fall hat.« Sofern die philosophische Frage am schärfsten metaphysisch auf Ursprung und Sinn-Ziel geht, impliziert das philosophische Denken als solches nach Przywara die Gottesfrage; vgl. dagegen H. J. Zoche, Zwischen Pantheismus und Theopanismus. Zur Grundlegung und Struktur der kreatürlichen und gnadenhaften Gottesbeziehung des Menschen nach der Analogielehre Erich Przywaras (Diss. Augsburg 1985) 162 f.

⁵ Vgl. Wissenschaft und Weisheit 102: Es »kann nichts daran ändern, daß ihr <der Philosophie> Bemühen von den einmal gegebenen Tatsächlichkeiten dieser einmal tatsächlichen Welt und ihrer einmal tatsächlichen Ordnung und Geschichte ausgeht und darum auch diese Tatsächlichkeiten zu ihren Grenzen hat.« Das Tatsächliche ist der Boden aller Erkenntnis, »von dem aus und innerhalb dessen das Notwendige sichtbar wird« (Actes 373).

⁶ Wissenschaft und Weisheit 100. Vgl. Ignatius v. Loyola, Exerzitien nr. 5; hierzu Przywaras Kommentar: Deus semper maior I 31: »Im Restlosesten der Bindung weht das Restloseste der Freiheit.«

⁷ Dieser Hinweis aus der Einleitung in Wissenschaft und Weisheit 100 wird in Logos nicht wiederholt.

lens der Göttlichen Majestät«⁸. Natürlich geht dieses Argument von der Religion, die in Wahrheit die christliche ist, aus. Przywara weist gar darauf hin, daß die Fragestellung schon faktisch bedingt ist: Die Frage nach letztem Grund und Ziel, nach dem Absoluten zielt ja auf die (ursprüngliche) »Souveränität des Heiligsten Willens der Göttlichen Majestät«⁹, weil »der religiöse Gottesbegriff die bestimmende Vor-Form«¹⁰ philosophischer Frage ist.

Gesteigert wird die Zusammenbindung von Philosophie und Religion in Rücksicht auf die Formalität der Methode. Ein Spezifikum der Philosophie gegenüber den Einzelwissenschaften findet hierbei Beachtung, »indem sie als Selbstbesinnung auf die 'Methode überhaupt' erscheint«¹¹. Przywara zeichnet im Vergleich hierzu seinem Religionsbegriff Konturen ein¹²: Der religiöse Akt sei – formal betrachtet – die schlechthinnige Unterwerfung: »Es ist also Glaube als Gehorsam in die restlose Übergabe ins Ge-hören zu Gott und Ihm-hörig-sein.« Es ist keine Zustimmung auf Einsicht, sondern Ja-sagen auf Autorität hin: dienender Gehorsam, »blinde Folge«. Przywara spitzt zu, indem er den höchsten Akt der Religion zu ihrem Grundakt erklärt: »das Ja der Gefolgschaft als 'Opfer', d.h. als 'Untergang in Tod und Flammen'«¹³. Es handelt sich hier um eine Aussage über den »formalen Grundakt« von Religion, der sich in den einzelnen Akten konkretisiert; sie realisieren ihn. Was aber ist der Sinn der Rede, Religion vollziehe den Untergang des Menschen?

Die oben erwähnte (später ausgelassene) Bemerkung über die Religion als ein Offenbarung und Theologie vorgelagertes ursprüngliches Grundverhältnis kann die Deutung kaum verungültigen, daß dieser Grundakt aus der Wahrheit christlicher Religion gesichtet wird, als Teilnahme am Kreuz Christi. Wenn der höchste Akt in seiner Zurücknahme in die Formalität Grundlage (oder Grundstruktur) aller religiösen Akte bildet (denn diese sind soweit religiöse Akte, als sie die Übergabe ausformen), ist eine integrale Sichtweise der Religion markiert, zu der philosophische Methode nur scheinbar entgegengesetzt sein kann. Sie will ja zunächst lichte Einsicht, nicht nächtlich dumpfe Blindheit, nicht einfaches Vollziehen, sondern die Freiheit sehenden Darüberstehens. Przywara gibt ihr die Alternative: »In ihrem Drang zur absoluten Lichtigkeit steht Philosophie vor einem Entweder - Oder. Entweder besteht sie auf der Lichtigkeit 'letzter Formeln', - dann bindet sie das je neu Flutende des All und das je neu Flutende der eigenen Sicht des All in das, was ihre Worte ὁρισμός, terminus, Begriff unheimlich selber sagen: das Willkürliche und schließlich philiströs Angsthafte und endlich Mumienhafte 'fester Grenzen' und 'fester Gehäuse'. Oder Philosophie will selber die Hingabe ins Grenzenlose sein – dann trägt sie notwendig in sich die Haltung der Religion«14. Das hingebende, ungehinderte Forschen also ist schon formale Religionsausübung; es entspringt

⁸ Wissenschaft und Weisheit 102.

⁹ Ebd. 102.

¹⁰ Actes 373.

¹¹ Wissenschaft und Weisheit 103.

¹² Vgl. Actes 373: »Dementsprechend muß Religion hier auch von der Methode aus gesehen werden: vom Glauben als Gehorsam in die restlose Übergabe.«

¹³ Wissenschaft und Weisheit 103.

¹⁴ Ebd. 103 f.

einer Haltung, deren innere Dynamik sich nach dem wahrhaft Absoluten auszurichten vermag. In der Anerkennung der Wirklichkeit, die die über sie gemachten Begriffe übersteigt, erkennt sich die Religion wieder. Aus ihrer Sicht ist in dieser Anerkennung zugleich der Grund implizit anerkannt, aus dem Wirklichkeit so und nicht anders ist und der sich unserer Verfügung entzieht. Die formale Betrachtung braucht dabei nicht zu fragen, ob die Implikation bewußt vollzogen wird¹⁵; doch ist das die Aufgabe der Philosophie, ja geradezu ihr Selbstverständnis. Daher kann Przywara mit Thomas darauf hinweisen, daß philosophisches Forschen seine Spitzenproblematik in der Gotteserkenntnis erreicht, und das nicht nur materialiter, auch nicht nur in methodischer Hinsicht. Denn nun muß sich Philosophie auch als »Vorgang in der Existenz« anfragen lassen¹⁶.

Thomas von Aquin, den Przywara Kant gegenüber gelesen hat¹¹, verpflichtet dazu, da Wahrheit nur erkannt werde in der Reflexion auf den Akt des Intellekts, bzw. im Bewußtsein der eigenen Existenz¹³. Erkenntnis begrenzt sich durch den Menschen¹³, ja durch die menschliche Aktualität: »So wird sie <die Philosophie> zur Rückbesinnung auf das Zwischen zwischen zwei Nicht: zwischen dem Nichtmehr des Je-Vergangen und dem Noch-nicht des Je-kommend. Dieses 'Zwischen zwei Nicht' erscheint ihr als das 'Radikale': urgründige Verlorenheit als urgründiges Aufspringen«²⁰. In diese Sicht menschlicher Existenz schwingen die zeitgenössischen Auseinandersetzungen, aber augustinische Denkerfahrung bestimmt sie: Gegenüber der Ewigkeit des Lebens Gottes, da die Fülle seiner Unendlichkeit reine Gegenwart ist, ist die Gegenwart des Menschen immer nur der ungreifbare Augenblick, zwischen Vergangenem und Kommendem, Nicht-mehr und Nochnicht. Die Existenz im Augenblick der Zeit kann sich aber nicht vom Nichts her verstehen, ohne dessen Radikalität zu negieren und 'irgendwie als Etwas' zu

¹⁵ Ebd. 104: »Dann aber ist es von vornherein die Übergabe in den Wellenschlag dieser Unermeßlichkeit, d.h. die Übergabe in die Unergründlichkeit des Heiligsten Willens der Göttlichen Majestät.« Die Notiz in den Kongreßakten könnte so verstanden werden, daß die Religion bloße Voraussetzung philosophischen Forschens ist: Rückbindung von Philosophie zu Religion, da »die Idee eines 'notwendigen Zusammenhangs' die religiöse Idee eines 'unbedingt anordnenden Willens' zu ihrem apriorischen Hintergrund hat« (Actes 374).

¹⁶ Wissenschaft und Weisheit 104: »Darum läßt Thomas von Aquin alle Philosophie schließlich münden in die 'Erkenntnis Gottes als des Unbekannten', weil es eine Erkenntnis ist, die nur das Daß und Was-Ernicht-ist und das Je-über-hinaus schaut, d. h. Überblendung durch das Je-über-hinaus der Unermeßlichkeit ist <In Boet. de Trin. q. 1 a. 2 ad 1>. Hiermit ist aber bereits die dritte Weise berührt, unter der die Frage zwischen Religion und Philosophie zu sichten ist: nach dem formalen Standort (principio, im Wort-Sinn von Ort des konkreten 'Entsprungs'). Religion wie Philosophie sind nicht einfach das ideale An-sich idealer Sätze-an-sich, sondern Vorgang in der Existenz. « Nach Przywaras Verständnis ist durch die Bindung des formalen Grundaktes von Philosophie und Religion eine ursprünglichere Problematik der Gotteserkenntnis als in den Gottesbeweisen getroffen; vgl. Wissenschaft und Weisheit 100.

¹⁷ Vgl. E. Przywara, Kant heute. Eine Sichtung (München – Berlin 1930) 42f. 46.

¹⁸ Vgl. Wissenschaft und Weisheit 104; De Ver. q. 1 a. 9.

¹⁹ Eine immer konkretere Anthropologie wird von diesem erkenntniskritischen Ansatz her gefordert. Przywara bemerkt, daß Philosophie für sich selbst existent werde in einer radikalen Anthropologie, die, über eine spekulative und auch reale (geschichtliche) Erforschung hinaus, den jeweiligen »wurzelhaften Entsprung«, den Augenblick bedenkt; vgl. Wissenschaft und Weisheit 104; vgl. auch E. Przywara, Christliche Existenz (Leipzig 1934) 13–25.

²⁰ Wissenschaft und Weisheit 105.

behandeln, um sich zu verkrampfen. »Sondern eben weil die Existenz des Geschöpfes in sich selbst 'nichts' ist, ist nur möglich ein Existieren von 'über sich' her: vom Ist Gottes her«²¹. Die existentielle Situation des Menschen und mit ihr seine Aktualität verstehen sich nicht oder im umgreifenden Bezug auf Gott. Im Geschöpf ist Gott wirklich: »Eine Rede von 'schöpferischem Werden' ist nichts als verschwommener Ausdruck für schöpferisches In-sein des Schöpfers im Geschöpf. Dann aber ist es das In-sein des Schöpfers, der als solcher geschieden und übererhaben ist über alles, was Geschöpf ist«²². Das heißt aber, daß auch Philosophie bei aller Unterschiedenheit teilhat an göttlicher Erkenntnis, die im Menschen ist. Das ist nach vorliegender Konzeption Bedingung jeglicher Erkenntnis, soweit sich niemand des formellen Standpunktes entheben kann. »Das philosophische 'je im Entsprung' ist in dem Maß 'real-existent', als es gesichtet ist im 'Je Aufsprung' des göttlichen Actus purus in Seinem 'Je Einsprung' in Seiner Schöpfung. Philosophie ist real-existent, soweit als sie leuchtende Luft dieses Deus splendescens ist: Gott je neu Licht«²³.

Die Frage nach dem Menschen führt hier die Philosophie in das Verhältnis der Analogie, deren Funktion es ist, Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, ja die Dynamik von Immanenz und Transzendenz Gottes zur Welt auszusagen.

Philosophie und Religion sind aber durch die Betrachtung der sogenannten Formalität derart ineinander gebunden, daß Philosophie letztlich der Religion entspringt. Dennoch will aber Przywara nicht eine gewisse Selbständigkeit negiert sehen: Es ist ja gerade das Zu-Ende-Führen der Reflexion über unterschiedenen Gegenstand, Methode und Standpunkt der Philosophie, das den religiösen Ursprung aufweist. Die Differenzen bleiben relativ bestehen; sie müssen zugleich vollzogen werden mit der Rückbesinnung auf den Ursprung. Wenn Philosophie aber gebunden ist an das zugrundeliegende, vorgängige Verhältnis Gottes zum Menschen, so kann sich die Erörterung der Religion nicht auf eine Formalität beschränken. Philosophie hat auch kein gründendes Verhältnis in einem Fall der Religion, sondern in der Wahrheit des Gottesverhältnisses, dessen Geschichte – so könnte man sagen – die Kirche, die Verwirklichung der menschlichen Erlösung ist. Przywara formuliert:

»Unsere Eine real-existente Ordnung ist die Ordnung der Erlösung im Kreuz von der Erbsünde. Und so ist der real-existente Moment, darin diese Erlösung geschieht, das Real-Existente. Das aber ist das 'Es ist vollbracht' im 'Gott, mein Gott wie hast Du Mich verlassen': das österlich endzeitliche 'Gott alles in allem' (1 Kor 15, 28) in der Gottverlassenheit Gottes: Gott-Licht (2 Kor 4, 7) in Gott-Finsternis. Von diesem Geheimnis her, das als das Geheimnis der Erlösung das Real-Existente der real-existenten Ordnung ist, beantwortet sich das Letzte. Beantwortet sich das Erschreckendste und doch Realste im Verhältnis zwischen Religion und Philosophie: daß Philosophie aus Religion entspringen kann, um so fern und geschieden von Gott zu gehen, daß er für sie ausgelöscht scheint. Beantwortet sich aber noch

²¹ E. Przywara, Christliche Existenz 24.

²² Wissenschaft und Weisheit 105 f.

²³ Ebd. 106.

mehr das Überwältigendste und Über-Reale im selben Verhältnis: daß mitten in dieser Ferne und Geschiedenheit von Gott je neu das Wunder der Heimkehr des verlorenen Sohnes sich begibt, und so unerhört, daß der 'Trotz des Unglaubens' geradezu bereits das Rückschwingen zur Rückbindung (hinein in das Rück-erlesen) in sich trägt (Röm 11, 32 im Licht von Mt 21, 28–31)«²⁴.

Die Philosophie hintersteigt sich auf den menschgewordenen Logos hin. Gerade aber indem sie ihrer letzten metaphysischen vorgegebenen Bedingung bewußt wird, vermag sie sich zu wenden und an dessen absteigender Bewegung teilzunehmen: »Da der Logos-Gott in das 'je Untere der Erde absteigt' (Eph 4, 9) und da der logos-suchende Mensch in der Erde als existent sich erkennt und anerkennt: diese Demut der Erde wird die Eine Ebene von Religion und Philosophie«²⁵.

Przywara übernahm die hier vorgestellte Studie 1964 in ein Werk, das unter dem Titel »Logos« seine Theologie des »Commercium«, der Erlösung und des Heiles als »loskaufender Austausch« darstellte. Sie erschien darin nicht wesentlich überarbeitet als dritter Teil eines ersten Kapitels, das ebenfalls »Logos« betitelt ist. Im zweiten Teil wird der Logos, von dem Johannes im Neuen Testament spricht, erörtert und auch in die Sicht obiger Zusammenhänge gestellt. Das Mitleben der Liebe wird zum Kriterium der Erfassung des Logos, Philosophie und Theologie kühn in Einheit gebunden entsprechend der Einheit des göttlichen Logos mit der Menschheit, die Jesus Christus ist²⁶. Przywara spricht hierbei von der Philosophie, die sich in der Geschichte realisiert hat und realisiert, nicht von der bloßen Idee einer vollkommenen Philosophie. Weil in dem einzigen Logos das All zusammengefaßt ist, ist diese Einheit schon von je existent: »Der fruchtbare Samen in allen Weisheiten und Philosophien und Logien ist der Eine Einzige Logos Jesus Messias«27. Dies ist die Thematik des ersten Teils des genannten Kapitels, der sich der alttestamentlichen Weisheit zuwendet und der »adventischen Metaphysik« in der griechischen Philosophie, rein im »Ur-Seher des Logos«, dem dunkeln Heraklit, zwielichtig aber in Philons von Alexandrien Spekulation des reinen Geistes²⁸.

Um den Anspruch der Tragweite dieser raschen Gedankenschritte zu verdeutlichen, ist zu fragen, was der von den Einzelwissenschaften unterschiedene formale Gegenstand, die Methode und der Standpunkt der Philosophie sei. Was bedeutet

²⁴ Ebd. 106f.

²⁵ Ebd. 107.

²⁶ Vgl. E. Przywara, Logos 42f: »Soweit aber gibt es 'Licht' und 'Leben' und 'entborgene Wahrheit' des 'Logos' in allen 'Logien', als es den 'Logos des Lebens' in ihnen gibt, der – als 'Sich-gemein-Machender bis zur Hingabe von Leben und Seele' in der 'Agape', die allein Gott 'ist', – lebendig lebt und mitgelebt wird: in denen, die zueinander als Menschen, wie Gott Mensch von Fleisch und Blut ward, 'sich gemein machen' in 'Hingabe von Leben und Seele' bis ins 'Untere der Erde'.« – »Philosophie ist 'christotheologisch' in dem Ausmaß, als sie 'menschlich' und 'erdhaft' und 'gemein' ist.« – »Wie im Einen Logos Jesus Messias totale Gottheit und totale Menschheit personal zueinander gehochzeitet sind, so ist es der Ursprung des wahren connubium zwischen Philosophie und Theologie…«

²⁷ E. Przywara, Logos 49.

²⁸ Vgl. ebd. 30: »Der johanneische Logos ist damit nicht eine Erfüllung des Philonischen Logos, sondern er bedeutet das tiefste Mysterium Logos in seinem Verhältnis zum philonischen Anti-Logos. Dieses Mysterium heißt: daß der Eine Wahre Logos-Fleisch Jesus vorwegnimmt seine Zerreißung und Versandung durch seinen Anti-Logos. Vorwegnimmt seine Versandung in 'irdische Begriffe'...«

die Zurücknahme in die Formalität? Zunächst, daß Philosophie ihren Gegenstand nicht aus sich selbst ableitet und daher sich nicht selbst begründet: Am Anfang steht die »unwegdeutbare neutrale Dualität zwischen Wissens-Akt und Wissens-Gegenstand«²⁹. Die Formalität der Methode besteht letztlich nur in der »Hingabe an das Grenzenlose«, d.h. als bewußter Vollzug der genannten Differenz³⁰. Die Formalität des Standpunktes aber ist die Situation des Menschen schlechthin in der Nichtigkeit.

Das sind im Verständnis Przywaras grundlegende Bedingungen der Philosophie, die verschieden ausgestaltet und formuliert werden können und müssen, deren Reflexion ja gerade die Aufgabe der Philosophie ist. Ihre Formalität also verpflichtet Philosophie in die Gottesproblematik, läßt fragen nach der Erkenntnis und Anerkenntnis Gottes. Aber als Formalität ist sie menschlichem Erkennen schlechthin grundlegend gemeinsam. Philosophie unterscheidet sich also auch dadurch von der Einzelwissenschaft oder der Wahrheit der Einzelerkenntnis, daß sie deren allgemeinen, sogenannten »formalen« Voraussetzungen, die ihnen gemeinsamen Bedingungen menschlichen Erkennens, soweit es - wie auch immer - an einem »Gegenstand« orientiert ist, aufweist. Insofern ist menschliches Erkennen als solches an Religion gebunden, nicht daß es nur parallele Formalitäten gäbe. Der allgemeine menschliche Akt der Erkenntnis wird nicht nur mit einem spezifisch religiösen Akt der Anerkenntnis verglichen, sondern – unter der Voraussetzung der Wahrheit des Glaubens - durch diesen zu seinem eigenen Verständnis gebracht. Daher rechtfertigt nicht zuerst die Philosophie die Religion, sondern grundlegend der Glaube die Philosophie.

Trotz einiger Hinweise läßt sich aber Philosophie nicht als Säkularisierung, als Entwicklung, die ihre Voraussetzungen vergißt, verstehen. Denn auf Erkenntnis kann nicht verzichtet werden. Die Einzelerkenntnis (auch in der Philosophie) läuft der religiösen nur gewissermaßen parallel. Um sich zu verstehen – das ist in der metaphysischen Bewegung der Philosophie –, erkennt sie ihre Rückbindung an den in der Religion verehrten Gott. Die Erkenntnis kommt in der Philosophie zu einer neuen Lichtigkeit, und doch vermag sie den so geforderten Überstieg aus sich selbst nicht mehr. Sie kann immer nur sich selbst präzisieren. Aber sie kann auch nicht in sich selbst verkümmert erlöschen, ohne sich selbst Widerspruch zu sein. So verweist sie über sich, um ihr Licht zu empfangen: blendend und doch alles klärend.

Wird also nicht doch Gott gerechtfertigt als Postulat der Philosophie, der Erkenntnis? Philosophie – will sie nicht in ihrer Spitzenproblematik der Verkrampfung verfallen, von der befreit sie nur soweit aufsteigen konnte, will sie nicht aus ihren immanenten Notwendigkeiten heraus ihre Erkenntnis setzen und so ihrem eigenen Zwang unterliegen – kann daher lediglich aufnehmen, sich nicht selbst Gott machen. Aber sie weiß sich zur Erkenntnis in ihren Grenzen und unter ihren

²⁹ E. Przywara, Analogia Entis 25. Diese Dualität ist gegeben, wenn neuzeitlich die Frage nach dem Sein im Bewußtsein geht oder mit der Scholastik durch das Bewußtsein hindurch und über es hinaus.
³⁰ Vgl. ebd. 25–28.

Bedingungen fähig, noch mehr: darauf hingeordnet. Unter ihren Bedingungen, d.h.: sie kann einsehen, daß es richtig ist, sich in die Freiheit Gottes hinein zu übergeben. Die formale Gemeinsamkeit mit der Religion verweist den Vollzug des philosophischen Selbstverständnisses auf diesen Schritt. Die Erkenntnisbewegung steht in doppelter Verantwortung, diesen Schritt zu vollziehen.

Jetzt aber ereignet sich Neues, Unableitbares: Es ist nicht nur der metaphysische Vorgang und das Gesamt der Erkenntnis geordnet und in seinem Prinzip zusammengefaßt. Dazu hätte – wenn man so sagen will – die Erkenntnis der Formalität des Göttlichen genügt. Die metaphysische Bewegung wird vielmehr – ganz unableitbar – in die Bewegung Gottes selbst hineingenommen, der sie rückwendet, sie erneut dem Menschen zuwendet, weil er mit ihm Einheit bildet. Erkenntnis des Menschen und seiner Welt ist nicht vorläufig, wird nicht überstiegen in eine höhere Selbsterkenntnis des Geistes; aber die menschliche Erkenntnis fragt nach sich selbst und weist so über sich hinaus, um konkret, neu und ungeschmälert alles, was ist, aufzunehmen. Der Glaube verweist den Menschen auf die eine Wahrheit des Seins: Er fordert zur Erkenntnis auf und bestätigt sie, nicht zuerst gewisse besondere Zusammenhänge, die mit den Ausdrucksformen des Glaubens verbunden sind, sondern grundsätzlich: Erkenntnis als einen Vorgang des Menschen, ja noch allgemeiner: Der Glaube trägt das Menschsein, und er trägt es auch herausfordernd auf seinem einen Weg zur Wahrheit.

II. Christologische Konkretheit

In Przywaras späten Veröffentlichungen finden sich Überlegungen, die seinen Gedanken von neuem entfalten und dabei Bedingungen des eigenen Vorgehens offenlegen, aber auch nur im Rückgriff auf frühere Arbeiten interpretiert werden können. Es ist ein Text, der der Zweitauflage des Werkes »Deus semper maior. Theologie der Exerzitien« angefügt ist: Theologumenon und Philosophumenon der Gesellschaft Jesu³¹.

In drei Schritten geht Przywara vor: Es wird erstens ungeschieden die dem theologischen wie philosophischen Erkennen gemeinsam zukommende Problematik zwischen akthaftem Vollzug und objektivem System differenziert erhoben, sodann werden weniger die Unterscheidungen als die gegenseitigen Verwiesenheiten theologischen und philosophischen Vorgehens und ihrer Ordnungen aufgewiesen, um schließlich drittens in diesem Geflecht die besondere Situation jesuitischer Geistigkeit zu markieren. Für die folgende Interpretation sind diese letzteren Ausführungen nur insofern von Belang, als sie nicht nur exemplarisch verdeutlichen, sondern vor allem auch mit der Situiertheit der vorangehenden Überlegungen die des Ansatzes Przywaras offenlegen: Denn Przywara war selbstverständlich Jesuit.

Gelten Theologumena gemeinhin als Sätze, die selbst nicht unmittelbar formell das Dogma der Kirche zur Sprache bringen, aber das Verständnis des inneren Zusammenhanges der einen Offenbarung in der gegenseitigen Verwiesenheit ihrer

³¹ Vgl. oben Anm. 1.

sich ergänzenden Aussagen ermöglichen helfen und so durchaus vom konkreten menschlichen, auf das Gesamt der Wirklichkeit ausgreifenden Verständnishorizont geprägt sind, wie sie sodann auch diesen zu formen beitragen, also zwischen der dogmatischen Vorgabe und dem verstehenden Nachvollzug stehen, so reizt ein entsprechendes Verständnis des etwas ungewöhnlichen Ausdruckes »Philosophumenon« zur Frage, was die Entsprechung einer dogmatischen Vorgabe in der Philosophie bedeuten solle. Die Problematik der in Frage stehenden theologischen Aussagen hängt an ihrem anders strukturierten Sicherheitsgrad, da sie durchaus wahr sein müssen, aber nicht die Sicherheit erreichen können, für die sich die Kirche in ihrem ganzen Wesen und so der offenbarende Gott selbst verbürgt, und auch an ihrer Funktion innerhalb der Theologie, verstanden als systematischer Zusammenhang ihrer Erkenntnis. Wie kann also von dem Theologumenon im Singular und wie von dem Philosophumenon gesprochen werden? Oder ist das Theologumenon als ordnende Voraussetzung für theologische Sätze zu verstehen, so daß es selbst nicht wieder auf der gleichen satzhaften Ebene liegen kann? Wie aber unterscheiden sich dann Theologumenon und Philosophumenon?

Przywara argumentiert von der geschichtlichen Beobachtung aus, daß es philosophisch-theologische Gesamtsichten gibt, einheitlich geprägte, meist an Orden gebundene Schulen, den Thomismus, Skotismus, Molinismus, nicht verstanden als bloße partiale Systematisierungen (etwa der Gnadenlehre). Er sucht nach dem Kern der Unterscheidung dieser Richtungen, wobei er davon ausgeht, daß dieser Kern weder in der Offenbarung als solcher noch in dem Vorgegebenen, worum sich Erkenntnis überhaupt bemüht, begründet ist. Aufgrund dieses Kernes eigne den Gesamtsichten eine objektive Struktur, ihre jeweilige innere Ordnung, treiben sie den Prozeß der Erkenntnis voran und gestalten ihn³². Der Grund dieses Unterschiedes, das Theologumenon und Philosophumenon, bedingt also selbst die konkrete Gestalt von Theologie und Philosophie, das System ihrer Inhalte und die objektive Methode zur Erkenntnis dieser Inhalte, wie auch den subjektiven Vollzug des Erkennens und den objektiven Akt der Erkenntnis, das Theologisieren und Philosophieren, sowohl im Ganzen genommen als im jeweils konkreten Vorgang.

Unter der Hand hat Przywara, auf sein vielfältiges Schrifttum zurückweisend, eine kleine Typologisierung der Erkenntnis grundgelegt. Es brauchen jetzt nur die Ausprägungen des objektiven Gebildes: formale Methode – materiales System, in Beziehung gesetzt werden zu den Ausprägungen des Vorgehens, des Theologisierens – Philosophierens, das verstanden werden könne als: in sich geschlossener Akt der Theologie – Philosophie, sei es, daß die formale Methode der abstrakte Ausdruck der einen Erkenntnisbewegung ist³³, sei es, daß das materiale System die Inhaltlichkeit des Aktes in ihrer Wandlung objektiviert, oder verstanden werden

³² »Diesen Kern nennen wir Theologumenon und Philosophumenon, und zwar beides passiv und aktiv. Passiv heißt eine objektive Struktur, die in eine besondere Theologie und Philosophie sich ausprägt. Aktiv heißt das besondere Gesicht dieser ausprägenden Theologie und Philosophie selbst« (Theologumenon 357).

 $^{^{33}}$ »Die 'Methode' nur als jeweilige 'Abstraktion' aus dem formalen Rhythmus dieses Aktes« (a.a.O. 358).

könne als bloßer Vollzug, als Vollzug der vorgegebenen Methode, als Erkenntnisvollzug des inhaltlich bestimmten Systems. Damit ist gewissermaßen bis zur Stichwortsammlung ein Problemfeld reduziert, das etwa im Werk »Analogia Entis« unter der Überschrift »Apriorische und Aposteriorische Metaphysik« dargestellt wurde³⁴. Ja, es geht in der Tat im przywaranischen Verständnis um Metaphysik, wenn das der Zuordnung der differierend verstehbaren Momente der Erkenntnis zugrundeliegende Theologumenon – Philosophumenon erörtert wird.

Die theologisch-philosophischen Grundtypen aber reduzieren sich wiederum auf die Bestimmung der einen der beiden Seiten durch die andere: Die objektive Wahrheit bestimmt den subjektiven (Nach-)Vollzug oder der subjektive Akt trägt in sich und setzt seine Inhalte: Vorordnung der Essenz oder Vorordnung der Existenz; Essenz und Existenz jeweils durch ihr Pendant gestaltet.

Die von Przywara gebrauchten, sich zuordnenden Begriffe: essenzförmiges Noema – existenzförmige Noesis, subjektiver Akt und inhaltliche Wahrheit etc., die parallel aufgebauten Formen lassen zwar eine Beeinflussung durch die Phänomenologie Husserls erkennen, sind aber wohl vor allen spezifischen Implikationen, die ihnen als Termini bestimmter philosophischer Theorien zukommen, als Ausdruck der Grundlagenspannung des Seins bzw. allen Seienden zu verstehen, der nicht auflösbaren Verwiesenheit, deren vorgängiger Ausdruck in der Überordnung und Zusammenbindung von Sosein und Dasein besteht, darin die Seinsanalogie anhebt.

Zwischen den verschiedenen möglichen Erkenntnisgestaltungen liegt das, was Przywara Theologumenon – Philosophumenon nennt. Es entscheidet ja, welches das konkrete Gebilde sein wird, welche Prävalenzen und Ausprägungen herrschen. Von sich her ist das Mittlere offen auf das Akthafte wie das Inhaltlich-Vorgegebene. Drückt doch selbst die Bezeichnung das Ausgesprochene im Sinne eines objektiven Inhaltes – und so die Aktivität ganz zurücknehmend – (legomenon) aus wie auch die akthafte Sehweise (legein)³⁵.

Ist nicht jeweils einer dieser Momente aus sich heraus fähig, mit seinem Gegenüber die konkrete Erkenntnisgestaltung zu bilden? Przywara spricht zwar von einem »gemeinsamen Formalen«, welches dem Theologumenon – Philosophumenon zukomme, aber die innere Ambivalenz zu dem einen oder anderen läßt ihn sogleich auch von den »beiden Arten von Theologumenon – Philosophumenon« sprechen, so daß diese Reflexion und Begriffsbildung nur zu einer »schärferen Scheidung zwischen Theologie – Philosophie und Theologisieren – Philosophieren« führt³6. Die theoretische Reflexion verdeutlicht also nur die Problematik, sie begründet noch kein Kriterium zur Beurteilung der verschiedenen Erkenntnisgestaltungen. Sein Kriterium entwickelt Przywara im vorliegenden Aufsatz nicht. Er setzt es voraus:

³⁴ E. Przywara, Analogia Entis § 3, S. 36–60.

³⁵ »So geben sich also zunächst Theologumenon – Philosophumenon als eine solche innere Mitte zwischen Theologie – Philosophie und Theologisieren – Philosophieren, daß ihre beiden Bedeutungen sich jeweils diesen Gegensätzen zuordnen« (Theologumenon 359).
³⁶ A.a.O. 359 f.

»Damit aber fällt die End-Entscheidung über das innere Verhältnis dieser gesamten Struktur: zwischen Theologie – Philosophie, Theologumenon – Philosophumenon, Theologisieren – Philosophieren. – Der Mensch als das Geschöpf (dem all dies zugehört) ist nicht Person, die das All in sich hat, um es aus sich hervorzubringen, sondern steht eingegliedert in die objektive Ordnung des All. In diesem Eingegliedertsein ist er lebendige Person, bis dazu, daß die objektive Ordnung des All sich gerade durch sein Bewußtsein und seine Freiheit verwirklicht. Eben darum aber besteht eine wahre Zuordnung zwischen der individuierten Fülle der Personen und der objektiven Fülle des All: daß die objektive Fülle sich personal individuiert spiegle, aber zu objektiver Spiegelung«37.

Das ist die ausgleichende Position, die sich im Schrifttum Przywaras facettenreich ausgefaltet hat: Die Eigenwirksamkeit und echte Selbständigkeit des Menschen, die eingeordnet und begründet in einer umfassenden Allwirksamkeit ist, ist der zentrale systematische Punkt, um die Vergegenwärtigung des Ganzen im Einzelnen, die Entsprechung des Gegenüberstehenden zu formulieren, bei einem Primat objektiver Ordnung. Damit scheinen nicht nur Gegensätze entschärft zu werden, sondern geradezu ein Geflecht gefunden zu sein, das der unterschiedlichen Prävalenzen bedarf, um bei Extremformen alles Überstiegene zu markieren, um es doch in das Maß eines bewegten Ausgleiches hineinzunehmen. Es ist wiederum eine innere Verwiesenheit in der Erkenntnis selbst markiert; in den konkreten Gestaltungen ist sie so oder so stets nachweisbar.

Ging es bislang um ein Allgemeines der Erkenntnis, so wird nun die Unterscheidung zwischen theologischer und philosophischer Erkenntnis angefragt. Przywara setzt neu ein. Denn die bisherigen Ausführungen verwiesen nur auf den jeweiligen Ausgleich, der jeder Erkenntnis eignet. Hier aber markiert Przywara trotzdem den Anschein, daß im theologischen Bereich sich die objektive Wahrheit so formbestimmend gebe, als ob der Mensch, der Theologe sich ihr gegenüber nur passivaufnehmend verhalten könne, selbst sein Theologisieren als Akt von Gott her verstanden werden müsse, während strikt entgegengesetzt sich im Philosophischen nur die Aktualität des menschlichen Geistes entfalte. Es ist deutlich, Przywara geht bei solcher Konzeption des Philosophischen von unbeschränktem Erkennen aus, das sich nicht in Bereiche bescheidet, von einem Erkennen, das Totalität anstrebt.

Aber die so verstandenen puren Formen drücken ein ihm nicht akzeptables Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf aus. Deren Unterschiedenheit werde weder in einer dergestalteten Theologie noch Philosophie gewahrt. Hier gehe der Mensch auf in der Alleinwirklichkeit Gottes oder aber werde Gott auf den Menschen reduziert: Pantheismus oder Theopanismus. Was den Anschein einer reinen Form von Theologie oder Philosophie für sich hat, gilt so als unmögliche Position. Entweder handelt es sich bei diesen Erkenntniskonzeptionen nun um Philosophie oder Theologie, dann verstoßen beide in ihrer reinen Form (wie sie ja wohl auch einer Wissenschaft entsprächen) gegen das Gottesverhältnis des Menschen, oder es handelt sich um ungerechtfertigter Weise Theologie bzw. Philoso-

³⁷ A.a.O. 360.

phie genannte Vereinseitigungen der Erkenntnisstruktur, um Vereinseitigungen, die inakzeptabel sind, wenn Gott und menschliche Freiheit existieren. Man ist daher genötigt, das Unterscheidungskriterium für das Theologische und Philosophische noch zu benennen.

Bei den extrem unterschiedenen Konzeptionen der Erkenntnis handelt es sich nach Przywara um »die gemeinsame Position der radikalen Irrtümer«³8, also weder um Philosophie noch um Theologie. Die Erkenntnis schlechthin müsse sich nach der Entsprechung in Erkennendem und zu Erkennendem richten: »In Wahrheit gilt eine Bindung hinüber und herüber«³9. Grundgelegt ist das in der von Gott geschenkten Freiheit, die so total ist, daß auch alles theologische Erkennen geschöpfliche Aktivität, menschliches Erkennen ist. Aber umgekehrt auch alles menschliche Erkennen auf seine Weise teilnimmt am göttlichen Erkennen und zur Gotteserkenntnis zielt. Diese Eigenwirklichkeit und Verwiesenheit aufgrund der Totalität der Freiheit erweist die Souveränität Gottes.

Im übrigen ist der Gedanke in der Ungeschiedenheit gegenseitiger Bindung beheimatet. Er ist theologisch, sofern er von der Souveränität Gottes ausgeht und diese – ethisch konsequent – zum Maßstab der Erkenntnisstruktur schlechthin macht. Es ist aber kein spezifisch theologischer Gedanke, weil die Souveränität Gottes menschlichem Erkennen nicht verschlossen sein muß. Sofern es aber um die formale Konzeption von Erkenntnis geht, wird man von einer materialiter philosophischen Ausführung zu sprechen haben, die aber nicht nur offen, die gar geprägt ist von der Anerkenntnis Gottes.

Przywara stützt diese Sicht durch eine weitere, spezifisch theologische Argumentation: »Die Bindung hinüber und herüber erscheint unerhört verstärkt, da dieses allgemeine Verhältnis zwischen Gott und Mensch in der konkreten Form der Einen Ordnung der Menschwerdung und Erlösung gesichtet wird«⁴⁰.

Nur der Glaube erfaßt diese einzig konkrete Ausgestaltung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch. Es ist kein anderes als das allgemein zugängliche Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf überhaupt, aber seine faktische, objektive Form. Insofern ist der Glaube in einer Erkenntnisstruktur, in der im Erkennenden spiegelnd sich das objektive Gesamt verlebendigen muß, formbestimmend. Kein Glaube, der aus sich eine Struktur produziert, sondern sich empfangend weiß, daß Gott selbst wahrer Mensch geworden ist, und daher als seine Konsequenz ansieht, nun um so konkreter wahre Aussagen machen zu können, ohne selbst die Wahrheit zu sein, weil die Wahrheit eingegangen ist in die menschliche Aktivität.

Das letzte Ziel aller menschlichen Erkenntnis steht dem Erkennenden nun nicht mehr bloß zur objektiven Spiegelung gegenüber, es stellt sich von sich aus auf die Seite der Erkennenden. Nicht genug: Es entsteht Einheit zwischen Gott und den

³⁸ A.a.O. 362.

³⁹ A.a.O. 362.

⁴⁰ A.a.O. 362.

Menschen, weil Gott als wahrer Mensch »in wahren Menschen wahrhaft menschhaft fortlebt und fortwirkt«⁴¹.

Damit ist der christologisch-ekklesiologische Gedanke zum konkreten Kriterium der Erkenntnisstruktur erhoben. Es ist eine neue Definition des Menschen, die der Glaube aufgrund der Inkarnation Gottes und der Erlösung aussagt; der Mensch steht auch in einer neuen Situation. Er vermag die ihm eröffnete Möglichkeit zu realisieren: daß in ihm Gott wahrhaft menschhaft lebt, wirkt, erkennt.

Hiermit ist aber theologisch die Möglichkeit der Erkenntnis der Wahrheit zuletzt begründet. Und sie ist zugleich so aus der einzig konkreten Ordnung heraus begründet, daß der vorhergehende Ansatz aus dem allgemeinen Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf faktisch nur diese Konkretion hat, ja aus ihr her entwachsen ist.

»Das empfängt in der Ordnung der Menschwerdung und Erlösung seinen verschärften Sinn, da in ihr Gott schlechthin Mensch ward (zum Fortleben in Menschen als Gliedern Seines Leibes und Repräsentanten seiner Person) und also Seine Ewige Wahrheit geschichtsförmige Erkenntnis ward (wie 'Weisheit' als 'Wissen' erscheint, wie Augustinus formuliert: de Trin XIII 19; 24). Nun ist Theologie wesentlich zu Philosophie hin, aber ebenso Philosophie wesentlich von Theologie her: wie in Christo als 'Haupt und Leib EIN Christus' der Logos schlechthin Fleisch ward und hierin die Ewige Weisheit zeit- und geschichtsförmiges Wissen, und darum alles Fleisch (im Einen Leib Christi) den Logos zum Haupt hat und alles Wissen die ewige Weisheit«42.

Aber wir insistieren auf der Frage: Unterscheiden sich das theologische und philosophische Erkennen? Przywara hat bislang die Gemeinsamkeit grundgelegt, dabei die Formierung durch den Glauben bemerkt. Die Theologie und das Theologisieren haben die Menschwerdung Gottes und die so ermöglichte Kirchewerdung der Menschen vornehmlich zum Objekt und zu ihrer vorgängigen Bedingung. Aber es ist die Realität der Erlösung selbst, die der (theologischen wie philosophischen) Erkenntnis schlechthin Vollendung erlaubt. In jeder Erkenntnis gibt es objektive und subjektive, aktive und passive Momente. Von der Erkenntniskonzeption her ist insofern ein strikt wesentlicher Unterschied negiert. Ein strikt wesentlicher Unterschied besteht zwischen den reinen Formierungen (die sich als Philosophie und Theologie gebärden) einerseits und der Erkenntnis, die man mit Przywara aktual-charismatisch nennen könnte, würden diese Ausdrücke nichts anderes assoziieren als den wahrhaft menschlichen, grundsätzlich verdankten Vorgang.

Die Unterscheidung zwischen Theologisieren und Philosophieren, Theologie und Philosophie ist insofern nicht wesentlich, als sie nicht die Grundstruktur des Erkenntnisvorgangs verändert. Sie liegt im Bereich des »Personalen und Geschichtlichen und Typologischen« und stellt sich in der Gegenläufigkeit dar, die den vermeintlichen Extremformen eignete, nun aber korrigiert ist, insofern ihnen – bei Anerkennung der Weltüberhobenheit Gottes – innere Möglichkeit eignet, die

⁴¹ A.a.O. 362.

⁴² A.a.O. 364.

zugleich aber auch gefordert und radikalisiert ist, weil die Erkenntnis das Objektive der konkreten Ordnung vollzieht und somit der Bereich bloßer Theorie überschritten ist. Vor dem Absoluten ist Erkenntnis eine Weise der Existenz, die an seiner Vollkommenheit teilnehmend die gesamtmenschlichen Vollzüge miteinbegreift und reformiert. Der Theologie entspricht die existentielle Ausprägung »von oben«, »im eigentlichen 'Ruf', darin Gott menschliche Person und menschliche Geschichte werkzeuglich einstellt und insbesondere im Geheimnis der Menschwerdung Seine Person und Seine Geschichte in ihnen weiterleben und weiterwirken läßt«, der Philosophie »von unten«, »in allgemeiner 'Begabung', darin menschliche Person und menschliche Geschichte als Glied im Ganzen je neue Seiten der Einen Unwandelbaren Wahrheit objektiv darstellen und subjektiv kundtun«43. Das Theologietreiben hat daher wesentlich bedingt zu sein vom Empfangen, um selbst aktiv zu werden, während im Philosophietreiben menschliche Aktivität erscheint, die aber doch nur Auswirkung ursprünglicher Begabung ist. Bei dieser bloß prävalenten Betonung der verschiedenen Momente der Erkenntnis verhindern die in die Struktur des Vorgangs eingegangene Dynamik, die in der Erkenntnis liegenden Beziehungen wie auch der gewährte Rückverweis eine Vereinerleiung.

Und doch vertritt Przywara hier die Ansicht, daß diese Unterscheidung schon grundgelegt sei vor der Erörterung der spezifisch theologischen Inhalte, der Menschwerdung Gottes und ihrer Permanenz in der Kirche. In der konkreten Ordnung würde das schon Grundgelegte einen verschärften Sinn erhalten. Man möchte aber bemerken, daß die Aussagen zur grundlegenden Theologie von Przywara selbst im Wissen um die konkrete Ordnung gesprochen sind. Przywara sieht das Erkenntnisproblem vom spezifisch theologischen Gedanken her insofern verschärft, als nun - aufs Ganze gesehen - es nicht mehr möglich ist, die Prävalenzen des einen oder anderen Weges ausschließlich zu wählen, sondern die gegenseitige Bindung der Erkenntnis in Theologie und Philosophie wesentlich ist und daher auch vollzogen werden muß. Menschliche Existenz vollzieht ja die Objektivität der Wahrheit nach, die in menschlicher Gestalt erscheint. Alle menschlich-weltliche Gestalt aber ist gerichtet, je nachdem wie sie selbst partizipiert. Die strikte Entsprechung in der Erkenntnis zwischen Erkennendem und zu Erkennendem fordert die Zuordnung zum menschgewordenen Logos für beide Bereiche. Der Vollzug menschlicher Existenz aus dem Glauben kann ja auch nur dann gelingen, wenn nicht erst der Glaube ihre Beschaffenheit verändert sieht, sondern das dem Glauben zuvorliegende Ereignis, die welterlösende Tat Gottes selbst sie schon neu definiert, in ihrer Wahrheit neu gestaltet. Wer in Christus ist, lebt aus ihm.

Wiewohl Przywaras Anliegen hier mehr die gegenseitige Zuordnung philosophischer und theologischer Erkenntnis ist und weniger deren Unterscheidung, sind einige hierfür fundamentale Kriterien impliziert. Gerade in einem menschlichen Grundvollzug könnten die in ihm selbst liegenden Unterscheidungen so viel gewichtiger angesetzt werden, daß die Verschränkungen, die in den gegenseitigen

⁴³ A.a.O. 363.

Verweisen und realen Beziehungen liegende Einheit außer Blick geraten könnte. Wenn aber umgekehrt Erkennen ganz ununterschieden wäre, müßte dieser Vorgang, der die in der Kirche gegenwärtige Offenbarung anerkennt und darin seine letzte Formierung erhält, auch Theologisieren genannt werden, auch bei aller Betonung und Steigerung der Differenz zwischen Offenbarung und Denken. Gegen solche integralistische Interpretation genügt auch nicht der Hinweis, daß die Annahme der Offenbarung der Mensch vor sich selbst zu verantworten habe, daß die Erkenntnis Gottes aufgrund der menschlichen Möglichkeiten sich als vorgängiges Bemühen des Menschen konzipieren lassen müsse, auch wenn nach Vollzug dieses Vorgangs seine Bedingungen offenbar werden. Auch eine materiale Unterscheidung bleibt grundsätzlich problematisch, wenn es keinen Bereich der Wirklichkeit gibt, der prinzipiell außerhalb der geschaffenen und erlösten Welt, außerhalb der Wirklichkeit Gottes und seiner Tätigkeit steht. Stufungen hierbei anzugeben fällt so leicht, wie es schwer fällt, reinliche Scheidungen zu benennen, weil Erkenntnis sich nicht partialisieren läßt.

Bei aller Offenheit des vorliegenden Aufsatzes kann auf die Verschiedenheit der Vermittlung der einen Wahrheit in der Theologie durch die Kirche und in der Philosophie durch eine anders gelagerte Zuordnung hingewiesen werden: Theologie wird durch die Kirche in das Offenbarungsgeschehen hinein verpflichtet, wird »werkzeuglich eingestellt« in dienstlicher Repräsentation. Es ist ein praktisches Moment, die Teilnahme an der Sendung, das Theologie hervorhebend charakterisiert, während für Philosophie mehr die theoretische, abbildende Darstellung kennzeichnend sei. Damit dürfte die verschiedene Art und Weise angedeutet sein, wie das Erkennen, der eine Vollzug menschlicher Geistigkeit, eingebunden ist in die konkrete Gestalt, die der Welt und Geschichte verändernde, erlösende Logos gegeben hat. Die unableitbar neu verdankte, wirkmächtige Gegenwart der Wahrheit qualifiziert das Sprechen, wie es inhaltlich und personal in der von ihr gegebenen Gestalt verankert ist. Und doch resultiert auch Theologie weiterhin aus Erkenntnis - der Offenbarung und der Welt. Nicht nur um Offenbarung, die ein Mysterium bleibt, besser zu verstehen, ist der Theologe an die Erkenntnis der Welt verwiesen, nicht nur, weil es Erkenntnis Gottes und seines Wirkens ohne Kenntnis der Welt nicht gibt, sondern gerade weil mit dem Menschen all sein Vermögen berufen ist, teilzunehmen an dem ewigen Logos, der sich der Welt und dem Menschen zuwendet und Fleisch wurde.

Weil aber das theologische Erkennen das Mysterium zum unauflösbaren Inhalt hat, bleibt zu notieren, daß entsprechend jegliches Erkennen im Geheimnis des Seins verläuft.

Vergleichen wir vorliegende Konzeption Przywaras mit der, die im Werk »Analogia Entis« zum Verhältnis Philosophie und Theologie geboten wurde, so ändert sich nichts am zentralen Punkt, dem richtenden Moment der konkreten, d. h. empfangenen (theologischen) Gotteserkenntnis. Aber dort hob die Formalproblematik der Metaphysik – ebenso die Souveränität Gottes voraussetzend – an, um mit innerer Notwendigkeit sich in den Bereich des Theologischen überführen zu lassen; genau dieser Vorgang mußte als Ausdruck der Teilnahme an der geschicht-

lichen Konkretheit der einen Wahrheit interpretiert werden, der Erkenntnisvollzug war gewährte Teilnahme an der gekreuzigten Wahrheit; die innere Einheit der Erkenntnis wurde in der Form des Kreuzes ansichtig⁴⁴. Sinnerfüllung geschah in der scheinbaren Aushöhlung, in der Aufsprengung des reinlichen Denkens.

Im vorliegenden Aufsatz ist diese quer zusammenbindende Gestaltung nicht deutlich. Die innere Einheit der Erkenntnis wird so nicht nachvollzogen. Zur Abwehr der Extremformen genügt ihre Konsequenz: Theopanismus – Pantheismus. Przywara setzt also die Entwicklungen und Einsichten seines Denkens schon voraus. Was aber deutlicher als in der früheren Arbeit zum Ausdruck gebracht wird, ist die Totalität der christologisch-ekklesiologischen Komponente, die im Vollzug der Erkenntnis auftritt (wenn Erkenntnis sich überführen läßt in die Anerkenntnis Gottes) und in Entsprechung auch die zu erkennende Wirklichkeit strukturiert. Es sind Bezüge, die ihre Verwirklichung einfordern. Freilich fehlt hier die Konkretion.

Es kann ja, das sei hinzugefügt, die staurologische Konkretheit nicht verlassen werden, auch und gerade weil der göttliche Logos ein Mensch wie sonst wurde.

Aber es ist auch hier eine Verschärfung zu bezeichnen: Erkenntnis steht unter theologischem Formprimat, d.h. genauer göttlichem Formprimat, über den die entscheidenden konkreten Aussagen theologisch bleiben und der Kirche als Empfängerin und bleibender Gestalt der Offenbarung zukommen: »Und da es in der einen einzigen Ordnung der Menschwerdung und Erlösung keine Theologie gibt, die nicht die Kirche zu ihrer wesentlichen Form hätte, wenn auch noch so unbewußt, so ist das Ja oder Nein zu dieser Kirche das Letztbestimmende in diesen Zusammenhängen«45.

Zur Interpretation dieser Aussage ist vielleicht am deutlichsten der Verweis auf den Exerzitienkommentar, zu dem vorliegender Aufsatz ja als Beitrag veröfffentlicht wurde. Hier muß aber auch der Verweis schon genügen, insbesondere der auf die »Regeln zum Fühlen mit der Kirche«⁴⁶, die betonen, daß die letzte Form der Kirche in der »Form des Sklaven«, die ihr Haupt selbst annahm⁴⁷, liegt. Diese kirchliche Form wird verinnerlicht zur eigenen Form: »Da 'subjektiver Geist' (der persönlichen Führung) und 'objektiver Geist' (der ideellen Normen) 'verloren' gegeben werden in den blinden Gehorsam zur inappellablen Definition des Geistes der Kirche, wird eben ihre Einheit und Selbigkeit mit dem Geist der Kirche 'gewonnen' und also 'gewonnen' die ganze Fülle des Heiligen Geistes 'erfüllend den Erdkreis'«⁴⁸. Hierauf folgt die Interpretation der berühmten ignatianischen Regel zu schwarz und weiß.

⁴⁴ Vgl. E. Naab, Zur Begründung der analogia entis bei Erich Przywara (Eichstätter Beiträge 21) (Regensburg 1987).

⁴⁵ Theologumenon 365.

⁴⁶ E. Przywara, Deus semper maior II 277-295.

⁴⁷ Ebd. 287.

⁴⁸ Ebd. 292.

III. Personaler Dienst.

Mit den Verschränkungen gewinnen für die systematische Gestaltung der Erkenntnis nicht nur Sätze aus dem Ganzen des Bezugsystems Geltung, das was man gemeinhin etwa in der Theologie Theologumena nennt, es entsteht nicht nur ein unumkehrbarer Bezug mit Vor- und Rückverweisen zwischen Theologie und Philosophie, es ist der Mensch, der in der Erkenntnis seine Fähigkeiten aktuiert, dessen Bedingungen, Situation und personale Gegebenheiten die Gestaltungen bestimmen, die grundsätzlich in der gleichen Distanz und Nähe zu ihrem eigentlichen letzten Grund und Ziel verbleiben wie der Mensch selbst. Die personale Prägung ist keine zufällige, äußerliche, bestenfalls katalysierende Komponente der Erkenntnis, die möglichst eliminiert werden sollte, sondern ein unabdingbares Konstituens der Gestaltung des ganzen Vorgangs. Und sie ist unabdingbarer, je ausgreifender der Entwurf ist, in dem Geistigkeit sich verwirklicht, je geschlossener aber auch die Beziehungen geknüpft sind, um das Abbild der Einheit des Ganzen ansichtig zu gestalten. Zuletzt ist es aber auch hier die Prägung aller Erkenntnis durch den personalen Logos, die - weit entfernt, das von der Person gelöste Wissen zu verungültigen - Wissen auf den Menschen hin zentriert sein läßt, um dadurch an der Einordnung in das Konkreteste teilzunehmen, worauf aller Sinn gerichtet ist.

Przywara gibt sich im vorliegenden Aufsatz über einige Vorgegebenheiten Rechenschaft, die sein Denken prägen, nicht weil es in bestimmter Zeit situiert ist, nicht weil er gewisse subjektive Interessen und Vorlieben hätte, sondern weil sie in seinem Orden, der Gesellschaft Jesu, (nach seinem Verständnis) objektiv vorliegen. Die Lebendigkeit des einen mystischen Leibes Christi in der Geschichte und die durch ihn gewährte Beziehung zum Wort Gottes bedingen dieses Selbstverständnis, ohne es zum allein möglichen hochzustilisieren.

»Es geht theologisch um den besonderen Ruf Gottes, dem sie <die Gesellschaft Jesu> als Gebilde innerhalb der Ordnung Gottes in Christo in der Kirche geschichtlich ihre Entstehung verdankt, um ihn übergeschichtlich darzustellen, als eine bestimmte gliedhafte Ausprägung der Kirche (wie die Eine ungeteilte Kirche, als Leib der vielen Glieder, sich in Nacheinander und Nebeneinander solch gliedhafter Ausprägungen darstellt). – Indem aber dieser Ruf Gottes menschhaft und geschichtshaft sich darstellt, ist er zugleich ein philosophisches Charisma: in Darstellung eines bestimmten Typus Mensch in Sein und Bewußtsein (wie die eine Menschennatur sich individual und typologisch darstellt)«⁴⁹.

»Personaler Dienst« ist Przywara das Grundwort zum Verständnis seines Ordensvaters; in diesem Dienst hat jener seine Heimat in der lebendigen Gegenwart seines Herrn, dessen Stellvertreter der Papst ist, in der Kirche, der Braut Christi, der Herrin. Dieser Dienst setzt sich aus der »Schmach Christi«, der in Gehorsam zu seinem Vater das Kreuz nahm. Wer sich so Jesus zugesellt, läßt sich einbinden in

⁴⁹ Theologumenon 366.

dessen Sendung und tritt dadurch in Beziehung zum dreifaltigen Gott⁵⁰. Die Hinwendung zu den Dingen wurzelt im Ursprung. Die Übergabe der Person⁵¹ in den aktuellen Verfügungswillen Gottes läßt nach Przywara einen Objektivismus des Dienstes zu, der Gehorsam und freie Initiative zusammenhalte⁵².

»Personaler Dienst« ist daher auch das Kriterium der Wissenschaft, welche der ignatianischen Vorgabe entwächst: »Wissenschaft in sich selbst ist nur richtig als Dienst«53. Daher sucht Przywara gar nicht die geniale wissenschaftliche Initiative, sondern den Weg der Tradition54, der aber durch die aktuelle Lebendigkeit des personalen Dienstes charakterisiert sein will55, auch wenn ein sehr negatives Erscheinungsbild (unproduktive Tradition und grundsatzlose Anpassung) hierdurch möglich wird. Der funktionale Charakter verhindert eine feste Systematisierung, eine Theorie, die außerhalb des Vollzuges des personalen Dienstes läge. Die Rechtfertigung der faktisch sich vollziehenden Gestalt der Erkenntnis und des Wissens liegt somit vortheoretisch in den Beziehungen dieser Gestalt zum objektiv Vorgegebenen. Fest ist nur das »Jetzt-hier des Herrn im jeweiligen Auftrag«.

»Hieraus entspringt die geschichtliche Form der tatsächlich geübten Theologie und Philosophie der Gesellschaft Jesu. Das Jetzt-hier des Herrn im jeweiligen Auftrag prägt sich formal aus in eine Theologie der kirchlichen Stellungnahme in der jeweilig aktualen Situation und in eine Philosophie der Durchdenkung dieser Situation im lebendigen Geist der Tradition. – Folgerichtig steht dann inhaltlich im

⁵⁰ »Die Lebensform ist darum ein je neues Leben von der 'Allerheiligsten Dreifaltigkeit' her (als dem wahrhaft lebendigen Gott der 'Ausgänge' und 'Aussendungen', die die drei Göttlichen Personen sind), dies aber lebendig konkret in den 'Mittlern', d.h. dem Eins zwischen Unserm Herrn und Unserer Herrin und dies hinein in ein 'Finden Gottes in allen Dingen' (...): also als 'alleiniger Dienst' und darum 'je immer mehr zur Glorie Seiner Göttlichen Majestät'« (a.a.O. 367f). – »Darum ist es Form Christi des Gekreuzigten wesentlich im 'Heiligen Gehorsam' als dem einen wahren Eins vom Vater zum Sohn zu seiner Kirche zu jeglichem Glied dieser Kirche zu jeglichem Lebensaugenblick dieses Gliedes der Kirche« (a.a.O. 369). – Vgl. auch R. Prkačin, Il ruolo e lo sviluppo della cristologia degli esercizi spirituali di Ignazio di Loyola secondo l'interpretazione di Erich Przywara (Exc. diss. Rom 1981).

⁵¹ »Es ist Übergabe des innersten Kerns der Person (memoria, intellectus, voluntas) in die alleinige 'Verfügung' Gottes, der der lebendige Gott ist im wahrhaft 'gegenwärtigen Christus' der souverän lebendigen Kirche, die für den aktualen Dienst aktual lebendig ist im aktual lebendigen Befehl des Obern (der kraft der lückenlosen Repräsentation vom sendenden Vater zum gesendeten Sohn zur gesendeten und sendenden Kirche 'Christus jetzt hier' ist). Aber es ist Übergabe, die zum Sinn hat, den Einen Dienst selber weiter fort zu repräsentieren, nicht die eigene Person und auch nicht das Opfer dieser Person, sondern das Jetzt-hier des Einen Herrn (Gott in Christo in der Kirche)« (Theologumenon 370).

⁵² »Es ist also ein Objektivismus, der personal ist durch das lebendige Gegenüber zwischen (scheinbar) absolutem Gehorsam (...) und (scheinbar) absoluter Initiative (...). Aber dieser Personalismus des echten Gegenüber zwischen Gehorsam und Freiheit der Initiative ist Objektivismus im Allein des Dienstes, in dem 'Amt' und 'Initiative' selber 'diensten'« (a.a.O. 371).
⁵³ A.a.O. 372.

^{54 »}Das ist der positive Sinn des negativ erscheinenden jesuitischen Scholastizismus und Traditionalismus: das 'Allein' des Dienstes in der Ehrfurcht der Repräsentation und Werkzeuglichkeit der großen Tradition, die in sich selbst die Adels-Form von Theologie und Philosophie ist (a.a.O. 373).

⁵⁵ »Es ist in Wahrheit das eigentlich Personale des Dienstes: die 'schöpferische Aktualität' einer Theologie oder Philosophie allein bedingt durch den jeweils aktualen Dienst, nicht durch den jeweils aktualen 'Einfall' des 'persönlichen Genie': weil auch und gerade die personale Lebendigkeit eines 'alleinigen Dienstes' objektiv dienstlich bedingt zu sein hat« (a.a.O. 373).

Mittelpunkt solcher Theologie die souveräne Lebendigkeit Gottes in Christo in der souverän lebendigen Kirche (...). Und im Mittelpunkt der entsprechenden Philosophie findet sich entsprechend einerseits ein Gottesbild der Majestät des faktisch Ewigen Ist (ipsum esse) ..., – andererseits ein Geschöpfbild der Fülle des konkret Individualen (forma als principium individuationis)«56.

Ein prinzipieller Anspruch der Theorie (auch der der analogia entis) kann kaum stärker in den Raum der Analyse und Synthese zurückgenommen werden. »Ausgleichen« sei die Problemstellung der Jesuitenphilosophen und -theologen, nämlich der Ausgleich spekulativer und positiver Theologie, der Ausgleich apriorischen und aposteriorischen Denkens, und schließlich die Begründung wahrer Eigengesetzlichkeit menschlichen Tuns von der Souveränität der Göttlichen Majestät her.

Die Integrationsmöglichkeiten eines solchen Modells seien unbestritten. Wird hier aber nicht - im Bewußtsein der unumgehbar faktischen Mängel bei der Durchführung – eine Meta-Theorie angedeutet und mit einem Anspruch belegt. gegen welchen Przywara sonst sensibel reagierte? »Eben hierin <im jeweiligen Ausgleich> aber erscheint noch schärfer Sinn und Grenze solcher Theologie und Philosophie. Vollkommen durchgeführt, wäre sie die Anmaßung Göttlicher Wahrheit als solcher (in der allein als Eins steht, was in menschlicher Anschauung in verschiedenfache Sichten sich auseinanderlegt). So ist sie im besondersten Objektivismus des werkzeuglich repräsentierenden Dienstes an dieser Wahrheit: weder in Identität mit ihr noch in Identität mit einer einzelnen ihrer menschlichen Sichten, einzig im Zwischen ihres Dienstes«57.

Und nochmals wird dieser Anspruch gebrochen und erhoben, wenn die Unmittelbarkeit des einzelnen in diesem Dienst betont wird: »daß der Orden (...) nur der autoritative Ort sei für das restlose Übergebensein jedes konkret Einzelnen in seiner ganzen personalen Konkretheit in Sein und Wirken in den Dienst des je Jetzt Gottes im je Jetzt Seiner Kirche, die Sein Leib ist und also Sein sichtbares je Jetzt. In diesem äußersten Sinn heißt Theologie und Philosophie der Gesellschaft Jesu das 'Allein' dieses 'Dienstes Gott Unseres Herrn'. Alle 'reine Wahrheit' von Theologie und Philosophie ist in diesem scheinbaren 'Verlieren' gerade 'gewonnen' (gemäß dem Grundgesetz des Reiches Gottes: qui perdit, salvat): weil der lebendig souverane Gott die Wahrheit ist«58.

Was bleibt, ist der Vollzug des »Grundgesetzes des Reiches Gottes«; es ist Maßstab des Handelns und Denkens.

⁵⁶ A.a.O. 374.

⁵⁶ A.a.O. 374. ⁵⁷ A.a.O. 375.

⁵⁸ A.a.O. 376 f.

»Processio« und »causa« bei Thomas von Aquin

Zur trinitarischen Fundierung des Kausalitätsdenkens in der »Summa contra gentiles« und in der »Summa theologiae«

Von Heinrich Reinhardt, Freising

Kinder und Philosophen sind, so sagt man, grenzenlos offen. Grenzenlose Offenheit drückt sich aber in zwei Fragen aus, die Kinder immer wieder stellen und Philosophen immer wieder stellen sollten: »Woher?« und »Wozu?«.

Beide Fragen sind natürlich in der Philosophie längst systematisiert, die Woher-Frage zum Kausalitätsdenken und die Wozu-Frage zur Teleologie. Relativ selten findet sich in der Philosophie eine Verknüpfung beider. Der hl. Thomas von Aquin versucht eine solche Verknüpfung, in der auch seine Auffassung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie zum Ausdruck kommt.

Thomas hat keinen terminologisch festgefahrenen Begriff von »Ursache«. Er spricht von »causa« bisweilen so unbeschwert, daß man an kindliche Beschreibungen denkt. So schreibt er in der »Summa contra gentiles«: »Der Philosoph nimmt sein Argument aus den eigenen (und je besonderen) Ursachen der Dinge, der Gläubige jedoch (nimmt es) aus der Erstursache.«1 Das sind nun schon zwei verschiedene Ursachen-Begriffe. Wieder ein anderer begegnet in der »Summa theologiae«: »Und so wird alles, was von Gott und den Geschöpfen gesagt wird, gesagt im Hinblick darauf, daß irgendeine Hinordnung des Geschöpfes vorhanden ist auf Gott hin als Prinzip und Ursache, in welcher in exzellenter Weise alle Vollkommenheiten der Dinge präexistieren.«2 Hier ist die Ursache etwas Ähnliches wie eine platonische Idee. Wieder anders dort, wo Thomas lapidar erklärt: »Das Frühere ist die Ursache des Späteren«3, oder wo er die Allgegenwart Gottes so begründet: Gott ist überall infolge seiner Wesenheit, denn in allen Dingen ist er als Ursache von deren Sein4. Davon ist bei einer Systematik seines Kausaldenkens auszugehen. Hinzu kommen noch zwei aussagekräftige Überschriften: »De causis peccati« (Sth 1 II q. 71) und »De causalitate resurrectionis Christi« (Sth III q. 56). – Die Beispiele genügen vorerst, um zu sagen, daß Thomas sich in seinem Begriff der »causa« nicht von vorgefaßten Erwartungen leiten läßt, sondern diesen Begriff sehr flexibel aus den Kontexten heraus entwickelt.

Gleichwohl ist der Ursachen-Begriff bei Thomas präzise. Wir gehen dieser Präzision in zwei Schritten nach: erstens, indem wir »causa« als ein konsequent

¹ Scg II, 4: »Nam philosophus argumentum assumit ex propriis rerum causis, fidelis autem ex causa prima.«

² Sth I q. 13 a. 5: »Et sic quidquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturae ad Deum ut ad principium et causam, in qua praeexistunt excellenter omnes rerum perfectiones.«

³ Sth I q. 45 a. 6.

⁴ Sth I q. 8 a. 3; vgl. In lib. sent. I dist. 37 q. 1 a. 2.

durchgehaltenes Erklärungsprinzip mit klar definierbarem Inhalt aufzeigen, zweitens, indem wir zeigen, wie dieses Prinzip seinerseits in dem Begriff der »processio« begründet ist.

1. »Causa« als universales Erklärungsprinzip

Alles, was ist, ist aus einer Ursache. Denn entweder ist das Sein aus sich notwendig, dann hat es seine Ursache in sich selbst, oder es ist kontingent, dann hat es seine Ursache außerhalb seiner selbst. Der reine Zufall oder das Nichts ist als zureichende Antwort auf die Woher-Frage nicht möglich, da nur eine Substanz ursächlich begründen kann⁵. Daß eine Wesenheit (essentia) tatsächlich *ist*, muß eine Ursache haben, und zwar eine an sich bestehende, die nicht von unserem erkenntnismäßigen Nachvollzug dieses Verursachungsverhältnisses abhängt. (Sonst wäre die Erklärung eine petitio principii.)

»Ursache« setzt also den Unterschied (die »Andersheit«) von »essentia« und »esse« voraus. Die Ursache erklärt, warum und woher die »essentia« nun gegeben ist. Damit ist weiter vorausgesetzt, daß Veränderung möglich ist; denn eine absolut unveränderliche Wesenheit ist nicht mehr denkbar, weder, daß sie ist, noch, daß sie nicht ist (Parmenides führt sie denn auch nur als Gegenstand einer göttlichen Offenbarung ein und denkt sie in Tautologien). Veränderung, Übergang von einem Zustand in den anderen, ist aber nur vollziehbar, wenn es »Potenz« und »Akt« gibt. Potenz ist das, wodurch ein Seiendes der Wirklichkeit fähig ist. Akt ist das, wodurch ein Seiendes die Wirklichkeit, das volle Dasein innehat. Dabei ist zu beachten, daß das endliche Seiende seinen Akt des Daseins (actus essendi) stets so vollzieht, daß darin noch vieles in Potenz bleibt; daher ist jedes endliche Seiende vernichtbar und immer noch einmal verbesserungsfähig. Jeder Übergang von Potenz zu Akt geschieht nun aber mit Ursache.

Aus der Vielzahl von Lebensbereichen, in denen sich Akte ereignen, ergibt sich eine Mehrzahl von Arten der »causa«. Thomas unterscheidet:

- a) »causa efficiens«, d.h. jene Ursache, die durch Einführung einer geistigen Form aus der formlosen Materie etwas Neues und relativ Beständiges gestaltet⁶;
- b) »causa finalis«, d.h. jene Ursache, durch die der Akt des Gestaltens mit einem Ziel, einem dringend zu verwirklichenden Gut verbunden ist⁷;
- c) »causa exemplaris«, d.h. jene Ursache, die als Urbild der herzustellenden Sache im Geiste des Werkmeisters Vergleichbarkeit und Maß verleiht, so daß »der Effekt die bestimmte Form erreicht«⁸;
- d) »causa principalis«, d.h. jene Ursache, die bedingt, daß eine ganze Klasse von Verursachungsverhältnissen existiert;

⁵ Substanz als »natura«, d.h. als das, wodurch und inwiefern das (endliche) Seiende tätig ist: Sth III q. 2 a. 1; vgl. In lib. sent. III dist. 5 q. 1 a. 2.

⁶ Sth I q. 44 a. 2: »contrahitur ad determinatam speciem«.

⁷ Scg III, 2–3 (passim): »omne agens agit propter finem«.

⁸ Sth I q. 44 a. 3: »ut effectus determinatam formam consequatur«.

46 Heinrich Reinhardt

e) »causa instrumentalis«, d.h. jene Ursache, die werkzeughaft – unter Voraussetzung einer Prinzipalursache – in einem beschränkten Seinsbereich etwas verursacht.

Die »causa principalis« und »instrumentalis« sind Unterarten der »causa efficiens«, die »causa exemplaris« ist eng verwandt mit der »causa finalis« oder als Spezialfall derselben zu verstehen. So bleiben als wichtigste Ursachenarten die »causa efficiens« und die »causa finalis«, die sich gegenseitig voraussetzen und ergänzen. Diese Unterscheidungen der Ursachen (zu denen noch viele Feineinteilungen kommen) stehen untereinander in einer genau bestimmbaren *Analogie*. Gemeinsam ist jedoch allen Ursachen, daß sie bewirken, daß das Sein eines Seienden B vom Sein eines Seienden A abhängt und zwar bei gleichen Bedingungen immerfort, naturnotwendig. Die Verschiedenheit der Ursachenarten bezieht sich auf den Modus dieses Abhängens.

Nicht jede Ursachenkette geht auf eine andere Ursachenkette im Sinne der »causa efficiens« zurück. Aber sehr wohl gehen alle Ursachenketten je für sich auf eine Erstursache zurück, auf die von jeder Ursachenkette aus zurückgefragt werden kann durch die eine, einzige Frage »Woher?«, und diese Erstursache ist, wie Thomas zeigt⁹, eine einzige. Die Kausalität ist also insgesamt nicht wie eine einzelne Linie, sondern wie eine Pyramide mit einer gemeinsamen Spitze, eben der Erstursache (causa prima), vorzustellen.

Jedes, das ist, hat eine zureichende und erkennbare Ursache dafür, daß es ist; jedes, das sich verändert, hat eine zureichende und erkennbare Ursache dafür, daß es sich verändert. Das heißt, daß aus den Wirkungen aufgrund des Kausalprinzips immer auf die Ursache und letztlich auf die Erstursache zurückgeschlossen werden kann¹0. Dieses Schlußverfahren ist lückenlos, weil der Begriff des Seins der allgemeinste und wirklich universale ist, und dieser Begriff wird durch Angabe der Ursache jeweils näher bestimmt. Daher gibt es den Gottesbeweis aus der Bewegung¹¹¹. Von einer partikulären »causa « muß auf die »causa prima efficiens « als das eine absolut sicher Begründende zurückgeschlossen werden, wobei aber die Erstursache weder die Form eines einzelnen Anderen noch die Materie eines einzelnen Anderen sein kann; die Erstursache ist vielmehr genau so Erstursache, daß sie alles kontingente Sein insgesamt setzt und dann auch seine einzelnen Vollzüge insgesamt (d.h. unter Wahrung jeweiliger relativer Selbständigkeiten) trägt. Auch deshalb muß die Erstursache wesenhaft eine einzige sein¹².

Die Erstursache als erste »causa finalis« ist das, was bewirkt, daß jedes Gute wirklich gut ist; sie ist das »Gute jedes Guten«¹³. Die Erstursache als erste »causa

⁹ Sth I q. 11 a. 3: »Melius enim multa reducuntur in unum ordinem per unum, quam per multa: quia per se *unius unum* est causa, et *multa non* sunt causa *unius* nisi per accidens, inquantum scilicet sunt aliquo modo unum. Cum igitur illud, quod est primum, sit perfectissimum et per se, non per accidens, oportet quod primum reducens omnia in unum ordinem sit unum tantum. Et hoc est Deus.« – Vgl. Scg I, 42; In lib. sent. I dist. 1 a. 1.

¹⁰ In lib. sent. I dist. 3 q. 1 a. 3.

¹¹ Sth I q. 2 a. 3; vgl. Scg I, 13.

¹² Vgl. In lib. sent. I dist. 2 q. 1 a. 1.

¹³ Scg I, 40.

efficiens« ist, um alles Gute geben zu können, notwendig in ihrem Wesen vollkommen, und zwar in unbegrenztem Maß, d.h. unendlich vollkommen¹⁴. Die unendliche Vollkommenheit der Erstursache bewährt sich darin, daß sie stets das Gute will, aber auch die aktive Macht (potentia activa) besitzt, all das zu tun, was sie will¹⁵. Diese Erstursache ist also die vollendete, reine, gerechte Aktivität an sich, d.h. der potentialitätslose erste Akt (actus purus, actus primus). Er geht allen aus einer Potentialität hervorkommenden Akten voraus. Woher dann aber Potentialität und endliche Akte? Thomas antwortet: Aus Schöpfung. Die Erstursache verursacht Potentialität und endliche Akte genau so, daß sie aus dem Nichts erschaffend diese inneren Gründe jedes Seienden und damit jedes Seiende ins Sein setzt. (Die Potentialität ist dabei das Bild jenes »ex nihilo«.) So ist die Erschaffung der Welt aus dem Nichts eine Vernunftwahrheit, die man nicht ohne Selbstwiderspruch leugnen kann¹⁶. - Für das geschaffene, kontingente Sein gilt dabei, daß ein Verursachtsein durch eine einzige »causa prima« durchaus keine Totaldetermination bedeutet, sondern echte Verursachungsketten sekundärer Natur (causae secundae) einschließlich geschöpflicher Freiheit, Verantwortung und Selbständigkeit ermöglicht. Was das unerschaffene Sein der Erstursache angeht, so könnte man sagen, sie sei »causa sui«17. Damit ist die Kontinuität innerhalb des Ursachen-Begriffs von der obersten bis zur untersten Ursache hergestellt. Thomas denkt wirklich einen universalen »Ordo«.

Alles, was ist, fällt mit seinem Sein auch unter den Begriff der Kausalität.

2. »Processio« und »causa«

Wie schon einleitend angedeutet, »begründet« Thomas sein universales Kausalitätsdenken noch einmal in dem Begriff der »processio«. Ist das nicht überflüssig, der Würde der Philosophie sogar abträglich? Wir müssen in der Tat ganz kurz fragen, inwiefern der Kausalnexus, wie bisher dargestellt, noch begründungspflichtig oder auch nur begründungsfähig sei.

Eine Begründungsfähigkeit des Kausalnexus und eine mögliche Begründungspflicht des Kausaldenkens kann nur darin liegen, daß wir unvermeidlich innerhalb der Kontingenz zu denken beginnen und auch unsere Begriffe des vollkommenen

¹⁴ Scg I, 43.

¹⁵ Scg II, 7. – Nur was in sich selbst widersprüchlich und somit seinsunfähig ist, kann Gott nicht tun, eben weil er das reine Sein ist und Nichtiges gleich welcher Art weder wollen noch hervorbringen kann: De pot. q. 1 a. 3; In lib. sent. I dist. 42 q. 2 a. 2.

¹⁶ In lib. sent. II dist. 1 q. 1 a. 1: »Respondeo quod creationem esse non solum fides tenet, sed etiam ratio demonstrat. Constat enim, quod omne, quod est in aliquo genere imperfectum, oritur ab eo, in quo primo et perfecte reperitur natura generis... oportet quod omnis res secundum totum, quod in ea est, a primo et perfecto ente oriatur: hoc autem creare dicimus, scilicet rem producere in esse, secundum totam suam substantiam. Unde necessarium est a primo principio omnia per creationem procedere.«

¹⁷ Sth I q. 3 a. 4. – Es ist jedoch zu beachten, daß Thomas den Ausdruck »causa sui« in seiner wörtlichen Bedeutung ablehnt, da kein Seiendes sich in seinem substantialen Sein *hervorbringen* kann. Das innere Verhältnis der »Selbstverursachung« muß nach Thomas besser in dem Terminus »aseitas« erfaßt werden (ipsum esse a se subsistens; ens a se; principium non de principio).

48 Heinrich Reinhardt

Seins, der Erstursache usw. nur als Ergebnisse von Abstraktionstätigkeit, nicht aber als unmittelbare Schau des Absoluten haben¹⁸. Dadurch ist zwar die sichere Wahrheit des Erkennens gegeben, aber noch keineswegs die ganze Wahrheit über den Sinn von Ursächlichkeit überhaupt ausgeschöpft. Diese ganze Wahrheit über den Sinn von Ursächlichkeit, Schöpfung, Kontingenz usw. ist nun in der Offenbarung ausgesagt, insbesondere in der Trinitätslehre. Im Sinne einer letzten Überbietung und Bestätigung des menschlichen Kausaldenkens, nicht aber im Sinne einer innerweltlich unverzichtbaren Denkoperation ist die Begründung der »causa« in der »processio« zu denken. Es besteht wohl theologisch eine Begründungspflicht, rein philosophisch dagegen nur eine Begründungsfähigkeit.

Mit »processio« sind die innergöttlichen Hervorgänge gemeint: der des Sohnes aus dem ewigen Vater, wodurch die Relationen »paternitas« und »filiatio« gesetzt sind, und der des Heiligen Geistes aus Vater und Sohn, wodurch die Relation »spiratio« gesetzt ist. Es gibt nur zwei solcher »Prozessionen«¹¹, weil es nur zwei solcher »actiones immanentes« in Gott geben kann, nämlich die Hervorbringung (generatio) des Wortes in der Intellektion und die Ausatmung (spiratio) der Liebe in der Willenstätigkeit. Das Prinzip beider Hervorgänge scheint am ehesten die göttliche Güte zu sein²⁰. Denn in der Vollkommenheit des göttlichen Seins ist beides eingeschlossen, das vernünftig hervorgehende Wort und das Prinzip dieses Wortes²¹, und wiederum beides, die den unendlichen Willen aussprechende Liebe und das Prinzip dieser Liebe, nämlich die Einheit göttlicher Güte²².

Thomas betont: Es gibt nur vier innergöttliche Relationen: »paternitas«, »filiatio«, »spiratio« sowie – da diese drei ja nicht als »Arten« irgendeiner gemeinsamen »Gattung« innerhalb Gottes verrechenbar sind – auch ganz formal noch die Relation »processio«. Dagegen ist »Schöpfung« keine innergöttliche Relation, schon gar keine reale²³. Wie verhält sich also »processio« zur schöpfungstypischen »causa«? Kann man hier überhaupt von einer höheren Kausalität, d.h. von einer kausalen Verankerung der gesamten Kausalität in der innergöttlichen »processio« sprechen? Thomas bejaht das. Die innertrinitarischen »Prozessionen« sind »aliquo modo«, in irgendeiner Weise, Ursache und Sinn der Schöpfung²⁴. Das Ja ist sehr vorsichtig, aber es läßt unser weiteres Nachfragen zu. – »Erschaffen ist: das Sein der Dinge verursachen bzw. hervorbringen. Da nun aber jedes Handelnde etwas sich Ähnliches hervorbringt, kann das Prinzip der Handlung aus der Wirkung der Handlung ergründet werden«²⁵. Kommt es also Gott von seinem Wesen her zu, (auch) ein Schöpfer zu sein? Thomas antwortet mit Ja: »creare convenit Deo secundum suum esse, quod est eius essentia; quae est communis tribus Personis.

¹⁸ Vgl. L. Oeing-Hanhoff, Abstraktion. III, 2, in: Hist. Wörterbuch d. Philosophie, Bd. I (Basel 1971), Spp. 51–55.

¹⁹ Sth I q. 27 a. 3.

²⁰ Sth I q. 27 a. 5: »bonitas maxime videtur principium processionis«.

²¹ Sth I q. 27 a. 2 ad 3.

²² Sth I q. 36 a. 4.

²³ Vgl. Sth I q. 45 a. 3: »relatio in Deo ad creaturam non est realis, sed secundum rationem tantum«.

²⁴ Sth I q. 45 a. 8: »causa et ratio creationis«.

²⁵ Sth I q. 45 a. 6.

Unde creare non est proprium alicui Personae, sed commune toti Trinitati«²⁶. Dem ganzen dreipersönlichen Gott kommt es zu, der eine Schöpfer der Welt zu sein.

Thomas führt das genauer aus: »Gott ist die Ursache der Dinge durch seinen Verstand und seinen Willen, so wie der Künstler (die Ursache) der künstlich hergestellten Dinge. Der Künstler arbeitet aber durch das Wort, das er im Verstand empfangen hat, und durch die Liebe seines Willens, die auf etwas (Bestimmtes) bezogen ist. Deshalb hat auch Gott Vater die Schöpfung ins Werk gesetzt durch sein Wort, das der Sohn ist, und durch seine Liebe, die der Heilige Geist ist. Und demgemäß sind die Hervorgänge der Personen die vernünftigen Strukturen (rationes) der Geschöpfe, insofern sie die wesentlichen Attribute einschließen, die da sind: Wissen und Willen«²¹. In jedem Seienden innerhalb der Schöpfung und in der Schöpfung als ganzer findet sich daher dieses Paar vernünftiger Strukturen: Intelligibilität, die durch Gegenüberstellung Wissen, Sonderung und Zusammenfassung ermöglicht, und Wille, der im Modus der Liebe zwanglose Einheit ermöglicht. Insofern ist die Schöpfung, die dem einzelnen Geschöpf das Gegenübersein gegenüber Gott und damit die Relation zu Gott als dem Prinzip seines Seins bindend vorgibt²², aus sich heraus Repräsentation ihrer Ursache.

Zum Begriff »repraesentatio« verdeutlicht Thomas: »Jeder Effekt repräsentiert irgendwie (aliqualiter) seine Ursache, aber in verschiedener Weise (diversimode). Denn ein Effekt repräsentiert die alleinige Ursächlichkeit seiner Ursache, nicht aber deren (geistig-inhaltsprägende) Form, so wie der Rauch das Feuer repräsentiert; und eine solche Repräsentation heißt die Repräsentation im Sinne der Spur... Ein (anderer) Effekt aber repräsentiert seine Ursache im Hinblick auf die Ähnlichkeit mit deren Form, so wie... die Statue des Merkur den Merkur; und diese ist die Repräsentation im Sinne des Bildes. - Die Hervorgänge der göttlichen Personen werden wahrgenommen hinsichtlich der Akte des Verstandes und des Willens... In den vernünftigen Geschöpfen... findet sich die Repräsentation der Dreifaltigkeit in der Art des Bildes... Aber in allen Geschöpfen findet sich die Repräsentation der Dreifaltigkeit (zumindest) in der Art der Spur... Jedes beliebige Geschöpf subsistiert in seinem Sein und hat eine Form, durch die es zu (seiner eigenen) Gestaltung bestimmt wird, und besitzt eine Hinordnung auf etwas anderes. Sofern es also geschaffene Substanz ist, repräsentiert es seine Ursache und sein Prinzip – und so zeigt es die Person des Vaters auf, der Prinzip ohne vorausgehendes Prinzip (principium non de principio) ist. Sofern es aber eine Form und Gestaltung hat, repräsentiert es das Wort... Sofern es jedoch eine Hinordnung besitzt, repräsentiert es den Hl. Geist in der Hinsicht, daß er die Liebe ist - denn die bewirkte Hinordnung auf etwas anders ist aus dem Willen des Schöpfers«29.

²⁶ Ebd.: »Das Erschaffen kommt Gott zu gemäß seinem Sein, welches seine Wesenheit ist; und diese ist eine den drei Personen gemeinsame. Daher ist das Erschaffen nicht eine Besonderheit einer der Personen, sondern gemeinsame Eigenschaft der ganzen Dreifaltigkeit.«

²⁷ Ebd.

²⁸ Sth I q. 45 a. 3.

²⁹ Sth I q. 45 a. 7.

50 Heinrich Reinhardt

Damit ist klar, daß die schöpfungsinterne Kausalität insgesamt verursacht ist durch innergöttliche, ewige Verursachungsstrukturen. Thomas benutzt die Termini »Spur«, »Bild« und »Repräsentation« für diesen Zusammenhang, denn es leuchtet ein, daß diese ewigen Verursachungsstrukturen als »mysteria stricte dicta« nicht den Not- und Zwangscharakter haben wie die von der geschaffenen Wirkung zur schaffenden Erstursache aufsteigende Kausalität. Aber es handelt sich, soweit es nach-denkbar ist, um ein echtes Verursachungsverhältnis. Thomas beantwortet nämlich hier die beiden metaphysischen Extremfragen: Woher kommt überhaupt die kausale Ordnung, d.h. warum muß sie so sein, wie sie ist? und zweitens: Wozu dient die kausale Ordnung der Welt? Diese Fragen sind durch das bloße Faktum der Kausalordnung (und deren nähere Beschreibung durch Darlegung der einzelnen Ursachenarten und Ursachenketten) ja noch nicht beantwortet. Thomas bringt nun die Antwort: Die Kausalordnung der geschaffenen Welt kommt aus der unerschöpflichen dreipersonalen Vollkommenheit Gottes und muß sein, damit diese Vollkommenheit in allem wahrnehmbar dargestellt sei.

»Processio« ist das ewige, sowohl exemplar- wie wirkungsursächlich vorausgehende Urbild der »causa«. Gemeinsam – natürlich in Analogie, jedoch wirklich gemeinsam – ist der »processio« und der »causa«, daß sie immer sowohl ein intellektives wie ein voluntatives Element umfassen.

Damit unterwirft Thomas nicht das intellektive Element dem voluntativen, noch determiniert er das voluntative schlechterdings durch das intellektive. Die Begründung der Kausalität in der »processio«³0 – und zwar »per modum imaginis« – stellt vielmehr die Gleichursprünglichkeit der beiden Elemente sicher.

Schließlich bringt Thomas dadurch, daß er die philosophisch ergründbare Kausalität in der nur theologisch erfaßbaren »processio« fundiert sein läßt, ein äußerst nützliches Moment ins Spiel. Philosophie neigt bisweilen zur Selbstüberschätzung. Indem es nun ein Wissensgegenstand wird, daß alles, was philosophische Kausalergründung leistet, nur Erkenntnis eines Bildes und selber abbildlich-nachbildlicher Vollzug eines unendlich Größeren ist, kann sie sich ohne Demütigung von außen mit eigenen Mitteln immer wieder zu dem bringen, was sie mit dem kindlichen Weltverhältnis gemeinsam hat: zum Staunen, zur Bewunderung, zur Anbetung. Und so, in dieser Aufschließung eines personalen Bezugs zum personalen Grund des geschaffenen Seins, ist die Philosophie denn auch Magd der Theologie³¹, und in diesem Sinn ist Thomas von Aquin auch die Festsetzung des systematischen Ortes des Kausaldenkens gelungen. Der systematische Ort eines allumfassenden Sachdenkens kann nur das allumfassende personale Nachdenken und Nachsinnen der Trinitätstheologie sein; nur die personale Vollkommenheit kann Urgrund und Urbild der sachhaft aufgewiesenen Erstursächlichkeit sein.

30 Vgl. Sth I q. 93 a. 6.

³¹ Sth I q. 1 a. 5 ad 2: »Non enim accipit (theologia) sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. Et ideo non accipit ab aliis scientiis tamquam a superioribus, sed *utitur eis* tamquam inferioribus et ancillis«.

Das Prinzip Person in Kirche und Hierarchie

Festvortrag für Bischof Josef Stimpfle am 29. 10. 1988 in Augsburg

Von Weihbischof Kurt Krenn, Wien

Schier alles kann der Mensch heute benützen, besuchen, sehen, besitzen, genießen oder auch kennen, wissen und wählen. Die Dinge scheinen heute dem Menschen mehr als je zuvor zu gehören. Man braucht heute vieles gar nicht mehr in der alten Weise zu besitzen; es genügen oft die Codes und Pläne und man besitzt Dinge besser, als stünden sie im eigenen Haus; das Verfügenkönnen ist oft ein bequemerer Besitz als das dingliche Haben.

Die Welt scheint dem Menschen ganz zu gehören. Aber gehört sie ihm wirklich? Wie kompetent ist denn der Mensch gegenüber seiner Welt, gegenüber seiner Lebensgeschichte und gegenüber seiner eigenen Daseinserfahrung?

Hat der Mensch früher einmal mit seinen Händen und seiner Arbeit Kompetenz ausgeübt, ist er später dazu übergegangen, durch Wissen, Bildung und Erziehung gegenüber seiner Welt noch kompetenter zu werden. Wissen, Bildung und Erziehung waren Formen von »humaner Kompetenz«. Die humane Kompetenz, die vielfältig sein kann, jedoch immer das humane Können anspricht, ist heute zumindest in Zweifel gezogen. Das Ideal der Allgemeinbildung und einer human gültigen Erziehung wurde weithin aufgegeben. Wenn solche humane Kompetenz heute gelingt, ist dies eher ein gewisser Glücksfall.

Der Mensch wird heute auf der Suche nach neuer Kompetenz auf die »personale« Kompetenz verwiesen. Oft nicht mehr mit Wissen, immer aber mit Gewissen kann der Mensch der Welt begegnen; er hat Gut und Böse zu unterscheiden und mit Gewissen zu handeln. Der Ruf nach Ethik in Bereichen, wo bisher allein das Wissen und die Technik der Maßstab waren, ist im Grunde nichts anderes als die Suche nach neuer Kompetenz in einer unübersichtlichen, komplexen und widersprüchlichen Welt.

Was dieser Beitrag beantworten möchte, ist die Frage, ob das Amt in der Kirche, das Geweihtsein zum Bischofsamt vor allem, eine Form von Kompetenz ist, die mit der Kompetenz des Menschen als »Person« eng verbunden ist.

Dem II. Vatikanischen Konzil wird man in seiner langfristigen Bedeutung sicher dann am ehesten gerecht, wenn man es nicht einfach »das Konzil« nennt, sondern es als das XXI. Ökumenische Konzil in die Reihe der bisherigen und möglicherweise zukünftigen ökumenischen Konzilien stellt. Dennoch wird dieses Konzil die eine oder andere Eigenart haben, die es von anderen Konzilien abhebt und unterscheidet. Vieles hat dieses Konzil in der gleichen Weise gelehrt, wie es auch frühere

52 Kurt Krenn

Konzilien getan haben. Dennoch muß auffallen, daß das II. Vatikanum nicht nur die inhaltliche Lehre zum Ausdruck bringt, sondern nach dem »Menschen« fragt, der diese Lehre verkündigen, verteidigen, vertreten, umsetzen, vermitteln, leben und bezeugen soll. Notwendigerweise wird damit ein Menschenbild vorausgesetzt oder zuweilen skizziert, das dem auch konkret und lebenswirklich angemessen sein soll, was in allgemeiner und abstrakter Weise das Konzil lehrt und fordert.

Ohne Zweifel haben die Väter des Konzils bei ihren Aussagen an das Prophetenwort gedacht, das die Frage des Herrn stellt: »Wen soll ich senden? Wer geht in unserem Auftrag?« (vgl. Jes 6,8). Es ist heute schon sehr schwierig, jenen Menschen auszudenken, der mit seiner Zeit und mit seiner Welt zurechtkommt. Wie soll sich dieser Mensch verhalten, was soll er lernen, was soll er wissen und tun können, was schuldet er seiner Umwelt und was schuldet die Umwelt ihm?

Soll dieser Mensch überhaupt erzogen werden, sollen ihm Wissen und Sittlichkeit beigebracht werden, oder soll man ganz auf das freie Spiel der Selbstentfaltung vertrauen, das ohne Autorität und Vermittlung durch andere abläuft? Die Probleme der heutigen Erziehung und Bildung des Menschen sind bekannt; die vielen konkreten Mißerfolge machen oft einfach ratlos. Gründet nicht vieles von diesen Problemen einfach in der Tatsache, daß man gar nicht weiß, wie der heutige Mensch wirklich aussehen soll, damit er mit sich und der Welt zurechtkommt? Es steht wohl ein weites Instrumentarium bereit, das das Verhalten, die Bildung und die Fertigkeiten zu durchleuchten und sogar zu optimieren versteht. Dieses Instrumentarium, das Naturwissenschaften und Humanwissenschaften liefern, kann vieles am Menschen verändern und verbessern; doch geht dies immer auf dem Weg der Spezialisierung vor sich. Jede Spezialisierung wiederum hat es in sich, den Menschen in der Spezialisierung total zu vereinnahmen; dies wiederum könnte in einer Welt enden, in der kein Mensch mit dem anderen zu kommunizieren versteht, weil der eine nur Techniker, der andere nur Ökonom, der andere nur Politiker, der andere nur Künstler, der andere nur Soldat, der andere nur Informatiker usw. zu sein versteht. Immer mehr begreift man, daß weder das eine noch das andere den wahren Menschen macht, ja angesichts des Menschen werden Widersprüche und Gefahren sichtbar; denn nichts von dem, was heute zur Erziehung und Bildung des Menschen angeboten wird, kann den ganzen Menschen ermessen; und alles von dem, was in Einseitigkeit und Grenzenlosigkeit betrieben wird, zeigt Widersprüche zum anderen und beweist damit, daß es in die Wirklichkeit des ganzen Menschen gar nicht eindringen kann.

Die Einseitigkeit und Spezialisierung in Ausbildung, Erziehung und Training des Menschen wird heute längst auch als Gefahr erkannt. Das Ende einer solchen Tendenz wäre im besten Fall, daß die Welt nicht mehr aus Menschen, sondern nur aus vielen Experten besteht. Und wer könnte einer solchen Welt voller Experten noch Maßstäbe, Ordnung und Ziele geben? Niemand; denn jeder Experte wäre auf seine Weise der Wichtigste, der Wissendste, der Größte; jeder Experte wäre nach seinem Wissen und Können das Maß aller Dinge; und je mehr einer zum absoluten und einseitigen Experten aufgestiegen ist, desto mehr riskiert er den Widerspruch

zum Expertensein eines anderen, wenn er die Welt und den Menschen zu beurteilen und zu verstehen versucht.

Die philosophische Tradition vieler Jahrhunderte war davon überzeugt, daß der vernünftigen Geistigkeit des Menschen grundsätzlich und in gewissem Maß alle Wirklichkeit zur Erkenntnis offensteht. Man brachte dies in Leitsätzen wie z.B. »anima est quodammodo omnia« (Die Seele des Menschen ist gewissermaßen alles, umgreift als Möglichkeit die Erkenntnis aller Wirklichkeit.) oder »ens et verum convertuntur« (Das Wahre und das Seiende sind austauschbar; alles, was ist, kann auch zum Wahren der Erkenntnis werden.) zum Ausdruck. Damit wurde die vernünftige Geistseele des Menschen wohl nicht zum Experten aller Dinge, jedoch zum Vorgriff auf alle Wirklichkeit erklärt. Diese Bewertung der Fähigkeiten des menschlichen Geistes hat sicher auch dazu beigetragen, ein Wissen, eine Bildung und Erziehung für den Menschen zu fordern und zu gestalten, die dieser Unbegrenztheit des menschlichen Geistes entsprechen sollten. Es ist jetzt nicht der Anlaß, über die Fragen von Allgemeinbildung und allgemeingültiger menschlicher Erziehung abzuhandeln. Dennoch wird schon aus diesen Worten erkennbar, daß man den Menschen nicht zum einseitigen Experten bestimmt sehen wollte. Denn der Experte muß seine Perspektive auf das verengen, worauf er sich versteht; selbst wenn der Mensch als Experte alles wahrnehmen könnte, wird manches in seinem Bereich unverständlich oder unverstanden, vorurteilsabhängig und entfremdet, mißverstanden oder unterdrückt sein. Manches wird der Experte genauer und anwendbarer erkennen, doch manches wird nur ein Zerrbild oder ein Trugbild jener Wirklichkeit sein, die in der Welt des Experten nicht aufnehmbar oder nicht darstellbar oder nicht begreifbar ist.

Durch das Idealbild der Allgemeinbildung und der allgemein gültigen Erziehung konnte man lange Zeit sich den Wunsch erfüllen, durch Bildung und Erziehung dem Wesen des Menschen zu entsprechen. Durch den Fortschritt des Wissens und Könnens ist der Mensch jedoch so vielfältig herausgefordert und die Welt des Menschen ist so in Einzelnes aufgespalten und unübersichtlich, daß es weder den allgemein gebildeten Gelehrten gibt noch das Programm einer solchen Bildung und Erziehung: den Universalgelehrten, den universal gebildeten Menschen gibt es nicht mehr.

Fast unbemerkt im Trubel des Fortschritts ist verschwunden, was man das »universale humanum« hätte nennen können. Das universale humanum ist an der Vielfältigkeit der gestellten Aufgaben und an der unbewältigten Wissenswelt zerbrochen. Hat damit der heutige Mensch auch seine Welt- und Wirklichkeitskompetenz verloren? Wäre dies der Fall, dann könnte man nur mehr auf anonyme Prozesse setzen, die in der Geschichte zufälligerweise entweder katastrophal oder günstig enden. Wäre dies der Fall, dann wäre nicht mehr der Mensch das Maß und das Ziel der Geschichte und der Entwicklung. Wäre dies der Fall, dann wäre ins Leere gesprochen, was das II. Vat. Konzil in Gaudium et Spes sagt, daß nämlich der Mensch die auf Erden einzige Kreatur ist, die Gott um ihrer selbst willen gewollt hat (vgl. 24). Eine solche Aussage, die den Menschen in eine einsame Spitze der sichtbaren Schöpfung stellt, fordert Kompetenz für den Menschen, Kompetenz

54 Kurt Krenn

gegenüber der ganzen Welt der Dinge. Diese gottgewollte Würde des Menschen drängt den Menschen zur Kompetenz gegenüber der Schöpfung. Als die Mittel dieser Kompetenz hat der Mensch sein Erkennen und Wissen, seine Freiheit und Entscheidungen, seine Ziele und Fähigkeiten. Und als ein Ausdruck solcher Kompetenz muß das oben genannte »universale humanum« gelten, in dem durch Bildung und Erziehung der Mensch für Ordnung, Ziele und Zusammenhänge in seiner ganzen Welt zuständig sein konnte.

Unsere Welt hat sich verändert; unsere Welt ist unfaßbar geworden. Niemand mehr kann im Buch der Schöpfung alles lesen, was heute wißbar und verfügbar ist. Vom Universalgelehrten haben wir still und unbemerkt Abschied genommen. Können wir jedoch auf Menschen verzichten, die letzte Verantwortung haben und letztgültige Entscheidungen treffen müssen? Soll statt dessen eine Denk- und Informationsmaschine in Betrieb gebracht werden, die jenes Programm besitzt, das der Mensch sich heute durch Bildung und Erziehung nicht mehr als »universale humanum« erwerben kann? Solche Maschinen stehen angeblich in den atomaren Befehlsständen der Großmächte und sind das gängige Spielzeug von Sciencefiction. Können solche seelenlosen Apparate das sein, was die Kompetenz des Menschen gegenüber der ganzen Schöpfung ausmacht? Diese Frage ist nicht nur eine utopische Frage der Science-fiction oder höchstrangigen Informationstechnik. Die zerstörte menschliche Kompetenz zeigt sich in ganz konkreten Alltagsfällen; sehen wir doch genauer hin: Bürokratie, sei es in Staat oder Kirche, ist doch nichts anderes als menschlicher Kompetenzverlust; auch Kommissionen und demokratieähnliche Abstimmungsinstitute sind oft der Ersatz für jene Kompetenz, die der einzelne Mensch mit Vernunft und sittlicher Verantwortung ausüben sollte. Bedroht dieser Kompetenzverlust nicht auch die Bischöfe und Priester, die gemäß ihrer besonderen Berufung zu lehren, zu leiten und zu heiligen haben? Man kann allerlei für solche Aufgaben üben; doch konnte wirklich jemand im voraus lernen. Priester oder gar Bischof zu sein?

Die besondere Würde des Menschen in der Schöpfung bedeutet auch die besondere Kompetenz eines jeden Menschen gegenüber der geschaffenen Welt. Wenn das »universale humanum« aus Bildung und Erziehung nicht mehr existiert, müssen wir umso dringlicher nach einer neuen Weise von Kompetenz fragen, die wiederum und vielleicht sogar besser trägt als das einstige »universale humanum«. Ein solcher Fortschritt zu neuer Kompetenz wäre der Übergang vom »universale humanum« zum »universale personale«. Der Bildung und der Erziehung traut heute niemand mehr zu, daß damit der Mensch ein vernünftiges »Bild« der ganzen Wirklichkeit sein könnte. Kann nun der Mensch als »Person« ein Bild und Gleichnis der ganzen Wirklichkeit sein? Kann es wirklich mehr als ein bloßes Wortspiel sein, wenn wir vom »universale humanum« zum »universale personale« voranschreiten? Läßt sich mit dem Rückgriff auf die »Person« etwas entdecken, was dem Menschen eine Kompetenz gibt, die nicht vom Gang der Wissenschaften und der Technik, nicht vom immer dichter werdenden Geflecht menschlicher Zusammenhänge und nicht durch die Ungunst einer bestimmten Kultur gefährdet ist?

Kompetenz der Person: Der Mensch als Person ist Bild und Gleichnis der ganzen Wirklichkeit, insofern er in zweifacher Weise aus der Welt der Dinge herauszutreten vermag und dennoch gleichzeitig die ganze Welt auf sich beziehen kann. Die erste Weise ist: Der Mensch ist fähig zum Wissen, das Wahrheit braucht. Die zweite Weise ist: Der Mensch hat ein Gewissen, das Gut und Böse unterscheidet, Erlaubtes und Unerlaubtes kennt, das Gutes zu tun und Böses zu meiden gebietet. Kompetenz der Person: Der Mensch bleibt wohl beim Wissen; er organisiert jedoch seine Kompetenz nicht durch Bildungswissen, sondern durch die Frage nach der Wahrheit, die jene besonderen Konfigurationen des Wissens überschreitet, die sich durch Wissenschaft, Forschung, Anwendung und Spezialisierung gebildet haben. Das Gewissen wiederum vermag mit der Unterscheidung von Gut und Böse alle Bereiche der Wirklichkeit zu durchmessen, die sich mit den Maßstäben der Nützlichkeit und der menschlichen Verhaltensgewöhnung nicht ermessen lassen. Mit seiner Fähigkeit für Wahrheit und Gewissen ist der Mensch als Person das Bild und Gleichnis der ganzen Wirklichkeit; als »Person« ist der Mensch »Kompetenz« für die ganze Schöpfung-

Die Kompetenz der »Person« entsteht jedoch nicht erst in der Leistung und im Werden des Menschen. Die Kompetenz der Person besteht zuerst im Ursprung und im Sein des Menschen. Es ist der Ursprung, der den Menschen zur Person macht. Dies heißt, daß der Mensch das Bild und Gleichnis der Wirklichkeit ist, weil er das Bild und Gleichnis Gottes, des Schöpfers und Ursprungs, ist. Weil Gott den Menschen nach seinem Bild und Gleichnis schuf, ist der Mensch als Person jene Kompetenz, die in der Welt erkennt und entscheidet und alles auf sich ordnend zu beziehen vermag. Das Sein der Person ist ursprünglich und unbedingt; das Sein der Person ist göttliche »Weihe« zum Bild und Gleichnis, nicht erworbene Bildung und nicht erprobtes Verhalten.

Die Lehren des II. Vatikanischen Konzils sind so etwas wie ein Rundblick durch die ganze Welt des Menschen. Gab es durch frühere Konzilien oft Lehraussagen, die sich fast ausschließlich mit dem »An-sich« eines theologischen Problems beschäftigten, versucht das II. Vatikanum immer auch die Perspektive des »pro nobis« mitzudenken. Und wenn sich dieses Konzil immer wieder als ein »pastorales Konzil« zu verstehen gab, so war es dennoch nicht die Meinung des Konzils, daß Doktrin und Praxis verschiedene Wahrheiten hätten oder gar die Praxis den Vorrang vor der Wahrheit der Lehre hätte. Das »pro nobis« des II. Vatikanums war sicher ein auf den Menschen bezogenes Lehren, ein Blick auf sein Leben, auf seine Fragen und Nöte, auf sein Leiden und Suchen. Ein tragischer Irrtum aber war es, den vielbeschworenen »Geist des Konzils« auf die simple Formel zu reduzieren: Hauptsache »menschlich«. Ein anderes stilles Maß war es hingegen, das wie ein Leitbild und ständiger Impuls das Konzil durchzog: der Mensch ist vom Ursprung Gottes her »Person« und soll als Person in Kirche und Welt leben. Es galt also nicht, einen Menschen für heute zu konstruieren und zu machen, sondern es galt, im Licht des Glaubens die Wahrheit über den Menschen im Ursprung und in der Absicht Gottes zu entdecken. Und es gibt eine Wahrheit des Menschen, in der die Absicht Gottes mit dem Menschen voll aufgeht: der Mensch ist Person. Und

56 Kurt Krenn

Gott, der den Menschen als sein Bild und Gleichnis schuf, läßt es auch zu, daß seine geheimnisvolle göttliche Fülle in die Auseinandersetzung mit dem Menschen als Person gebracht wird.

Vieles Wunderbare, Schöne, Würdige, Tiefgründige und Zutreffende über den Menschen hat das II. Vatikanum gelehrt. Bis in das Geheimnis der Kirche, der Sakramente, des Erlösers und seiner Mutter Maria, selbst bis hinein in das Geheimnis des Dreifaltigen Gottes wird nicht nur gelehrt, sondern zugleich auch das Geheimnis des Menschen erhellt. Der Mensch aber muß Person sein, um mit Gott gewissermaßen sein Geheimnis zu teilen und zu erhellen; der Mensch als die Summe seiner Bedürfnisse, als das Resultat seiner Umwelt oder als das Kind seiner Zeit erreicht kein solches Geheimnis, das er als Person immer schon in Gemeinschaft mit Gott hat. Es gab und es wird unzählige Irrtümer über den Menschen geben; es wird aber immer die eine und selbe Wahrheit sein, daß der Mensch mehr als ein bloßes »Lebewesen« ist, daß der Mensch Person ist. Das Person-Sein ist gleichsam die Weihe, die der Schöpfer dem Menschen gab.

In unserer Welt gibt es nicht nur das Geheimnis Gottes und das Geheimnis des Menschen; es gibt und es wirkt auch in unserer Welt das »mysterium iniquitatis«, das Geheimnis des Bösen. An Gott kann kein Feuer und kein Schatten des Bösen rühren; das Geheimnis des Bösen jedoch ist die Verneinung dessen, daß der Mensch Gottes Bild und Gleichnis ist. Der Versucher des Menschen versprach: »Ihr werdet sein wie Gott und erkennt Gut und Böse« (Gen 3,3). Der Mensch war doch schon wie Gott. Dieses Geheimnis wollte der Versucher dem Menschen entreißen und ihm sagen: Mach dir doch dein Geheimnis selbst, dann bist du wie Gott. Was ist schon der Mensch, der ein paar Jahrzehnte lebt und ein wenig seine Welt verändert? Was ist schon der Mensch, der sich Wissen und Fertigkeiten erwirbt? Was ist schon der Mensch, der schneller läuft und höher springt als der andere? Was ist schon der Mensch, der besitzt und genießt? Nichts davon wird zu seinem Geheimnis, das er mit Gott teilen könnte. Nur mit einem selbstgemachten Geheimnis kann sich der Mensch damit aufhalten und vor Gott verschließen. Der Mensch, der sich selbst sucht und den heillosen Versuch unternimmt, sich selbst gleichsam erst zu machen, verdrängt in sich das, was er entdecken und als Gabe annehmen sollte. Zu lieben und geliebt zu werden, ist der Mensch nur fähig und würdig als Person. Wie wahr ist, was Johannes Paul II. in seinem Apostolischen Schreiben »Mulieris dignitatem - Über die Würde und Berufung der Frau anläßlich des Marianischen Jahres« sagt: »Nur die Person kann lieben, und nur die Person kann geliebt werden... Die Liebe ist ein ontologisches und ethisches Bedürfnis der Person. Die Person muß geliebt werden; denn allein die Liebe entspricht dem, was eine Person ist...« (Nr. 29).

Das Sein der Person und die Zuwendung an die Person, dies ist es, womit die Schöpfung und Erlösung des Menschen und auch der Heilsdienst der Kirche zu tun hat. Kein Ding der Welt kann dem entsprechen, was die Person ist; es ist nur die Liebe von Person zu Person, die das Geheimnis des Menschen nicht verletzt und es Leben sein läßt. Am größten ist die Liebe (vgl. 1 Kor 13, 13); Gott ist Liebe (1 Joh 4, 8). Bei solcher Nähe von Person und Liebe, muß auch die Frage beantwortet

sein, ob es denn die Liebe gäbe, wenn es keine Person gäbe, die liebt und geliebt wird. Kann es eine Liebe geben, die gleichsam wie eine kosmische Qualität zwischen den Dingen schwebt und sich eben auch zwischen Personen ereignet?

Johannes Paul II. antwortet: »Nur die Person kann lieben, und nur die Person kann geliebt werden« (MD, 29). Das heißt, daß auch die Liebe nur ihre Wahrheit und Wirklichkeit in der Person findet. Wenn wir also mit Gottes Liebe alles Tun in der Schöpfung und in der Erlösung verbinden, dann kann Gottes Tun in Liebe sich nur in der Person ereignen.

Es war eine notwendige Einsicht des Glaubens in die Menschwerdung des Sohnes Gottes, daß dieselbe ewige Person des Sohnes Gottes die menschliche Natur annahm, um als eine und selbige Person wahrer Gott und wahrer Mensch zu sein. Die erlösende Zuwendung an den Menschen war eine Hineinnahme der menschlichen Natur in das Innerste der göttlichen Person: Die Liebe Gottes wurde unter uns dadurch offenbar, daß Gott seinen einzigen Sohn in die Welt gesandt hat, damit wir durch ihn leben (1 Joh 4,9). Die Liebe Gottes zum Menschen ist gegründet in der Person des Sohnes, der geliebt wird und liebt.

Was aber ist mit dem Heiligen Geist? Indem Christus seinen Geist mitteilte, hat er seine Brüder, die er aus allen Völkern zusammenrief, in geheimnisvoller Weise gleichsam zu seinem Leib gemacht. In jenem Leibe strömt Christi Leben auf die Gläubigen über, die durch die Sakramente auf geheimnisvolle und doch wirkliche Weise mit Christus... vereint werden. Und damit wir unablässig in ihm erneuert werden, gab er uns von seinem Geist, der als der eine und gleiche im Haupt und in den Gliedern wohnt und den ganzen Leib so lebendig macht, eint und bewegt, daß die heiligen Väter sein Wirken vergleichen konnten mit der Aufgabe, die das Lebensprinzip – die Seele – im menschlichen Leibe erfüllt (vgl. LG Nr. 7). So sieht die Konstitution über die Kirche des II. Vat. Konzils die Wirklichkeit des Heiligen Geistes in der Kirche, die vom selben Konzil als das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk Gottes (vgl. LG Nr. 3) gesehen wird.

Es wäre eine wundervolle Aufgabe, könnte man im Gesamten von Kirche und Theologie jenem manchmal erkennbaren und manchmal verborgenen Aufbau nachspüren, der alles immer wieder gleichsam auf die Person bringt: auf die Dreifaltigkeit Gottes als Wirklichkeit von Person und Gemeinschaft, auf die Person des ewigen Sohnes, der sich mit der menschlichen Natur einte, der den Menschen erlöste und zu einem neuen Geschöpf umgestaltete, auf den Heiligen Geist, der das Volk Gottes heiligt durch die Sakramente und in ihm seine Gnaden und Gaben verteilt (vgl. LG Nr. 12) und der für die ganze Kirche und die Gläubigen einzeln und insgesamt der Urgrund der Vereinigung und Einheit in der Lehre der Apostel und in der Gemeinschaft, im Brotbrechen und im Gebet ist (vgl. LG Nr. 13).

Der Mensch als Person stammt aus der Schöpfungstat Gottes; Gott schuf den Menschen nach seinem Bild und Gleichnis. Auch im Werk der Erlösung mußte sich Gottes Liebe dem Menschen als »Person« zuwenden, sonst könnte sie nicht Liebe sein. Die »Erlösbarkeit« des gefallenen Menschen liegt also in dem, daß er Person ist. Dies bedeutet sicher nicht die Rechtfertigung des Menschen durch sich selbst

58 Kurt Krenn

und nicht seine Selbsterlösung. Die Liebe aber ist die absolute Wirklichkeit der Person; daher wollte Gott in seiner Erlösung zu jener Liebe zurückkehren, die nichts anderes als höchste Würde und Hingabe zugleich ist, weil sie Freiheit und Ordnung zugleich zwischen Personen ist. Über die Liebe reden wir in größten Gegensätzen: denn die Liebe verlangt Freiheit und erträgt und duldet doch alles, die Liebe ist höchstes Glück und muß doch alles glauben, hoffen und verzeihen, die Liebe verlangt alles, alle Habe und selbst den Tod, und will dann doch nur Liebe sein. Die Liebe hat unbedingte Logik und ist zugleich tiefes Geheimnis. Es ist die Person, die solches eint, denn die Person liebt und wird geliebt.

Erst in der Person ist gleichsam jene »Weihe« des Menschen gefunden, die das Lieben und geliebt-Werden in einer Wirklichkeit vereint. Auch das, was die Kirche in ihren Sakramenten dem Menschen Heilvolles tut, muß eine Erfüllung dieser »Urweihe« der menschlichen Person sein. Viele aufgeklärte Geister halten die Lehre der Kirche vom »Prägemal« – character indelebilis – der Taufe, Firmung und Weihe für ein metaphysisches Relikt oder für eine Verdinglichung des sakramentalen Geschehens. Ist dieses Prägemal nicht eher eine Bestätigung der Person in der Liebe Gottes und in der Kompetenz zum wahren Menschsein?

Wir kennen die Glaubenslehre des Konzils von Florenz (1439), daß es drei Sakramente, Taufe, Firmung und Weihe, sind, die der Seele ein Merkmal einprägen, das heißt ein unzerstörbares geistiges Zeichen, das sie von den übrigen unterscheidet. Deshalb werden sie an derselben Person nicht wiederholt (vgl. DS 1313). Die übrigen vier Sakramente prägen kein Merkmal ein und lassen eine Wiederholung zu. Warum diese Einmaligkeit von Taufe, Firmung und Weihe, wenn im Leben des Christen so vieles Weg und ständige Wiederholung ist? Auf diese Frage kann nur geantwortet werden, daß Gottes Tun nicht einfach ein wechselnder Umgang mit dem Menschen ist, sondern sich an das Absolutum des Menschen, an die Person, richtet.

Was also macht die Wirklichkeit der Person aus? Es ist das geliebt-Werden und das Lieben. Das Personsein des Menschen beginnt beim geliebt-Werden, denn »die Liebe besteht nicht darin, daß wir Gott geliebt haben, sondern daß er uns geliebt und seinen Sohn als Sühne für unsere Sünden gesandt hat« (1 Joh 4,10). Das Personsein des Menschen ist aber auch das Lieben, denn »wir sollen lieben, weil er uns zuerst geliebt hat« (1 Joh 4, 19). Diese Erfüllung der Person im geliebt-Werden und im Lieben ist eine einmalige und unwiderrufliche Gründung durch Gott. Diese Gründung in Liebe können wir ständig vernehmen und sie bewegt uns, denn es ist der Geist, der in uns steht und für uns einsteht: »Daran, daß wir in ihm bleiben und er in uns bleibt, erkennen wir: Er hat uns von seinem Geist gegeben« (1 Joh 4,13). Der Mensch als Person läßt sich nicht von Menschen machen und auch nicht genehmigen; die Person stammt aus jener Schöpfertat Gottes, die einmal geschieht und sich nicht widerruft, denn Gott bleibt in uns und wir in ihm. Und es ist der Geist, der das Bleiben, die Fülle des geliebt-Werdens und des Liebens und die Unendlichkeit des Einmaligen hält. Nicht nur der Sohn Gottes wurde zu unserem Heil gesandt, auch der Geist Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen. Grundsätzlich muß das Wirken des Heiligen Geistes auf derselben Ebene sich ereignen wie

die Inkarnation des Sohnes Gottes. Die Inkarnation, das Leben, Leiden, Sterben und Auferstehen Christi sind für den Glauben der Gegenstand vieler Bemühungen und endgültiger Lehre geworden. In allem war es immer wieder die Person des Sohnes Gottes, die alles Geheimnisvolle und scheinbar Gegensätzliche auf sich ziehen mußte, um schließlich für alles die Mitte zu sein, was an Menschennatur und Geschichte zur Bestimmung der Inkarnation wurde. Und die Erlösung durch Christus ist gelungen, weil das eigentlich trinitarische »geliebt-Werden und Lieben« in Christus auch zur vollen Wirklichkeit des Menschen und der Geschichte wurde. Viel weniger gereift ist unser theologisches Fragen nach dem Heiligen Geist. Fast ein wenig erschecken wir bei der Frage: Wie kann/konnte der Heilige Geist »Mensch werden«? Ahnte nicht vielleicht die Kirche – unter der Führung des Heiligen Geistes -, daß jenes Prägemal der Taufe, Firmung und Weihe es ist, im dem der Heilige Geist sich mit dem erlösten Menschen eint gemäß jenem Wort der Schrift: »Daran, daß wir in ihm bleiben und er in uns bleibt, erkennen wir: Er hat uns von seinem Geist gegeben. «? Es gehört zum Wesen des Geistes Gottes, sich dem Tiefsten des Menschen zuzuwenden; so sagt der 1. Korintherbrief: »Wer von den Menschen kennt den Menschen, wenn nicht der Geist des Menschen, der in ihm ist?... Wir aber haben nicht den Geist der Welt empfangen, sondern den Geist, der aus Gott stammt, damit wir das erkennen, was uns von Gott geschenkt wurde« (2, 11f.).

Und im selben Kontext sagt Paulus: »...wir verkündigen, wie es in der Schrift heißt, was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat, was keinem Menschen in den Sinn gekommen ist: das Große, das Gott denen bereitet hat, die ihn lieben. Denn uns hat es Gott enthüllt durch den Geist. Der Geist ergründet nämlich alles, auch die Tiefen Gottes« (1 Kor 2,9f).

Geliebt-Werden und Lieben: darin ermißt sich die Person. Und dieses Ereignis der Liebe Gottes wird nicht aufgedeckt im Zufall der Weltgeschichte und auch nicht im denkenden Sinnen über die Schöpfung; geliebt-Werden und Lieben, dies enthüllt der Geist Gottes selbst, denn er kennt und eint gleichermaßen die Tiefen des Menschen und die Tiefen Gottes. Nicht einer wechselvollen oder sich wiederholenden Geschichte überläßt Gott die Gründung seiner Liebe in der Person; einmal und für immer ist es der Geist, der dieses Grundverhältnis des Personalen besiegelt, eint und mit allem Leben und Erkennen garantiert.

Bedeuten die Prägemale der drei Sakramente nicht einfach dies, daß darin der Heilige Geist alles Personale von Gott zum Menschen und vom Menschen zu Gott aufnimmt? Denn in der Taufe geht es um den Eintritt in die Erlösung, in der Firmung um alle lebensgeschichtliche Gestaltung und in der Weihe um den göttlichen Dienst daran.

Der heutige festliche Anlaß gebietet es, daß wir uns dem geweihten Dienen im besonderen zuwenden. Das Werk des Geistes Gottes ist es, daß zwischen Gott und dem erlösten Menschen nichts mehr wie ein Verhältnis von Herr und Knecht, nichts mehr wie ein Ergebnis von Ursache und Verursachtem, ja nichts mehr wie ein Hiatus zwischen Schöpfer und Geschöpf wirkt. Der Geist Gottes bereinigt und offenbart es: zwischen Gott und Mensch besteht in der vom Geist erforschten Tiefe

60 Kurt Krenn

nur mehr das geliebt-Werden und Lieben, das geheiligte Leben von Person zu Person.

Wenn der Geist Gottes durch die Taufe und Firmung alles in die reine personale Tiefe der Liebe Gottes gestellt hat, dann kann der Dienst daran wiederum nur ein vom Geist geweihter Dienst durch Personen sein. Leo XIII. sagt in seiner Enzyklika über den Heiligen Geist, daß durch den Heiligen Geist die Bischöfe bestellt werden, durch deren Dienst nicht nur die Kinder der Kirche werden, sondern auch die Väter, die Priester nämlich, geschenkt werden, die die Kirche leiten und nähren sollen (vgl. DS 3328). Sehr zurecht läßt sich sagen: Der Ernst der Liebe Gottes verlangt den Dienst von solchen, die sich in ihrer Person hingeben, einmal dazu geweiht und dafür immer bestellt; geweiht nach dem Maß des Geistes, der die Tiefen Gottes und des Menschen umgreift und durchwest; als Person geweiht für Personen, denen Gottes Liebe im Geheimnis der Person gehört.

»Gnade« und »Kompetenz« ist es, was dem Menschen in der personalen Zuwendung Gottes durch den Heiligen Geist widerfährt. Gnade und Kompetenz heißt nichts anderes als geliebt-Werden und Lieben. Dies widerfährt nicht nur dem Getauften und Gefirmten, sondern auch dem zum Dienst Geweihten. Gnade ist es, weil Gott uns zuerst geliebt hat; Kompetenz ist es, weil wir daher lieben sollen (vgl. 1 Joh. 4,19). Die Würde und Hingabe zugleich gehören zur Kompetenz der Person. Gaudium et Spes interpretiert das Gebet Jesu »daß alle eins seien… wie auch wir eins sind« (vgl. Joh 17,20–22) einmal so, daß eine Ähnlichkeit zwischen der Einheit der göttlichen Personen und der Einheit der Kinder Gottes in der Wahrheit und in der Liebe besteht, und folgert, daß der Mensch die einzige Kreatur auf Erden ist, die Gott um ihrer selbst willen wollte. Dies bedeutet höchste Würde für den Menschen; der Mensch kann sich jedoch nur durch die aufrichtige Hingabe seiner selbst vollkommen finden (vgl. GSp Nr. 24).

Wenn sich die Kirche auf das Wirken des Heiligen Geistes einläßt, dann ist die Frage nach der Verschiedenheit des Dienstes und nach der Einheit der Sendung bei geweihten Dienern und Laien nur dann unbegreifbar, wenn man aus dem Lebensraum des Geistes heraustritt und die Frage der Berufung mit der Frage nach der Gleichheit aller Getauften vermischt. Die Würde gehört allen Getauften, der Dienst hingegen ist unergründliche Berufung des Geistes, der jedem seine besondere Gabe zuteilt, wie er will (vgl. 1 Kor 12,11). Wie oft wird der 1. Petrusbrief zitiert: »Ihr aber seid ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft, ein heiliger Stamm, ein Volk, das sein Eigentum wurde...« (2,9). Die königliche Würde ist nicht das Amt des Königs; wären alle Könige, wäre niemand König. Die priesterliche Würde ist nicht das Amt des Priesters; wären alle Priester, wäre niemand Priester. Gleichheit der Würde, aber Verschiedenheit der Berufung und des Dienstes: dies mag ein Geheimnis sein, es ist jedoch das Geheimnis des Geistes, der jedem zuteilt, wie er will.

Man muß auf die Wirklichkeit des Heiligen Geistes schauen, will man den geweihten Dienst des Diakons, des Priesters und, vor allem, des Bischofs inmitten der unzähligen Anfragen des säkularisierten Denkens verstehen. Die Dogmatische Konstitution über die Kirche des II. Vat. Konzils lehrt, daß durch die Bischofsweihe

die Fülle des Weihesakramentes übertragen wird; die Bischofsweihe überträgt mit dem Amt der Heiligung auch die Ämter der Lehre und der Leitung; durch die Handauflegung und die Worte der Weihe wird »die Gnade des Heiligen Geistes so übertragen und das heilige Prägemal so verliehen..., daß die Bischöfe in hervorragender und sichtbarer Weise die Aufgabe Christi selbst, des Lehrers, Hirten und Priesters innehaben und in seiner Person handeln« (LG, Nr. 21).

Vieles kann hier nicht gesagt werden, wenngleich es unverzichtbar wäre. Es sei hier aus gegebenem Anlaß auf den Bischof gesehen; vieles wird dabei auch das Geheimnis des Geistes im Priester, im Diakon und im Laien beleuchten, auch wenn es nicht unmittelbar thematisiert werden kann.

Das II. Vatikanische Konzil hat allergrößte Aufmerksamkeit der Frage über die Bischöfe gewidmet und manches auch zu einer theologischen Reifung gebracht. Die Begründung des Bischofsamtes, die Kollegialität der Bischöfe, ihre Aufgaben und ihre Verantwortung für die Diözesen und für die Gesamtkirche, ihre Vollmacht und ihr Verhältnis zum Papst, ihre Teilhabe als Lehrer, Hirten und Priester an der Aufgabe Christi selbst und viele andere konkret benannte Pflichten, Rechte und Arbeitsaufgaben für die Bischöfe finden sich in den Beschlüssen des II. Vat. Konzils. Es findet sich kein Dokument, in dem nicht den Bischöfen größte Verantwortung zufällt. Schier Übermenschliches muten ihnen die Konzilsväter an Sorge, Mühe und Kompetenz zu. Dies wollte sicher nicht Vermessenheit sein, sondern der realistische Blick in eine komplexe Welt und in die Tiefen des Menschen.

Angesichts eines bischöflichen Dienstes durch 25 Jahre inmitten einer bewegten und erschütterten Kirche sind meine persönlichen Erfahrungen noch äußerst gering. Aber schon ein einziger Tag gelebten Dienstes birgt alle Fragen, die uns bedrängen: Wir sollen bei den Menschen sein, jedem möglichst nahe sein, mit jedem reden: ein Bischof zum »Anfassen« heißt das Wort; wir sollen überall zuhören, überall Wesentliches sagen, jeden verstehen, überall mitfeiern, überall Freude und Zuversicht zeigen, überall Gegensätze aussöhnen, jede Idee ernst nehmen, kurz: unter den Menschen sein und einfach unbegrenzt Zeit haben. Diese Pflichten sind einzulösen. Gleichzeitig jedoch sollen die Bischöfe Perspektiven der Zukunft ausdenken, Gefahren und Krisen des Glaubens erfassen und meistern, in der Welt von heute die Belange des Menschen und des Reiches Gottes in ständig neuer Sprache vermitteln, den Geist Gottes walten lassen und dennoch die Charismen beurteilen, Freiheit ermöglichen und dennoch der Wahrheit gehorsam sein, alles ins Gespräch bringen und dennoch die letzte Verantwortung übernehmen, Toleranz fördern und dennoch die Zeugen und Lehrer der Wahrheit Christi sein, sich durch stetige Aktivität vor dem Volk Gottes zeigen und gleichzeitig die eifrigsten Beter sein. Weder die Pflichten auf der einen noch jene auf der anderen Seite sind damit aufgezählt. Weder das eine noch das andere darf vom Bischof vernachlässigt werden. Wenn nicht alles Notwendige getan werden kann, gibt es Vorrangigkeiten? Was ist das eine Notwendige, wenn sich so vieles aufdrängt? Könnte es so etwas wie eine »bischöfliche Handlungsordnung« geben, die sich nicht nach Aktualität. Not der Stunde, Akzeptanz, Nutzen oder Schaden, Klugheit

62 Kurt Krenn

und Strategie, Machbarkeit und Opportunität richtet?

In der Bischofsweihe wird die Gnade des Heiligen Geistes dem Geweihten übertragen und das heilige Prägemal verliehen. Warum sollten wir nicht dem Heiligen Geist folgen, der die Tiefen Gottes durchforscht und sie mit den Tiefen des Menschen eint? Einmal und für immer wird die sakramentale Weihe vollzogen; der Geweihte wird nicht gewählt und nicht abgewählt; der Geweihte experimentiert nicht mit seiner Erwählung, er hat auf das zurückzukehren, wozu er vom Hl. Geist bestellt und unverlierbar geprägt wurde: er wurde als Person zum Dienst an

Personen eingesetzt.

Eine der bedrängendsten Fragen ist heute diese: Unzählige Kräfte prallen in der Kirche aufeinander. Es gibt Begeisterung und Resignation, Engagement und Abfall, Irrtümer und Neubesinnung auf die Wahrheit, Bürokratie und neue Menschlichkeit, verbissene Machtinteressen und zugleich heuchlerischen spirituellen Glanz, Rufe nach Ordnung und Disziplin und auch Seufzen nach Freiheit und Pluralismus. Ist unsere Kirche heute noch die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche? Diese Frage wird sofort weitergegeben an die Bischöfe, denn das II. Vatikanum sagt, daß die einzelnen Bischöfe je ihre Kirche und alle Bischöfe zusammen in Einheit mit dem Papst die ganze Kirche im Band des Friedens, der Liebe und der Einheit darstellen (vgl. LG 23). So stellt sich heute die besondere Frage an die Bischöfe: Integration oder Identität? Viele suchen heute ihr Heil in der Integration; sie suchen auch Bischöfe für die Integration. Manche Turbulenz bei Bischofssuche und Bischofsbestellungen ist ein Spiegelbild dieser ungeklärten Alternative.

Das konkrete Bild der Integration ist oft das angepaßte Schweigen, das Schielen nach Beifall und Akzeptanz, das freundliche Absegnen der größten Widersprüche, die Ausgewogenheit um des Friedens und nicht um der Wahrheit willen, das gleichmäßige Lob und das apathische Gewährenlassen. Wie viel Persönlichkeit eines Bischofs wird verbraucht, obwohl auch in intensivster Aktivität die Integration der Widersprüche und gegensätzlichen Kräfte dennoch nicht machbar ist. Die Einheit der Kirche kann nur in Identität gelingen. Wenn Integration machbare Anpassung ist, so kann Identität nur das sein, was in der Person und Persönlichkeit ruht und Hingabe im Geist Gottes ist. Angesichts der Integration werden wir bekennen müssen, daß wir nicht alles Richtige tun können und auch nicht zu tun wissen. Einen anderen Standort nimmt die Identität auf dem Grund der Person ein: Nicht alles Richtige können wir, aber alles, was wir tun und lehren und entscheiden, muß richtig sein. Die Integration verlangt ein Höchstmaß an »humaner« Kompetenz; unsere humane Kompetenz jedoch ist begrenzt und gerät in Widersprüche angesichts unserer Kirche von heute. Die Identität hingegen verlangt »personale« Kompetenz; personale Kompetenz bedeutet für den Bischof das Eingesetztsein durch den Heiligen Geist, das einmalige Geprägtsein für immer durch das Weihesakrament. Wer den Heiligen Geist zu vernehmen hat, der kann sein Lehren und Tun als Gehorsam gegenüber der Wahrheit verstehen; er kann dort, wo in einer komplexen Welt die humane Kompetenz überfordert ist, immer noch mit seiner personalen Kompetenz, d.h., mit seinem Gewissen, mit seinem Glauben, mit der Wahrheit Gottes und mit der Lehre und Autorität der Kirche antworten. Die personale Kompetenz, die im Geheimnis des Heiligen Geistes aufgebaut ist, läßt den Bischof allen alles werden, ohne daß er allen und allem in humaner Kompetenz gleich werden müßte. Das vom Heiligen Geist eingesetzte Amt des Bischofs darf und muß in der Person des Geweihten ruhen; als Person dient er Personen. Das Amt des Geweihten ist Gnade und Kompetenz, die sich nur in der Person verwirklichen.

Nicht selten versuchen sich die geweihten Diener der Kirche in der Integration aus »humaner« Kompetenz: sie stehen Tag und Nacht im Einsatz, sie werden getrieben und lassen sich in Opferbereitschaft treiben, sie kämpfen um die Zuneigung der Menschen, sie wollen über alles mit sich reden lassen, sie nehmen alles ernst und werden doch nicht ernst genommen. Suchen die Menschen nicht doch vielleicht mehr als einen Getriebenen? Der Erfolg der Identität ist für den Augenblick wohl oft gering; dennoch wachsen Einheit und Gemeinschaft der Kirche an der Identität des Geweihten. Der Geweihte muß jedoch bereit sein, alles in der Tiefe des Personseins auszutragen, wo allein der Geist Gottes urteilt, antreibt und seine Früchte bringt.

Wir können in der »humanen« Kompetenz nicht alles umfassen und bewältigen; keiner von uns hat tausend Hände, um überall anzupacken; keiner von uns hat unbegrenzt Sprache, um allen alles zu sagen. Wir können jedoch alles in die Ruhe und Reinheit des Personalen bringen. Damit kann der Bischof zum Zeugen des Geistes werden und die ihm anvertrauten Menschen dorthin führen, wo ihr geschichtliches Getriebensein jene Reinheit der Person findet, in der der Heilige Geist Gottes auf seine Weise zum Heil des Menschen selbst »Mensch wird«.

Wenn wir nur in humaner Kompetenz urteilen, dann sind Anbetung und persönliches Gebet verlorene Zeit und Mühe, denn es gibt so vieles zu tun, was sonst nicht getan wird. Wer Gott anbetet und im persönlichen Gebet verweilt, der muß an den Heiligen Geist glauben, der in der geheimnisvollen Tiefe der Person das geschehen läßt, was wir sonst in rastloser Aktivität leisten müßten. Nur als Person können wir das anbetende Beten ertragen und rechtfertigen; wir müssen in jenem reinen geliebt-Werden und Lieben stehen, damit wir es ertragen, zu beten ohne zu bitten, anzubeten ohne etwas anderes zu wollen; alles nur aus Liebe zu dem, der uns zuerst geliebt hat. Die Person ist nicht nur »Erinnerung« an das Notwendige, die Person ist das Stehen in dem, was Jesus das »eine Notwendige« nennt. Im anbetenden Gebet ist der Mensch Person, unangefochten von dem, was Nutzen und Erfolg, was Ursache und Wirkung, was Planen und Rechnen ist. Gott kennt unsere Unruhe, ehe wir Ruhe in der Anbetung finden. Daher tröstet er uns, daß der Geist Gottes selbst das Beten übernimmt: »Wir wissen nicht, wofür wir in rechter Weise beten sollen; der Geist selber tritt jedoch für uns ein mit unaussprechlichem Seufzen. Und Gott, der die Herzen erforscht, weiß, was die Absicht des Geistes ist: Er tritt so, wie Gott es will, für die Heiligen ein« (Röm 8,26f.)

Nur als Person können wir anbetend beten; in der Anbetung lebt das Geheimnis unseres Personseins. Wer anbetet, hält als Person in Gegenwart, was die Sorge des Menschen aus Vergangenheit und in Zukunft ist.

Nur die Person kann beten, nur die Person kann glauben. Das Geweihtsein zum

64 Kurt Krenn

Dienst ist auch ein Geweihtsein zum Glauben. Der Geweihte verachtet nicht das vielfältige menschliche Wissen, aber er erträgt es, nicht alles zu wissen. Der Geweihte verachtet nicht das Vernunftdenken, aber er scheut es nicht, Gott als wirklich zu denken. Der Glaube ist etwas anderes als die gepriesene »totale Information«, die mit jedem Augenblick und mit jedem Ereignis Schrittt halten muß. Der Glaube verläßt sich nicht auf die Information; der Glaube verläßt sich auch nicht auf das natürliche Licht der Vernunft. Im Glauben gilt uns als Wahrheit, was wir auf die Autorität des offenbarenden Gottes, der weder täuscht noch getäuscht werden kann, hin annehmen. Dieses Hören und Vertrauen auf den offenbarenden Gott verlangt einen ewigen Bezug auf Gott, der nicht erst durch Vernunft und Glaubensinhalt hergestellt wird; und es muß die Person sein, der eine solche übernatürliche Gabe des Glaubens geschenkt wird. In dieses ewige Gnadenverhältnis muß die Person alles einbringen, was sagbarer Glaube, was verkündigter Glaube und was gelehrter Glaube ist. Alles, was als Glaube verkündet und gelehrt wird, muß in der Person diesen ewigen Gottesbezug haben, der die Gabe und Gnade des Glaubens ausmacht. Es ist der Heilige Geist selbst, der als Geist der Wahrheit die Person des Menschen ergreift. Hier liegt die Wurzel der Unfehlbarkeit des Glaubens. Auf diesem Grund ist die göttliche Offenbarung rein zu bewahren und getreulich auszulegen (vgl. LG 25). Sehr deutlich spricht LG aus, daß die Offenbarung in Schrift und Überlieferung, durch die rechtmäßige Nachfolge der Bischöfe und insbesondere auch durch die Sorge des Bischofs von Rom unversehrt weitergegeben und im Licht des Geistes der Wahrheit in der Kirche rein bewahrt und getreu ausgelegt wird (vgl. LG 25). Auch wenn die Kirche sehr genaue und enge Maßstäbe für die unfehlbare Weise der Verkündigung der Lehre Christi festlegt (vgl. LG 25), auch wenn sich die Kirche die Wandelbarkeit vieler Ansichten und die Gefahren vielfachen menschlichen Irrtums vor Augen hält, glaubt sie dennoch daran, daß unfehlbare Wahrheit getragen und ertragen wird von Menschen, von Personen, die der Geist am Charisma der Unfehlbarkeit in verschiedener Weise teilnehmen läßt. LG sagt: Die Bischöfe, die in Gemeinschaft mit dem römischen Bischof lehren, sind von allen als Zeugen der göttlichen und katholischen Wahrheit zu verehren (LG 25). Die Wahrheit ist Personen anvertraut, die in der Fülle des Weihesakraments das Prägemal als rechtmäßig bestellte Bischöfe erhalten haben. Für jeden Bischof ist es eine unabdingbare und persönliche Verantwortung, den ganzen Glauben zu lehren, zu verkündigen, zu verteidigen und zu entfalten. Und jede Form von lehrender Gemeinschaft der Bischöfe kann nur aus Personen bestehen, die, jede für sich, das Ganze und Unverfälschte des Glaubens verantworten. Jeder verantwortet das Ganze des Glaubens in geordneter Weise auch für die ganze Kirche. Dieses besondere Personale könnte auch so beleuchtet werden: Der Bischof ist nicht Zeuge, weil er Lehrer ist, er ist der Lehrer der Wahrheit, weil er Zeuge ist aus dem besonderen Zuspruch des Geistes an seine Person.

Vor 20 Jahren, angesichts der Enzyklika »Humanae vitae«, ergab sich ein Dissens mit der Lehre der Kirche. Widerspruch aus Menschlichkeit, war die oft gehörte Begründung dafür. Die Einheit der Kirche lebt nicht in toten Strukturen,

immer wieder neu muß sie gewollt und gelebt werden; die Wahrheit des Glaubens überdauert nicht in der Automatik des Buchstabens, immer wieder neu muß sie bejaht, bewahrt und entfaltet werden. Jeder Bischof ist immer wieder neu der Zeuge des ganzen Glaubens; er muß bis an den Anfang des geoffenbarten Glaubens sich zurückwenden, den Glauben in seiner ungebrochenen Identität durch Schrift und Tradition hindurch verstehen und lehren und in besonderer Weise durch seinen Dienst die Identität des Glaubens und der Kirche verantworten. So ist für uns heute die Wunde des Dissenses mit dem Lehramt des Papstes nicht vernarbt; sie muß nun geheilt werden durch die heute von der Zeugenschaft betroffenen Bischöfe.

Unter dem Antrieb des Heiligen Geistes haben die Apostel und ihre Nachfolger durch alle Zeiten der Kirche es gewagt, nicht nur für ihre Tage den Glauben auszusprechen sondern im Geist Gottes die Tiefen der göttlichen Wahrheit in allzeit verbindlichen Glaubenssätzen festzustellen; einmal für immer wurde gelehrt: Jesus Christus wesensgleich mit dem göttlichen Vater, Jesus Christus: wahrer Gott und wahrer Mensch, der eine Gott in drei Personen. Wenn heute von Sprachhülsen und toten Formeln der Glaubensdogmen gesprochen wird, so kann solcher Ungeist nur dadurch entstehen, daß man sich dem Geist Gottes versperrt, indem man sich der verantwortlichen Zeugenschaft und der Freude am göttlichen Geheimnis verweigert. Man sollte für solchen Kleinmut nicht die »Liebe« als Argument bemühen; das geliebt-Werden und Lieben braucht nicht den Irrtum zu fürchten, denn der Geist der Wahrheit ist auch der Geist der Liebe; und die Schrift sagt: die Liebe freut sich mit der Wahrheit (vgl. 1 Kor 13,6).

Immer wieder auf anderem Wege haben wir uns dem Gnadengeheimnis der Person zu nähern versucht. Taufe und Firmung und die sakramentale Weihe in allen Graden des Diakons, Priesters und Bischofs verlangen nach gleicher theologischer Sorgfalt, denn der Geist Gottes wendet sich dem Menschen als Person zu. Nur den einen Weg konnten wir ein wenig beschreiten; über den Bischof wollten wir sprechen, um einen begnadeten Bischof mit Dank für Gottes Wohltaten im Geheimnis seiner Person und dennoch im Wirken des Heiligen Geistes zu erkennen.

Das Gesagte und das viele Ungesagte, das Zutreffende und das Stückwerk, das ahnende Hineinsuchen in das Geheimnis des Amtes des Bischofs, der Lehrer, Hirte und Priester zugleich sein muß, wird ein lichtvolles und unübertreffliches Ganzes, wenn wir erfassen, was die Tradition und auch das II. Vatikanische Konzil sagen: der Bischof handelt in der Person Christi (vgl. LG 21). Wie umgeben vom Vertrauen Gottes muß daher der geweihte Diener sein; wie sehr braucht er den Heiligen Geist, um das zu sein, wozu er berufen und geweiht ist. Lebensvorbild und Heiligkeit, Verantwortung und Dienst, Hingabe und Würde: dies alles kann für den Bischof nur der Satz fassen: »so lebe nun nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir« (Gal 2,20). Lieber Bischof Josef, lieber Mitbruder! Einen einzigen Herzenssatz der Verehrung und der Verbundenheit lassen Sie mich sagen: Wie gut, daß es dich gibt. Der Heilige Geist brauchte dich, um in vielen Jahren viele Menschen in jene Tiefe zu führen, in der Gott nur mehr Gott, die Liebe, ist.

Moraltheologie und Sozialethik

Reinhardt, Rudolf (Hrsg.), Franz Xaver Linsenmann. Sein Leben. Bd. I: Lebenserinnerungen, Jan Thorbecke-Verlag Sigmaringen 1987, IX + 332 S.

Linsenmann (1835-1898) gehörte zur 3. Generation der katholischen 'Tübinger Schule', deren Lehr- und Forschungstätigkeit berühmt wurde durch Offenheit für neue Probleme sowie einen regen wissenschaftlichen Austausch mit der protestantischen Nachbarfakultät. Durch den 'Kulturkampf' in den 70er Jahren wurde dieses Bemühen gegenseitigen Verstehenwollens leider weitgehend zunichte gemacht. Etwas früher hatte der Streit begonnen zwischen den Neuscholastikern, den Vertretern der sog. 'römischen Schule' unter den Theologen, und den Theologen der katholischen Universitätsfakultäten, der sog. 'deutschen Wissenschaft', den man auf der 'Münchener Gelehrtenversammlung' (1863) vergeblich zu schlichten versuchte. Sowohl Kleutgen, der geistige Führer der Neuscholastiker, wie auch Döllinger, der Wortführer der 'deutschen Wissenschaft', meinten im Recht zu sein. Als Befürworter des Konziliarismus lehnte Döllinger die Unfehlbarkeitslehre des I. Vatikanums ab und trug zur Entstehung der altkatholischen Kirche bei. In dieser bewegten Zeit ging es auch auf politischer Ebene stürmisch zu. Die Revolutionswelle von 1848 hatte die politische Landschaft in Europa verändert. Im Jahr 1866 kam es zum Krieg mit Österreich und 1870/71 tobte der Deutsch-Französische Krieg. Danach folgen ruhigere Zeiten.

Das skizzierte Geschehen gewinnt an Farbe und Leben dank der Lebenserinnerungen, die Linsenmann am Ende seines Lebens, in den Jahren 1891-96, niedergeschrieben hat. Sein Manuskript umfaßt 348 Seiten, knapp 300 Druckseiten sind es im vorliegenden Band, die der Herausgeber mit hilfreichen Anmerkungen versehen hat. Im Vorwort (S. VII) wird darauf hingewiesen, daß ein weiterer Band folgen soll, in dem ein Schriftenverzeichnis Linsenmanns, seine Briefe, die er geschrieben und die er erhalten hat, amtliche Akten sowie zeitgenössische Stimmen über Linsenmann enthalten sein werden. Über die Entstehung des Mauskripts berichtet der Herausgeber in der Einleitung (S. 11-17). Alfons Auer, der über Linsenmanns Theologie eine Dissertation geschrieben hat, führt den Leser zuvor auf den S. 1–10 ein in Linsenmanns Persönlichkeitsstruktur, in sein wissenschaftliches Anliegen und in seine heutige Bedeutung.

Linsenmann beginnt seine Aufzeichnungen mit der genauen Angabe des Datums (21. August 1891) sowie mit dem Hinweis, daß er »diese Blätter« nicht für den Druck bestimmt habe. Das meint er jedoch nicht im Sinne eines Druckverbots, sondern als Hinweis auf Unzulänglichkeiten, die einer jeden Lebenserinnerung anhaften (S. 19f.). Der Herausgeber konnte in der Tat feststellen, daß Linsenmann gewisse Vorgänge verharmlost (S. 211, Anm. 16). Linsenmann selber schrieb fünf Jahre vor seinem Tod, als ihn eine schwere Krankheit befiel: »Es sind vielleicht im Bisherigen einige Urteile und Charakteristiken als hart und fast lieblos erschienen. Ich wollte aber dabei niemand Unrecht und namentlich keinem noch Lebenden wehe tun. Ich habe nach der Art und Weise geschrieben, wie uns jeweilig die Dinge erscheinen und von uns beurteilt worden sind« (S. 291). Mit diesem Vorbehalt sollte man das Buch lesen. Sein Wert wird dadurch nicht gemindert, da die genannte Subjektivität des Urteils allen Lebenserinnerungen unvermeidlich anhaftet.

Dem Leser offenbart sich Linsenmann als intelligenter Beobachter, der in einem lebendigen und flüssigen Stil seine Zeit und seine Weggefährten kritisch beleuchtet. Auch bei Darstellung seiner eigenen Person bleibt er um Ehrlichkeit bemüht. Offen berichtet er über seine anfängliche Armut (S. 219f.), über seine schwächliche Körperkonstitution (S. 135, 266, 292) und seine Anfälligkeit für depressive Stimmungen (S. 122, 220). Zudem ist er sehr sensibel. Jede Ungerechtigkeit trifft in tief. In seinen wissenschaftlichen Äußerungen wird jedoch eine klare Linie deutlich. Kleutgen und seinen neuscholastischen Gefolgsleuten wirft er vor, das Studium der mittelalterlichen Scholastik als 'Repristinierung', d.h. als unkritische Wiederherstellung der Vergangenheit, mißverstanden zu haben. Den Vertretern der 'deutschen Wissenschaft' machte er einen Nationalitätsdünkel zum Vorwurf. Seinen eigenen theologischen Standpunkt hatte Linsenmann in endgültiger Fassung im 'Lehrbuch der Moraltheologie' (1878) grundgelegt. Es traf ihn tief, daß sein Werk auf Ablehnung bei den Neuscholastikern und auf Interessenlosigkeit bei den anderen stieß (S. 241-245).

Ein Schlaglicht auf die damals geführte moraltheologische Diskussion werfen seine knappen Ausführungen über zwei Probleme, die für ihn ungelöst blieben (S. 22f.); beide betreffen den Probabilismus (S. 199f.). Dieser Frage, ob eine probable Meinung genügt, um eine noch probablere nicht befolgen zu müssen, hatte Linsenmann zuvor, in der Tübinger 'Theologischen Quartalschrift', vier Artikel (insgesamt 204 Seiten) gewidmet. Für das eigentliche Problem, das dem Probabilismusstreit zugrundelag, war Linsenmanns Überschrift seiner Artikelfolge bezeichnend: »Untersuchungen über die Lehre von Gesetz und Freiheit«. Das ökumenische Anliegen der recht verstandenen 'evangelischen Freiheit' gab ihm hierzu den Anstoß. Hinzu kam die protestantische Anklage gegen die sog. 'Jesuitenmoral', die in dem Vorwurf gipfelte, durch eine kleinliche, lebensfremde Kasuistik würde die befreiende Botschaft des Evangeliums verfälscht.

Das Verhältnis Linsenmanns zu den Jesuiten selber schwankte zwischen Bewunderung und Kritik (S. 186–190), ebenso sein Verhältnis zur sog. 'liberalen Theologie' (S. 176f.). Er brachte es aber auch fertig, seiner eigenen Tübinger Schule mit kritischer Distanz zu begegnen (S. 161f.). Zum Streit über das I. Vatikanum vermerkte Linsenmann: »Es ist ja, Gott sei Dank, alles noch besser gegangen als wir befürchtet... Aber noch einmal durchleben möchte ich jene Jahre vor und nach dem Vatikanum nicht mehr« (S. 209).

Vieles in diesem Band wird hauptsächlich den Historiker interessieren. Vor allem der Liebhaber württembergischer Landesgeschichte wird hier viele kostbare Einzelheiten finden.

Joachim Piegsa, Augsburg

Ockenfels, Wolfgang, Politisierter Glaube? Zum Spannungsverhältnis zwischen Katholischer Soziallehre und Politischer Theologie (Sammlung Politeia 33), Institut für Gesellschaftswissenschaften Walberberg, IfG Verlagsanstalt, Bonn 1987, geb., 346 S.

Die vorliegende Untersuchung ist die überarbeitete und erweiterte Fassung einer Habilitationsschrift, die 1984 von der Kath.-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg angenommen wurde. W. Ockenfels steht als Dominikaner in der thomanisch-sozialethischen und sozialtheologischen Tradition, repräsentiert durch Arthur F. Utz, der ein Vorwort für die Veröffentlichung geschrieben hat.

An kritischen Stellungnahmen zur Politischen Theologie (PT) fehlt es keineswegs, umgekehrt haben Vertreter der PT ihrer Kritik an der Katho-

lischen Soziallehre (KS) Ausdruck gegeben. Weit davon entfernt, nur kritische Positionen wiederzugeben oder neue hinzuzufügen, geht Vf. unter dem von ihm gewählten Gesichtspunkt »Politisierter Glaube« in einer umfassenden und grundsätzlichen Weise das gesamte Denken über Welt und Gesellschaft, Kirche, Glaube und Theologie und übergreifend und kulminierend das Verständnis des »Politischen« in der PT und KS an. Für die PT steht das Werk von Johann Baptist Metz, das von 1961-1986 erfaßt ist. Für die KS beruft sich Vf. auf die lehramtlichen päpstlichen Dokumente seit dem vorigen Jahrhundert bis in die Gegenwart. Es werden also die Ausführungen von J. B. Metz und die im engeren Sinn der päpstlichen Doktrin verstandene KS konfrontiert.

Die Untersuchung geht systematisch vor. In einem 1. Kapitel werden »Katholische Soziallehre (KS) und Politische Theologie (PT) im Überblick« vorgestellt (25-49) und im 2. Kapitel »PT und KS im Horizont von Neuzeit, Aufklärung und Säkularisierung« gewertet (51-78). Das umfangreiche 3. Kapitel »Glaube und Welt« (79-173) widmet sich den für PT und KS grundlegenden Fragen des Menschenbildes, des Verhältnisses des Menschen zur Welt als Gesellschaft und Geschichte, des Glaubens im Verständnis der PT »als Hoffnung und Praxis, Erinnerung und Wahrheit«, der Theorie und Praxis des Glaubens, dem Politik-Bezug des Glaubens und der Theologie als politischpraktischer Hermeneutik. Danach folgen Ausführungen über das Glaubensverständnis, das der KS zugrunde liegt, mit der Verbindung von Glaube und Vernunft, Kirche und Naturrecht.

Nach dieser Klärung anthropologischer und theologischer Grundlagen von PT und KS geht Vf. im 4. Kapitel »Theologie und Politik« (175-234) näher auf den Politikbezug des Glaubens ein und kommt damit zum Kern der Frage nach dem »politisierten Glauben«. Deutlich werden für die PT Gottesbegriff, Reich-Gottes-Begriff als gesellschaftlich-politische Größe, Eschatologie und eschatologische Vorbehalte sowie Nachfolge in der politischen Hermeneutik des Glaubens und das Verhältnis zwischen Eschatologie, Ethik und Politik im Sinne der PT erfaßt und vorgestellt. Nach diesem theologischen Entwurf der PT werden die theologischen Grundaussagen der KS über Gott und Christus und die Folgerungen aus dem Gottesglauben nach der Tradition der kirchlichen Verkündigung für eine mögliche Gestaltung des politischen Lebens oder besser der »politischen Ordnung« vorgelegt. Es stehen sich ein theologisch-eschatologischer Entwurf der politischen Praxis des Glaubens und ein letztlich in der Schöpfungsordnung naturrechtlich begründeter politischer Ordnungsgedanke gegenüber, die, dieser Eindruck muß entstehen, keine Beziehung zueinander besitzen.

In einem 5. Kapitel »Kirche und Politik« (235–304) wird schließlich auf Fragen der Ekklesiologie eingegangen, der »politischen Ekklesiologie« der PT mit ihrem Verständnis von Volks-, Bürger- und Basiskirche und den politischen Funktionen der Kirche als Institution der Gesellschaftskritik einerseits, dem Wesen der Kirche, ihres Zieles, ihrer Sendung und ihren Aufgaben andererseits, wie sie sich in den Dokumenten der Kirche darstellen. Auch hier drängt sich der Eindruck auf, daß sich zwei Kirchenbegriffe und entsprechende Praxisbegriffe des Politischen gegenüberstehen, die unvereinbar scheinen.

Ein Ergebnis seiner Untersuchung zieht Vf. insofern, als er im letzten Abschnitt des 5. Kapitels zum »Begriff des Politischen im Spannungsverhältnis zwischen KS und PT« ein Resümee bietet. Für die KS ist das »Politische« in seiner relativen Autonomie zu sehen, zugleich ist die politische Ordnung von der gesellschaftlichen und der wirtschaftlichen Ordnung abzugrenzen. »Ihr in der aristotelisch-thomistischen Tradition stehender Politikbegriff ist primär ein normativ-ontologischer, der das Sein-Sollende der Politik zum Ausdruck bringt und die Macht nicht als Mittel zu beliebigen Zwecken ansieht. Ihr Politikbegriff ist institutionell-staatsorientiert, d.h. auf den Staatszweck des Gemeinwohls gerichtet, das in der Natur des Menschen, also in Seinsstrukturen begründet ist, die über konkret-historische Gesellschaften hinausgehen« (294). Die Unterscheidung von Politischem und Religiösem ist nach der Hermeneutik des Theorie-Praxis-Bezugs des Glaubens für die PT nicht möglich. Auch die Differenzierung von politischer, gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Ordnung ist nicht möglich. Ihr »emanzipatorisch-geschichtlicher Politikbegriff« ist »nicht an überzeitlichen Zielwerten orientiert, sondern auf den gesellschaftlich-geschichtlichen Prozeß verwiesen« (299). »Der Politikbegriff ist auf das utopische Ziel einer solidarischen und zugleich herrschafts- und leidfreien Gesellschaft gerichtet, die nur durch permanente Ideologiekritik, im ständigen Konflikt mit den 'Herrschenden' oder (apokalyptisch verschärft) durch Revolution zur Realität wird« (299).

Dennoch spricht Vf. nicht nur vom »Widerspruch«, sondern auch vom »Dialog« zwischen KS und PT (300–304). Ist ein solcher »notwendiger und schwieriger Dialog«, den Vf. aufnehmen möchte (15–24), aber möglich? Die konträren Antworten auf die wesentlichen Fragen lassen sich nach dem Urteil des Vf. »nicht in einer Kon-

vergenz oder gar Synthese harmonisieren« (300). Vf. führt den Gegensatz von PT und KS auf die Wahrheitsfrage zurück, die eine unterschiedliche Beantwortung findet, entsprechend den philosophischen, ideologischen und theologischen Grundaussagen. Aber er will auch eine Gemeinsamkeit sehen im Ausgang von der Botschaft des Evangeliums, auch von den Glaubensaussagen der Kirche, die allerdings verschieden interpretiert werden, Gemeinsamkeit auch in der geschichtlichen Bewährung des Glaubens in einer geistesgeschichtlichen Situation, die jedoch wiederum unterschiedlich bewertet wird. Ein »Dialog« zwischen PT und KS »könnte vielleicht aus den Gegensätzen eine für beide Seiten fruchtbare Spannung werden lassen« (303). Für die KS werden die Folgen der »Spannung« dahingehend gezogen, daß die sozialtheologischen Grundlagen der KS stärker zu akzentuieren und in ihrer Motivationskraft für das gesellschaftliche Handeln aufzuzeigen seien. Für die PT zieht Vf. keine Konsequenzen aus der »Spannung«, da diese nach der Meinung des Vf. noch mit ihren eigenen Fragen, die kritisch herausgestellt worden sind, beschäftigt sei und sich dem Gebiet der Befreiungstheologie zugewendet habe. Sie zeige allerdings »oft eine größere, religiös stimulierte Sensibilität für Gegenwartsfragen, als manche Interpreten der KS aufbringen« (304).

Die gediegene und gründliche Untersuchung hat die Anliegen und Positionen der PT und KS unter dem übergreifenden Begriff des »politisierten Glaubens« systematisch dargelegt. Ein Sachregister (341-346) bietet Zugänge zu vielen Fragen und Begriffen. Dennoch scheint die Frage nach dem Gleichgewicht im Dialog oder »Spannungsverhältnis« von PT und KS angebracht. Erstere bietet - nach dem Schrifttum von J. B. Metz - einen theologischen Entwurf in dem Versuch, gesellschaftlich-politische Wirklichkeit und Glauben hermeneutisch neu zu erfassen. Letztere tritt mit einem seit einem Jahrhundert entwickelten, zumeist naturrechtlich-schöpfungstheologischen »Ordnungsdenken« auf, das bis in alle Einzelheiten anhand päpstlicher Dokumente ausgebreitet wird. Hierbei ist eine gewisse Engführung nicht zu vermeiden, da auf die theologisch-wissenschaftliche Soziallehre und neuere Ansätze christlicher Sozialethik, die die Frage nach dem »Heil« des Menschen in einem umfassenden Sinn stellen, nicht eingegangen wird. Die Weise der Argumentation scheint daher erdrückend zu sein und den gewünschten Dialog von vornherein zu erschweren.

Dem Vf. gebührt für die material- und kenntnisreiche Untersuchung volle Anerkennung. Ein

»Dialog« im »Spannungsverhältnis« von PT und KS sollte zunächst zu einer Besinnung auf die eigenen und fremden Positionen führen, zu einer »Verständigung«, wie sie vor Jahren von seiten der PT, allerdings unter völliger Verkennung der KS angesprochen wurde (Werner Kroh, Kirche im gesellschaftlichen Widerspruch. Zur Verständigung zwischen katholischer Soziallehre und politischer Theologie, München 1982), sind die Wege zu weit.

Joachim Giers, München

Ziegler, Josef Georg (Hrsg.), »In Christus«. Beiträge zum ökumenischen Gespräch (Moraltheologische Studien, Systematische Abt. 14), EOS Verlag St. Ottilien 1987, geb., 168 S.

Im Rahmen der längst zur Institution gewordenen Doppelvorlesungen der beiden theologischen Fachbereiche der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz, die Josef Georg Ziegler im Jahr 1962 angeregt hatte, um mit ihnen einen Beitrag zum ökumenischen Gespräch zu leisten, referierten am 19. Januar 1983 Professor Dr. Hugolinus Langkammer aus Lublin und Professor Dr. Wolfgang Schrage aus Bonn, beide als Vertreter des Faches Exegese des Neuen Testaments. Der erstgenannte sprach aus katholischer Sicht über das »Sein in Christus als soteriologisches Endstadium paulinischer Präpositionssprache« (S. 15-26); Wolfgang Schrage behandelte das Thema »'In Christus' und die neutestamentliche Ethik« (S. 27-41). In dem vorliegenden Band sind diese beiden »biblischen Erhebungen durch dogmatische und ethische Weiterführungen ergänzt, um auf die Aussagekraft der Formel 'In Christus' hinzuweisen« (S. 10); Professor Dr. Arno Schilson wählte für seinen der katholischen Dogmatik verpflichteten Beitrag den Titel: »'Sein in Christus'. Dogmatische Überlegungen zur Grundstruktur christlicher Identität« (S. 45-113); Professor Dr. Friedrich Beißer wollte seine Ausführungen über das »Sein in Christus« als Vertreter der Systematischen Theologie (evangelisch) als »ein Gespräch mit Josef (Georg) Ziegler« (S. 99-113) verstanden wissen. Die ethischen Weiterführungen der Formel »In Christus« verfaßte unter der Überschrift »Grundzüge biblisch reformatorischer Ethik« (S. 117-148) Professor Dr. Albert Peters, Vertreter der Systematischen Theologie an der Universität Heidelberg, und unter der Überschrift »In Christus - das Prinzip einer Gnadenmoral« (S. 149-165) Professor Dr. Dr. Josef Georg Ziegler, bis zu seiner Emeritierung Inhaber des Lehrstuhls für Moraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Mainz, weiterhin Herausgeber der »Moraltheologische(n) Studien«, der »Systematische(n) Abteilung« (= MSS) zusammen mit Professor Dr. Joachim Piegsa (Augsburg) und der »Historische(n) Abteilung« (MSH) zusammen mit Professor Dr. Karl-Heinz Kleber (Passau).

Nachdem »die ökumenische Öffnung« (Bernhard Häring, Frei in Christus. I. Das Fundament aus Schrift und Tradition. Freiburg - Basel - Wien 1979, S. 22) als unverzichtbares Element auch der moraltheologischen Systematik erkannt ist und die ökumenischen Bemühungen auf dem Feld der (kath.) Moraltheologie bzw. der (ev.) Theologischen Ethik in den zurückliegenden Jahren zu vorzeigbaren Ergebnissen geführt haben (siehe z.B.: Handbuch der christlichen Ethik. Herausgegeben von A. Hertz, W. Korff, T. Rendtorff, H. Ringeling. Freiburg – Basel – Wien: Herder, und Gütersloh: Mohn. 3 Bände 1978-1982; O. Bayer, H. Döring, A. Elsässer u.a., Zwei Kirchen - eine Moral? Regensburg: Pustet 1986), fordern die in MSS 14 untergebrachten Referate und Abhandlungen unabweisbar zur Frage heraus, welche Tendenzen in der ökumenischen Behandlung des ethischen Gegenstandsbereichs näherhin erkennbar sind.

Man stellt sehr rasch fest, daß die Autoren, die sich in MSS 14 zu Wort melden, dem traditionellen Verständnis der Moraltheologie bzw. der Theologischen Ethik zugewandt sind; nur dieses läßt es zu, eine biblische Formel wie das »In Christus« zum Ausgangspunkt einer theologischsystematischen Abhandlung über ein ethisches Problem zu machen und dieses näherhin über die bibeltheologische Grundlegung und dogmatische Explikation der genannten Formel gewissermaßen erst einmal aufzubereiten. Der Vertreter der theologischen Systematik begegnet zumal in den Beiträgen der beiden Exegeten einem vorsichtigen Tasten und umsichtigen Abgrenzen. Seine etwaige Skepsis gegenüber dem Versuch, über »die verschiedenen Präpositionen, die das Neue Testament anwendet«, an »die Reichhaltigkeit und Fülle« »der Beziehung der Christen zu Christus« (S. 15) zu gelangen, erweist sich als völlig unbegründet. Zwar wird seine Lektüre nicht mit wohlklingenden Ergebnissen belohnt von der Art, wie sie in Begriffen wie Christusmystik (S. 27-30, 47 und 77-83) materiale Beliebigkeit oder autonome Vernunft (S. 40) angeboten werden und dann doch wohl den Eindruck erwecken sollen, als sei es gar keine Frage, daß in ihnen »das tiefe paulinische Denken erfaßt« (S. 26) werde; der theologische Systematiker wird also mit Ergebnissen nicht überschüttet, aber er kann lernen, daß der bibeltheologische Ansatz, d.h. das

für das biblische Glaubenswort offene Hören und auf den Urtext der Schrift im Grunde jeder totalitär sich gebärdenden theologischen Systematik, auch jener, die sich des christlichen Handelns, also der Realisierung des Glaubens annimmt, gefährlich wird, und zwar immer dann, wenn sie nicht mehr Raum läßt für das Hören im Sinn des Gehorsams, der Glaube heißt (siehe Röm 1,5).

Von den beiden Autoren der dogmatischen bzw. theologisch-systematischen Beiträge sind diese Hinweise auf Gefahren, die die spekulative Theologie, aber nicht nur sie, zu bestehen hat, durchaus zur Kenntnis genommen und beherzigt worden. Arno Schilson ist darauf aus, das biblische »In-Christus« in seinem methodisch erreichbaren Reichtum dogmatisch zu fassen und es dem Moraltheologen in seiner »thematischen Fülle« »als Anstoß und Einladung zu weiteren Überlegungen« (S. 97) in Richtung auf die Auferbauung des Leibes Christi weiterzureichen. In concreto heißt das: Er entfaltet als biblische Vorgabe die These: »Der Christ gewinnt seine Identität allein dadurch, daß und insofern er 'in Christus' existiert« (S. 47). Über exemplarische biblische Texte (Gal 3,26-28; Röm 6,1-11 und 1 Kor 12,12f.) gelangt er zur These, daß das »Sein in Christus« sowohl als »pneumatische Christusgemeinschaft« wie auch als »ein objektives, seinsmäßiges Verhältnis des Christen zu Christus« verstanden werden müsse, »eine Glaubenswirklichkeit« darstelle, in der Taufe einen »Existenzwechsel« bewirke, »sowohl einen individuellen als auch einen sozialen Bezug« habe und als »neue christliche Grundbefindlichkeit... noch besser und unsprünglicher zu verstehen und zu beschreiben (sei), wenn die Grundstrukturen der (vorösterlichen) Nachfolge knapp entfaltet werden« (S. 59-60). Auf diese Weise gewinnt Arno Schilson ein Verständnis der Nachfolge, deren Charakteristika »ihr Geschenkcharakter, ihre umfassende Bestimmung als Lebens- und Schicksalsgemeinschaft mit Jesus, die darin gegebene Indienstnahme für die Gottesherrschaft sowie die Zuordnung zu einer Gemeinschaft der Nachfolger bzw. der Jünger« (S. 63–64) sind. Mit diesem Hintergrund, dessen Deutung durch Romano Guardini, Odo Casel und Gottlieb Söhngen schließlich Arno Schilson die Möglichkeit gibt, die »Nachfolge Christi als Selbstwerdung des Menschen« (S. 66), »die sakramental vollzogene Christusgemeinschaft« (S. 77) und den »Glaube(n) als Lebensform des Christen« (S. 83) für die moraltheologische Fruchtbarmachung des Seins in Christus oder der christlichen Existenz in Erwägung zu ziehen, sind zugleich die »Dimensionen christlicher Identität« (S. 92) ins Blickfeld gerückt, die »den

Grund« abgeben »für eine Moraltheologie, die auf der nachösterlichen Christus-Nachfolge aufbaut«. Arno Schilson schließt seine Darlegungen, die in dem Sammelband »In Christus« die Mitte markieren, mit einem Satz, der jedem Theologen das Maß in die Hand gibt, mit dem er sich und seine Theologie zu messen hat; der Satz lautet: »Der Preis dieser Nachfolge, den die Theologie selbst zu zahlen hat, ist demnach nicht mehr und nicht weniger als die erneute intensive Besinnung auf die christliche Identität als Sein in Christus« (S. 98). Der Gehorsam, der Glaube heißt, wird damit aus wissenschaftlichen Gründen zum Prinzip erhoben.

Hat man sich mit MSS 14 bis hin zu diesem Schlußsatz eingelassen, muß man umdenken: Statt des dogmatischen Beitrags von evangelischer Seite, den man nun auf der Ebene erwartet, auf die Arno Schilson den Leser geführt hat, begibt sich Friedrich Beißer, durchaus aus dogmatischer oder theologisch-systematischer Sicht über das zu verhandelnde »Sein in Christus« in »ein Gespräch mit Josef Ziegler«, näherhin über dessen Aufsatz »Lebensgestaltung in Christus - in uns und um uns« (erschienen, in: Münchener Theologische Zeitschrift 35 [1984] S. 161-180). An die Stelle der positiven Entfaltung des biblischen »In Christus« tritt die Kritik, die durch die prinzipiell verschiedene dogmatische Grundlegung der Systematischen Theologie auf evangelischer und katholischer Seite bedingt ist, aber nicht weiterführen kann.

Gleichwohl lohnt es sich, die Lektüre fortzusetzen. Man macht - vor allem anhand der Ausführungen Friedrich Beißers - die Entdeckung, daß sich die Unterschiede zwischen evangelischer und katholischer Theologie auf dem Weg der Sprache allein gar nicht überbrücken lassen. Wie sollte das auch geschehen, nachdem Josef Georg Ziegler mit der These von der »Gnade als Schlüsselfrage des christlichen Lebens« und der Folgerung daraus seinen evangelischen Gesprächspartner durchaus zur Zustimmung bewegen, aber deswegen doch nicht zugleich auch schon sicher sein kann, daß dieser mit dieser Schlüsselfrage des christlichen Lebens in Übereinstimmung mit ihm umgeht (S. 100-103). Insbesondere aber wird durch die beiden Beiträge, die von Albrecht Peters und Josef Georg Ziegler als »die ethische Anwendung« (S. 115) des vorher Entfalteten zu MSS 14 beigesteuert worden sind, deutlich, daß diese Anwendung ohne die Gemeinschaft der Glaubenden in Gestalt der dem Glaubensgehorsam verpflichteten Kirche keinerlei vernünftigterweise zu behauptende Chance hat.

Am Ende der Lektüre blättert der Leser, der in MSS 14 nach den Möglichkeiten der Moraltheologie in einer total säkularisierten Gesellschaft gesucht hat, zurück auf S. 98, um sich noch einmal dem Schlußsatz zu stellen, mit dem Arno Schilson die Leser seines Beitrags entlassen hat: »Der Preis der Nachfolge, den die Theologie selbst zu zahlen hat...« Aber ist die Moraltheologie in ihrer heutigen Situation überhaupt zahlungsfähig? Oder – anders ausgedrückt: Wie leistungsfähig und komplett sind ihre Instrumente?

Josef Rief, Regensburg

Rudolf Morsey (Hrsg.), Katholizismus, Verfassungsstaat und Demokratie. Vom Vormärz bis 1933 (Beiträge zur Katholizismusforschung, Reihe A: Quellentexte zur Geschichte des Katholizismus 1), Paderborn, München, Wien, Zürich 1988, 211 S., kart.

Die nationalsozialistische Gewaltherrschaft, der Zweite Weltkrieg sowie die geistig-kulturellen und gesellschaftlich-politischen Umbrüche der sechziger Jahre in der Bundesrepublik Deutschland ließen das Wissen um die Entstehung und die Entwicklung des katholischen Katholizismus zurücktreten. Weithin gerieten die historischen Ursprünge der katholischen Soziallehre in Vergessenheit. Diese Umstände und das gegenwärtig wachsende Interesse an der katholischen Soziallehre veranlaßten die Wissenschaftliche Kommission bei der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle, Mönchengladbach, zur Planung und Konzeption einer neuen, auf zwanzig Bände angelegten Reihe. Mit dem von Rudolf Morsey herausgegebenen und erläuterten Band »Katholizismus, Verfassungsstaat und Demokratie. Vom Vormärz bis 1933« liegt nun Band 1 der Beiträge zur Katholizismusforschung, Reihe A: Ouellentexte zur Geschichte des Katholizismus, vor.

Der freiheitlich-demokratische Verfassungsstaat beruht geschichtlich auf der Entwicklung entsprechender Theorien und Institutionen in England und der davon beeinflußten republikanischen Verfassungsentwicklung in Nordamerika. Er baut auf den Ideen der Französischen Revolution von 1789 auf, die in Deutschland in Form des monarchisch-konstitutionellen Staates aufgegriffen und weiterentwickelt wurden. Gegenüber der Entwicklung in den westeuropäischen und angelsächsischen Staaten ist der freiheitlich-demokratische Verfassungsstaat in Deutschland mit erheblicher Verspätung erst 1919 Wirklichkeit geworden. Die katholische Bewegung des Vormärz und der daraus nach der Mitte des 19. Jahrhunderts

entstandene politische Katholizismus haben an der geschichtlichen Entwicklung des Verfassungsstaates und der Verfassungsstaatlichkeit in Deutschland einen erheblichen Anteil.

Die in dem vorliegenden Band ausgewählten Dokumente von 1814 bis 1933 zeigen die Schwierigkeiten, aus denen heraus der deutsche Katholizismus seine Haltung zum republikanisch geprägten Verfassungsstaat entwickelte. Sie waren insbesondere gekennzeichnet durch die Erfahrungen mit den Ideen einer antikirchlich bestimmten Aufklärung und der in der französischen Revolution sichtbar gewordenen Gefahr des demokratischen Absolutismus.

Dennoch war sich gerade die Katholische Bewegung des inneren Zusammenhangs von kirchlicher und staatlicher Freiheit bewußt. Angefangen von der Deutschen Nationalversammlung (1848-1849) trat sie für die Verankerung allgemeiner Grund- und Freiheitsrechte in den Verfassungen der Einzelstaaten sowie später derjenigen des Kaiserreiches und der Weimarer Republik ein. Als Angehörige einer Volksminderheit, die durch den Kulturkampf unter Bismarck nicht in Reichsfeindschaft abgedrängt werden konnte, hielten sie den Gedanken des Rechtsstaates und des Minderheitenschutzes wach und forderten ebenso eine stärkere Beteiligung aller Volksschichten an der politischen Willensbildung. Trotz dieser Tendenzen lassen die vorgelegten Quellen auch die Widerstände erkennen, die Publizisten und Parlamentarier, Bischöfe und Staatstheoretiker auf dem Weg zur inneren Annahme des Verfassungsstaates überwinden mußten. Noch die freiheitlich ausgestaltete Verfassungsgrundlage der Weimarer Republik fand im Katholizismus keine allgemeine Anerkennung. Dazu trug einmal die zeitliche Verknüpfung der Annahme der Reichsverfassung mit der Annahme des Versailler Friedensvertrages (»brutale Vergewaltigung«) bei. Zum anderen entzündete sich an Art. 1 Absatz 2 der Weimarer Reichsverfassung (»Die Staatsgewalt geht vom Volke aus«) ein langwieriger Verfassungsstreit. Monarchisch-legitimistisch eingestellte Rechtskatholiken lehnten die Volkssouveränität, die sie im Sinne der Linksparteien interpretierten, ab und sprachen von einer »Verfassung ohne Gott«. Erst die nahezu widerstandslos erfolgte Errichtung der Hitler-Diktatur und die Erfahrungen mit der nationalsozialistischen Unrechtsherrschaft und der späteren Wirklichkeit des Kommunismus trugen zur vorbehaltlosen Annahme des inzwischen auch kirchlich akzeptierten demokratischen Verfassungsstaates durch die Katholiken in der Bundesrepublik Deutschland

Die vorgelegten Texte dokumentieren entscheidende Etappen auf dem Weg zur inneren Annahme des demokratischen Verfassungsstaates. Sie gliedern sich chronologisch in sechs Abschnitte, und zwar (1) vom Vormärz bis zur Reichsgründung (S. 27-56), (2) im Reich Bismarcks (S. 57-73), (3) im Wilhelminischen Deutschland (S. 75-97), (4) während des ersten Weltkriegs (S. 98-112), (5) in der Weimarer Republik (S. 113-187) und (6) im ersten Jahr des Dritten Reiches (S. 189-205). Als Druckvorlage dienten sowohl Erstdrucke als auch sachthematisch angelegte Quellensammlungen. Die benutzte Vorlage wird jeweils im Dokumentenkopf zitiert. Als hilfreich und überaus instruktiv erweist sich die den Texten vorangestellte Einleitung (S. 11-26). Die den einzelnen Texten beigegebenen Anmerkungen verstehen sich als punktuelle Ergänzungen bzw. Erläuterungen, nicht als ein laufender Kommentar. Das Quellen- und Literaturverzeichnis (S. 207-208) bildet eine wertvolle

Ergänzung. Bei der im Literaturverzeichnis aufgeführten Auswahl und den in den Anmerkungen zitierten einschlägigen Titeln fand vor allem die neuere Literatur Berücksichtigung. Die Quellentexte vervollständigen zusätzliche Tabellen im Anhang (S. 209–211) über die Konfessionszugehörigkeit der Bevölkerung im Deutschen Reich 1871–1933 über die Ergebnisse der Reichstagswahlen für die Deutsche Zentrumspartei 1871–1912 sowie über die Ergebnisse der Reichstagswahlen für Zentrum und Bayerische Volkspartei 1919–1933. Besondere Erwähnung verdient die solide Ausstattung (Fadenheftung).

Der vorliegende Band dokumentiert nicht nur in hervorragender Weise den Beitrag des politischen Katholizismus zur Durchsetzung des modernen Verfassungsstaates. Er trägt zugleich auch dazu bei, daß das christlich-soziale Gedankengut wieder zunehmend Beachtung findet.

Wilhelm Rees, Augsburg

Dogmatik

Johannes Paul II., Die Engel. Sechs Katechesen mit einem Kommentar v. F. Holböck, Christiana-Verlag Stein a. Rh. 1988, 64 S.

Vorliegendes Büchlein umfaßt fünf der vom 9. Juli bis 20. August 1986 vom Papst während der Mittwochaudienzen gehaltenen Katechesen. In ihnen werden die Aussagen der Bibel und der kirchlichen Tradition über das Wesen der Engel, die Scheidung der Geister in der Engelwelt, ihren Dienst der Anbetung und des Schutzes, den Teufel als den Zerstörer der reinen Gottesbeziehung und die Überwindung Satans aufgegriffen und auf die heutige Situation christlicher Existenz hin ausgelegt. Ferner sind eine Predigt angefügt, die der Papst am 24. Mai 1987 in Monte Sant' Angelo auf dem Garganogebirge über den hl. Michael gehalten hat, und eine Ansprache Pauls VI. vom 15. Nov. 1972 über den Teufel. Im Anhang werden noch verschiedene Gebete (mit Schutzengellitanei und Auto-Segnung) gebracht, die helfen, den Glauben an die Engel und ihre Verehrung zu fördern. Die meisten der Gebete sind sehr schön (bei einigen ist allerdings die Formulierung etwas umständlich, z.B. S. 58: »daß das Apostolat zur Vollauswirkung komme«). Das mit einigen Bildern ausgestattete Buch ist einem weiten geistig interessierten Leserkreis zu empfehlen, der sich nicht nur über die kirchliche Lehre informieren, sondern die Engel verehren will. Es eignet sich auch zum kleinen Geschenk.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Llamas, Enrique (Hrsg.), Las apariciones marianas en la vida de la Iglesia (Estudios Marianos LII), Salamanca 1987.

Das Buch enthält achtzehn Vorträge zum Thema Marienerscheinungen, die auf einer Studientagung der Spanischen Gesellschaft für Mariologie in der Zeit vom 10.–13. September 1986 in Zaragoza gehalten worden sind. Sie werden ergänzt durch eine Einführung und eine Bibliographie. Die Vorträge beschäftigen sich jeweils mit einem bestimmten Aspekt des Themas, sieben mehr dogmatisch, elf mehr geschichtlich.

Der Karmelit Ismael Bengoechea behandelt die Bedeutsamkeit der Marienerscheinungen allgemein und ihre besondere Aktualität. Dabei untersucht er die Heilige Schrift, die verschiedenen theologischen Disziplinen, das Leben der Kirche und die Lehre der Päpste. Das geschieht leider recht breit und umständlich und verbleibt allzusehr im Formalen. Dem Jesuiten Alejandro Martinez Sierra geht es um die Beziehungen zwischen den revelationes privatae und der revelatio publica. Wenn er die Exerzitien des Ignatius von Loyola als Privatoffenbarungen qualifiziert, dürfte er den Begriff der revelationes privatae zu weit fassen. Zuzustimmen ist ihm jedoch, wenn er ihre Bedeutung für das tiefere Verständnis der öffentlichen Offenbarung und für die Stärkung des Glaubens und der religiösen Praxis der Gläubigen hervorhebt. Der Passionist L. Diez Merino, Pro-

fessor für Hebräisch und orientalische Sprachen in Barcelona, beschäftigt sich mit den Erscheinungen und Theophanien in der Heiligen Schrift. Er verrät eine umfassende Kenntnis der einschlägigen Literatur, speziell auch der deutschsprachigen, und bringt eine Fülle von Details. Der Schwerpunkt seiner Ausführungen liegt in den terminologischen Untersuchungen, die ihn zu interessanten Ergebnissen führen. Der Diözesanpriester Juan Luis Bastero de Elizalde, Professor in Pamplona, geht in seiner Untersuchung über die christozentrische Dimension der Marienerscheinungen von einigen bedeutsamen marianischen Stellen in den Evangelien aus, um sich dann den Marienerscheinungen von Lourdes und Fatima zuzuwenden. Vieles wird leider nur angedeutet, und manche Fragen bleiben offen. Der Dominikaner Armando Bandera fragt nach der Bedeutung der Marienerscheinungen für die christliche Mystik und erweist sich als äußerst kenntnisreich im Hinblick auf die Geschichte der Mystik. Der Franziskaner Gaspar Calvo Moralejo behandelt die geistlichen Früchte der Marienerscheinungen und die marianischen Privatoffenbarungen. Er weist hin auf ihre Bedeutung für das christliche Leben, für die Frömmigkeit, für das Verständnis des Dogmas und der Sünde. Sonderbarerweise spricht er über die angeblichen Erscheinungen von Medjugorje, als ob sie bereits von der Kirche anerkannt wären. Der Jesuit F. de Paula Sola befaßt sich mit den Echtheitskriterien der Erscheinungen und bringt dabei eine Fülle von Beispielen. Mit Recht räumt er ein, daß in diesem Bereich nicht wenig parapsychologisch zu erklären ist. Man vermißt jedoch einen Hinweis darauf, daß Gott sich auch der parapsychologischen Phänomene bedienen kann. Was die Vorgänge in Heede im Emsland angeht, behauptet er fälschlicherweise, hier werde von einer Erscheinung nach 1945 berichtet. Der Benediktiner Manuel Garrido Bonaño untersucht die Marienerscheinungen in der Liturgie. Er stellt eine Fülle von Wallfahrtsorten vor und würdigt sie in liturgischer Hinsicht. Der Diözesanpriester Jesus Polo Carrasco schildert die Bedeutung der Marienerscheinungen im Hinblick auf die Volksfrömmigkeit und hebt die starken Impulse hervor, die die Volksfrömmigkeit immer wieder durch die Marienerscheinungen erhalten hat. Er betont, daß die mit den Marienerscheinungen verbundenen Offenbarungen zwar privater Natur sind, daß sie aber dennoch nicht selten eine große Rolle in der Geschichte gespielt haben. Für die spanischen Verhältnisse zeigt er das auf an der Bedeutung der Jungfrau von El Pilar in Zaragoza. Über die Marienerscheinungen im Leben der Heiligen berichtet der Diözesanpriester Andres Molina Prieto. Im einzelnen geht es ihm um Ildefons von Toledo, Ignatius von Loyola, Theresia von Avila, Margareta Maria Alacoque, Theresia vom Kinde Jesu, Gemma Galgani, Simon Stock, Katharina Labouré und Bernadette Soubirous. Er breitet eine Fülle von Material aus, das ein Anstoß zu weiterer Forschung sein kann. Der Karmeliter Ildefonso de la Immaculada behandelt die Marienerscheinungen im Zusammenhang mit der Entstehung von Orden und anderen religiösen Gemeinschaften. Er unterscheidet zwischen religiösen Gemeinschaften, die ihre Statuten direkt auf eine Marienerscheinung zurückführen, und solchen, die von daher eine gewisse Anregung erhalten haben. Man wundert sich über die Fülle der Beispiele, die er bringen kann. Eine gemeinsame Arbeit legen die Diözesanpriester Javier Ibañez und Fernando Mendoza, beide Professoren in Zaragoza, vor, in der sie des näheren auf die Pastoral an den Wallfahrtsorten La Salette, Lourdes, Pontmain, Fatima, Beauraing, Banneux und Syrakus eingehen. Sie vermitteln viele interessante Details und stellen vor allem als gemeinsames Prinzip der Wallfahrtspastoral die Förderung des Bußsakramentes heraus. Der Diözesanpriester Laurentino Herran, emeritierter Professor von Burgos und Pamplona, befaßt sich mit den Marienerscheinungen bei den spanischen Dichtern und erweist sich als guter Kenner der spanischen Literatur. Der Claretinerpater Domiciano Fernandez, der Herausgeber der Ephemerides Mariologicae, behandelt den Einfluß Fatimas auf die moderne marianische Frömmigkeit und geht dabei auf die Herz-Mariä-Verehrung und das betrachtende Gebet des Rosenkranzes ein. Der Redemptorist Angel Luis bietet eine Geschichte der wichtigsten Erscheinungen Mariens in der Zeit von 1830-1986, leider nicht in chronologischer Reihenfolge und ohne klare Scheidung zwischen kirchlich anerkannten und nicht anerkannten Erscheinungen. German Rovira Tarazona bringt einen Beitrag über die Erscheinungen von Marpingen im Saarland zur Zeit des Kulturkampfes und die Erscheinungen von Heede im Emsland zur Zeit des Nationalsozialismus und die damit verbundene antikatholische Polemik. Informativ ist die Beschreibung des Klimas zur Zeit des Kulturkampfes und des Nationalsozialismus in Deutschland. Die Dominikanerin Agueda Maria Rodrilguez Cruz berichtet über Erscheinungen in Caracas in Venezuela, in denen Maria sich als Versöhnerin der Völker zu erkennen gegeben haben soll. Der Jesuit S. Bartina untersucht endlich das Wirken des Teufels im Zusammenhang mit den Marienerscheinungen, etwa die Verunsicherung des Sehers, die Übertreibungen, die die Ereignisse suspekt machen, und die Verwirrung der Beteiligten. Er kann damit anknüpfen an die klassische Literatur über Erscheinungen und Offenbarungen.

Der Sammelband schließt mit einer Bibliographie. Ihr Verfasser ist der Claretinerpater Alfonso Rivera. Er beansprucht keine Vollständigkeit, bringt jedoch eine recht große Zahl von Monographien und Aufsätzen, nicht nur spanische, sondern auch zahlreiche deutsche und französische Publikationen, wobei sich aber leider recht viele Druckfehler eingeschlichen haben. An die allgemeine Bibliographie schließt sich eine Zusammenstellung wichtiger Literatur zu einzelnen bekannteren Wallfahrtsorten an, die unter Umständen sehr hilfreich sein kann.

Das Werk bietet summa summarum eine Fülle von Informationen. Wer immer sich mit Marienerscheinungen und -offenbarungen beschäftigt, sollte an ihm nicht vorübergehen.

Josef Schumacher, Freiburg i. Br.

Testi Mariani del primo millenio, a cura di G. Gharib, E. M. Toniolo, L. Gambero, G. Di Nola. Vol. I. Padri e altri autori greci. Direzione e coordinamento di G. Gharib, Città Nuova Editrice Roma 1988, 988 pp.

Dem im Bereich der Mariologie arbeitenden sind die Textsammlungen von S. A. Campos (Corpus marian. patristicum) und D. Casagrande (Enchiridion biblicum marianum) längst zu einem hilfreichen Arbeitsinstrument geworden. Ihnen tritt nun eine italienischsprachige Sammlung zur Seite. Das Gesamtwerk will die für das erste Jahrtausend einschlägigen marianischen Texte zusammentragen. Geben die ersten drei Bände den klassischen Raum der griechisch-lateinischen Tradition wieder, so will der vierte Band die oft übersehenen Zeugnisse der syrischen, armenischen, koptischen und äthiopischen Kirche wiedergeben. Der hier vorzustellende erste Band bietet nach biblischen Zeugnissen Väter- und Theologentexte bis zu Justinian. Auch so diskutierte Autoren wie Apollinaris von Laodizea und Nestorius kommen hinreichend zu Wort. Abgesetzt davon ist je ein eigener Teil pseudepigraphischen und apokryphen Texten gewidmet. Den Band beschließt eine repräsentative Sammlung von marianischen Hymnen und Gebeten jenes Zeitraumes

Was ist das Spezifische dieses Werkes? Und was macht diese italienische Übersetzung auch für den deutschsprachigen Raum interessant? Da ist zunächst die Sammlung als solche; sie bietet eine Fülle von interessanten Texten, die kaum in

einer einzelnen Bibliothek alle beisammen sind, geschweige denn, daß sie der interessierte Theologe alle in Händen hat. Dann ist bemerkenswert, daß die Übersetzung nach den jeweils neuesten Editionen erstellt wurde. Anders als bei den Enchiridien von Campos und Casagrande wird hier den einzelnen Vätern ein einführender Text vorangestellt, der die Authentizität und die Theologie der ausgewählten Zeugnisse erschließt. So erfüllt der vorliegende Band auch den Dienst eines Lexikons. Das gilt auch mit Blick darauf, daß die wichtigsten Editionen und die entsprechende (auch deutschsprachige) Literatur angeführt ist. Verschiedene Register (der Schriftzitate, der alten und modernen Autoren, der Sachinhalte) machen die hier mit dem ersten Band vorliegende Textsammlung zu einer guten Hilfe für den interessierten Theologen. Zur Vorbereitung von Vorlesungen, Seminaren oder ähnlichen Veranstaltungen findet er hier eine Fülle von bisher unausgeschöpften patristischen Belegen. Es sollte in keiner Fachbibliothek fehlen. Der Preis ist dem umfangreichen Werk angemessen. Den Professoren der Pontificia Facoltà Teologica »Marianum« in Rom ist guter Mut für die Vollendung des geplanten Werkes zu wünschen.

Franz Courth, Vallendar

Rothkranz, Johannes, Mahl- oder Opfercharakter der heiligen Messe? Ein Klärungsversuch auf der Grundlage der Theologie des hl. Thomas von Aquin und J. A. Berrenbergs, Verlag R. G. Fischer, Frankfurt 1987, 304 S.

Von R. Guardini stammt die weitverbreitete These, der innere Gehalt der hl. Messe sei das Opfer, die äußere »Grundgestalt« aber das Mahl. Im Gegensatz zu diesem Axiom schließen andere Theologen vom Äußeren auf das Innere, so daß anstelle des Opfers der Gehalt des Mahles in den Vordergrund rückt. Anders hingegen hat in jüngerer Zeit J. Ratzinger eindringlich auf die gedanklichen Probleme der Guardini-These hingewiesen (Das Fest des Glaubens, 31–54). Die historisch unhaltbare These von der das Opfer überwölbenden Mahlgestalt sei »das zentrale Problem der liturgischen Reform« und eine schwerwiegende Hypothek (a. a. O. 33).

Das Anliegen der bei F. Holböck (Salzburg) erstellten Arbeit ermangelt nicht der Aktualität. Ihre Durchführung zeigt freilich, daß die Problematik noch weiterer Bemühungen bedarf. Rothkranz (R.) will zeigen, daß die Rede von einer »Mahlgestalt« der Meßfeier falsch sei (9). Nach der Darstellung verschiedener »Mahltheorien« versucht er, deren Wurzeln aufzuweisen. Dazu

gehören nach R. unter anderem die Verwischung der Gehalte von Opfer und Sakrament, das Zurücktreten der Realpräsenz in der Mysterientheologie, die Leugnung einer bewußten Sühneleistung Christi und ein falscher Ökumenismus. Auswirkungen der Mahltheorie seien die Liturgiereform und deren Auswüchse sowie eine Zerstörung von Glaube und Frömmigkeit.

Um nachzuweisen, daß ein Opfer in Mahlgestalt nicht möglich sei, bietet R. nun eine ausgiebige Analyse vom »Wesen des Opfers«. Alleiniger Maßstab ist dabei das Kreuzesopfer (51f), dessen Bedeutung vom Tridentinum her erläutert wird. Nach einem kurzen Blick auf die Hl. Schrift entfaltet R. die »Lehre des hl. Thomas« (77-192). Die oft sehr engagierten und apodiktischen Darlegungen des Vf. werden dabei nur sporadisch von Sekundärliteratur gestützt. Bei den zentralen 115 S. über Thomas wird z.B. nur ein einziger Titel genannt (von 1934: 190), was ein wenig verwundert, da dem Aquinaten u.a. vindiziert wird, er hätte »das Kernproblem (sc. der Opferthematik) nicht erkannt« (226; vgl. 192-201). Manche Punkte, die weniger problematisch sind (wie der Unterschied zwischen Gut und Böse beim hl. Thomas: 89-97), sind relativ breit ausgefallen, sehr heikle Themen werden oft eher eristisch denn argumentativ gelöst. Die exegetischen Urteile über den Schriftbefund zur Erbsündenlehre etwa (64-68) werden nur aus den Kommentaren des Thomas von Aquin bezogen, zum Tridentinum wird nur der Denzinger zitiert (57-64).

Während vom Titel her das Anliegen eher in der Problematik des »Mahlcharakters« besteht, bietet R. als neuen Beitrag vor allem Gedanken aus einem Traktat von J. A. Berrenberg an, wonach »Leiden« Voraussetzung jeglicher geschöpflicher Freiheit sei (Das Leiden im Weltplan, 1930), somit auch des Kreuzesopfers (210–244). Der Leidensbegriff oszilliert hierbei zwischen sittlichem und physischem Übel einer- und dem sog. »metaphysischen« Übel (= Geschöpflichkeit) andererseits, ohne daß diese sachliche Unterscheidung hinreichend deutlich wird. So spricht R. u. a. von den »seelischen Leiden des Paradieses« (218), die sich nach dem Sündenfall noch gesteigert hätten.

Beim Opferbegriff bestehe das Paradox, wonach Opfer und Leiden identisch seien (?), aber Leiden nicht zu den 4 Opferzwecken zähle (209f). Die Lösung finde man, wenn man das Leiden als Voraussetzung des Opfers erkläre (230).

Sehr kurz fällt demgegenüber die Analyse des Mahlgedankens aus (245–256). Typisches Kennzeichen des Mahles sei die Freude, das des Opfers

aber das Leiden. Zwischen beidem bestehe der gleiche Gegensatz wie zwischen Komödie und Tragödie (266.275 f). Da die Meßfeier aber sicher Opfer sei, stelle sie sich darum exklusiv als Opfer in Opfergestalt dar. Zwar könne man wohl die Kommunion als Mahl bezeichnen, aber der hl. Messe als ganzer komme keinerlei Mahlcharakter zu (282). R. kritisiert von daher sogar Papst Pius XII., der das eucharistische Mahl als Vollendung des Opfers bezeichnet (273). »Eine unvermeidbare Konsequenz« der Arbeit sei die Vermeidung einer Zelebration zum Volke hin.

Eine Vorordnung des Opfergedankens, die sich auch in der liturgischen Struktur der Meßfeier ausdrücken muß – mit diesem Anliegen steht R. in der zeitgenössischen Theologie nicht allein. Das Mahl ist logische Folge des Opfers und nicht umgekehrt. Wenn R. sich gegen eine nebulöse Verwischung der Gehalte von Opfer und Mahl wendet, ist ihm wohl grundsätzlich zuzustimmen. Bei seinem Versuch, das Zueinander beider Gehalte zu bestimmen, bleiben dann allerdings viele Fragen offen, die einer umsichtig abwägenden Behandlung noch erharren.

Manfred Hauke, Augsburg

Pröpper, Thomas, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München 1985, 146 S.

Pröpper geht in seiner Untersuchung, wie er zu Beginn des Vorwortes sagt, davon aus, »daß Gott 'für uns Menschen und zu unserem Heil' gehandelt hat in Jesus Christus« (7). Er anerkennt, daß es seit dem letzten Konzil ermutigende Vorstöße gab, »die selbstverschuldete Fremdheit des Erlösungszeugnisses zu überwinden und es als befreiende Wahrheit zur Geltung zu bringen« (7). So bezieht er in seine Untersuchung viele der in den letzten Jahren erschienenen Arbeiten zur Erlösungslehre ein. Ihm geht es vor allem darum zu zeigen, wie der Anspruch christlicher Erlösungsvorstellung den Menschen heute erreicht. Dazu will er den Freiheitsgedanken in den Mittelpunkt rücken. In einem ersten Teil sucht der Verfasser in vier Schritten die »Aufgaben einer gegenwärtigen Theologie der Erlösung« zu umschreiben (11-59). Zunächst zeigt er die Schwierigkeiten des Erlösungsgedankens in heutiger Gesellschaft auf. Moderne Dichtung bezeugt teilweise kein Bedürfnis nach christlichem Erlösungsglauben, und das Bewußtsein von Sünde ist im Schwinden. Trotz des allerorts erwachenden Bedürfnisses nach neuer Beheimatung sieht er ein alles beherrschendes Klima des Atheismus in seiner praktischen Gestalt. Vom Handeln Gottes wird nichts

erwartet. Ein theologisches Reden von Erlösung muß diese gegenwärtige Situation unverstellt wahrnehmen. Christen haben ihr Christsein Menschen dieser Gesellschaft in seiner Menschlichkeit und als Beitrag zur Menschwerdung zu vermitteln. Daher ist für eine Theologie die Vermittlung und Auseinandersetzung mit der philosophischen Anthropologie und den Human- und Gesellschaftswissenschaften gefordert. In der Spannung zwischen Treue zum überlieferten Glauben und dem Erschließen seiner Bedeutung für die Gegenwart hat eine Vermittlung neue Möglichkeiten in ein gegenwärtiges Bewußtsein einzubringen, zum andern aber auch die christliche Tradition in ihrer bestimmten Wahrheit zu erschließen, indem sie Wesentliches und Unwesentliches unterscheidet.

Da »das maßgebliche Zeugnis des Neuen Testaments« erhoben wird, werden auch Fragen um Auslegung, deren Voraussetzungen und Bedingungen angesprochen. Das Zeugnis des Neuen Testaments stimmt darin überein, »daß durch Jesus Christus, in dem Gott selber gehandelt und sich als Liebe geoffenbart hat, für alle Menschen das Heil endgültig eröffnet und unwiderruflich möglich ist« (28).

Den Menschen wird dieses Heil in geschichtlicher Vermittlung geschenkt. In Annahme oder Ablehnung bestimmt der Mensch sich selbst. Gottes Liebe ist nicht nur Ursprung, sondern auch Inhalt dieses Heiles. Für den Menschen bleibt dieses Heil Geschenk, das ihn sogar in seiner Sünde aufsucht und Vergebung bedeutet. Der Mensch ist ansprechbar für dieses Heil, auch wenn er nicht bewußt nach ihm fragt. Dieses Heil ist allen Menschen angeboten. So sind die Glaubenden angewiesen, das Zeugnis von diesem Heil allen Menschen und jeder Zeit zu vermitteln. Nach einem Durchblick durch Erlösungsvorstellungen der Tradition meint der Verfasser, eine Theologie der Erlösung habe »schon im Ansatz der Tatsache Rechnung zu tragen, daß das Heil, Gottes Liebe zum Menschen, in der Geschichte Jesu Christi begann, die Geschichte der Menschen betrifft und in ihr seine Entsprechung sucht in einem Glauben, der sich an Weg und Verkündigung Jesu orientiert und der in seinem Tod und seiner Auferweckung bewährten Zusage Gottes vertraut« (45). Dann aber sei nach Geschichte als dem Ort der Darstellung des Heiles zu fragen. Gegenüber dem Denken der Neuzeit ist die Rede von Erlösung und die Rede von Gott in ihrem Anspruch auf Wahrheit zu vertreten. Der Mensch ist als ein Wesen zu verstehen, »das in seiner Freiheit von Gott unterscheiden und doch für ihn ansprechbar ist« (51). Die Rede von Erlösung hat sich so auf die philosophische Auseinandersetzung um die Bestimmung des Menschen einzulassen. Angesichts der Säkularisierung gilt es festzuhalten, »daß der Inhalt dieses Heiles von der Form seiner Vermittlung nicht ablösbar ist« (59).

Daß Gott den Menschen liebt, ist eine Wahrheit, die nicht aus der menschlichen Vernunft ableithar ist. Gottes Liebe kommt aus der Freiheit. Im zweiten Teil befaßt sich der Verfasser mit »Ansatz und Relevanz einer Theologie der Erlösung«. Zunächst geht er der Freiheitsgeschichte in der Neuzeit nach. Er spricht die Fragen um die christliche Legitimität der Neuzeit an und zeigt an einigen Beispielen aus der Philosophie die faktische Selbstbestimmung der Freiheit auf. Die Freiheitsgeschichte oder Emanzipation gerät aber in Aporien. Im technischen Fortschritt geht das Subjekt unter. Der Prozeß der Freiheitsgeschichte oder Emanzipation verläuft nach seinen Gesetzen. Ein Subjekt der Emanzipation wird immer weniger auffindbar. Dazu kommt eine große Entmutigung durch die sogenannte Sinnkrise. In einem weiteren Abschnitt geht der Verfasser traditionelle Erlösungslehren durch und verweist auf ihre Grenzen. Zu Beginn des systematischen Teils wird nochmals eine theologische Begründung gegeben, warum Erlösung auf Freiheit hin ausgelegt wird. Danach wird das Resultat der philosophischen Analyse von Freiheit, wie sie Hermann Krings durchgeführt hat, vorgelegt und mit anderen Entwürfen verglichen. Von dieser Vorbereitung her kann der Verfasser den christlichen Glauben an Erlösung so auslegen, daß er den im ersten Teil entfalteten Anforderungen gerecht wird und die Erfahrung des Menschen von heute um Freiheit trifft. In dieser Auslegung geht er aus von Gott als Liebe und zeigt, daß Gottes Handeln in der Geschichte kommend aus seiner Freiheit und Liebe die Freiheit des Menschen anerkennt und in ihre Wahrheit bringt. Erlösung ist dem Menschen gegeben in der Vergebung der Sünde und in der Entmachtung der Schuld. Angesichts der Liebe Gottes wird die Sünde des Menschen aufgedeckt; in dieser Liebe ist aber auch Befreiung aus der Gefangenschaft der Sünde geschenkt. Die Gegenwart der Erlösung kommt zur Darstellung im Glauben, indem ein Anerkanntsein von Gott angenommen und im Zusammenleben weitergegeben wird. In diesem Glauben erhält die Darstellung der Erlösung Anteil an der Freiheit und Vollmacht Christi. Sie ist erfüllt und begründet durch ihren Ursprung aus Gott und ihr Bestimmtsein für andere. So dürfen Menschen Erlösung darstellen, ohne sie erschöpfen zu können. Darin sieht der Verfasser das Wesen christlicher Freiheit und den Grund der Hoffnung. Darin ist geschichtliche Realität der Erlösung. Vermittelt ist

diese Erlösung durch Jesus Christus, den ewigen Sohn, der in das geschichtliche Dasein und in bestimmtes Menschsein eingetreten ist. So wird Erlösung geschichtlich durch Menschen und im Symbol vermittelt. Ihre Gegenwart in der Geschichte ist immer ausgerichtet auf die Vollendung durch Gott. Zum Schluß zeigt der Verfasser noch Strukturen, Bestimmungen und Bewährungen dieser Freiheit.

Pröpper hat unter großer Anstrengung des Denkens und auf hohem intellektuellen Niveau den Versuch einer Begegnung von Erlösungsglauben und neuzeitlichem Freiheitsstreben unternommen. Ohne etwas vom überlieferten Glauben aufzugeben, gelingt es ihm zu zeigen, daß christlicher Erlösungsglaube den Menschen in jene Freiheit gibt, die neuzeitliche Philosophie in ihrem Denken erstrebte.

Freilich ist in diesem Band manches sehr knapp angesprochen und wird daher für Leute, die von anderen Voraussetzungen und Vorgaben her an das Werk herangehen, für Mißverständnisse offen. Da und dort sind einzelne Aussagen zu befragen und zu klären. Die Fragestellung und die Grundlinie der Antwort bleiben weiterem theologischen Nachdenken aufgegeben. Wenn Theologie der Verkündigung des Glaubens in dieser Zeit dienen will, wird sie auf dem hier eingeschlagenen Weg weiterkommen müssen.

Der Verfasser bewegt sich auf einem hohen denkerischen Niveau und spricht eine abstrakte Sprache. Das Werk ist so wohl Religionslehrern, Pfarrern und Pastoralreferenten und Studenten, denen er mit diesem Buch in ihrer Arbeit dienen will, zu mühsam und zu schwierig. Es wäre gut, wenn es einen Übersetzer in eine einfachere Sprache fände, ohne daß die denkerische Leistung verlorengeht.

Philipp Schäfer, Passau

Spiritualität

Dürig, Walter, Das stellvertretende Beten des Priesters. Gedanken zum Stundengebet ohne Gemeinde, Eos-Verlag St. Ottilien 1986, 60 S.

Der Autor kommt mit dieser Schrift dem Priester entgegen, der um den Gemeinschaftscharakter des Stundengebetes weiß, es pflichtgemäß beten muß, aber erfahrungsgemäß als Gemeindepriester es nur selten in der Gemeinschaft zu beten die Möglichkeit hat. Daß auch in dieser Situation von einem »sinngerechten Breviergebet« die Rede sein darf, sucht er »von der Theologie der heilsbedeutsamen Stellvertretung her« (5) aufzuweisen. Dazu entfaltet er den in der Gegenwartstheologie vielfach explizierten heilsrelevanten Stellvertretungsgedanken: zunächst vom Alten Testament aus, wo er im 'Gottesknecht' des Deuterojesaja (Jes 53, 4-12) und auch in der Gestalt des 'Menschensohnes' bei Daniel (7, 13ff) den Höhepunkt erreicht. In Jesus Christus sah die urchristliche Gemeinde die Heilsmission erfüllt, insofern er 'für uns', 'für die vielen' verwirklichte, was vom Gottesknecht und Menschensohn verheißen war. Das Da-Sein Jesu für die anderen verdeutlicht die heutige Theologie in dem Begriff der 'Proexistenz'.

Die Proexistenz Christi soll der Laie kraft des ihm in Taufe und Firmung verliehenen gemeinsamen Priestertums durch Nutzung seiner Gnadengabe für das Ganze der die Menschheit vertretenden Kirche verwirklichen. Der Priester, dessen Priestertum sich vom gemeinsamen Priestertum nicht nur dem Grade, sondern dem Wesen nach unterscheidet, handelt 'in persona Christi' (capitis). Er macht in seiner Person Christus gegenwärtig, besonders in der Eucharistiefeier. Das Handeln in der Person Christi ist zeichenhafte Vergegenwärtigung Christi, »aus dessen erlösendem Wirken die Gemeinde lebt« (17), wodurch sich die Proexistenz Jesu verdeutlicht. Denn der stellvertretende Erlösungstod Jesu und seine Auferstehung für uns werden unter uns gegenwärtig.

Der Verfasser schlägt den Bogen von der Vergegenwärtigung Christi in der Eucharistiefeier zu der im Stundengebet, das nach Augustinus das Gebet Christi selber ist. Er erinnert daran, daß das Beten der Kirche 'sein ursprüngliches Gemeinschaftsgepräge bewahrt' hat (19). Von ihm aus hat die Kirche von jeher das Gebet der Gemeinde gepflegt und ihr Stundengebet in der vorherrschenden 'Wir-Form' entwickelt. Dürig zeigt, wie in der betenden Gemeinde, namentlich in der Eucharistiefeier, aber auch außerhalb derselben, die Vergegenwärtigung des Christus totus, caput et membra, gesehen wurde, wie die betende Ortskirche das repräsentierende Organ der Gesamtkirche ist. Mit Nachdruck sei auf die Feststellung des Autors hingewiesen: »Es ist eine der Grundlagen für das Verständnis des Stundengebetes, daß wir darum wissen: die Kirche steht unter dem kategorischen Imperativ, das Werk Christi auch im Leben des Gebetes weiterzuführen« (31). Der Priester war nach altem Weiherecht verpflichtet, in einem gewissen Umfang das Stundengebet mit der Gemeinde zu pflegen, was aus verschiedenen

Gründen im Lauf der Geschichte sich als unmöglich erwies. So verblieb es dem Priester, der stellvertretend das Gebet der Kirche für die Gläubigen und die Menschheit ausübt, auch hier 'in persona Christi' handelnd und große Verantwortung zum Heile der Kirche wahrnehmend. Ich glaube – in einer Krise auch des priesterlichen Stundengebetes – ist für den 'aktivistischen' Priester dieses 'opus Dei' als ein officium primarium et officium conscientiae zu urgieren.

Bei der Eucharistiefeier kommt dem zelebrierenden Priester eine besondere Rolle zu, indem er sakramental die Person des Herrn vertritt. Ohne ihn ist die eucharistische Feier unmöglich. Das Stundengebet ist dem persönlichen Gebet gegenüber ranghöher. In ihm betet in einem besonderen Sinne die ganze Kirche. Der Priester - mit oder ohne Gemeinde - setzt im Stundengebet das Beten Jesu fort. »Das Beten ohne Gemeinde ist ...fast die Regel... Wenn die Gemeinde nicht mit dem Priester versammelt ist, dann vertritt er sie vor Gott bei jeder Hore, die er spricht. Er steht vor Gott für die Gemeinde. Wenn diese auch nicht anwesend ist, so ruht doch der Blick auf all denen, die ihm als Gemeinde anvertraut sind« (25).

Im verpflichtenden Auftrag der Kirche tritt der Priester für das Volk Gottes ein, für die Gesamtheit der Menschen dankend, d.h. gedenkend der Großtaten vor Gott, besonders in der Eucharistiefeier, die im Gedenken an das von Gott Empfangene zugleich Danksagung (Eucharistie) ist. Der Priester - gerade in den derzeitigen pastoralen Schwierigkeiten - sollte sich in folgende Gedanken des Autors mit seinem ganzen Sein hineinknien: »Der alleinstehende Priester vertritt die Gemeinde, indem er bei jeder Hore dankend der Magnalia Dei gedenkt« (28). Der Priester, der allein betet, besitzt im Stundengebet die Möglichkeit, eine spezifische Sühnespiritualität zu verwirklichen. Im Blick auf die Notwendigkeit der Sühne für bedauerliche Ereignisse in Welt und Kirche weiß der Rezensent dem Verfasser gebührenden Dank, daß er gerade den Sühnegedanken dem Priester beim Stundengebet aus pastoraler Verantwortung in bewegenden Worten ans Herz legt: »Der Priester kann und soll an Stelle der Glieder des Leibes beten, die es in bewußter Ablehnung oder aus Gleichgültigkeit überhaupt nicht mehr tun. Das im Namen und im Auftrag der Kirche gesprochene Stundengebet ist dann für ihn Vollzug stellvertretender Sühne, also eine gültige und unverzichtbare Form artikulierter und gelebter Caritas« (34).

Wenn man u.a. die vom Autor vorgelegten Erwägungen zu den Fürbitten bei den Laudes und der Vesper erwägt, die idealerweise in Gemeinschaft zu sprechen wären, in der Regel aber stellvertretendes Gebet des Priesters bleibt, dann ist, wie ich fest glaube, das Seufzen mancher (vieler? Priester völlig unberechtigt betreffs Alleinsein und Einsamkeit, die unerträglich seien. Wo der Priester, dem zusätzlich das Segnen zukommt, für das Dürig einsichtsvolle Gedanken vorlegt, sich auch im Stundengebet seiner Proexistenz für die anderen bewußt wird, Gott verherrlichen, betend der Großtaten Gottes zu gedenken, für die Sünden der Welt zu sühnen, Fürbitten mannigfacher Art gen Himmel zu senden, Segen zu spenden, wird Einsamkeit in füllender und befruchtender Spiritualität innerhalb der am kraftvollsten ausfüllenden Gemeinschaft des mystischen Leibes Christi aufgehoben. Mit dieser theologisch gehaltvollen Schrift hat der Autor dem Priester für immer einen großen Dienst erwiesen und Seelsorge am Seelsorger geübt. Wo die Gedanken derselben realisiert werden, beginnt ein breiter Strom des Segens für den Beter wie für die Gemeinde zu fließen. Das Büchlein sollte mehrere Auflagen erleben.

Joseph Auda, Bochum

Gerwing, Manfred, Malogranatum oder der dreifache Weg zur Vollkommenheit. Ein Beitrag zur Spiritualität des Mittelalters (Veröffentlichungen des Collegium Carolinum 57), Verlag Oldenbourg, München 1986; LN. geb., 312 S. mit Anhang, Abkürzungen, Quellen- und Literaturverzeichnis, Personenregister.

Im Hauptteil des Buches »Böhmische Reformenund das Malogranatum« behandelt Vf. umfassend die böhmische Reformbewegung von ihrer soziokulturellen Situation her, Stadt und Land, Bürgertum, Regnum und Sacerdotium, Karl IV., dann die Erneuerungsbestrebungen der oberen sozialen Gruppen, des Prager Episkopats sowie das Wirken einzelner Reformtheologen und -orden. Es werden präzise jeweils Einzelpersonen wie z.B. Johann von Jenstein oder Orden wie die Kartäuser hinsichtlich ihrer Reformtätigkeit dargestellt sowie das Verhältnis der Kräfte zueinander herausgearbeitet.

Im 2. Teil des Hauptteils wird das Malogranatum textkritisch, literarkritisch und hinsichtlich seiner Verfasser und deren Methode untersucht. Danach folgt die theologische Erörterung des Werks: Der Mensch in seinem urständlichen und vollkommenen Sein; die Ursünde und ihre Folgen; die reformatio des Menschen (Christologie, Soteriologie). Im Kapitel »Visio beatifica: Testfall der Orthodoxie« (S. 205 ff) erläutert Vf. ausführ-

lich, wie anhand der Streitigkeiten um die separatio animae, ausgelöst durch eine Predigt von Papst Johannes XXII., das Malogranatum einen wesentlichen Beitrag liefert. In mehreren Kapiteln behandelt Vf. verschiedene Formen der devotio und deren theologische Begründungen.

Schließlich werden ekklesiologische Betrachtungen angestellt als Abhebung zur »Devotio« im Malogranatum und zur Devotio moderna. Das Resümee behandelt die Frage, inwiefern das Malogranatum einen mangelnden Kirchenbezug hat und die Begründung dieses Mangels in der Inkongruenz kirchlicher Praxis des 14. Jh. mit dem Fragen und Glauben der Kirchenmitglieder. Vf. erkennt das Werk zwar als genuin christlich, aber einseitig individualistisch und begründet diesen Tenor des Werkes aus seiner geschichtlichen Einbettung. »Das Malogranatum, geschrieben im Zisterzienserkloster zu Königsaal, muß der Gruppe der Reformtheologen und Reformorden zugewiesen werden, jenen einflußreichen Personen also, die exakt zwischen den beiden anderen Reformströmungen karolinischer Zeit ihren Platz behaupteten und zu beiden intensive Kontakte pflegten« (S. 257). Bezüglich der Verfasserfrage des Malogranatum kommt die Dissertation zu dem Schluß: »Nicht die Verfasserfrage sollte in den künftigen Forschungsarbeiten dominieren (gleichwohl Peter von Zittau dabei stärker ins Gespräch zu ziehen wäre, jedenfalls nicht von vornherein aus dem Kreis möglicher Autoren auszuschließen ist). Vielmehr hat die Wirkungsgeschichte des Werkes den Ton anzugeben« (S. 259).

Das wissenschaftliche Verdienst des Vf. liegt darin, in historischer, philologischer und theologischer Hinsicht eine gründliche Erörterung der im Zusammenhang mit dem Malogranatum offenen Fragen geleistet zu haben, und seine von allen Seiten abgegrenzte Einordnung in die betreffende Epoche der Kirchengeschichte erfolgreich unternommen zu haben.

Die Arbeit bietet sowohl umfangreiches Material (historisch, philologisch, theologisch) als auch für die Dogmatik einen Gewinn für die Verdeutlichung des Bildes, das sie von der Spiritualität der Geschichte der Kirche hat. So ist das Buch von M. Gerwing für die Dogmatik insofern von großem Interesse, als es in einer ausführlichen Weise, die schwerlich bei vergleichbarer Themenstellung zu überbieten wäre, die geschichtliche Verflochtenheit und Einbettung eines wichtigen spirituellen Werkes der Christenheit zu zeichnen vermag. Dabei werden alle wichtigen dogmatischen Fragen ohne Auslassung behandelt, so daß das Malogranatum in seinen Konturen, Charakteristika

und Abgrenzungen zu anderen spirituellen Strömungen des 14. Jh. gewürdigt wird.

Erhard Meier, Burgdorf

Le Tourneau, Dominique, Das Opus Dei. Christiana Verlag Stein am Rhein 1987, 234 S.

Immer wieder wird dem Opus Dei vorgeworfen, es handle sich um eine Laienorganisation mit elitärem und antidemokratischem Charakter: »Dem Opus Dei haftet noch wahrnehmbar der Geruch der spanischen Inquisition an. Abtötung und Askese mit Geißelung und Dornengürtel, die das Opus Dei praktiziert, tragen die Züge der Kirchenvergangenheit.« (Die Zeit Nr. 44, 28. Okt. 1988)

Was aber hat es mit diesen Vorwürfen auf sich? Treffen die Begriffe »Inquisition«, »Kirchenvergangenheit« auf den Gründer zu, der 1928 während geistlicher Besinnungstage den Auftrag Gottes erkannte, seine ganze Kraft dem zu widmen, was später das Opus Dei sein wird?

Die Bedeutung dieser Gemeinschaft »...mit gemeinsamem Leben ohne Gelübde« (S. 98) wird sichtbar, wenn man weiß, daß sie im deutschsprachigen Raum 1.750 Mitglieder umfaßt und in vielen Städten wie Aachen, Berlin, Bonn oder München Zentren errichten konnte. Die vom Opus Dei in Navarra (Spanien) geleitete Universität verfügt über Fakultäten der Medizin, Philologie, Rechtswissenschaft und Theologie. An ihr studierten 1984/85 11.364 Studenten. Wer die Bedeutung des Opus Dei bejaht und vorschnellen Urteilen der Presse mißtraut, ist interessiert, sich aus französischer Warte über diese Personalpräfektur informieren zu lassen.

Dominique Le Tourneau beschreibt in diesem Buch die Geschichte, die Spiritualität und den Aufbau der von Josemaria Escriva de Belaguer y Albas (1902–1975) gegründete Gemeinschaft. Zunächst wird ausführlich der Gründer vorgestellt. Der Begründer der dritten Wiener Schule, der Logotherapeut Viktor E. Frankl, lobt nach einer Begegnung mit Escriva dessen Gelassenheit und die große Gabe, auf andere Menschen zuzugehen, mit ihnen Kontakt anzuknüpfen und sie zu faszinieren.

Im zweiten Kapitel stellt Le Tourneau die Spiritualität der Personalpräfektur vor. Was unterscheidet sie von der Spiritualität anderer Orden, anderer Gemeinschaften?

Der Autor arbeitet den Unterschied zur Weltabkehr bestimmter Orden heraus und beginnt mit einer Darstellung der religiösen Einstellung der ersten Christen. Er weist darauf hin, daß im 13. Jahrhundert mit dem Aufkommen neuer Orden die Handarbeit nur noch als Hilfe für den Lebensunterhalt und als asketisches Mittel für das Tugendleben gesehen wird. Kronzeuge dafür sind die Bonaventura zugeschriebenen »meditationes vitae Christi«. Parallel dazu läuft eine Entwicklung, die Ordensleute, Priester und Bischöfe in einem besonderen Stand der Vollkommenheit sieht, die einem gewöhnlichen Weltchristen verschlossen bleibt (Suarez).

Für Escriva sind dagegen alle Menschen zur Heiligkeit berufen. Das Opus Dei richtet sich an den gewöhnlichen Christen, so wie er sich mitten in der Welt befindet. Er soll die Welt von innen her heiligen und sie zu Gott führen.

Er möchte an das Leben und Selbstverständnis der ersten Christen anknüpfen, die mitten in der Welt lebten (S. 49). »Die Worte des Gründers, man müsse, 'die Arbeit heiligen, sich in der Arbeit heiligen und durch die Arbeit heiligen' sind eine Kernaussage über den Geist des Opus Dei.« (S. 51) Der Vergleich mit dem legendären König Midas, der alles, was er berührte, in Gold verwandelt, ist ein schönes Bild für das Anliegen Escrivas, in der Welt zu leben und sie zu heiligen.

Weitere Kapitel behandeln die »Rechtsform des Opus Dei«, »Die Mitglieder« und »Weitere Aspekte der Spiritualität«. Auch diese Kapitel sind informativ, weil sie veröffentlichte Vorbehalte gegen das Opus Dei abbauen. So ist das Opus Dei von seiner Struktur her kein straffgeführter, undemokratisch erscheinender Machtapparat. Ein Minimum an Leitungsorganen und autonome Gruppen auf lokaler Ebene sollen für persönliche Spontaneität sorgen und die Freiheit eines jeden Mitglieds sichern (S. 127). Genau beschrieben wird die Zusammensetzung des Opus Dei mit der Vielheit der verschiedenen Mitglieder: Priester,

zum Priester geweihte Laien und verheiratete Laien. Unterschiedlich sind auch die Berufe, vom Arzt angefangen über den Jetpiloten bis hin zum Eisenbahner. Die Vielzahl der Mitglieder und die Fülle unterschiedlicher Berufungen eint die Bindung an den jeweiligen Ortsbischof und an den vorstehenden Prälaten. Die Namen der Leiter und Priester sind öffentlich bekannt, weil sie in den entsprechenden Jahrbüchern veröffentlicht werden (S. 146).

Im letzten Kapitel werden die Grundlinien der Spiritualität vertieft. Immer wird betont, daß der Christ kein Doppelleben führen kann, ein Leben mit einer Frömmigkeit »à la carte« und daneben einer Existenz, die nur um Arbeit, Familie und Freizeit kreist. Von dieser Sicht aus erhält die Verehrung der Muttergottes, das Gebet, der Rosenkranz und die Heilige Messe eine neue Bedeutung: »Dann kommt man schließlich dahin, nicht mehr unterscheiden zu können, wo das Gebet aufhört und wo die Arbeit beginnt, denn auch unsere Arbeit ist Gebet... « (S. 180).

Das gut verständlich geschriebene Buch informiert sachlich über Geschichte, Aufbau und Geist des Opus Dei. Widerlegt werden durch Sachinformationen Vorwürfe wie die Nähe zu einem Geheimbund oder elitäres Selbstverständis. Die Abgrenzung gegenüber anderen Orden und Gemeinschaften kann Le Tourneau nicht immer richtig herausarbeiten. Im Gegensatz zum Orden der Franziskaner, der auf eine lange Tradition Rücksicht nimmt, kann das Opus Dei sicher flexibler auf Probleme unserer Zeit reagieren. Somit wird Unvergleichbares miteinander verglichen. Zahlreiche Fotos lockern das Buch auf.

Hans-Adolf Klein, 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. Manfred Hauke, Gögginger Str. 94, 8900 Augsburg

Dr. Erich Naab, Schlaggasse 1, 8078 Eichstätt

Dr. Heinrich Reinhardt, Angermaierstr. 36, 8050 Freising

5. Jahrgang 1989 Heft 2

Plädoyer für einen schulischen Religionsunterricht

Von Fritz Weidmann, Augsburg

1. Angefochtene Unangefochtenheit des Religionsunterrichts

Daß der Religionsunterricht (RU) heute in der Schule wieder einen schwereren Stand hat als vor etwa eineinhalb Jahrzehnten nach der Verabschiedung des Beschlußtextes »Der Religionsunterricht in der Schule«¹ durch die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland in Würzburg ist offenkundig. Diese Tatsache rückt auch zunehmend in das Interesse der Berichterstattung durch die Medien. Erst jüngst präsentierte der Vorsitzende der »Bischöflichen Kommission für Erziehung und Schule« in der Deutschen Bischofskonferenz Fakten, die eine deutliche Sprache sprechen. Danach hält sich die Zahl der Abmeldungen von Schülern aus Grund-, Haupt- und Realschulen vom Religionsunterricht zwar in sehr engen Grenzen niedrig. Anders aber verhält es sich jedoch bei höheren Schülerjahrgängen an Gymnasien. Hier melden sich in Bayern und Baden-Württemberg ungefähr 10 Prozent, in Nordrhein-Westfalen dagegen bereits bis zu 20 Prozent der Gymnasiasten von diesem Schulfach ab.²

Mögen die Gründe für diesen Trend auch sehr unterschiedlich sein; diese Entwicklung darf keinesfalls als unumkehrbar hingenommen werden. Die Religionspädagogik, die sich in den zurückliegenden eineinhalb Jahrzehnten verstärkt Fragen religiöser Erziehung, den Bedingungen und Möglichkeiten religiöser Sozialisation im vor- und außerschulischen Raum, religiösen Lernprozessen im Bereich der Gemeindekatechese und moralpädagogischen Fragestellungen zugewandt hat, darf angesichts dieser sich im RU abzeichnenden Entwicklung nicht abseits stehen. Vielmehr hat sie sich der zunehmend angefochtenen Unangefochtenheit des RU's zu stellen, die Gründe hierfür zu analysieren und die Legitimation dieses Faches in der Schule zu bedenken.

¹ »Der Religionsunterricht in der Schule«. Ein Beschluß der Gemeinsamen Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Bonn 1974

² Vgl. Süddeutsche Zeitung, 43. Jg. (1989), 24. 1. 1989, Nummer 19, 6: »Kirche sorgt sich ums Fach Religion«.

2. Das Einwirken des Umfeldes auf den RU

2.1 Die säkularisierte Gesellschaft

Bei der Beschreibung der Faktoren, die das Umfeld des RU's heute nachhaltig bestimmen, ist an herausragender Stelle der in nahezu allen Lebensbereichen unserer Gesellschaft bestimmend gewordene Säkularisierungsprozeß zu nennen.³ Da dieser in einem weitgehenden Absehen von Gott als letztverbindlicher Instanz und in einer absoluten Autonomie menschlichen Handelns besteht, hat er auch eine grundlegende Änderung im christlichen Menschenbild zur Folge. Menschsein definiert sich demnach zunehmend unter den Aspekten des Materiellen, der Rationalität, des Nutzens und funktionierender Mechanismen. In der Folge schwinden das Wissen um Verantwortlichkeit vor einer letztverbindlichen Instanz sowie der Sinn für das »Unverrechen- und Unbezahlbare«, so daß zunehmend ein Sinnvakuum und ein Defizit an Sinnerfahrung spürbar werden.⁴

Hand in Hand mit diesem Prozeß zeichnet sich eine »Deinstitutionalisierung« der christlichen Tradition⁵ ab, so daß religiöse Fragen immer weniger als solche begriffen werden. Zugleich wächst die Gefahr, daß ursprünglich religiöse Erfahrungen und Fragen in »quasireligiöse« und »irrlichternde Motive« abgleiten.

Eine ähnliche Entwicklung läßt sich auch für den ethisch-sittlichen Bereich feststellen, wobei sich zunehmend der Verlust einer »zentralen Moral«⁷ einstellt, der sich selbstredend hinderlich für die Wert- und Normfindung auswirkt. Insgesamt ist anzumerken, daß der RU heute in einem gesellschaftlichen Umfeld zu realisieren ist, das im Gegensatz zu früheren Epochen weitgehend einer Tradierung religiöser Werte, ethischer Normen und Glaubenserfahrungen indifferent bis erschwerend oder ablehnend gegenübersteht.

2.2. Der Lebensbereich Familie

In diesem säkularisierten gesellschaftlichen Kontext kommt nun der Mensch bereits »verwundet, innerlich zerspalten und zerrissen« nicht nur auf die Erziehungs- und Bildungsinstitutionen wie die Schule, sondern auch auf Ehe und Familie zu.

³ Hierzu E. Kleindienst, Wege aus dem Säkularismus, Donauwörth 1988, der deutlich auf die Gefahren des Säkularismus für die Gesellschaft, Politik, Pastoral, Ehe und Familie sowie Jugend und ihr Verhältnis zur Kirche aufmerksam macht.

⁴ B. Welte, Religiöse Erfahrung heute und Sinnerfahrung, in: G. Stachel (Hg.), Sozialisation – Identitätsfindung – Glaubenserfahrung, Zürich – Einsiedeln – Köln 1979, 122–133, hier: 123 f.

⁵ E. Schmidtchen, Die gesellschaftlichen Folgen der Entchristlichung, in: W. F. Kasch (Hg.), Entchristlichung und religiöse Desozialisation, Paderborn – München – Wien – Zürich 1978, 17–28, hier: 25. ⁶ Ebda., 26.

⁷ Ebda., 27.

⁸ P. Wehrle, Gelebte Kirche. Identifikationsprobleme des glaubenden Menschen, in: M. Seybold (Hg.), Fragen in der Kirche und an die Kirche, Eichstätt – Wien 1988, 53–77, hier: 72.

Wegen der entscheidenden Rückwirkungen als primärer Sozialisationsinstanz auf mögliche Lernprozesse hinsichtlich Religion und Glauben und damit auch vorgängig und begleitend für den Bereich schulischen Lernens sei dieser Lebensbereich Familie noch in einigen wenigen Punkten ausgedeutet.

Im RU ist heute zunehmend die Situation zu verzeichnen, daß die Familie im Tradierungsprozeß von Religion und Glauben nicht mehr »mitspielt«. Diese Feststellung bedeutet zwar keine völlige Enthaltsamkeit der Familie vom Tradierungsprozeß: für die Vermittlung von allgemeingültigen Verhaltensweisen des Anstandes und der Rücksichtnahme, für grundlegende Werte, die das Zusammenleben regeln, sowie für ein Wissen und Fähigkeiten, die das Leben »meistern« lassen, besteht durchaus Akzeptanz. Wenn jedoch Religion und Glaube ins Spiel kommen, dann verhält sich ein hoher Anteil der Eltern passiv bis ablehnend, wobei er mitunter Indoktrination wittert.⁹

Begleitet wird solches Verhalten der Eltern durch die eigene Sprachlosigkeit in Sachen des Glaubens, durch das Auseinanderfallen von Glaubensanspruch und eigenem Vermögen, ihm gerecht zu werden, und hier insbesondere durch eine oft nur partielle Übereinstimmung im ethischen Bereich. ¹⁰ In dem Maße hier Defizite deutlich werden, weil Eltern die Absicht aufgeben oder sich der Aufgabe nicht gewachsen zeigen, ihre Kinder im Glauben zu erziehen, in dem Maße werden den Heranwachsenden Religion und Glaube im Unterricht nur noch schwer vermittelbar.

Hier spielt außerdem noch die Tatsache herein, daß ein nicht geringer Anteil der Eltern aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu verschiedenen Konfessionen sich oftmals nicht mehr auf einen Grundbestand eines gemeinsam praktizierten Glaubens einigen und sich auf ihn hin verständigen kann. 11 So zeichnen sich Entwicklungen ab, die zunehmend eine Art Katechumenat für Heranwachsende und dann auch für Erwachsene erfordern werden.

Bezüglich des Umfeldes Familie sind aber auch die von den Eltern mit dem RU verknüpften Erwartungen zu sehen: Manche Eltern – es dürfte sich um eine Minderheit handeln – erwarten vom RU noch ein geschlossenes Weitergeben dessen, was sie selbst einmal in ihm gelernt hatten. Andere Eltern wiederum, die an Reformen im kirchlichen Bereich interessiert sind, erwarten vom RU konsequenterweise einen Aufbrauch aus traditionellen Denk- und Verhaltensmustern in Sachen Religion und Glauben. Eine dritte Gruppe von Eltern verhält sich der Religion und dem Glauben gegenüber reserviert bis ablehnend. Ihre Erwartungen an den RU erschöpfen sich folglich allenfalls in einer Bestärkung ihrer Kinder in bürgerlichen Moralvorstellungen. Das Fach RU erlangt somit für nicht wenige Eltern eine Art Alibifunktion, da sie meinen, ihre Erziehungsverantwortung an

⁹ G. Lange, Tradierungskrise des Glaubens, in: Katechetische Blätter, 111 (1986), 692–695, hier: 693; hierzu auch G. Bitter, Glauben-Lernen als Leben-Lernen, in: Katechetische Blätter, 112 (1987), 917–930, hier: 919.

¹⁰ F. Weidmann, Weitergabe des Glaubens als Herausforderung, in: Praedica Verbum (Sonderheft), 94. Jg. (1989), 11–28 hier: 13 f.

¹¹ Wobei zu bedenken ist, daß sich der Rückgang kirchlicher Bindung zunehmend auch im Rückgang der Taufen manifestiert. Hierzu E. Kleindienst, a. a. O., 60 ff; P. Wehrle, a. a. O., 55.

die Institution Schule abtreten zu können.¹² Alles in allem sind die Erwartungen, die von den Eltern an den RU herangetragen werden, sehr weit gespannt, vom Fach Religion her mitunter gar nicht einlösbar und daher eine Hypothek, die nicht leicht auf diesem Fach lastet.

2.3 Der Lebensbereich Schule

Auch das Umfeld Schule läßt im Blick auf den RU gewandelte Bedingungen gegenüber früheren Epochen dieses Faches erkennen.

Hier ist äußerlich zunächst die veränderte Schulsituation und -organisation in Erinnerung zu rufen. Große Lernsysteme erschweren heutigentags zunehmend die für einen gelingenden RU unentbehrlichen personalen Beziehungen zwischen Lehrenden und Lernenden. Außerdem kommt in solchen Organisationsformen der Lebenszusammenhang von kirchlicher Gemeinde und Schule kaum noch zum Tragen.¹³ Der Gemeindebezug der Schüler läßt sich im RU damit meist nicht mehr herstellen bzw. aufrecht erhalten. Wenn RU heute jedoch neben der Wirklichkeitsdeutung aus der Perspektive des Glaubens stets auch die Tradition des Glaubens (Heilige Schrift, Sakramente...) im Blick auf die Lebenswirklichkeit der Schüler erschließen soll, dann bedarf dieser Unterricht einer gewissen Annäherung bzw. eines Zusammenfallens des Lebensraumes des Schülers mit dem erfahrbaren Raum des gelebten Glaubens auf der gemeindlichen Ebene. Wo dies nicht mehr gegeben oder nur partiell möglich ist, da wird es auch immer schwieriger, dem Heranwachsenden ein gelebtes Glaubenswissen sowie grundlegende und aus erfahrbarem Glauben begründete Werte und Normen zu versprachlichen und in verhaltenswirksame Lernprozesse zu überführen.14

Hinzu kommt noch, daß der als ordentliches Lehrfach zu erteilende RU aufgrund seiner Verankerung im Fächerkanon der Schule einerseits den Maßstäben heutiger schulischer Unterrichtsgestaltung – wie z.B. der Leistung und Erfolgskontrolle – unterliegt, andererseits jedoch vorrangig immer auch auf Gesinnungs-, Haltungs- und Einstellungsänderung ausgerichtet sein muß. Hier tun sich nicht selten Schwierigkeiten auf, die allein aus der Sicht pädagogischer Zielsetzung und Maßnahmen nicht behoben werden können. Schulisches Lehren und Lernen deckt sich daher zunehmend nur partiell mit den Lernprozessen, die von einem RU eingefordert werden, der *auch* Dispositionen zum Glauben und Bereitschaft für eine Glaubensentscheidung als Lernziele anerkennt.

Als damit zusammenhängend zeichnet sich ab, daß sich die Schule in ihrer pädagogischen Intention unter religiösem Aspekt sehr vielschichtig und zuweilen sehr unübersichtlich darstellt. Da sie von der Gesellschaft getragen wird, nimmt

¹² »Der Religionsunterricht in der Schule«, a. a. O., 1.1.3.

¹³ F. Weidmann, Weitergabe..., a. a. O., 16f.

¹⁴ Ebda.

¹⁵ E. Feifel, Beruf und Berufung des Laien als Religionslehrer heute, hrsg. von der Religionspädagogischen Akademie der Diözese Innsbruck, Schwaz/Tirol 1988, 6.

sie auch an deren weitgehender Säkularisierung teil. Sie tut sich daher relativ schwer, letztgültige Sinndeutungssysteme in ihre Lehrpläne und Unterrichtsziele aufzunehmen. Der RU muß sich deshalb im Rahmen des schulischen Fächerkanons je neu legitimieren. So darf er sich weder als einseitig theologisch-kirchlich noch als einseitig pädagogisch begründet und orientiert verstehen. In ersteren Fall würde er als »Fremdkörper« und »Ghetto« empfunden werden, im letzteren Fall würde sich aber die Frage nach seinem »Proprium« stellen, da der Unterschied zu einem anspruchsvollen Ethik- und Sozialkundeunterricht oft nicht mehr erkennbar wäre. Gerade im Aufweis eines plausiblen Begründungszusammenhangs von »Auftrag der öffentlichen Schule und ... Auftrag der Kirche«17 ist dann die je neu zu leistende und oft nicht leichte Aufgabe für die Akzeptanz dieses Faches heute zu erblicken.

2.4 Der Lebensbereich kirchliche Gemeinde

Beim Umfeld des RU's ist nicht zuletzt auch an jenen gewandelten Bezug zu erinnern, der sich zur kirchlichen Gemeinde hin abzeichnet. Wie bereits angemerkt, fällt dieser Lebensbereich bei steigender Ausdifferenzierung der Schularten heute immer weniger mit dem Lebensbereich Schule zusammen. Eine solche Desintegration der Lebensräume erklärt die zunehmende Distanz zwischen den Gemeinden und dem RU.18 Diese Distanz betrifft dann nicht nur die Schüler, sondern ebenso ausgeprägt die Religionslehrer. Hinzu kommt, daß Gemeindemitglieder und Pfarrer häufig zu wenig über die Ziele, Aufgaben und Chancen des RU's Bescheid wissen und mit dessen Problemen und Eigengesetzlichkeiten zu wenig vertraut sind. 19 So stellen sie - manchmal aus einer verengten katechetischen Sicht - überzogene Anforderungen und Erwartungen an dieses Fach. Im Vergleich mit traditionellen Erwartungsniveaus an den RU müssen die Erwartungen an dieses Fach heute jedoch eher »bescheiden« ausfallen. Nach dem Synodenbeschlußtext ist es bereits als ein Gewinn für dieses Fach zu verbuchen, wenn die Schüler beim Verlassen der Schule Religion und Glaube »als mögliche Bereicherung« begreifen und »nicht für überflüssig« erachten, wenn sie »Respekt vor den Überzeugungen anderer gewonnen haben« und wenn sie »zu einer engagierten Begegnung mit der Wirklichkeit des Glaubens, einschließlich der konkreten Kirche bereit und fähig sind.«20 Aufgrund dieser »realistischen Sicht« des im RU Erreichbaren ist die Zahl der Geistlichen - sieht man einmal von der reduzierten Zahl der zur Verfügung stehenden Priester ab - nicht gering, die einen solchen RU als nicht mehr lohnend

¹⁶ Zum Konvergenzmodell des RU's: »Der Religionsunterricht in der Schule«, a.a.O., 2.3 und 2.4.

¹⁷ Ebda., 2.1.

¹⁸ E. Feifel, Beruf und Berufung..., a.a.O., 7.

¹⁹ Ebda.

²⁰ »Der Religionsunterricht in der Schule«, a.a.O., 2.6.5.

erachten und sich aus ihm zurückziehen wollen.21 Daß der RU jedoch an einer »Tradierungskrise des Glaubens« teilhat, von der die Kirche insgesamt auf weite Strecken hin betroffen ist22 und daß man mit dem Rückzug aus ihm eine diakonische Aufgabe der Kirche an den Heranwachsenden preisgibt²³, gerät allzu leicht in Vergessenheit. Nicht zu übersehen ist auch der beim überwiegenden Teil der Heranwachsenden fehlende Bezug zur kirchlichen Gemeinde. Leben jüngere Schüler diese Distanz zur Kirche durch das Elternhaus oft unbewußt, so ist sie bei älteren Schülern sehr ausgeprägt, bewußt und gleicht nicht selten einer Abwanderung.24 Die Jugendlichen haben oft erhebliche Vorbehalte gegenüber kirchlichen Dogmen und erkennen Ansprüche aus der kirchlichen Lehre für ihre Lebenspraxis oft nur als partiell verpflichtend an.25 Dabei erweist sich ihr Glaube als kritischer, privater und offener als der früherer Schülergenerationen.26 Insgesamt ist festzustellen, daß sich bei Schülern heutigentags in einem erheblichen Maße Identifikationsprobleme mit der Kirche ausmachen lassen, die im Distanziertsein zum Glaubensleben der Ortsgemeinde konkret werden und die dann auch die erforderliche Basismotivation für den RU beeinträchtigen.

3. Anfragen an den Religionsunterricht heute

Auf dem Hintergrund dieses Umfeldes ist heute der RU im Fächerkanon der Schule unter den Bedingungen schulischen Lehrens und Lernens, jedoch hinsichtlich seiner Lernziele und Inhalte durch die Kirche legitimiert, zu realisieren. Im Blick auf die gegenwärtige Praxis des RU's zeichnet sich dabei ein breitgefächertes Spektrum ab, das mit fließenden Übergängen von der Zustimmung zu diesem Fach bis zu seiner Ablehnung reicht.

Sieht man einmal von den Versuchen ab, an Stelle des bekenntnisgebundenen RU's eine bekenntnisneutrale, »wissenschaftlich objektive« und informierende Religionskunde zu installieren, die letztlich mit dem herkömmlichen Verständnis von RU kaum noch etwas gemein hat und die auch nicht von einer bekenntnisge-

²¹ A. Exeler, Religionsunterricht zwischen Slogans und notwendigem Wandel, in: ders. (Hg.), Umstrittenes Lehrfach Religion, Düsseldorf 1976, 95–117, hier: 107f. – Das kurzschlüssige Argument des Nicht-Lohnenden bzw. der Erfolglosigkeit findet sich auch in neueren Argumenten gegen den RU wieder, allerdings mit dem völlig verkehrten Schluß, den RU gegen die unverbindliche Form eines Ethikunterrichts auszutauschen. Vgl. Anm. 53.

²² N. Mette, Diagnose verkürzt – Therapie undeutlich. Eine Stellungnahme zum Artikel von Josef Brechtken, in: Katechetische Blätter, 114. Jg. (1989), 57–59, hier: 58.

²³ Vgl. »Der Religionsunterricht in der Schule«, a.a.O., 2.6.1; F. Weidmann, Religionsunterricht in Vergangenheit und Gegenwart, in: ders. (Hg.), Didaktik des Religionsunterrichts, Donauwörth ⁵1988, 32–60, hier: 57.

²⁴ E. Kleindienst, a. a. O., 120 f.

²⁵ F. Weidmann, Der Schüler, in: ders. (Hg.), Didaktik des Religionsunterrichts, a.a.O., 133–156, hier: 134 ff.

²⁶ A. Exeler, Glauben mit Zukunft, Donauwörth 1974, 12-21.

bundenen Religionsgemeinschaft getragen werden kann²⁷, da sie ja zutiefst deren Wesen widerspricht, so lassen sich grundsätzlich folgende zwei Richtungen ausmachen, die als Anfragen an den RU zu würdigen sind.

3.1 Die innerkirchlich katechetische Schwerpunktsetzung im RU

Die erste Richtung im Sinne einer Anfrage an den RU wird, wie es den Anschein hat, überwiegend von traditionsorientierten und zuweilen stark restaurativen Momenten bestimmt. Er wird weitgehend in einer innerkirchlichen und überwiegend theologischen Argumentationsweise an der derzeitigen Praxis des RU's bemängelt, daß dieser für den Glauben in Form einer Einführung der Schüler in die Glaubenstradition und in das Glaubensleben der Kirche zu wenig »bringe«, d.h. zu wenig effektiv und teils auch profillos sei.

Hinter solch ernst zu nehmender Klage über tatsächliche oder vermeintliche Defizite in Theorie und Praxis des RU's steht häufig der mehr oder weniger bewußte und erklärte Versuch, mit diesem Fach wieder stärker an der Glaubenstradition anzuknüpfen, die doch von den dreißiger Jahren bis in die zweite Hälfte der sechziger Jahre unseres Jahrhunderts im Konzept der Kerygmatischen Katechese bzw. Glaubensunterweisung den RU bestimmte. Aufgabe eines solchen mehr als Katechese verstandenen RU's war es, den an der Glaubensformel orientierten Glauben zu vermitteln, die Heilige Schrift für ein Leben aus dem Glauben zu erschließen, zur bewußten und tätigen Mitfeier der Liturgie zu befähigen sowie zu einem an den ethischen Forderungen des Evangeliums orientierten Lebensvollzug anzuleiten.²⁸

Dieses Konzept war sehr stark inhaltsorientiert, indem es auf Glaubensinhalte der Heiligen Schrift, der Liturgie und Sakramente, des Dekalogs und der Bergpredigt sowie des Katechismus als Summe der kirchlichen Glaubenslehre abhob. Damit stand es der dogmatisch-kirchlichen Tradition sehr nahe.²⁹ In Verfolgung dieser Inhalte und deren Rückgebundenheit in die kirchliche Gemeinde setzte es ein weitgehend gläubiges Elternhaus und eine im Glauben relativ homogene Schülerschaft voraus. Da es weiterhin als eines seiner primären Ziele die Integration der Schüler in die kirchliche Ortsgemeinde auswies, wurde in ihm von der Interessiertheit der Schüler für die Kirche sowie von Kontakten zu ihr ausgegangen. Zugleich verlangte dieses Konzept auch den Schultyp der Bekenntnisschule. Da solche Voraussetzungen heute immer weniger gegeben sind und beinahe schon

²⁹ Ebda., 39.

²⁷ Als ein Vertreter dieser Richtung zu Beginn unseres Jahrhunderts hat P. Natorp (in: W. Rein [Hg.], Stimmen zur Reform des Religionsunterrichts, Heft II, Pädagogisches Magazin 269, Langensalza 1906, 5f) zu gelten. Die Forderung nach einer bekenntnisneutralen Religionskunde findet sich dann bei J. Kahl (Das Elend des Christentums oder Plädoyer für eine Humanität ohne Gott, Reinbek b. Hamburg, ⁵1969, 128) wieder.

²⁸ Zu den Zielen und Aufgaben der Kerygymatischen Katechese: F. Weidmann, Religionsunterricht in Vergangenheit und Gegenwart, a.a.O., 37 ff.

die Ausnahme bilden, 29a war und ist dieses Konzept in der heutigen Schule nicht mehr durchsetzbar. Dennoch wird von einem Teil der Kritiker des gegenwärtigen RU's - so scheint es -, die dessen vermeintliche Defizite hinsichtlich einer Weitergabe des Glaubens beklagen, weitgehend oder teilweise aus der Sicht eines derartigen Konzepts von Religionsunterricht argumentiert. Folgerichtig wird es dann als »Fehlentscheid« angesehen, daß der Katechismus für den RU als »überholt« eingestuft wird. Joseph Ratzinger äußert sich hierzu stellvertretend für nicht wenige unmißverständlich: »Durch die Absage an eine strukturierte, aus dem Ganzen der Überlieferung schöpfende Grundgestaltung der Glaubensvermittlung kam es zu einer Fragmentierung der Glaubensaussage, die nicht nur der Beliebigkeit Vorschub leistete, sondern zugleich auch die Ernsthaftigkeit der einzelnen Inhalte fraglich werden ließ, die einem Ganzen zugehören...«30 Deshalb fordert er auch eine Abkehr von der »Hypertrophie der Methode gegenüber den Inhalten.« Die Methode dürfe auch deshalb nicht »Maßstab des Inhalts« sein, denn dieser Vorrang bedeute einen »Vorrang der Anthropologie vor der Theologie«.31 Um einer drohenden Fragmentierung vorzubeugen, möchte er wieder die vier klassischen Hauptstücke der Katechese, das Glaubensbekenntnis, die Sakramente, den Dekalog und das Gebet des Herrn, im Mittelpunkt katechetischen Mühens wissen.³²

Wenn man auch bei diesen Ausführungen Ratzingers anmerken muß, daß sie aus unmittelbarem Anlaß in die katechetische Situation der Glaubensvermittlung in Frankreich hineingesprochen wurden und nicht den Terminus »Religionsunterricht« verwenden, so sind sie doch auch in der religionspädagogischen Landschaft der Gegenwart nicht ungehört verklungen. Sie sind eine Bestärkung für eine Richtung, die wieder eine stärkere Einbindung katechetischer Ziele und Inhalte in den RU fordert. Dabei treten dann aufgrund der stärkeren innerkirchlichen Ausrichtung Lernziele und Methoden schulischen Lehrens und Lernens mehr und mehr in den Hintergrund. Ähnliches ließe sich für eine angemessene Einbeziehung anthropologischer Fragestellungen sowie der damit verbundenen Erfahrungsdimension der Schüler in den RU feststellen. Der Trend führt hier in Richtung einer verstärkten Stofforientierung und einer betont inhaltlichen Verdeutlichung der Glaubenstradition bei den Lehrplänen.

^{29a} Zur verschlungenen Geschichte der katholischen Bekenntnisschule sowie zu deren Ablösung durch eine christliche Schule in Bayern vgl. den nachstehenden historisch und staatskirchenrechtlich informativen Beitrag von K. Böck, Die Änderung des Bayerischen Konkordats von 1968. Das Ende der Auseinandersetzungen über die Bekenntnisschule und die rechtliche Sicherung katholischer Erziehung in Bayern, 103–116.

Der Ablösungsprozeß breiter Bevölkerungsschichten von der Bekenntnisschule Mitte der sechziger Jahre wird nur auf dem Hintergrund eines zunehmend Säkularisierungstendenzen ausgesetzten gesellschaftlichen Umfeldes verständlich (vgl. 2.1 mit 2.4). Mit in Rechnung zu stellen dürften hierfür aber auch theologische Einflüsse im Gefolge des II. Vatikanischen Konzils sein, die verstärkt auf die Eigengesetzlichkeit der irdischen Wirklichkeiten, auf eine neue Sicht ökumenischer Fragestellungen sowie auf ein gewandeltes Toleranzverständnis abheben und die somit die Sicht von Bildung und Erziehung und auch der Bekenntnisschule in neue Perspektiven brachten.

Joseph Kardinal Ratzinger, Die Krise der Katechese und ihre Überwindung, Einsiedeln 1983, 15.
 Ebda., 16. – Allerdings wäre hier anzufragen, ob eine solche Anthropologie ohne Bezug und Verwiesenheit zur Theologie (z.B. in den Bereichen der Schöpfungslehre, der Soteriologie und der Eschatologie) überhaupt für einen RU nach dem Synodenbeschlußtext anvisiert wird.
 Ebda., 32.

Das Verbleiben eines solchermaßen orientierten RUs, der allzu einseitig von der Kirche bestimmt ist und der zu wenig im Gesamt schulischen Lehrens und Lernens verwurzelt ist, scheint deshalb gerade heutigentags sehr in Frage gestellt zu sein. So dürfte ein Beharren auf einem solchen, weitgehend von katechetischen Zielvorstellungen geprägten Konzept des RU's über kurz oder lang zu einer Plausibilitätskrise dieses Faches bei Schülern, Eltern sowie in der Gesellschaft führen. Die Konsequenz wäre dann, daß der Verbleib der RU in der Schule in nicht allzu ferner Zukunft wiederum Gegenstand der Diskussion würde und seine Absicherung als »ordentliches Lehrfach«³³ nicht mehr länger hingenommen werden dürfte. Gerade diesen Schritt wollen die Vertreter einer mehr traditionsorientierten Konzeption aber in der Regel aus guten Gründen und zu Recht nicht vollziehen. Sie wollen dieses Fach durchaus im Fächerkanon der Schule beheimatet wissen.

3.2 Der durch allgemein-ethische Schwerpunktsetzung aus dem Fächerkanon der Schule herausgelöste RU

Dieser Schritt eines Herausnehmens des RU's aus dem Fächerkanon der Schule wird nun aber in der jüngsten Zeit, wenn auch nur sporadisch und im Einzelfall, so doch sehr deutlich und unmißverständlich als eine Forderung erhoben. Hiermit sind nicht vereinzelte Schülerforderungen gemeint, die mit der Abmeldung von diesem Fach parallel laufen. Es sei auch nicht auf die Initiative einer Lehrergewerkschaft abgehoben, die den RU neben einer Art Ethikunterricht als Wahlangebot in der Schule angesiedelt wissen möchte. Vielmehr sei auf einen »Diskussionsbeitrag« und eine Initiative zu diesem Thema verwiesen, die der katholischen Religionspädagogik zuzurechnen sind und die im letzten eine Herauslösung des RU's aus dem Fächerkanon der Schule zur Folge hätten.

Dieser Diskussionsbeitrag, der einige Monate vor Abdruck in der religionspädagogischen Fachzeitschrift »Katechetische Blätter« bereits als Briefsendung am RU interessierten Personen sowie Fachvertretern zugestellt worden war, geht zunächst davon aus, daß eine »katastrophale Erfolglosigkeit« und die »Nichtübereinstimmung« in »entscheidenden Dingen« mit »den kirchlich-amtlichen Vorstellungen von Methoden und Inhalten« als »zwei erhebliche Einwände« gegen dieses Fach zu erachten seien.³6 Es wird weiter gefolgert, daß eine »Krisenstimmung auf dem Felde der Religionspädagogik« zu verzeichnen sei und der »schulische RU...offensichtlich am Ende mit seinem Latein« sei.³7

³³ GG, Art. 7 Abs. 3.

Vgl. hierzu den Vorstoß der Gewerkschaft Erziehung und Wissenschaft in Bayern vom Herbst 1988.
 Gemeint ist der in den Katechetischen Blättern erschienene »Diskussions«beitrag von J. Brechtken, Ist der schulische Religionsunterricht noch zu retten?, in: Katechetische Blätter, 113 (1988), 776–784. – Es ist erstaunlich und verwunderlich, daß dieser möglicherweise folgenträchtige Beitrag im Heft 11/1988 der genannten Zeitschrift ohne eine einführende Stellungnahme der Schriftleitung im Teil »Diskussion« zum Abdruck kam. Zwei kurze Stellungnahmen folgten erst im Heft 1/1989;
 G. Lange, »Ist der schulische Religionsunterricht noch zu retten?, in: Katechetische Blätter, 114 (1989), 55–56 und N. Mette, Diagnose verkürzt – Therapie undeutlich, ebda. (vgl. Anm. 22).
 J. Brechtken, a. a. O., 776.

³⁷ Ebda., 776 und 777.

Dann stellt der Autor drei Thesen zum RU auf. Deren erste hat zum Inhalt, daß der RU, wie er hierzulande in den letzten 15 Jahren seit der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der BRD praktiziert wird, dem Rechtfertigungsdruck durch die Gesellschaft standgehalten habe. Eine Änderung dieses Status quo könne daher nur »gegen die definitiven Ziele und Aufgaben der öffentlichen Schule und nur gegen die Interessen von Schülern und Eltern« vorgenommen werden. Dennoch meint der Autor, daß ein Stehenbleiben bei den derzeitigen Verhältnissen auch wiederum »nur gegen die bekannten Ziele und Aufgaben der Schule und nur gegen die Interessen von Schülern und Eltern« zu haben sei. 38

Da man nun im RU nicht mehr zu früheren Konzepten zurückgehen, aber auch nicht wie bisher weitermachen könne, wird eine weitere, sehr weitreichende und

folgenschwere These aufgestellt. Diese lautet wie folgt:

»Wer also eine Revision unserer RU-Verhältnisse im oben genannten Sinne oder ähnliches will, der muß wissen, daß er damit, erst recht angesichts unserer aktuellen schulisch-gesellschaftlichen Situation, alles in allem eine Sache in Gang gebracht hat, die in Konsequenz des bisher Dargestellten darauf hinausläuft, den RU der bekannten Art aus der Schule zu entfernen.«³⁹

3.2.1 »Vorschläge«, die zur Herausnahme führen

Aus dieser These folgert der Verfasser des genannten Beitrags, daß die Kirche sich »jetzt beim Wort nehmen und daraus die letzten Konsequenzen ziehen« solle. Diese Konsequenzen werden in 5 »Vorschläge« gegliedert:⁴⁰

1) »Die Kirche sollte sich aus dem schulischen RU zurückziehen. Sie sollte dabei die Initiative ergreifen, weil der Staat dazu nicht in der Lage ist.«...(Verfas-

sungsrechtliche Bestimmungen!)

2) »Für den Ethik- oder Moralunterricht, der dann über den jetzt schon gegebenen Wahl- bzw. Ersatzmodus hinaus als normales, für alle bestimmtes Schulfach neu zu installieren wäre, sollte die Kirche soviel wie möglich von ihrem einschlägigen Gedankengut einzubringen versuchen. Dekalog, Bergpredigt, Doppelgebot, Gleichnis vom barmherzigen Samariter u.ä....«

3) »Die Kirche sollte in der Schule einen RU außerhalb des normalen Schulbetriebes anbieten, auf freiwilliger Basis für die wirklich Interessierten...« Vorbehalte gegen den Nachmittagsunterricht seien, wie andere Fächer zeigten, »weitgehend

unbegründet«.

4) »Die Kirche sollte ihr Hauptaugenmerk auf die kirchliche Katechese richten, wie sie ja auch schon nach dem Synodenbeschluß als Parallelveranstaltung zum

schulischen RU vorgesehen ist...«

5) In diesem Vorschlag wird von der Kirche gefordert, »Entsprechendes« (vermutlich ist das Anliegen der religiösen Erziehung und der Glaubensweitergabe angesprochen) in den »öffentlichen Medien unterzubringen.« Für Defizite hierin wird die »Schlafmützigkeit der Verantwortlichen in Kirche und Religionspädagogik« als verantwortlich geziehen.

³⁸ Ebda., 780 f.

³⁹ Ebda., 782.

⁴⁰ Ebda.

3.2.2 Stellungnahme

Sieht man einmal von diesem fünften »Vorschlag« ab, der bereits einige Rückschlüsse auf Teile dieser Kritik und Schelte zuläßt, so verlangen doch die ersten vier »Vorschläge« dieses Diskussionsbeitrags eine Beantwortung. Sie kehren in abgewandelter Argumentationsform immer dann einzeln oder zu mehreren wieder, wenn dem Fach RU der Platz im schulischen Unterricht streitig gemacht werden soll.

 Was den ersten »Vorschlag« betrifft, die Kirche solle die Initiative zu einem Rückzug aus dem RU ergreifen, so ist dieser Forderung kaum Verständnis entgegenzubringen. Und dieses aus folgenden Gründen:

Der schulische RU hat in unserem Land eine ungefähr zweihundertjährige Tradition, die ihm seit Einführung der allgemeinen Schulpflicht erwachsen ist. Diese Tradition vollzog sich in einem großräumigen Hin und Her zwischen einer pädagogischen und theologisch-kirchlichen Argumentation und umgekehrt. In diesem Zeitraum wechselten die Akzentsetzungen und Konzepte. ⁴¹ Der RU blieb aber weitgehend schulisch erteilter Unterricht. Es spräche jeder geschichtlichen Perspektive geradezu Hohn, wollte man unter diese Geschichte und Entwicklung des RU's durch sein Herausnehmen aus der Schule einen Schlußstrich setzen. Gerade die wechselvolle Geschichte dieses Faches hat immer wieder gelehrt, daß sich dann neue Entwicklungen und Konzepte für dieses Fach im schulischen Kontext abzeichneten, wenn es die geänderte Situation in Kirche und Gesellschaft erforderten.

Außerdem ist, auch wenn dieses Argument allein nicht absolut tragfähig ist, daran festzuhalten, daß der RU durch Grundgesetz und die jeweiligen Länderverfassungen als »ordentliches Lehrfach« garantiert wird.⁴² Ein durch die Kirche einseitig initiierter Rückzug dieses Faches aus der Schule dürfte dem Bildungsauftrag der Schule wie auch dem Verkündigungsauftrag der Kirche zuwiderlaufen. Von ihrem Bildungsauftrag hat die Schule dem Heranwachsenden dessen Dasein auch unter den Aspekten der Transzendenz, normativer Entscheidungen, und den Fragen nach Hoffnung und Zukunft zu erschließen⁴³ und ihm so Identitätsfindung von der Religion und vom Glauben her zu ermöglichen. Dies in Abrede stellen zu wollen und damit im Spektrum der verschiedenen Fächer und Disziplinen die entscheidende Perspektive der religiösen Verfaßtheit und der Möglichkeit des Erlangens von Identität aus dem Glauben auszublenden, hieße ein verkürztes und verkümmertes Menschenbild zur Grundlage von Bildung und Erziehung zu machen.⁴⁴ Ergänzend hierzu wird die Kirche den RU, bei aller

⁴¹ Vgl. A. Exeler, Wesen und Aufgaben der Katechese, Freiburg 1966, 122-166.

⁴² Zur rechtlichen Legitimation: J. Listl, Der Religionsunterricht, in: J. Listl – H. Müller – H. Schmitz (Hg.), Handbuch des katholischen Kirchenrechts, Regensburg 1983, 590–605, hier: 590; J. Hepp, Begründung des Religionsunterrichts, in: F. Weidmann (Hg.), Didaktik des Religionsunterrichts, a. a. O., 61–77, hier: 69–71; Ch. Link, Die Erwartung und der Auftrag der Kirche an den Religionsunterricht, in: A. Exeler (Hg.), Umstrittenes Lehrfach Religion, a. a. O., 21–45, hier: 27 ff.

⁴³ E. Feifel, Glaube und Bildung, in: E. Feifel – R. Leuenberger – G. Stachel – K. Wegenast (Hg.), Handbuch der Religionspädagogik, Bd. III, Gütersloh – Zürich 1975, 25–55, hier: 34f.

⁴⁴ Zum theologisch-anthropologischen Charakter der Erziehung vgl. auch E. Feifel, Glaube und Erziehung, in: J. Speck – G. Wehle (Hg.), Handbuch pädagogischer Grundbegriffe, Bd. I, München 1970, 537–598, hier bes. 557 ff.

Berücksichtigung seines Unterschiedes von anderen Verkündigungsdiensten der Kirche wie etwa der Predigt (praedicatio) oder der katechetischen Unterweisung (catechetica institutio), immer auch als einen Weg der Verkündigung sehen müssen⁴⁵, der zwar als Veranstaltung im Bereich schulischen Lehrens und Lernens zu werten ist, der jedoch der Verkündigungsdimension nicht gänzlich wird entraten können.

Auf diesem historischen und staatskirchenrechtlichen sowie pädagogischen und kirchlich-theologischen Hintergrund scheint es keinesfalls realistisch zu sein, den RU im Fächerkanon der Schule zur Disposition zu stellen. Dies scheint umso weniger angeraten zu sein, da andernorts, wo aufgrund der strikten Trennung von Kirche und Staat und infolge einer weitgehend säkularisierten Gesellschaft ein schulischer RU unserer Ausprägung nicht vorhanden ist, in jüngster Zeit sich die Stimmen nach der »Integration von religiöser Unterweisung in den Unterricht an staatlichen Schulen« zu Wort melden.46

Insgesamt gesehen wäre eine derartige »voreilige Flucht aus der Schule« in der gegebenen Situation »unangebracht«.⁴⁷

– Zum zweiten »Vorschlag«, der statt des RU's einen Ethik- und Moralunterricht »als normales, für alle bestimmtes Schulfach« unter Einbeziehung einschlägigen christlichen Gedankengutes wie etwa des Dekalogs, der Bergpredigt, des Doppelgebots u.ä. vorsieht, bleibt festzuhalten:

Von einem solchen Ethik- bzw. Moralunterricht wäre dann auch keine konfessionelle Bindung bzw. Bestimmung abzuleiten. Außerdem würden hier zwar wesentliche Inhalte (jedoch nicht die alleinigen) der christlichen Glaubenstradition in diesen neu zu installierenden Unterricht einbezogen. Auf die authentische Interpretation und damit die Legitimation durch die Kirche müßte jedoch verzichtet werden. Christliche Glaubenstradition, und seien es auch nur einzelne Elemente derselben wie in der vorliegenden Forderung, kann jedoch nur in Verbindung mit ihrem Ursprung (der Schrift und der Glaubenstradition der Kirche) sachgerecht vermittelt werden, will ihre Vermittlung nicht in einen mehr oder weniger guten Sozialkundeunterricht oder eine bekenntnisneutrale Religionskunde abgleiten. Die Bekenntnisdimension, wie bereits angedeutet, würde somit in diesem Unterricht »auf der Strecke bleiben«. Religionsunterricht, der hinsichtlich seiner Ziele und Inhalte durch die Kirche autorisiert ist, darf der kirchlichen Bekenntnisdimension also nicht völlig entraten.

- Der dritte »Vorschlag«, der auf einen RU »außerhalb des normalen Schulbetriebs«, »auf freiwilliger Basis für die wirklich Interessierten« hinausläuft, gleicht einer Rechnung, die von vorneherein nicht aufgehen kann. Die Charakterisierung »außerhalb des normalen Schulbetriebs« durch den Verfasser läßt bereits erken-

⁴⁷ N. Mette, a. a. O., 58.

⁴⁵ Zur Verkündigungsdimension des RU's (als propositio doctrinae in scholis) aus der Sicht des Codex Juris Canonici unter gleichzeitiger Anerkennung der »verschiedenen Weise« dieses Auftrags von anderen Formen der Verkündigung vgl. J. Listl, a.a.O., 590 f.

⁴⁶ Hierzu: »Vorstoß«. Kardinal Lustiger fordert religiöse Erziehung an Frankreichs Schulen, in: Herder Korrespondenz, 42. Jg. (1988), 504 f.

nen, wo diese Rechnung hinführte. Es ist bei Schülern, Eltern und Lehrern mehr als hinreichend bekannt, daß eine Vermehrung der Stundenzahl durch Ausweichen auf Nachmittagsangebote (Vorschlag des Verfassers!) nicht durchsetzbar, weil nicht zu bewältigen ist. Außerdem hält sich die Akzeptanz solcher zusätzlichen Angebote (hier auch auf freiwilliger Basis!) durch die Schüler in engsten Grenzen. Ferner gäbe es m. W. bis jetzt keine Ziel-, Inhalts- und Organisationsvorstellungen bei den Kirchen zu einem solchen Vorschlag. Bei realistischer Sicht schiene auch das Personalproblem einschließlich der damit verbundenen finanziellen Verbindlichkeiten nicht gelöst und geregelt zu sein.

- Auch der vierte »Vorschlag«, demzufolge die Kirche »ihr Hauptaugenmerk auf die kirchliche Katechese richten« solle, da diese ja nach dem Synodenbeschluß als »Parallelveranstaltung zum schulischen RU vorgesehen« sei, wirft nicht geringe Fragen auf. Zwar klingt diese Forderung fürs erste recht plausibel. Doch bei näherem Zusehen stellen sich auch hier die Fragen. Weder der Synodenbeschlußtext⁴⁸ noch das einschlägige Arbeitspapier »Das katechetische Wirken der Kirche«49 sehen die kirchliche Katechese als »Parallele«. Es wird zwar zwischen beiden Einrichtungen aufgrund der pastoralen Situation unterschieden, beide stehen sich aber nicht völlig beziehungslos gegenüber und sollten gegeneinander nicht »ausgespielt« werden.50 Wörtlich wird die Existenz beider Einrichtungen mit folgenden Worten bejaht: »Die Synode unterscheidet deshalb zwischen schulischem Religionsunterricht und Katechese in der Gemeinde und hält beide für unerläßlich.«51 Bei aller organisatorischen Trennung von Katechese und RU bleiben beide jedoch für die Heranwachsenden gefordert. In diesem Kontext ist zudem der Feststellung Norbert Mettes vollinhaltlich zuzustimmen: »Das Plädover J. Brechtkens für die kirchliche Katechese als Allheilmittel für den verkommenen Religionsunterricht vermag allerdings nicht zu überzeugen. Es läßt sich ja wohl kaum behaupten, daß die Praxis der gegenwärtigen Gemeindekatechese durchweg überzeugender ausfällt als der schulische Religionsunterricht.52

Dieser Bewertung ist höchstens noch hinzuzufügen, daß weder das bisherige, in den Anfängen stehende Konzept einer Gemeindekatechese noch die fehlende personelle Ausstattung derselben die Lücke nur annähernd füllen könnten, die durch einen Wegfall des RU's hinsichtlich einer religiösen Bildung und Erziehung bei breiten Schichten der Schüler gerissen würde.

3. 2. 3 Erfolg bzw. Mißerfolg - Kriterien für den RU?

Die Fragwürdigkeit dieses und der voraus genannten »Vorschläge« zur Lösung der »Krise« des RU's wird noch dadurch gesteigert, daß der Auslöser und Ausgangspunkt hierfür in der »katastrophalen Erfolglosigkeit« und in »Nichtüberein-

⁴⁸ Vgl. »Der Religionsunterricht in der Schule«, a.a.O., 1.4.

⁴⁹ Ein Arbeitspapier der Sachkommission I der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Bonn 1974, 15.

⁵⁰ F. Weidmann, Religionsunterricht in Vergangenheit und Gegenwart, a.a.O., 53.

⁵¹ »Der Religionsunterricht in der Schule«, a. a. O.

⁵² N. Mette, a.a.O., 58.

stimmung mit den kirchlich-amtlichen Vorstellungen von Methoden und Inhalten« dieses Faches gesehen werden. Gerade hier bleiben viele Fragen bestehen: Kann man den Verbleib des RU's in der Schule davon abhängig machen, daß er »ankommt« beziehungsweise Erfolge aufzuweisen hat? Kann der Maßstab für einen erfolgreichen RU so einfachhin ausgemacht werden? Wie hoch ist dann die Meßlatte der Erwartungen an den RU anzulegen, wenn er noch in der Schule religionspädagogisch vertretbar sein soll?... Abgesehen davon, daß es äußerst schwierig sein dürfte, über den Erfolg dieses Faches zu befinden, da Glaube nicht kontrollierbar ist, da Gesinnungen, Haltungen und Einstellungen nicht bewertbar sind da ein sog. Erfolg nicht sofort ablesbar sein muß und auch nicht »an einer nachprüfbaren Glaubenspraxis der Schüler (ge)messen«55 werden kann, sondern sich auch erst später einstellen kann, dürfte es fragwürdig sein, den sog. Erfolg zum Kriterium für die Akzeptanz dieses Faches zu machen.

Außerdem wird in dem Beitrag Brechtkens auch nicht hinreichend klar, welche Erwartungen denn schulischer RU erfüllen müßte, um als Unterrichtsfach legitimiert zu sein. ⁵⁶ Zur Legitimierung dieses Faches im schulischen Fächerkanon und für das Engagement der Kirche in ihm ist eine realistische Sicht der Möglichkeiten und Chanchen dieses Faches allemal bedeutsamer, als es unrealistische Maximalforderungen sein können. ⁵⁷

Zu erwähnen ist in diesem Zusammenhang auch, daß die Diagnose des Nicht-Ankommens dieses Faches und damit der fehlenden Motivierung für dieses Unterrichtsfach nur bedingt zutrifft. Es wird nämlich hier nicht zwischen den Grundschülern, die durchaus lernwillig und Religion und Glauben gegenüber relativ offen sind, und Schülern der Abschlußklassen der Volksschule beziehungsweise Schülern höherer Schülerjahrgänge weiterführender Schulen unterschieden. Gerade an diesem Punkt wäre aber zu fragen, ob sich das Phänomen des Nicht-Ankommens auf den RU allein beschränkt oder ob es nicht auch in anderen Fächern des Stundenplans auszumachen ist und die Situation der Schule und die schulischen Lehrens und Lernens heute allgemein mehr oder weniger zutreffend charakterisiert.

Insgesamt ist zu solchen und ähnlichen Tendenzen, die letztlich auf ein Herausnehmen des RU's aus der Schule hinauslaufen, festzustellen: Hierdurch wird weder den Schülern noch dem Bildungs- und Erziehungsauftrag der Schule ein Dienst erwiesen. Auch aus der Sicht der Kirche und ihrer Verantwortlichkeit für die Ziele und Inhalte eines wie immer konzipierten RU's muß derartigen Tendenzen widerstanden werden. Soll eine Diskussion über die Legitimierung des Faches Religion in der Schule neu aufgenommen und weitergeführt werden, dann »wird sie in anderen Bahnen verlaufen müssen als in den... gewiesenen«.58

⁵³ J. Brechtken, a.a.O., 776. – Es sei angefragt, ob man aufgrund der bisherigen, sicherlich nicht zu vernachlässigenden Negativerfahrungen bereits von einer »Krise« sprechen sollte. Es läßt sich durch ständiges Wiederholen auch eine Krise herbeireden. – Angemerkt sei noch, daß die Kirche *primär* für die Ziele und Inhalte dieses Faches, sekundär erst für dessen Methoden zuständig ist.

⁵⁴ B. Ort, Erfolgskontrolle im Religionsunterricht, in: F. Weidmann (Hg.), Didaktik..., a.a.O., 326–336, hier: 326f.

^{55 »}Der Religionsunterricht in der Schule«, a.a.O., 1.4.

⁵⁶ N. Mette, a. a. O., 57.

⁵⁷ Siehe Anm. 20.

⁵⁸ N. Mette, a.a.O., 59.

4. Grundlegende Voraussetzungen eines schulischen RU's

Eine solche Diskussion wird deshalb zunächst von einem möglichst breiten Konsens in Grundvoraussetzungen ausgehen, die den gegenwärtigen wie den künftigen RU in der Schule konstituieren.

4.1 Begründung im Konvergenzmodell

Zu diesem grundlegenden Voraussetzungen zählt an vorrangiger Stelle die Begründung dieses Faches. Ohne seine rechtliche Legitimation als »ordentliches Lehrfach« im Grundgesetz wie in den einzelnen Länderverfassungen für gering achten zu wollen, sei darauf hingewiesen, daß eine tragfähige Begründung sich nur dann wird ausmachen lassen, wenn man daran festhält, daß der RU, »in der Schnittlinie von theologischen und pädagogischen Begründungen, Auftrag der öffentlichen Schule und Auftrag der Kirche«59 liegt. Dieser Unterricht ist dadurch einerseits nicht mehr einseitig kirchlich begründet,60 was ihm den Vorwurf einer von der Kirche getragenen umfassenden Verkündigung und Seelsorge im Rahmen der Schule einbrächte. Es versteht sich andererseits auch nicht einseitig oder gar ausschließlich schulisch und ohne Rückbindung an die Kirche begründet, so daß letztlich die Sache des Evangeliums verkürzt würde und das Proprium dieses Faches durch ein Abrücken von den durch die Kirche vorgegebenen Zielen und Inhalten verlorenginge.⁶¹ Im ersten Fall wäre aufgrund einer dominierenden katechetisch-innerkirchlichen Gesamtstruktur seine Legitimation im Fächerkanon der Schule zunehmend in Frage gestellt. Im zweiten Fall müßte die Sache, um die es in diesem Fach gehen sollte, verflachen, so daß an seiner Stelle nur noch eine mehr oder weniger gute Variante eines Ethik- bzw. Sozialkunde- oder Philosophieunterrichts in der Schule Platz fände. Die Beachtung dieses sog. Konvergenzmodells eines pädagogischen und theologischen Begründungszusammenhangs birgt zugleich auch Konsequenzen für die Lernziele, Inhalte und Methoden dieses Faches in sich, die ebenfalls sowohl unter pädagogischen als auch unter theologischen Aspekten zu gewichten und zu betonen sind.

4.2 Realisierung im Korrelationsmodell

Damit stellt sich dann zugleich auch die Frage nach den Inhalten, näherhin nach dem Zueinander von Glaube und Erfahrung, vom Wort der Offenbarung und der Situation des Adressaten dieser Offenbarung. Das Zueinander beider Größen findet im *Korrelationsmodell* eine zureichende Beantwortung nicht nur für den

⁵⁹ »Der Religionsunterricht in der Schule«, a.a.O., 2.1.

⁶⁰ J. Hepp, a.a.O., 61 f.

⁶¹ Ebda., 62 f.

RU.⁶² Es »besteht ein gewisser Konsens darüber, daß eine theologisch und anthropologisch gleichermaßen verantwortete Zuordnung der beiden Größen – gegenwärtige Wirklichkeit und Lebenserfahrung einerseits und überlieferter Glaube andererseits – gefunden werden muß, wenn religiöse und näherhin christlich verantwortbare Erziehung gelingen«⁶³ und Glaube realisierbar sein soll. Die Erfahrungen, die Fragen und die Situation der Schüler werden also nicht mehr nur in einer methodischen Sicht als sich bietende Möglichkeiten der Anknüpfung oder des Einstiegs gewichtet. Sie werden auch nicht nur als bloße Möglichkeiten der Veranschaulichung erachtet. Vielmehr sollen die Glaubenstradition und die Erfahrungskontexte in einer Weise miteinander in Verbindung gesetzt werden, daß sie sich gegenseitig erhellen sowie durchdringen.⁶⁴ Es geht dabei also nicht um eine anthropologische Verkürzung der Theologie, sondern um ein theologisches Durchdringen menschlicher Grundphänomene wie auch um eine neue Sicht der Glaubenstradition. »Der Glaube soll im Kontext des Lebens nachvollziehbar, und das Leben soll im Licht des Glaubens verstehbar werden.«⁶⁵

Die Korrelationsmethode sichert damit in ausgewogener Weise sowohl die Autorität der Glaubenstradition der Kirche als auch das Einbeziehen der anthropologischen Dimension als Glaubensanspruch. Zudem kommt sie auch den Schülererwartungen entgegen, denen zufolge traditionsorientierte Inhalte in der Regel nur dann Akzeptanz finden, wenn sie einen Lebensbezug aufweisen. Die Korrelationsmethode bringt somit das theologisch wie pädagogisch gleichermaßen bedeutsame religionspädagogische Mühen zum Ausdruck, »nicht nur die Asche des Glaubens weiterzugeben, sondern, in jeder Generation und Situation neu, die Glut des Glaubens zu erhalten«.66 Gegenwärtiger wie künftiger RU wird sich daher diesem Prinzip ohne Abstriche verpflichtet wissen müssen und damit auch einen Ausgleich zwischen einer reinen Traditionsorientierung mit katechetischen Tendenzen und einer einseitigen Betonung des situativen Moments im RU herbeiführen können.

4.3 Konfessionelle Gebundenheit

Als weitere grundlegende Voraussetzung ist die Frage nach dem konfessionellen Standpunkt dieses Fachs zu erachten. Bei einer überwiegend kirchlichen Begründung des RU's ist infolge von deren Zielen und Inhalten die *Konfessionalität* selbstverständlich. Bei einer überwiegend schulischen Begründung wie auch bei einer Orientierung an außerkirchlichen Zielen und Inhalten wird dessen nichtkonfessionelle Gestaltung mehr und mehr zur Forderung erhoben. Die Alternativen

⁶² Vgl. F. Weidmann, Grundlegende Konturen des Religionsunterrichts in der Gegenwart, in: Pädagogische Welt, 40. Jg. (1986), 322–326 und 317, hier: 323; G. Lange, Zwischenbilanz zum Korrelationsprinzip, in: Katechetische Blätter, 105 (1980), 151–155; P. Wehrle, Die Bedeutung des Symbols für die religiöse Erziehung, München 1980, 3–7.

⁶³ P. Wehrle, Die Bedeutung des Symbols..., a.a.O., 3.

⁶⁴ F. Weidmann, Grundlegende Konturen..., a. a. O., 323.
⁶⁵ »Der Religionsunterricht in der Schule«, a. a. O., 2.4.2.

⁶⁶ G. Lange, Zwischenbilanz..., a. a. O., 153.

zur konfessionellen Prägung sind vielgestaltig und lauten auf überkonfessionellen bzw. religionskundlichen, auf multikonfessionellen oder bikonfessionellen Unterricht.⁶⁷ Keine dieser Alternativen kann jedoch zum Ziele führen, da RU seinem Wesen nach immer auf Religion und Glaube bezogen ist. »Religion und Glaube haben es jedoch (F. W.) der Sache nach unabdingbar mit 'Bekenntnis' zu tun«. Das Bekenntnis wiederum verlangt nach einem ganzheitlichen Ausdruck im Credo, in der Liturgie, im Ethos und in der Diakonie. Es bleibt daher an eine »lebendige Gemeinschaft gebunden«, so daß es stets nur »in seiner jeweiligen konkreten, geschichtlich-kulturellen Ausprägung«⁶⁸ erfahrbar wird. Somit ist als eine weitere Grundvoraussetzung festzuhalten: »Religionsunterricht hat es also schon von seinem Gegenstand her unweigerlich mit Konfession zu tun, auch wenn er sich nicht nur an aktive Kirchenmitglieder wendet«.⁶⁹ Abgesehen hiervon sollte man nicht außer Acht lassen, daß auch die Übereinstimmungsklausel des Grundgesetzes Art. 7 Absatz 3 (»in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften«) eine konfessionelle Gebundenheit dieses Faches verlangt.⁷⁰

Eine solche »konfessionelle Positivität und Gebundenheit« kann nicht zur Disposition stehen, wenngleich sie den RU »nicht... in jeder Hinsicht verkirchlichen«71 darf. Hiermit soll auch zum Ausdruck gebracht werden, daß bei aller konfessionellen Entschiedenheit, die man mitunter bereits in Lehrplänen und in Schülerbüchern dieses Faches deutlicher akzentuiert sehen möchte, ein konfessionalistischer RU nicht die anzustrebende Position sein darf. »Die Beschäftigung mit den Standpunkten anderer, der Respekt vor ihren Überzeugungen und das engagierte Gespräch mit ihnen gehört wesentlich zu einem zeitgemäßen konfessionellen Religionsunterricht«.72 Der konfessionelle RU erweist sich auch dann als konfessionell-offen und konfessionell-kooperativ, wenn er grundsätzlich nach Konfessionen getrennt erteilt wird. Solches wird auch durch das Apostolische Schreiben »Catechesi Tradendae« Johannes Pauls II. gestützt, in dem eine »ökumenische Dimension« und eine »ökumenische Zusammenarbeit« für die Katechese angeregt werden.⁷³ Demnach hat RU bei aller Betonung des eigenen konfessionellen Standpunktes die anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften korrekt darzustellen, das Verlangen nach Einheit zu wecken und zu fördern sowie die Heranwachsenden zu befähigen, bei allem Respekt vor dem Glauben der anderen jedoch auch die eigene Glaubensidentität zu wahren. 74 Das Bewahren der eigenen Glaubensidentität in einem konfessionell bestimmten und zugleich auch orientierend offenem RU wird diesem Unterrichtsfach aufgegeben bleiben.

⁶⁷ Hierzu J. Hepp, a. a. O., 72.

^{68 »}Der Religionsunterricht in der Schule«, a.a.O., 2.7.2.

⁶⁹ Ebda. – Zur religionspädagogischen und theologischen, anthropologischen und sozio-kulturellen wie auch zur pädagogischen Legitimation der Konfessionalität des RU's: J. Hepp, a.a.O., 73 ff.

⁷⁰ R. Schmoeckel, Der Religionsunterricht. Die rechtliche Regelung nach Grundgesetz und Landesgesetz, Neuwied 1964, 134; Ch. Link, a.a.O., 33.

⁷¹ Ch. Link, ebda.

⁷² »Der Religionsunterricht in der Schule«, a. a. O., 2.7.1.

⁷³ Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1979, Abschnitte 32 und 33.

⁷⁴ Ebda., Abschnitt 32.

4.4 Ergänzung durch gemeindliche Katechese

Bei einer realistischen Sicht der Chancen und auch Grenzen schulischen RU's im Blick auf eine mögliche Glaubensvermittlung ist zudem an die gemeindliche Katechese als grundlegende Voraussetzung wie auch als Desiderat zu erinnern.75 RU wie Gemeindekatechese haben ihre besonderen Aufgabenfelder, Organisationsformen und Chancen. Beide sollten sich nicht beziehungslos gegenüberstehen, sondern sich ergänzen.76 Es wäre der Sache des RU's abträglich, wollte man religionspädagogisches Mühen weitgehend nur auf die Karte der Gemeindekatechese setzen.77 Dem RU würde jedoch ebenso ein fruchtbares Korrektiv fehlen, wenn die gemeindliche Katechese nur binnengemeindlich verstanden würde und keine Bezüge zum RU aufwiese. Zwar sollte der RU »in Verantwortung der Kirche konsequent von den Aufgaben der Schule her konzipiert«, die Gemeindekatechese »ebenso konsequent von der Gemeinde her entwickelt« werden und die durch diese bedingten »spezifischen Aufgaben und Chancen« wahrnehmen.78 Aber beide, RU und Gemeindekatechese, haben sich zu ergänzen und anzuregen.⁷⁹ Da der RU »in der öffentlichen Schule... nicht alles leisten« kann, »was zur Glaubenserziehung gehört«80 (z.B. Hinführung zu den Sakramenten), könnte er durch die Gemeindekatechese von einem durch die Eltern nicht mehr einlösbaren Erwartungsdruck entlastet werden. Zugleich könnten aber auch die an der Gemeindekatechese teilnehmenden Schüler bereichernde Anregungen im Blick auf mögliche Glaubenserfahrungen und -überzeugungen in ihn einbringen.81 Umgekehrt dürfte auch der RU positive Rückwirkungen für die Gemeindekatechese zeitigen.

5. Positive Perspektiven des schulischen RU's

Ein RU aber, der sowohl pädagogisch als auch theologisch begründet ist, der Glaube und Wirklichkeit bzw. Glaubensinhalte und Lebenssituationen der Schüler im Modell der Korrelation aufeinander bezieht, der bei aller nötigen Offenheit in konfessioneller Verantwortung sich der Glaubensidentität seiner Adressaten verpflichtet weiß und der sich in einem fruchtbaren Zueinander mit der Gemeindekatechese ergänzt, eröffnet dann auch in der gegenwärtigen schulischen und kirchlichgemeindlichen Situation positive Perspektiven.

5.1 Im Blick auf den Schüler

Im Blick auf den Schüler läßt dieser Unterricht folgende positive Perspektiven bzw. Rückwirkungen erkennen:

⁷⁵ Vgl. die oben zu den Anmerkungen 49-52 gemachten Ausführungen!

⁷⁶ »Das Katechetische Wirken der Kirche«, a.a.O., 16.

⁷⁷ A. Exeler, Religionsunterricht zwischen Slogans..., a. a. O., 107.

⁷⁸ »Der Religionsunterricht in der Schule...«, a.a.O., 2.5.1.

⁷⁹ »Das Katechetische Wirken...«, a.a.O.

⁸⁰ »Der Religionsunterricht in der Schule...«, a.a.O., 3.9.

^{81 »}Das Katechetische Wirken...«, a. a. O.

5.1.1 Identitätsfinden

Da er, wie es der Synodenbeschluß vorsieht, von einer Konvergenz pädagogischer und theologischer Begründungen auf der kulturgeschichtlichen, anthropologischen und gesellschaftlichen Ebene beim RU ausgeht⁸², leistet er einen wesentlichen Beitrag zur Identitätsfindung des Heranwachsenden. Indem diesem die aus dem kulturgeschichtlichen Kontext, die aus dem eigenen sowie die aus dem gesellschaftlichen Erfahrungsbereich aufbrechenden Fragen nach dem Woher, Wohin, Wozu und Warum nicht nur innerweltlich zu deuten versucht werden, sondern auch auf den Glauben bezogen und von diesem her einer Beantwortung zugeführt werden, kann das Leben im Lichte des Glaubens »verstehbar« werden. Gerade in einer Zeit und unter den Bedingungen einer weltanschaulichen pluralen und säkularisierten Gesellschaft, die Tendenzen zur »subjektivistischen Beliebigkeit und Unverbindlichkeit« (P. Wehrle) in sich birgt, ist ein solches Identitätsfindungsangebot aus Religion und Glaube für die Heranwachsenden unerläßlich.⁸³

5.1.2 Im christlichen Menschenbild gründende Lebenspraxis

Ein solcher RU, der dem jungen Menschen durch die Beantwortung der Fragen nach dem Sinn-Grund aus der Sicht der Religion und des Glaubens zur Selbstwerdung verhilft, läßt auch die christlichen Grundzüge des Menschseins hervortreten.84 Die Sätze und Bilder der Religion und des Glaubens bringen nämlich immer Aussagen des Menschen über sich selbst und seine Welt zum Ausdruck. »In ihm (dem Glauben, F.W.) erklärt der Mensch, was er vom Leben erwartet, welche Richtung es nehmen soll und wie er sich selber einschätzt.«85 Selbst wenn der schulische RU nicht mehr im Konzept einer innerkirchlich-katechetischen Glaubensdimension vermittelbar ist, so kann er doch die »Selbstauffassungen« vermitteln, »die anthropologischer Inhalt des christlichen Glaubens und seine Sätze sind«. Hierzu gehören die Geschöpflichkeit als »Verzicht auf die vollständige Selbsterarbeitung des Menschen«, der Transzendenzbezug als die »Aufgefangenheit des Lebens«, die Gottebenbildlichkeit in der »Behauptung der Würde für das eigene und fremde Leben«, die Erlösungsbedürftigkeit und die Vergebung als »die Befreiung von den Korruptionen der Vergangenheit« sowie der Hoffnungs- und Zukunftsaspekt, der vor Ziellosigkeit und letztlich auch Selbstverachtung bewahren kann. 86 RU, der dem Heranwachsenden Selbstwerdung ermöglicht und die Grundzüge des christlichen Menschenbildes vermittelt, wird dadurch nicht nur eine neue Verantwortlichkeit vermitteln, sondern auch eine neue Lebenspraxis vermitteln können.

⁸² Vgl. »Der Religionsunterricht in der Schule«..., a.a.O., 2.3. und 2.4.

⁸³ P. Wehrle, Das christliche Menschenbild – Maßgabe für eine Schule in christlicher Trägerschaft, in: Erzbistum Freiburg Informationen, Heft 4, Freiburg 1988, 7–9, hier: 7.

⁸⁴ Vgl. ebda., 9.

⁸⁵ F. Steffensky, Konzeptionelle Perspektiven des Religionsunterrichts in der BRD, in: Die Christenlehre. ZS für den kirchlichen Dienst, Berlin 39 (1986), 295–298, hier: 297.

⁸⁶ Vgl. ebda.; E. Feifel, Erziehung und Unterricht orientieren sich am christlichen Menschenbild. – Eine zeitgemäße Formel für Bildungsplanung und Unterrichtsgestaltung?, in: F. Bauer – E. Blöckl (Hg.), Gott inmitten der Welt suchen, München 1987, 13–35, hier: 16–22.

5.2 Im Blick auf Erziehung und Schule

Auch im Blick auf die Schule handelt es sich beim RU um ein Fach, das Erziehung und Unterricht unterstützen und bereichern kann.

5.2.1 Aufweis eines Sinnfindungsangebotes

Erziehen bedeutet ja nicht, die Heranwachsenden nur in die Kulturtechniken und in die Strategien einer äußeren Lebensbewältigung einzuführen. Erziehung beinhaltet immer auch »die Einführung in gültige und konsistente Welterklärungen, aus denen sich die Axiome sinnvollen Handelns ergeben.«⁸⁷ Was nun in den anderen Unterrichtsfächern partiell, ausschnitthaft und unsystematisch im Blick auf Daseinsdeutung geschieht, das vermag ein RU, der das Dasein der Schüler unter dem Anspruch des Glaubens und der die Glaubenstradition im Blick auf die Lebenserfahrung der Heranwachsenden zu interpretieren bemüht ist, unter einem letztgültigen Sinnanspruch zu leisten. Damit kann dieser Unterricht Lebensentwürfe aus der christlichen Tradition bieten, in denen die Sehnsucht des Menschen nach Sinn Konturen findet und ihr entsprochen wird. Solches erlangt heute nicht nur auf dem Hintergrund eines Suchens der Heranwachsenden nach Sinn in den sog. Jugendreligionen an Gewicht.

5.2.5 Aufweis von Ganzheit

Darin wird dann auch einem weiteren Anliegen der Erziehung entsprochen. Da es die erklärte Absicht der Schule ist, den Heranwachsenden unter dem je besonderen Aspekt der einzelnen Unterrichtsfächer in die rationale Durchdringung der Wirklichkeit einzuführen, wird die Wirklichkeit immer nur in ihren Teilen erkannt. Eine Konsequenz hieraus ist, daß der Heranwachsende gerade da oft ohne Hilfe bleibt, wo nicht das Wissen um Einzelfakten gefragt ist, sondern wo es um den inneren Zusammenhang des Ganzen geht, wo das Unverrechenbare ins Spiel kommt.⁸⁸

Gerade hier vermag der RU, bei allen Einzelaspekten heutiger Welterklärung, aus der Sichtweite des Glaubens den »Durchblick auf das Ganze hin«⁸⁹ zu eröffnen, so daß Erziehung nicht nur bei Wissensvermittlung stehenbleibt, sondern auch Werte, Haltungen, Einstellungen und Lebensentwürfe vermittelt, die Ausdruck eines ganzheitlich gelingenden Lebens sind.

5.3 Im Blick auf die Kirche

Man kann heutigentags mitunter den Eindruck gewinnen, daß bei Priestern und bei manchen an verantwortlicher Stelle der Kirchenleitung Stehenden das Interesse an einem RU, der die katechetischen Aufgaben der Kirche nicht mehr zu seinen primären Lernzielen zählt, mangels pastoraler Ergiebigkeit im Schwinden ist. Demgegenüber ist jedoch darauf zu verweisen, daß der RU durchaus auch positive Rückwirkungen für die Kirche einbringen kann.

⁸⁷ F. Steffensky, a. a. O., 296.

⁸⁸ P. Wehrle, Das christliche Menschenbild..., a. a. O., 7.

⁸⁹ Ebda., 8; vgl. auch F. Steffensky, a.a.O., 296.

5.3.1 Entgegenwirken gegen gesellschaftliche Isolierung

Nach dem Synodentext »zwingt« die Zielsetzung des RU's u.a. geradezu, »den Zusammenhang des christlichen Glaubens mit grundlegenden menschlichen Fragen« zu bedenken. Damit »nötigt (sie) die Kirche, verständlich auf die Sinnfragen der Zeitgenossen zu antworten und sich auch mit anderen Antwortmöglichkeiten auseinanderzusetzen.«90 Aus dem Dialog mit den in unserer Gesellschaft wirksamen pluralen Sinnentwürfen, die auch den Raum der Schule nicht aussparen, vermag die Kirche Anregungen zu empfangen, die ihrer »stets drohenden gesellschaftlichen und intellektuellen Isolierung… entgegenwirken.«91 Auf diesem Weg können sich ihr dann Impulse eröffnen, die gerade im Blick auf den Heranwachsenden über binnenkirchliches Argumentieren und Sprechen hinausführen und die in Jugendarbeit und Erwachsenenbildung zum Tragen kommen sollten.

5.3.2 Auseinandersetzung mit kirchlich distanzierter Christlichkeit

Da ein hoher Prozentsatz der Heranwachsenden (teilweise 70–80 Prozent der Schüler und mehr!) heute kaum mehr oder nur sehr sporadisch am kirchlichen Leben teilnimmt, 2 muß die Kirche u.a. auch nach Wegen suchen, wie sie zu diesem hohen Prozentsatz kirchlich distanzierter junger Christen noch Kontakte halten oder herstellen kann. Als einer dieser Wege könnte sich der RU abzeichnen, der neben der christlichen Glaubenstradition vor allem auch die Erfahrungen, Fragen, Probleme und Situation der Heranwachsenden im Kontext des Glaubens thematisiert. Adolf Exeler hält diesbezüglich den RU für einen »hervorragenden Ort für eine institutionalisierte Auseinandersetzung der Kirche mit dem Phänomen kirchlich distanzierter Christlichkeit«. 1 solcher Sicht könnte sich der RU für nicht wenige Schüler als ein vielleicht letztes Bindeglied zwischen einer säkularisierten, areligiösen Lebenserfahrung und der Glaubensgemeinschaft der Kirche erweisen, die das Gespräch mit den nichtkirchlichen jungen Menschen sucht.

5.3.3 Wahrnehmen des diakonischen Auftrags

Auf diesem Weg kann die Kirche zugleich auch ihrem ureigensten Auftrag, nämlich dem uneigennützigen »Dasein für andere«, hier für den jungen Menschen, entsprechen. Solchem Auftrag wird überall da in einem RU entsprochen werden, in dem auch den Schülern, die keine Partizipation am kirchlichen Leben anstreben oder wollen, durch den RU mögliche Sinnfindungsangebote aufgewiesen werden. Penn »die Kirche kann durch die Theologie der Welt Perspektiven eröffnen und Fragen beantworten, wo andernorts nur Aporien und für Mensch und Welt gefährliche Entwicklungen ausgelöst werden.

^{90 »}Der Religionsunterricht in der Schule...«, a. a. O., 2.6.2.

⁹¹ Ebda., 2.6.3.

⁹² Hierzu E. Kleindienst, Wege aus dem Säkularismus, a.a.O., 120 f.

⁹³ A. Exeler, Religionsunterricht zwischen Slogans..., a. a. O., 111.

⁹⁴ Ebda., 109 f; »Der Religionsunterricht in der Schule...«, a.a.O., 31.

⁹⁵ E. Kleindienst, Wege aus dem Säkularismus, a.a.O., 24. Zum Dienst der Kirche am Gewissen und an der Begründung von Ethos und Werten, hier: 25 ff.

102 Fritz Weidmann

Einbringen der Grundlagen der christlichen Glaubenstradition in diesem Unterricht auch Inhalte wie z.B. der Wert und die Würde des Menschen, das christliche Menschenbild, eine auf dem Dekalog gründende zentrale Moral, die Humanisierung der Arbeitswelt, Tugenden heute, die Bewahrung der Schöpfung und die »klassischen Kardinaltugenden als Eckdaten eines ökologischen Ethos«⁹⁶ in christlicher Weltverantwortung thematisiert werden. Gerade unsere pluralistische und säkularisierte Welt bedarf einer Kirche, die ihre Identität zur Sprache bringt und damit aus dem Proprium des ihr Möglichen den Dienst an Menschen leistet. Auf diese Weise scheint auch an den kirchendistanzierten Heranwachsenden der diakonische Auftrag der Kirche einlösbar zu werden.

Abschließend bleibt festzustellen: Trotz divergierender Anfragen und Erwartungen an den RU ist keine andere tragfähige Alternative als das gegenwärtige, vom Synodenbeschlußtext getragene Konzept eines RU's zu erkennen, die sowohl den berechtigten Anliegen der Kirche als auch den Zielen und Aufgaben der Schule entspricht. Hinter dieses Konzept zurückzugehen, wäre ein großer Verlust und Schaden. Dies bedeutet nicht, daß man angesichts der seit 1974 fortgeschrittenen Distanzierung breiter Bevölkerungsschichten von Glaube und Kirche nicht über neue Akzente und Verdeutlichungen nachdenken sollte. Die Argumentation müßte aber in Kontinuität zum bisherigen Konzept stehen. Eine solche Kontinuität ist jedoch weder bei einem überbetonten binnenkirchlich-katechetischen Konzept noch bei einer Herausnahme der RU's aus der Schule erkennbar. In beiden Fällen käme es zu einer Preisgabe von Chancen und Möglichkeiten des RU's. - In Anlehnung an ein Wort J. M. Sailers hinsichtlich der Gotteserkenntnis »Wir sollen auf der alten Leiter so lange zu Gott aufsteigen, bis eine bessere fertig ist«97 können wir formulieren: Am bisherigen bewährten Konzept des RU's ist so lange festzuhalten, bis ein besseres vorliegt, das in Kontinuität mit dem gegenwärtigen RU sowohl schulischer Bildung als auch dem Glauben der Kirche gerecht wird und somit dem Heranwachsenden Sinnfindung im umfassenden Verständnis ermöglicht.

⁹⁶ Vgl. M. Rock, Schöpfungsglaube heute, in: Zu neuem Denken berufen, hrsg. vom Kath. Schulkommissariat in Bayern, München 1988, 6–23, hier: 16ff.

⁹⁷ J. M. Sailer, Sprüche – Aphorismen – Gebete, Donauwörth 1983, 110.

Die Änderung des Bayerischen Konkordats von 1968

Das Ende der Auseinandersetzungen über die Bekenntnisschule und die rechtliche Sicherung katholischer Erziehung in Bayern

Von Dr. Dr. theol. h. c. Karl Böck, München*

Die Universität Augsburg stand und steht mir näher als andere Universitäten unseres Landes, einmal wegen der landsmannschaftlichen Verbundenheit, zum andern wegen ihrer Gründungsgeschichte, an der mich die Vorsehung und mein damaliges Amt aufs engste beteiligt haben.

Darum danke ich dem Herrn Präsidenten für die Ehre seiner Anwesenheit und

für seine freundliche Begrüßung.

Der theologischen Fakultät habe ich besonders zu danken für ihren Beschluß, mir die Würde eines Doktors ehrenhalber anzubieten, und ganz herzlich danke ich Ihnen, Spectabilität, für ihre wohlwollende Würdigung meiner geringen Verdienste um die theologische Fakultät und die Theologie überhaupt.

Ich bin mit Lob während meiner Amtszeit nicht gerade überhäuft worden; darum haben Sie mich heute beschämt. Man kann sich gegen die Wahrheit in zweifacher Hinsicht versündigen: einmal indem man Falsches behauptet – das wollen wir dem Herrn Dekan nicht unterstellen –, zum andern indem man von einer Person oder Sache nur eine Seite, z.B. die gute darstellt, die andere Seite, die weniger gute aber im Schatten läßt. Dies sagt man, sei die Sünde aller Redner bei Festen und Begräbnissen, bei ersteren noch viel mehr, weil hier der Gelobte selbst zuhören kann. Da es in der Regel aber auch andere gibt, die es mit der anderen Seite genau so machen, mag im Ganzen doch ein ausgewogenes Bild in die Geschichte der bayerischen Bildungspolitik eingehen.

Zum Thema des bei solchem Anlaß üblichen Vortrags habe ich eine Frage gewählt, die für viele keine Frage mehr ist. Vor 20 Jahren wurde über sie mit

Leidenschaft diskutiert und gestritten.

Meine beiden Vorgänger im Amt haben mir meine aktive Mitwirkung an ihrer Lösung zeitlebens nicht verziehen. Kaum etwas könnte das veränderte geistige und religiöse Klima besser kennzeichnen als diese Tatsache. Trotzdem bleibt die Frage auf dem Tisch für alle, die für Schule und Kirche sich verantwortlich fühlen. Die Vorgänge sind im Gedächtnis der Beteiligten und in den Akten des Staates nur unvollkommen dokumentiert – der Erfolg hat bekanntlich viele Väter. Darum schien es mir nützlich, eine Darstellung gleichsam »aus erster Hand« zu geben zur Erinnerung an Vergangenes und zum Bedenken des zukünftigen Schuldigen.

^{*}Anmerkung der Herausgeber: Nachfolgender Beitrag ist ein Vortrag, den Dr. Dr. h. c. Karl Böck anläßlich der Verleihung der Würde eines Dr. theol. ehrenhalber durch die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Augsburg gehalten hat. Dem Vortrag dürfte zweifellos dokumentarischer Wert zukommen. Der Vortragsstil wurde für die Drucklegung nicht geändert. Dieser Vortrag wird auch zusammen mit der Würdigung des Lebenswerkes von Ministerialrat a. D. Dr. Böck durch den Dekan der Kath.-Theol. Fakultät, Prof. Dr. Anton Rauscher, in den »Augsburger Universitätsreden« veröffentlicht.

104 Karl Böck

Das heißeste und das beständigste Streitthema der bayerischen Politik von 1883-1968, also 85 Jahre lang, war die Schule, näherhin die Volksschule und ganz genau deren Charakter als Bekenntnis- bzw. Gemeinschaftsschule. Man kann sich heute kaum mehr eine Vorstellung machen von dem Ernst, ja der Erbitterung, mit der die Auseinandersetzung auf beiden Seiten geführt wurde. Der Streit überdauerte unvermindert den Sturz der Monarchie, den Untergang der Demokratie, das Ende der Naziherrschaft und die Zeit der amerikanischen Besatzung. Auch die Frontstellungen blieben über die ganze Zeit diesselben: Auf der einen Seite die beiden Kirchen, die den Kirchen nahestehenden Parteien, das Zentrum, die Bayerische Volkspartei und die Christlich Soziale Union, die Mehrheit der katholischen Eltern und die katholischen Lehrerverbände sowie die Kirchenpresse, auf der anderen Seite der Liberalismus und die Parteien, in denen er sich in dieser Zeit organisiert hat, zuletzt die Freie Demokratische Partei, der Sozialismus, vertreten hauptsächlich durch die Sozialdemokratische Partei Deutschlands, der Nationalsozialismus und – welch seltsame Kontinuität – die Besatzungsmacht der Amerikaner, dazu in ununterbrochener Kontinuität der Bayerische Lehrer- und Lehrerinnenverein sowie die sich diesen Gruppen nahe fühlende Presse.

Um das, was 1968 geschehen ist, voll würdigen zu können, muß die Vorgeschichte kurz gezeichnet werden.

Es begann mit der Verordnung vom 26. 8. 1883, die in § 7 feststellt, daß die Volksschulen regelmäßig konfessionelle Schulen seien. Jede neue Schule ist grundsätzlich eine Bekenntnisschule. (Für die Bekenntnisminderheit sollen eigene Schulen errichtet werden, wenn im Umkreis von 3½ km mindestens 50 Schüler dieses Bekenntnisses wohnen. Nur in seltenen Fällen und unter großen Schwierigkeiten konnte eine Bekenntnisschule in eine gemischte Schule umgewandelt werden.) Diese Verordnung bildete die Rechtsgrundlage bis 1919.

Eine grundlegende rechtliche Änderung brachte die Weimarer Reichsverfassung. Sie bestimmte in Art. 146: »Für die Aufnahme eines Kindes in eine bestimmte Schule sind seine Anlagen und Neigungen, nicht die wirtschaftliche und gesellschaftliche Stellung oder das Religionsbekenntnis der Eltern maßgebend. Innerhalb einer Gemeinde sind indes auf Antrag von Erziehungsberechtigen Volksschulen ihres Bekenntnisses oder ihrer Weltanschauung einzurichten, soweit hierdurch ein geordneter Schulbetrieb nicht beeinträchtigt wird.«

Damit hatte sich die Rechtslage umgekehrt: die Gemeinschaftsschule war die Regelschule, die Bekenntnisschule die Antragsschule. Um aber diese Verfassungsbestimmung in die Praxis umzusetzen, bedurfte es eines Ausführungsgesetzes. Der Kampf um dieses »Reichsschulgesetz« zog sich während der ganzen Dauer der Weimarer Republik hin. Das Gesetz kam nie zustande. Das Zentrum und die Bayerische Volkspartei konnten sich dem Druck des um den Münchner Kardinal Faulhaber gescharten Episkopats, der sich wiederum auf überwältigende Voten der Eltern stützen konnte, nicht entziehen. Ohne diese beiden Parteien aber war eine Regierungsbildung im Reich so gut wie unmöglich. Kardinal Faulhaber hat seinen Standpunkt in einem Brief vom 9. 7. 1921 so umschrieben: »Es ist allgemein bekannt, daß die gesamte Reichsschulgesetzgebung keinen anderen Zweck hat, als die Bekenntnisschule zu vernichten und schrittweise der rein weltlichen Schule

die Alleinherrschaft zu übertragen. Für uns in Bayern bedeutet ein Reichsschulgesetz im Sinne der jetzigen Berliner Kulturwirtschaft den Tod unserer Bekenntnisschule. In Bayern müssen also die Abgeordneten der BVP, wenn sie die Rechte der Eltern in Schutz nehmen und im Sinne der Eltern das Schulwesen ordnen wollen, die Schulgesetzgebung möglichst der Landesregierung überweisen.« Für die ganze Zeit zwischen 1919 und 1933 gilt der Satz in einer Adresse des bayerischen Episkopats an Papst Pius XI. vom 4. September 1923: »Lex de schola pro tota Germania praeparata adhuc sub lite es...«: Über den Entwurf für ein Reichsschulgesetz wird weiter gestritten.

Angesichts dieser Verfassungslage und des schwebenden Reichsschulgesetzes konnte die bayerische Regierung und der Hl. Stuhl bei der Formulierung der Schulartikel des Bayerischen Konkordats von 1924 nicht die in Bayern nach wie vor gültige Rechtslage von 1883 zugrundlegen, weil sie sonst Gefahr liefen, daß nach dem Grundsatz »Reichsrecht bricht Landesrecht« die Konkordatsbestimmungen wieder aufgehoben werden müßten. Darum heißt es im Bayerischen Konkordat von 1925 in Art. 6: »In allen Gemeinden müssen auf Antrag der Eltern oder sonstigen Erziehungsberechtigen katholische Volksschulen errichtet werden, wenn bei einer entsprechenden Schülerzahl ein geordneter Schulbetrieb – selbst in der Form der ungeteilten Schule – möglich ist.«

Nach dem bayerischen Konkordat ist daher die Bekenntnisschule Antragsschule. Darauf stützt sich die SPD bei ihrem Volksbegehren im Jahre 1967. Aber auch die Konkordatsbestimmungen bedurften, um wirksam zu werden, eines Ausführungsgesetzes – und dieses ist ebensowenig erlassen worden wie das Reichsschulgesetz, so daß auch 1933 bei der Machtergreifung der Nazis die Verordnung von 1883 gültig war.

Die Nationalsozialisten gaben zunächst beruhigende Erklärungen ab. Der Reichserziehungsminister Rust versicherte dem Episkopat offiziell, »man denke nicht daran, die Bekenntnisschule aufzuheben oder in ihrem Wesen zu gefährden.« Trotzdem waren die Bischöfe in großer Sorge. In ihrem Hirtenbrief vom 5. Mai 1933 heißt es: »Wir haben stets mit allem Nachdruck Bekenntnisschulen gefordert, in denen die Erziehung auf dem Glauben aufgebaut ist und der Seelsorger kein Fremdling ist. Die jährlichen Erklärungen der Eltern bei der Schuleinschreibung geben Zeugnis dafür, daß der Wille der Eltern sich mit dem Willen der Kirche deckt... zu einer allgemeinen Gemeinschaftsschule in irgendeiner Form könnten wir nie und nimmer unsere Zustimmung geben.«

Alle Befürchtungen der Kirche schienen ausgeräumt, als im Reichskonkordat vom 20. Juli 1933 in Art. 23 festgeschrieben wurde: »Die Beibehaltung und Neueinrichtung katholischer Bekenntnisschulen bleibt gewährleistet.« Die Tinte unter diesem Vertrag war noch nicht trocken, als eine Politik der arglistigen Täuschung, der brutalen Nötigung der Eltern und schließlich des offenen Vertragsbruchs einsetzte. Die Machthaber hatten erkannt, daß die starke Säule der kirchlichen Position der jährlich aufs neue bekundete Wille (der Mehrheit) der Eltern war. Gegen diesen wurde nun der ganze Macht- und Propagandaapparat des totalen Staates eingesetzt. Schulleiter und Lehrer mußten Hausbesuche machen und Nachteile für

106 Karl Böck

die von ihnen unterrichteten Kinder androhen, wenn sie ihre Kinder nicht für die Gemeinschaftsschule umschreiben ließen, Arbeitern und Beamten wurde einzeln mit Versetzung und Entlassung gedroht. Als dies alles nicht den gewünschten Erfolg brachte, wurden im Jahre 1937 die meisten Bekenntnisschulen von amtswegen in sogenannte »Deutsche Gemeinschaftsschulen« umgewandelt. Ein besonders beflissener Beamter des Kultusministeriums hatte eigens dafür die juristische Ouadratur des Kreises erfunden. Er stellte fest: Die Bekenntnisschule ist im Konkordat garantiert. Diese Garantie erstreckt sich selbstverständlich nicht auf jede einzelne Schule, denn es gibt viele Gründe, die zur Auflösung oder Verlegung einer Schule führen können, z.B. Rückgang der Schülerzahlen etc. Hier kann der Charakter als Bekenntnisschule nicht eine notwendige schulorganisatorische Maßnahme verhindern. Wenn aber die einzelne Schule nicht dem Schutz des Konkordats unterliegt, dann auch nicht eine Mehrheit von einzelnen Schulen und schließlich auch nicht die Summe aller einzelnen Schulen, wenn nur die »Bekenntnisschule« als juristische Organisationsform von Schulen erhalten bleibt. Diese Argumentation steht - dem Inhalt nach - als Begründung unter dem Entwurf zur Umwandlung aller Münchner Bekenntnisschulen im Akt des Ministeriums.

Alle Beschwerden des Hl. Stuhls und des Episkopats wurden von der Naziregierung mit lächerlichen Ausreden und kaum verhohlenem Hohn beantwortet. Am 24. Oktober 1938 stellte das Kultusministerium offiziell fest, daß es in Bayern keine Bekenntnisschule mehr gebe. Gleichzeitig sprach es den Gauleitern für ihren Einsatz bei der Umwandlung seinen besonderen Dank aus.

1945, nach dem Zusammenbruch des 3. Reiches erklärte der 1. Kultusminister Dr. Hipp in der Entschließung vom 23. 7. 1945: »Der durch unsittliche und unerlaubte Mittel herbeigeführte Zustand ist als rechtsunwirksam anzusehen. Es besteht folglich wieder der Zustand, wie er am 30. Januar 1933 war. Alle Umwandlungen von Bekenntnisschulen und bekenntnisfreien Schulen, die seitdem vorgenommen wurden, sind rechtsungültig.« Dr. Hipp war nur wenige Monate im Amt. Sein Nachfolger wurde der Sozialdemokrat Dr. Fendt. Er setzte die Entschließung vom Juli 45 schon am 26. November 1945 außer Kraft. Dabei hatte er die Rückendekkung des Ministerpräsidenten Dr. Högner und der amerikanischen Besatzungsmacht. Der Protest des Kardinals ließ nicht lange auf sich warten. Am 13. Dezember schrieb er dem Kultusminister u.a.: »Der vom Nationalsozialismus durch gewaltsame Beseitigung der Bekenntnisschule und Einführung der Simultanschule herbeigeführte Zustand kann nicht als Rechtszustand bezeichnet werden, weil er durch widerrechtliche Gewalt, durch beispiellose Terrorisierung der Eltern nach einem wohlvorbereiteten Kampfplan unter Einsatz aller Machtmittel des Staates und der Partei unter Bruch verpflichtender Gesetzesvorschriften und feierlicher Konkordatsvereinbarungen... geschaffen worden ist. Solche rechtsbrecherischen Hoheitsakte (können zwar durch Gewaltanwendung ihrer Urheber zeitweilig eine Rechtswirksamkeit hervorbringen). Sie sind rechtlich in sich null und nichtig. Das geltende Recht wird durch sie nicht aufgehoben, sondern in seiner Wirksamkeit zeitweilig, solange die widerrechtliche Gewalt andauert, gehindert. Es ist und bleibt trotzdem geltendes Recht und ist als solches nach Aufhören der widerrechtlichen Gewalt ohne weiteres anwendbar und anzuwenden. Daraus ergibt sich: Die Bekenntnisschule ist heute nach wie vor die gesetzliche Regelschule des öffentlichen Volksschulwesens in Bayern.«

Trotz dieses massiven Protests ordnete Kultusminister Dr. Fendt mit Erlaß vom 20. 9. 1946 die völlige Simultanisierung aller Volksschulen in Bayern an: »Es wird nicht erlaubt, daß unter irgendeinen Vorwand die Trennung der Schule nach Bekenntnissen erfolgt…«

Dieser sogenannte »Nacht- und Nebelerlaß« erhält eine besondere Note durch die Tatsache, daß am 20. September 1946 die aus freien Wahlen hervorgegangene Verfassungsgebende Landesversammlung (CSU 58,2%, SPD 28,9%, KPD 5,3%, WAV 5,1%, FDP 2,5%) die neue Bayerische Verfassung genehmigt hatte und dann am 26. Oktober 1946 mit den Stimmen der SPD verabschiedete. Am 1. 12. 1946 wurde sie durch Volksentscheid vom bayerischen Volk mit großer Mehrheit gebilligt.

Dr. Fendt mußte seinen »Nacht- und Nebelerlaß« mit einem Schnellerlaß zurückziehen, in dem es lapidar heißt: »Ich ordne an, daß der Vollzug dieses Erlasses (vom 20. 9. 1946) sofort eingestellt wird.« Am 1. Dezember 1946 wurde Minister Dr. Fendt von Dr. Alois Hundhammer als Kultusminister abgelöst.

Die neue Verfassung von 1946 bestimmte in Art. 135:

»Die öffentlichen Schulen sind Bekenntnis- oder Gemeinschaftsschulen. Die Wahl der Schulart steht den Erziehungsberechtigten frei. Gemeinschaftsschulen sind jedoch nur an Orten mit bekenntnismäßig gemischter Bevölkerung auf Antrag der Erziehungsberechtigten zu errichten.«

Damit war die Regelung von 1883 in etwas modifizierter Form in der Verfassung verankert. Auch die Weitergeltung des Konkordats wurde in Art. 182 BV ausdrücklich festgeschrieben.

Die Jahre von 1947–1950 waren geprägt von dem Versuch der Besatzungsmacht, das deutsche differenzierte Schulsystem, dem sie die Hauptschuld am Entstehen des Nationalsozialismus gab, durch das amerikanische zu ersetzen. Ihre Kritik richtete sich nach den Erfahrungen des Jahres 1946 nicht mehr direkt gegen die Bekenntnisschule, doch ließ sie keinen Zweifel daran, daß sie diese ablehnte und beseitigt wissen wollte. Diese Ablehnung kam offen zum Ausdruck, als der Bayerische Landtag das Schulorganisationsgesetz, das die Durchführung der Verfassungsbestimmungen im einzelnen regeln sollte, behandelte. Am 4. 2. 1950 führte der stellvertretende US-Landkommissar Winning im Landtag u.a. folgendes aus: »Obgleich § 5 (die Volksschulen sind als Bekenntnis- oder Gemeinschaftsschulen einzurichten) auf dem Art. 135 der Bayerischen Verfassung beruht, steht er im Gegensatz zu den Grundsätzen der Besatzung dadurch, daß er Gemeinschaftsschulen unterschiedlich behandelt, indem Gemeinschaftsschulen nur an Orten errichtet werden, die eine gemischte Bevölkerung haben... Dieses Gesetz kann weder als verfassungsmäßig noch als fortschrittliche und demokratische Gesetzgebung betrachtet werden.«

Diesmal fuhr Kardinal Faulhaber als Vorsitzender der Freisinger Bischofskonferenz in seinem Schreiben an den amerikanischen Hochkommissar John Mc Cloy

108 Karl Böck

schweres Geschütz auf: »Die bayerischen Bischöfe haben mit Befremden und Bestürzung Kenntnis genommen von den Ausführungen, die der stellvertretende Landkommissar für Bayern am 4. Februar 1950... gemacht hat. Dr. Winning geht so weit, daß er gerade die Bestimmungen des Gesetzes, die sich auf die Durchführung der konkordatsgemäßen Bekenntnisschule beziehen, in schärfster Weise angreift, als 'verfassungswidrig', als 'Verstoß gegen die christliche Toleranz', als 'diskriminierend gegen jene Eltern, die ihre Kinder in die Gemeinschaftsschule schicken wollen' und als 'diskriminierend gegenüber den anderen anerkannten Religionsgemeinschaften' und als 'Widerspruch zu den Grundsätzen der Besatzungsmacht' brandmarkt und verwirft. Diese Ausführungen stellen den schärfsten Angriff dar, der jemals auf das bayerische Konkordat und die konkordatäre Rechtslage der Bekenntnisschule erfolgt ist... Das katholische Volk erhebt die Frage: Soll uns die Bekenntnisschule, nachdem sie uns von der Nationalsozialistischen Diktatur gewaltsam geraubt, dann aber nach dem Zusammenbruch der Gewaltherrschaft wieder zurückgegeben wurde, nunmehr durch die amerikanische Besatzungsmacht neuerdings streitig gemacht, geschmälert oder gar entzogen werden?...

Wir bayerischen Bischöfe erblicken in der Ignorierung des bayerischen Konkordats eine Beleidigung des Konkordatspartners, des Papstes, des Oberhaupts der katholischen Kirche, des Souveräns des Kirchenstaats. Wir erheben einstweilen auf diesem Weg feierlich Protest und behalten uns weitere Schritte vor.«

Die Antwort des Hohen Kommissars John Mc Cloy war recht kleinlaut: »Natürlich bin ich etwas überrascht über den nachdrücklichen Ton Ihres Schreibens... Ich möchte Ihnen mitteilen, daß wir nicht den leisesten Gedanken haben, die konfessionelle Schule zu zerstören oder ihren Einfluß zu unterminieren. Auch greifen wir in keiner Weise das Konkordat mit dem Vatikan oder die bayerische Verfassung an... Ich würde sehr gern die Erziehungsfrage mit Ihnen und, wenn es Ihnen wünschenswert erscheint, mit den bayerischen Bischöfen besprechen. Eine solche Zusammenkunft könnte uns helfen auf dem Weg zur Zusammenarbeit. Sie würde dazu dienen, künftig Mißverständnisse zu vermeiden.« Dies war der letzte Versuch der Amerikaner, Einfluß auf die bayerische Schulpolitik zu nehmen.

Nachdem am 21. 12. 51 der Verfassungsgerichtshof die Verfassungsmäßigkeit des Schulorganisationsgesetzes bestätigt hatte, durfte man glauben, daß nunmehr an der Schulfront endlich Ruhe einkehren würde. Weit gefehlt! Der Kampf gegen die Bekenntnisschule in den Eltern- und Lehrerverbänden, in den Parteien und im Parlament ging mit unverminderter Leidenschaft weiter. Da mit einer Änderung des Schulorganisationsgesetzes angesichts der Mehrheitsverhältnisse im Landtag nicht zu rechnen war, konzentrierte er sich nunmehr auf die gleichfalls im Konkordat verankerte konfessionelle Lehrerbildung. Nach der Landtagswahl von 1954 schlossen sich die 4 Parteien SPD, BP, BHE und FDP zur sogenannten Viererkoalition zusammen. Die CSU mußte als stärkste Partei in die Opposition. Maßgeblichen Anteil am Zustandekommen dieser Koalition nimmt bis heute der Präsident des BLLV Wilhelm Ebert in Anspruch. Schon dies zeigt den politischen Schwerpunkt der Regierung Högner an. Zwei Monate nach der Regierungsbildung brachte die

Koalition ein Lehrerbildungsgesetz ein, das vorsah, die Lehrer künftig an simultanen Hochschulen - nicht an den Universitäten - auszubilden. Der Gesetzentwurf brachte es bis zur 2. Lesung, eine 3. Lesung fand nicht mehr statt. Der Hl. Stuhl erklärte, das Gesetz bedeute einen klaren Vertragsbruch. Damit wollte sich die Bayernpartei angesichts ihrer katholischen Wähler nicht belasten. Die Viererkoalition war mit ihrem Hauptprogrammpunkt gescheitert. Am 8. 10. 1957 trat Ministerpräsident Högner zurück. Der CSU-Politiker Hanns Seidel trat die Nachfolge an. Auch er kündigte schon in seiner Regierungserklärung eine Reform der Lehrerbildung an. Auch er wollte sie an pädagogischen Hochschulen durchführen. Diese sollten aber nicht mehr als ganze ein Bekenntnisgepräge erhalten, die Konkordatsverpflichtung sollte vielmehr durch ein bestimmtes Quantum von bekenntnisgeprägten Vorlesungen an den im übrigen simultanen Hochschulen erfüllt werden. Dies löste innerkirchlich heftige Kontroversen aus, weil hier erstmals der ganzheitliche Charakter der bekenntnismäßigen Erziehung aufgegeben wurde. Trotzdem gelang es Seidel, die Zustimmung des Hl. Stuhles zu erreichen und das Gesetz am 2, 6, 1958 zur Verabschiedung zu bringen. Das neue Gesetz wurde vom BLLV als »die fortschrittlichste Regelung im Bundesgebiet« gefeiert, die geeignet sei, eine neue Ära der Schule, aber auch »der Zusammenarbeit zwischen Staat, Kirchen und Lehrerverbänden einzuleiten«.

Ausgehend von dem Kassandraruf von der »Deutschen Bildungskatastrophe« wurde die Bildungspolitik der 60er Jahre zum vorrangigen politischen Thema, besonders der Landespolitik. Der Ruf nach der Aufwertung der Volksschule, nach der Trennung in Grund- und Hauptschule, der Beseitigung der Zwergschule, der Bildung von voll durchgegliederten Schulen auch auf dem Land mußte von der Regierung aufgefangen werden, da er von weiten Wählerschichten erhoben wurde. Die Bildung von Verbands- und Mittelpunktschulen stieß immer wieder an die Grenze des unterschiedlichen Bekenntnischarakters der zusammenzulegenden Schulen. Schon der Zuzug der Heimatvertriebenen hatte in nahezu alle Orte, die früher konfessionell einheitlich waren, größere oder kleinere Minderheiten des anderen Bekenntnisses gebracht. Diese Minderheiten unter der Schülerschaft wurden mit jeder Schulzusammenlegung immer größer. 1966 versuchte Kultusminister Dr. Huber das Problem innerhalb der gegebenen rechtlichen Grenzen von Verfassung und Konkordat dadurch zu lösen, daß er im Schulgesetz den sogenannten »Minderheitenlehrer« einbaute. Nach dem Anteil des Minderheitenbekenntnisses an der Schülerschaft einer Schule sollten Lehrer der Bekenntnisminderheit verwendet werden, ohne den Rechtscharakter der Schule zu ändern. (Diese Lehrer sollten in erster Linie den Religionsunterricht sicherstellen, darüber hinaus aber auch in allen anderen Fächern unterrichten.) Die SPD bezweifelte die Verfassungsmäßigkeit dieser Regelung und ging vor den Verfassungsgerichtshof. Dieser erklärte in seinem Urteil vom 20. 3. 1967 das Gesetz von 1966 für verfassungskonform. In der Begründung dieses Urteils aber machte er Ausführungen, die den Charakter der Bekenntnisschulen, die auch von Schülern eines anderen Bekenntnisses besucht werden, von grundauf veränderten. Zunächst stellten die Verfassungsrichter das Recht der Bekenntnisminderheit fest, die Schule der Bekenntnismehrheit zu besuchen, wenn diese eine bessere Schulgliederung aufweist, denn die gutgegliederte

110 Karl Böck

Schule sei ein Wert, der im Rang höher liege als die konfessionelle Ausprägung der gutgegliederten Schule.

Dann folgert das Verfassungsurteil: »Fordert demnach Art. 128,1 BV die Aufnahme von Schülern der Bekenntnisminderheit in Schulen der Bekenntnismehrheit zuzulassen, so kann dies nicht besagen, daß sie dort nach den Grundsätzen des Bekenntnisses zu unterrichten und zu erziehen wären, das dieser Schule das Gepräge gibt; denn darin läge ein klarer Verstoß gegen den Art. 107 Abs. 1 BV, der die Glaubens- und Gewissensfreiheit verbürgt und zu den elementaren Grundsätzen der Verfassung zählt... Der übergeordnete Grundsatz der Glaubens- und Gewissensfreiheit gebietet, daß in Klassen, denen Schüler der Bekenntnisminderheit angehören, bei Erziehung und Unterricht die Besonderheiten des Bekenntnisses der Mehrheit zurücktreten müssen. Die Schüler sind in solchen gemischten Klassen auf der Grundlage des den beiden Bekenntnissen Gemeinsamen zu unterrichten und zu erziehen.« Damit waren etwa 70% der katholischen Bekenntnisschulen mit einem Federstrich inhaltlich zu Gemeinschaftsschulen erklärt. Jede weitere Zusammenlegung von kleinen Schulen mußte diesen Anteil der faktischen Gemeinschaftsschulen weiter vermehren. Diese Art von Bekenntnisschulen waren damit eine juristische Begriffshülse geworden ohne den Inhalt, den ihr Name anzeigte.

Etwa zu derselben Zeit vollzog sich ein Bewußtseinswandel unter den katholischen Eltern. Jahrzehntelang hatten die Abstimmungen und Schuleinschreibungen Mehrheiten von 70–90% für die Bekenntnisschule ergeben. Nunmehr sprachen sich in mehreren seriösen Umfragen um die 75% der Eltern für die gemeinsame Erziehung aus. Die Ursache für diesen Wandel zu suchen ist eine Aufgabe der Pastoralsoziologie. Die Staatsregierung sah sich jedenfalls um die Mitte der 60er Jahre einer völlig veränderten Situation gegenüber. Sie konnte dieser aber nicht ohne weiteres Rechnung tragen, weil sie an die nach wie vor gültigen Schulbestimmungen der Verfassung und des Konkordats gebunden war. Besonders erschwert wurde die politische Lage der Staatsregierung durch fortlaufende Äußerungen kirchlicher Stellen und Persönlichkeiten, die den in der Verantwortung stehenden Politikern den Rückhalt entzogen, auf den sie sich seit 1883 hatten verlassen können.

So erklärte z.B. lt. KNA vom 21. 11. 1966 der angesehene katholische Pädagoge Karl Erlinghagen von der Universität Regensburg: »Die Bekenntnisschule befindet sich seit Jahren in einem permanenten Rückzugsgefecht. Einerseits verteidigen wir die Bekenntnisschule, andererseits wollen wir eine leistungsfähige Schule. Er lege ein Veto ein gegen die staatliche Bekenntnisschule, weil dafür in der christlichen Gesellschaft keine Basis mehr vorhanden sei.«

Unter dem Eindruck des zitierten Verfassungsurteils äußerte sich der Vorsitzende der KEG: »Kritisch gesehen sind die Eiertänze um den Popanz staatlicher Bekenntnisschulen nichts anderes als eine bewußte Verschleierung der wirklichen religiösen Verhältnisse unserer Zeit auf dem kirchlichen und schulischen Sektor; wir wollen nicht zugeben, daß etwas entschwunden ist, was man als sicheres Besitzrecht für alle Ewigkeit vorhanden glaubte.« Solche Zitate ließen sich beliebig vermehren. Sie kennzeichnen die Lage im innerkirchlichen Raum.

Die Opposition wäre blind und lahm gewesen, hätte sie diese veränderte Bewußtseinslage nicht wahrgenommen und wäre sie nicht zum Sturm angetreten gegen eine Stellung, die sie so oft vergebens berannt und die nun sturmfrei schien, weil ihre Verteidiger ihre Kapitulationsbereitschaft so deutlich signalisierten.

Als erste trat die FDP mit einem Volksbegehren zur Änderung der Schulartikel der Verfassung auf den Plan. Die Bekenntnisschule sollte ihre privilegierte Stellung verlieren. Beide Schularten, Bekenntnisschule und Gemeinschaftsschule sollten gleichberechtigt den Eltern zur Wahl gestellt werden.

Der SPD war dieses Ziel nicht weit genug. Sie wollten die Situation nutzen, in der ihr ein sicherer und großer politischer Erfolg zu winken schien. Daher schloß sich die SPD nicht an das Volksbegehren der FDP an, sie reichte ein eigenes Volksbegehren ein, in dem das bisherige Verhältnis von Bekenntnisschule und Gemeinschaftsschule genau umgekehrt werden sollte: »Die öffentlichen Schulen sind Gemeinschaftsschulen. Öffentliche Bekenntnis- und Weltanschauungsschulen sind auf Antrag der Erziehungsberechtigten zu errichten, wenn ein geordneter Schulbetrieb möglich ist.«

Die SPD hatte aus ihrer Lektion mit dem Lehrerbildungsgesetz der Viererkoalition gelernt. Der erste Teil ihres Vorschlags stimmte mit dem Konkordat überein. In der Frage des geordneten Schulbetriebs durfte sie auf ein Arrangement mit der Kirche rechnen, nachdem Kardinal Döpfner erklärt hatte, »die Kirche darf nicht versuchen, Entwicklungen aufzuhalten, die kommen müssen und auch kommen werden.« Er bezog sich dabei ausdrücklich auf die Zusammenlegung kleiner Schulen auf dem Lande. Statt der erforderlichen 25000 legte die SPD innerhalb weniger Wochen 266000 Unterschriften dem Innenministerium vor. Während das FDP-Begehren knapp gescheitert war, zeichnete sich für das SPD-Begehren ein haushoher Sieg ab. Die Lage für die CSU-Regierung war außerordentlich schwierig. Der Bewußtseinswandel in der Bevölkerung war ihr bekannt, sie konnte ihm aber politisch nicht ohne weiteres Rechnung tragen, weil sie als Regierung an Verfassung und Konkordat gebunden war, dessen Einhaltung von den wirklich zuständigen Vertragspartnern nach wie vor gefordert wurde. Der Vorwurf des Vertragsbruchs war das letzte, was sich eine demokratische Regierung nach den systematischen Vertragsbrüchen des 3. Reiches leisten konnte und wollte. Wollte sie den Sieg des SPD-Volksbegehrens verhindern, dann mußte sie ein Konzept vorlegen, das auf die Wähler noch attraktiver und fortschrittlicher wirkte. Dies aber schien innerhalb des Koordinatensystems Schule - Verfassung - Konkordat schlechterdings unmöglich.

Der sachliche Nachteil des SPD-Konzepts lag vor allem darin, daß es auch weiterhin Regelschulen und Antragschulen gegen würde, wenn auch mit umgekehrtem Vorzeichen. Vor allem auf dem Land würde die Schulorganisation nie zur Ruhe kommen. Die Auseinandersetzungen würden sogar noch bitterer sein als in der Vergangenheit, denn Mehrheitsentscheidungen, vielleicht knappe, auf dem Gebiet religiöser Überzeugungen tragen den Keim zum Bürgerkrieg in sich.

In diesen Tagen wurde viel nachgedacht am Salvatorplatz! Schließlich entstand in der nächsten Umgebung des Ministers eine Konzeption, die den Organisationsra-

112 Karl Böck

ster der »Schule«, der durch seine inhaltliche Entleerung unbrauchbar geworden war, aufgab und die weltanschauliche Prägung auf die niedrigere Organisationeinheit, die »Klasse« verlagerte. Damit schien der Ausbruch aus der Zwangsjacke »Schule – Verfassung – Konkordat« gelungen. Dies war möglich, nachdem das Tabu Verfassungsänderung durch die Volksbegehren der SPD und der FDP bereits gebrochen war.

Das neue Konzept wurde in einem 6-Punkte-Vorschlag konkretisiert:

1. Die öffentlichen Schulen sind christliche Schulen.

- In den Klassen, die von Kindern verschiedener Bekenntnisse besucht werden, richtet sich die christliche Erziehung nach den gemeinsamen Grundsätzen der christlichen Bekenntnisse.
- 3. In den Klassen, die von Schülern eines Bekenntnisses besucht werden, richten sich Unterricht und Erziehung nach den Grundsätzen dieses Bekenntnisses.

4. Klassen für Schüler eines Bekenntnisses sind einzurichten, wo die Schulgliederung es gestattet.

5. Wünschen der Erziehungsberechtigten auf Aufnahme ihrer Kinder in eine bestimmte Klasse ist nach Möglichkeit stattzugeben, gegebenenfalls durch Besuch einer benachbarten Schule.

6. Das Recht zur Errichtung privater Volksschulen wird unter den Voraussetzungen eines geordneten Schulbetriebs und der Bestimmungen des Art. 7 GG gewährleistet. Der Besuch privater Volksschulen ist an keine anderen Bedingungen oder Kosten gebunden als der öffentlicher Schulen.

Ich habe diesen ersten Entwurf deswegen im Wortlaut angeführt, weil er im Laufe der Verhandlungen erhebliche Veränderungen erfahren hat.

Nach diesem neuen Konzept sollte es keine Bekenntnisschule, aber auch keine Gemeinschaftsschule im herkömmlichen Sinn mehr geben. Die neue Schule sollte aber als ganze verfassungsmäßig eine christliche Schule sein. Die Gliederung in gemischte und reine Bekenntnisklassen war im bayerischen Schulwesen gar nicht so neu. In vielen Gymnasien, die ja seit eh und je simultane Schulen waren, gab es zur Erleichterung der Stundenplangestaltung bekenntnishomogene Klassen. Die von den beiden Kirchen gemeinsam veröffentlichten Leitsätze für eine gemeinsame christliche Erziehung gaben eine ausreichende pädagogische Grundlage für die gemischten Klassen ab. Die einheitlichen Bekenntnisklassen waren nach diesem Entwurf von Amts wegen zu bilden, wo die Schulgliederung, d.h. die Zahl der Schüler es gestattete. Als Möglichkeit konfessioneller Erziehung sollte schließlich das Recht zur Errichtung privater Bekenntnisschulen in der Verfassung verankert werden bei Kostenfreiheit für die Eltern, was eine Vollfinanzierung des Staates bedeutet. Das neue Konzept bot damit, falls die Eltern Gewicht darauf legten, hinreichende Möglichkeiten einer christlichen Erziehung, sei es gemeinsam oder nach Bekenntnissen getrennt, mehr jedenfalls als die ausgehöhlte Bekenntnisschule herkömmlicher Art.

Dieses Konzept wurde zunächst mit der evangelischen Kirche besprochen, dann wurde es der bayerischen Bischofskonferenz vorgetragen. Der Augsburger Oberhirte ist der einzige noch im Amt befindliche Teilnehmer an jener denkwürdigen Sitzung. Nachdem beide Kirchen den Entwurf als diskussionswürdige Grundlage für eine Neuregelung ansahen, trat der Kultusminister am 19. Juni 1967 vor den Landesausschuß seiner Partei und damit vor die Öffentlichkeit. Diese war überrascht und erstaunt, weil niemand eine Lösung für möglich gehalten hatte, die über das Volksbegehren der SPD hinausging. Die SPD selbst erkannte die Attraktivität der neuen Formel und die Gefahr für ihren sicheren politischen Erfolg und lehnte daher zunächst einmal ab. Nun blieb der CSU nichts anderes übrig, als ihren Vorschlag als ein weiteres, eigenes Volksbegehren gleichfalls dem Volk zur Entscheidung vorzulegen. Dabei wurde der Text redigiert und gestrafft, vor allem wurde für die Bildung von Bekenntnisklassen die Zustimmung der Eltern als Voraussetzung eingeführt. Dagegen konnte auch die Kirche nichts einwenden, da sie den Elternwillen stets zur Grundlage ihrer Argumentation in Schul- und Erziehungsfragen gemacht hatte. Daß sich der Wille der Eltern von 1967 an in einer ganz anderen Richtung entwickeln würde als 1919 und 1933, war so wohl nicht vorauszusehen. Das Volksbegehren der CSU wurde vor allem von der evangelischen Kirche nachdrücklich unterstützt, die Zustimmung der katholischen Kirche stand unter dem Vorbehalt der Einigung mit dem eigentlichen Partner des Freistaates Bayern, dem Hl. Stuhl.

Durch die Bemühungen außerparteilicher und außerparlamentarischer Kräfte, darunter auch des Präsidenten des BLLV, Wilhelm Ebert, kam es am 4. Dezember 1967 zu einem ersten Gespräch der Vorsitzenden der drei Parteien, von denen jede ein eigenes Volksbegehren beantragt hatte. Am gleichen Tag hatte der BLLV seine »Leitsätze für die Gestaltung der neuen Schule« veröffentlicht. Diese spielten in den weiteren Verhandlungen der Parteivorsitzenden eine nicht unbedeutende Rolle. Sie forderten vor allem »den Primat pädagogischer Gesichtspunkte gegenüber bekenntnismäßigen Anliegen«. »Eine Verankerung von Bekenntnisklassen in der Verfassung ist abzulehnen. Die bekenntnisgemischte Klasse ist der Normalfall. Sie hat absolute Priorität gegenüber der bekenntnishomogenen Klasse. In der bekenntnishomogenen Klasse sollte den Grundsätzen eines Bekenntnisses über die Verwirklichung der gemeinsamen christlichen Grundsätze hinaus in der Erziehung Raum gegeben werden. Ein Rechtsanspruch auf die Einweisung in eine bekenntnishomogene Klasse kann daraus nicht abgeleitet werden. Ebensowenig ein Antragsrecht auf die Bildung solcher Klassen.« Soweit die Leitsätze des BLLV.

Am 6. Februar 1968 schlossen die Vorsitzenden der drei Parteien eine Vereinbarung über den neuen Verfassungstext und gleichzeitig über den Text des erforderlichen ausführenden Schulgesetzes. In dieser Vereinbarung kamen die Leitsätze des BLLV weitgehend zum Tragen. Der neue Verfassungstext lautet: »Die öffentlichen Schulen sind gemeinsame Schulen für alle volksschulpflichtigen Kinder. In ihnen werden die Schüler nach den Grundsätzen der christlichen Bekenntnisse unterrichtet und erzogen. Das Nähere bestimmt das Volksschulgesetz.« Von Bekenntnisklassen ist im Verfassungstext nicht mehr die Rede. Dafür sollte im Volksschulgesetz in Art. 7,2 festgelegt werden: »In Klassen mit Schülern gleichen Bekenntnisses wird darüber hinaus den besonderen Grundsätzen dieses Bekenntnisses Rechnung getragen.« Auch hier hatte sich die weichere Formulierung des Lehrerverbands

114 Karl Böck

durchgesetzt. Desgleichen in Art. 9, wo es heißt: »Klassen und Unterrichtsgruppen werden vom Schulamt nach pädagogischen und schulorganisatorischen Erfordernissen gebildet. Unter Beachtung dieser Erfordernisse werden vom Schulleiter Schüler eines Bekenntnisses einer Klasse zugewiesen, wennn ein oder mehrere Parallelklassen gebildet worden sind und die Erziehungsberechtigten zustimmen. Ein Anspruch auf Aufnahme in eine solche Klasse besteht nicht.«

Der Apostolische Nuntius, mit dem über den Text des CSU-Begehrens weitgehende Übereinstimmung erzielt worden war, protestierte gegen die Verschlechterung der Lage der Bekenntnisklassen in Verfassung und Schulgesetz. Am 25. März 1968 gab er zur Vereinbarung der Parteivorsitzenden eine sehr kritische Stellungnahme ab.

»Der Text des CSU-Volksbegehrens mutet der katholischen Kirche einen nicht geringen Verzicht zu, indem er die staatliche Bekenntnisschule verschwinden läßt. Als Ausgleich bietet er aber eine gute Möglichkeit von in der Verfassung verankerten konfessionellen Klassen sowie einen ebenso verfassungsmäßig gesicherten günstigen Status für die private Schule. Bei dieser Lösung würde tatsächlich der für die Kirche so wichtige bekenntnismäßige Charakter des Schulwesens erhalten bleiben, wenn auch nicht mehr in dem Ausmaß der bisherigen Bekenntnisschule. Es würde nämlich von der Bekenntnisschule auf die Bekenntnisklasse übertragen werden. Durch den Gesamtvorschlag der von den Verhandlungskommissionen der CSU, der SPD und der FDP zur Neufassung des Art. 135 BV angebotenen Formulierung ist für die Anliegen der katholischen Kirche im Bereich des Schulwesens eine unbefriedigende Situation entstanden. Es ist nicht einzusehen, warum die beiden für die Kirche bedeutsamsten Anliegen bezüglich der Bekenntnisklassen und der Schule in freier Trägerschaft nicht in der Verfassung verankert werden sollen. Außerdem sind im Volksschulgesetz die Bekenntnisklassen weit weniger deutlich ausgeprägt als dies im CSU-Volksbegehren für die Verfassung vorgesehen ist. Die tiefgehende Verschlechterung der Lage macht es dem Apostolischen Nuntius äußerst schwierig, die Zustimmung des Hl. Stuhles zu erhalten.« Soweit der Apostolische Nuntius Erzbischof Dr. Corrado Bafile.

Die nun folgenden Verhandlungen mit dem Nuntius, mit denen der bayerische Ministerrat mich beauftragt hatte, waren zeitraubend und schwierig. Es mußte ein Weg gefunden werden, durch eine entsprechende Gestaltung des neuen Konkordatstextes (der Schulartikel) die sehr schweren Bedenken des Hl. Stuhles auszuräumen. Dies ist schließlich gelungen, wenn auch das Scheitern zeitweilig näher lag als das Gelingen. Da aber auch das Konkordat Gesetzesrang hat, und zwar durch seine ausdrückliche Verankerung in der Verfassung (Art. 182) einen qualifizierten Gesetzesrang, sind bei der Beurteilung der geltenden Rechstlage alle drei Normen (Verfassung, Volksschulgesetz und Konkordat) heranzuziehen. In Art. 6 § 2 des Konkordats heißt es nunmehr: In Klassen und Unterrichtsgruppen an Volksschulen, die ausschließlich von Schülern des Katholischen Bekenntnisses besucht werden, richten sich Unterricht und Erziehung nach den besonderen Grundsätzen des katholischen Bekenntnisses.« Hier ist die ursprüngliche Form, die der Text vor dem Parteikompromiß hatte, wieder aufgenommen. In Art. 6 § 3 heißt es: »Klassen

und Unterrichtsgruppen für Schüler des katholischen Bekenntnisses werden gebildet, wenn die Erziehungsberechtigten zustimmen und die pädagogischen und schulorganisatorischen Erfordernisse es ermöglichen. Dies trifft zu, wenn für einen Schülerjahrgang Parallelklassen oder parallele Unterrichtsgruppen gebildet werden.« Damit ist dem pädagogischen und schulorganisatorischen Ermessen des Schulleiters eine präzise Grenze gesetzt. Art. 6 § 5: »Bei der Auswahl der Lehrer soll auf die Bekenntniszugehörigkeit der Schüler Rücksicht genommen werden.« Schließlich wollte der Hl. Stuhl auch die Sicherung der Errichtung und Finanzierung privater Bekenntnisschulen im Konkordat verankert wissen. Daher wurde folgende Bestimmung aufgenommen: »Privaten katholischen Volks- und Sonderschulen ersetzt der Staat auf Antrag des Schulträgers den notwendigen Aufwand, der sich nach dem der öffentlichen Schulen bemißt... Die notwendigen Kosten für die schulaufsichtlich genehmigten Neu-, Um- und Erweiterungsbauten privater Volks- und Sonderschulen werden vom Staat ersetzt.«

Diese Festlegungen waren die conditio sine qua non für die Zustimmung des Hl. Stuhles zur Abschaffung der Bekenntnisschule und zum Gesamtpaket der neuen Schulorganisation.

Aber – wie es bei Partnern mit so unterschiedlichen schulpolitischen Auffassungen nicht anders möglich war – bereitete nun wieder die SPD Schwierigkeiten bei der Annahme dieses Konkordatstextes, weil hier vieles von dem, was sie im Parteienkompromiß erreicht zu haben glaubte, wieder zurückgenommen wurde. Vor allem fürchtete sie wegen der Vollfinanzierung privater Bekenntnisschulen durch den Staat eine Zersplitterung des Volksschulwesens, wenn die Kirche mit ihrer früheren schulpolitischen Dynamik an die Gründung solcher Privatschulen gehen würde. Die Befürchtungen waren unbegründet: Bis heute sind zwei private Bekenntnis-Volksschulen in 20 Jahren gegründet worden.

In ernsten, aber vertrauensvollen und sachlichen Gesprächen gelang es dem Kultusminister Dr. Huber, mit den Spitzen der SPD zu einem Übereinkommen zu gelangen und ihre Zustimmung auch zum Konkordatstext zu erlangen. Damit war der Weg frei zu einem gemeinsamen Volksbegehren des Bayerischen Landtags. Das bayerische Volk stimmte am 7. Juli 1968 dieser ersten Änderung der Bayerischen Verfassung von 1946 mit 74,8% der abgegebenen Stimmen zu. Das geänderte Konkordat wurde am 7. Oktober vom Bayerischen Ministerpräsidenten Alfons Goppel und vom Apostolischen Nuntius Bafile unterzeichnet. Es ist am 30. Januar 1969 nach Ratifizierung durch den Bayerischen Landtag in Kraft getreten.

Damit hatte ein Problem seine Lösung gefunden, das fast 100 Jahre lang die Gemüter und die Köpfe erhitzt hatte. Die Lösung war getragen von allen Beteiligten, von allen politischen Parteien (mit Ausnahme der NPD), von beiden christlichen Kirchen, von allen Lehrerverbänden und von der ganzen bayerischen Bevölkerung.

Wie sieht nun die Bilanz für die katholische Erziehung in der neuen staatlichen Volksschule aus?

Aufgegeben wurde eine Bekenntnisschule, die keine mehr war. Eingetauscht wurde:

116 Karl Böck

1. die gemeinsame christliche Volksschule. Sie ist nicht identisch mit der früheren Gemeinschaftsschule. In dieser wird nach den gemeinsamen Grundsätzen der christlichen Bekenntnisse erzogen. Was darunter zu verstehen ist, haben die Kirchen zu bestimmen. Sie haben es in eindrucksvoller Weise getan, zuletzt am 29. November 1988. Das Kultusministerium hat am 16. Dezember 1988 angeordnet, daß diese Leitsätze als Konkretisierung der Verfassung der schulischen Erziehung zugrundezulegen sind.

- 2. die Bekenntnisklasse. Die Schulbehörden sind verpflichtet, von Amts wegen Bekenntnisklassen einzurichten, wo die Voraussetzungen vorliegen. Ausschlaggebend ist der Wille der Eltern, den die Kirche selbst in die Konkordatsbestimmungen aufgenommen wissen wollte.
- 3. Private katholische Bekenntnisschulen mit 100% iger staatlicher Finanzierung. Ich denke, die Bilanz kann sich sehen lassen. Natürlich sind Verfassungs-, Gesetzes- und Konkordatsbestimmungen ein Angebot. Ob und wie die, denen dieses Angebot unterbreitet wird, davon Gebrauch machen, das fällt in deren eigene Verantwortung. Hier endet die Zuständigkeit des Staatskirchenrechts.

Das Modell »Assisi 1986« und der Interreligiöse Dialog

Von Horst Bürkle, München

Das Gebetstreffen für den Frieden, zu dem Papst Johannes Paul II. 1986 Vertreter der verschiedenen Religionen nach Assisi eingeladen hatte, hat neben dem dankbaren Echo, das es fand, auch einzelne kritische Einwände hervorgerufen. »Für den Katholiken, der seinen Glauben in der Hl. Schrift und der Tradition der Kirche begründet findet, ist das 'Ereignis Assisi' ein Geschehen, das weder in der Hl. Schrift noch in der ganzen Tradition der Kirche seinesgleichen hat und deshalb auch keine Stütze findet. Assisi geht an die Substanz der biblischen Offenbarung und des katholischen Glaubens«¹.

Die hier vorgetragene Kritik setzt an zwei Punkten an. Zum einen wird ein Widerspruch zu vorausliegenden Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes konstatiert. Zum anderen werden die theologischen Voraussetzungen in früheren theologischen Arbeiten des Kardinals Wojtyla untersucht, die den »Friedenskult in Assisi« nicht als einen »spontanen Entschluß des Augenblicks«, sondern als »das Ergebnis theologischer Entwicklung« erscheinen lassen (a. a. O.).

Schließlich erkennt die Kritik dem Ereignis von Assisi den Rang eines für das gesamte Verständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils entscheidenden hermeneutischen Schlüsselereignisses zu. Die mögliche Mißverständnisse des Gebetstreffens abwehrende Ermahnung des einladenden Papstes »Seht Assisi im Licht des Konzils!«² wird dabei umgekehrt. Im Sinne der Kritik müßte jetzt gesagt werden: »Seht das Konzil im Lichte von Assisi!« Die Deutung, die die Kritik dem »Ereignis Assisi« gibt, würde damit zum Maßstab der Beurteilung des Konzils selber, genauer: zum Anlaß seiner Kritik. In der Konsequenz dieser Umkehrung liegen dann Aussagen wie diese: Der Papst selber mache »den interreligiösen Kult von Assisi zum Testfall für die Rechtgläubigkeit des Konzils«. »Dann steht und fällt mit Assisi auch das Konzil«.

»Ist Assisi jedoch die 'sichtbare Darstellung' eines radikalen Bruches mit der Offenbarung und dem Dogma der Kirche, den das Konzil schon vollzogen hat, dann muß man von einer vorkonziliaren und von einer nachkonziliaren Kirche im Sinne von zwei wesensverschiedenen Kirchen sprechen... Bieten die Konzilsdokumente in ihrer Gesamtheit und in der Interpretation der Tradition kein tragfähiges Fundament für den interreligiösen Kult von Assisi, dann beruft sich der Papst zu Unrecht auf das Konzil. Dann stützt er sich allein auf sein eigenes 'Konzilsverständnis' und auf eine nachkonziliare Entwicklung, die nicht durch das Konzil

¹ Johannes Dörmann, Der theologische Weg des Papstes zum Weltgebetstag der Religionen in Assisi. In: Theologisches, 1988, Sp. 325/26.

² Ansprache des Papstes bei der Generalaudienz am 22. 10. 1986. L'Osservatore Romano v. 31. 10. 86, S. 2.

118 Horst Bürkle

legitimiert ist« (a.a.O., S. 328). Den nach Assisi einladenden Papst sieht die Kritik von dieser Fragestellung unbelastet: »Der Papst selber sieht im interreligiösen Kult kein dogmatisches Problem. Im Gegenteil: Er betrachtet Assisi als ein Geschenk des Heiligen Geistes... Man kann sagen, daß Johannes Paul II. dieses Konzilsverständnis in seiner Person verkörpert: Es ist gleichsam die Seele seines Pontifikates« (a.a.O., S. 329).

Die hier vorliegende Argumentation ist im Zusammenhang unserer Frage nach der Bedeutung des Gebetstreffens in Assisi aus einem doppelten Grunde wichtig. Sie versucht die Frage nach der Legitimität dieses Treffens, die sie verneint, zu beantworten im Blick auf die persönliche Theologie und auf das Selbstverständnis des einladenden Papstes. Verkürzt läßt sich der folgende Argumentationszusammenhang festhalten: Für die Kritik steht fest, daß das Treffen einen Bruch in der Tradition der Kirche darstellt. Dazu ist die Voraussetzung, daß man im Ereignis von Assisi ein gemischt-religiöses kultisches Handeln sieht, was es seiner Intention nach und in seiner Durchführung nicht war. Als solches wird es in Widerspruch gebracht zu lehramtlichen Äußerungen früherer Päpste, die ihren situationellen Anlaß in einem ganz anderen Zusammenhang hatten³.

Bei dem zu dem Gebetstreffen in Assisi einladenden Papst werden bestimmte theologische Grundeinstellungen aus seinen früheren Veröffentlichungen benannt, die erklären sollen, warum sein Konzilsverständnis einer »accomodata renovatio« als Arbeitshypothese »die Gefahr signalisiert, daß die Vielfalt von Aussagen, die sich in den umfangreichen Konzilsdokumenten finden, 'in ihrer Ganzheit' ganz bestimmten Leitsätzen untergeordnet werden, so daß die nachkonziliare 'Arbeit der Theologen' auf ganz 'bestimmte Ideen' konzentriert und reduziert wird« (a. a. O., S. 329). Aus früheren Äußerungen des Theologen Carol Wojtyla werden vor allem zwei Grundgedanken aus dem sie bestimmenden Gesamtzusammenhang herausgelöst und gegen ihren ursprünglichen Sinn als Ausgangspunkt für das kritisch beurteilte Assisi-Ereignis gewertet. Dieser Argumentationsgang muß hier einleitend kurz aufgezeigt werden. Erst dadurch wird deutlich, welcher Umwege sich die Kritik bedient, um den vermeintlichen Traditionsbruch auf Elemente einer »undogmatischen« Privattheologie des einladenden Papstes zurückführen zu können.

Exerzitien, die Kardinal Wojtyla 1976 vor Papst Paul VI. und dessen engsten Mitarbeitern im Vatikan gehalten hat⁴, werden zum Anlaß genommen, dem Verfasser eine »theologia naturalis religionum« zuzuschreiben (a.a.O., S. 454) und ihm eine Aufgipfelung der konkreten geschichtlichen Offenbarungsreligion in einer Art mystischen Gesamtschau zu unterstellen. Passagen, die sich in diesem Exerzitienband mit dem Weg des Menschen nach innen und mit der Sprache des Schwei-

³ So u. a. bestimmte Aussagen des 1. Vatikanums in Bezug auf die »Gleichwertigkeit aller Religionen« (Neuner/Roos, Der Glaube der Kirche, 1965, S. 231) oder das Apostolische Rundschreiben »Mortalium Animos« Papst Pius'XI. vom 6. 1. 1928, in dem der besondere Standpunkt der Kirche gegenüber interreligiösen und interkonfessionellen Einigungsbestrebungen betont wird. Genau um diese Art Einigungsbestrebungen ging es in Assisi aber nicht.

⁴ Segno di contraddizione, Meditazioni, Milano 1977; deutsch: Zeichen des Widerspruchs – Besinnung auf Christus, Herder Freiburg 1979.

gens befassen, werden von der Kritik auf diese Weise überhöht zu einer allgemeinen Gottesidee jenseits der konkreten Inhalte in den einzelnen Religionen. Wo in den Texten der Exerzitien davon die Rede ist, daß »der Weg des Geistes zu Gott ...vom Innern der Geschöpfe und der tiefsten Tiefe des Menschen« ausgeht, daß »der Mensch über sich selbst hinaus« gehen muß, liest die Kritik das Bekenntnis zu einer die Religionen verbindenden, übergeordneten Gemeinsamkeit heraus. Die Rede ist von der facultas des Geschöpfes Mensch, seine Existenz auf Gott hin zu transzendieren. Die Deutung, die nach Gründen für ihre Kritik des Ereignisses von Assisi sucht, läßt daraus einen Prozeß der Grenzüberschreitung in Richtung auf eine verborgene Einheit aller Religionen werden: »Damit stehen wir vor den geistigen Grundlagen des Ereignisses von Assisi: 'Der Gott von unendlicher Majestät' ist der Gott, den der Trappist 'in seinem Schweigen' doch wohl als den dreifaltigen bekennt, an den der Muslim sich doch wohl als Allah wendet und der dem Buddhisten den Weg der Selbsterlösung zum Nirvana bereitet. Von den wesentlichen Unterschieden ist keine Rede. Von ihnen wird abstrahiert, weil sie offensichtlich bei der transzendenten Begegnung von Gott und Mensch keine Rolle spielen. Denn der 'Gott von unendlicher Majestät' ist ein Gott, der 'in seiner absoluten Transzendenz' auch 'schlechthin alles Geschaffene, alles Sichtbare und Erfaßbare übersteigt'. Zu allem Sichtbaren und Erfaßbaren gehören natürlich auch alle geschichtlichen Religionen, gehören Judentum, Christentum, Islam und Buddhismus mit ihren geschichtlich faßbaren Gottesvorstellungen und Heilswegen, die einander widersprechen. Das alles übersteigt jedoch 'der Gott von unendlicher Majestät in seiner absoluten Transzendenz', an den sich die Angehörigen der verschiedenen Religionen trotz aller Gegensätze angeblich wenden« (a.a.O., S. 455).

Wir haben diesen Ausschnitt der Kritik etwas ausführlicher behandelt, denn er macht deutlich, welcher Umdeutung sie sich bedient, um theologische Gründe für den Traditionsbruch im Ereignis von Assisi benennen zu können. Daß hier Menschen verschiedener Religionen zusammengekommen sind, um je in ihrer religiösen Praxis – sei es meditativ oder in personhafter Gebetsaussage – die fundamentalen Belange der Menschheit zu ihrem innersten Anliegen zu machen, wird zum Anlaß genommen, um dem dazu einladenden Papst eine der Lehre der katholischen Kirche fremde, neue theologische Denkweise zu testieren: »Die Grundlage der katholischen Theologie ist die biblische Offenbarung in der Auslegung des Lehramtes. Bei Kardinal Wojtyla hat die Offenbarung selbst einen anthropozentrischen Charakter« (a.a.O., S. 457). Im Licht des Ereignisses von Assisi will die Kritik mehr als nur dieses bestimmte Geschehen thematisieren. Sie nimmt es zum Anlaß, um mit Hilfe seiner aus- und d.h. in diesem Falle umdeutenden Interpretation dem Papst ein in ihren Augen kritikwürdiges Konzilsverständnis nachzuweisen. Dieses »sein Konzilsverständnis« soll dem Genus sog. »neuer Theologien« einfügbar erscheinen. M.a. W.: Es geht um mehr als nur um das Ereignis in Assisi. Seine Mißdeutung als ein die konkreten Religionen und damit auch das Christentum in seiner Offenbarungswahrheit überbietendes interreligiöses Einheitserlebnis steht im Dienste eines weiter gesteckten Zieles: Mit ihrer Hilfe soll ein bestimmtes

120 Horst Bürkle

Verständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils, nämlich das des Papstes, vom Konzil selber unterscheidbar gemacht werden: »Die Theologie des damaligen Professors für philosophische Ethik an der Lubliner Universität gehört nach Sprache und Philosophie zum Genus der 'Neuen Theologien' auf der Grundlage des 2. Vatikanums, genauer seines 'Konzilsverständnisses'. Das bedeutet: Sie hat ihre philosophischen Wurzeln nicht im 'katholischen System' (Henry Newman), in diesem geistigen Kosmos, sondern in einem mystischen Existentialismus« (a. a. O., S. 457).

Die Argumentation dieser Kritik lautet: Am Beispiel von Assisi wird eine theologische Beurteilung der Religion deutlich, die sich nicht mehr mit den Aussagen des 2. Vatikanischen Konzils in Einklang bringen läßt. Um dieser Argumentation begegnen zu können, ist darum der folgende Gang der Untersuchung erforderlich: 1. Was ist im Blick auf das Ereignis in Assisi theologisch über das Verhältnis zu den Religionen auszumachen? 2. Wie verhält sich diese Bestimmung zu den Aussagen des 2. Vatikanischen Konzils? 3. Welche Impulse setzt das Ereignis von Assisi für den Dialog und für das Interaktionsverhältnis der Religionen für die Zukunft?

1.) Wir leben in einer Zeit, in der neben anderen Errungenschaften menschlichen Fortschritts auch Versöhnung und Friede auf die Ebene des Machbaren zu geraten drohen. Für eine Menschheit, die in ihrem von technisch-materiellen Fortschrittsutopien bestimmten Autonomiebewußtsein zunehmend Abschied nimmt von der Erfahrung ihres Kreaturseins, bedeutet das Gebet in den Religionen – auch in seiner meditativen Gestalt – Rückerinnerung an das Grundlegende des Humanum. In dieser Hinsicht unterscheidet sich die Einladung nach Assisi an die Vertreter der Religionen zu getrennten, aber gleichzeitigen Gebeten für den Frieden der Menschheit von irgendwelchen Aktionstagen, die zu – meist kontroversen – Maßnahmen und Strategien aufrufen oder sie durchzusetzen beabsichtigen.

In einer Welt, in der das Wort 'Friede' einer weitgehenden Inflation im Kalkül politischer Propaganda ausgeliefert ist, verweist das Treffen von Assisi auf den Ursprung aller menschlichen Friedensbemühungen: auf den Frieden, der höher ist als alle Vernunft, weil er göttlichen Ursprungs ist. »Darum betonen wir und erkennen wir an, daß unser künftiges Leben und der Friede immer von Gottes Geschenk an uns abhängen«⁵.

Indem auf solche Weise der Friede als Gabe und damit in seinem Gnadencharakter herausgestellt wird, wird nicht – wie es die Kritik voraussetzt – ein kleinster gemeinsamer Nenner in den Religionen gesucht. Immer wieder hat der Papst deutlich gemacht, wo für ihn und für die Christen dieser »Friede, der höher als alle Vernunft« ist, seinen Grund und seine Voraussetzung hat. Fünf Tage vor dem Treffen in Assisi, am 22. Oktober 1986, hat er in einer Generalaudienz diese Voraussetzung eindeutig benannt: »Ja, nur in Christus können alle Menschen gerettet werden. 'In keinem anderen ist das Heil zu finden. Denn es ist uns Menschen kein anderer Name unter dem Himmel gegeben, durch den wir gerettet

⁵ Ansprache des Papstes beim Gebetstreffen vor der Basilika des hl. Franz in Assisi am 27. Okt. 1986. L'Osservatore Romano, 31. Okt. 1986, S. 1.

werden sollen' (Apg. 4, 12). Da aber vom Anfang der Geschichte an alle auf Christus hingeordnet sind (Lumen gentium, Nr. 16), hat jeder, der dem Ruf Gottes – wenn er um ihn weiß – wirklich treu folgt, bereits Anteil an dem durch Christus gewirkten Heil« (a.a.O., S. 2).

Die Möglichkeit, Menschen anderer Religionen mit ihren Gebeten und Meditationsweisen für den Frieden in der Welt zusammenzurufen, wird danach eindeutig christologisch begründet. Das Beten und Meditieren in den anderen Religionen enthüllt für den Christen im Lichte der in Christus erfüllten Verheißungen Gottes seine Bedeutung. Wir haben es darum mit einer Verhältnisbestimmung der Zuordnung und der Unterscheidung zugleich zu tun. Für eine sachgemäße Bestimmung des Assisi-Treffens ist dieses »Zugleich« von entscheidender Bedeutung. Darüber hinaus liegen hier die Hinweise und Interpretamente für eine Bestimmung der Rolle des christlichen Glaubens im Dialog der Religionen angesichts einer aktuellen gemeinsamen Herausforderung. Die Bekenntnisaussage »nur in Christus« unterscheidet geschichtlich noch Vorläufiges von seiner endgültigen Bestimmung. Es benennt, worin alles menschliche Flehen und Beten seinen verborgenen, für den christlichen Glauben zugänglichen Grund hat. In solcher letzten Hinordnung auf den erhöhten Christus erhalten für den Christen auch Frömmigkeitshaltungen und -erfahrungen der Menschen in den Religionen der Völker ihre spezifische Bedeutung und ihre Werte angesichts einer Weltsituation, in der das lautstarke Gerufe von »Friede« die Blöße ihrer tieferen Friedlosigkeit verhüllen muß. Der Glaube, der um die in Christus überwundene Feindschaft zwischen Mensch und Gott und darum zwischen Mensch und Mensch weiß, vermag darum mit der ihm eigenen Tiefenschärfe die Stellenwerte auszumachen, die angesichts der Suche nach Frieden in der Welt den religiösen Verhaltensweisen auch in den fremden Religionen zukommen. Das »nur in Christus« blendet solche Bewertung nicht aus, sondern macht sie allererst möglich. Es ist keine Exklusivformel, die alle außerchristlichen Verhaltensweisen und Hoffnungshaltungen im unterschiedslosen Grau geschichtlicher Vorläufigkeit versinken läßt. Die Hingebung, die der gläubige Moslem im geregelten Tagesgebet vollzieht, ist ebenso wie die in einer ganz anderen Art der »Spiritualität« sich äußernde mystische Versenkung eines bhaktifrommen Hindu darum zu unterscheiden von den sich in kontroverser Pragmatik erschöpfenden, vermeintlich »machbaren« Friedensstrategien. Das fromme Verhalten des Menschen in den gewiß unterschiedlichen Ausdrucksweisen seiner jeweiligen Religion kann auch aus christlicher Sicht gar nicht anders gesehen werden als ein außerchristlicher Verweis in Richtung auf die Dimension, in der sich in Christus die Primärveränderung des Menschen vollzogen hat, die aller menschlichen Friedfertigkeit voraus- und zugrundeliegt. In dieser Hinsicht sind Menschen anderer Religionen »Bundesgenossen«, weil sie auf ihre Weise – anders und für christlichen Glauben bedingt und noch vorläufig - bezeugen, daß sich der Mensch selber nicht zu geben vermag, dessen er in seiner post-adamitischen Existenz am dringlichsten bedarf.

Es ist darum ein grundlegender Fehler extremer theologischer Exklusivpositionen, diese bezugsvolle Sicht der anderen Religionen auszublenden. Damit wird

122 Horst Bürkle

nicht nur eine vom Selbstverständnis der Menschen in diesen Religionen abgehobene theologische Abschottung vollzogen. Vielmehr werden die Bezugspunkte und Verweisorte negiert, die im Gespräch und in der missionarischen Begegnung mit den Menschen in anderen Religionen als Verstehensvoraussetzung für das, was christlicher Glaube im Dialog meint, unentbehrlich sind. Das Beispiel der dialektischen Theologie in unserem Jahrhundert und ihre Folgen für den Verlust der Kommunikationsfähigkeit im Dialog mit anderen Religionen sollte hier deutlich vor Augen stehen. Der Preis, den die Theologie – jedenfalls in einem nicht geringen Teil dieser Wirkungsgeschichte – zu zahlen hatte, bestand u.a. darin, daß die Theologie ihrer religiösen Dimension selbst weitgehend verlustig ging und sich oft nur noch in den flachen Gefilden politisch aktueller Tageskontroversen bewegte.

Der Verlust betrifft aber vor allem die Weitergabe der christlichen Botschaft und ihre kirchliche Gestaltwerdung in Kulturen, die durch die Geschichte anderer Religionen tief geprägt sind. Annahme und Verstehen können immer nur unter den Bedingungen erfolgen, die diese Geschichte den Menschen vorgegeben hat. Wer im Namen des dreieinigen Gottes betet, den verbindet mit seiner vorchristlichen Biographie in einer anderen Religion jedenfalls die Tatsache, daß er sich schon vorher als ein Betender kannte und erfahren hat. Bei aller Deutlichkeit der Abwendung und der Zuwendung und damit des wesentlichen Bruches, der hier zwischen dem alten und dem neuen Glauben liegt, ist dieses »Kontinuum« nicht zu übersehen. In ihm liegen Vorgaben und Erfahrungswerte, die eine Kirche auf der Suche nach ihrer eigenen Gestalt in den Kulturen außerhalb der abendländischen Traditionen insgesamt interessieren müssen. Was aber für die Geschichte des Glaubens des Einzelnen gilt, hat auch seine Bedeutung für die ganze Völkergemeinschaften prägenden religiösen Gestaltungen im Ganzen.

Vom eigenen Auftragsverständnis der Kirche her ergibt sich damit notwendig die Anerkenntnis bestimmter Frömmigkeitshaltungen und Werte in den Religionen. Sie können nicht einfach negiert werden. Im Lichte christlicher Offenbarungswahrheit, sie aufnehmend und damit über das bis dahin Gültige hinausführend, stellen sie zugleich etwas »Bleibendes« dar. Die Geschichte der Kirche und der Theologie ist ein Beweisgang für solchen ununterbrochenen »Dialog« mit den außerchristlichen Religionen. Nie hat die Kirche um des Neuen in Christus willen tabula rasa hinsichtlich der religionsgeschichtlichen Vorgaben in den fremden Kulturen der verschiedenen Völker gemacht. Selbst dort, wo in den Notwendigkeiten der ersten Stunde diese Vorgeschichte in Form radikaler Absagen verabschiedet wurde, wo es, äußerlich gesehen, kulturzerstörend und feindlich zuging, blieb das religiöse Kontinuum in den Menschen selber erhalten und wirksam. Keine Sprache, keine Liturgie und Verkündigung, keine sakramentale Feier wäre denkbar ohne diese selektive Rezeption. Wenn wir den Menschen in seiner uns heute vor Augen stehenden Vielschichtigkeit und Ganzheit sehen und an die Prägungen denken, die ihn bis tief in sein Unbewußtes hinein bestimmen, ja – archetypisch strukturiert sind, dann ist es allzumal deutlich, welche unterschwelligen Verknüpfungen hier den Bruch zwischen dem »alten« Menschen vor und außer Christus und dem

»neuen« Menschen in Christus verbinden. Die Botschaft der Kirche wäre zur Kommunikationslosigkeit verurteilt, würde sie sich nicht immer wieder um diese latenten Bezüge zu den Menschen in anderen Religionen kümmern, sie namhaft machen und aus der Fülle des in Christus Geschehenden beleuchten.

2.) Mit der christologischen Begründung des Gebetstreffens von Assisi nimmt Johannes Paul II. die Intention des Zweiten Vatikanischen Konzils in Bezug auf das Verhältnis zu den anderen Religionen auf. »Eben weil Christus Mittelpunkt der ganzen Geschichte und des Kosmos ist, und da 'niemand zum Vater kommt außer durch ihn' (vgl. Joh. 14, 6), können wir uns an die anderen Religionen mit einer Haltung wenden, die zugleich aus aufrichtiger Wertschätzung und aus dem glühenden Zeugnis für Christus, an den wir glauben, besteht. Es finden sich nämlich in diesen Religionen 'Samen des Wortes', 'Lichtstrahlen der einen Wahrheit', von denen schon die ersten Kirchenväter sprachen... Wir wissen zwar um das, was wir für die Grenzen dieser Religionen halten, aber das hindert nicht, daß sie hervorragende religiöse Werte und Eigenschaften besitzen (vgl. Nostra aetate, Nr. 2)« (a.a.O., S. 2).

Die Voraussetzung für die Einladung nach Assisi liegt also nicht darin, daß es unter Absehung von den konkreten Glaubensinhalten der verschiedenen Religionen so etwas wie eine allgemeine, sie verbindende Gebets- und Meditationspraxis gäbe. Auffassungen wie diese hat nicht nur der »Religiöse Menschheitsbund« vertreten. Sie finden sich in Varianten in den verschiedenen neureligiösen Bewegungen unserer Zeit. Sie zeichnen sich dadurch aus, daß sie - so z.B. in den auf die religiöse Dimension des Menschen abzielenden Beiträgen im New Age – auf das für eine bestimmte Religion Einzigartige, auf ihr nicht nur geschichtlich gewachsenes, sondern ihrem Selbstverständnis eigenes Profil verzichten. Der große religiöse Eintopf, in dem die Gemeinschaft aus einer nicht mehr verbindlichen. allgemeinen »Spiritualität« heraus begründet wird, kann sich weder auf die Intentionen des 2. Vatikanums noch auf das Treffen in Assisi berufen. Nicht weil es so etwas wie eine »Religion in den Religionen« als deren gemeinsame Komponente gäbe, war es möglich, in Assisi zu den Gebeten zusammenzukommen. Das wäre auch für die Teilnehmer aus anderen Religionen eine nicht zumutbare Abstraktion. Sie mag gewissen Trends und modernistischen Tendenzen außerhalb der bestehenden Religionsgemeinschaften entsprechen. Auch der gläubige Moslem muß es ablehnen, selbst in Gestalt mystischen Sufitums, unter Absehung von dem ihn zum Moslem machenden Bekenntnis als ein Betender »an sich« betrachtet zu werden. Um den Preis einer allgemeinen religiösen Definition dessen, was in Assisi möglich war, wäre das Treffen nicht zustande gekommen. Eingeladen wurde zu einem »Zusammensein, um zu beten«, nicht zu einem gemeinsamen Gebet. Darin liegt der vom Konzil geforderte Respekt vor den Glaubensweisen der Menschen in anderen Religionen und die Achtung vor dem, »was in diesen Religionen wahr und heilig ist«. Gerade weil die Kirche in ihnen »nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen« kann, »die alle Menschen erleuchtet«, »verkündet sie und muß sie verkünden Christus..., in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden, in dem Gott alles mit sich versöhnt hat« (Nostra Aetate, 2).

124 Horst Bürkle

In diesem christologischen Bezug liegt zugleich die Achtung der wahren Werte in den anderen Religionen begründet. Sie liegt in der Differenz zu dem, was im Blick auf Christus die Fülle ausmacht. Darin behalten diese Werte den Rang ihrer Vorläufigkeit, ohne im ungeschichtlichen Konstrukt einer allgemeinen Religiosität aufgehoben zu werden.

Die Initiative zum Treffen in Assisi wird darum überhaupt erst verständlich mit Blick auf diese christologisch-trinitarische Voraussetzung. Zu ihr gehört die biblisch-eschatologische Spannung des »Schon und Noch-nicht«. Im Blick auf den erhöhten, in seiner Kirche gegenwärtigen Christus zeichnen die geschichtlichen Vorgaben in den anderen Religionen sich deutlich ab und lassen sich im Bezug der Teile zum Ganzen – auch in ihrem »Stückwerk«-Charakter – ausmachen. Die Züge des Dämonischen, das ihnen darum anzuhaften vermag, braucht dabei nicht unterschlagen zu werden, sowenig wie wir als Christen seine Realität auch immer wieder an uns erfahren. Das »Gespräch« der Religionen bleibt so ein ehrliches, weil wahrheitsgetreues. Es überspringt nicht das »Noch-nicht« geschichtlicher Realitäten. In dieser Hinsicht ist das Treffen von Assisi Erinnerung an das, was das Konzil mit seiner Aufforderung zum Dialog gemeint hat, und Zeichen gegenüber seinem Mißverständnis. Nur im Blick auf die noch ausstehende eschatologische Erfüllung dessen, was der Glaube in Christus als der Vollendung auch der Religionsgeschichte wahrnimmt und lebt, bleibt dieser Dialog mit den Menschen anderer Religionen in der Wahrheit. Er mutet ihnen nicht mehr zu, als sie unter den Voraussetzungen ihrer eigenen religiösen Einbindungen in der gegebenen Situation zu geben vermögen. Darum darf er nicht entarten in der Unverbindlichkeit einer Art »dritten Ebene«. Der Dialog kann nicht so erfolgen, als ob es diese Erfüllung noch nicht gäbe und darum der missionarische Zeugnisgrund in Bezug auf die Menschen in den anderen Religionen entfiele. Der Dialog kann nicht so erfolgen, als ob im Lichte der Fülle in Christus die Bemühung um die Menschen anderer Religionen in je ihrer eigenen Voraussetzung entfallen könnte und darum die ihnen eigenen Werte dabei nicht aufzunehmen wären. In seiner eindeutigen christologischen Voraussetzung – und sie liegt zentral in der Intention der entsprechenden Konzilsverlautbarungen – sichert das Geschehen von Assisi den missionarischen Dialog in doppelter Hinsicht ab: Er ist immer Dialog des Glaubens und trägt das Zeugnis dessen in sich, was der christliche Glaube schaut und lebt. Als solches trägt er das missionarische Element notwendig in sich. In dieser Perspektive vermag er anzuerkennen, was gültig und wert ist, auch ohne daß es seinem fremdreligiösen Zusammenhang entnommen und künstlich umgedeutet werden müßte. Im Vorweg des Glaubens liegt seine Geduld im Blick auf das geschichtlich noch Vorläufige begründet. So erschließt sich Assisi als »reale« Möglichkeit einzig in der Perspektive, wie sie vom Konzil in Aufnahme biblischer Sicht und in ihrer Anwendung auf die gegenwärtige Situation eröffnet wurde. Nicht das Konzil bedarf darum der neuen Beleuchtung durch das Treffen in Assisi, wie es von der eingangs erwähnten Kritik behauptet wird. Es bleibt Ausdruck dessen, was im Konzil über Aufgabe und Grenzen des christlichen Dialogs mit Menschen anderer Religionen erklärt worden ist.

3.) Etwas anderes ist durch das Treffen in Assisi ins Bewußtsein gerückt worden: Lange genug wurde die vom Konzil beschriebene Aufgabe des missionarischen Dialoges mit Menschen anderer Religionen auf die Ebene gedanklicher Diskurse und theoretischer Erörterungen beschränkt. Der Stil der Konferenzen und Dialogtagungen ließ das Programm oft zu einer akademischen Angelegenheit werden, die sich jenseits dessen abspielte, was zum lebendigen Ausdruck einer Religion gehört. Daneben erscholl nicht selten der schwärmerische Ruf, endlich auch Austausch, Gemeinsamkeit und Begegnung »in sacris« anzustreben. Jene gelegentlichen »Gebetscocktails« auf ökumenischen interreligiösen Tagungen, bei denen mit der Gebetsanrufung »Herr« Texte der Bhagavadgita, des Koran und der Hl. Schrift durcheinander gewürfelt wurden, bildeten dabei noch Ausnahmen. Aber Tendenzen in dieser Richtung zeichnen sich heute nicht nur in Kreisen neuer religiöser »Aufbruchsbegegnungen« wie New Age ab. Aus der ekklesiologischen Gebetsmitte des johanneischen Christus, »daß alle eins seien«, wird unter der Hand so etwas wie eine Demonstrationsformel für allgemeine Sehnsüchte nach der Einheit des Menschengeschlechts.

Hier hat das Treffen von Assisi einen wichtigen Akzent gesetzt. Es hat für die zukünftige Dialogaufgabe der Christen deutlich gemacht, daß sie sich nicht in der Abklärung von Texten und Begriffen erschöpfen darf. Zur wirklichen Begegnung mit den Menschen in anderen Religionen gehört nicht nur das, was sie begrifflich äußern und zu formulieren vermögen. Die Art und Weise, wie sie ihren Glauben leben, der Einblick in die Mitte und in die Tiefe ihres Frömmigkeitsvollzuges, gehören wesentlich dazu. Gerade im Blick auf die Kritik an einer rationalen Vereinseitigung des Christentums kommt dem Zugang zu dem vielschichtigen Frömmigkeitsausdruck in anderen Religionen Bedeutung zu. Dann aber steht solcher Dialog zugleich im Dienste der Rückgewinnung von Dimensionen, die dem Glauben auf Grund einer nachaufklärerischen, einseitigen Entwicklung im Westen abhanden gekommen scheinen. Elementare religiöse Verhaltensweisen, wie sie der biblische Mensch kennt, vermögen auf diese Weise ihren rezessiv gewordenen, defizienten Modus im Christsein unserer Tage zu enthüllen. Nicht nur der den ganzen Menschen nach Leib, Seele und Verstand fordernde Praxisbereich in anderen Religionen vermag hier heilsame Anstöße zu vermitteln. Wenn der Papst im Blick auf das Treffen in Assisi drei elementare religiöse Verhaltensweisen, Gebet. Pilgerfahrt und Fasten herausgestellt hat, so ist dem zukünftigen Praxisdialog hier der Weg gewiesen. Hier liegt auch die Frucht für die christliche Ökumene. Diejenigen Teile der Christenheit, deren religiöses Praxisfeld geschrumpft ist auf die Partizipationsweisen rationaler und verbaler Art, werden in solcher Art des Dialoges wieder herangeführt an religiöse Grundphänomene, wie sie auch der Kirche seit ihren Anfängen eigen sind. Daß man es z.B. im Hindutum eben nicht nur mit der Hermeneutik heiliger Texte zu tun hat, sondern daß diese Religion in ihren Wallfahrten und Tempelfesten, in der Verehrung heiliger Reliquien und in den Kraftfeldern ihrer Heiligen lebt, wird so im Dialog zur permanenten Rückerinnerung an die unentbehrliche Rolle alles Kultischen. Eine kultvergessene, zu bloßen Informationsvorgängen verdünnte christliche Praxis wird es sich in solcher Art

126 Horst Bürkle

Dialog nicht leisten können, die auch für die anderen Religionen elementaren Ausdrucks- und Gestaltungsweisen mit dem herabmindernden Prädikat einer bloßen »Volksfrömmigkeit« abzutun.

Damit wird aber auch der Dialog zwischen den Religionen sachbezogener. Es kann dann nicht darum gehen, sich an den unterschiedlichen Erscheinungsformen allein aufzuhalten. Vielmehr vermag die Begegnung mit den Menschen in anderen Religionen in die Tiefe der in diesen Gestaltungen, Riten und religiösen Verhaltensweisen zum Ausdruck kommenden Gottesbeziehungen selber vorzudringen. Dies sei am Beispiel eines hinduistischen Tempelopfers kurz erläutert. Wenn der Hindugläubige regelmäßig seine puja vor der Statue der von ihm verehrten Gottheit im Tempel vollzieht, handelt er aus einem elementaren Verständnis des Opfers heraus, das der Mensch der Gottheit schuldet. Bezieht der interreligiöse Dialog diese nicht nur im Hinduismus selbstverständliche rituelle Handlung mit ein, so stellt sich für den christlichen Dialogpartner mit Notwendigkeit die Frage nach der Vergegenwärtigung des alles Opferwesen erfüllenden einmaligen Versöhnungsopfers Christi selber. Wo aber das Opfer des Altars abgelöst wurde oder zurückzutreten droht hinter den Gemeinschaftscharakter des Altarsakramentes oder wo es nur noch Ausdruck des Erinnerns geworden ist, stellt sich in diesem Falle im Hindu die Frage nach dem vergegenwärtigenden Vollzug des in Christus Geschehenen i.S. präsentischer Teilhabe. Erst dann aber rückt die zentrale Frage nach dem, was das Opfer jeweils begründet, ins Zentrum. Solange dem hinduistischen Opferverhalten gegenüber aus Teilen der Christenheit nur Fehlanzeige zu erstatten ist (»das braucht der Christ nicht mehr«), oder dieses aus Desinteresse gar nicht »dialogwürdig« erscheint, bleibt man an der bloß diakritischen Bestandsaufnahme religiöser Grundphänomene haften.

Das Treffen in Assisi stellt für den Dialog der Religionen keine neuen Maßstäbe auf, aber es verdeutlicht, was notwendig dazugehört. Daß es an der durch das Leben eines Heiligen qualifizierten Stätte stattfand, gab ihm eine Dimension, die in den verschiedenen Religionen eine wichtige Bedeutung hat. Heiliger Ort und heilige Zeit haben dort zusammen mit geheiligten Menschen ihren bestimmten Stellenwert. Daß es der Ort des hl. Franziskus war, an dem die Gebete der verschiedenen Religionen verrichtet wurden, verweist den zukünftigen Dialog noch in eine bestimmte Richtung: fides und caritas, Glaube und tätige Liebe bilden eine Einheit. Der zukünftige Dialog darf nicht auf die Abklärung kontroverser Aktionsprogramme verdünnt werden. Wie religiöser Glaube aktiv in dieser Welt zu werden vermag, um den Frieden zwischen den Menschen zu befördern, dafür gibt es keine kollektiven Handlungsanweisungen, die den Diskussionen irgendwelcher »Friedenskonzile« entspringen könnten. Assisi bleibt darum auch eine Erinnerung an das Grundlegende in allen kontroversen Bemühungen um die Wege, die den Frieden durch politisches Handeln gewährleisten sollen. Für die Christen ist es der Weg ad fontes und die Erinnerung daran, daß die Friedensaufgabe in der Friedensgabe gründet. Die im franziskanischen Vorbild gelebte fides caritate formata spiegelt sich wider in den Gebetsrufen und in dem sich öffnenden Schweigen der Menschen in anderen Religionen. Sie machen damit auf ihre Weise deutlich,

worin das proprium religiösen Verhaltens in einer Menschheit liegt, die im Streit um den Frieden des Friedens entbehrt.

Der Weg des Papstes nach Assisi hat die vom Konzil beschriebene Aufgabe des Dialogs der Religionen auch noch in anderer Hinsicht präzisiert. Angesichts in neuerer Zeit wieder zunehmender Neigungen zu einem religiösen Integralismus, bei dem nach etwas wie einem gemeinsamen Nenner der Religionen gesucht wird, verweist dieses Treffen auf die unverwischbare Grenze des christlichen Bekenntnisses. Je echter der Dialog mit Menschen anderer Religionen geführt wird, desto vernehmbarer wird auch das christlich Zu-Unterscheidende dabei werden. Wer von einer »Ökumene der Religionen« (H. Küng) spricht, befördert das Mißverständnis, als ob es einen Entwicklungsprozeß geben könnte, in dem das, was das Wesen der Kirche ausmacht, noch ergänzungsbedürftig wäre und seitens der anderen Religionen angereichert werden könnte.

Darauf hingewiesen und davor gewarnt zu haben, bleibt den Kritikern des Ereignisses in Assisi zuzugestehen trotz ihrer Mißverständnisse desselben, die hier widerlegt werden sollten. Die Bitte des Herrn, *ut omnes unum sint*, gilt denen, die ihm der Vater übereignet hat und gehört in striktem Sinne in die Ekklesiologie. Darum setzt eine Begegnung mit Menschen anderer Religionen für den Christen diese unaufgebbare sakramentale Einheit voraus. Nur so geschieht der Dialog »im Geist und in der Wahrheit«. Die uns aufgetragene Aufgabe bleibt darum ein Dialog aus dem Mysterium der Kirche heraus und zu ihm hin. Wäre es anders, blieben wir uns in dem, was unser »Christentum« vom Grunde her bestimmt, den uns begegnenden Menschen in anderen Religionen schuldig.

Nach dem »Kölner Ereignis« 1989

Von Leo Scheffczyk - Anton Ziegenaus

Dem ein wenig geschichtskundigen katholischen Christen mag anläßlich der journalistischen Wogen, welche die Wiederbesetzung des erzbischöflichen Stuhles von Köln schlug, rein assoziativ die Erinnerung an das »Kölner Ereignis« des vergangenen Jahrhunderts (im November 1837) gekommen sein¹.

In Köln gab es damals zwei Probleme: Einmal die Nachwehen um den Bonner Dogmatiker Hermes, der seine Theologie aus der Autonomie des sittlich verpflichteten Vernunftwesens herleitete; zum anderen vor allem die Frage der Zusicherung katholischer Kindererziehung bei Mischehen. Nach einer preußischen Kabinettsorder mußten die Kinder aus Mischehen in der Konfession des Vaters erzogen werden, wobei kein Ehegatte den andern zu Abweichungen von dieser Vorschrift verpflichten durfte. Die Pfarrer verweigerten deshalb die aktive Trauungsassistenz. Ein römisches Breve billigte dieses Verhalten, wurde aber vom preußischen Kabinett den Bischöfen nicht mitgeteilt. In der Grauzone dieser Informationslücke schloß der Kölner Erzbischof Ferdinand August Graf Spiegel († 1835) mit dem preußischen Gesandten in Rom eine geheime Konvention, die das Breve im Sinn der Kabinettsorder uminterpretierte. Die Bischöfe von Trier, Münster und Paderborn schlossen sich dieser Verein-

barung an, nicht gerade ein Zeichen von innerer Kraft der Ortskirchen. Jedoch Bischof Hommer von Trier widerrief auf dem Sterbebett diese Vereinbarung. Der neue Erzbischof Klemens August von Droste-Vischering († 1845) hielt sich seit 1837 strikt an das römische Breve. In dem folgenden Konflikt mit der preußischen Regierung wurde er 1837 in der Festung Minden interniert. Diese Gewaltsamkeit, das »Kölner Ereignis«, und die Standhaftigkeit des Erzbischofs führten zu einer Bewußtseinsänderung der lauen und gleichgültigen Katholiken; andere Bischöfe erklärten ebenfalls den Rücktritt von der Konvention. Auch in Ostpreußen, wo seit langem das preußische Modell praktiziert wurde, übernahm der Erzbischof von Posen-Gnesen das Breve: Er wurde interniert - die Diözese legte Kirchentrauer an. Görres schrieb 1838 seinen »Athanasius«. Unter dem neuen König Friedrich Wilhelm IV (1840-60) kam es zu einer Änderung der Politik: Die Bischöfe wurden rehabilitiert, das staatliche Plazet für kirchliche Bestimmungen und die Einschränkung des freien Verkehrs mit dem Heiligen Stuhl wurden aufgegeben, im preußischen Kultusministerium wurde eine katholische und evangelische Abteilung eingerichtet. Die Kirche erhielt in der Verfassung von 1850 das Recht der selbständigen Ordnung ihrer Angelegenheiten. Bald bildete sich im preußischen Abgeordnetenhaus die »Fraktion des Zentrums« zur Verteidigung der katholischen Anliegen.

Zwar sind historische Vergleiche nicht unproblematisch, weil sich die Geschichte nicht wiederholt. Darum soll im folgenden der Nachdruck nicht auf die Konstruktion von Parallelen gelegt, sondern auf die Chance verwiesen werden, die sich ergeben kann, wenn eine gefahrvolle Situation gemeistert wird². Das »Kölner Ereignis« entfachte nämlich die »katholische Bewegung«, die einen Neuaufbruch des kirchlichen Lebens erbrachte³, und all dies nicht zuletzt durch den beherzten Einsatz von glaubensstarken Laien, die ihr Anliegen nicht im Machtkampf um

¹ Fr. Schnabel, Deutsche Geschichte im 19. Jh.: Die kath. Kirche in Deutschland, Freiburg i. Br. 1965, 180; H. Hürten, Geschichte des deutschen Katholizismus 1800–1960, Mainz 1986, 66–71.

² Fr. Schnabel, a. a. O., 177.

³ Ebd., 175-179.

kirchliche Positionen sahen, sondern im öffentlichen Eintreten für die Wahrheit und das unveräußerliche Recht der Kirche. Kann man das auch vom »Kölner Ereignis 1989« sagen? Es zeugt eher von dem Zwiespalt einer Gemeinschaft, die sich ihres Zusammenhalts mit dem Zentrum nicht mehr gewiß ist und in Anpassung an den Zeitgeist der hämisch lachenden Welt ein ernüchterndes Schauspiel bietet, das vorerst seinen schmerzlichen Höhepunkt in der »Kölner Erklärung« gefunden hat.

Die schlichten Gläubigen, die ihre geistige Nahrung nicht, wie die Masse, aus den kirchenkritischen (bis kirchenfeindlichen) Medien holen, haben sich zu dieser Zeit besorgt gefragt, wie ein solcher Ausbruch von Animosität gegen den Papst unter dem Aushängeschild der »Liebe zur Kirche« möglich wurde, wie Vorwürfe auf Vorstoß gegen das Zweite Vatikanische Konzil, auf Machtmißbrauch, auf Überschreiten der lehramtlichen Kompetenz in Fragen des Glaubens und der Sitte gegenüber dem obersten Hirten der Kirche erhoben werden konnten, der sich wie kein anderer Bischof als authentischer Interpret des Konzils erweist, der die Kollegialität der Bischöfe in Wort und Tat unablässig fordert (allerdings immer darum weiß - was die Verfasser der »Erklärung« nicht mehr in Rechnung stellen -, daß das Kollegium ohne Haupt nicht zu denken ist), der der Einheit der Christen und der Weltgeltung des Christentums allein durch seine Pastoralreisen in beispielloser Hingabe dient. Die Gläubigen haben dabei intuitiv empfunden, daß die Ankläger gerade das praktizieren, was sie dem Papst vorwerfen. Von Religionssoziologen ist dieser Umstand lange zuvor diagnostiziert und festgestellt worden, daß nämlich eine ihren Ort in der Kirche nicht mehr beachtende Theologie in Gefahr gerät, sich zur Herrschaftsinstanz in der Kirche zu erheben.

1. Die Veröffentlichung der latenten Krise

Der Vorgang hängt zeitgeschichtlich zusammen mit der nachkonziliaren Krise, von welcher die Kirche durch die falsche Auslegung des Konzils in Richtung auf eine ins Politische und Soziologische zu verwandelnde Größe ergriffen wurde. Schon bald nach dem Konzil meldeten sich erfahrene und mit wissenschaftlicher Kompetenz ausgestattete Theologen zu Wort, die auf das Krisenhafte der nachkonziliaren Entwicklung hinwiesen. So schreibt H. Jedin in seinem »Lebensbericht«: »Der Essener Katholikentag von 1968... setzte Alarmzeichen: mit rollenden Augen erklärte ein Jesuit, der Christ müsse Unruhe stiften, Studenten der katholischen Theologie forderten den Rücktritt des Papstes. 'Welche Universitätstheologie ist der Nährboden dieser Bosheit?' fragte der Berichterstatter im weit verbreiteten 'Anzeiger für die katholische Geistlichkeit'«⁴. Die Diagnose der Krise, die durch die Mißdeutung des Konzils »als Initialzündung radikaler Neuerungen« entstanden war, unternahm Jedin ausführlicher in seiner Eingabe an die Deutsche Bischofskonferenz vom 16. 9. 1968. Hier verglich er die Gegenwartssituation mit der Krisenzeit

⁴ Hubert Jedin, Lebensbericht (hrsg. v. K. Repgen), Mainz 1984, 220.

zu Beginn der Reformation und erklärte, vor allem an die Bischöfe gewandt: »Die Bischöfe betrachteten den Lutherstreit als 'Theologengezänk' und übersahen, daß die Fundamente des katholischen Kirchenbegriffs nicht nur erschüttert, sondern zerstört wurden«⁵. Die Verharmlosungsversuche eines konformistischen Katholizismus in den Blick nehmend, folgerte er: »Durch nichts ist die Kirchenspaltung so gefördert worden wie durch die Illusion, daß sie nicht existiere«⁶. Was sich nachkonziliar vielfach unter dem Banner des Fortschritts, der »ecclesia semper reformanda«, der größeren Weltzuwendung der Kirche formierte, wurde von dem aus höchster Sachkenntnis urteilenden Kirchenhistoriker als »Kirchenkrise« aufgedeckt, die »in ihrem innersten Wesen Unsicherheit und Desorientierung im Glauben« ist. Ihm sekundierte der um das ökumenische Anliegen besonders bemühte verdienstvolle J. Lortz mit dem Wort: »So bedrohlich wie heute war die Lage der Kirche noch nie«⁷.

Freilich fanden solche Stimmen nur bei wenigen Widerhall, so u.a. bei Kardinal J. Höffner, der anläßlich des Papstbesuches in Deutschland von dem »verhängnisvollen Traditionsbruch« sprach, »der Ende der 60er und Anfang der 70er Jahre unser Volk erschütterte«, von »lautlosen Abwanderungen zahlreicher Katholiken«, vom »Kollaps des Gewissens«, von der »Unkenntnis der sittlichen Gottesordnung – nicht nur im geschlechtlichen Bereich«⁸, wobei dies alles unter dem wirksamen Einfluß einer die höchsten Verheißungen weckenden Erneuerungsideologie stand.

Es war der Papst, der in seinem universalen Amt wie kein anderer diesen Tendenzen entgegenwirkte in einer durchaus weltoffenen, aber zugleich die verbindliche Glaubenstradition vertretenden Weise (die »Erklärung« dagegen kennt nur »Traditionen«). So kann es nicht wundernehmen, daß er damit Widerspruch herausforderte, welcher die latente Krise zu einer offenen machte, was unter gewisser Rücksicht sogar etwas relativ Gutes mit sich bringt, weil es der Klärung und Unterscheidung dient.

2. Zum Anlaß des Streites

Nicht Ursache, sondern Anlaß zum plebiszitären Widerspruch war die Ernennung des Kölner Erzbischofs, bei der nach dem Urteil wissenschaftlich argumentierender Fachleute in keinerlei Hinsicht Unrecht begangen wurde.

Was die Ernennung von Bischöfen betrifft, so sind theoretisch auch andere Wege zur Auswahl denkbar. Auch sei nicht behauptet, daß das übliche Verfahren immer zur Wahl des Geeignetsten führte. Doch läßt sich nicht einsehen, weshalb

⁵ Ebd., 267.

⁶ Ebd., 268.

⁷ J. Lortz, Kirche und wir in der Krise, in: Lebendiges Zeugnis H. 1, 1974, 11.

⁸ Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 25: Papst Johannes Paul II. in Deutschland, 15.–19. November 1980, Bonn 1980, 180f.

die Ernennung Kardinal Meisners weniger legitim sein soll als die Kardinal Döpfners zum Erzbischof von München oder Bischof Höffners zum Erzbischof von Köln. Sollte die Behauptung Krieles⁹ stimmen, daß der »Hauptbegünstigte für sich selbst kämpfte«, haben die Initiatoren der »Erklärung« schlecht recherchiert und keinen guten Anlaß für ihren Protest gewählt, wenn sie so sehr auf das Recht der Lokalkirchen pochten.

Sie übersahen dabei tiefere Zusammenhänge und Notwendigkeiten, auf die Johannes Paul II. jüngst aufmerksam machte, als er auf das Recht des Papstes zur Ernennung der Bischöfe hinwies, das nach kanonischer Ordnung geregelt ist. Die ratio legis liegt in der Unabhängigkeit und Freiheit der Kirche im Hinblick auf immer mögliche, auch in der modernen Welt akute Einflußnahmen illegitimer Gewalten und Interessengruppen. Ein Blick über die eigenen provinziellen Grenzen kann zeigen, wie sehr die Entscheidungsbefugnis des Papstes auch in der Gegenwart der Kirchenfreiheit dient und unwürdige Abhängigkeiten verhindert. Wenn »Rom« an dieser Befugnis nicht festhielte, wären z.B. in der CSSR die Bischöfe heute zumeist regimetreue Friedenspriester!

Die Kirche weiß durch jahrhundertelange Erfahrung um Druck und um versuchte Einflußnahme des Staates oder anderer Pressionsgruppen (Adelsgeschlechter; heute: Presse, Öffentlichkeit) auf die Auswahl von Bischöfen und hat sich zu recht dagegen gewehrt. Die Bindung an Rom muß nicht, wie an dem »Kölner Ereignis« des letzten Jahrhunderts abzulesen ist, zur Entmündigung oder Einschränkung der kirchlichen Handlungsfreiheit führen. Sie kann im Gegenteil auch der Befreiung von anderen illegitimen Bindungen (hier: der staatlichen Oberaufsicht und eines fragwürdigen kompromißbereiten Lavierens) dienen, sie kann den Mut zur Standhaftigkeit, zur wahren Mündigkeit und Findung der eigenen Identität stärken und der Ortskirche innerhalb der verschiedenen gesellschaftlichen Kräfte die unverwechselbare Eigenständigkeit erhalten.

In seiner Ansprache an die österreichischen Bischöfe anläßlich ihres Ad-limina-Besuches 1987 führte Johannes Paul II. aus: »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 – unbeschadet einzelner partikularkirchlicher Sonderregelungen – 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. Sie ist letztlich von der Verantwortung für das gemeinsame Zeugnis des einen Glaubens bestimmt. Tatsächlich zeigt die Geschichte, daß diese Regelung der Kirche vor Parteienbildung und vor Gruppenherrschaft schützt und Ernennungen sicherstellt, die nur vom geistlichen Auftrag des Amtes und vom Gemeinwohl der Kirche geleistet sind... Die klar bekundete Einmütigkeit aller Bischöfe mit dem Heiligen Stuhl in dieser Frage wird der sicherste Weg sein, um die Polarisierungen zu überwinden«.

Gegen die Praxis der Bischofsernennungen wird in der »Kölner Erklärung« auch vorgebracht, daß der Ernennungsvorgang keine private Auswahl des Papstes sei, daß die »Herrschaftsausübung« im Widerspruch zur biblischen Brüderlichkeit stehe, daß »traditionelle, auch kodifizierte Rechte für die Mitwirkung der Ortskirchen« von einem römischen Zentralismus ignoriert würden und daß dies alles

⁹ Vgl. FAZ v. 21. 1. 89, S. 8.

der vom Vatikanum II hervorgehobenen Lehre von der Kollegialität der Bischöfe widerspreche. Schließlich wird in deutlicher Verkennung des Vergleichspunktes auf Gal 2,11 (den »antiochenischen Streitfall«) verwiesen, jedoch zu unrecht; denn Paulus tadelte nicht eine dem Petrus zustehende Rechtsbefugnis, sondern seine Menschenfurcht, die dem Papst wirklich nicht nachgesagt werden kann.

Was aber diese Berufung auf das Vatikanum II im Sinne einer angeblichen Gegeninstanz zur Entscheidung des Papstes angeht, so ist (abgesehen vom Vatikanum I, DS 3113: potestas suprema, ordinaria et immediata) an die tatsächliche Lehre des letzten Konzils zu erinnern. In »Christus Dominus« (20) hebt es hervor, »daß es wesentliches, eigenständiges und an sich ausschließliches Recht der zuständigen kirchlichen Obrigkeiten ist, Bischöfe zu ernennen und einzusetzen«. Im Dekret über die Ostkirchen ist die Rede vom Recht der Patriarchen und ihrer Synoden, neue Eparchien zu errichten und Bischöfe zu ernennen, doch wird hinzugefügt: »unbeschadet des Rechts des Bischofs von Rom, in Einzelfällen einzugreifen« (9). Sogar in Bezug auf die Ostkirchen wird ein solches Recht vom II. Vatikanum anerkannt!

Dieses Ernennungsrecht des Papstes (ob nun der Heilige Stuhl selbst die Bischöfe ernennt, wie in der lateinischen Kirche, oder unter Wahrung seines Interventionsrechts Entscheidungen anderer Instanzen stillschweigend anerkennt) beruht nicht auf einem allmählich gewachsenen Gewohnheitsrecht, sondern auf einer allmählich gewonnenen theologischen Einsicht. Danach bedeutet die Bischofsweihe Aufnahme in das Bischofskollegium. Dieses ist aber nicht ohne die Einheit mit dem Haupt zu denken, so daß dem Haupt eine entscheidende Einflußnahme nicht vorenthalten werden kann.

Das legt ein Eingehen auf die theologischen Grundlagen der »Erklärung« nahe.

3. Der schwankende theologische Grund

Neben der Praxis der Erteilung der kirchlichen Lehrerlaubnis an kirchlichen Hochschulen, bei der nach Ansicht der Autoren wissenschaftsfremde Kriterien nicht herangezogen werden dürften und der Grundsatz der Hierarchie der Wahrheiten zu beachten sei, wird in der »Erklärung« vor allem kritisiert, daß der Papst »in unzulässiger Weise« seine lehramtliche Kompetenz geltend mache. Vor allem werde die »Geburtenregelungsnorm« von »Humanae vitae« in einem solchen Maße betont, daß die Hierarchie der Wahrheiten, die verschiedenen Gewißheitsgrade theologischer Aussagen und die »Grenze der theologischen Erkenntnis in medizinisch-anthropologischen Fragen« zu wenig beachtet seien. Die »höchst spezielle« Lehre könne »weder aus der Heiligen Schrift noch aus den Traditionen der Kirche begründet werden«. Die Gewissensverantwortung müsse stärker berücksichtigt werden; das Gewissen bestehe nicht nur im Gehorsam, sondern auch in der Verantwortung. »Das Lehramt ist… bei der Auslegung der Wahrheit auch auf das Gewissen der Gläubigen verwiesen«. Schließlich wird die angeblich zu intensive Fixierung auf diesen Problembereich bedauert. Überhaupt wird der Eindeutigkeit der

päpstlichen Amtsführung das Ideal einer nicht näher bestimmten »Offenheit« entgegengehalten. Aber bloße »Offenheit« ist noch kein theologischer Grundsatz und kein Programm, wenn nicht feststeht, was diesem Offensein inhaltlich vorgegeben ist und was ihm zugrunde liegt.

In diesem Zusammenhang stellt sich zunächst die Frage, ob die Unterzeichner nur in den genannten Punkten der Kritik einig sind oder ob sie eine gemeinsame geistige Basis verbindet. Mit anderen Worten: Geht die Bindung über das klar umrissene »Anti« hinaus? Sicher darf man noch stärkere geistige Gemeinsamkeiten vermuten, aber: Wie weit gehen die Unterzeichner in ihrer Demonstration »für eine offenen Katholizität«? In dem vom Mitunterzeichner Missalla herausgegebenen Publik-Forum werden in der Ausgabe vom 27. Januar 1989 unter dem Stichwort: »Wider die Entmündigung - für eine offene Katholizität« u. a. folgende Fragen gestellt, über die geredet werden müsse (wobei das Ziel kaum in der Anerkennung der gültigen kirchlichen Lehre gelegen sein dürfte): Die Gewissensentscheidung der wiederverheirateten Geschiedenen, das Recht auf ganzheitliche Liebe homosexueller Frauen und Männer, Ausschluß der Frauen vom Priesteramt, männliche Sprache in Bibelübersetzungen und Kirchenliedern, Wahl der Bischöfe und Priester durch das gesamte Volk usw. Daß dies für viele Unterzeichner keine Fragen und Probleme mehr, sondern bereits entschiedene Gegensätze zur kirchlichen Lehre sind, kann der Tatbestand erkennen lassen, daß unter den Unterzeichnern Professoren sind, denen die Missio entzogen wurde, und Priester, die geheiratet haben. Einer der Unterzeichner hat laut Tagespresse den Papst sogar mit Khomeini verglichen. Dieser Vergleich ist für einen katholischen Theologieprofessor disqualifizierend, weil er nicht zwischen einer vom Evangelium geforderten und zu fordernden geistigen Entschiedenheit und zwischen der physischen Vernichtung Andersdenkender unterscheiden kann.

Aber es wäre noch weiter zu fragen: Was ist schließlich erst- und zweitrangig in der Hierarchie der Wahrheiten? Für Küng z.B. ist auch die Trinität und ewige Sohnschaft Christi nicht zentral. Diese Überlegungen berechtigen zu dem Schluß, daß trotz gewisser Gemeinsamkeiten die Unterzeichner ihrerseits kein Alternativprogramm besitzen. Wird eine »offene Katholizität« noch Unterscheidend – Christliches angeben können, für das sich ein Einsatz lohnt? Die Unterzeichner sind sich im Kontra einig, aber kaum im Pro. Vom Kontra kann man aber nicht leben!

Die »Erklärung« tritt mit dem oft wiederholten Anspruch theologischer Wissenschaftlichkeit auf. Daß dieser Anspruch durch den Text nicht gedeckt ist, scheint ein Mitunterzeichner selbst gemerkt zu haben, wenn er, der Kritik vorbauend, erwähnt, daß die »ausgeführten Punkte« argumentativ begründbar sind¹⁰, was offensichtlich besagt, daß sie nicht begründet wurden. In der Tat atmet die Erklärung in der schlagwortartigen Verwendung ungeklärter Begriffe (wie »Mündigkeit«, »Offenheit«, »Kollegialität«, »Gewissen«), die in dieser Verwaschenheit sonst nur von Journalisten gebraucht zu werden pflegen, nicht den Geist wahrer Wissenschaftlichkeit.

Was ihr aber vor allem fehlt, ist das Wesensverständnis für den einzigartigen Wissenschaftscharakter der Theologie. Der Begriff und Gehalt von Theologie als »Glaubenswissenschaft« fällt in diesem Schreiben kein einziges Mal. Es entsteht der Eindruck, daß die Theologie, entsprechend dem Verständnis der heutigen Ethik, eine rein rationale Wissenschaft sei, die sich vor allem den Humanwissenschaften verpflichtet fühlen müsse. An diesem proton pseudos hängt dann auch die im ganzen Dokument durchschimmernde falsche Erklärung des Verhältnisses von Wissenschaft und kirchlichem, vom bischöflichen Lehramt authentisch bezeugtem Glauben. Es wird hier der heute auch sonst von der »autonomen Moral« suggerierte Grundsatz vertreten, den ein Mitverfasser der Erklärung dahingehend bestimmte,

¹⁰ So N. Menne in: Rheinischer Merkur vom 3, 2, 89,

daß »eine Entscheidung des Glaubens und der Sitte nur im Einvernehmen von theologischer Wissenschaft und kirchlichem Lehramt gefunden werden kann«¹¹. Dies besagt nichts Geringeres, als daß die Kirche bei dem herrschenden Dauerkonflikt mit der Ethik – die in ihren humanwissenschaftlichen Ableitungen gelegentlich nur noch schwer als Theologie zu erkennen ist – überhaupt nicht mehr lehren könnte. Hier ist verkannt, daß die Theologie als Glaubenswissenschaft in der Missio des Lehramtes steht (die manche Unterzeichner nicht mehr besitzen), das allein den Glauben und die Sitten verbindlich bezeugen, verpflichtend vorlegen und authentisch erklären kann.

Ähnlich fehlerhaft ist der hier erfolgende Rekurs auf das Gewissen, das als die letztlich schöpferische Norminstanz angesehen wird, dem sich die kirchliche Lehrautorität zu beugen habe, so daß das Gewissen eigentlich als die letzte schöpferische Quelle von Glaube und Sitte und von der Offenbarung selbst angesehen werden müßte. Auch das wird als »Geist des Zweiten Vatikanums« ausgegeben, wo doch das Konzil genau gegenteilig sagt, daß der Mensch »im Innern seines Gewissens…ein Gesetz« entdeckt, »das er sich nicht selbst gibt, sondern dem er gehorchen muß« (GS 16), wobei es das kirchliche Lehramt ist, »das dieses Gesetz im Licht des Evangeliums authentisch auslegt» (GS 50).

Es ist nicht verwunderlich, daß alle diese Zweideutigkeiten in der Problematik um »Humanae vitae« kumulieren. Da Johannes Paul II. in der letzten Zeit mehrmals und vor allem anläßlich des Ad-limina-Besuchs der deutschen Bischöfe im Januar 1988 das Thema aufgegriffen und die Bischöfe auf ihre Verantwortung hingewiesen hat, konnte man nicht mehr - falls sich jemand dieser Illusion hingegeben hat annehmen, daß sich das Problem mit der Zeit von selbst lösen oder der Papst »klein beigeben« werde. So war der in der »Kölner Erklärung« erfolgte Widerspruch irgendwie zu erwarten. Abgesehen von dieser entschiedenen Haltung des Papstes ist der aggressive Ton der Erklärung möglicherweise die Folge einer gewissen, vielleicht unbewußten Unsicherheit ihrer moraltheologischen Wortführer. Einmal erwiesen sich ihre Prognosen immer mehr als Fehlprophezeiungen: Die Zahl der Abtreibungen ging trotz der Pille nicht zurück. Die eingetretene Trennung von Sexualverkehr und Fortpflanzung führte ferner zu einer Ausweitung des Sexualkonsums, gerade auch vor der Ehe. Die »chemische Lösung« eines Problems scheint bei vielen die Notwendigkeit einer Beherrschung und einer für die Ehe so wichtigen – gesamtmenschlichen Reifung überflüssig zu machen. Zudem wächst allgemein der Vorbehalt gegen die »Chemie«. Vor allem aber wurde immer mehr klar, daß manche der gängigen Antikonzeptiva nidationshemmend wirken (Pille danach; Spirale; abgesehen von der kontroversen Frage, ob Ovulationshemmer nicht öfter tatsächlich erst die Einnistung verhindern). Solche Mittel führen praktisch zum Frühabort. Um dieser Konsequenz zu entgehen, verweist man nicht selten auf ein prähominides Stadium und eine spätere Bildung der Person, so daß man erst später von einem Menschen in personalem Sinn sprechen könne (etwa nach 14 Tagen - Unmöglichkeit der Bildung eineiger Zwillinge -

¹¹ N. Greinacher, Kirchliches Lehramt und Theologen, in: Theol. Quartalschrift 160 (1980) 139.

oder später – Herausbildung der Hirnstruktur)¹². Hier ist nicht zu übersehen, daß anerkannte Mediziner und Biologen eine solche Zäsur in der Entwicklung des Embryos verneinen und daß gerade hier die in der »Erklärung« geforderte Berücksichtigung »medizinisch-anthropologischer« Erkenntnisse von der Moraltheologie unterlassen wird. Die Unterscheidung zwischen Nidationshemmung (als nichttötendem Abortus) und Schwangerschaftsabbruch ist zumindest fragwürdig und deshalb gefährlich und erscheint manchmal als Zweckkonstruktion; auch die Ablehnung der »Pille danach« kann nicht über die Bedenklichkeit und Konsequenzen der Rede vom »nichttötenden Abortus« hinwegtäuschen.

Zu diesen Überlegungen hinzu erkennen nachdenkliche Gläubige (und auch völlig »unverdächtige« Frauenbewegungen) immer mehr, daß der faktisch uneingeschränkte Gebrauch von Antikonzeptiva gegen die Würde des Menschen und die Achtung vor dem Leben verstößt. Freilich ist dieser Kreis, der in Familienkongressen (Paris, Wien) sich artikuliert, nicht der Adressat der Erklärung, die sich bezeichnenderweise an eine breitere, säkularistische Öffentlichkeit wandte und in den Medien auch entsprechende Resonanz fand. Schließlich hat die immer tiefer dringende Lehre der Kirche auch die schöpfungstheologischen und christologischen Zusammenhänge herausgestellt. Ein empirisches Denken wird natürlich einen Satz wie den folgenden (aus einer Ansprache des Papstes vom 12. 11. 88) nicht verstehen: »Eine solche Ablehnung (der Lehre von der Unsittlichkeit der Empfängnisverhütung) entleert auch das Kreuz Christi«, Aber diesen Satz als private Lehre des Papstes anzusehen und überhaupt den Zusammenhang der Empfängnisfragen mit dem Wesen des katholischen Glaubens zu leugnen, zeigt formal betrachtet -, daß eine theologische Disziplin sich über das Lehramt stellt, und – materiell beurteilt – daß der Dissens in den Glauben hinabreicht.

4. Die Erklärung - ein Indiz und eine Herausforderung

Die Erklärung ist zweifellos ein Zeichen für eine in der Kirche des Westens schwelende Krise, über die man nicht zur Tagesordnung hinwegschreiten dürfte; denn zuletzt geht es hier um die Frage, ob sich die Kirche unter Bewahrung ihres einzigartigen Wesens in der Welt aktualisieren oder ob sie sich ihr bis hin zur Unterschiedslosigkeit akkommodieren soll. Krisen haben immer viele Ursachen. Es sei jedoch die Frage erlaubt, ob eine wesentliche Ursache nicht darin liegt, daß bei allen heiklen Themen der kirchliche Standpunkt in den Ortskirchen nur halbherzig und nicht engagiert vertreten wird. Nicht nur bei »Humanae vitae«, sondern auch etwa bei der Frage der Zulassung der wiederverheirateten Geschiedenen zu den Sakramenten oder des Frauenpriestertums oder der Laienpredigt entsteht häufig der Eindruck, daß es da einen offiziellen Standpunkt gäbe, den Rom vertrete, mit dem aber die Ortskirchen nichts anfangen könnten und den sie nur widerwillig akzeptierten. Der normale Kirchenbesucher wird aus einer so halb-

¹² Zum Ganzen vgl.: J. Piegsa-H. Dobiosch, Ist der menschliche Keim in den ersten zwei Wochen keine Person? in: Forum Kath. Theol. 2 (1986) 303-310.

herzigen Verteidigung des kirchlichen Standpunkts den Schluß ziehen, daß er sich mit ihm nicht identifizieren müsse. So entsteht eine geistige Kluft und eine Katholizität des »Als ob«.

In der »Erklärung« wird geklagt, daß der Papst zu wenig auf die Gläubigen hinhöre, was ebenfalls irrig ist, weil der Papst heute in allen wesentlichen Fragen vermittels der Bischofssynoden mit dem Weltepiskopat in eins geht, der seinerseits der göttlich gesetzte Repräsentant der Gläubigen ist. Die umgekehrte Frage ist jedenfalls dringlicher: warum z.B. die Ergebnisse der letzten Bischofssynoden zwar gedruckt, aber wahrscheinlich nur von wenigen Priestern und Katecheten gelesen und noch weniger an die Gemeinden vermittelt wurden. Bei einem solchen Auseinanderdriften muß es irgendwann zu Einbrüchen und Aufwerfungen kommen. Das Gebot der Stunde verlangt danach, die entstandene Kluft zu schließen. Das wird aber nicht in der Weise halbherziger Kompromisse geschehen können, die eine Mitte zwischen Wahrheit und Irrtum zu finden suchen, was einer Perversion des katholischen »et-et« gleichkäme. Das wird nur möglich sein durch ein neues »Standfassen« im Grunde des gemeinsamen katholischen Glaubens, der auch die Anerkennung des vinculum hierarchicum einschließt.

Eine wesentliche Voraussetzung dafür dürfte die Erkenntnis der wahren Probleme der Kirche in dieser Epoche sein. Sie liegen gewiß nicht im Bereich des Organisatorischen, der Verleihung von Zuständigkeiten und Kompetenzen; sie liegen eindeutig im Schwund des lebendigen Glaubens, der inzwischen auch zur zunehmenden Einflußlosigkeit der Kirche im öffentlichen Leben geführt hat, ein Mangel, der auch durch den der Kirche eingeräumten Gebrauch der Kommunikationsmittel nicht behoben wird. Es ist der kritisierte Papst, der die der Kirche heute vor allem zukommende Aufgabe mit dem Aufruf zur Neuevangelisierung des nach-christlichen Europas benannt hat. Sich dieser Aufgabe zu widmen, alle Bemühungen auf sie zu konzentrieren, könnte viele irregeleitete Kräfte wieder bündeln und zu einer wirkungsvollen Einheit führen. Wenn diese Einsicht wächst, könnte aus der »Kölner Erklärung« noch etwas Gutes entstehen, dies aber nur in der Kraft jenes Geistes, der das »Kölner Ereignis« im vergangenen Jahrhundert bestimmte.

»In meinem Namen werden sie Dämonen austreiben«

Zur Reform des Exorzismus

Von François Reckinger, Köln

24 Jahre nach der Promulgation der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums bleibt deren Bestimmung, alle liturgischen Bücher zu revidieren, hinsichtlich des 1. Kapitels von Titel 10 des »Rituale Romanum«, das den Ritus des Exorzismus enthält, noch immer unerfüllt. Der Grund für diese Verzögerung ist leicht ersichtlich: Infragestellung der Kriterien, die das genannte Rituale zur Diagnostizierung der Besessenheit angab, aufgrund der Angaben heutiger Psychologie und Parapsychologie; darüber hinaus jedoch Infragestellung oder Leugnung der Existenz wahrer Besessenheit oder gar der Existenz des Teufels und der Dämonen überhaupt bei nicht wenigen Theologen. Dementsprechend setzt etwa U. Ruh in seinem Beitrag »Exorzismus. Kirchliche Maßnahmen und Mahnungen«¹ das Wort »echt«, bezogen auf Besessenheit, zwischen Anführungszeichen und fragt, ob es genüge, »angesichts der Konjunktur satanistischer Rituale einerseits und eines problematischen Dämonen- und Wunderglaubens andererseits... größtmögliche Sorgfalt im Umgang mit dem Instrument Exorzismus zu üben...«; »ob es überhaupt noch angängig ist, bestimmte psychische Phänomene als dämonische Besessenheit zu deuten... und ob es heute noch theologisch wie medizinisch-psychologisch zu rechtfertigen ist, Exorzismen anzuwenden«.

1. Bisherige Reformvorschläge

Inzwischen zeichnen sich Vorschläge für eine Reform ab, die nicht so weit – d.h. bis zur Tilgung des fraglichen Ritus – gehen und die dennoch, kämen sie zur Durchführung, gegenüber der gesamten Tradition eine wesentliche Veränderung, ja einen Bruch bedeuten würden. Aufgrund eines Beschlusses der Deutschen Bischofskonferenz von 1979 wurde eine Kommission von Theologen und Liturgikern gebildet, die ihrerseits Mediziner und Psychologen beiziehen sollte, »um grundsätzliche Fragen von Besessenheit und Exorzismus zu studieren«. Aus dem Ergebnis dieser Studien sollten Folgerungen für die Reform des Exorzismus-Rituale gezogen und entsprechende Vorschläge an die Gottesdienstkongregation weitergeleitet werden.²

¹ HK 40 (1986) 158f (159).

² Vgl. E. J. Lengeling, »Der Exorzismus der katholischen Kirche«. Zu einer verwunderlichen Ausgabe, in: LJ 32 (1982) 249–257 (256f). Ebd. (bes. Anm. 34) auch einschlägige Literatur zum Thema.

In welche Richtung die bisher erzielten Ergebnisse dieser Kommission gehen, wird deutlich aus dem Beitrag »Der Exorzismus« von R. Kaczynski³. Demnach sollte es gegenüber dem früheren Rituale folgende Veränderungen geben:

1. Die Vorbemerkungen sollen darauf hinweisen, daß der fragliche Ritus medizinische Hilfe keineswegs ersetzen darf, sondern im Gegenteil eine vertrauensvolle

Zusammenarbeit mit Ärzten und Psychologen anzustreben ist.

2. Auf die Angabe von Kriterien zur Erkenntnis der Besessenheit scheint verzichtet werden zu sollen; statt dessen würde nur die Forderung nach »Nüchternheit« in der Beurteilung ausgesprochen und auf die Notwendigkeit der »Unterscheidung der Geister« entsprechend 1 Joh 4,1 verwiesen.

3. Die Bezeichnung »Exorzismus« würde entfallen und durch »Gebet um Befrei-

ung eines von der Macht des Bösen Überwältigten« ersetzt.

4. Dementsprechend würde es keine imprekatorischen Exorzismen (d.h. solche, die sich in Befehlsform an die Dämonen wenden) mehr geben, sondern nur noch deprekatorische (in Form einer an Gott gerichteten Bitte).

- 5. K. Richter fügt dem in seiner Rezension zum genannten Werk⁴ zwei weitere Desiderata hinzu; zuerst: »Gebet um Befreiung« sollte *nur mehr* an solchen Personen vorgenommen werden. »die *sich selbst* in den Fesseln des Bösen gefangen *sehen*«⁵; und:
- 6. Der so zu benennende Ritus sollte unter den Krankensakramenten aufgeführt werden.

2. Prinzipien der Beurteilung

Dem ersten dieser Vorschläge ist ohne Einschränkung zuzustimmen. Hinsichtlich des zweiten ist eine differenzierte Stellungnahme erforderlich. Entsprechend dem Wortlaut der Wiedergabe bei Kaczynski scheint die Formulierung der Vorschläge in diesem Zusammenhang wenigstens noch offen für die Annahme der Möglichkeit echter Besessenheit. Im übrigen führt der genannte Autor in seiner vorhergehenden theologiegeschichtlichen Darstellung (280f) in prägnanter Form die entscheidenden Gegebenheiten der Hl. Schrift und der Glaubenstradition an, die dazu nötigen, die Existenz des Teufels und der Dämonen als personaler Geistwesen anzunehmen und mit echter Besessenheit als Faktum zu rechnen, und er schlußfolgert: »Auch für die Zukunft ist der Kirche die Verheißung und die Vollmacht Jesu sicher, daß jene, die an ihn glauben, die Fähigkeit haben werden, Dämonen auszutreiben (vgl. Mk 16, 17). Diesem Auftrag wußte sich die Kirche zu allen Zeiten verpflichtet. Ihm nachzukommen erkennt sie auch heute noch als ihre Aufgabe«. Dementsprechend unterscheidet er zwischen echter Besessenheit und dem, was man in der

³ In: Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft. Hg. von H. B. Meyer u. a., Teil 8: B. Kleinheyer/E. von Severus/R. Kaczynski, Sakramentliche Feiern II, Regensburg 1984, 275–291 (290 f).

⁴ In: ThRv 84 (1988) 224-227 (226f).

⁵ Hervorhebung von mir.

Vergangenheit irrtümlich auch dafür hielt (285), gerade auch da, wo er erklärt, daß es keine eindeutigen Kriterien gibt, die es erlauben, Besessenheit mit Sicherheit festzustellen (281). Daraus geht hervor, daß für ihn, im Unterschied zu Ruh, das Wort »echt«, bezogen auf Besessenheit, nicht zwischen Anführungszeichen zu setzen ist.

Diese grundsätzliche Position soll Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen sein. Wer sie nicht teilt, kann konsequenterweise nur für die Abschaffung des Exorzismus plädieren – ebenso wie derjenige, der die Existenz von Verbrechern oder von Feuersbrünsten bestreitet, nicht sinnvoll für eine Reform der Feuerwehr bzw. der Kriminalpolizei eintreten oder dabei mitreden kann.

3. Kriterien der Besessenheit

Was die Diagnostizierung der Besessenheit betrifft, ist zuzugestehen, daß eine absolut sichere Feststellung unmöglich ist, doch sollte auf eine Angabe von Kriterien, die, insbesondere in ihrem Zusammentreffen, gewichtige Indizien darstellen und Besessenheit wahrscheinlich machen, nicht verzichtet werden. Ein Wahrscheinlichkeitsurteil aber genügt sicherlich, um guten Gewissens den Exorzismus vornehmen zu können. Als derartige Indizien müssen m.E. durchaus weiter die überlieferten Kriterien⁶ angesehen werden: unbekannte Sprachen sprechen und/ oder verstehen; unerklärliches Wissen oder unerklärliche Kraft beweisen. Vielleicht bedürfte das zweite dieser Kriterien eines Zusatzes: etwas Verborgenes wissen, das keinem der Anwesenden bekannt sein kann - wegen der Hypothese einer Reihe von Parapsychologen, daß Medien auf natürliche Weise Wissen aus dem Gehirn von anwesenden Personen »herausholen« können. Hinzuzufügen wäre etwa, aufgrund des Zeugnisses von Mitbrüdern, die mehrfach exorzistisch tätig waren: das sofortige heftige Reagieren auf ein mentales, für die Umgebung nicht wahrnehmbares Gebet, das einer der Anwesenden an Gott richtet und das in hypothetischer Form um seine Intervention bittet: »Gott, wenn hier der Widersacher im Spiel ist, dann hindere ihn daran weiterzumachen.«

Zum Stellenwert der Parapsychologie

Die heute weitgehend vorhandene Tendenz, diesen Kriterien jeglichen Wert abzusprechen, gründet sich vor allem auf die Ergebnisse der sog. Parapsychologie. Dazu ist zuerst zu bemerken, daß diese als Wissenschaft alles andere als unumstritten ist. O. Prokop und W. Wimmer⁷ haben beeindruckendes Material vorgelegt, das darauf hinausläuft darzutun, daß keiner der von der genannten Disziplin vorgelegten Beweise den Anforderungen einer wissenschaftlichen Überprüfung

⁶ Rituale Romanum, Vorbemerkung zum Exorzismus, Nr. 3.

⁷ Der moderne Okkultismus. Parapsychologie und Paramedizin. Magie und Wissenschaft im 20. Jahrhundert, 2., überarb. u. erw. Aufl., Stuttgart 1987.

standhält und daß im Gegenteil in nahezu allen Fällen, in denen eine solche Überprüfung möglich war, eine völlig normale Erklärung der angeblich übersinnlichen Phänomene (meist durch Betrug) beigebracht werden konnte. Unter dem Eindruck der ersten Auflage dieses Werkes (1976) hat der Bundesgerichtshof am 21. 2. 1978 erklärt, daß die Parapsychologie »nicht zu den gesicherten wissenschaftlichen Erkenntnissen gehört, die dem Sachverständigenbeweis zugänglich sind« und darum parapsychologische Sachverständige als »völlig ungeeignete Beweismittel« anzusehen sind⁸. Sollten Theologen dennoch fortfahren wollen, Parapsychologen als Autoritäten zu zitieren, müßten sie wenigstens dieses seit über zehn Jahren bestehende Faktum zur Kenntnis nehmen und die Last des Gegenbeweises auf sich nehmen.

Als zweites gilt es klarzustellen, daß die Parapsychologen sich lediglich in der Behauptung einig sind, daß es Vorgänge gibt, die mit den Erkenntnissen der Naturwissenschaften und der gewöhnlichen Psychologie nicht zu erklären sind, keineswegs aber hinsichtlich der Erklärung, die sie ihrerseits zu diesen Phänomenen anbieten. Dazu gibt es unter ihnen drei unterschiedliche Theorien:

- 1. die animistische, die alle paranormalen Vorgänge als unbewußte Wirkungen der menschlichen Psyche zu erklären versucht;
- 2. die spiritistische, die wenigstens einen Teil dieser Vorgänge auf die Einwirkung von jenseitigen Geistern zurückführt, unter Absehen von deren Unterordnung unter Gott und seinen Heilsplan.
- 3. Einige Parapsychologen vertreten schließlich eine Auffassung, die man als die spiritualistische bezeichnen kann⁹. Diese führen wenigstens einen Teil der paranormalen Phänomene auf die Einwirkung Gottes oder der Engel oder der Heiligen, die im Auftrag Gottes handeln, oder aber auf die Einwirkung von Dämonen zurück, in dem Bewußtsein, daß letztere nur so weit tätig werden können, wie Gott es in seinem Heilsplan für die Menschen zuläßt. Dies entspricht genau der biblisch-christlichen Tradition, in der die Praxis des kirchlichen Exorzismus verwurzelt ist.

Bei näherem Zusehen erweist es sich nun, daß die von Prokop und Wimmer zusammengetragenen Argumente lediglich der ersten dieser drei Positionen gegenüber in vollem Umfang zutreffen. Die Aussage der genannten Autoren ist folgende:

- 1. In sehr vielen Fällen von »paranormalen« Vorgängen wurden ganz natürliche Ursachen nachgewiesen, sehr oft Betrug.
- 2. Es bleiben den Parapsychologen lediglich eine Reihe unüberprüfbarer »Erlebnisberichte«.
- 3. In keinem Fall konnte das erreicht werden, was zur Begründung wissenschaftlicher Aussagen erforderlich ist: der Nachweis der Wiederholbarkeit eines Vorgangs, wo immer die dafür erforderlichen Voraussetzungen erfüllt sind.

Zu Punkt 1 ist m.E. unbedingt zuzustimmen.

⁸ A.a.O. 272 f.

⁹ Zu ihnen gehört etwa der ehemalige Exorzist der Erzdiözese Paris, R. Omez, O.P.; vgl. sein Buch: Peut-on communiquer avec les morts?, Paris 1955; dt. Kann man mit den Toten in Verbindung treten? (Bibliothek Ekklesia 3), Aschaffenburg 1957, bes. 121–136.

Zu Punkt 2 werden die fraglichen Zeugnisse doch vielleicht etwas zu unbesehen beiseite geschoben. Ein anderer, ebenfalls grundsätzlich skeptischer Beobachter, P. H. Hoebens, urteilt demgegenüber differenzierter und m.E. gerechter. Zwar erklärt auch er: »Angesichts der menschlichen Anfälligkeit für Irrtümer scheint es leichtsinnig, viel Vertrauen in Anekdoten über Paranormales zu setzen – und die Parapsychologie bleibt leider unfähig, Beweise von grundlegend nicht-anekdotenhafter Beschaffenheit vorzulegen.« Aber er fügt hinzu: »Trotz meines Skeptizismus kann ich die Verhandlung gegen die Parapsychologie nicht als abgeschlossen betrachten. Ich denke, es ist eine Sache der Fairneß, gar der intellektuellen Redlichkeit, zuzugeben, daß einige Nicht-Skeptiker interessante, intelligente, rationale und scharfsinnige Argumente zur Stützung ihrer Auffassung vorgelegt haben, daß es hinreichend vielversprechende Befunde gibt, die eine weitere wissenschaftliche Erforschung des Psi-Paradigmas rechtfertigen«¹⁰.

Der dritte Punkt der Aussage von Prokop und Wimmer wird auch von Hoebens übernommen. Einhundert Jahre parapsychologischer Forschung, so meint er, »hat uns kein einziges 'wiederholbares Experiment' an die Hand gegeben, d.h. einen Satz von Regeln, dem der Skeptiker entnehmen kann, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, um das Auftreten irgendeines 'paranormalen' Phänomens zu garantieren« (87). Eine solche Forderung zu erheben ist jedoch einzig und allein der animistischen Hypothese gegenüber sinnvoll. Von unbewußten Seelenkräften kann man erwarten, daß sie wenigstens in einem bestimmten Ausmaß unter gleichen Bedingungen gleichartig reagieren, nicht aber von vernunftbegabten und freien Geistwesen. Darum ist mit diesem Argument nichts auszumachen gegen die spiritistische und um so weniger gegen die spiritualistische Hypothese.

Angesichts eines solchen Befundes wird deutlich, daß aufgrund der Parapsychologie und ihrer Kritik die oben angeführten Besessenheitskriterien bei weitem nicht so schlecht dastehen, wie manche neuere theologische Veröffentlichungen es wahrhaben wollen. Der Beweis, daß diese Vorgänge, dort wo sie auftreten, aus unbewußten Seelenkräften hervorgehen, ist nach hundertjähriger Forschung, wie dargetan, nicht erbracht. Damit hat die Annahme, daß sie (wenigstens) in gewissen Fällen von Dämonen bewirkt werden, gute Chancen, wahr zu sein. Denn sie würde einerseits eine ganze Reihe der auch nach Hoebens ernsthaft bezeugten Einzelereignisse erklären und zugleich erklären, warum derartige Ereignisse nicht nach Belieben reproduzierbar sind.

Nichtannehmbare Vorschläge

Zum dritten und vierten der eingangs erwähnten Reformvorschläge ist zu sagen, daß ein nur noch aus deprekativen Formeln bestehendes »Gebet um Befreiung« nicht mehr dem entsprechen würde, wozu Jesus Vollmacht und Auftrag gegeben hat. Beten, daß Gott jemanden befreit, kann jeder, auch ohne besondere Vollmacht.

¹⁰ Grenzgebiete der Medizin und die Verantwortung der Parapsychologen, in: I. Oepen/O. Prokop (Hrsg.), Außenseitermethoden in der Medizin, Darmstadt 1986, 83–95.

Eine solche aber hat Jesus offensichtlich seinen Mitarbeitern übertragen: »Er gab ihnen Vollmacht, die unreinen Geister auszutreiben« (Mk 6,7; die beiden Parallelstellen bei Mt und Lk fügen die Vollmacht der Krankenheilung hinzu). Dementsprechend lautet sein Auftrag: »Treibt Dämonen aus!« (Mt 10,8), und im Erfüllungsbericht heißt es: »Sie trieben viele Dämonen aus« (Mk 6,13), und: »Herr, sogar die Dämonen gehorchen uns, wenn wir deinen Namen aussprechen« (Lk 10,17). Das setzt voraus, daß die Jünger im Namen Jesu einen Befehl an die Dämonen aussprachen, wie vollends deutlich wird aus dem einzigen im Neuen Testament im einzelnen beschriebenen nachösterlichen Exorzismus: »Da wurde Paulus ärgerlich, wandte sich um und sagte zu dem Geist: Ich befehle dir im Namen Jesu Christi: Verlaß diese Frau!« (Apg 16,18). Wenn dann in Mk 16,17 für alle Zeiten den Glaubenden verheißen wird: »In meinem Namen werden sie Dämonen austreiben«, so ist damit dieselbe besondere Vollmacht und derselbe Auftrag gemeint, und es wäre ein Verrat an diesem Auftrag, auf das Befehlen zu verzichten und uns auf das Beten zu beschränken. Würde der Ritus wirklich in diesem Sinn reformiert, so entstünde die paradoxe Situation, daß, um den Auftrag Jesu zu erfüllen, die Glaubenden das Eigentliche, was im vorausgesetzten Fall zu sagen ist, in eigener Formulierung zum kirchlichen Ritus hinzufügen müßten – eine Situation, die der Kirche allenfalls in Rationalistenkreisen eine zweifelhafte Ehre einbringen würde. Bleibt der wesentliche Inhalt dagegen erhalten, nämlich der Befehl an die Dämonen im Namen Jesu, dann soll das Geschehen auch offen und ehrlich weiter »Exorzismus« und »Dämonenaustreibung« genannt werden.

Dementsprechend scheinen mir auch der fünfte und der sechste der genannten Vorschläge abgelehnt werden zu müssen. Den Exorzismus unter die Krankensakramente einzureihen würde der rationalistischen Ansicht, daß es echte Besessenheit nicht gibt, sondern das, was dafür gehalten wurde und wird, in jedem Fall nur Krankheit ist, zum mindesten Vorschub leisten. Auch der Gedanke, den fraglichen Ritus auf jene Fälle zu beschränken, in denen jemand sich selbst als »von der Macht des Bösen überwältigt« betrachtet und dementsprechend um Hilfe bittet, kann nur bei jenen Zustimmung finden, die von der Nichtexistenz echter Besessenheit überzeugt sind. Denn falls es echte gibt, könnte es für die Dämonen nichts Willkommeneres, für ihre Opfer dagegen nichts Nachteiligeres geben als eine solche Verhaltensweise bei denen, die letzteren im Auftrag Jesu Hilfe zu bringen imstande wären. Zudem muß die Schriftwidrigkeit einer solchen Lösung ins Auge springen: Keiner der Besessenen, deren Befreiung im Neuen Testament im einzelnen erzählt wird, hat sich selbst Jesus oder seinen Mitarbeitern als besessen vorgestellt und um den Exorzismus gebeten!

Was da vorgeschlagen wird, ist nichts Geringeres, als daß der Exorzismus in einer solchen Weise »reformiert« werden soll, daß er auch für jene vollziehbar wird, die echte Besessenheit für unmöglich oder gar den Teufel und die Dämonen für inexistent halten (wobei die Eigenart unserer Sprache das Vorhaben der Verschleierung und Verwischung der Aussagen begünstigt, weil beim Genitiv und Dativ – »des Bösen«, »dem Bösen« – nicht feststeht, ob »der Böse« oder »das Böse« gemeint ist). Das aber ist ein unehrliches und unmögliches Unterfangen, gegen das die Glaubenden sich mit Recht zur Wehr setzen werden.

In dem von der Koordinierungsgruppe des Rates der »Katholischen Charismatischen Gemeinde-Erneuerung« in der Bundesrepublik Deutschland »nach Prüfung durch die Deutsche Bischofskonferenz« herausgegebenen Schrift »Der Geist macht lebendig«11 wird deutlich unterschieden zwischen »Exorzismus im eigentlichen Sinn«, für den allein die ausdrückliche Erlaubnis des Ortsbischofs entsprechend can 1172 CIC erforderlich sei, und »Gebet um Befreiung«, verstanden als »Bitte an Gott um wirksame Hilfe gegen tiefsitzende Bindungen und Abhängigkeiten, aber auch gegen aktuelle Angriffe des Bösen«, für das es einer besonderen Ermächtigung nicht bedürfe (Nr. VI, 7); und als wesentliches Kennzeichen des »Exorzismus im eigentlichen Sinn« heißt es, daß damit der sogenannte imprekative Exorzismus, d.h. »ein direkter, beschwörender Befehl an die Dämonen« gemeint ist (Anm. 29). Würde die Deutsche Bischofskonferenz ein Reformvorhaben unterstützen, das den Exorzismus auf ein bloßes Gebet um Befreiung reduzieren möchte, würde sie dadurch umstoßen, was in dem zitierten Text entsprechend der gesamten Tradition formuliert und von ihr, der Bischofskonferenz, nach Prüfung offensichtlich als zutreffend beurteilt wurde.

Die Enttäuschung über eine derartige »Reform« in Kreisen nicht nur der »Charismatischen Erneuerung« (in denen bereits die Begrenzung des imprekativen Exorzismus auf eigens dazu beauftragte Priester teilweise recht kritisch gesehen wird) wäre beträchtlich, und eine ganze Reihe engagierter katholischer Christen der genannten Ausrichtung gerieten in noch größere Gefahr als bisher, ins freikirchliche Lager abzudriften oder zumindest Inspiration und Anleitung immer wieder bei pfingstlerischen Predigern (wie etwa dem Amerikaner John Wimber, der 1987 und 1988 jeweils ein großes Treffen in Frankfurt veranstaltet hat) zu suchen – wo sie dann Exorzismus und Krankenheilung in einer massiven und mehr als fragwürdigen Weise zu praktizieren lernen würden. Doch sollte auf diesen Nützlichkeitsaspekt nur nebenher wie auf ein Symptom verwiesen sein. Worum es in erster Linie geht, ist der Wahrheitsaspekt: die Wahrheit dessen, was Jesus mit seinem Auftrag, Dämonen auszutreiben, gewollt hat.

4. Vorschläge zu einer echten Reform

Nachdem bisher vor allem gesagt wurde, wie Reform nicht aussehen darf, sollen nun noch einige positive Hinweise folgen. Der Ritus sollte seiner überlieferten Form gegenüber wesentlich vereinfacht, gekürzt und entdramatisiert werden. Er soll kurz und ohne Dramatik sein, damit keine starke psychologische Einwirkung auf den Empfänger zustande kommt. Dadurch sollen für den Fall einer irrigen Diagnose auf Besessenheit zwei mögliche Gefahren vermieden werden: a) daß eine vorhandene psychologische Störung durch Hervorrufen einer Krise psychogen (wenigstens vorläufig) geheilt, ein solcher »Erfolg« dann zu Unrecht dem Exorzismus als solchem zugeschrieben und damit weitere Fehldiagnosen begünstigt werden; b) daß andererseits leicht beeinflußbaren psychisch Kranken die Überzeugung

¹¹ Münsterschwarzach 1987.

des Besessenseins durch den Exorzismus »aufoktroyiert« wird. Auf diese Gefahr macht u.a. L. Pongratz, Ordinarius für Psychologie an der Universität Würzburg, aufmerksam: »...der Exorzist schafft in dem Besessenen erst den Teufel, und zwar einfach durch seine suggestive Kraft«¹². Wenn man dies, dem Gesagten entsprechend, als grundsätzliche Erklärung aller Besessenheitsfälle (wie es bei Pongratz gemeint ist) auch nicht annehmen kann, so ist eine solche Möglichkeit doch in einer Reihe von Fällen sicher nicht auszuschließen. Darum sollte der Vorgang des Exorzismus unbedingt eine ähnliche Einfachheit wiederfinden, wie sie im Neuen Testament bei Jesus und bei Paulus gegeben ist. Wie wenig »suggestiv« geht es da doch zu!

Paulus tut nichts anderes, als dem Dämon im Namen Jesu in einem kurzen Satz zu gebieten – mitten auf der Straße, ohne jeglichen Ritus, ja ohne vernehmbares Gebet. Und als Motiv, warum er gerade in jenem Augenblick aktiv wurde, heißt es schlicht und realistisch, daß er ärgerlich wurde, weil die Besessene ihm und seinen Mitarbeitern schon tagelang schreiend nachgelaufen war. Hier war wahrhaftig kein Platz für eine durch den Exorzismus erst »geschaffene« Besessenheit, denn sobald dieser durchgeführt war, hörte jegliches anormale Verhalten der fraglichen Person auf.

Dementsprechend wäre zu fragen, ob nicht nach dem Beispiel des Paulus die Möglichkeit einer derart einfachen, nichtrituellen Art des Exorzismus wiederhergestellt und den Umständen entsprechend angewandt werden sollte. Daneben könnte es, entsprechend der späteren Tradition und in Anpassung an die erwähnten Erkenntnisse unserer Zeit, eine etwas weiter ausgestaltete und diskret ritualisierte Form geben. Aus ihr sollten alle Elemente mit hoher Suggestivkraft ausgeschlossen sein: so etwa jegliches Gespräch mit dem Dämon und jegliches Eingehen auf das, was sich als Äußerungen seinerseits ausgibt (entgegen den Vorbemerkungen des Rituale, Nr. 14f, das ein solches Gespräch lediglich auf wenige, »notwendige« Fragen beschränkt sehen wollte). Die maximale Dauer des Ritus sollte auf etwa zehn Minuten begrenzt und seine Wiederholung allenfalls nach längerer Zeit und nur in Abstimmung mit Arzt und/oder Psychiater gestattet sein (entgegen den Vorbemerkungen, Nr. 17). Alle Riten, die als spektakulär und suggestiv empfunden werden könnten, sollten entfallen; so die Besprengung mit Weihwasser, die Berührung mit Reliquien, das Auflegen der Stola, die öftere Wiederholung des Kreuzzeichens, u.a. auch über verschiedene Körperteile entsprechend den Reaktionen des Empfängers, wie das Rituale sie vorsah. Ein einziges Kreuzzeichen zum abschließenden Segen könnte als Geste genügen.

Dementsprechend könnte die Struktur des Ritus in etwa wie folgt aussehen:

- a) Einleitendes Gebet (zur Auswahl: Psalm, Veni Creator oder gekürzte Allerheiligenlitanei, mit abschließender Oration).
- b) Schriftlesung: Von den vier Evangelienperikopen, die das Rituale zur Auswahl anbietet, sollte der Johannesprolog entfallen; die übrigen drei könnten beibehalten und um einige andere Texte vermehrt werden.

¹² Psychische Interaktion: Der Besessene und der Exorzist, in: Orientierung 38 (1974) 180f (181).

- c) Kurzes frei formuliertes Gebet (auf den Inhalt der Schriftlesung antwortend, mit der Bitte an Jesus, das, was er damals getan hat, hier und jetzt aufs neue zu wirken); anschließend kurze Stille.
 - d) Bitte um Befreiung.
 - e) Befehl im Namen Jesu.
 - f) Dank- und Lobgebet.
 - g) Segen, mit Kreuzzeichen.

Angesichts dessen, was über die Einfachheit der neutestamentlichen Exorzismen gesagt wurde, könnte man sich fragen, welchen Sinn es überhaupt hat, den Vorgang zu einer liturgischen Feier auszugestalten. Zwei Gründe scheinen mir dafür zu sprechen:

Es ist wichtig, den biblisch-heilsgeschichtlichen Hintergrund des Geschehens deutlich zu machen, damit dieses nicht wie ein Akt von Magie, sondern als Anwendung des machtvoll wirkenden Wortes Gottes erscheint. Im Leben und Wirken des hl. Paulus und seiner Begleiter war dieser Hintergrund wohl ständig gegeben und bewußt; vielleicht ist er es nicht mehr mit derselben Selbstverständlichkeit im Leben und Wirken aller Apostelnachfolger und ihrer Mitarbeiter.

Dank der rituellen Ausgestaltung des Exorzismus können ferner eine Reihe von Gläubigen aus dem Umkreis des Besessenen in den Vollzug des Exorzismus mit einbezogen werden. Dadurch wird wenigstens in minimaler Weise der Gegebenheit der Tradition Rechnung getragen, daß die exorzistische Vollmacht nicht immer auf ordinierte Amtsträger beschränkt war. Das Neue Testament entscheidet diese Frage nicht, berichtet allerdings konkret lediglich von Exorzismen, die von Petrus, Paulus und dem von den Uraposteln ordinierten Philippus durchgeführt wurden (Apg 5,16; 9,33 ff; 16,18; 8,7). Im 2. und 3. Jh. jedoch finden sich eine Reihe von Zeugnissen, die von einem erfolgreichen exorzistischen Wirken von Christen schlechthin berichten¹³. Als im 3. Jh. ein eigener Stand von »Exorzisten« geschaffen worden war, dauerte es zwar nicht mehr lange, bis die Träger dieser neuen Funktion als »Kleriker« und ihre Amtseinführung als »niedere Weihe» verstanden wurden; doch waren sie unserer heutigen, den Gegebenheiten des Neuen Testaments wohl eher entsprechenden Auffassung nach durchaus Laien.

Andererseits ist die bald danach einsetzende Entwicklung zur Begrenzung der entsprechenden Vollmacht zuerst auf ordinierte Amtsträger und dann nur noch auf Priester mit besonderem bischöflichen Auftrag angesichts der erschreckenden Mißbräuche bei der Exorzismuspraxis in Vergangenheit und Gegenwart nur zu verständlich. Darum dürfte, wenigstens fürs erste, die Mitfeier des Geschehens durch Teilnahme an dem von einem beauftragten Priester vollzogenen Ritus als Mitwirkungsmöglichkeit für andere Christen genügen. Darüber hinaus sollte allerdings die oben erwähnte, einem jeden Getauften zustehende Möglichkeit des rein mentalen Gebets um Befreiung vom personalen Bösen allgemein bekannt und bewußt gemacht werden; und ebenso die Tatsache, daß etwaige auffallende Reaktionen auf ein solches Gebet ein wichtiges Indiz für das Vorliegen von Besessenheit und darum für die Notwendigkeit der Durchführung des Exorzismus durch einen ordinierten Amtsträger darstellen können.

¹³ Belege bei W. C. van Dam, Dämonen und Besessene. Die Dämonen in Geschichte und Gegenwart und ihre Austreibung, Aschaffenburg 1970, 91 f.

Philosophie

Gethmann-Siefert, Annemarie/Pöggeler, Otto (Hrsg.), Heidegger und die praktische Philosophie, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1988 (stw 694), 395 S., Kt.

Der vorliegenden Publikation kommt angesichts der heftigen Diskussion über Heideggers Verhältnis zum Nationalsozialismus besondere Aktualität zu. Dabei sind die durchwegs niveauvollen Beiträge unter vier Gesichtspunkten zusammengetragen. Die Autoren fragen nach der »politischen Dimension« und nach der »ethischen Grundlegung« in Heideggers Philosophie. Außerdem erheben sie Heideggers »Anstöße für die Wissenschaften« und den »Umkreis« seines Denkens.

O. Pöggeler breitet in seinem einleitenden Aufsatz über »Heideggers politisches Selbstverständnis« (17–63) eine Fülle interessanter Details aus. Dabei bezieht er sich auf die Rektoratsrede genauso wie auf Äußerungen Heideggers nach dem Zweiten Weltkrieg zum Zusammenhang von Technik und Demokratie. Pöggeler fragt, ob Heidegger »nicht die Eigenständigkeit des politischen Bereichs verhängnisvoll verkannte«. – Der Historiker H. Ott legt wichtige Details zum Thema »Heidegger und der Nationalsozialismus« vor. Dabei ist darauf hinzuweisen, daß Ott durch verschiedene Publikationen seit 1983 zu einer unvoreingenommenen Aufklärung der Vorgänge um Heideggers Rektorat beigetragen hat.

W. Franzen geht in seinem bedenkenswerten Beitrag über »Die Sehnsucht nach Härte und Schwere. Über ein zum NS-Engagement disponierendes Motiv in Heideggers Vorlesung 'Die Grundbegriffe der Metaphysik' von 1929/30» (78-92) der Frage nach, ob gewisse Wurzeln der zeitweiligen Sympathie Heideggers für den Nationalsozialismus nicht auch in seiner Philosophie zu suchen sind. Dabei kommt Franzen zu dem kaum abweisbaren Ergebnis, daß sich die »Eigentlichkeit« - im Widerspruch zum ursprünglichen fundamentalontologischen Anliegen - bis 1929/30 zu einer »Art Existenzideal« entwickelt hat. Heideggers Abneigung gegen die bürgerliche Normalität artikuliere sich in der genannten Vorlesung als ein sog. »Härte-und-Schwere-Motiv«, das nach Franzen »einen zur Identifizierung mit dem Nationalsozialismus disponierenden Effekt hatte«. - A. Schwan wiederholt in seinem Referat (»Zeitkritik und Politik in Heideggers Spätphilosophie«) im wesentlichen nur die bekannten seinsgeschichtlichen Thesen Heideggers. Dabei kommt Schwan zu dem Ergebnis, daß Heideggers Analysen zum gegenwärtigen Zeitalter und zu den politischen Vorgängen unzureichend sind.

Den zweiten Teil des Buches, der der »ethischen Grundlegung« im Werk Heideggers gilt, leitet K. Held mit einer Abhandlung über »Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie« (111-139) ein. Held sieht in Heideggers Radikalisierung der ursprünglichen Idee von Phänomenologie dessen entscheidende philosophische Leistung. - Nach C. F. Gethmann (»Heideggers Konzeption des Handeln in 'Sein und Zeit'«) bildet ein konsequenter Pragmatismus das methodische Fundament der Analysen von »Sein und Zeit«. Im Mittelpunkt dieses Programmes steht die Konzeption des »umsichtigen Umgangs« mit den Dingen. Dieser pragmatistische Handlungsbegriff impliziert, daß »Verbindlichkeit und Verpflichtung ein Element des Handelns selbst ist«. Eine Präzisierung der Heideggerschen Konzeption des Handelns verlangt die Beachtung des Doppelverhältnisses von Entwurf und Geworfenheit. Mit der Selbstbezüglichkeit des Daseins als Umwillen des Handelns bewegt sich Heidegger in einem Schema, das der Kantischen Charakterisierung des Menschen als »Zweck an sich selbst« verwandt ist. Gethmann kommt in seinem fundierten Beitrag zu dem Ergebnis, daß sich in »Sein und Zeit« keine »Theorie des moralischen Handelns im Sinne einer Konzeption intersubjektiver Verbindlichkeit und Verpflichtung ausmachen läßt«. Damit ergebe sich auch kein Ort für eine Theorie der politischen Institutionen. Ein solches Defizit - so kann man folgern - läßt Raum für politischen Irrationalismus.

G. Prauss (»Heidegger und die Praktische Philosophie«; 177–190) interpretiert das im Humanismusbrief vorliegende Denken als »erbitterte Gegnerschaft zu jeglicher Praktischen Philosophie als theoretischer Disziplin«. Als Grund für diese Gegnerschaft benennt Prauss u. a. das Mißlingen der in »Sein und Zeit« vorgenommenen scharfen Unterscheidung zwischen praktischer Umsicht und theoretischer Erkenntnis. Die in »Sein und Zeit« eingesehene »Praktizität« der Subjektivität des Subjekts hätte nach Prauss zu einer radikalisierten Theorie der neuzeitlichen

Subjektivität führen können. Stattdessen entscheidet sich Heidegger für »illegitime Antike«. Es gehe ihm nur noch um »Destruktion von Subjektivität als praktischem Wesen«. - A. Gethmann-Siefert kommt in ihrer lesenswerten Studie (»Heidegger und Hölderlin. Die Überforderung des 'Dichters in dürftiger Zeit'«) zu dem Ergebnis, daß Heideggers Konzeption des Politischen der Bestimmung der Dichtung Hölderlins entspringt. Dabei vernachlässigt Heidegger jedoch die Auseinandersetzung Hölderlins mit der Französischen Revolution. Heidegger hypostasiert das kulturelle Ereignis zum Geschick und hebt das Bedürfnis nach Vernunft als proton pseudos auf. Die Verkennung der Deutungsleistung von Dichtung ermöglicht es, ein sog. Wahrheitsgeschehen als Totalität zu begreifen. Gethmann-Siefert hält es für notwendig, den mit der Kategorie des »Ereignisses« verbundenen Irrweg Heideggers von der in »Sein und Zeit« gewonnenen Handlungsdimension her zu korrigieren.

Im dritten Teil dieses Sammelbandes werden Heideggers »Anstöße für die Wissenschaften« untersucht: Dabei kommt K. Meyer-Drawe in ihrem erhellenden Beitrag (231-250), der dem Einfluß Heideggers auf die Pädagogik nachgeht, zu dem Ergebnis, daß eine Aneignung bzw. Ablehnung Heideggers wesentlich davon abhängt, ob das jeweilige pädagogische Reflektieren philosophisch oder sozialwissenschaftlich orientiert ist. Die Autorin wendet sich gegen eine Ausbeutung der Daseinsanalyse von »Sein und Zeit«, hält aber im Kontext der Pädagogik eine Beschäftigung mit Heideggers Zeuganalyse und seiner Hermeneutik der Faktizität für sinnvoll. Sie verweist außerdem auf den Einfluß der Heideggerschen Subjektivitätskritik auf bestimmte pädagogische Konzepte. - In einem weiteren Aufsatz untersucht A. Gethmann-Siefert das Verhältnis der Philosophie Heideggers zur Kunstwissenschaft.

R. Schaeffler widmet dem wohlbekannten Thema »Heidegger und die Theologie« einen hochinterssanten Beitrag (286-309). Dabei vertritt er die These, daß dieses Thema nicht auf die Frage nach dem Einfluß der Heideggerschen Analyse der nichtigen Existenz auf Bultmanns existentiale Interpretation der christlichen Botschaft beschränkt ist. Schaeffler zeigt sehr klar, daß Heidegger ohne seine theologische Herkunft »nicht angemessen verstanden werden kann«. Carl Braig, der theologische Lehrer Heideggers, weckt beim jungen Theologiestudenten das bleibende Interesse an der ontologischen Fragestellung. Die Bedeutung der Heideggerschen Spätphilosophie für die Theologie besteht nach Schaeffler darin, daß sie im theologischen Kontext der Offenbarungsproblematik zur Klärung des Verhältnisses von Wahrheit und Geschichte beitragen kann. Außerdem sei Heideggers transzendentale Philosophie der Sprache der Entwicklung einer Theologie des Wortes dienlich.

Den abschließenden vierten Teil, in dem der »Umkreis« Heideggers ausgelotet wird, eröffnet Chr. von Wolzogen mit einer z.T. umständlich gearbeiteten Untersuchung, in der Paul Natorps »Praktische Philosophie« zu Heidegger in Beziehung gesetzt wird. - E. Nolte beleuchtet in seinem kenntnisreichen Aufsatz über »Philosophie und Nationalsozialismus« (338-356) das Verhältnis akademisch anerkannter Philosophen der Weimarer Zeit zum Nationalsozialismus. Dabei berücksichtigt er v. a. Hans Heyse, Alfred Baeumler und Hermann Schwarz. - In einem weiteren Beitrag untersucht E. Vollrath das Verhältnis von Hannah Arendts Denken zur Philosophie Heideggers. Abschließend kommt A. Peperzak mit »einigen Thesen zur Heidegger-Kritik von Emmanuel Levinas« (373-389) zu Wort: Peperzak setzt sich mit Levinas Kritik an der Fundamentalontologie von »Sein und Zeit« auseinander. Diese Kritik besagt, daß die Unterscheidung zwischen dem Existenzialen und dem Existenziellen nicht radikal durchgehalten werden könne. Während Heidegger den »anderen Menschen« nur als Moment eines ursprünglichen Mitseins einführt, entfaltet Levinas - im Rahmen seines Programmes einer »ersten Philosopie«, die zugleich Fundamentalethik ist - die »Unendlichkeit« des Andersseins.

Josef Kreiml, Regensburg

Mystik und Spiritualität

Schmidt, M./Bauer, D. R. (Hrsg.), Grundfragen christlicher Mystik (Mystik in Geschichte und Gegenwart I/5). Wissenschaftliche Studientagung »Theologia mystica« in Weingarten vom 7.–10. 11. 1985. Verlag Fr. Frommert - G. Holzboog, Stuttgart - Bad Cannstatt 1987, 283 S., 6 Abbildungen, Ln.

In dem vorliegenden Buch werden 16 Tagungsbeiträge zu Fragen der Mystik veröffentlicht, angefangen von der philosophischen Mystik Plotins (W. Beierwaltes, 39-49) und der Christus-Mystik des hl. Paulus (J. Blank, 1-13) über die mystische Gotteserkenntnis bei Gregor von Nyssa (M. Figura, 25-38) und über einige Fragen zur Mystik im Mittelalter bis zur hl. Theresia von Avila (L. Scheffczyk, Gnadenerfahrung bei Theresia von Avila, 235–248; E. Lorenz, Theresia v. A. in ihrer Auseinandersetzung mit visionärer Erfahrung, 249–258) und Angelus Silesius (F.-J. Schweitzer, Zeit und Ewigkeit bei Angelus Silesius, 258–272), um nur einige herauszugreifen, da alle Artikel anzuführen den Rahmen einer Rezension sprengen würde.

Blank verteidigt eine Christus-Mystik bei Paulus und ortet sie im »Sein-in-Christus«. Sie umfaßt Erfahrung und Wissen, Erkennen und Liebe und begründete damit die große Tradition christlicher Mystik. Leider wurde die ganze Tiefe der Mysterion-Theologie bei Paulus überhaupt nicht angegangen. - M. Figura kann bei der für die spekulative Mystik so einflußreichen mystischen Gotteserkenntnis des Gregor von Nyssa zeigen, daß sie bei diesem immer an die Nachfolge Jesu in der Kirche gebunden ist, immer kirchlich, sakramental und christozentrisch ist (38). Viele, die später sich in einseitiger Spekulation und Spiritualisierung auf Gregor beriefen, haben ihn demnach nicht voll erfaßt. - »Hoheliedauslegung als Quelle einer Theologie der Mystik« von U. Köpf (50-72) entwickelt mit Recht an den Kommentaren von Origenes und Bernhard von Clairvaux eine grundlegende Thematik und gibt einen informativen Einblick in einen der wichtigsten Räume christlicher Mystik. Dem steht nahe die mystische Schriftauslegung, die H. Riedlinger an Bonaventura aufzeigt (139-156). Auf weitere Themen mittelalterlicher Mystik gehen die Beiträge von Chr. Meier (Virtus und operatio... bei Hildegard von Bingen, 73-101) und M. Schmidt (Dei formis operatio, 221-234) ein. - O. Langer untersucht die schwierige Lehre vom Seelengrund bei Meister Eckhart (173-191), auf den auch R. Imbach in seinen Ausführungen zu drei Modellen einer mystischen Theologie in der deutschen Dominikanerschule (157-172) eingeht. Bei Heinrich Seuse müßte aber doch zurückgefragt werden, ob dieser nicht mit seiner konkreten Passionsmystik als unaufgebbarer Verwiesenheit an die in Jesus ergangene Offenbarung die Abstraktionsmystik Eckharts und ihre Risiken überwinden wollte. Warum wurde hier die Tatmystik von Johann Tauler ausgespart? - Unter Absehen der außergewöhnlichen Äußerungen und Phänomene möchte L. Scheffczyk in der Gnadenerfahrung bei Theresia v. A. besonders auf die allen Christen mögliche Basis verweisen: das geistige und vom Geist gewirkte Innewerden der Gegenwart Gottes, das nur im Gebet und aszetischen Bemühen wachsen kann. - Ein Personenregister hilft den Gehalt dieses informativen Tagungsberichtes leichter zu erschließen.

Walter Baier, Augsburg

Fiedler, J., Erneuerung der Kirche – Maria Sieler. Leben und Sendung. Mit einem Vorwort von Bischof Dr. Rudolf Graber. Christiana Verlag, Stein a. Rh. 1988, mit zahlreichen Fotos, 190 S., Broschur.

P. J. Fiedler SJ veröffentlicht im vorliegenden Buch Ausschnitte aus den Aufzeichnungen der mystischen Erfahrung der einfachen Bauerntochter Maria Sieler, die diese auf Geheiß ihres langjährigen Seelenführers P. Ferdinand Baumann SJ gemacht hat. Nach dessen Tod entdeckte Fiedler die meisten Mappen in Schachteln in einer Sakristei des Generalates der Jesuiten in Rom und erhielt einige von Bekannten. Außerdem bringt er die Ergebnisse eigener Nachforschungen ein. - M. Sieler war am 3. 2. 1899 in Winterdorf bei Graz geboren, hatte seit dem 6. Lebensjahre mystische Erlebnisse, verließ nach mehreren vergeblichen Versuchen, in ein Kloster einzutreten, 1937 ihre Heimat und kam am 23. 3. 1939 nach Rom, wo sie fast mittellos, hauptsächlich von Gaben anderer lebte und am 29. 7. 1952 verstorben ist. In ihren Schauungen klagt der Herr über die Situation der Kirche und Priester und fordert sie zur Gründung eines »Werkes des Hohenpriesters« auf. Auf ihrem an Leiden und Verkennungen reichen Weg haben sie namhafte Persönlichkeiten und Kenner des geistlichen Lebens begleitet und geführt: P. Augustin Rösch SJ, P. Ferdinand Baumann SJ, P. Michael Lenz OP, der Exeget Prof. P. Augustin Merk SJ und der Prof. für aszetische Theologie P. Reginald Garrigou-Lagrange OP. Die Gutachten der letzten zwei über die Echtheit der Erlebnisse der M. Sieler wurden abgedruckt (121-124, 127-131). Angesichts dieser Größen fällt es dem Rez. schwer, trotzdem einige bescheidene Rückfragen zu stellen, die sich bei der Lektüre des Buches aufdrängen: Wie sind mystische Erfahrungen, die sich über Jahrzehnte erstrecken, zu werten? Der Kenner der mittelalterlichen Literatur ähnlicher Art findet viele Motive bei M. Sieler wieder. Ist sie über verschiedene Vermittlungen von diesen beeinflußt, so daß sie zu erleuchteten Einsichten kam, die nicht immer außerordentliche mystische Eingebungen sein müssen? P. Fiedler sagt ja selbst bei einer »Anregung des Heilandes«, daß es auch einen »menschlichen Vermittler« gegeben hat (100). Um der Ernsthaftigkeit der Aussagen wegen müßte diesen Fragen näher nachgegangen werden. Walter Baier, Augsburg Weiß, O., Tun was der Tag verlangt. Das Leben von Pater Kaspar Stanggassinger, Verlag Herder Freiburg/Brsg. 1987, 147 S., zahlreiche Fotos.

Kaspar Stanggassinger war geboren am 12. 1. 1871 in Berchtesgaden, trat 1892 in die damals sehr verleumdete Kongregation der Redemptoristen ein, wurde am 16. 9. 1895 in Regensburg zum Priester geweiht, war nur vier Jahre als Präfekt im Ordensjuvenat tätig, bevor er als junger Priester mit 29 Jahren sein Leben tätiger Alltagsheiligung am 29. 9. 1899 in Gars/Inn vollendete. Der Provinzial klagte bei der Beerdigung, daß er nicht wisse, was er in der Ansprache über den jungen Pater sagen solle. Die Schüler des P. Kaspar, die seine von Christus durchdrungene Menschlichkeit erleben durften, wußten es: Sie begannen, die Erinnerungen an ihn zu sammeln. Drei Jahre nach seinem Tod erschien die erste Biographie. Die Verehrung im Volk wuchs, so daß ihn P. Johannes Paul II. am 24, 4, 1988 seligsprechen, als Vorbild eines Lebens in Christus für heute vorstellen konnte, obwohl er nichts Außerordentliches vollbracht, keine mystischen Erlebnisse erfahren hatte, sondern Tage mit viel Arbeit und vielen Konflikten bei der Umstrukturierung im Orden nach den Grundsätzen gelebt hat: »Tun was der Tag verlangt.« »Was allein zählt, ist die Liebe.« Sie kann sich jeder Christ zu eigen machen. Aus den hinterlassenen Vorträgen bei Schülern und Exerzitien, dem Tagebuch seit frühester Jugend, den Aussagen von Zeitgenossen beim Informativprozeß und anderen Archivalien kann O. Weiß ohne Phantastereien ein anschauliches und ansprechendes Leben des Seligen entwerfen. Fast unbekannt sind dessen schöne Gebete, die hier zugängig gemacht werden. Man wünscht dem angenehm zu lesenden Buch, das auch wissenschaftlichen Ansprüchen genügt, viele Freunde, damit die stillen Großen unseres Landes nicht vergessen sind.

Walter Baier, Augsburg

Mariologie

Bäumer, Remigius/Scheffczyk, (Hrsg., im Auftrag des Institutum Marianum Regensburg e.V.), Marienlexikon, Bd. 1. AA-Chagall. EOS-Verlag St. Ottilien 1988, 704 S., gebunden, glanzkaschierter 4farbiger Umschlag, 26 x 18 cm.

Strebt die Theologie in Lexika? Wiederauflagen bekannter Lexika wie des »Lexikons für Theologie und Kirche« oder von »Religion in Geschichte und Gegenwart« und Neuerscheinungen wie das »Große Bibellexikon« oder das »Handbuch religionsgeschichtlicher Grundbegriffe« scheinen diesen Trend zu bestätigen. Der Rezensent ist Religionslehrer und in der Ausbildung von Lehrern tätig, zugleich Autor von Lehrbüchern für den Religionsunterricht. Für ihn ist ein Vorzug guter Lexika, daß sie einen schnellen Zugriff auf Fakten ermöglichen, die Vorbereitung von Unterrichtsstunden verkürzen und oft die Anschaffung von verstreuter Spezialliteratur überflüssig machen. Füllen zudem Lexika eine Lücke in der stattlichen Reihe vorhandener Angebote aus, so scheinen sie in einer gut ausgestatteten Bibliothek als unersetzlich.

Fünf Jahre lang dauerte die Vorbereitungszeit des auf vier Bände geplanten Marienlexikons. Es ist ein Neuansatz, das zwischen 1957 und 1967 bei Pustet in Faszikelform erschienene »Lexikon der Marienkunde«, das mit dem ersten Band zum Erliegen kam, zu einem glücklichen Ende zu führen. Die Hauptschriftleitung liegt in Händen des Dogmatikers Leo Scheffczyk (München) und

Kirchenhistorikers Remigius Bäumer. 385 Mitarbeiter sind für die einzelnen Artikel vorgesehen; 27 Fachleiter sollen für eine bestimmte Einheitlichkeit sorgen. Das Werk strebt eine Gesamtschau der Person Marias an, die Verständnis für Marienglaube und Marienfrömmigkeit in Vergangenheit und Gegenwart wecken will und sich dem Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils verpflichtet fühlt. Diese in der Einleitung angegebene Zielsetzung soll für die Bewertung des vorliegenden ersten Bandes herangezogen werden. Lange Artikel zu Begriffen wie »Apostelgeschichte«, »Apokryphen«, »Leibliche Aufnahme« oder »Blauer Reiter« mit Ausführungen zu Marc, Münters zeigen, wie interessant ein Lexikon zu diesem Thema sein kann. Sie machen deutlich, daß die Schwerpunkte dieses Lexikons nicht einseitig auf Dogmatik oder Exegese gesetzt sind, sondern beispielsweise auch ausführlich die bildende Kunst berücksichtigen. Ausführungen zu Themen wie »Barock«, »Brentano« oder »Chagall« erinnern daran, wie wichtig das Thema »Maria« vielen Kunstepochen, Schriftstellern oder Malern erschien. Wer ein neues Lexikon durchblättert, möchte Neues entdecken und Bekanntes mit der Darstellung im Lexikon vergleichen.

So beginnt der erste Band mit den Doppelbuchstaben AA, einem Synonym für eine Sondergruppe innerhalb der Marianischen Kongregation, und endet mit einem informativen Artikel über Chagall, der in einem Chorfenster des Frauenmünsters in Zürich auf grünem Hintergrund den Baum des Lebens mit Maria darstellt. Beide Artikel enthalten dem Rezensenten unbekannte und wichtige Inhalte, zugleich weisen sie mit ausführlichen Literaturangaben auf weiterführende Zeitschriftenartikel oder Handbücher hin. Schnell lassen sich durch Kennzeichnungen in den Artikeln Querverbindungen zu anderen Begriffen herstellen, die natürlich erst beim Vorliegen des gesamten Lexikons voll nutzbar sind.

Ein Religionslehrer, der mit Fragen seiner Schüler vertraut ist, wird darauf achten, ob in den Artikeln nichts übergangen oder verschwiegen wird. Die Ausführungen zum Begriff »Aberglaube« nennen »Auswüchse« der Marienfrömmigkeit (S. 14) und erwähnen in Zusammenhang mit »Cäcilianismus« (S. 632) ein »Abgleiten der marianischen Musik ins Kitschige«. Im Zusammenhang mit »Amulette« (S. 132) spricht der Verfasser von Fehlformen der Marienfrömmigkeit, die mit den »Loretohemdchen« ins »Magische« reichen. Im Artikel »Ablaß« vermißt man allerdings eine kritische Würdigung im Mißbrauch des Ablaßwesens. Erstaunt ist man allerdings beim Artikel zum Wallfahrtsort »Altötting«, wenn der Autor schreibt, es sei schwer, die Grenze zu ziehen zwischen »religiös-privater Motivation... Dabeisein beim Vereinsausflug, sportlichem Leistungsnachweis in Form langer Fußmärsche oder anonymer Beichte beim Kapuziner...« (S. 120). Die Ratlosigkeit des Autors scheint wenig hilfreich.

Sinnvoller ist es, sich einzelnen Artikeln zuzuwenden, die im ersten Band inhaltliche Schwerpunkte bilden. Der von A. Ziegenaus geschriebene Artikel »Aufnahme, Leibliche...« spricht eine der Grundfragen der Mariologie an und umfaßt elf Seiten. Die Literaturangaben reichen bis zum Redaktionsschluß und sind somit aktuell. Die sorgfältige Gliederung des Artikels in Abschnitte wie Entwicklung, Theologische Begründung und Rezeption der Definition erleichtert die Lektüre. Offen werden die Probleme angesprochen, die z.B. darin bestehen, daß in der Hl. Schrift Aussagen fehlen, gleichfalls in den Zeugnissen der ersten christlichen Jahrhunderte. Eine ausführliche Darstellung, wie es am 1. 11. 1950 unter Pius XII. zu diesem 'neuen' Dogma kam, folgt die Entwicklung der Lehre vom Schweigen der Väter über die apokryphen Schriften bis zum Sacramentarium Gregorianum aus der Mitte des 7. Jahrhunderts, das in der Präfation Maria mit Elias vergleicht. Die weitere Dogmengeschichte wird gründlich ausgebreitet und gut verständlich erklärt. Zu Recht geht Ziegenaus in einem Diskurs auf die Verankerung dieses Themas in der Kunst, auf die Darstellung der leiblichen Aufnahme in den Marienaltären des Barocks ein. Damit wird die Bindung dieses Heilssatzes in der Marienfrömmigkeit des Volkes sichtbar. Nach einer Auseinandersetzung mit Karl Rahner, der mit seiner Definition das Mariendogma zu verwischen scheint, kommt der Autor zu dem Urteil: »Maria wurde mit Leib und Seele in Konformität zu ihrem Sohn in den Himmel aufgenommen.« (S. 288) Die 22 Spalten dieses Artikels führen den Leser durch einen wichtigen Abschnitt der Dogmengeschichte. Auch wenn viele Namen fallen, zahlreiche Fakten genannt werden, bleibt die Abhandlung abgerundet und einem breiteren Leserkreis zugänglich. Hier wird ein Vorzug dieses Lexikons bereits sichtbar: Es wendet sich nicht nur an Fachwissenschaftler, sondern auch an Seelsorger, Religionslehrer oder interessierte Laien.

In einem Marienlexikon interessiert besonders die Marienverehrung, die sich in Gebeten, Marienfesten, Maria geweihten Kirchen und besonders in Marienwallfahrtsorten zeigt. Zu denken sind an Orte wie Altötting, Lourdes oder Tschenstochau. Wenden wir uns unter diesem Gesichtspunkt dem Artikel über »Altötting« (S. 118 ff.) zu. Der Abschnitt enthält zwei Schwarzweiß-Bilder des bekleideten und unbekleideten Gnadenbildes.

Der Autor legt großen Wert auf historische Fakten, auf erste urkundliche Erwähnungen des Ortes bis zur Schätzung der Besucherzahl in unserer Gegenwart mit ca. 700000 Pilgern jährlich. Sehen wir einmal von der oben erwähnten ärgerlichen Beurteilung der Motive der Besucher ab, so fehlen in dem Artikel Hinweise auf »Bruder Konrad«, die interessanten Votivtafeln oder den eindrucksvollen Besuch von Johannes Paul II. in Altötting. Verborgen bleibt dem Verfasser, daß in einem Marienwallfahrtsort viel Leid, Elend, aber auch Hoffnung und Trost sichtbar wird. Der Verfasser weiß auch nichts von der Tatsache, daß Wallfahrten von Jugendlichen wieder sehr angenommen werden. Vergleicht man zudem die Länge dieses Artikels mit dem über Albanien, so scheinen hier inhaltlich und stofflich die Schwerpunkte nicht richtig gesetzt: Beide Artikel sind in etwa gleich lang. Sind die Themen aber gleich-

»Athos« als einziger Ort in der Welt, der nur christliche Mönche beherbergt und der ganz Maria geweiht ist, stößt auf besonderes Interesse. Der sechsseitige Artikel der Münchner Byzantinisten Nikolau und Soteriou bietet eine sehr gute Darstellung der Entwicklung von ersten urkundlichen Erwähnungen über Mönche auf Athos bis in unsere Gegenwart. Die Autoren zeigen gut den Zusammenhang zwischen der Verfassung und der Form des gelebten Mönchtums auf; Regel und mönchisches Leben bedingen einander, sind wandlungsfähig, ziehen Auf- und Niedergang nach sich. Interessant ist die Anzahl der Mönche auf Athos, die im Jahre 1900 7500 umfaßte, dann auf 1285 zurückfiel, inszwischen aber wieder steigt. Aufschlußreich ist auch die Erhöhung des Bildungsniveaus: Viele Hochschulabsolventen wie Mediziner, Mathematiker suchen auf Athos eine 'alternative' Lebensweise. Gleichzeitig ist die Mönchsgemeinschaft internationaler geworden: sie besteht u.a. auch aus Deutschen und Amerikanern, Ausführliche Beschreibungen der sich auf Athos befindlichen Marienheiligtümer schließen den Artikel ab. Ein Religionslehrer, der zu Athos eine oder mehrere Stunden Unterricht plant, wird in diesem Artikel wertvolle Anregungen finden. Vergleicht man die hier besprochenen Artikel zu Parallelen im »Lexikon für Theologie und Kirche«, so wird man hier sicher umfassender informiert. Der Leser wird bei den Artikeln über »Aphrodite«, »Apokalyptische Frau«, »Astarte« interessante Verbindungen zu Maria finden. Sie machen deutlich, daß auch ein religionsgeschichtlicher Vergleich interessante Aspekte in der Marienverehrung bieten kann. In ähnlicher Weise läßt sich eine Überprüfung von Begriffen zur Kultur- und Geistesgeschichte durchführen. Sehr gründliche und ausführliche Abhandlungen zu Stichwörtern wie »Aufklärung«, »Barock«, »Bildersturm«, aber auch zur »Theologie der Befreiung« zeigen, daß man die Mariologie nur richtig erfaßt, wenn man mit der Geistesgeschichte und deren Zeitströmungen vertraut ist. Ausführliche Darstellungen behandeln Orte wie »Augsburg«, »Breslau«, »Beuron« oder Länder wie »Brasilien« oder »Bulgarien«, Zentren oder wichtige Orte der Marienverehrung. Sehr wertvoll sind die umfangreichen Künstlerbiographien, z.B. über »Burgkmair« oder »Bellini«. Dem kritischen Leser wird es schwer fallen, im ersten Band Begriffe zu suchen, die in anderen Handbüchern thematisiert werden, im Marienlexikon aber fehlen.

Wie aber läßt sich abschließend ein Lexikon beurteilen, das eine Fülle von Artikeln enthält, die von großer Sachkunde zeugen und in ihrem Umfang von keinem der dem Rezensenten bekannten Lexika mit gleicher Thematik angeboten werden? Blättern wir das Lexikon einfach durch, so entdeckten wir viel Neues, finden Ergänzungen und Diskussionsmaterial, um bekannte Standpunkte neu zu überdenken. Neben

diesem Reiz, den jedes »gute« Lexikon bietet, konnten wir schwerpunktmäßig an einzelnen Basisartikeln die solide Arbeitsweise der Autoren feststellen. Ausgezeichnet ist hier beispielsweise der lange Artikel über das »Ave Maria«, der in dieser Qualität zur Zeit von keinem Lexikon angeboten wird. Die Vielzahl der Artikel und Autoren verflachen nicht in einer pluralistischen, unverbindlich erscheinenden Modetheologie. Man spürt die behutsame Hand der Redaktion, die aus dem Geist von Vaticanum II Neues Testament formuliert, aber das Substantielle beibehält. Da zum Thema »Maria« heute auch kritische Fragen gestellt werden, ist es selbstverständlich, daß Problembewußtsein in einzelnen Beiträgen anklingt.

Zusammenfassung: Der erste Band des Marienlexikons überzeugt durch die Fülle und die Ausführlichkeit einzelner Stichworte zu diesem Thema. Mit Gewinn liest man die Beiträge zur Frömmigkeitspraxis, zur Kunstgeschichte und Ikonographie. Leider zeigt der erste Band auch deutlich, wie wenig das 20. Jahrhundert, sieht man einmal von den Forschungsergebnissen in der Dogmatik ab, zu Maria noch zu sagen weiß. Auch wenn Künstler wie Beckmann, Chagall, Marc ausführlich behandelt werden, so sind es nur noch einzelne Werke in ihrem Schaffen, aber nicht mehr entscheidende Themen ihrer Kunst. Neugierig wird man auf die weiteren Bände dieses Lexikons sein, wenn sie mit Begriffen wie »Feministische Theologie«, »Frau« oder »Emanzipation« die Hintergründe dieser Entwicklung aufzeigen und beleuchten können.

Besonders hervorzuheben ist die sorgfältige drucktechnische Gestaltung dieses Bandes. Leider sind die Bilder nur in Schwarzweiß gedruckt, so daß bei den schönen Mariendarstellungen natürlich viel verlorengeht. Kleinere Druckfehler (Krameliten S. 54a, übertaf S. 635) und störende Abkürzungen wie Samstge (S. 287) sollten bei einer Neuauflage ausgemerzt werden. Das Lexikon füllt eine Lücke und wird für die Praxis in Schule, Forschung und Seelsorge mit Sicherheit häufig Verwendung finden.

Hans-Adolf Klein, Augsburg

Petri, Heinrich (Hrsg.), Divergenzen in der Mariologie. Zur ökumenischen Diskussion um die Mutter Jesu (Mariologische Studien VII), Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1989, 102 S.

Der im Auftrag der Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie (DAM) herausgegebene Sammelband veröffentlicht die Referate der Tagung von 1986 in Walldörn. Die Beiträge vermitteln eine konzentrierte Bestandsaufnahme der

interkonfessionellen Diskussion um Maria aus katholischer Sicht. Wer ernsthaft an der ökumenischen Situation interessiert ist, sollte an dieser übersichtlichen Zusammenschau nicht vorbeigehen

»Kontroverspunkte im ökumenischen Gespräch über die Mutter Jesu und Ansätze zu ihrer Überwindung« (9-33): der gründlich dokumentierte Artikel von F. Courth weist zunächst realistisch auf eine unterschiedliche Beurteilung des Diskussionsstandes. Neben einer recht optimistischen Sicht, wonach die Mariologie nicht mehr kirchentrennend sei, verzeichnet C. gewichtige kritische Stimmen, die den mariologischen Dissens in das Zentrum der evangelisch-katholischen Diskussion hineinrücken oder, um nur das Beispiel einer neueren Erklärung der VELKD herauszugreifen, das an Maria gerichtete Gebet dem Verdikt der »Abgötterei« anheimstellen (9f.24). Das grundlegende Hindernis der lutherischen Rechtfertigungslehre, welche die geschöpfliche Mitwirkung am Heilsprozeß negiert, bezeichnet C. bei Luther als »prophetische Sprachform«, die als systematische Aussage problematisch werde, nicht zuletzt in der dialektischen Theologie eines K. Barth (11-19). Der »springende Punkt« der mariologischen Diskussion liege in deren gnadentheologischen und ekklesiologischen Voraussetzungen, über die noch keine Einigkeit bestehe (32). Als positives Zeichen für eine Konvergenz zwischen reformatorischer und katholischer Theologie wertet C. in besonderer Weise M. Thurian; nachzutragen wäre hier, daß Thurian inzwischen konvertiert ist. -

A. Ziegenaus behandelt ein Thema, das ein oberflächlicher Betrachter der ökumenischen Szenerie gar nicht als problematisch wahrnehmen würde und m. W. in keiner der vielen Konvergenzerklärungen überhaupt als kontrovers erwähnt wird: »Die Jungfrauengeburt im Apostolischen Glaubensbekenntnis. Ihre Interpretation bei Adolf von Harnack« (35-55). Am Beispiel des wohl berühmtesten Vertreters der liberalen protestantischen Dogmengeschichte untersucht Z. ein Problem, das bei jeder ökumenischen Diskussion untergründig wirksam ist: wie verbindlich ist das sog. gemeinsame Fundament, der Konsens der ersten fünf Jahrhunderte? Die Bekenntnisschriften der ev.-luth. Kirche bejahen die Jungfrauengeburt, nicht zuletzt aufgrund der frühkirchlichen Symbola. Harnack betrachtet dieses Glaubensbekenntnis als spätere Übermalung der ursprünglichen Schriftaussagen, die schon in der Schrift selbst eingesetzt habe, übrigens mit ganz ähnlichen Argumenten, wie sie dem Kenner gegenwärtiger (und nicht nur protestantischer) Theologie vertraut sind (Bultmann, Küng ...: 49). Ebenso fällt bei Harnack die seinsmäßige Gottessohnschaft, die eng mit der Jungfrauengeburt verknüpft ist. Das bis heute virulente Grundproblem ist der Stellenwert von »anerkannten Schriften«, die für Harnack entsprechend protestantischer Deutung an der privat ausgelegten Schrift korrigierbar sind. Aus diesem Grunde plädiert Harnack für eine allmähliche Abschaffung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, denn eine Umdeutung des physiologisch eindeutigen Wunders der Jungfrauengeburt sei nicht möglich, es sei denn, man verkehre sie ins Gegenteil. Das Mariendogma erweist sich hierbei als Kristallisationspunkt, dessen Eliminierung dann auch die übrigen Inhalte des Apostolikums betrifft. Zugleich stellt sich exemplarisch die Frage nach dem Aussagewert ökumenischer Konsensustexte (54). -

L. Scheffczyk untersucht »die ökumenische Problematik bezüglich des Assumpta-Dogmas« (57-80). Während der frühe Luther und verschiedene andere protestantische Theologen den Festgedanken der leiblichen Himmelaufnahme Mariens noch durchaus bejahen, lehnen ihn der spätere Luther und der Gesamttrend evangelischer Theologie zunehmend ab (59-62). Auf einen eindeutigen und heftigen Protest stößt das Assumpta-Dogma in den protestantischen Reaktionen des Jahres 1950 (62-67). Sch. untersucht dann ausgewählte Repräsentanten der neuesten evangelischen Theologie auf Möglichkeiten der Annährung. Hierbei zeigt sich einerseits im Atmosphärischen ein positiver Wandel, während sachlich vor allem durch eine nicht-chalkedonensische Christologie selbst das vor 400 Jahren noch vorhandene gemeinsame Glaubensfundament in Frage gestellt wird. Gottesmutterschaft und Jungfräulichkeit erfahren nicht selten eine sehr zwiespältige Deutung (67-74). An der Ablehnung der Fürbitte Mariens (mit Ausnahme der anglikanisch-orthodoxen Landaff-Erklärung 1980) erweist sich die fortbestehende mariologische Grunddifferenz, die in der geschöpflichen Mitwirkung am Heilsprozeß begründet liegt. Nur von daher ist die Assumptio als Spezifikum Mariens begründbar, was über eine »gemeinchristliche Selbstverständlichkeit« (K. Rahner) weit hinausgeht (74-80). Der ökumenischen Annäherung förderlich ist allein die klare Aufarbeitung der Wahrheitsfrage und (so Papst Paul VI. zu Joh 2) das Vertrauen auf die Fürsprache der Gottesmutter (80). -

»Zu einigen Problemen der sprachlichen Vermittlung in der Mariologie« äußert sich schließlich H. Petri (81–102). P. stellt sich hier, über das

ökumenische Thema hinaus, der anspruchsvollen Anfrage sprachphilosophischer Theorien an die religiöse Sprache überhaupt (82f). Zu beachten sei u.a. die Einbindung der neutestamentlichen Aussagen in ein langsam sich entfaltendes Glaubensbewußtsein (85), das in enger Verbindung stehe zur Christologie und Ekklesiologie. Beim Bezug zur Kirche hebt P. gleichzeitig die gläubige Jüngerschaft wie die mütterliche Aufgabe Mariens hervor (87-94). Bei der bildhaften Sprache, die sich in der Mariologie hier finde, sei der jeweilige Vergleichspunkt zu beachten (94). P. lehnt dabei die Auffassung ab, mariologische Aussagen nur auf Christologie und Ekklesiologie zurückzuführen (96-98), läßt aber die Möglichkeit offen, marianische Aussagen, die keine Dogmen seien, als bloßes Darstellungsmittel zu erklären (100). Hilfreich wäre vielleicht in diesem Zusammenhang die Ergänzung, daß die Mariologie neben der von P. betonten kritischen Aufgabe (100f) auch die Möglichkeit zur Inspiration in sich birgt, nicht zuletzt im Hinblick auf den ökumenischen Diskurs. -

Eine interessante Aufgabe wäre es gewiß, stärker die ostkirchliche bzw. orthodoxe Tradition in die Diskussion einzubringen. Die methodische Konzentration auf das Verhältnis von katholischer und protestantischer Theologie, wie sie in dem besprochenen Sammelband vorliegt, ist allerdings von besonderem Gewicht und offenbart die zentrale Rolle der Mariologie im Bezugsfeld des Glaubens.

Manfred Hauke, Augsburg

Gorski, Horst, Die Niedrigkeit seiner Magd. Darstellung und theologische Analyse der Mariologie Martin Luthers als Beitrag zum gegenwärtigen lutherisch/römisch-katholischen Gespräch. Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII (Theologie), Bd. 311, Frankfurt a.M. – Bern – New York – Paris 1987, 297 S.

Die gegenwärtige ökumenische Diskussion über die Mutter Jesu läßt eine erneute Beschäftigung mit der Mariologie M. Luthers längst überfällig erscheinen. Die vorliegende Dissertation, die unter der Leitung von O. H. Pesch erstellt wurde, geht das Thema mit einer beachtlichen hermeneutischen Differenzierungskraft an. Darin liegt neben dem dargebotenen inhaltlichen Material eine Besonderheit dieser Arbeit. Darauf stößt der Leser gleich unmittelbar bei der Zielformulierung der Dissertation. Der Autor möchte die Mariologie des Reformators aus ihrer Wirkungsgeschichte befreien, d.h., er möchte sie unter Beachtung der heutigen Lutherforschung darstel-

len und zugleich mit der Mariologie unserer Tage ins Gespräch bringen. Dabei will er zu ermitteln suchen, was dieser Rückbezug auf das neu entdeckte marianische Erbe bei Luther für den heutigen ökumenischen Austausch bedeutet. Im ersten Schritt bietet er eine Übersicht über die Interpretationsgeschichte der Mariologie Luthers. Da kann der Autor festhalten, daß hier die Interpretation weitgehend das marianische Gedankengut des Reformators übergangen hat. Dies fällt dann insofern auf, als Gorski im zweiten Schritt beachtliches Ouellenmaterial ausbreiten kann. Dieses ordnet er nach Schrifttypen (Predigten, Exegetica etc.), innerhalb deren er die Texte chronologisch aber auch systematisch aufführt. Das reichhaltige Material läßt ein sehr ausgeprägtes Marienbild erkennen. Dieses gewinnt dadurch weitere Konturen, daß es der Autor im dritten Schritt mit den Grundlinien der Theologie Luthers in Verbindung bringt. Hier ist vor allem die ausgeprägte Theozentrik des Reformators zu nennen, der gegenüber das Geschöpfliche als Nichts erscheint. Auf Maria angewendet heißt das: Die ihr zukommende Ehre ist als Ehre Gottes ein honor externus, eine reverentia aliena, über die hinaus keine höhere für einen Menschen gedacht werden kann. In dem Maße Luthers Mariologie von seiner Rechtfertigungslehre her verstanden wird, bleibt die einzigartige Mittlerstellung Christi gewahrt. Im vierten Gedankenschritt blickt der Verf. auf den heutigen ökumenischen Dialog und fragt, was dafür von Luther zu lernen ist. Zu recht betont er, daß das Gespräch über die Mutter Jesu im Austausch zwischen den Konfessionen nicht übergangen werden kann; es ist die Bewährungsprobe vieler theologischer Einzelfragen. Beachtenswert ist die Meinung des Autors, »daß die in der römisch-katholischen Mariologie für verpflichtend gehaltenen Elemente nicht verworfen zu werden brauchen« (239). Zu den im fünften Schritt skizzierten Desiderata für den vor uns liegenden Dialog nennt der Verf. u.a. auch die Eschatologie, d.h. die Frage nach dem Leben der Toten und unseres Verhältnisses zu ihnen. Implizit ist damit die Anrufung der Heiligen angesprochen. »Nur in dem Maße, in dem diese Frage aufgearbeitet wird, werden lutherische Christen einen Zugang zur Marienverehrung finden. Die 'Anrufung' ist davon ein wesentlicher Teil und kann nicht ausgeklammert werden« (262).

Zur Würdigung dieses Buches kann vorab festgehalten werden, daß es sich um einen sehr beachtenswerten Beitrag des ökumenischen Gesprächs unserer Tage handelt. Ihm ist deswegen eine weite Berücksichtigung durch alle am Austausch Interessierten zu wünschen. Gedankenführung und Sprache des Autors sind differenziert und klar zugleich. An Literatur sind die

wichtigsten Beiträge aufgenommen.

Vertiefungswürdig hält der Rez. die ekklesiologische Einordnung der Frage. Er teilt nicht die Auffassung Gorskis, »daß man die ekklesiologischen Fragen nicht zu eng mit den mariologischen Fragen verknüpfen muß, wenn die Diskussion im einen Bereich nicht durch die Diskussion im anderen mitbelastet werden soll« (249). Hier wäre Gorskis These zu diskutieren, daß nach Luther die Mariologie ihren Ort in der Pneumatologie habe. Läßt sich letztere aber ohne Ekklesiologie entfalten? Systematisch könnte man weiterfragen, ob sich hier nicht die Fundamentalunterscheidung Luthers auswirkt, die zwischen Gott und Welt besteht? Die Studie Gorskis ist im besten Sinne ein anregendes und die Diskussion befruchtendes Buch.

Franz Courth, Vallendar

Gerl, Hanna-Barbara, Die bekannte Unbekannte. Frauenbilder in der Kultur- und Geistesgeschichte, Matthias Grünewald-Verlag, Mainz 1988, S. 160

In neun Kapiteln führt die Vf. uns durch einige Hauptthemen der Religionsgeschichte im Bezug auf die Frau. Die archaische Struktur des menschlichen Lebens bezeugt eine unlösbare Verbundenheit von Mann und Frau, während die magische Ebene eine starke Betonung des Mütterlichen anzeigt: weil die Frau das Leben weitergibt, wird sie zur Trägerin sakraler Machtfülle (20). Was die Beziehung zur Gottheit angeht, sind die weiblichen Gottheiten der Fruchtbarkeit zugeordnet (23). Obwohl die Geschlechter aufeinander angewiesen sind, kämpfen sie in vielen Mythen um die Macht (31). Die Vf. wertet kurz, aber positiv den Durchbruch der Vatergestalt Gottes (44). In der Neuzeit hat man den Vater getötet und die Mutter Erde ausgebeutet. Jetzt aber ist es unsere Aufgabe, ein neues Verhältnis zu gewinnen. Hier kann die Mariologie helfen (51). Kap. VI enthält schöne Darstellungen über das Mütterliche in der Kirche. Im Kap. V handelt die Vf. über das »Ganzwerden« und die Identitätskrise der Frau. In den letzten Jahrzehnten sieht man bei vielen Frauen ein wachsendes Mißtrauen gegen die zugewiesenen Rollenfelder. Aber sind auch nicht die Männer durch den gesteigerten Leistungsdruck und das Angebot der Modelle und Möglichkeiten dem »Leiden, nicht ganz zu sein« ausgesetzt? Man übersieht zu leicht, daß das Hauptproblem darin liegt, zwischen Hauptsachen und Nebensachen klar zu unterscheiden und durch eine beschränkte, beschränkende, aber doch wieder befreiende Wahl, zu der man steht, die Ganzheit zu erstreben.

Vf. notiert die Gefahr, daß heute die Frau durch die Pille ihre Leiblichkeit neutralisiert. Kap. VI handelt über die Verehrung der Muttergottes, besonders vom Standpunkt des Symbolhaften darin. Die Überlieferung hat die ganze Fülle der Symbole des Weiblichen und der Mutter auf Maria angewandt: die große, kosmisch herrschende Mutter, die Quelle des Lebens, die Sonnenfrau mit dem Mond zu Füßen. Der Text ist ein Plädover für die Wiederaufnahme von verdrängten Bildern. Maria soll ein Gegengewicht zur Härte des technischen Zeitalters bieten. Die Welt geht am Maskulinen zu Grunde (Guardini). »In Maria verdichtet sich alles, was menschliche und geistvolle Freiheit meint« (112). Als Jungfrau ist sie der verschlossene Garten, ihr eigentliches Gesicht nur Gott zeigend (114). Es folgen einige Seiten über Maria als »Bestätigung verlorener Illusionen«. Jetzt wird Maria zur Schwester im Glauben, die ihr Nichtwissen betont. Aber in Maria ist die Integrität der Schöpfung erstmals neu gegenwärtig. So ist das Dogma der Himmelfahrt Mariens eine Antwort auf die Menschenverachtung der Ideologien und den Daseinsekels des Existentialismus.

Im folgenden Kapitel ist die Rede vom Verhältnis des Menschen zur Mutter Natur. Die Vf. möchte den abgedrängten Zusammenhang mit dem Magischen wieder erschließen (136). Im letzten Kapitel werden die mütterlichen Selbstbezeugungen Gottes im Alten Bund hervorgehoben. Auch im NT gibt es eine Fülle dieser Äußerungen, so daß die fast ausschließlich männlichen Bildund Symbolgestalt Gottes zu überprüfen wäre. Die Schlußfolgerung des Gesamtwerkes ist: heute gilt nicht mehr »Mann und Frau«, sondern »es gilt der Mensch«.

Gerl hat überaus viel Material zusammengetragen: in der zunächst systemlos scheinenden Fülle entdeckt der Leser aber doch eine gewisse Richtung und Einheit. Die religionsgeschichtliche Sicht ist vorherrschend. Man hätte aber im Anschluß doch gern die Frage behandelt gesehen, wie weit die biologischen Gegebenheiten das Leben der Frau bestimmend prägen sollen, wenn sie ihre wirkliche Erfüllung erreichen will. Der religionsgeschichtliche Befund scheint übrigens eindeutig in die Richtung einer positiven Antwort zu weisen. Offenbar ist es der Verfasserin nicht ganz gelungen, sich vom Modell der westlichen Kultur zu distanzieren. So untersucht sie die Frage des Zuganges der Frau zum besonderen Priestertum nicht von der Theologie der Kirche her. Trotz dieses Mangels ist das vorliegende Buch sehr reichhaltig und beachtenswert.

Leo J. Elders, Rolduc

Läpple, Alfred, Maria in der Glaubensverkündigung, EOS Verlag, St. Ottilien 1988. 194 S.

Dieses Werk des nimmermüden und sehr produktiven Theologen darf als eine sehr schätzenswerte Hilfe für die Verkündigungstätigkeit hervorgehoben werden. Schon die hinführende Bilanz über die nachkonziliare Mariologie und die unterkühlte Marienfrömmigkeit macht deutlich, wie notwendig L.s praktikable Arbeit ist.

Pädagogisch geglückt setzt die Studie an bei den marianischen Hinweisen im AT, die für das NT von erheblicher Relevanz sind. Die spärlichen Informationen von Maria im NT – jedesmal ganz zitiert und zwar in synoptischer Darstellung – sind aber doch unerschöpflicher Fundus, »das Leben Marias im Geheimnis Christi und der Kirche von Jahrhundert zu Jahrhundert tiefer verstehen zu lassen« (20). Die grundsätzlichen Fragen über Maria werden exegetisch aufgearbeitet. Ausgezeichnet sind die Anmerkungen zur Kindheitsgeschichte, vor allem in Hinsicht auf ihren historischen Wert.

Aus der Zusammenschau alle marianischen Stellen im NT läßt sich eine gewisse Systematik erkennen, die L. in ihren Hauptakzenten transparent macht: »Fülle der Zeit«, »Maria, die jungfräuliche Mutter des menschgewordenen Messias«, »das Glaubenswachstum Marias«, (42ff.), »Maria im Geheimnis der Kirche« (46f.). Ein knappes Referat bietet das Verständnis für die dogmengeschichtliche Entfaltung des Marienglaubens, wobei die einschlägigen Texte in chronologischer Folge erscheinen – vom ersten Konzil von Konstantinopel (381) bis zur Enzyklika 'Redemptoris mater' von Johannes Pauls II.

L. unterscheidet zwei Etappen der Marienlehre: Zunächst die »Privilegien-Mariologie«, die die personalen Vorzüge der Herrenmutter ins Auge faßt: »Jungfrau« - »Gottesmutter« - »Immaculata« (= Vorerlöste) - »Assumpta«. Die zweite Etappe setzt mit dem 2. Vatikanischen Konzil ein: »Die selige jungfräuliche Gottesmutter Maria im Geheimnis Christi und der Kirche« (Lumen gentium, 8. Kap.). Damit tritt das Marienverständnis unter soteriologischem und ekklesiologischem Aspekt in den Vordergrund. Gegenüber marianischen Titeln übt das letzte Konzil unübersehbar Zurückhaltung und Vorsicht aus - ganz gewiß aus ökumenischen Gründen -, der Rezensent die nämliche Bemerkung L.s hinsichtlich der oben erwähnten konziliaren Reserve auch bei Hans Urs von Balthasars Theodramatik feststellen konnte. Indes sieht L. in 'Redemptoris mater' so starke Akzente, die einen mutigen Schritt nach vorn nicht übersehen lassen. Der Leser wird kurz, aber präzis über andere Titel

orientiert: 'corredemptrix' wurde vermieden, wird aber m.E. mit großem Ernst weiterhin in der Kirche meditiert. Es ist erfreulich, daß Paul VI. den Titel »Maria – mater ecclesiae« »bewußt gegen die Mehrheit des Konzils verwendet« (68).

Auch zur Deutung der Herrenmutter in der Befreiungs- und der Feministischen Theologie steuert L. etwas bei. Hingewiesen wird auf die über Lateinamerika hinausgehende Sicht Marias als Mutter der Armen und Unterdrückten mit der aus dem Magnifikat eruierten Begründung. Durch die Zurückdrängung der Frau leide unsere Gotteserfahrung, in welchem auch auf die in jedem Menschen vorhandene weibliche Struktur hingewiesen wird. Es handel sich m. E. um Selbstverständlichkeiten, die nur nicht so bewußt waren, wie sie im Horizont massenmedialer Propaganda zur Schau gestellt werden. Über die Feministische Theologie ist bis ins kleinste Dorf so viel eingeschleust worden, daß hier nur auf L.s Darstellung verwiesen zu werden braucht. Widerwärtig erscheint mir die Attacke in der Aussage: Maria als »demütige Magd« habe »der Unterdrückung der Frau Vorschub geleistet« (75). Hier fehlt das Sensorium für schriftgemäße Demutshaltung.

Großen Anklang dürfte das Kapitel finden: »Maria in der Geschichte der Frömmigkeit und Kunst« (77 ff.) In einer Menge von Beispielen illustriert der Verfasser, wie in der langen Geschichte der Marienfrömmigkeit die epochalen Strömungen der menschlichen Nöte und Sehnsüchte sich widerspiegeln. Instruktiv ist der Hinweis auf das altersspezifische Verständnis Marias und das entwicklungspsychologisch angemessene Marienbild (Kinder, Jugendliche in ihrem Erleben, das das Verhältnis zu Maria prägt). Erwartungsgemäß bietet der Autor auch eine respektable Sammlung von Mariengebeten mit geschichtlichen Anmerkungen und textlichen Erklärungen. Hier werden Gebete vorgelegt, die in der religiösen Unterweisung sowie im Familiengebet ihren Platz erhalten können. Zum Anderen: Es geht seit einiger Zeit das »ökumenische« Schlagwort um: »Wie Maria beten, nicht zu Maria beten«! Das Korrektiv muß wohl heißen: »wie Maria beten« und zu Maria beten. Wir werden L. auch dankbar sein müssen, daß er der im 20. Jh. weltweit bekannten »Marienweihe« zwei gute Seiten widmet (104f.).

Verkündigungsgerecht und wieder mit ausgezeichneten Beispielen ausgestattet (die Stärke des Buches) ist die Darstellung Unserer Lieben Frau in der Kunst (110 ff.). Man vergleiche auch brisante Themen (S. 121 f.). Kunst spricht das Herz des Betrachtenden an, der von der Meditation des Künstlers bereichert wird.

Es bleibt noch das Thema: »Maria im ökumenischen Gespräch« (124 ff.). Von der Marienverehrung im 15./16. Jh. sei nur mitgeteilt, daß Luther das Magnifikat aus seiner ungebrochenen katholischen Vergangenheit kommentierte, »Maria kann nicht genug gelobt werden« (Creatura Maria non potest satis laudari). Der Autor vergißt aber nicht anzumerken: Luther wandte sich kräftig gegen ein Marienlob, »wenn er die alleinige Heilsmittlerschaft durch Jesus Christus gefährdet sah« (122). Seine Marienverehrung kühlte sich bald ab. Zur Gesprächssituation in der Gegenwart akzentuiert der Autor mit Recht: »Das ökumenische Gespräch kann nicht nur dort anknüpfen und sich auf jene Glaubenspositionen einigen, wo sich die Glaubenswege . . . getrennt haben« (133). Es hat sich seit Luther auf katholischer wie protestantischer Seite vieles geändert. Es muß der glaubensgeschichtliche Standort des jeweiligen Gesprächspartners bekannt sein, soll Gespräch fruchtbar sein. L. äußert sich freimütig in dem Sinne, daß evangelische Christen der Leitlinie von Paul VI. kaum zuzustimmen bereit sind. »Die Kenntnis der wahren katholischen Lehre

über die selige Jungfrau Maria wird immer ein Schlüssel für das genaue Verständnis des Geheimnisses Christi in der Kirche darstellen« (135). L. zitiert auch wörtlich eine neuere Stellungnahme der VELKD: »Nach reformatorischer Lehre ist nicht auszuschließen, daß die Heiligen im Himmel Fürbitte leisten für die Christen auf der Erde. Aber sie darum anzurufen, fiele unter das Verdikt der Abgötterei« (ebd.).

Es ist dem Autor zu danken, daß er von den Schwierigkeiten im ökumenischen Gespräch spricht, aber auch Zuversicht empfiehlt: Intensive Seelsorgsarbeit und wissenschaftliche Theologie aus dem lebendigen Glaubensbewußtsein der Kirche sind nötig, »um – mit Gottes Gnade und durch die Fürbitte Marias – das Christuslob vereint mit Marienlob von der Una Sancta erklingen zu lassen« (136). Läpples trächtiges, durchsichtiges, kritisches und mit warmem Herzen geschriebenes Marienbuch ist im Marianischen Jahr und für die Jahre danach gedacht, damit authentische marianische Frömmigkeit geweckt und vertieft wird zum Heil und Segen der ganzen Menschheit.

Joseph Auda, Bochum

Praktische Theologie

Kleindienst, Eugen, Wege aus dem Säkularismus. Versuche zur Bestimmung des Weges der Kirche in säkularisierter Gesellschaft, Donauwörth, Verlag Ludwig Auer 1988, 139 S., kart.

In vorliegender Sammlung von wissenschaftlichen Beiträgen aus den Jahren 1982–1988 sowie von bisher nicht veröffentlichten Aufsätzen und Vorträgen beleuchtet der Verfasser den Prozeß der Säkularisierung in Kirche und Gesellschaft. Dieser Säkularisierungsprozeß gründet in schon seit längerem sich abzeichnenden Wandlungen, deren ganzes Ausmaß teils noch gar nicht völlig ausgelotet ist.

Hier nun setzt das Buch an, indem es die Säkularisierung als eine epochale und »eine der größten Herausforderungen für Glaube und Verkündigung der Kirche« in der Gegenwart einstuft. Die hieraus sich ergebenden Auswirkungen lassen sich beispielsweise unter den Stichworten Tradierungskrise des Glaubens, säkularisiertes Weltund Menschenbild, Kirchendistanziertheit und Verlust einer zentralen Moral fassen.

Wenn auch die in diesem Band zusammengefaßten Beiträge gelegentlich verschiedener Anlässe abgefaßt werden, bieten sie doch, unter der Klammer »Kirche in der säkularisierten Gesellschaft« zusammengefaßt, ein facettenreiches, homogenes und sehr eindrucksvolles Bild des Gesamts der Säkularisierung und der sich von ihr für die Verkündigung und Pastoral ergebenden Anforderungen und Herausforderungen.

Die Komplexität und Vielfalt der Thematik umreißen folgende, in diesem Buch behandelte Aspekte: Der Weltauftrag der Kirche nach dem II. Vaticanum, das Verhältnis von Kirche und Welt heute, das Phänomen des Säkularismus in Religion und Gesellschaft unter Einbeziehen der politischen Dimension, Sakramentenpastoral und Gottesdienstbesuch im säkularisierten Umfeld, Herausforderungen, Aufbrüche und pastorale Ansätze angesichts der Säkularisierungstendenzen in der Kirche, nichteheliche Lebensgemeinschaften als Herausforderung an die heutige Ehepastoral sowie die mögliche Kommunikation von Kirche und Jugend als eine elementare Aufgabe pastoralen Mühens.

Bereits an der Aufzählung dieser inhaltlichen Schwerpunkte wird deutlich, daß der Verfasser nicht nur ein weitgespanntes Spektrum zum Thema Kirche in der säkularisierten Gesellschaft bietet, sondern daß er insbesondere auf grundlegende pastoraltheologische Fragestellungen abhebt, derer sich die Praktische Theologie heutigentags wird verstärkt annehmen müssen. Dabei beläßt es der Verfasser nicht bei der Beschreibung des jeweiligen Ist-Zustandes und bei klaren Analysen zum Thema in den jeweiligen Handlungs-

feldern. Er benennt zugleich auch Wege und erste mögliche Schritte, die sich praktisch-theologischem Argumentieren und Handeln bei der Überwindung des Säkularismus eröffnen. Damit gewinnt dieses Buch Bedeutung auch über den Status quo der gegenwärtigen seelsorglichen Situation hinaus. Es gelingt dem Verfasser mit diesem Buch nicht nur aufzuzeigen, daß der Säkularismus in der jüngsten Vergangenheit und in der Gegenwart an vielen Stellen kirchlichen Lebens aufscheint und seelsorgliches Denken und Handeln beeinflußt, sondern dem Leser wird auch der Blick für die Herausforderungen durch den Säkularismus in der Gegenwart und für die Zukunft geschärft.

Insgesamt handelt es sich bei diesem Buch um eine gelungene, anregende und gut durchgegliederte Abhandlung, die in einer sich einer Insider-Terminologie weitgehend enthaltenden Sprache abgefaßt ist und die folglich dem Leser zur Auseinandersetzung mit dieser Thematik als erste Hinführung gute und wertvolle Dienste leisten kann, die aber auch vertiefende Einblicke hierzu gewinnbringend ermöglichen dürfte. Als Zielgruppen für dieses Buch kommen neben allen an dieser Thematik Interessierten insbesondere auch Studierende und der Praxis der Seelsorge und Verkündigung Stehende in Betracht, denen Verkündigung, Christentum und gelebter kirchlicher Glaube in einer säkularisierten Welt ein Anliegen sind.

Fritz Weidmann, Augsburg

Paarhammer, Hans (Hrsg.), Vermögensverwaltung in der Kirche. Administrator bonorum. Oeconomus tamquam paterfamilias. Gewidmet Sebastian Ritter. Österreichischer Kulturverlag, Thaur/Tirol, 2. Aufl. 1988. 393 S., Ln.

Die vorliegende Festschrift ist in ihrer rasch vergriffenen 1. Auflage zum 70. Geburtstag des hochverdienten Salzburger Finanzkammerdirektors Prälat Dr. jur. can. Sebastian Ritter am 6. Juli 1987 erschienen. Wie der Hrsg. im Vorwort ausführt, hat Sebastian Ritter die Erzbischöfliche Finanzkammer Salzburg »zu einem modernen kirchlichen Betrieb im Ensemble der verschiedenen Ämter in der bischöflichen Kurie ausgebaut« und dabei für die aktuellen Notwendigkeiten der Teilkirche, für deren Integrität und deren zeitliches und geistliches Wohl mit einem bewundernswerten Einfühlungsvermögen, aber auch mit Zähigkeit und, wenn nötig, auch mit der gebotenen Härte Sorge getragen.

In seinem Geleitwort (S. 13–15) würdigt der frühere Erzbischof von Salzburg, Karl Berg, die Lebensleistung Sebastian Ritters, der als treuer

Vermögensverwalter der Erzdiözese Salzburg die Finanzkammer mit ihren Abteilungen und Einrichtungen zu einer übersichtlich geordneten Zentralbehörde innerhalb der Erzbischöflichen Kurie ausgebaut habe.

In einem Proömium »Prälat Dr. Sebastian Ritter – Zum siebzigsten Geburtstag –« (S. 19–30) gibt Josef Lidicky, Leiter des Referats für Pfarrverwaltung in der Erzbischöflichen Finanzkammer Salzburg, einen Überblick über die verschiedenen Stationen des Lebenslaufes und der Wirksamkeit des Jubilars. Eine kulturhistorisch und baugeschichtlich bedeutsame und von der Sache her gebotene Ergänzung dieses Lebenslaufes Ritters bildet der Bericht von Hans Hofmann, Architekt am Bauamt der Erzdiözese Salzburg, »Vierzig Jahre Bautätigkeit der Erzdiözese Salzburg« (S. 31-36). Der Leser erfährt hier alles über die Neubauten, die Entwicklung der Baustile in diesen bewegten vierzig Jahren, über Sanierungen, Restaurierungen, Denkmalschutz bis hin zu der vom Zweiten Vatikanischen Konzil inaugurierten Aufstellung von Volksaltären.

Die insgesamt 21 dem kirchlichen Vermögensrecht und der kirchlichen Vermögensverwaltung gewidmeten Beiträge sind sachgerecht und harmonisch in drei Teile gegliedert. Die fünf Abhandlungen des I. Teiles befassen sich mit kirchenhistorischen Fragen; die elf Beiträge des zentralen II. Teiles haben das neue kirchliche Vermögensrecht auf der Grundlage des Codex Iuris Canonici vom 25. Januar 1983 zum Gegenstand; die fünf Beiträge des abschließenden III. Teiles sind schwerpunktmäßig sozialethischen und theologischen Fragen gewidmet.

Im I. Teil (S. 39-134) finden sich die Abhandlungen von Alfred Rinnerthaler über die Zerschlagung des kirchlichen Privatschulwesens im Reichsgau Salzburg durch die Nationalsozialisten, ferner von Peter Schernthaner über das NS-Sammlungsgesetz und die Einführung des Kirchenbeitrags im Spiegel der in der Erzdiözese Salzburg geführten Auseinandersetzungen, von Walter Hagel über die Bereinigung der Einforstungsrechte kirchlicher Rechtsträger in staatlichen Gütern - eine späte Folge des § 5 Kirchenbeitragsgesetz 1939, von Elisabeth Anna Mayr über das Präsentationsrecht der Gemeinde Niederndorf. Ein Überblick über die Ermittlung des Pfarrers zwischen 1786 und 1958, sowie schließlich von Georg May, Universität Mainz, über die Sorge des Mainzer Bischofs Josef Ludwig Colmar (1760-1818) um die Wohltätigkeitsanstalten und die milden Stiftungen in der Franzosenzeit.

Der II. Teil (S. 137–329) enthält die bedeutsamen und zum Teil sehr grundsätzlichen Beiträge:

Das Zweite Vatikanische Konzil und die Revision des kirchlichen Vermögensrechts (Gerhard Fahrnberger), Rechtsformen des kirchlichen Gütererwerbes (Hugo Schwendenwein), Die Sustentation der Kleriker (Heribert Schmitz), Patronat und Inkorporation - einst und jetzt (Peter Gradauer), Verträge mit Rechtsträgern von Kirchenvermögen. Überlegungen zum Problem der Verkehrssicherheit (Franz Pototschnig), Kirchliches Vermögensrecht nach dem CIC 1983 - Rechtsträger und Rechtsgeschäfte in Österreich (Helmut Schnizer), Vermögensrechtliche Aspekte der neuen Satzungen der Österreichischen Benediktinerkongregation (Stephan Haering), Zur partikularrechtlichen Relevanz der neuen Stolgesetzgebung. Universalrechtliche Stolnormen und die Salzburger Verhältnisse (Johann Hirnsperger), Aktuelle Fragen der kirchlichen Vermögensverwaltung im pfarrlichen Bereich unter besonderer Berücksichtigung der Salzburger Verhältnisse (Hans Paarhammer) sowie Marginalien zum Kirchenbau am Beispiel der Stadtpfarrkirche »Zum Kostbaren Blut« in Salzburg-Parsch (Hans Reissmeier). Einen Sonderfall aus dem Staatskirchenrecht der Bundesrepublik Deutschland bildet der Beitrag von Klaus Lüdicke, Wirtschaftsstrafrecht in der Kirche? Kanonistische Anmerkungen zu einem Kirchenaustritt (S. 275-282). Lüdicke wendet sich in diesem Beitrag dagegen, daß im Bistum Limburg einem aus der Kirche ausgetretenen Katholiken von seinem Pfarrer der Empfang der Eucharistie verweigert wurde. Der Verfasser unterliegt hier einer Fehldeutung der Tragweite und der Bedeutung der Erklärung des Kirchenaustritts und seiner Rechtsfolgen im kirchlichen Bereich. Wie bereits durch die Wahl der Überschrift seines Beitrags zum Ausdruck gelangt, verwechselt Lüdicke die allein entscheidende Erklärung des Kirchenaustritts und deren Motiv. Beim Kirchenaustritt kommt es nicht auf das Motiv an, das für den Kirchenaustritt ausschlaggebend war, sondern einzig und allein auf die Tatsache der abgegebenen Erklärung des Ausscheidens aus der Kirche. Insofern erscheint es abwegig und im Ergebnis verwirrend und für niemand hilfreich, bei den notwendigerweise einschneidenden Rechtsfolgen des Kirchenaustritts in provokativer Weise von einem »Wirtschaftsstrafrecht in der Kirche« zu sprechen. Die Kirchenzugehörigkeit und die Erklärung des Kirchenaustritts sind bekanntlich facta publica. Einem aus der Kirche Ausgetretenen muß von seinem Pfarrer und von jedem Priester, dem er bekannt ist, der Empfang der Eucharistie verweigert werden. Der Ausgetretene hat es jederzeit in der Hand, durch Wiedereintritt in die Kirche sich mit dieser zu rekonziliieren und damit wieder zur Eucharistie zugelassen zu werden. Dies ist die einzig legitime Form einer Zulassung zur Eucharistie für einen Katholiken, der den Austritt aus der katholischen Kirche erklärt hat.

Sozialethische und theologische Fragen bilden den Gegenstand der fünf Abhandlungen des abschließenden III. Teiles der Festschrift (S. 333-393). Franz-Martin Schmölz geht anhand der Tugendlehre des heiligen Thomas von Aquin der Frage nach, ob die Ökonomie, d.h. die Verwaltung weltlicher Güter, wirklich ein Teil der alles überragenden Tugend der Klugheit sei, und bejaht verständlicherweise im Ergebnis diese Frage. Ferdinand Reisinger entwickelt sozialethische Gedanken über »soziale Gerechtigkeit« als Leitmotiv gegenwärtiger (kirchlicher) Optionen und Diskussionen. Kirchenrechtliche und moraltheologische Erwägungen über die der Kirche von den Gläubigen dargebrachten Spenden bilden den Gegenstand des Beitrags von Raimund Sagmeister. »Oblationes Fidelium« - in kirchenrechtlicher und moraltheologischer Sicht. Daß in der kirchlichen Vermögensverwaltung und -aufsicht auch der Tugend der Barmherzigkeit ein gebührender Platz und eine Bedeutung zukommt, zeigt Gerhard Holotik in seiner Abhandlung »Barmherzigkeit - ein Prinzip kirchlicher Güterverwaltung?«. Zur Verwirklichung ihres Auftrags muß die Kirche den Schutz der Grundrechte zu ihrer Aufgabe machen. Dazu stehen ihr, wie Gertraud Putz darlegt, Rechtsmittel zur Verfügung, um Staatsverträge, Gesetze oder Verordnungen anzufechten.

Die vorliegende reichhaltige Festschrift ist in gleicher Weise eine wertvolle und notwendige Bereicherung des modernen Kirchenvermögensverwaltungsrechts auf der Grundlage des Codex Iuris Canonici vom 25. Januar 1983 und eine würdige Fest- und Ehrengabe für den verdienten Salzburger Finanzkammerdirektor Prälat Sebastian Ritter.

Joseph Listl, Augsburg

Dogmatik

Stuhlhofer, Fr., Der Gebrauch der Bibel von Jesus bis Euseb. Eine statistische Untersuchung zur Kanongeschichte, R. Brockhaus Verlag Wuppertal 1988 (Geleitwort v. Rainer Riesner), 160 S.

Wo ein Thema wissenschaftlich mit einer neuen Methode angegangen wird, darf man neue Ergebnisse erwarten. Vf. untersucht die Kanongeschichte mit statistischen Mitteln. Im Grunde geht er so vor, daß er den prozentualen Anteil der einzelnen Bücher am gesamten Umfang des NT bzw. AT feststellt und dann fragt, inwieweit diesem Anteil auch der Prozentsatz der Zitate aus jeder Schrift entspricht. Diese Untersuchungen werden sowohl an einzelnen Theologen als auch jeweils am 2. und 3. Jh. durchgeführt. Die viele Aspekte, von denen her die Zahlen beleuchtet werden, können hier nicht im einzelnen aufgezählt werden. Daß diese Idee nicht einfach durchzuführen ist und deshalb noch viele Präzisierungen und Vorabklärungen nötig sind (etwa die Frage nach den Wertungen von Anklängen an Schriftstellen), weiß jeder Kenner der Kanongeschichte. Vf. berücksichtigt diese Schwierigkeiten.

Die Ergebnisse, die in Tabellen veranschaulicht werden, sind interessant: Die Verwendung und somit die Wirkgeschichte einzelner Schriften (z.B. Genesis, Isaias, Psalmen, Matthäus), des NTs im Vergleich zum AT, die wachsende oder abnehmende Benutzung vom 2. zum 3. Jahrhundert, die regionale Bevorzugung einzelner Schriften (etwa die Katholischen Briefe in Ägypten). Einzelergebnisse: Der Hebräerbrief wurde von den Autoren häufiger herangezogen, die ihn für eine echte Paulusschrift hielten. Daß das Lukasevangelium im 2. Jh. erst nach »erheblichen Widerständen« (Schneemelcher) gleichberechtigt Anerkennung gefunden habe, wird vom Vf. in Frage gestellt. Die Geschichtsbücher wurden allgemein verhältnismäßig wenig benutzt.

Trotz dieser und anderer interessanter Einzelergebnisse wird man über die Argumentationsweise des Vf.s nicht recht froh. Die Formulierung, daß der 1. Clemensbrief »seine Prägung ... primär vom NT her bezieht« (S. 25), ist unpräzise. Das Neue Testament gab es um 96 weder der begrifflichen Bezeichnung noch, wie man annehmen darf, der Sache nach (wie auch S. 69 zugege-

ben wird). Wenn aber S. 124f untersucht wird, welche atl. Schrifte Jesus (keine deuterokanonischen!) und welche Paulus verwandt hat, so dürfte die Historizität der Evv überstrapaziert sein. Der eigentliche Einwand bezieht sich aber auf das Prinzip Stuhlhofers, von der Häufigkeit der Verwendung auch auf den Grad der kanonischen Geltung zu schließen. Zitierhäufigkeit besagt nicht unbedingt den Grad der Geltung einer Schrift, sondern ihre dogmatische Verwendbarkeit in Hinblick auf eine - vielleicht nur momentan aktuelle – Fragestellung, Deshalb zitiert z.B. Athanasius verhältnismäßig oft das Weisheitsbuch: aus demselben Grund werden Philemon, der in der Regel (Ausnahme: Privatbrief) im Corpus Paulinum stand, und protokanonische Geschichtsbücher wenig zitiert. Diese seltenere Verwendung schränkt aber nicht die Kanonizität ein (Gehört Philemon zur 2. Klasse? S. 49). Man kann Schriften für kanonisch halten, ohne einen Anlaß gehabt zu haben, sie häufig zu zitieren. Dann stellt sich z.B. die deuterokan. Frage anders. Stuhlhofer spricht unkritisch vom »hebräischen« Kanon, ohne die jüdischen Differenzen zu berücksichtigen (Qumran, Philo zitiert Weisheit: gegen S. 144; die Liste des Origenes und Angaben anderer christl. Schriftsteller belegen einen weiteren jüd. Kanon; ist Melito tatsächlich ein Anhänger des hebr. Kanons oder von Eusebius dazu gemacht worden?) Rein statistisch betrachtet haben die meisten Kirchenväter deuterokan. Schriften als normative Schrift verwendet: Zwar stand der Umfang dieser Schriften nicht allgemein fest, aber ihr Kanon ist weiter als der offizielle jüdische. Vor Hieronymus gibt es nur ganz wenige konsequente christl. Vertreter der veritas hebraica. Kann denn ein heilsgeschichtliches Denken den Kanon des Josephus Flavius übernehmen, der die Offenbarung mit der Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft beendet? Der Abschluß vorliegender Untersuchung bei Eusebius, der eigene Kanonvorstellungen durchsetzen wollte (vgl. auch seine Abneigung gegenüber der Apokalypse!), leuchtete dem Rezensenten nicht ein. Die interessante Methode hat auch ihre Tücken und Grenzen.

> 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

· Have being at special to be to see that the

Anschriften der Autoren:

Prof. Dr. Fritz Weidmann, Universitätsstraße 10, 8900 Augsburg Dr. Dr. theol. h.c. Karl Böck, Rabenkopfstraße 38, 8000 München 90 Prof. Dr. Horst Bürkle, Waldschmidstraße 7, 8130 Starnberg

FORUM KATHOLISCHE THEOLOGIE

5. Jahrgang 1989 Heft 3

Editorial

Zu den theologischen Grundlagenfragen, die gegenwärtig ins Zwielicht geraten sind und einer neuerlichen wissenschaftlichen Klärung bedürfen, gehört u.a. auch die Frage nach dem Wesen des Gewissens und nach seiner Einordnung unter die Normen der Sittlichkeit. Der vielfach beklagte »Kollaps des Gewissens« (so Kardinal J. Höffner in dem Grußwort an den Hl. Vater bei der Begegnung mit der Deutschen Bischofskonferenz im Priesterseminar in Fulda am 17. Nov. 1980) kommt nicht nur aus dem Umbruch des geistigen Lebens im Zeitalter der Kulturrevolution, sondern auch aus der davon abhängigen »Krise der Moral«, die sich vor allem im Bereich des Gewissens auswirkt, welches »die verborgenste Mitte und das Heiligtum im Menschen« (Gaudium et spes, 16) bildet. Die unkritisch gebrauchten Formeln von der »Autonomie« oder dem »Primat des Gewissens« haben besonders auch die Beziehung zwischen kirchlichem Lehramt und Gewissensfreiheit bis in teilkirchliche Lehräußerungen hinein (vgl. die »Königsteiner Erklärung«) verdunkelt.¹

Das vorliegende Heft will deshalb der notwendigen theologischen Klärung des Gewissensphänomens auf dem Hintergrund der besonderen Zeitproblematik dienen, zu der auch die Aufnahme der bekämpften Enzyklika »Humanae vitae« und der »Kölner Erklärung« gehört (deren Verfasser sich hier auf die »Königsteiner Erklärung« der deutschen Bischöfe von 1968 und auf die dort vertretene Gewissenslehre berufen). Diese Aufgabe wird zunächst von systematischer (moraltheologischer und dogmatischer) Seite her angegangen, wobei der Nachweis versucht wird, daß »Lehramt – Gehorsam – Gewissen« für den Glaubenden keine disparaten, sondern koextensive Größen sind, entsprechend der Lehre des Zweiten Vatikanums, das auch den heute weithin unterdrückten Tatbestand des »irrenden Gewissens« ernst nimmt. Daß es bei der Erklärung des Gewissens als subjetive Norm der Sittlichkeit nicht um einen Ausdruck der Subjektivität, sondern um ein »richterliches Amt« geht, erweist in einem religionswissenschaftlichen Beitrag die Anfrage an den modernen Klassiker der Gewissenslehre, J. H. Newman, der mit der religiösen Begründung des Gewissens im Subjekt zugleich auch das Anwesen der Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes verbindet, welchem der Mensch nur in einem Gehorsamsakt entsprechen kann.

Wie dem göttlichen Ruf des Gewissens in »Liebe, Sexualität, Ehe im Geiste Jesu« gefolgt werden kann, untersucht der pastoraltheologische Beitrag von Bischof DDr. Klaus Küng, der gerade auch das Befreiende und Beglückende der positiven Antwort auf den Ruf Gottes aufzeigt.

¹ Die in diesem Zusammenhang oft erfolgende fälschliche Berufung auf Thomas v. Aquin hat neuestens in einem beachtenswerten Werk herausgestellt (das in dieser Zeitschrift gewürdigt werden wird) V. Hildebrandt, Virtutis non est virtus: ein scholastischer Lehrsatz zur naturgemäßen Bestimmung vernünftigen Handelns in seiner Vorgeschichte, Frankfurt 1989.

Lehramt - Gehorsam - Gewissen

Von Joachim Piegsa, Augsburg

In unserer Kirche wird eine Unzufriedenheit in die Öffentlichkeit getragen, die besorgniserregende Ausmaße annimmt. Das jüngste Beispiel ist die »Kölner Erklärung« katholischer Theologieprofessoren, von der Bischof Lehmann, als Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz, sagte, sie fördere Pauschalurteile, statt dazu beizutragen, »schwierige Sachverhalte einer größeren Öffentlichkeit sorgfältig zu erklären«.¹ Die »Kölner Erklärung« weist inhaltlich drei Schwerpunkte auf: Lehramt – Gehorsam – Gewissen. Als Beispiel für eine »Entwürdigung des Gewissens« wird die »Geburtenregelungsnorm der Enzyklika 'Humanae vitae' von 1968« in der »Kölner Erklärung« angeführt.²

Im Trend der »autonomen Gewissensmoral«

Die Genese des Protests liegt in erheblichem Maß in einer spezifischen Sicht der Moral- und Gewissenslehre, die man als »autonome Gewissensmoral« bezeichnen kann. Einer ihrer Bahnbrecher war der anglikanische Theologe Joseph Fletcher, der 1966 seine »Situationsethik« veröffentlichte, die deutsch unter dem sinngemäß zutreffenden Titel »Moral ohne Normen« zum Bestseller wurde.³

Im Namen der Liebe – so behauptete Fletcher – dürfen alle Normen der Moral, alle zehn Gebote, übertreten werden. Fletcher wollte die Moral nicht insgesamt außer Kraft setzen. Sein Anliegen war es, für Konfliktsituationen rationale Lösungen anzubieten, die der liberalistisch-aufgeklärten Vernunft entsprachen, aber die er selber als Forderungen der Liebe verstehen wollte. Er erklärte das am Beispiel der Abtreibung und des Ehebruchs. Wer sich im Namen der Liebe für diese Taten entscheide, der handle immer richtig. Als Befürworter einer solchen »autonomen Gewissensmoral« wagte Fletcher, sogar den hl. Augustinus anzurufen. Sein Wort: »Dilige et quod vis, fac«, übersetzt Fletcher: »Liebe, und was du für richtig hältst, das tu«. Fletcher beruft sich aber auch - das lag im Modetrend der 60er Jahre auf Lenin.4 Theologen, die den Kommunismus nur theoretisch kannten, »schmückten« ihre Ausführungen mit marxistischen Schlagworten. Das war auch die Zeit, in der in Südamerika die »Befreiungstheologie« heranreifte. Größere Schwierigkeiten hatte Fletcher mit dem Apostel Paulus, der eindeutig den Leitspruch ablehnt: »Laßt uns Böses tun, damit Gutes entsteht« (Röm 3,8). Mit Hilfe einer rationalistischen Entmythologisierungs-Exegese setzte Fletcher diese Paulusworte außer Kraft und blieb dabei: Die gute Absicht rechtfertigt in Konfliktsituationen auch böse Mittel. Mit Lenin meint Fletcher: »Wenn nicht der Zweck die Mittel rechtfer-

¹ Zit. nach: Kirchenzeitung f. d. Diözese Augsburg, 5. 2. 89, S. 9.

² Zit. nach: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 26. 1. 89, S. 7.

³ Joseph Fletcher, Moral ohne Normen? Gütersloh 1967.

⁴ Vgl. S. 68: Augustinus; S. 108: Lenin.

tigt, was im Namen des gesunden Menschenverstandes und der Gerechtigkeit rechtfertigt sie sonst?«.5

Die Ausführungen Fletchers bringen die Stimmungslage zum Ausdruck, in der man nach dem Konzil - Ende der 60er Jahre - moraltheologische Probleme in der Öffentlichkeit diskutierte. Die leidenschaftliche Diskussion um die Enzyklika »Humanae vitae« von 1968 war von dieser »autonomen Gewissensmoral« mehr oder weniger getragen. Fletcher selber war nämlich kein Einzelgänger. Er hatte einem Trend Ausdruck verliehen, der in der philosophischen Ethik bereits in den 30er Jahren seine Blütezeit erlebte. In der Theologie kam dieser Trend in den 60er Jahren zur Geltung, die man als »Zweite Aufklärung« gekennzeichnet hat. Das liberalistisch-emanzipatorische Denkmuster durchdrang alle Daseinsbereiche. Dieser Herausforderung stellten sich namhafte Theologen mit dem Bestreben, den Autonomiebegriff wie auch den des Pluralismus mit der Theologie in Einklang zu bringen.6 Liest man die »Kölner Erklärung«, so wird deutlich, daß leider die Theologie weitgehend dem aufklärerischen Denkmuster erlegen ist. Nur aus diesem »Geist« sind die groben Beschuldigungen und Unterstellungen zu verstehen, die gegen das kirchliche Lehramt, vor allem aber gegen den derzeitigen Papst Johannes Paul II., gerichtet sind.

Die Unterzeichner der »Kölner Erklärung« betonen u.a.: »Das Gewissen ist kein Erfüllungsgehilfe des päpstlichen Lehramtes (...) Das Lehramt ist vielmehr bei der Auslegung der Wahrheit auch auf die Gewissen der Gläubigen verwiesen (...) Die Geburtenregelungsnorm der Enzyklika 'Humanae vitae' von 1968 (...) ersetzt die Gewissensverantwortung der Gläubigen nicht (...) Die deutschen Bischöfe in iher 'Königsteiner Erklärung' (1968) und Moraltheologen haben diese Auffassung (...) für richtig gehalten, weil sie der Überzeugung sind, die Würde des Gewissens bestehe nicht nur im Gehorsam, sondern gerade auch in der Verantwortung«⁷.

Das sind starke Vorwürfe, die an die Substanz der christlichen Lehre gehen, denn mit dem Gewissen steht und fällt die Moral – und der Glaube schließlich auch. Um ihre Anklage zu rechtfertigen, berufen sich die Unterzeichner der »Kölner Erklärung« immer wieder auf das Zweite Vatikanische Konzil.

»Aggiornamento« als Vermittlung unwandelbarer Wahrheit in zeitgemäßer Sprache

Als Papst Johannes XXIII. (am 25. Januar) 1959 das Konzil ankündigte, machte das Wort »aggiornamento« die Runde, deutsch als »Verheutigung« nicht gut übersetzbar. Das Anliegen des Papstes war in einem wesentlichen Punkt dem Anliegen namhafter Theologen ähnlich. Er wollte die Kirche für die Sorgen und Nöte

⁵ S 108

⁶ Vgl. K. Rahner, Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche, in: Concilium 5 (1969) 462–471.

⁷ Zit. nach: FAZ vom 26. 1. 89, S. 7.

164 Joachim Piegsa

heutiger Zeit weitgehendst öffnen. Das sollte jedoch geschehen, ohne dadurch Glaube und Moral (res fidei et morum) dem Trend der Zeit zu opfern. Papst Johannes XXIII. war sich dessen bewußt, daß es Glaubenswahrheiten und Moralnormen gibt (sittliches Naturgesetz, Zehn Gebote), die keinem »Verheutigungsprozeß« unterliegen dürfen, weil sie – als Gottes Wort und Wahrheit – dem Wandel der Zeit enthoben sind. Den Beweis dafür findet man in seinen Enzykliken »Mater et Magistra« (1961) und »Pacem in terris (1963).

Aus Protest gegen die Sozialenzyklika »Mater et Magistra« skandierten bereits 1961 Jugendliche in Rom: »Mater si, Magistra no«! - »Mutter ja, Lehrmeisterin nein«! Die Gegenüberstellung von Amtskirche und idealer Liebeskirche kam auf. Die Ablehnung einer kirchlichen Vermittlung von Glaube und Moral wurde noch totaler ausgedrückt in dem Slogan »Jesus ja, Kirche nein«! Das war eine deutliche Absage an die Lehrverkündigung der sog. »Amtskirche«, aber zugleich eine ebenso entschiedene Ablehnung objektiv vorgegebener Glaubenswahrheiten und Moralnormen. Übrig blieb, als letztentscheidende Instanz, die subjektive Gewissensüberzeugung. Damit war faktisch die autonome Gewissensmoral geboren, auch wo sie theoretisch nicht bzw. noch nicht ausformuliert war. Wo nämlich die objektive Wahrheit und vorgegebene Moralnormen abgelehnt werden, kann es den verschuldeten Irrtum (error culpabilis) nicht mehr geben; folglich bleibt der subjektive Gewissensspruch immer im Recht, denn es gibt nur subjektive Wahrheit und auch nur das subjektiv Gute.

Es ist notwendig, an diesen Protest zu Beginn der 60er Jahre und seine Folgen für Glaube und Moral zu erinnern, weil die »Kölner Erklärung« den falschen Eindruck vermittelt, die Probleme hätten erst 1968 mit der Enzyklika »Humanae vitae« begonnen oder zehn Jahre später, mit der Amtsübernahme des jetzigen Papstes. In den nachfolgenden Ausführungen soll noch deutlich werden, daß sich die Verfechter einer mehr oder weniger autonomen Gewissensmoral zu Unrecht auf das Konzil berufen.

Das Zweite Vatikanische Konzil, das am Fest der Gottesmutterschaft, am 11. Okt. 1962, begann und am Fest der Unbefleckten Empfängnis, am 8. Dez. 1965, endete, sollte ein Pastoralkonzil werden. Im Bereich konkreter, seelsorglich bedeutsamer Fragen sollte das »aggiornamento« stattfinden. Im Rückblick auf das II. Vatikanum kann man tatsächlich sagen, daß die Pastoralkonstitution »Die Kirche in der Welt von heute« zum Angelpunkt des Konzils geworden ist. Sie ist auch, mit 93 Artikeln, das umfassendste Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils.

Zwei Jahre früher als die Pastoralkonstitution (1965) erschien die Liturgiekonstitution (1963). An ihr entzündeten sich daher zuerst die konziliaren und nachkonziliaren Diskussionen. Viel Begeisterung, aber auch Empörung, wurde damals laut, als in der Liturgie die lateinische durch die deutsche Sprache ersetzt wurde, vor allem in der hl. Messe, und als man die Altäre zum Volk umstellte. Im Erneuerungseifer hatten manche Priester und Pfarrgemeinderäte Fehler begangen. So wurden z.B. altehrwürdige Barockkirchen regelrecht »ausgeräumt«. An die Stelle des Meßkanons wurden eigene »Schöpfungen« gesetzt. Das Beichtsakrament wurde durch Bußandachten abgelöst. Besorgt fragten nicht wenige: Ist das etwa der »Geist des Konzils«?

Anhänger des Erzbischofs Lefèbvre nahmen die Fehler einzelner zum Anlaß, um das gesamte Konzil als Teufelswerk zu verurteilen und abzulehnen. Das eigentliche Anliegen des Konzils, die pastorale Erneuerung, sahen sie nicht oder wollten es nicht zur Kenntnis nehmen. Einmal auf Fehler fixiert, waren sie nicht mehr bereit, sich auf einen sachlichen Dialog einzulassen. Derselbe Denkfehler, Einzelvorgänge zu verallgemeinern und auf der einmal festgelegten Position unnachgiebig zu beharren, kennzeichnet ebenso nicht wenige »Reformer«. Wir haben es hier mit einer starren Einseitigkeit zu tun, mit einem festgefahrenen Denkprozeß, der für Ideologen kennzeichnend ist. Was die eigene Position in Frage stellen könnte, wird übergangen. Die Wirklichkeit kommt nur noch selektiv zur Geltung. Sowohl der Traditionalismus der einen wie der Reformismus der anderen hat der Kirche Schaden zugefügt. Würden die Traditionalisten Recht bekommen, dann müßte aus der lebendigen Kirche Jesu Christi bald eine Museums- oder Friedhofsverwalterin werden. Bekämen die Reformisten die Oberhand, so wären wir bald Zeugen eines Ausverkaufs kostbarster Güter zu Konkurspreisen. Viel Engagement, das für die Verkündigung des Evangeliums und die missionarische Tätigkeit notwendig gewesen wäre, ging durch innerkirchliche Streitigkeiten verloren. Hinzu kam das Ärgernis vor allem gegenüber jungen Menschen, die mit einer Kirche nicht viel zu tun haben wollen, die von ihren eigenen Anhängern ins Zwielicht gebracht wird. Die Massenmedien greifen die Anklagen bereitwillig auf. Das einseitige Kirchenbild ist sogar unter praktizierenden Katholiken weitgehend vertreten. Das kirchliche Lehramt kommt in den Massenmedien selten zur Sprache, während protestierende Priester und Katholiken Hochkoniunktur haben. Auf diesen bedauerlichen Tatbestand hat jüngst Kardinal Ratzinger hingewiesen.

Die Hl. Schrift als »regula suprema«

Glaube und Moral bleiben in ihren Grundaussagen gültig und unwandelbar. Aber ihre Verkündigung in der Pastoral muß in der Sprache unserer Zeit und als Antwort auf die Fragen unserer Zeit erfolgen. Hier kommt das Spannungsverhältnis vom bleibenden »Kern« und wandelbarer »Schale« zur Geltung, wobei wir aus der Hermeneutik, d.h. aus der Wissenschaft von der Deutung und Auslegung von Symbolen und Texten wissen, daß der »Kern« nicht in beliebigen »Schalen« angeboten werden kann, ohne dadurch verfälscht zu werden. Dieses Anliegen, das für die Moral von entscheidender Bedeutung ist, kommt in der Exegese auf klassische Weise zur Geltung. Die Auslegung der Hl. Schrift erfordert eine Sprache, die der Bedeutung des Inhalts bzw. des »Kerns« göttlich offenbarter Wahrheit gerecht wird. Das Konzil hat die Hl. Schrift als »Seele der ganzen Theologie« charakterisiert und diese Rolle insbesondere in bezug auf die Moraltheologie hervorgehoben (OT 16). Für das Gewissen ergibt sich hieraus die Konsequenz, daß es sich an der Hl. Schrift, als einer vorgegebenen Norm, auszurichten hat.

Zur Auslegungsproblematik des Gotteswortes hat das Konzil in der »Offenbarungskonstitution« (DV) Stellung bezogen. Unter den 16 Erklärungen und Konsti-

166 Joachim Piegsa

tutionen, die das II. Vatikanum veröffentlich hat, nimmt die »Offenbarungskonstitution« – obwohl inhaltlich nicht sehr umfassend (26 Artikel) – eine wichtige Stellung ein. Das Konzil lehnt indirekt eine Verbalinspiration ab und fordert daher die Ermittlung der Sinngehalte:

»Da Gott in der Hl. Schrift durch Menschen nach Menschenart gesprochen hat, muß der Schrifterklärer, um zu erforschen, was Gott uns mitteilen wollte, sorgfältig erforschen, was die hl. Schrifsteller wirklich zu sagen beabsichtigten und was Gott mit ihren Worten kundtun wollte« (DV 12).

Entscheidendes Kriterium ist das »propter nostram salutem« – »um unseres Heiles willen« (DV 11). Als offenbart hat einzig das zu gelten, was für unser Heil bedeutsam ist. Schließlich ist bei der Auslegung der Hl. Schrift die Tradition, d.h. das bisherige Verkünden und Glauben der Kirche, zu berücksichtigen. Die Hl. Schrift zusammen mit der Tradition, der Hl. Überlieferung, bildet die »suprema regula« – die »höchste Richtschnur« unseres Glaubens (DV 21). In der Überlieferung (Tradition) ist derselbe Hl. Geist am Werk, unter dessen »Anhauch« die Hl. Schrift aufgezeichnet wurde (DV 11). Aus der Überlieferung wissen wir, daß die Hl. Schrift das Offenbarungswort Gottes ist und welche Bücher zur Hl. Schrift gehören (Kanon) (vgl. DV 8 und 9). Die Überlieferung ist also nicht als Ergänzung der Hl. Schrift zu sehen, sondern vielmehr als Auslegungsnorm und als ein Fortschreiten im »Verständnis der überlieferten Dinge und Worte durch das Nachsinnen und Studium der Gläubigen« (DV 8).

Dieser »höchsten Richtschnur« ist das kirchliche Lehramt – d.h. der Papst und alle Bischöfe – unterstellt. Das Konzil lehrt ausdrücklich: »Das Lehramt ist nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm, indem es nichts lehrt, als was überliefert ist, weil es das Wort Gottes aus göttlichem Auftrag und mit dem Beistand des Hl. Geistes voll Ehrfurcht hört, heilig bewahrt und treu auslegt und weil es alles, was es als von Gott geoffenbart zu glauben vorlegt, aus diesem einen Schatz des Glaubens schöpft« (DV 10). Das kirchliche Lehramt muß selber auf Schrift und Tradition als »höchste Richtschnur« hören, bevor es als lehrendes auftreten kann. Aber dem Lehramt allein obliegt die verbindliche Auslegung der Hl. Schrift. Die Theologen stehen im Dienst des Lehramtes.

Der ȟbernatürliche Glaubenssinn«

Die angeführten Konzilstexte machen deutlich, daß sich die Kirche den Fragen der Zeit stellen soll und daß sie das tun kann im Vertrauen auf den Beistand, den Hl. Geist, der sie durch die Stürme der Zeit begleitet. Diese Problematik wurde in einem weiteren Konzilsdokument, nämlich in der dogmatischen Konstitution »Über die Kirche«, dargelegt. Hier heißt es: »Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung vom Heiligen (Geist) haben, kann im Glauben nicht irren« (LG 12). Das Pfingstfest ruft uns dieses Ereignis der Herabkunft und der Gegenwart des Hl. Geistes in der Kirche Jesu Christi immer neu in Erinnerung. Seine Gegenwart gewährleistet den »übernatürlichen Glaubenssinn« (sensus fidei) des Gottesvolkes. Dieser Glaubenssinn wird erkennbar als »allgemeine Übereinstimmung in

Sachen des Glaubens und der Sitten« (consensus de rebus fidei et morum). Das Einzelgewissen behält seine Würde und Verbindlichkeit als Maßstab sittlichen Handelns, solange es ausgerichtet bleibt auf diesen objektiven Maßstab des »sensus fidei«, der in den Verlautbarungen des Lehramtes artikuliert wird.

Die Unterzeichner der »Kölner Erklärung« betonen, daß das kirchliche Lehramt »auch« auf das Gewissen der Gläubigen zu hören habe. Hier könnte der Eindruck entstehen, es handle sich um das autonom verstandene Einzelgewissen. Korrekter müßte es heißen: Auf den »übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes«. Darin liegt ein wesentlicher Unterschied. Denn durch den Hinweis des Konzils, daß dieser »übernatürliche Glaubenssinn« durch den Hl. Geist zustande kommt, wird deutlich, daß dieser Glaubenssinn nicht als Summe der Einzelgewissen und auch nicht als Konsens im demokratischen Sinn des Wortes zu verstehen ist, nach dem Grundsatz: Was die Mehrheit will und tut, ist richtig. Das gilt nicht einmal auf politischer Ebene in bezug auf die Menschenrechte. Sie dürfen durch demokratische Mehrheitsbeschlüsse nicht außer kraft gesetzt werden.

Das ist deutlich geworden, als bei uns – Mitte der 70er Jahre, im Zusammenhang mit der Neufassung des Abtreibungsparagraphen 218 – die Diskussion um Grundwerte geführt wurde. Noch früher, nämlich im Zusammenhang mit den Nürnberger Prozessen 1945–50, drang unter Juristen die Einsicht durch, daß man Verbrechen gegen Menschenrechte nur verurteilen kann, wenn man von der Existenz solcher Rechte, die nicht hinterfragbar sind und unwandelbar gelten, ausgeht. Daher die Deklaration der Menschenrechte 1948, durch die indirekt auch das sittliche Naturgesetz Anerkennung fand. Mit Hinweis auf die unveränderlichen Menschenrechte und unser Grundgesetz von 1949, das sich an die Menschenrechte anlehnt, hat das Bundesverfassungsgericht 1975 die Fristenregelung abgelehnt und entschieden, daß der Schutz menschlichen Lebens, lt. Art. 2 unseres Grundgesetzes, auch für das Leben des Kindes im Mutterleib gilt.

Diese Hinweise auf den politisch-sozialen Bereich sollen deutlich machen, daß sowohl der demokratische Staat wie auch die Kirche die Verbindlichkeit unwandelbarer Werte und entsprechender Normen betonen muß und diese den Mode- und Zeit-Trends nicht opfern darf, weder der Autonomie noch dem sog. Pluralismus. Nur außerhalb des Bereichs der Grundrechte bzw. Menschenrechte kann es eine tolerierbare Vielfalt – den Pluralismus – geben. Im kirchlichen Bereich darf folglich der ȟbernatürliche Glaubenssinn« des Gottesvolkes, bzw. die »allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten«, nicht im Sinn des Pluralismus als Meinungstrend verstanden werden, der von einer Ortskirche zur anderen verschieden ausfällt. Das Lehramt kann also nicht beschuldigt werden, das Gewissen der Gläubigen zum »Erfüllungsgehilfen« (Kölner Erklärung) zu degradieren, wenn es die Einhaltung allgemeingültiger Normen fordert und anmahnt. Schließlich betont die dogmatische Konstitution über die Kirche, daß das Gottesvolk am Glaubenssinn, »der vom Geist der Wahrheit geweckt und genährt wird«, unter der Leitung des kirchlichen Lehramtes festhält. Demselben Lehramt kommt auch »das Urteil über die Echtheit und den geordneten Gebrauch« von außerordentlichen Geistesgaben zu, gemäß dem Apostelwort, »alles zu prüfen und das Gute zu behalten (1 Thess 5,12 und 19-21)« (LG 12).

Der »Geist des Konzils«

1. Die Konzilsväter beseelte die Überzeugung, daß Jesus Christus – als Gründer und Haupt der Kirche – bei seiner Kirche bleibt und sie, durch den Hl. Geist erleuchtend und stärkend, nicht aus der Wahrheit herausfallen läßt.

2. Es ist weiterhin die Überzeugung, daß die Hl. Schrift – als offenbartes Wort Gottes – ihre befreiende und wegweisende Kraft über die Zeiten hinweg behält.

3. Aus beidem fließt schließlich die Überzeugung, daß auch unsere Zeit – so schwierig sie sein mag – »Heilszeit« ist und keine von Gott verlassene Zeit.

Diese Wahrheit sollen wir, als Zeugen Jesu Christi, der Welt verkünden. Auf diese Botschaft warten insbesondere junge Menschen auch heute noch. Der neuernannte Bischof von Rottenburg, Prof. Walter Kasper, sagte in einem Interview:

»Die katholische Kirche in Deutschland beschäftigt sich zur Zeit viel zu sehr mit sich selbst. Innerkirchlich ergehe man sich oft in Wehleidigkeit und Strukturdebatten. Unterdessen wachse außerhalb Gleichgültigkeit und Überdruß an einer Kirche, die es vernachlässige, Gott zu bezeugen und aktuell zu machen«⁸.

4. Zum »Geist des Konzils« gehört schließlich auch die Gewißheit, daß Jesus selbst seine Kirche den Aposteln anvertraut und Petrus als »Fels« erwählt hat, damit die Kirche durch die »Mächte der Unterwelt« (Mt 16,18) nicht überwältigt wird (vgl. LG 18–20). Daher ist der Nachfolger Petri, der Bischof von Rom, der Papst, nicht nur repräsentatives, sondern autoritatives Oberhaupt (LG 18.22). Das Konzil spricht von der »primatialen Gewalt (primatus potestas) über alle Hirten und Gläubigen« (LG 22). Das Kollegium der Bischöfe, so heißt es ebenfalls im Konzilstext, »hat aber nur Autorität, wenn das Kollegium verstanden wird in Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom ... (Dieser hat) kraft seines Amtes als Stellvertreter Christi und Hirt der ganzen Kirche volle, höchste und universale Gewalt über die Kirche und kann sie immer frei ausüben« (LG 22).

Die Unterzeichner der »Kölner Erklärung« machen dem Papst seine angebliche »Herrschaftsausübung« bei den neueren Bischofsernennungen zum Vorwurf, sowie die Verletzung der Kollegialität zwischen Papst und Bischöfen, einem »zentralen Ergebnis des II. Vatikanischen Konzils«. Der zuvor zitierte Konzilstext macht deutlich, daß das Bischofskollegium niemals getrennt vom Papst agieren kann und schon gar nicht gegen den Papst. Andererseits darf das Petrusamt nicht im Sinn absolutistischer Herrscher verstanden werden. Es ist Dienstamt, und zwar im Dienst der Verkündigung und im Dienst der Einheit. Das Konzil nennt den »Bischof von Rom das sichtbare Prinzip und Fundament für die Einheit der Vielfalt von Bischöfen und Gläubigen« (LG 23). Die Eigenständigkeit der Ortskirchen – hier als »Vielfalt« bezeichnet – muß dem Prinzip der Einheit untergeordnet bleiben. Nur so kann die »una sancta catholica et apostolica Ecclesia« – »die eine heilige katholische und apostolische Kirche« Bestand haben, dem ausdrücklichen Gebot Jesu Christi entsprechend, daß »alle eins seien« (Joh 17,21) und davor bewahrt bleiben, in Splitterkirchen zu zerfallen.

⁸ Zit. nach: Südwest-Presse, Ulm, 19. 4. 89.

Der Glaubensgehorsam und der religiöse Gehorsam

Weil es geoffenbarte Wahrheiten und ebenso vorgegebene, umwandelbare Verhaltensnormen in Form des sittlichen Naturgesetzes bzw. der Zehn Gebote gibt, ist der Gehorsam eine Grundbedingung christlichen Glaubens und Lebens. Es ist der Gehorsam Gott gegenüber, der in der Schöpfungsordnung und im Wort der Hl. Schrift seinen Willen kundgetan hat. Vertreter der autonomen Gewissensmoral lassen den Gehorsam Gott gegenüber gelten, melden jedoch Vorbehalte an beim Gehorsam dem kirchlichen Lehramt gegenüber, d.h. gegenüber dem Papst und den Bischöfen. Es widerstrebt einer autonomen Gewissensmoral anzuerkennen, daß das Lehramt den Willen Gottes, unter dem Beistand des Hl. Geistes, verkündet und treu bewahrt. Das Lehramt selbst ist zum Gehorsam verpflichtet. Das II. Vatikanische Konzil sagt es mit folgenden Worten: »Das Lehramt ist nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm, indem es nichts lehrt, als was überliefert ist, weil es das Wort Gottes aus göttlichem Auftrag und mit dem Beistand des Hl. Geistes voll Ehrfurcht hört, heilig bewahrt und treu auslegt« (DV 10).

Somit wäre es falsch, das kirchliche Lehramt in seiner Aufgabe so zu verstehen, als stände es über dem, was es anderen an Glaubenswahrheiten und Moralnormen verbindlich verkündet. Alles, was Papst und Bischöfe in Sachen des »Glaubens und der Sitten« (in rebus fidei et morum) lehren, ist verbindlich auch für sie selbst. Sie sind zunächst selber Hörende und Gehorchende, bevor sie – in Erfüllung ihres Auftrages – von den Gläubigen das Hören und Gehorchen verlangen. Daher kann von »Herrschaftsausübung«, in Anspielung auf den politischen Sinn des Wortes, keine Rede sein. Daher auch darf die »Kollegialität« der Bischöfe nicht im Sinne eines demokratischen Parlamentarismus gedeutet werden. Ihr entscheidender Bezugspunkt ist nämlich nicht der Volks- und Wählerwille, sondern der Auftrag Jesu Christi und die Bindung an die geoffenbarte Wahrheit.

Das Konzil hat – bewährter Tradition folgend – den Unterschied hervorgehoben zwischen dem absoluten Glaubensgehorsam und dem religiösen Gehorsam. Der Glaubensgehorsam wird »absolut« genannt, weil er das Gotteswort in »Glaubensund Sittensachen« zum Inhalt hat, das unwandelbar gilt und nicht hinterfragbar ist. Aus diesem Bereich des Offenbarungsgutes (depositum fidei) kann das Lehramt gewisse Wahrheiten feierlich verkünden, und dann ist dieser Lehre Unfehlbarkeit zugesagt. Die Unfehlbarkeit liegt nicht in menschlichen Qualitäten begründet, sondern darin, daß sie offenbarte Wahrheiten betrifft, die unter dem Beistand des Hl. Geistes verkündet, bewahrt und ausgelegt werden (LG 25 und DV 10).

Anderer Art ist der religiöse Gehorsam, den das Konzil als Gehorsam des »Willens und des Verstandes« bezeichnet. Gemeint ist eine Zustimmung aus inneren Überzeugung, also kein »blinder« oder äußerlich nur vorgetäuschter, »gespielter« Gehorsam. Immer geht es – das darf nicht übersehen werden – um Gehorsam im Bereich »Glaube und Moral«. Nur in diesem Bereich kommt den Aussagen des Lehramtes, also auch des einzelnen Bischofs, Verbindlichkeit (Authentizität) zu. Der Gehorsam wird als »religiöser« bezeichnet, weil er den Glaubenden bindet und nur aufgrund des Glaubens als verbindlich aufleuchten kann.

170 Joachim Piegsa

Bei nicht unfehlbaren Aussagen und dem entsprechenden religiösen Gehorsam sind verschiedene Stufen der Zustimmung möglich, »entsprechend der (vom Lehramt) kundgetanen Auffassung und Absicht«, wie das Konzil lehrt (LG 25). Diese Absicht »läßt sich vornehmlich erkennen aus der Art der Dokumente, der Häufigkeit der Vorlage ein und derselben Lehre, und der Sprechweise« (LG 25).

Die Herausforderung der »autonomen Gewissensmoral« durch »Humanae vitae«

Die »autonome Gewissensmoral« wurde auf besondere Weise herausgefordert durch die Veröffentlichung der Enzyklika »Humanae vitae«. Papst Paul VI., der Verfasser der Enzyklika, stellte klar, daß er sie nicht »ex cathedra«, d.h. nicht als unfehlbare Lehre verkündet habe. Ist sie aber deshalb für den glaubenden Christen unverbindlich, weil sie seiner Überzeugung widerspricht? Das wurde in öffentlichen Diskussionen damals schon – und 20 Jahre hindurch, bis auf den heutigen Tag – immer wieder behauptet.

Zunächst ist klarzustellen, daß es in der hl. Schrift keine direkten Aussagen zur verantwortlichen Elternschaft gibt. Die Schuld Onans, der »den Samen zur Erde fallen und verderben« ließ (Gen 38,10), liegt vordergründig im Verstoß gegen das Gesetz der Leviratsehe, wie die Exegeten heute versichern. Lassen wir also diese Schriftstelle beiseite.

Die Grundlage, von der die katholische Theologie bei der christlichen Ehelehre ausgeht, ist die Ordnung des »Anfangs«, die Schöpfungsordnung, auf die sich Christus berufen hat, als er in der Diskussion mit den Pharisäern die Ehescheidung ablehnte mit der Begründung: »Habt ihr nicht gelesen, daß der Schöpfer die Menschen am Anfang als Mann und Frau geschaffen hat und daß er gesagt hat: Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und sich an seine Frau binden, und die zwei werden ein Fleisch sein?« (Mt 19,4-5). Als verbindliche Ordnung zitiert also Jesus die biblischen Schöpfungsberichte (Gen 1,27 und 2,24), in denen es auch heißt: »Gott segnete sie (Adam und Eva) und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und vermehrt euch, bevölkert die Erde, unterwerft sie euch« (Gen 1,28). Der Fruchtbarkeitsauftrag ist in diesen Schriftworten mit dem Kulturauftrag verbunden, denn mit »Unterwerfen« – das steht im zweiten Kapitel – ist das »Bebauen und Behüten« (Gen 2,15) der Erde gemeint. Die Fruchtbarkeit ist sowohl eingebunden in das Ein-Fleisch-werden, d.h. in die Liebes- und Lebenseinheit der Ehegatten, wie auch eingebunden in den Kulturauftrag, die Erde zu »bebauen und (zu) behüten«. Sofern ist verantwortliche Elternschaft mit der biblischen Schöpfungsordnung vereinbar; das gilt nicht im Sinne egoistischen Lustgewinns bzw. im Sinne egoistischer Selbstverwirklichung, die den Partner und auch das Kind fallen läßt, sobald sie selbstsüchtigen Nützlichkeitserwägungen im Wege stehen. Denn für alle Lebensbereiche hat Jesus die Verhaltensnormen geprägt: »Wer das Leben gewinnen will, wird es verlieren; wer aber das Leben um meinetwillen verliert, wird es gewinnen« (Mt 10,39).

Die widersprüchlich klingende Verhaltensnorm Jesu ist offenbar auch durch die Lebenserfahrung einsichtig. Anhand psychotherapeutischer Erfahrungen verwarf Erich Fromm, ein Anhänger der Libidotheorie Freuds, die Lehre seines Meisters. Im Buch »Die Kunst des Liebens« schreibt Fromm: »Die Liebe ist nicht das Ergebnis einer adäquaten sexuellen Befriedigung, sondern (diese) ist das Resultat der Liebe«. Die ungehemmte sexuelle Befriedigung führt nicht zum Glück und nicht zur Gesundheit, sondern zur Neurose. 10

Die Problematik verantwortlicher Elternschaft hat das II. Vatikanische Konzil – vor der Enzyklika »Humanae vitae« – in der Pastoralkonstitution zur Sprache gebracht. Die Eheleute werden »gleichsam Interpreten« der Schöpferliebe Gottes genannt; die Entscheidung über die Zahl ihrer Kinder – so weiter das Konzil – sollen sie »im Angesicht Gottes letztlich selbst fällen« (GS 50). Das Konzil geht vom beachtenswerten Grundsatz aus, »daß es keinen wahren Widerspruch geben kann zwischen den göttlichen Gesetzen hinsichtlich der Weitergabe des Lebens und dem, was echter ehelicher Liebe dient« (GS 51). Das ist das Fundament, auf dem die Enzyklika »Humanae vitae« aufbaut und die sofern auch verbindlich ist für den glaubenden Christen.

Die Abtreibung lehnte das Konzil mit harten Worten, nämlich als »verabscheuungswürdiges Verbrechen«, ab (GS 51). Damit sind alle künstlichen Verhütungsmittel ebenfalls eindeutig abgelehnt, die eine Frühabtreibung bewirken, wie die
»Pille danach«, die »Spirale« und ähnlich wirkende Mittel. Das Konzil führt sie
nicht namentlich an. Unter Christen dürfte das Verbot der Abtreibung, in bezug
auf die moralische Begründung (Tötung Unschuldiger), kein Problem darstellen.

Die Herausforderung des Gewissens beginnt dagegen für viele Christen mit der Frage, warum die natürliche Familienplanung, wie sie die Enzyklika »Humanae vitae« verbindlich lehrt, der einzige moralisch einwandfreie Weg verantwortlicher Elternschaft sein soll, warum nicht auch künstliche Mittel, sofern sie nicht abtreibend wirken? Das Konzil hat zu dieser Frage den allgemeinen Grundsatz beigesteuert, daß »die sittliche Qualität der Handlungsweise nicht allein von der guten Absicht« bestimmt wird, »sondern auch von objektiven Kriterien, die sich aus dem Wesen der Person und ihrer Akte ergeben« (GS 51).

Der gläubige Katholik kann somit nicht im Sinne einer »autonomen Gewissensmoral« behaupten, die »gute Absicht« heilige die Mittel, hier: alle künstlichen Verhütungsmittel. Die »objektiven Kriterien« müssen – lt. Konzil – ebenfalls berücksichtigt werden, damit das Verhalten der Eheleute moralisch einwandfrei bleibt. Was unter »objektiven Kriterien« in bezug auf die Sexualität in der Ehe zu verstehen sei, sagt ganz allgemein das Konzil: Sie müsse »sowohl dem vollen Sinn gegenseitiger Hingabe« entsprechen, wie auch dem vollen Sinn »einer wirklich humanen Zeugung in wirklicher Liebe« (GS 51).

Durch diese Weisungen des Konzils ist die Richtung angegeben, in die – drei Jahre später – die Enzyklika »Humanae vitae« ging. Die hier verbindlich empfoh-

10 Vgl. ebd., S. 104.

⁹ E. Fromm, Die Kunst des Liebens. Frankfurt/M., 1980, S. 101.

172 Joachim Piegsa

lene, natürliche Familienplanung hatte das Konzil im Blickfeld, als es an Mediziner und andere Wissenschaftler die Bitte richtete, die Papst Paul VI. in der Enzyklika wiederholen wird: sie mögen den Eheleuten eine »sittlich einwandfreie« Familienplanung ermöglichen (vgl. GS 52, vgl. Hv 24).

Der wesentliche Unterschied

Warum lehnt die Enzyklika »Humanae vitae« die künstlichen Verhütungsmethoden ab? Worin besteht der wesentliche Unterschied zwischen der natürlichen Familienplanung (NFP) und den künstlichen Methoden? Papst Paul VI. unterstellt denen, die künstliche Mittel anwenden, keine bösen Absichten. Im Gegenteil, er sieht sie mit den Anwendern der NFP zunächst darin gleich, »daß sie aus guten Gründen Kinder vermeiden wollen« (Hv 16). Die guten Gründe hat das Konzil ausführlich genannt: das Wohl der Ehegatten wie auch das ihrer Kinder, die »materiellen und geistigen Verhältnisse der Zeit und ihres Lebens«, schließlich das Wohl der Gesamtfamilie, der Gesellschaft und der Kirche (GS 50). Und doch - so fährt der Papst fort - »handelt es sich um zwei ganz unterschiedliche Verhaltensweisen« (Hv 16). Der wesentliche Unterschied liegt in der Verletzung bzw. Nichtverletzung der »unlösbaren Verknüpfung der beiden Sinngehalte – liebende Vereinigung und Fortpflanzung« (Hv 12). Wer diese Verknüpfung aktiv auflöst, der verhält sich – zumindest faktisch – so, »als wäre er Herr über die Quellen des Lebens«. Wer dagegen die naturgegebenen unfruchtbaren Zeiten in Anspruch nimmt, »stellt sich in den Dienst des auf den Schöpfer zurückgehenden Planes« (Hv 13).

In dieser Begründung des wesentlichen Unterschieds zwischen NFP und künstlichen Methoden kommt die biblische Schöpfungsordnung zur Geltung. Es ist interessant, daß der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) sinngemäß das gleiche Prinzip der unlösbaren Verknüpfung von liebender Hingabe und Fortpflanzung zur Geltung brachte, um die künstliche Befruchtung abzulehnen. Damit soll nicht gesagt sein, daß sich Mann und Frau bei jeder geschlechtlichen Vereinigung dieser Schöpfungstheologie bewußt sein müssen. Aber sie sollten darum bemüht sein, daß die Grundausrichtung ihres gemeinsamen Lebens mit dieser Theologie übereinstimmt.

Damit ist bereits die Praktizierbarkeit der NFP angesprochen. Die ungenaue »Kalendermethode« der Ärzte Knaus und Ogino, aus den 20er Jahren, ist längst durch die sog. »symptothermale« Methode¹² vervollkommnet worden. Sie wurde durch die WHO schon vor einigen Jahren anerkannt. Ein Modellprojekt des Bundesministeriums für Jugend, Familie, Frauen und Gesundheit, durchgeführt 1984–87, gelangte zur Feststellung, »daß immer mehr Menschen« zur chemisch-technischen Empfängnisverhütung ihre Skepsis zum Ausdruck bringen und »viele

Handreichung der EKD vom Nov. '85, zit. nach: Herder Korrespondenz, Heft 12, 1985.

¹² Dr. Rötzer 1965, nach Döring (1954): thermale Methode, und Billings (1964): symptomale Methode.

Frauen« es inzwischen »für weit menschlicher« halten, nach der NFP-Methode zu leben, die einen »neuen und gemeinsam verantworteten Umgang mit der menschlichen Sexualität« gewährleistet.¹³

Während also einige Theologen, und nicht nur sie, seit 20 Jahren unverändert ihre Vorbehalte gegen die NFP vortragen, wurde sie längst von denen als die menschlichere Alternative entdeckt, die – nicht unbedingt aus religiösen Gründen – einen alternativen Lebensstil anstreben. Die Zeit umzudenken ist also reif! Man kann sich schwer vorstellen, daß das Fleisch von Tieren, die mit Hormonen behandelt wurden, für uns schädlich ist, weil ein Teil der Hormone in unseren Körper gelangt, daß aber die Hormonpille, die regelmäßig geschluckt wird, ertragbar sein soll. Der 1987 auf den Markt gekommene Discretest, der die Ovulation ermitteln hilft, beweist, daß Forschung und Industrie für die Praktizierbarkeit der NFP, auch in Problemfällen, hätten längst etwas tun können – im Sinn der vorgetragenen Bitte des Konzils und Papst Paul's VI. Das betrifft auch Gynäkologen. Das erwähnte Modellprojekt des Bundesministeriums hat festgestellt: »Viele Ärzte lehnen NFP-Methoden ab, weil sie nicht wissen, daß die modernen NFP-Methoden sehr zuverlässig sind im Gegensatz zu der alten Knaus-Ogino-Methode, mit der sie immer noch in einen Topf geworfen werden, was sie nicht verdient haben«.¹⁴

Dr. med. Rötzer, der seit 1965 die sympto-thermale Methode propagiert, gebraucht das Wort »Methode« in bezug auf die NFP nicht gern. Er spricht lieber von einer Lebenshaltung. Die NFP kann nämlich – nach jetzigem Forschungsstand, ohne Discretest – nur in Ehen gelingen, in denen Partnerschaft praktiziert wird. Das heißt dann auch, daß insbesondere der Ehemann zur Rücksichtnahme auf seine Ehefrau bereit ist, sowie zur Enthaltsamkeit von mindestens 6 Tagen im Regelmonat.

Die NFP wird also bei denen versagen, die die Bereitschaft zur partnerschaftlichen Rücksichtnahme und Enthaltsamkeit nicht aufbringen. Wichtig ist für das Gelingen der NFP auch eine kompetente Einführung durch Ehepaare, die bereits die NFP erfolgreich anwenden.

Gewissensfreiheit und Selbstvergottung

In der »Kölner Erklärung« wird gegen »Humanae vitae« die »Königsteiner Erklärung« der Deutschen Bischöfe von 1968 ins Feld geführt und dadurch der Eindruck erweckt, die Bischöfe hätten die Gewissensverantwortung der Gläubigen dem päpstlichen Aufruf zum Gehorsam entgegengestellt. Stimmt dieser Eindruck?

In Art. 12 der »Königsteiner Erklärung« stellen die Deutschen Bischöfe fest, daß »viele der Meinung sind«, sie könnten die NFP als verbindliche Aussage der Enzyklika »Humanae vitae« nicht annehmen, weil ihr Gewissen anderer Überzeugung ist. »Wer glaubt, so denken zu müssen, muß sich gewissenhaft prüfen, ob

¹³ Schriftenreihe des Bundesministeriums für Jugend, Familie, Frauen und Gesundheit Bd. 239, Kohlhammer-Verlag 1988, S. 13.

¹⁴ Ebd., S. 15.

174 Joachim Piegsa

er – frei von subjektiver Überheblichkeit und voreiliger Besserwisserei – vor Gottes Gericht seinen Standpunkt verantworten kann. Im Vertreten dieses Standpunktes wird er Rücksicht nehmen müssen auf die Gesetze des innerkirchlichen Dialogs und jedes Ärgernis zu vermeiden trachten. Nur wer so handelt, widerspricht nicht der recht verstandenen Autorität und Gehorsamspflicht«.

Man muß diese Aussage im Licht der Konzilslehre deuten. Der Gewissensfreiheit hat das Konzil eine eigene Erklärung gewidmet mit dem Titel »Über die Religionsfreiheit«. Sie beginnt mit der Feststellung, daß die »Würde der Person« immer mehr zur Geltung kommen soll und damit auch die Freiheit, einschließlich der Religionsfreiheit. Diese ist jedoch, wie jede Art von Freiheit, »umgrenzenden Normen« unterworfen, d.h. sie findet ihre Grenze dort, wo sie Rechte anderer und das Gemeinwohl antasten würde (Art. 7).

Die Hauptaussage über das Gewissen trifft das Konzil in der Pastoralkonstitution (GS 16). Zunächst wird mit Röm 2,15–16 betont, daß Gott allen Menschen ein Gesetz »ins Herz geschrieben« hat; dieses vorgegebene Wissen um das Gute verbindet alle Menschen untereinander und mit Gott. Durch die Betonung des Eingegebenseins und des Gottesbezuges unterscheidet sich der paulinisch-biblische Gewissensbegriff wesentlich vom »autonomen« Gewissensbegriff der Aufklärung. Das Konzil unterstreicht, daß auch noch das irrende Gewissen, das die Übereinstimmung mit den objektiven Normen verloren hat, seine verpflichtende Würde behält, solange der Irrtum aus »unüberwindlicher Unkenntnis« kommt. »Das kann man aber nicht sagen – so fährt das Konzil fort –, wenn der Mensch sich zuwenig darum müht, nach dem Wahren und Guten zu suchen, und das Gewissen durch Gewöhnung an die Sünde allmählich fast blind wird« (GS 16).

Dieser letzte Satz hat große, praktische Bedeutung, da jeder von uns Irrtümern unterliegt. Sobald man den Irrtum entdeckt, kann man zweierlei tun: Den Irrtum eingestehen und korrigieren, vor allem durch die hl. Beichte, oder den Irrtum rechthaberisch verdrängen. Diese Art der Verdrängung ist schlimmer als die sexuelle Verdrängung, von der Freud sprach. Nietzsche hat über die Verdrängung von Gewissensmahnungen kurz und prägnant geschrieben: »'Das hab ich getan', sagt mein Gedächtnis. 'Das kann ich nicht getan haben', sagt mein Stolz – und bleibt unerbittlich. Endlich gibt das Gedächtnis nach«.¹⁵ Man kann also – wie man meint – ein »gutes«, und doch ein objektiv irrendes Gewissen haben.

Der Psychotherapeut Görres schreibt: »Das Böse ist Selbstvergottung durch Widerspruch«.¹6 Selbstvergottung – das »Sein wollen wie Gott« – ist nach Auskunft der Hl. Schrift der Kern der Ursünde und jeder Todsünde. Selbstvergottung – in Form »autonomer Gewissensmoral« – ist auch das Ende der Freiheit und der Tod des Gewissens. Daher ist der Bezug zu Gott eine Grundbedingung für das Gelingen der Freiheit im umfassenden Sinn des Wortes.

¹⁵ Jenseits von Gut und Böse, 1885.

¹⁶ A. Görres/K. Rahner, Das Böse. Freiburg 1982, S. 69.

Das Gewissen vor dem Anspruch des Lehramts

Von Anton Ziegenaus, Augsburg

Das Wort Anspruch erweckt entgegengesetzte Assoziationen, je nachdem, ob wir einen Anspruch gegenüber einem anderen geltend machen können oder ob der andere bei uns einen Anspruch anmeldet. Letzteres erscheint häufig als Zumutung, gerade in einer Zeit, für die das Anspruchsdenken – an Staat, Gesellschaft, soziale Institutionen – typisch ist. Von vornherein darf deshalb vermutet werden, daß die Rede von einem Anspruch des Lehramts nicht gerade Assoziationen der Sympathie hervorrufen wird.

I. Die Vieldeutigkeit des Gewissens im modernen Verständnis

Wer heute vom Gewissen spricht, muß sich dabei der Vieldeutigkeit dieses Wortes in der Umgangssprache und in den wissenschaftlichen Systemen der Psychologie, Philosophie und Theologie bewußt bleiben. Da der Begrifff sowohl im täglichen Leben als auch in den systematischen Konzepten zentral ist, besteht besondere Gefahr, daß er je nach den verschiedenen Denkansätzen verformt und verzerrt wird. Stoker stellt daher fest, daß der Gewissensbegriff »vieldeutig und chaotisch« ist.

Kierkegaard² sieht einen inneren Konnex zwischen »Gewiß« und »Gewissen« gegeben: »Es ist übrigens hübsch in der deutschen Sprache, daß 'Gewissen' das 'Gewisse' bedeutet und zugleich 'Gewissen'. Das Gewissen ist das eigentliche Gewisse.« Dieses Gewisse wird häufig mit dem Unbedingten identifiziert, auf das der einzelne in der Tiefe seiner Person verpflichtet sei, oder – im religiösen Kontext – mit der Stimme Gottes. Wegen der Unbedingtheit des Gewissensanspruches gilt eine Knechtung oder eine Vergewaltigung des Gewissens als Verstoß gegen die personale Würde und die innere Freiheit jedes Menschen. Wenn sich daher ein Politiker auf sein Gewissen beruft, nimmt er diese persönliche und zu respektierende Freiheit in Anspruch, die es erlaubt, von der allgemeinen Auffassung seiner Partei abzuweichen. Aus demselben Grund wird in der modernen Gesetzgebung die Verweigerung des Wehrdienstes aus Gewissensgründen, d.h. letztlich: die Weigerung, jemand töten zu müssen, respektiert.

Diese hohe Achtung der persönlichen Gewissensentscheidung wird jedoch konterkariert durch die Erfahrung vom »Kollaps des Gewissens«³, der ganz kraß etwa aus der Gleichgültigkeit gegenüber dem ungeborenen Leben abzulesen ist. Ferner erweckt der Rückzug hinter die letzte Bastion der persönlichen, häufig nicht mehr hinterfragbaren und diskutierbaren Entscheidung den Eindruck des Dezisionismus und gelegentlich sogar der Willkür.

¹ H. G. Stoker, Das Gewissen: Erscheinungsformen und Theorien, Bonn 1925, 22.

² Tagebücher III 274.

³ Vgl. Joseph Kardinal Höffner, anläßlich des Papstbesuches in Fulda am 17. Nov. 1980.

176 Anton Ziegenaus

Auch die Etymologie zeigt die Vieldeutigkeit und innere Ambivalenz des Begriffs Gewissen: Syneidesis, in der Bibel des westgotischen Bischofs Wulfila, mit mitvissei bzw. gahugds (= Mit-denken; ga/ge = mit, hugjan = denken) übersetzt, und conscientia mit ihren Ableitungen in den romanischen Sprachen lassen zwei Fragekreise erkennen: Einmal schwanken die Auffassungen darüber, ob das Wissen mehr einen intellektuellen, das Denken und Urteilen betreffenden oder aber einen affektiven, von den Kräften des Willens und des Herzens bestimmten Vorgang meint. Zum anderen differieren die Antworten auf die Frage, was das »Syn-«, »Con-« oder »Mit-« bedeuten soll. Ist es ein Wissen mit Gott oder mit den anderen, d.h. der Gesellschaft, oder mit sich selbst? Jede der eingenommenen Positionen trifft nur eine Teilwirklichkeit des Phänomens Gewissen und erweist sich damit zugleich als einseitig.

Ist Gott der Mitwisser? Für diese in der kirchlichen Tradition und der Neuzeit (etwa von Newman und Kierkegaard) vertretene Annahme spricht das Gewisse und Beanspruchende der »Stimme« des Gewissens und die Erfahrung des unbedingten Sollens bzw. der Schuld im Gewissen. Doch befriedigt letztlich diese Erklärung nicht. Sie läßt an einen direkt und unvermittelt sprechenden Gott denken. Dann wäre jeder einzelne in seinem Wissen inspiriert und gleichsam Offenbarungsträger. Ferner werden dabei zu wenig die variablen Gegebenheiten berücksichtigt, etwa der Einfluß der Gesellschaft, der Familie, oder des Kulturkreises. Das Gewissen kann somit nicht einfachhin als Stimme Gottes bezeichnet werden⁴.

Eine säkularisierte Gesellschaft, wie sie heute meist anzufinden ist, erklärt das Gewissen nicht mehr aus einem Gegenüber zu Gott, sondern vielmehr aus der Spannung von Individuum und Umwelt. Die Gewissensbildung wird nun humanund sozialwissenschaftlich verstanden, aus dem Einfluß der Umgebung und ihrer Kultur. Allgemeine Verhaltensmuster werden verinnerlicht und regulieren das individuelle und soziale Leben⁵. Diese Deutung des Gewissens trifft sicher insofern zu, als jedes Urteil über gut und böse auch vom Einfluß der Gesellschaft geprägt ist; sittliche Auffassungen und religiöse Wahrheiten haben durchaus je nach Kulturkreis, geschichtlichem Entwicklungsstand oder philosophischer Systemabhängigkeit etwas Bedingtes, Abhängiges oder Relatives an sich, doch wird diese Deutung dem gesamten Phänomen keineswegs gerecht. Ein aus der Spannung zwischen Individuum und sozialer Umwelt abgeleitetes Gewissen kann nämlich eine unbedingte Verpflichtung seines Spruches nicht mehr erklären. Diese Unbedingtheit akzeptiert höchstens noch ein naiver Zeitgenosse, aber nicht ein aufgeklärter, der die Entstehung des Gewissens und seine sozial-kulturelle Abhängigkeiten durchschaut. Ein gesellschaftlich manipuliertes Gewissen kann natürlich nie Unbedingtheit beanspruchen, sondern ist entweder durch »Funktionalität oder Dysfunktionalität zu den prägenden Instanzen« (Mieth) bestimmt.

Diese Con-scientia als Mit-wissen mit der sozialen Umwelt leitet, wenn das Gewissen einmal als gesellschaftlich manipuliert erkannt worden ist, in einer logischen Konsequenz zu einem Mit-wissen mit sich selbst über: Conscientia ist

⁴ Vgl. J. Stelzenberger, Gewissen, in: Hdb. theol. Grundbegriffe 1, München 1962, 528.

⁵ Vgl. D. Mieth, Gewissen/Verantwortung, in: Neues Hdb. theol. Grundbegriffe 2, München 1984, 85.

dann Selbstbewußtsein, Wissen um sein Eigentliches. Das Gewissen erscheint dann als Hilfe zur Selbstfindung und Selbsterkenntnis, es ruft den Menschen aus der Oberfläche des Dahinlebens zu seiner Eigentlichkeit zurück, zur Anerkennung einer Lebenskonsequenz und zur Entschiedenheit. Dabei gibt das Gewissen dem Menschen keine positiven Handlungsbefehle mit konkreten Hinweisen, sondern macht ihn darauf aufmerksam, daß sein Sein ein radikal fragliches ist. Nach Weischedel⁶ stellt so das Gewissen (in einem negativen und kritischen Ansatz) den Menschen und sein Tun in Frage; erst indirekt wird daraus das Gute als Möglichkeit erkannt. Gewissen als Mit-wissen des eigenen Selbst, als Selbstbewußtsein paßt sich somit nicht den von der Gesellschaft auferlegten Normen an, sondern stellt sie vielmehr im Wissen um das eigene Selbst in Frage. Grundsätzlich scheint dieses Verständnis von Gewissen zwar ein kritisches Verhältnis des Menschen gegenüber seinem Handeln zu wecken und verbindet das Gewissen mit dem Eigentlichen und Persönlichen des Menschen, läßt aber keine unbedingte Verpflichtung mehr erkennen.

Dieser Überblick sollte auf die Vieldeutigkeit des Begriffs Gewissen und die Vielfalt der Erklärungen seines Ursprungs aufmerksam machen und damit vor einer unkritischen Verwendung warnen. Dabei sei noch erwähnt, daß diese verschiedenen Konzeptionen nicht neutral nebeneinander stehen, sondern kämpferisch vertreten werden. J. P. Sartre z.B. lehnt einen »mitwissenden« Gott, der alle Geheimnisse des Menschen kennt, als Einschränkung der menschlichen Freiheit ab und ebenso eine Prägung des Gewissens durch äußere Instanzen. Fr. Nietzsche - ein weiteres Beispiel - qualifiziert das Gewissen grundsätzlich negativ: Die Herren, Vornehmen und Starken haben prinzipiell das »freiere und bessere Gewissen«7, während die Schwachen und Niedrigen ein schlechtes haben. Gewissen sei dadurch entstanden, daß sich die alten und ursprünglichen Instinkte der Grausamkeit und Lust an der Verfolgung bei zunehmender Zivilisation nicht mehr nach außen entladen konnten. Sie seien deshalb vergeistigt und verinnerlicht worden und wandten sich nun gegen den Inhaber der Instinkte. Das Gewissen »ist nicht, wie wohl geglaubt wird, 'die Stimme Gottes im Menschen' - es ist der Instinkt der Grausamkeit, der sich rückwärts wendet, nachdem er nicht mehr nach außen hin sich entladen kann.«⁸ Bei Nietzsche und den soziogenetischen Theorien ist die Gewissensbildung eher einer Dressur vergleichbar und betrifft somit keineswegs das Persönlichste des Menschen.

Die Erklärungen des Phänomens Gewissen und sein Verständnis stehen somit häufig in einem starken Widerspruch zueinander. Diese Divergenzen zwingen nun zu einer Klärung des Gewissensbegriffs: Wie ist das Unbedingte, Letztinstanzliche, Gewisse und das Persönlich-Innerlichste zu begründen und wie gegen einen reinen Dezisionismus aufrechtzuerhalten?

⁶ Skeptische Ethik, Frankfurt 1976, 176; ferner Mieth 85 f.

⁷ Vgl. Zur Genealogie der Moral, 2. Abhandlung, 16; Stoker 38–41.

⁸ Ecce Homo. Genealogie der Moral. Eine Streitschrift.

II. Wesenszüge des Gewissens

Die neuzeitliche Diskussion um das Gewissen ist stark von der Autonomie-Lehre I. Kants geprägt. Kant will die Lauterkeit und Allgemeingültigkeit sittlichen Handelns begründen. Zentral dafür ist die Unterscheidung zwischen dem hypothetischen und dem kategorischen Imperativ. Bei jenem ist eine Handlung von einer damit verfolgten Absicht bestimmt, etwa wenn jemand deswegen nicht lügt, weil er um seinen guten Ruf fürchtet. Der kategorische Imperativ erklärt eine Handlung für in sich notwendig, ohne dabei irgendein Interesse, wie etwa die der guten Tat folgende innere Genugtuung, zu verfolgen. Hier wird die Lüge ohne Rücksicht auf Ehre oder Schande abgelehnt. Mit dieser Unterscheidung geht die zwischen Autonomie und Heteronomie des Willens in eins.

Heteronomie besagt, daß der Wille von einem außer ihm liegenden Motiv, vom Blick auf Lohn und Strafe bestimmt ist; Autonomie bedeutet indessen, daß der Wille sich selbst das Gesetz gibt, unabhängig von den Gegenständen des Wollens°. Nur im Fall der Autonomie des Willens ist das Handeln lauter und unabhängig von der Erfahrung, die als solche keinen unbedingten Anspruch begründen kann.

Diese so gesehene Autonomie als Bedingung für sittlich lauteres und gewissenhaftes Handeln stellte sich in der Folgezeit die Frage, ob und inwieweit sittliches Handeln noch von Gott, vom Evangelium oder von der Kirche bestimmt sein kann.

Nach diesen Bemerkungen zu Kants Autonomiebegriff soll nun das Phänomen des Gewissens und sein Wirken aufgewiesen werden. Dabei werden dankbar Ergebnisse der Untersuchungen von H. G. Stoker verarbeitet.

Das Gewissen regt sich nur im Zusammenhang mit dem Bösen, und zwar nicht, wenn der einzelne allgemein von Bösem hört oder liest oder wenn einem Böses angetan wird, sondern nur, wenn ich das Böse tue. »Solange ich nur das Böse erkenne, ist seine Gefahr theoretisch, nicht aber reell; in dem Augenblicke, wo ich das erkannte Böse auch will und tue, ist seine Gefahr für mich reell geworden, und nur gegen diese reelle Gefahr sträubt sich mein Gewissen... Nicht die erkenntnistheoretische Einstellung: 'Dieses oder jenes ist böse', sondern die praktische, reelle Einstellung: 'Ich habe Böses gewollt, getan oder vermieden' ist dem echten Gewissen immanent.« Das Gewissen hat also, wie Stoker es formuliert, mit dem »personalgültigen Bösen« zu tun. Näherhin äußert sich das Gewissen warnend, wenn ich als solches erkanntes Böses tun will, als tadelnd (Gewissensbiß!), wenn ich dieses getan habe, oder als anerkennend, wenn ich der Versuchung widerstanden habe. »Das Gewissen ist die reelle, innerliche Kundwerdung des Personalbösen in uns, sei es verwirklicht, zur Verwirklichung drängend oder prinzipiell möglich, aber reell verneint«¹⁰.

Das eigentliche Problem, dessen Klärung nun ansteht, ist die nähere Bestimmung des gegenseitigen Bezugs der intellektuellen und der emotionalen Seite, d.h. zwischen dem Erkennen und dem Lieben als Grundkräften des einen menschlichen

⁹ Vgl. Grundlegung der Metaphysik der Sitten, BA 87-90.

¹⁰ Stoker 260 f.

Geistes. In einem ersten Schritt läßt sich aufzeigen, daß sich das Gewissen nur regt, wenn das Böse auch als solches erkannt wird. Dabei ist es zunächst gleichgültig, ob es sich um etwas objektiv Böses oder nur um etwas irrtümlich für böse Gehaltenes handelt, also um ein sog. irrendes Gewissen. Ein solches irrendes, aber trotzdem verpflichtendes Gewissen findet sich, von individuellen Sonderfällen abgesehen, vor allem dann, wenn der einzelne gewisse, in sich fragwürdige Wertvorstellungen seines Stammes, seines Kulturkreises oder seiner Religion als selbstverständlich übernimmt.

Bei der Gefahr des erkannten Personalbösen regt sich also das Gewissen. Daraus ergibt sich, daß es selber nicht die Normen und Werte setzt. Es hat keine kreative, normschaffende Aktivität. Es erfindet nicht, sondern findet¹¹. Eine normsetzende Aktivität des Gewissens wird heutzutage oft dort angenommen, wo die Ethik als Kunstprodukt, als Werk der kreativen praktischen Vernunft gilt und wo die Meinung vertreten wird, daß alles Wertbewußtsein geschichtlich gewachsen und bedingt sei. Diese Geschichtlichkeit der Werte wird seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, als die Forschung die Verschiedenheit der Bräuche und Sitten der einzelnen Völker konstatierte, bis heute mit zunehmender Deutlichkeit vorgetragen. Die menschliche Vernunft hätte demzufolge Wertstrukturen geschaffen und das Zusammenleben geordnet, aber diese Strukturen seien nicht wesensnotwendig, sondern variabel. Sollten jedoch die Werte vom menschlichen Welt- und Selbstverständnis der jeweiligen Epoche abhängen, kann - wie oben schon betont wurde - keine unbedingte Verpflichtung des Gewissens anerkannt werden. Diese Verpflichtung könnte nur solange gelten, als man von der geschichtlichen Bedingtheit eines Wertes nichts weiß. Eine prinzipiell für relativ gehaltene und deshalb unsichere Erkenntnis kann aber eine Person im tiefsten und endgültig niemals binden. Und das macht gerade die Würde des Gewissens aus, daß es im Höchstfall seiner Aktivität auf etwas Unbedingtes und Heiliges verweist, das in keinem Fall verletzt werden darf.

Oben wurde gezeigt, daß – etwa bei der Rechtfertigung einer von der Mehrheit der Partei abweichenden Entscheidung eines Politikers – das Gewissen als letzte, nicht mehr hinterfragbare Instanz ausgegeben wird. Dahinter steht eine Überzeugung von der Würde des Gewissens, die zu achten ist. Doch könnte möglicherweise eine nicht durch einsehbare Gründe aufgewiesene Berufung als Willkür disqualifiziert werden. Ein solcher Dezisionismus nach dem Motto: »Hier steh' ich, hier bleib' ich, ich kann nicht anders«, kann aber letztlich nicht als voll und unbedingt achtungswürdige Äußerung höchsten menschlichen Verhaltens überzeugen. So verlangt eine Gewissensentscheidung von sich aus eine Klärung der Motive und Gründe und kann nicht ohne die Frage nach der Wahrheit als wertvoll gelten.

Das Gewissen setzt also die Kenntnis des Bösen voraus; ohne diese Kenntnis ist eine Gewissensregung nicht möglich. Allerdings ist aus verschiedenen Gründen (Ausweisbarkeit gegen Dezisionismus, Überprüfung der soziologischen Abhängigkeit) eine Präzisierung dieser Erkenntnis nötig. Die Erkenntnis des Bösen mag

¹¹ Vgl. A. Laun, Das Gewissen: Oberste Norm sittlichen Handelns, Innsbruck 1984, 37–41.

180 Anton Ziegenaus

also relativ und von Umweltfaktoren abhängig sein, doch kann sich das Gewissen für seine unbedingte Forderung nicht mit dieser Unsicherheit abfinden.

Bei aller Notwendigkeit einer klaren Erkenntnis des Bösen regt sich das Gewissen jedoch erst dann, wenn die Person das Böse auch will. Erst wenn das erkannte Böse mehr oder weniger stark auch gewollt wird, wenn zur Kognition noch die emotionale und affektive Stellungnahme hinzutritt, liefert sich die Person dem Bösen aus. Erst dann läßt sich sagen: Ich bin böse. »Nicht mit dem, was wir erkennen, hat das Gewissen primär zu tun, sondern mit der Frage, ob wir das, was wir als gut oder böse erkennen, auch wollen oder nicht.«¹² Das Gewissen tritt in Aktion, wenn der einzelne das erkannte Böse gewollt, getan oder gemieden hat. Gut bzw. böse wird der Mensch nicht durch sein Erkennen allein, sondern erst durch sein Wollen. So sagt Augustin¹³: »Man nennt einen Mann nicht so sehr darum gut, weil er weiß, was gut ist, als weil er es liebt.«

Gewissen wird in dem hier vorgetragenen Verständnis mehr unter dem Blick der Konfrontation mit dem personalgültigen Bösen gesehen, d.h. als geistiges Organ, das reagiert, wenn der einzelne als solches erkanntes Böses will, getan oder gemieden hat. Es gibt jedoch auch ein Verständnis, dem zufolge das Gewissen mehr auf das Gute ausgerichtet ist. Das trifft zu, wenn jemand – statt: das Gewissen verbietet mir – sagt: Mein Gewissen gebietet mir. Hier handelt es sich also mehr um normative Inhalte positiver Art, jedoch bleibt das Gewissen vermittelnde Instanz zwischen der vorgegebenen, zu findenden Norm und der konkreten Situation. Jedoch wird es nicht als autonom im Sinn kreativer Setzung sittlicher Normen betrachtet.¹⁴

Die Hochscholastik hat dieses auf das Gute ausgerichtete Gewissen mit dem Begriff Synderesis erfaßt. Thomas versteht darunter einen natürlichen Habitus, eine Art angeborener Disposition, die zum Guten geneigt macht. ¹⁵ Es handelt sich um eine vorgegebene Moralfähigkeit, die Dinge unter dem Aspekt des Guten zu sehen, und um evidente Beweisprinzipien, gleichsam als Same der Weisheit, als Prinzipien des Naturgesetzes, als Wurzel moralischer Haltungen. Dieser Habitus wird erst tätig, wenn das Subjekt konkrete Dinge erfaßt. Die Synderesis kann, so ist Thomas überzeugt, nie völlig ausgelöscht und verloren werden, auch wenn ihre Stimme durch eine starke Leidenschaft übertönt werden kann. ¹⁶ Dieser universalen Moralfähigkeit der Synderesis steht bei dieser Distinktion des Aquinaten die conscientia als die Fähigkeit gegenüber, moralische Erkenntnisse anzuwenden. Das 2. Vatikanum meint im Grunde diese Synderesis, wenn es lehrt: »Im Innern seines Gewissens entdeckt der Mensch ein Gesetz, das er sich nicht selbst gibt, sondern dem er gehorchen muß und dessen Stimme ihn immer zur Liebe und zum Tun des Guten und zur Unterlassung des Bösen aufruft.«¹⁷

¹² Stoker 264.

¹³ Civ. dei 11, 28.

¹⁴ Vgl. R. Hoffmann, Gewissen, in: Herders Theol. Taschenlexikon 3, 87.

¹⁵ Vgl. Ign. de Celaya, La Sinderesis, Principio de rectitud Moral, in: Etica y Teología ante la Crisis contemporanea, Pamplona 1980, 127–143.

¹⁶ Vgl. Quaest. de ver. 16 a 3.

¹⁷ Gaudium et Spes 16.

Die Unbedingtheit vom Anruf des Gewissens bedeutet aber nicht, daß es nicht ständig der Bildung und Verfeinerung bedürfte. Eine solche Bildung beinhaltet sowohl die erkenntnismäßige Vergewisserung und Präzisierung als auch die Stärkung der Kräfte des Willens. Ein Wille nämlich, der zu schwach ist, seiner Erkenntnis zu folgen, oder der sogar ständig seiner Einsicht zuwider handelt, trübt und verdunkelt das geistige Unterscheidungsvermögen. Wer z.B. die Ehe bricht oder ihre Unauflöslichkeit nur als Fessel empfindet, kann allmählich für den Wert der Treue blind werden. Es ist deshalb notwendig, die Haltung der Ehrfurcht einzuüben, denn sie läßt den Wert der Dinge und der Haltungen schauen; Ehrfurcht ist nach Max Scheler¹⁸ »die Haltung, in der man noch etwas hinzu wahrnimmt, das der Ehrfurchtslose nicht sieht und für das er gerade blind ist: das Geheimnis der Dinge und die Werttiefe ihrer Existenz.« Nur wenn Erkenntnis und Wille, Kopf und Herz zusammen wirken und stark sind, ist das Gewissen gebildet.

Wenn nun eine Aktivierung des Gewissens voraussetzt, daß das Wertwidrige einer Tat nicht nur erkannt, sondern auch gewollt wird, dann ist in einer Gewissensaktivität die gesamte Person mit allen geistigen Kräften der Erkennens, Wollens und Liebens engagiert. Insofern dürfte Kants Befürchtung nicht mehr zutreffen, daß im Falle eines hypothetischen Imperativs eine böse Tat nicht um ihrer selbst willen, sondern nur wegen eines damit verbundenen Nachteils gemieden würde. Wenn alle geistigen Kräfte zusammenwirken, sind – für den Fall, daß eine böse, real mögliche Tat nicht ausgeführt wird – die Motive tatsächlich lauter. Deshalb sind auch wesentliche Aspekte des Autonomiepostulates Kants berücksichtigt. Das Gewissen ist zwar mit dem kategorischen Imperativ nicht identisch, bezieht sich aber mit allen geistigen Kräften auf das personalgültige Böse und übersteigt eindeutig den Bereich des hypothetischen Imperativs.

Das Gewissen (einschließlich Synderesis) umfaßt also alle geistigen Kräfte des Menschen, nämlich sein Erkennen, Wollen und Lieben. Dabei besagt das Erkennen ein Verstehen des Wahren als des Guten und des Unwahren als des Bösen der verstehenden Person selber. Jedoch dieses Verstehen als ganzheitlicher Vollzug setzt immer auch ein distanziertes Prüfen des Sachverhalts voraus, sonst wäre die Unbedingtheit des Gewissensanspruches verunsichert. Für dieses distanzierte Prüfen gilt der Satz: Das Gewissen erkennt nicht; es ist also abhängig. Für das ganzheitliche Geschehen gilt die Fortführung dieses Satzes: Es urteilt.

III. Gewissen und Kirche

Nach diesen Klarstellungen ist nun das Verhältnis zu bedenken zwischen dem personalgültigen Gewissen, dessen Weisung unbedingte Geltung beansprucht, und den Weisungen der Kirche, die ihre Autorität letztlich auf Jesus Christus zurückführt.

¹⁸ Ges. Werke III 26.

182 Anton Ziegenaus

In den Dokumenten des 2. Vatikanischen Konzils betont die Kirche häufig die hohe Würde, die Freiheit und die Unantastbarkeit des Gewissens. So unterstreicht das Konzil in der »Erklärung über die Religionsfreiheit« das »Recht auf religiöse Freiheit« gegen jeden äußeren Zwang, »so daß in religiösen Dingen niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird, privat und öffentlich ... nach seinem Gewissen zu handeln« (Nr. 2). Die Kirche achtet diese religiöse Freiheit, die sie auch selber für ihren Auftrag in der Welt gegenüber staatlichen Eingriffen beansprucht. Trotzdem gibt die Kirche mit dieser Forderung nach der Freiheit des Gewissens in religiösen Fragen nicht den eigenen Wahrheitsanspruch preis; sie vertritt keineswegs einen religiösen Relativismus. Sie erinnert an den Auftrag Christi, »alle Völker« zu lehren, »alles zu halten«, was er geboten hat. In der Erklärung wird dazu festgestellt: »Alle Menschen sind ihrerseits verpflichtet, die Wahrheit, besonders in dem, was Gott und seine Kirche angeht, zu suchen und die erkannte Wahrheit aufzunehmen und zu bewahren. In gleicher Weise bekennt sich das Konzil dazu, daß diese Pflichten die Menschen in ihrem Gewissen berühren und binden, und anders erhebt die Wahrheit nicht Anspruch als kraft der Wahrheit selbst, die sanft und zugleich stark den Geist durchdringt« (Nr. 1). Vielleicht entsteht beim ersten Hören dieses Textes der Eindruck, das Konzil nehme mit der Betonung, daß die kirchliche Lehre die Menschen in ihrem Gewissen binde und verpflichte, das proklamierte Recht auf religiöse Freiheit wieder zurück. Das ist jedoch keineswegs der Fall. Die Forderung bleibt ja bestehen, daß niemand in religiösen Dingen zu einer Handlung gegen sein Gewissen gezwungen werden darf. Wenn die Kirche hervorhebt¹⁹, »daß das Gewissen die verborgenste Mitte und das Heiligtum im Menschen (ist), wo er allein ist mit Gott, dessen Stimme in diesem seinem Innersten zu hören ist«, dann muß sie auch selber diesen Intimbereich der Person achten. Aber ebenso bleibt der Anspruch der Kirche auf die objektive Wahrheit ihrer Lehre, die sie im Auftrag Christi verkündet. Ja, gerade der Glaube an diese ihre Wahrheit, »die sanft und zugleich stark den Geist durchdringt«, gibt der Kirche Zuversicht, auch ohne äußere Gewalt auf dem Feld der geistigen Auseinandersetzung zu bestehen. Die Wahrheit, wenn sie einmal erkannt ist, bindet dann aber das Gewissen. Gewissensfreiheit bedeutet somit keineswegs Freiheit von der Wahrheit oder Gleichgültigkeit ihr gegenüber – in diesem Fall wäre der Gewissensanruf etwas Irrationales und Willkürliches –, sondern impliziert die Verpflichtung, nach der Wahrheit zu suchen.

Dieses Suchen setzt, wie das Konzil in der Konstitution Gaudium et Spes (Nr. 17) darlegt, die Freiheit voraus: »Nur frei kann der Mensch sich dem Guten zuwenden... Die Würde des Menschen verlangt, daß er in bewußter und freier Wahl handle, das heißt personal, von innen her bewegt und geführt.« In diesem Zusammenhang wird aber betont, daß diese Freiheit nicht nur durch äußeren Zwang, sondern noch mehr durch »blinden inneren Drang« und die »Knechtschaft der Leidenschaften« bedroht und »durch die Sünde verwundet« ist. Die Würde des Gewissens und seiner freien Entscheidung ist gefährdet von einer »Knecht-

¹⁹ Gaudium et Spes 16.

schaft, die letztlich aus der Sünde stammt« (ebd. 41). Gerade heute, wo überall auf der Welt um die äußere Freiheit gekämpft wird, muß auf diese stärkere und tiefere Beeinträchtigung verwiesen werden, nämlich daß die Freiheit von innen her verloren werden kann.

Wegen dieser inneren Gefährdung betont das Konzil die Notwendigkeit der Gewissensbildung; ohne sie wird verantwortliches Handeln unmöglich. Zur Gewissensbildung gehört allgemein das Suchen nach dem Wahren und Guten und die Wachsamkeit, damit »das Gewissen durch die Gewöhnung an die Sünde« nicht »allmählich fast blind wird«²⁰; für Christen bedeutet das im speziellen Fall eine sorgfältige Berücksichtigung der Lehren der Kirche.²¹

Diese Sicht verstößt nicht, wie oft unter dem Einfluß Kants beargwöhnt wird, gegen die Autonomie des Gewissens. Dieses bleibt letztverantwortliche Instanz der Person. Seine Letztverantwortlichkeit läßt sich auch daran erkennen, daß das Konzil dem Gewissen, »das aus unüberwindlicher Unkenntnis irrt«, die volle Würde zuspricht, wobei allerdings gleich hinzugefügt wird, daß ein nicht gebildetes, sich nicht um das Wahre und Gute bemühendes oder durch die Sünde blind gewordenes Gewissen nicht als unüberwindlich irrendes Gewissen gelten kann. Doch gibt man zu, daß dieser Fall der unüberwindlichen Unkenntnis durchaus »nicht selten« zu sein braucht.²² Abgesehen von diesem Fall des irrenden, aber zu achtenden Gewissens wird die Autonomie der Person deshalb nicht angetastet, weil ihr von außen keine Wahrheit aufoktroyiert wird. Der Mensch ist nur verpflichtet, für die Wahrheit des Glaubens offen zu sein und sie zu suchen; hat er sie aber gefunden, handelt er nach eigener Erkenntnis und ist daher nicht fremdbestimmt.

Selbst der - sicher nicht ideale, aber nicht seltene - Fall, daß jemand in die zu erkennende Wahrheit nicht weit vorgedrungen ist und deshalb die Begründung einer sittlichen Entscheidung nicht eingesehen hat, kann nicht als »blinder Gehorsam« abqualifiziert werden. Voraussetzung ist nur, daß das Vertrauen keinem Unwürdigen geschenkt wird, aber ohne Vertrauen – gegenüber Ehepartner, Eltern, Seelsorger, Arzt, Jesus Christus, Kirche – läßt sich gar nicht leben. Ist sich jemand über die Autorität Jesu Christi und der Kirche im klaren, ist bewußter Glaubensgehorsam nichts Minderwertiges und keine Heteronomie. Diese Verpflichtung zur Wahrheit selber verletzt aber keineswegs die innere Freiheit, denn sie bedeutet nicht Willkür, und das Gewissen ist ja von innen her auf das Wahre und Gute hin angelegt. Allerdings steht dieser prinzipiellen Vereinbarkeit der Freiheit des Gewissens mit dem kirchlichen Wahrheitsanspruch das Empfinden vieler Zeitgenossen gegenüber, daß die Kirche diese theoretisch propagierte Freiheit und das Gewissen des einzelnen in der Praxis doch nicht achte. Zum Beweis dafür erinnert man an Ketzerverfolgungen und Inquisition. Das sind gewiß dunkle Punkte in der Kirchengeschichte, sogar wenn zu bedenken ist, daß hier nicht nur rein kirchliche, sondern auch staatliche und politische Interessen eine Rolle spielten. Doch ist umgekehrt auch zu fragen, ob der Eindruck, daß die Kirche zu wenig den persönlichen Gewissensentscheid achte, nicht auch einer Distanz vieler zur Kirche entspringt.

²⁰ Gaudium et Spes 16, 87.

²¹ Erkl. zur Religionsfreiheit 14.

²² Vgl. Gaudium et Spes 16.

184 Anton Ziegenaus

Aufgrund einer emanzipatorischen Einstellung oder eines egozentrischen Lebensentwurfes verflacht nämlich das Gewissen, und die Lehre der Kirche wird immer befremdender. Wie es konkret auch sein mag: Gewissensfreiheit und Wahrheitsanspruch der Kirche stehen zueinander in keinem Widerspruch.

Ist nun das kirchliche Lehramt für alle Bereiche des Lebens zuständig und jeweils gleichermaßen oder nur für bestimmte und in gestufter Intensität? Diese verschiedentlichen Zuständigkeitsbereiche und die Aufgaben des Lehramts und des Gewissens sind nicht identisch, trotz vieler Gemeinsamkeiten. Hier ist einmal der sog. Bereich der irdischen Wirklichkeiten zu betrachten. Damit ist gemeint, daß die geschaffenen Dinge und auch die Gesellschaft eigene Gesetze, Ordnungen und Werte haben. Diese zu erkennen, ist Aufgabe der Wissenschaften mit ihren fachspezifischen Methoden, aber nicht des kirchlichen Lehramts. Beispiele sollen helfen, das Problem zu erkennen: Wie ein Kranker zu operieren ist, der Straßenverkehr am zweckmäßigsten geregelt oder eine Schulklasse richtig geführt wird, ist nicht Sache des Lehramts, sondern des Arztes, Verkehrsexperten oder Pädagogen. Deshalb spricht das 2. Vatikanische Konzil²³ von der »Autonomie der irdischen Wirklichkeiten« und von einer »legitimen Autonomie der Wissenschaft« und bedauert diesbezügliche Streitigkeiten der Vergangenheit-Stichwort: Galilei24-, die das Mißverständnis weckten, es gäbe einen Widerspruch zwischen Glauben und Wissen. Zum richtigen Handeln auf diesem Gebiet sind Sachkompetenz, also Wissen, Erfahrung und Klugheit von Nöten.

Doch verstünde die »Autonomie der zeitlichen Dinge« völlig falsch, wer meinte, diese Dinge hätten nichts mit Gott zu tun und der Mensch könne damit ohne Bezug auf Gott umgehen. Denn durch die Sprache der Geschöpfe kann der Schöpfer vernommen werden. Der Arzt, der aufgrund seiner Sachkompetenz operiert, – um auf das Beispiel zurückzugreifen – kann das Wunder des menschlichen Leibes erfassen, aber für die Weise, wie er seine Kenntnisse anwendet, ist er durchaus dem Gewissen und somit vor Gott zur Rechenschaft verpflichtet. Es gibt also – was eine säkularisierte Gesellschaft oft vergessen will – keinen Bereich, der prinzipiell von Gott losgelöst oder der Gewissensverantwortung entzogen wäre; wohl aber einen Bereich, in dem die Kirche als solche keine Sachkompetenz beanspruchen kann.

Im Gegensatz zu den irdischen Wirklichkeiten besitzt jedoch das Lehramt klare Kompetenz in Hinblick auf die ȟbernatürlichen Wirklichkeiten«, den Wahrheiten des Glaubens. In diesem Zusammenhang stellt man nicht selten wenig durchdachte Entscheidungen und Praktiken unter den Christen fest. Wer die Diskussion über einige der »heißen Eisen« in der gegenwärtigen Pastoral kennt, etwa das Thema der Zulassung der wiederverheirateten Geschiedenen zu den Sakramenten oder der Beichte oder der Interkommunion, weiß, daß nach einem längeren, ergebnislosen Austausch der Argumente ein subjektivistischer Rückzug drohen kann, nach dem Motto: »Ich kann das vor meinem Gewissen aber verantworten«.

²³ Vgl. Gaudium et Spes 36.

²⁴ Allerdings wird meistens übersehen, daß dies nicht nur ein Fall der Kirche, sondern ebenso ein Fall Galilei war, und beide Seiten daraus zu lernen haben; vgl. W. Brandmüller, Galilei und die Kirche oder das Recht auf Irrtum, Regensburg 1982.

Ein differenziertes Denken wird gegen einen solchen subjektivistischen Rückzug einwenden, daß das Gewissen (Synderesis) für die natürliche Wertordnung und die Applikation erkannter Wahrheiten bei einem aktuellen Zuwiderhandeln zuständig ist. Es kann jedoch nicht über übernatürliche, geoffenbarte Wahrheiten und Ordnungen befinden; denn sonst müßte das Gewissen ja Träger übernatürlicher Offenbarung, also inspiriert sein. Die Berufung auf das Gewissen als Quelle übernatürlicher Erkenntnis beruht daher auf einem Denkfehler; strenggenommen steht dahinter ein Verstoß nicht gegen das Gewissen, sondern gegen den Glauben. Das Gewissen reagiert erst, wenn einer im Glauben angenommenen Wahrheit im konkreten Fall zuwidergehandelt wird²⁵. Für Glaubensfragen und Glaubenswahrheit ist jedoch das Lehramt zuständig.

Ist in den beiden genannten Fällen das Verhältnis: Gewissen - Anspruch des Lehramts, einigermaßen klar bestimmbar, wird eine solche Bestimmung in einem dritten Bereich, sozusagen in einem Mischbereich, äußerst schwierig. Es handelt sich um das Verhältnis: Natürliche Sittlichkeit – Lehramt, und zwar in dem Bereich. der das irdische Leben betrifft. Katalysatorisch wirkte dabei die Enzyklika Humanae Vitae. Für diesen Bereich wird von einem nicht geringen Teil der Moraltheologen dem Lehramt keine andere Autorität zuerkannt als die des jedermann möglichen vernünftigen Arguments. Die Vernunft sei die einzige Instanz zur Findung ethischer Normen für diesen irdischen Bereich. Begründet wird diese These teils mit der geschilderten Lehre des 2. Vatikanums über die Autonomie der irdischen Wirklichkeiten, teils mit einer unscharf zu Kant hin abgegrenzten Autonomieforderung, teils mit dem Verweis auf eine tatsächlich etwas kurzschlüssige Fundierung des Naturrechts in der früheren Moraltheologie des 20. Jahrhunderts²⁶. Die Vernunft, so wird nun von diesen Moraltheologen argumentiert, sei mehr als ein Ableseorgan für die naturgegebenen Daten, sie habe eine aktive Funktion, eine schöpferische Kraft. Der Mensch sei von Gott gerufen, in Freiheit in einer gesetzgeberischen Vernunft die ethischen Normen zu setzen. Für diese schöpferische Tätigkeit gebe es einen Maßstab, nämlich »das optimal Menschliche« oder das »wahrhaft Menschliche«. Dieses Richtmaß vor Augen habe die schöpferische Vernunft in einer konkreten Erfahrung, d.h. in Probe und Gegenprobe, die zur Verwirklichung des Menschseins nötigen Verhaltensweisen in sittliche Normen umzusetzen. Nur nebenbei sei vermerkt: Vom Ansatz her läßt dieses Verständnis keinen Raum für ein Proprium christlicher Ethik im rein humanen Bereich; ein spezifisch christliches Verhalten in diesem Rahmen wäre nicht allgemein, also auch zu Atheisten oder Andersgläubigen hin, nicht vermittelbar.

In diesem Rahmen kann diese Position unmöglich umfassend geschildert werden, noch weniger die Gegenposition. Gegen die These von der normsetzenden Vernunft ist einmal zu bedenken, daß der Bereich des »irdischen Lebens« nicht voll mit dem der sog. »irdischen Wirklichkeiten« identifiziert werden kann, für den die Sachkompetenz des Wissenschaftlers und Technikers genügt. Der Mensch ist eben nicht nur eine irdische Wirklichkeit, sondern Bürger zweier Welten. Wenn

²⁵ Vgl. L. Scheffczyk, Eucharistie und Ehesakrament, in: Glaube als Lebensinspiration, Einsiedeln 1980, 390.

²⁶ Zum Ganzen vgl. Laun, 14-41.

186 Anton Ziegenaus

er als ganzer nach dem Bild und Gleichnis Gottes geschaffen wurde, wenn Natur und Übernatur nicht klar von einander zu scheiden sind²⁷, dann kann nicht so klar die Grenze zwischen Heilsethos, das in die Kompetenz des Lehramts fällt, und irdischem Leben, für das die Vernunft zuständig ist, gezogen werden. Natürliches Leben und Vernunft bedürfen vielmehr einer Bereicherung und Erhellung durch göttliche Gnade und Offenbarung. Durch eine solche Erhellung wird die Aktivität der Vernunft nicht eingeschränkt, sondern ihre Sehkraft gestärkt.

Weil der Mensch gleichzeitig Bürger zweier Welten ist, kann und muß eine christliche Moral ein Proprium etwa gegenüber der reinen Vernunftsposition eines Atheisten aufweisen. Gerade bei den wesentlichen Themen dieses Lebens – wie Leid, Schuld, Opfer, Anfang und Ende des Lebens oder Vertrauen auf Gott und seine Gegenwart im Alltagskampf – ist der Glaube gefragt. Hier muß dem natürlichen Erkennen vom Glauben her ein Weg gewiesen werden.

Wenn dieser dritte Bereich ein Mischbereich genannt wurde, so nicht deshalb, weil der Bürger zweier Welten unter einem natürlichen und einem übernatürlichen Aspekt betrachtet würde. Natur und Übernatur lassen sich nicht klar von einander trennen. Immer handelt es sich um den einen Menschen in seiner natürlich-übernatürlichen Bestimmung. Auch das natürliche Leben des Menschen ist deshalb nach Prinzipien der theologischen Anthropologie zu beurteilen; insofern besitzt das Lehramt Kompetenz. Doch schließt das Lehramt nicht die Sachkompetenz im Sinn der Autonomie der Wissenschaften aus.

Beispiele können die verschiedenen Zuständigkeiten in diesem Mischbereich illustrieren. Bei der Diskussion um die Euthanasie stellen sich angesichts der Möglichkeiten der modernen Medizin in Hinblick auf ein und denselben Patienten sowohl theologisch-anthropologische Fragen (Unverfügbarkeit des Lebens, Würde des Menschen, Sicht des Leidens) als auch medizinische Fragen, über die die Sachkompetenz des Arztes befinden muß, und der danach »im Gewissen« handeln muß und dafür vor Gott verantwortlich ist (etwa bei der Entscheidung über die sog. passive Euthanasie). In ähnlicher Weise ist für einen psychisch Kranken sowohl die theologische Anthropologie (Lehramt) als auch die Psychotherapie zuständig (Zusammenhang: Schuld, Vergebung, Krankheit). Es lassen sich viele solche Mischbereiche aufzeigen, weil es für dieses irdische Leben des Menschen zwar keine doppelte Wahrheit (und keine verschiedenen Ethiken) gibt, aber verschiedene Wissenschaften mit ihren Methoden wertvolle Beiträge zum Wohl des Menschen leisten. Zu achten ist, daß die verschiedenen Kompetenzen die Grenzen ihrer Zuständigkeit nicht überschreiten. Das Lehramt muß die Autonomie der irdischen Wirklichkeiten berücksichtigen, aber auch die Wissenschaft (z.B. das Thema der extrakorporalen Befruchtung, Embryonenversuche) darf sich ebenso nicht nur am Kriterium der Machbarkeit orientieren. Hierzu führt das 2. Vatikanum aus²⁸: »Vorausgesetzt, daß die methodische Forschung in allen Wissensbereichen

²⁷ Einem Kenner der Theologiegeschichte entgeht nicht, daß die »Zwei-Stockwerk-Theorie« gerade immer der Neuscholastik zum Vorwurf gemacht wird. – Durch die Betonung eines Propriums der christlichen Moral wird nicht die Autonomie und die allgemeine Vermittlungsfähigkeit dieses Propriums (die nicht seine allgemeine Akzeptanz bedeutet) in Frage gestellt, denn der religiöse Gehorsam ist und bleibt ein rationale obsequium: Inhalt oder Grund für den Glauben sind ausweisbar.

²⁸ Gaudium et Spes 36.

in einer wirklich wissenschaftlichen Weise und gemäß den Normen der Sittlichkeit vorgeht, wird sie niemals in einen echten Konflikt mit dem Glauben kommen, weil die Wirklichkeiten des profanen Bereichs und die des Glaubens in demselben Gott ihren Urspung haben.« Gerade in Bezug auf die genannten Themen (Euthanasie, Leid, Anfang und Ende des Lebens) erweisen sich Formeln wie: das »optimal Menschliche«, oder »das wahrhaft Menschliche« als wenig hilfreich bzw. für vielfältige Auslegung offen²9.

IV. Kollaps des Gewissens - Zerstörung des Personkerns

Von »Kollaps des Gewissens« wurde gesprochen. Dichtern ist es gegeben, die Folgen der Zerstörung des Gewissens eindringlich vor Augen zu stellen. Nach dem bekannten Drama Shakespeares haben Macbeth und seine Frau auf ihrem Schloß das als Gast anwesende Königspaar ermordet, um selber an die Herrschaft zu kommen. Doch im Verlauf der Zeit kommt es im Reich nicht nur zu Unruhe und Aufstand, sondern zu dieser »atmosphärischen Störung« tritt noch das merkwürdige, den Dienern unerklärbare Verhalten der Lady Macbeth hinzu, die nachts traumwandelnd durch die Räume geht und sich dabei die Hände wäscht. Sie will das an ihren Händen klebende Blut abwaschen. Die Schuld wurde ins Unterbewußte abgedrängt, vergiftet aber von dorther die gesamte Person. Das Gewissen, sagt Thomas von Aquin, läßt sich letztlich doch nicht auslöschen; der Mensch bleibt moralfähig. Zwar muß die Wirkung nicht immer so greifbar vor Augen treten wie bei Lady Macbeth, aber die Unfähigkeit vieler zu Ruhe und Besinnung, die Zerstreuungssucht und der Erlebnishunger können durchaus Zeichen dafür sein, daß das Gewissen des Menschen als seine Mitte stark verletzt ist. Auch Dostojewski zeigt immer wieder die letztlich unzerstörbare Macht des Gewissens. In dem Roman »Schuld und Sühne« meint Raskolnikow, ein aufgeklärter Medizinstudent, den Raubmord an einer alten Pfandleiherin mit dem Argument verantworten zu können, daß er nach seiner mit dem Raub finanzierten Ausbildung als Arzt vielen Menschen helfen werde. Doch der angebliche Übermensch zerbricht nach seinem Mord von innen her. Er findet aber Sonja, die ihn auf dem Weg der Sühne begleitet. Er erkannte, daß um der Heilung des Gewissens willen sogar Jahre im Arbeitslager Sibiriens anzunehmen sind. Die Diagnose Kollaps darf nicht das letzte Wort bleiben. Im Anspruch des Lehramts soll nicht nur die harte Forderung gesehen, sondern auch die damit ermöglichte Hilfe erkannt werden. Freilich bleibt die Frage, ob alles unternommen wird, damit das Hilfreiche dieses Anspruches auch eingesehen wird, bestehen.

²⁹ Zum ganzen vgl.: J. Piegsa, Die Kompetenz des kirchlichen Lehramtes im Bereich des natürlichen Sittengesetzes, in: Sein und Handeln in Christus (hrsg. v. K.-H. Kleber u. J. Piegsa), St. Ottilien 1987, 129–155; Piegsa stellt auch den kirchlichen Standpunkt zu dieser Frage dar; vgl. ders., Die Relevanz des Glaubens für das sittliche Handeln, FKTh 2 (1986) 58–66, ferner ders., Autonomie des Sittlichen, FKTh 4 (1988) 143–148. Piegsa grenzt die Bereiche von einander ab, indem er dem Glauben mehr die »Grundoption« oder die Prinzipienerkenntnis zuweist. Grundlegend für die Diskussion ist: M. Rhonheimer, Natur als Grundlage der Moral. Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin: eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik, Innsbruck 1987.

»Das schöpferische Prinzip aller Religion«

Das Gewissen bei Kardinal Newman

Von John F. Crosby, Liechtenstein

I.

Es wird vielleicht nicht ganz überflüssig sein, Einiges über das Leben Newmans und über die geistige Gestalt, die er war, unseren Ausführungen vorauszuschicken. Sein Leben umspannte fast das ganze 19. Jahrhundert: 1801-1890. Er hat als junger Mann mit einem ruhigen Leben als Pfarrer in der Staatskirche Englands und als Dozent in Oxford gerechnet. Schon im Jahre 1833 ging ihm die ersehnte Ruhe verloren. Das war das Jahr, in dem die sogenannte Oxford-Bewegung »ausbrach«. Diese war eine Reformbewegung in der anglikanischen Kirche, die von der Überzeugung getragen war, daß das christliche Leben Englands verweltlicht, die Verkündigung der christlichen Lehre verwässert und die Würde der Kirche als übernatürlicher Gemeinschaft vom Staat mißachtet worden war. Sehr früh ist Newman zum führenden Geist dieser Oxford-Bewegung geworden. Er wirkte durch seine theologischen Abhandlungen, durch seine historischen Studien, seine polemischen Schriften, seine Briefe, seine Gedichte, aber vor allem durch seine Predigten. Die Predigten aus seiner anglikanischen Zeit gehören zu dem Sublimsten, zu dem Erschütterndsten, zu dem Überzeugendsten, was je in der christlichen Verkündigung gesagt worden ist. Nun aber zu seinen historischen Studien: Er ging zu den Vätern der frühesten christlichen Zeiten, vor allem zu den griechischen Vätern von Alexandrien, zurück und hat die damalige englische Kirche an jener ursprünglichen Christlichkeit gemessen, die er bei diesen Vätern gefunden hat. Im Laufe seiner patristischen Studien befaßte er sich mit der Geschichte der arianischen Häresie und stieß dabei zu seinem Entsetzen auf die frappierende Ähnlichkeit zwischen einer gewissen halbarianischen Partei und seiner anglikanischen Kirche, ebenfalls auf eine frappierende Ähnlichkeit zwischen dem Rom des 4. Jahrhunderts und dem Rom des 19. Jahrhunderts. Nach näheren Forschungen, und vor allem nach vielem Ringen, Fasten und Gebet, gelangte er zu der Überzeugung, daß er sich in einer schismatischen Kirche befand. Im Jahr 1845 löste er sich von der anglikanischen Kirche Englands und ließ sich in die katholische Kirche aufnehmen. Damit zerfiel natürlich die Oxford-Bewegung; ihr führender Geist verließ sie, und sie konnte sich nicht mehr halten.

Nur ein Wort noch zur katholischen Hälfte seines Lebens, die ein ganz anderes Gepräge als die anglikanische Zeit trägt. Wenn wir sagen, daß Newman sich als Anglikaner um die Reinheit christlicher Heiligkeit, um die Unbedingtheit christlicher Hingabe und um die Unverfälschtheit der christlichen Lehre bemüht hat, dann können wir – wenn auch etwas vereinfachend – sagen, daß er als Katholik um die Auseinandersetzung mit der modernen Welt bemüht war. Litt er unter der

Weltlichkeit der anglikanischen Kirche, so litt er unter der geistigen Enge der katholischen Kirche, unter der übertriebenen Abwehreinstellung gegenüber allem Modernen. Daher scheinen so viele seiner katholischen Briefe prophetisch auf jene Erneuerung hinzuweisen, um die das II. Vatikanum bemüht war. Mit anderen Worten: Die beiden kirchlichen Situationen, in denen er sich zuerst als Anglikaner und dann als Katholik vorgefunden hat, haben zwei ganz verschiedene Seiten seines religiösen Wesens herausgefordert. Man kann die einzigartige Weisheit Newmans nur dann erfassen, wenn man die Einheit dieser zwei Seiten erfaßt, das heißt, die Einheit seiner um Gottes Ehre eifernden Abwendung von der Welt und der Kühnheit seiner Aufgeschlossenheit für alles eventuell Wahre und Gute im modernen Denken und Fühlen.¹

Es gibt in Newman noch eine Einheit von Elementen, die allzu oft auseinandergeraten und nur bei einigen wenigen Menschen in ihrer Einheit noch vorkommen. Newman ist eine gigantische Gestalt in intellektueller und in geistiger Hinsicht. Seine Schriften sowohl aus der anglikanischen wie aus der katholischen Zeit zeugen von einer letzten geistigen Bedeutung und Größe. Nun, im Mittelalter und auch früher war es so, daß die bedeutendsten christlichen Denker auch heiligmäßige religiöse Gestalten waren; sie waren keine bloßen Professoren, die das unbedingte Heiligkeitsstreben anderen überlassen haben. Newman knüpft an diese früher gelebte, uns vielfach abhandengekommene Einheit des Ringens um das Verstehen und des Lebens aus dem Glauben an. Sein Leben war durch die Unbedingtheit seiner Gottesliebe ein heiligmäßiges Leben. Sogar im protestantischen England wurde er am Ende seines Lebens von seinen Landsleuten wie eine Art Heiliger verehrt. Pius XII. hat im Gespräch mit Jean Guitton seine Überzeugung geäußert, daß der Tag kommen wird, an dem die Kirche Newman nicht nur als Kirchenlehrer, sondern auch als Heiligen anerkennen wird. Das Wichtigste scheint mir eben die Einheit (im Unterschied zum bloßen Nebeneinanderstehen) zu sein, die Newmans intellektuelles Leben mit seinem Heiligkeitsstreben bildet, die nicht nur in seinem Lebenswandel zum Ausdruck kommt, sondern auch in seinen Schriften und Worten, die ja eine Tiefe und eine Überzeugungskraft besitzen, die die Heiligkeit des Autors geradezu fühlen lassen.

Schließen wir diesen einleitenden Überblick über Newmans Leben und auch über einige Hauptzüge seines geistlichen Wesens mit dem bekannten Wort von Przywara, daß die überragende geistige Gestalt der patristischen Zeit Augustinus, die des Mittelalters Thomas von Aquin und die der Neuzeit eben Newman war.

II.

Wenn man heutzutage das Thema Gewissen anschneidet, denkt man zunächst an die Pflicht jedes Menschen, dem eigenen Gewissen zu folgen und wohl noch mehr an das Recht jedes Menschen, ihm zu folgen. Man denkt dann gern an Fälle wie Thomas Morus, wo dieses Recht mißachtet wurde. Geht man das Thema

¹ Man könnte des näheren zeigen, daß diese Kühnheit sich vor allem in der Art zeigt, wie Newman die moderne Wendung zur Subjektivität bei sich vollzieht und verarbeitet. Etwas davon werden wir unten kennenlernen.

190 John F. Crosby

Gewissen im katholischen Raum an, so ist man schnell bei dem Problem, wie denn die Autorität der Kirche ausgeübt werden kann, ohne dabei dieses Recht jedes Gläubigen zu verletzen. Zu diesem Problem hat sich auch Newman geäußert.² Doch war es nicht vor allem dieses Problem, das das Gewissen ins Zentrum von Newmans Denken riicken ließ. Am Gewissen interessiert Newman vor allen Dingen dies, daß es »the creative principle of religion (das schöpferische Prinzip der Religion)« ist. Eben diese letzte religiöse Tiefe des Gewissens im Denken Newmans soll uns hier beschäftigen. Es geht uns hier also um das Gewissen aus religionsphilosophischer Sicht und nicht primär aus ethischer Sicht. Unsere Frage lautet: Warum hat Newman gerade im Gewissen die tiefste Quelle des religiösen Erlebens gesehen, das vor der Offenbarung Christi uns möglich ist? Warum hat er das Gewissen mit »dem Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt« identifiziert? Warum hat er unter den verschiedenen Gottesbeweisen immer nur den aus dem Gewissen gebraucht und entwickelt? Warum hat er auf das Gewissen zurückgegriffen, um der verbürgerlichten Christenheit Englands neues religiöses Leben einzuflößen?

Gehen wir davon aus, daß Newman vom Gewissen als dem schöpferischen Prinzip der Religion und nicht etwa der Theologie spricht. Er unterscheidet nämlich zwischen einem religiösen und einem theologischen Erfassen Gottes. Das religiöse ordnet er der Vorstellungskraft (imagination), das theologische dem Intellekt zu. Das religiöse Erfassen ist konkreter, das theologische abstrakter. Religiös wird Gott, wie Newman sagt, real erfaßt, theologisch wird er hingegen vorwiegend notional erfaßt. Erläuternd können wir auch sagen: Religiös wird Gott in der lebendigen Begegnung, in der Er sich uns irgendwie offenbart, erfaßt, theologisch dagegen als ein unserem Zugriff jederzeit zugänglicher Gegenstand. Oder noch kürzer, wenn auch stark vereinfachend: Religiös wird Er als Subjekt, theologisch wird Er als Objekt erfaßt. Newman leugnet in keiner Weise die eigene Würde theologischer Erkenntnis, war er doch selbst ein bedeutender Theologe. Er ist sich auch durchaus der Bedeutung der theologischen Erkenntnis für die religiöse bewußt. Aber er interessierte sich weit mehr für die religiöse, und zwar aus seiner pastoralen Gesinnung; er wußte, daß nur die religiöse Erfassung Gottes ein echt religiöses Leben begründen kann. Der theologisch nachdenkende Mensch kann bloßer Zuschauer bleiben, der religiös Fühlende wird in seiner Subjektivität berührt und erschüttert. Nicht weniger als sein Zeitgenosse Kierkegaard durchschaute Newman die hohle Konventionalität der damaligen etablierten Christenheit. Er führte diese Konventionalität auf einen Schwund nicht so sehr der theologischen als vielmehr der echt religiösen Erkenntnis zurück. Daher war er als Pastor besonders um die Wiederbelebung gerade des Religiösen bemüht.

Vielleicht wird mancher einen Subjektivismus in Newmans Unterscheidung zwischen theologischer und religiöser Erkenntnis wittern. Vielleicht wird man von einer unseligen Wendung von der objektiven Wahrheit zum subjektiven Gefühl sprechen und eine Stelle wie die folgende zitieren, die seiner Autobiographie entnommen ist:

² Vor allem in seiner großen Streitschrift »Kirche und Gewissen« (»Letter to the Duke of Norfolk«): Polemische Schriften (Ausgewählte Werke IV) (Mainz, 1959), 111–251.

»Es liegt mir fern, die wirkliche Kraft der Beweisgründe für die Existenz Gottes zu leugnen, die aus der allgemeinen Tatsache der menschlichen Gesellschaft und aus dem Gang der Geschichte genommen werden; aber sie erwärmen und erleuchten mich nicht; sie nehmen den Winterfrost meiner Trostlosigkeit nicht von mir, bringen keine Knospen in mir zur Entfaltung und keine Blätter zum Grünen, sondern lassen meine Seele freudenleer.«³

Warum ich hier keinen Subjektivismus zu entdecken vermag, läßt sich am besten durch eine Analogie mit den menschlichen Beziehungen veranschaulichen. Wenn ich mit einem Wissen über einen bestimmten Menschen nicht zufrieden bin und ihm daher begegnen will, um eine innigere Erkenntnis zu gewinnen, die auch ein Kennen ist, wird es wohl niemandem in den Sinn kommen, von einer Subjektivierung meines Interesses für ihn zu sprechen. Es gehört ja vielmehr zur Hingabe an den anderen, zum ernsteren Eingehen auf ihn, daß ich ihn in dieser innigeren, eine eventuelle Freundschaft begründenden Weise kennenlernen will. Analog gehört es zur Hingabe an Gott, eine innigere, echt religiöse Erfassung von Ihm zu erstreben. In dieser Stelle Newmans würde ich also nicht mehr als sein Verlangen nach einer solchen religiösen Erfassung Gottes sehen.⁴

Sie werden nun fragen, wie sollte man religiöses Empfinden und Erfassen erwecken können? Ja, wie ist das überhaupt möglich? Es wäre schon sehr viel, wenn wir uns ein wenig theologische Erkenntnis erwerben könnten; ist es uns aber überhaupt gewährt, etwas von jener konkreteren, existenzielleren, aus der Begegnung mit Gott geborenen Erkenntnis, die Newman als religiös qualifiziert, zu haben?

III.

Hören wir zunächst, wo wir nach Newman diese so kostbare Erkenntnis nicht primär suchen sollen: Nicht sollen wir sie primär in der Welt, d.h. in der Natur und in der Geschichte suchen. Gerade das taten viele Zeitgenossen Newmans im viktorianischen England; er selber sah darin eine große religiöse Ahnungslosigkeit. Wir sollen diese Erkenntnis vielmehr in uns (eben im Gewissen) und nicht außerhalb von uns suchen.

1. Er vertrat diesen Standpunkt zunächst einmal deshalb, weil der religiös Suchende eine fast erschreckende Abwesenheit Gottes von Seiner Welt feststellen muß. Was immer man für theologische Erkenntnisse von der Welt aus gewinnen kann: diese schaut, religiös betrachtet, fast gottverlassen aus. So schreibt er an der soeben zitierten Stelle in der Apologia:

»Die Welt scheint einfach die große Wahrheit (daß es Gott gibt) Lügen zu strafen, von der mein ganzes Wesen (aufgrund des Gewissens) erfüllt ist, und die

³ Apologia pro Vita Sua (Ausgewählte Werke I) (Mainz, 1951), 279.

⁴ In »Gaudium et spes« sieht man, wie es dem II. Vatikanum an der spezifisch religiösen Erkenntnis gelegen ist. In Kap. 14 wird von der Begegnung mit Gott in den Tiefen der Innerlichkeit der Person (interioritate enim sua) und in Kap. 16 von der Begegnung mit Gott im Gewissen gesprochen. Diese Stellen hätten nicht viel anders ausfallen können, wenn sie von Newman selbst entworfen worden wären.

192 John F. Crosby

Wirkung auf mich ist notwendig nicht weniger verwirrend, als wenn dieselbe Welt meine eigene Existenz leugnete. Wenn ich in einen Spiegel blickte und darin mein Gesicht nicht sähe, so hätte ich ungefähr dasselbe Gefühl, das mich jetzt überkommt, wenn ich die lebendige, geschäftige Welt betrachte und das Spiegelbild ihres Schöpfers nicht in ihr finde. Das ist für mich eine der großen Schwierigkeiten dieser unbedingten, ersten Wahrheit, von denen ich eben gesprochen habe. Wäre es nicht diese Stimme, die so deutlich in meinem Gewissen und in meinem Herzen spricht, ich würde bei der Betrachtung der Welt zum Atheisten, Pantheisten oder Polytheisten.«⁵

Diese Abwesenheit Gottes von Seiner Welt und im Gegensatz dazu Seine Anwesenheit in unserem Innern, im Gewissen, ist so charakteristisch für das religiöse

Denken und Empfinden Newmans:

»Diese festgefügte Ordnung der Dinge, in der wir uns finden, muß, wenn sie einen Schöpfer hat, sicherlich in ihren großen Umrissen und ihren Hauptergebnissen von Seinem Willen sprechen. Steht die Gewißheit dieses Prinzips fest, dann ist, wenn wir zu seiner Anwendung auf die Dinge, wie sie sind, übergehen, unser erstes Gefühl das der Überraschung und (ich darf sagen) der Bestürzung darüber, daß Seine Oberaufsicht über diese lebendige Welt eine so indirekte und Sein Handeln ein so verborgenes ist. Das ist die erste Lektion, die wir aus dem Gang der menschlichen Geschäfte gewinnen. Was dem Geist so stark und so peinlich auffällt, ist Seine Abwesenheit (wenn ich so sagen darf) von Seiner eigenen Welt. Es ist ein Schweigen, das redet. Es ist, wie wenn andere von Seinem Werk Besitz ergriffen hätten. Warum gibt Er, unser Schöpfer und Herr, uns nicht irgendeine unmittelbare Kenntnis Seiner selbst? Warum schreibt Er nicht Seine sittliche Natur mit großen Buchstaben auf die Stirne der Geschichte, und warum bringt Er nicht den blinden tumultuarischen Sturz ihrer Ereignisse in eine himmlische, hierarchische Ordnung? ... Warum hat nicht von Anfang der Zeiten an ein einziges gleichförmiges, stetes Licht allen Familien auf Erden und allen individuellen Menschen den Weg gezeigt, wie man Ihm gefallen könne? Warum geht Er nicht mit uns Einzelnen, wie da gesagt wird, daß Er in alten Tagen mit Seinen Erwählten ging? Warum ist es ohne Absurdität möglich, Seinen Willen, Seine Attribute, Seine Existenz zu leugnen? ... Wir sehen einander und wissen auch voneinander; wenn wir schon den Anblick von Ihm nicht haben können, warum haben wir nicht wenigstens das Wissen? Er aber ist im Gegenteil in ganz besonderer Weise 'ein verborgener Gott'; und mit allen unseren Anstrengungen können wir nur an der Oberfläche der Welt einige wenige blasse und fragmentarische Ausblicke (views) auf Ihn mühsam zusammensuchen.«6

Es folgen tiefe Reflexionen über die Übermacht des Bösen und das unbegreifliche Ausmaß des Leides in der Welt und über unser dadurch verstärktes Gefühl, in einer gottverlassenen Welt zu leben.

Also, von einer religiöse Erkenntnis begründenden Begegnung mit Gott in der Welt kann keine Rede sein. Wie wir aber sehen werden, findet Newman im

⁵ A a O 278f

⁶ Entwurf einer Zustimmungslehre (The Grammar of Assent) (Ausgewählte Werke VII) (Mainz, 1969), 278 f.

Gewissen nichts von einer solchen schmerzlichen Abwesenheit Gottes; im Gewissen findet er weit mehr als »einige wenige blasse und fragmentarische Ansichten von Ihm.«

2. Vielleicht wird man sagen, daß diese Worte Newmans sich mehr auf die Geschichte als auf die Natur zu beziehen scheinen, und vielleicht wird man dann fragen, ob er denn wirklich auch in der Natur eine solche Abwesenheit Gottes empfand. Ich glaube nicht fehl zu gehen, wenn ich die Frage bejahe, wenn er auch nicht die gleiche Unordnung in der Natur wie in der Geschichte empfand. Wenn mir der Rahmen dieses Aufsatzes es erlauben würde, würde ich Newmans Verständnis der religiösen Möglichkeiten des Naturerlebnisses anhand seiner tiefsinnigen Reflexionen über die Tiere näher erläutern. In aller Kürze aber soll zumindest dies gesagt werden: statt in den Tieren nur eine beglückende Offenbarung der Weisheit und der vorsorglichen Güte Gottes zu erblicken, hat Newman die Tiere als zutiefst rätselhaft, ja als geradezu unheimlich empfunden. Er empfand sie als »so wunderlich und wild in ihrer Gestalt«7, und an dieser Stelle führt er aus, warum wir eigentlich viel mehr über die Engel als über die Tiere wissen. Er fand es schwierig, den Zusammenhang zwischen ihnen und dem Gott, der sie erschaffen hat, zu erfassen.8 Ich glaube, Newman hätte sich sehr verstanden gefühlt in der folgenden tiefen Äußerung von Urs von Balthasar:

»Darum kann der Kosmos auch nicht mehr so ungebrochen, wie es Väter und Scholastiker in der Nachfolge Plotins sahen, als eine Verstrahlung der göttlichen Gnadensonne verstanden werden, sondern ist heute viel tiefer gezeichnet von der abgründigen Unbegreiflichkeit göttlicher Entscheidung aus grundloser Freiheit.«

Bei all dem muß man im Auge behalten, daß Newman nicht leugnen würde, daß man von der Natur ausgehend theologische Erkenntnisse entwickeln kann; er sagt nur, daß man von diesem Ausgangspunkt nur dürftige religiöse Erkenntnisse gewinnen kann. Er würde auch nicht leugnen, daß man vielfach Gott in der Natur wiedererkennen kann, wenn man aus einer schon bestehenden religiösen Grundhaltung heraus an sie herangeht. Er sagt nur, daß das religiöse Erkennen kaum seinen Ursprung im Erlebnis der Natur wird nehmen können, jedenfalls nicht in dem einzigartigen Ausmaß, in dem es seinen Ursprung im Erlebnis des Gewissens nehmen kann.

3. Newman meint, daß das Wenige an religiöser Erkenntnis, das sich der Natur abgewinnen läßt, sehr oft dem Ausweichen vor unserer Schuld und Erlösungsbedürftigkeit Vorschub leistet. Denn in der Natur, auch in der religiös erlebten Natur, erfassen wir nichts von der göttlichen Gerechtigkeit, von Gott als Richter, von der Last unserer Schuld. Wenn man all dem ausweichen, sich aber als gläubig noch verstehen will, liegt es sehr nahe, nur den Gott, der sich in der Natur kundgibt, kennen zu wollen. In seiner strengen, aufrüttelnden Predigt »Die Religion des Tages« spricht Newman von denen, die die Religion verharmlosen und verflachen

⁷ Newman, Pfarr- und Volkspredigten (Predigten IV) (Stuttgart, 1952), 233 f.

⁸ Vgl. Newman, Essays on Miracles (London, 1918), 147-153.

⁹ Von Balthasar, Die Gottesfrage des heutigen Menschen (Wien, 1956), 110.

194 John F. Crosby

und wie sie sich dabei von einer allein an der Natur sich entzündenden Religion gut zu bedienen wissen. Da sagt er von ihnen:

»Doch sie alle legen die (wie sie es nennen) düsteren Anschauungen der Religion beiseite; sie alle trauen sich selber mehr als dem Worte Gottes... sie sind bereit, die gefällige, trostvolle, einem kultivierten Zeitalter natürliche Religion zu ergreifen. Sie legen großen Nachdruck auf Werke über natürliche Theologie und meinen, daß in diesen alle Religion enthalten sei, während es doch in Wahrheit keine größere Täuschung gibt als die Annahme, solche Werke seien an sich in irgendeinem wahren Sinne überhaupt religiös. Religion ist, wie treffend bemerkt worden ist, etwas auf uns Bezügliches, ein System von Geboten und Verheißungen Gottes an uns. Aber was haben wir zu schaffen mit Sonne, Mond und Sternen? Oder mit den Gesetzen des Universums? Wie sollen diese uns unsere Pflicht lehren? Wie wollen sie zu Sündern sprechen? Sie sprechen überhaupt nicht zu Sündern. Sie wurden geschaffen, ehe Adam fiel. Sie 'künden den Ruhm Gottes', aber nicht Seinen Willen. Sie sind alle vollkommen, alle harmonisch, aber diese Lichtheit und Vorzüglichkeit, die sie in ihrer eigenen Schöpfung herauskehren, und die göttliche Güte, die darin sichtbar ist, sind von wenig Bedeutung für den gefallenen Menschen. Wir sehen hier nichts von Gottes Zorn, von dem das Gewissen eines Sünders laut spricht, so daß da keine gefährlichere (wiewohl gewöhnliche) List Satans ist, als uns abzulenken von unsern eigenen, geheimen Gedanken, um uns unser eigenes Herz vergessen zu machen, das zu uns vom Gott der Gerechtigkeit und der Heiligkeit redet, und unsere Aufmerksamkeit nur auf den Gott zu lenken, der die Himmel schuf...«.10

Wir sind vielleicht geneigt, Newman entgegenzuhalten, daß wir auch in der Natur sicherlich Zeichen der Entfremdung von Gott finden und das stöhnende Warten der Natur auf die Erlösung durch die Offenbarung der Söhne Gottes vernehmen können. Newman würde uns antworten, daß man diese optimistische Lieber-Gott-Stimmung wohl auch aufgrund eines vertieften, ihm persönlich, wie wir sahen, sehr liegenden Naturerlebnisses kritisieren könnte, daß aber ein solches Erlebnis seine eigentliche religiöse Interpretation erst aufgrund des Gewissenserlebnisses (speziell des schuldigen Gewissens) erhalten kann und daß es daher kein ursprüngliches religiöses Erlebnis wie das des Gewissens ist.

4. Es gibt bei Newman einen ganz andersartigen Grund für seine Weigerung, bei der Erwerbung der religiösen Erkenntnis von der Welt auszugehen. Es ist dies kein speziell religionsphilosophischer, sondern vielmehr ein allgemeinphilosophischer Grund, der gleich gut für die theologische wie für die religiöse Erkenntnis gilt. Er ist nämlich zutiefst davon überzeugt, daß wir erst aufgrund des Gottvertrauens mit Sicherheit wissen können, daß es eine außerhalb unseres eigenen Bewußtseins bestehende Welt überhaupt wirklich gibt. Man kann also nicht von der Welt zu Gott aufsteigen, da wir das Dasein Gottes schon erfaßt haben müssen, um das Dasein der Welt erfassen zu können. Newman denkt in diesem Punkt also ganz ähnlich wie Descartes, der ja bekanntlich von seinem Ich ausgehend zunächst die

¹⁰ Newman, Die Kirche und die Welt (Leipzig, 1938), 166f.

Existenz Gottes beweist und dann erst und aufgrund eines Gottvertrauens zur Wirklichkeit der Welt gelangt.¹¹

Für Newman erlaubt uns die Begegnung mit Gott im Gewissen nicht nur, Gott in der Welt wiederzuerkennen – das versteht sich ohne weiteres – sondern auch – und das überrascht zunächst – die Welt als wirklich seiende Welt überhaupt erst zu erkennen.

Es ist nun an der Zeit, uns dem schon viel angesprochenen Gewissen direkt zuzuwenden. Wie können wir aus ihm das gesuchte religiöse Erkennen und Fühlen schöpfen, das wir aus der Welt umsonst zu schöpfen versuchten?

IV.

Newman unterscheidet zwei Aspekte des Gewissens. Wir müssen von dieser Unterscheidung ausgehen, falls wir ihn verstehen wollen. Er sagt, das Gewissen hat »ein kritisches Amt«, aber auch ein »richterliches Amt«. Diese zwei Aspekte des Gewissens werden nur mit anderen Worten bezeichnet, wenn er sagt, daß das Gewissen »ein Urteil der Vernunft«, aber auch »einen herrischen Befehl« (magisterial dictate) enthält. Das kritische Amt wird dann ausgeübt bzw. das »Urteil der Vernunft« wird gefällt, wenn ich Recht und Unrecht prinzipiell verstehe, d.h. allgemeine, sittliche Erkenntnis gewinne, oder mit anderen Worten, wenn ich die Inhalte des natürlichen Sittengesetzes verstehe. Komme ich nun in eine Situation, in der ich versucht bin, das als unrecht Erkannte zu tun, dann wird das »richterliche Amt« des Gewissens ausgeübt. Ich vernehme einen Imperativ, einen »herrischen Befehl«, mein Vorhaben zu lassen. Dann bin ich mir eines verbietenden Gesetzes bewußt. Damit erlebe ich Gewissen in einem anderen, nach Newman eigentlicheren Sinne. Dies ist jedenfalls das religiös potente Gewissen. Es ist Gewissen als das Erlebnis des Imperativs, des nur durch einen Gehorsamsakt zu erfüllenden Rufes an mich.¹²

Dadurch, daß er eine religiöse Deutung nur des richterlichen und nicht des kritischen Gewissens erstrebt, glaubt Newman, den ihm geläufigsten Einwand erledigen zu können, daß nämlich das Gewissen immer wieder allerlei prinzipiellen Irrtümern erliegt und daß man Gott im Irrtum doch nicht erkennen kann. Wahrheit und Irrtum ist Sache des Gewissens in seinem kritischen Amt, während Newman Gott vor allem in dem Imperativ, der ja Sache des Gewissens in seinem richterlichen Amt ist, sucht. Wenn wir zwischen Materie und Form im Gewissenserlebnis unterscheiden (Newman verwendet diese Begriffe nicht), könnten wir sagen, der Einwand bezieht sich auf häufig vorkommende Mängel in der Materie des Gewis-

¹¹ Eine wichtige Quelle für dieses Thema bei Newman ist das Papier, das erst posthum als das Kap. IV in A. J. Boekrad, The Argument from Conscience to the Existence of God (Louvain, 1961) veröffentlicht wurde. In dem Papier sind auch die Stellen, die Newman aus den eigenen Schriften zitiert, zu beachten. Leider fehlt uns im Rahmen dieses Aufsatzes die Gelegenheit zu zeigen, daß diese These Descartes und Newmans gar nicht so absonderlich ist, wie sie manchem zuerst erscheinen mag, und daß sie meistens ziemlich verständnislos zurückgewiesen wird.

¹² Ich stelle diese entscheidende Unterscheidung Newmans nach den Ausführungen der Zustimmungslehre, Kap. V, § 1, dar. Es ist übrigens bemerkenswert, daß bedeutende Ethiker nach Newman auf die gleiche Unterscheidung gestoßen sind, ohne sie bei Newman gekannt zu haben. So z.B. D. von Hildebrand, »Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis«, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung V (1922), 477–480, und auch R. Otto, Aufsätze zur Ethik (München, 1980), 194 f.

196 John F. Crosby

sens, Newman aber sucht eine religiöse Tiefe in der *Unbedingtheit der Form* des Gewissens.

Stellen wir wirklich das Erlebnis eines solchen Imperativs in uns fest, dann ist es nicht weit bis zu dessen religiöser Deutung; ja, es ist im Grund schwieriger, beim Festhalten dieses Erlebnisses sich der religiösen Deutung zu verschließen, als sie durchzuführen. Alles hängt also von der Phänomenologie des Gewissens ab und davon, ob wir das Gebieterische der sittlichen Forderung in der Erfahrung wirklich aufweisen können. Newman setzt diesen Aufweis voraus und geht gleich weiter mit seiner religionsphilosophischen Analyse des Gewissens. Aber wir wissen, daß seit Newman die ethische Skepsis sich dermaßen breit gemacht hat, daß man das Phänomen der imperativischen Verpflichtung erst erarbeiten muß. Nehmen wir also einige der heute gängigen Hauptzweifel zur Kenntnis.

Viele meinen, daß die eigentlichen sittlichen Forderungen viel »mäßiger« bzw. bloß hypothetischer Art sind, wie sie sagen; dementsprechend sieht man in einer gebietenden Forderung nichts als eine krankhafte seelische Erscheinung, so etwas wie eine Zwangsneurose oder ein krankhaftes Bedürfnis nach Abhängigkeit. Andere lassen das Gebieterische im Gewissen als eine »normale«, wenn auch eine letztlich zu überwindende Entwicklungsstufe gelten. Vielleicht erklären sie es aber als Produkt einer Internalisierung irgendwelcher menschlichen Autorität, mit einem Wort als Super-Ego. In dem einen, so gut wie in dem anderen Fall kommt eine religiöse Deutung des Gewissens nicht in Frage. Nun setzt sich Newman mit diesen zwei Einwänden zwar nicht ausdrücklich auseinander, doch braucht man seine phänomenologische Analyse nicht viel weiter zu führen, um schon zu einigen überzeugenden Antworten zu gelangen. Versuchen wir, zwei solcher Antworten zu finden.

1. Wenn man aufgrund der eigenen Einsicht sich verpflichtet weiß, dann macht man sich die Verpflichtung dermaßen zueigen, man internalisiert sie dermaßen, daß man sich als zutiefst frei in der Verpflichtung weiß, auch wenn die Verpflichtung Hartes erfordert: alles kommt auf die eigene Einsicht in den Grund der Verpflichtung an. Nun spricht der Einwand von Gewissenserlebnissen, bei denen das Gebieterische der Verpflichtung etwas Bedrückendes, die Freiheit Beengendes dadurch erhält, daß der Verpflichtete die volle eigene Einsicht in den Sinn seines sittlichen Tuns eben nicht besitzt. Er würde das Bedrückende überwinden und wieder sittlich frei werden, wenn er nur zur eigenen Einsicht gelangen könnte. Würde er aber damit das Gebieterische der Verpflichtung prinzipiell überwinden? Ist dieses unzertrennlich von einem Mangel an eigener Einsicht? Ein Beispiel legt eine verneinende Antwort nahe: als Sokrates nach vielen Überlegungen einzusehen glaubte, daß er aus dem Kerker nicht fliehen dürfte, hat seine wohlbegründete, durchaus eigene Einsicht das Bewußtsein des unbedingten Nichtdürfens nicht ausgelöscht, sondern erst begründet. Es kann also das Bewußtsein einer unbedingten sittlichen Forderung mit dem Super-Ego oder mit einem neurotischen Zwang nicht gleichzusetzen sein, da nur das Letztere, nicht aber das Erstere durch eigene Einsicht unterminiert wird. In Newmans Begriffen: man könnte zeigen, wie das Gewissen in seinem kritischen Amt mit dem eigentlicheren, gebietenden und anklagenden Gewissen so zusammenarbeitet, daß jenes dieses nicht verdrängt, sondern begründet.

2. Um eine zweite Antwort im Sinne Newmans auf die moderne Kritik am Gewissen zu finden, gehe ich von einem der wundervollsten, staunenswertesten Phänomene im Leben der Person aus. Der »herrische Befehl« der eingesehenen sittlichen Forderung erschüttert uns zutiefst, er berührt uns im intimsten, heiligsten Zentrum unserer Existenz, er ruft uns in der existenziellsten Weise an, er läßt uns in einzigartiger Weise als Person leben und aus uns selbst in letzter Freiheit handeln. Verglichen mit diesem erschütterten, potenzierten Leben im Gewissen kommt uns das Alltagsleben wie verschlafen vor. In der Berührung mit dem »herrischen Befehl« sind wir uns auch bewußt, daß wir uns eine furchtbare Wunde in unserem Inneren zufügen und alle Quellen unseres Glückes vergiften würden im Falle, daß wir an ihm vorbeihandeln würden. Man hätte vielleicht gedacht, daß das Gebieterische des Gewissens nur von außen an uns unnachgiebig herantritt und unsere Subjektivität vergewaltigt. In Wirklichkeit aber erweckt es sie, nimmt sie ernst, ruft uns in unserer Freiheit an. Man kann von einem paradoxalen Ineinander von Objektivität und Subjektivität, von Forderung und Innerlichkeit im Gewissen, so wie Newman es verstanden hat, sprechen.

Es ist mir, wie gesagt, nicht bekannt, daß Newman jemals von dieser Innerlichkeit der Person gerade im Zusammenhang mit dem Gewissen spricht, doch ist sie in vielen anderen Zusammenhängen ein großes Thema seines Schrifttums, wie man etwa aus dieser Stelle ersieht:

»Verstehen, daß wir eine Seele besitzen, heißt unseren Abstand empfinden von der sichtbaren Welt, unsere Unabhängigkeit von ihr, unser Eigensein, unsere Individualität, unsere Macht, so oder so zu handeln, unsere Verantwortlichkeit für unser Tun.«¹³

Gerade das, was Newman hier Seele nennt (was wir vielleicht eher Person nennen würden), wird im Gewissen wie sonst nirgends erlebt, durchlebt. Die folgende Stelle dringt wohl noch tiefer in das Geheimnis personaler Existenz ein:

»Oder wiederum: überblicket eine volkreiche Stadt; Scharen ergießen sich durch die Straßen, einige zu Fuß, andere in Fahrzeugen, und, könnten wir hineinschauen, die Läden sind voll Menschen und die Häuser desgleichen. Jeder Teil ist voll des Lebens. Daraus gewinnen wir eine allgemeine Vorstellung von Glanz, Pracht, Wohlhabenheit und Energie. Aber was ist die Wahrheit? Nun, daß jedes Wesen in diesem großen Gewühl sein eigener Mittelpunkt und alles um ihn herum nur Schatten ist, nur 'ein eitler Schatten', in welchem er 'wandelt und vergebens sich abmüht'. Jeder hat seine eigenen Hoffnungen und Ängste, seine eigenen Wünsche, Urteile und Ziele; er ist sich selbst alles und kein anderer bedeutet ihm in Wirklichkeit etwas. Niemand außer ihm kann ihn wahrhaft fassen, kann seine Seele fassen... Er hat in sich eine unergründliche Tiefe, einen grenzenlosen Abgrund des Daseins; und die Szene, in der er für einen Augenblick auftritt, ist nur gleich dem Sonnenstrahl auf ihrer Oberfläche.«¹⁴

Es ist so gut wie sicher, daß die besondere Tiefe, mit der Newman die Innerlichkeit der Person erlebt hat, vor allem auf sein Gewissenserlebnis zurückgeht, auch wenn er den Zusammenhang zwischen Imperativ und Innerlichkeit m.W. nie thematisiert.

 ¹³ »Die Unsterblickeit der Seele«: Newman, Pfarr- und Volkspredigten (Predigten I) (Stuttgart, 1948), 21 f.
 ¹⁴ »Die Individualität der Seele«: Newman, Pfarr- und Volkspredigten (Predigten IV) (Stuttgart, 1952), 98 f.

198 John F. Crosby

Nun zurück zu den oben angeführten Einwänden gegen Newmans Gewissensanalyse! Die sittliche Forderung als eine gebieterische zu erleben soll krankhaft
sein? Wie kann ein krankhafter Zwang so tief in unsere personale Existenz eindringen, wie kann sie bisher verborgene Tiefen in uns erleuchten? Die gebieterische
Forderung ist der Person zu sehr kongenial, um krankhaft zu sein. Dasselbe läßt
sich gegen die Auffassung des Gewissens als Super-Ego sagen. Unter dem Bann
einer internalisierten Autorität zu leben ist nicht gerade befreiend, ein solches
Leben ist alles andere als die Fülle personaler Existenz. Da aber die in unbedingter
Weise verpflichtete Person aus eben dieser Fülle und im Vollbesitz ihrer Freiheit
lebt, muß die Unbedingtheit etwas grundsätzlich anderes als der Druck des SuperEgos sein.

Im Rahmen dieses Aufsatzes muß das zur Erhärtung des Gewissensphänomenes, von dem Newman ausgeht, genügen.

V.

Hält man das fest, so ist es, wie gesagt, schwieriger, auf eine religiöse Deutung zu verzichten, als sie durchzuführen. Hören wir nun Newmans eigene Worte, mit denen er an die Schwelle »des schöpferischen Prinzipes der Religion« im Gewissen

gelangt.

»Infolge dieses Vorrechtes zu diktieren und zu befehlen, welches zu seinem Wesen gehört, hat das Gewissen eine innige Beziehung zu unseren Gefühlen und Gemütsbewegungen, indem es uns zu Ehrfurcht und Scheu führt, zu Hoffnung und Furcht, im besonderen zur Furcht... Keine Furcht empfindet, wer anerkennt, daß seine Haltung nicht schön gewesen ist, obgleich er sich über sich selbst ärgern mag, wenn er vielleicht dadurch irgendeinen Vorteil eingebüßt hat. Aber wenn er zu irgendeiner Art Unsittlichkeit verlockt worden ist, so hat er ein lebhaftes Gefühl der Verantwortlichkeit und Schuld, wiewohl die Handlung kein Vergehen gegen die Gesellschaft zu sein braucht, von Qual und Furcht, wiewohl sie sogar von augenblicklichem Nutzen für ihn sein kann, von Reue und Bedauern, wiewohl sie in sich selbst höchst lustvoll sein kann, von Verwirrung in Gesicht und Miene, wiewohl sie keine Zeugen zu haben braucht. Diese verschiedenen Beunruhigungen des Geistes, die für ein schlechtes Gewissen charakteristisch sind und sehr bedeutend sein können - Selbstvorwürfe, stechende Scham, unaufhörliche Gewissensbisse, Schreck und Entmutigung beim Ausblick in die Zukunft - und ihre Gegensätze, wenn das Gewissen gut ist, ebenso wirklich, wenn auch weniger eindringlich: Selbstbilligung, innerer Friede, Leichtigkeit des Herzens und ähnliches – diese Gemütsbewegungen konstituieren einen Unterschied der Art zwischen dem Gewissen und unseren anderen intellektuellen Sinnen.«

Es fehlt nur noch ein Schritt in Newmans Analyse, eben der ins Religiöse. Er fährt fort:

»Diese Gefühle in uns sind derart, daß sie als erregende Ursache ein intelligentes Wesen erfordern. Wir sind nicht zärtlich gegenüber einem Stein, noch fühlen wir Scham vor einem Pferd oder einem Hund. Wir haben keine Gewissensbisse oder Reue, wenn wir ein bloß menschliches Gesetz brechen. Indessen, so ist es: Das Gewissen erregt alle diese peinvollen Gemütsbewegungen, Verwirrung, böse Ahnungen, Selbstverurteilung. Und andererseits ergießt es über uns einen tiefen Frieden, ein Gefühl der Sicherheit, eine Ergebung und eine Hoffnung, die kein sichtbarer, kein irdischer Gegenstand hervorlocken kann. 'Der Böse flieht, wenn keiner ihn verfolgt.' Aber warum flieht er dann? Woher sein Schrecken? Wer ist es, den er in der Einsamkeit sieht, in der Finsternis, in den verborgenen Kammern seines Herzens? Wenn die Ursachen dieser Gemütsbewegungen nicht dieser sichtbaren Welt angehören, so muß der Gegenstand, auf den seine Wahrnehmung gerichtet ist, übernatürlich und göttlich sein. So ist also das Phänomen des Gewissens als das eines Befehls dazu geeignet, dem Geist das Bild eines höchsten Herrschers einzuprägen, eines Richters, heilig, gerecht, mächtig, allsehend und vergeltend. Es ist das schöpferische Prinzip der Religion…«¹⁵

Ich mache gleich aufmerksam auf Newmans Rede von einem im Gewissen sich abzeichnenden »Bild« von Gott. Er meint natürlich nichts von einem körperlichen Bild, sondern bringt nur jene der religiösen Erkenntnis eigentümliche *Konkretheit* zum Ausdruck.

Man sieht, daß es sich hier nicht um einen eigentlichen Beweis der Existenz Gottes handelt; im Raum der echt religiösen Erkenntnis verspricht sich Newman wenig von den schlußfolgernden Beweisen. 16 Es handelt sich vielmehr darum, sich in ein Erlebnis, in dem man Gott nicht von vornherein erfaßt, bis zu dem Punkt zu vertiefen, daß man Gott als das letzte Objekt des Erlebnisses zu erfassen lernt. Vielleicht könnte man im Anschluß an Max Scheler von einem Aufweis statt von einem Beweis der Existenz Gottes sprechen. 17

¹⁵ Zustimmungslehre, 75–77. Eine sehr ähnliche religiöse Deutung des Gewissens gibt Max Scheler in den ersten Sätzen von seinem schönen Aufsatz »Reue und Wiedergeburt«:

[»]In den Regungen des Gewissens, in seinen Warnungen, Beratungen und Verurteilungen nimmt das geistige Auge des Glaubens von jeher die Umrißlinien eines unsichtbaren, unendlichen Richters wahr. Diese Regungen scheinen wie eine wortfreie, natürliche Sprache, die Gott mit der Seele redet, und deren Weisungen das Heil dieser individuellen Seele und der Welt betreffen. Es ist eine Frage, die hier nicht entschieden sei: ob es überhaupt möglich ist, die besondere Einheit und den Sinn der sog. 'Gewissens' regungen von dieser Deutung als einer geheimen 'Stimme' und Zeichensprache Gottes so abzulösen, daß die Einheit dessen, was wir 'Gewissen' nennen, überhaupt noch fortbestände. Ich bezweifle es und glaube vielmehr, daß ohne die Mitgewahrung eines heiligen Richters in ihnen diese Regungen selbst in eine Mannigfaltigkeit von Vorgängen (Gefühlen, Bildern, Urteilen) zerfielen und daß für ihre Einheitsfassung überhaupt kein Grund mehr vorläge. Auch scheint es mir keines eigentlichen deutenden Aktes zu bedürfen, um der seelischen Materie dieser Regungen die Funktion erst zu verleihen, dadurch sie einen solchen Richter präsentieren. Sie selbst üben von sich her diese Gott präsentierende Funktion aus, und es bedarf umgekehrt eines Augenschließens und Wegsehens, um diese Funktion nicht in ihnen selbst mitzuerleben.« (Gesammelte Werke V, Bern, 41954, 29). Es folgt eine Analogie zwischen den Farben- und Tonerscheinungen und den Gewissensphänomenen, die sich mit der von Newman selbst aufgestellten Analogie (Zustimmungslehre, 84-85) zwischen diesen zwei Gegebenheiten weitgehend deckt.

¹⁶ Vgl. Scheler, a.a.O., 29.

¹⁷ Übrigens will Newman mit seiner religiösen Analyse des Gewissens nicht nur ungläubige Menschen an die Existenz Gottes heranführen, sondern will auch gläubige Menschen, deren Glaube bloß konventionell geworden ist, zu religiöser Vertiefung hinführen. Das »schöpferische Prinzip der Religion« soll nicht nur Religion dort begründen, wo keine vorhanden war, sondern sie auch dort erneuern, wo ihre Macht über die Existenz derer, die ihr anhängen, weitgehend verloren gegangen war.

Gerade diese Rede von Aufweis und generell von der Unmittelbarkeit der im Gewissen gewonnenen Erkenntnis Gottes erweckt bei manchem Leser ein Bedenken. Ist es dem Menschen überhaupt möglich, so etwas wie ein konkretes Bild Gottes zu gewinnen? An einer Stelle geht Newman so weit, zu sagen, daß wir Gott durch das Gewissen ähnlich wie die materiellen Dinge durch die Sinne erfassen. Is Ja, im Grunde ist für Newman jenes ein selbständigeres Erfassen als dieses, da dieses, wie wir schon wissen, von der Gotteserkenntnis abhängt, während jenes von keiner anderen Erkenntnis abhängt, sondern ganz in sich begründet ist. Schreibt er damit dem Menschen nicht fast eine Schau Gottes zu? Durchzieht nicht die von Newman angesprochene Verborgenheit Gottes unsere ganze Existenz so, daß sie auch im Innern sich schmerzlich spürbar macht und auch im Gewissen nicht aufzuheben ist?

Nichts läge Newman ferner, nichts paßte weniger zu seinem christlichen Realismus, als überspannt die Bedingungen des irdischen Daseins nicht wahrhaben zu wollen und zu tun, wie wenn man schon in der Ewigkeit wäre. Daher hat er die alte Hagiographie, bei der der Heilige oft nichts von menschlichen Schwächen und Gebrechen mehr wußte, abgelehnt. »Humani nihil a me alienum puto« gilt in besonders hohem Maß für Newman. ¹⁹ So denkt er nicht daran, im Gewissen eine Art Schau Gottes anzuerkennen. Als er auf dem eigenen Grabstein die Worte »ex umbris et imaginibus in veritatem« anbringen ließ, war er sich durchaus bewußt, daß diese Schattenhaftigkeit unserer diesseitigen Existenz auch im Gewissen nicht aufgehoben wird und daß er sich nach einer Fülle der Wahrheit Gottes sehnt, die auch im Gewissen nicht zu besitzen ist. Er lehrt nur, daß die reichste Quelle echt religiösen Erlebens für uns eben das Gewissen ist, er sagt aber nicht, daß die letzte Erfüllung aller tiefsten religiösen Sehnsüchte im Gewissen zu finden ist. Ja, er würde sagen, daß diese Sehnsüchte im Gewissen mehr erweckt als erfüllt werden.

Hören wir eine großartige Stelle, in der Newman eine gewisse Gebrechlichkeit der aus dem Gewissen geborenen sittlichen und religiösen Erkenntnis in erfahrungsnaher Weise schildert und zugleich diese Erkenntnis in mancher Hinsicht in die Nähe des Glaubens rückt. Die Stelle entstammt einem vor einer medizinischen Fakultät gehaltenen Vortrag.

»Die sichtbare Natur liegt vor uns, sie ist sichtbar und greifbar und spricht die Sinne so eindeutig an, daß die Wissenschaft, die auf diesen Wahrnehmungen aufbaut, uns ebenso sicher erscheint wie die Tatsache unserer Existenz als Person. Hingegen haben die Phänomene, welche der Moral und der Religion zugrunde liegen, nichts von dieser leuchtenden Evidenz. Diese drängen sich unserem Bemerken nicht auf, so daß wir sie nicht übersehen könnten, sondern sind Forderungen

¹⁸ Vgl. Zustimmungslehre, 72 f.

¹⁹ Über diese Menschlichkeit und über diesen christlichen Realismus Newmans habe ich in meinem Beitrag »Christliche Heiligkeit als Einheit von scheinbaren Gegensätzen: die Lehre und das Zeugnis John Henry Newmans«, Newman-Studien XII (Heroldsberg, 1988), 207–218, einiges zu sagen versucht.

des Gewissens oder des Glaubens. Sie sind gleichsam schwache Schatten und Nachzeichnungen, die zwar gewiß sind, aber doch zart, zerbrechlich und fast flüchtig; die der Verstand zu einer bestimmten Zeit versteht, zu einer anderen nicht, - die er versteht, wenn er in Ruhe ist, die er verliert, wenn er sich aufregt. Das Abbilden des Himmels und der Berge auf einem See ist ein Beweis, daß Himmel und Berge um ihn herum sind, aber Zwielicht, oder Nebel, oder ein plötzlicher Sturm treibt das schöne Bild weg und läßt keine Erinnerung von ihm zurück. Von dieser Art sind das sittliche Gesetz und die Lehren des Glaubens, wenn sie sich dem Verstand des Einzelnen darbieten. Wer kann die Existenz des Gewissens leugnen? Wer fühlt nicht die Macht seiner Vorschriften? Aber wie schwach ist seine Erleuchtung und sein Einfluß, wenn man die Evidenz des Sehens und Tastens damit vergleicht, welche die Grundlagen der Naturwissenschaften bildet. Wie leicht kann man sich doch aus den selbstverständlichsten Verpflichtungen herausreden! Wie schnell zerbricht diese oder jene Verpflichtung, wenn sie grob gehandhabt wird! Wie schnell verlieren wir die Furcht vor der Sünde, ebenso schnell wie die Ausstrahlung des Schamgefühls vom Gesicht verschwindet, und dann sagt man: Es ist alles Aberglaube. Aber etwas später schauen wir zurück und zu unserer Überraschung entdecken wir uns gegenüber wie zuvor dasselbe sittliche Gesetz, dieselben ethischen Normen, dieselben Anklagen gegen die Sünde, am selben Ort, als wären sie niemals weggeschoben worden, ähnlich wie die göttliche Handschrift an der Wand beim Gastmahl. Dann behandeln wir sie wiederum auf grobe Weise, untersuchen sie ehrfurchtslos, greifen sie skeptisch an, und sie verschwinden abermals, wie eine Erscheinung, die uns in ihrer kalten Schönheit vorschwebt, sich uns aber nicht leiblich präsentiert und sozusagen keine Untersuchung ihrer Hände und Füße zuläßt.«20

Wir merken nur noch an, daß die Rede von der »luminous evidence«, die die Sinneswahrnehmung der sittlichen Erfahrung voraus hat, bei Newman nur in einer bestimmten psychologischen Hinsicht zu verstehen ist. Vertieft man sich gesammelt in die Evidenz des Gewissens, so erweist sie eine Unmittelbarkeit und eine Gewißheit, die die Evidenz der Sinneswahrnehmung ganz in den Schatten stellt und sie »wie einen eitlen Schleier«²¹ erscheinen läßt. Übrigens findet sich diese Unterscheidung in gewisser Weise auch bei Augustinus. Für ihn ist die erste und unerschütterlichste Evidenz die des eigenen Bewußtseins (si fallor sum), doch erkennt er an, daß die meisten Menschen in den materiellen Bildern so verloren leben, daß diese Bilder ihnen auf den ersten Blick weit evidenter als das eigene Bewußtsein scheinen.

VII.

Nachdem nun das schöpferische Prinzip sein Werk getan hat, führt Newman die oben ausgeschaltete, aus der Welt geschöpfte religiöse Erkenntnis wieder ein. Er meint, daß auf der Basis der Begegnung mit Gott im Gewissen auch eine von ihr abhängige Begegnung mit Gott in der Welt erfolgen kann.

²⁰ Newman, para. 4 of »Christianity and Medical Science«, in: The Idea of a University (Oxford, 1976), 412 f.

²¹ Newman, Pfarr- und Volkspredigten (Predigten I) (Stuttgart, 1948), 23.

202 John F. Crosby

»Es ist möglich, dem Gang der Dinge eine Deutung zu geben, durch die jedes Ereignis und Vorkommnis in seiner Ordnung providentiell wird. Zwar hält diese Interpretation nur dann wirklich stand, wenn die Welt von einem besonderen Gesichtspunkt aus betrachtet wird, unter einem gegebenen Aspekt, und bestimmten inneren Erfahrungen und persönlichen ersten Prinzipien und Urteilen. Doch können diese mit gutem Recht als gemeinsame Bedingungen des menschlichen Denkens angesprochen werden, das heißt bis sie willentlich oder zufällig verloren werden. Und sie laufen tatsächlich darauf hinaus, daß sie die Mehrzahl der Menschen zur Erkenntnis der Hand einer unsichtbaren Macht führen, die in Gnade oder Gericht die physische und die sittliche Welt lenkt. In den hervorstechenden vergangenen und zeitgenössischen Ereignissen, in dem schlimmen oder guten Schicksal großer Männer, dem Aufstieg oder Niedergang der Staaten, in Volksrevolutionen, Entscheidungsschlachten, Völkerwanderungen, in der Zunahme der Erdbevölkerung, in Erdbeben und Pest, in wissenschaftlichen Entdeckungen und Erfindungen, in der Geschichte der Philosophie, dem Fortschritt der Erkenntnis – in diesem allen wird die spontane Frömmigkeit des menschlichen Geistes einer göttlichen Oberaufsicht ansichtig. Ja, der Wirksamkeit des Gewissens entspringt unmittelbar ein allgemeines Gefühl, eine derartige Lenkung erstrecke sich auch auf das persönliche Schicksal der Individuen, die dadurch die Zwecke einer allmächtigen Vorsehung erfüllen und auch ihre gerechte Vergeltung empfangen.«22

Widerspricht diese Stelle denjenigen, die von der Abwesenheit Gottes von Seiner Welt sprechen? Ist Gott denn wirklich so schmerzlich abwesend, wie es vorhin hieß, wenn wir Sein Wirken bei frommer Betrachtung der Welt überall unterscheiden können? Ist es so verwunderlich, daß jemand, der die Welt mit rein naturalistischen Augen anschaut, Gott darin nicht finden kann? Die Antwort Newmans würde sicherlich die sein, daß die fromme Weltbetrachtung nichts als ein Tasten ist und daß der religiös tief fühlende Mensch nur soviel erahnt, als genügt, um ihn die Verborgenheit Gottes neu spüren zu lassen. Jedenfalls gibt Er sich viel inniger und auch viel ursprünglicher im Gewissen zu erkennen. Denn das Gewissen beruht nicht auf irgendeiner anderen religiösen Erkenntnis; es gibt nicht abgeleitete, sondern ursprünglichste religiöse Erkenntnis.

Bemerkenswert ist übrigens Newmans religiöse Deutung nicht nur von der Anwesenheit Gottes in den geschichtlichen Ereignissen, sondern auch gerade von der Abwesenheit Gottes von der Welt; auch aus ihr soll eine abgeleitete religiöse Erkenntnis aufgrund des Gewissens geholt werden.

»Ich sehe die Erklärung einer so kritischen Tatsache (wie der der Abwesenheit Gottes) nur in der Wahl eines Entweder-Oder: entweder gibt es keinen Schöpfer, oder Er hat Seine Geschöpfe enteignet. ...mein belastetes Gewissen gibt mir die wahre Antwort auf jede dieser einander widerstreitenden Fragen zugleich: Es sagt ohne jede Besorgnis aus, daß Gott existiert, und es sagt ebenso gewiß aus, daß ich ihm entfremdet bin.«²³

²² Zustimmungslehre, 282 f. (Alle Hervorhebungen von mir, außer der Hervorhebung von »einem«).
²³ A. a. O., 279 (Hervorhebung von mir).

Er verweist damit auf die Erfahrung, daß wir die im Gewissen vernommenen Forderungen bestenfalls nur sehr partiell erfüllen. Je mehr wir uns sittlich bemühen, desto mehr gewahren wir einen geheimnisvollen Bruch in unserer sittlichen Natur und damit auch eine Entfremdung von dem sich im Gewissen offenbarenden Gott, eine Entfremdung, die wir durch noch so große eigene Anstrengungen unmöglich aussöhnen können. Diese Entfremdung wird primär im Gewissen, aber abgeleitet auch in der Welt erfahren.

VIII.

Es sei noch zum Schluß auf eine besondere Schwierigkeit, die viele in Newmans Lehre von der religiösen Tiefe des Gewissens empfinden werden, hingewiesen. Man wird sagen, daß im Gewissen, wie Newman es versteht, Gott zu sehr in Seinem Herrentum, in Seiner hoheitlichen Autorität, als Einer, der das Recht hat, unseren Gehorsam zu erfordern, erscheint und daß Er zuwenig in Seiner Gutheit und Liebe erscheint. Man nimmt Anstoß an der schon zitierten Stelle, daß »das Phänomen des Gewissens als das eines Befehls dazu geeignet (ist), dem Geist das Bild eines Höchsten Herrschers einzuprägen, eines Richters, heilig, gerecht, mächtig, allsehend und vergeltend.«²⁴ Noch mehr werden andere Stellen dieses Bedenken bekräftigen, so etwa diese: »Wir lernen..., uns den Allmächtigen vorzustellen, nicht in erster Linie als einen Gott der Weisheit, der Erkenntnis, der Macht, der Güte, sondern als einen Gott des Gerichts und der Gerechtigkeit; als Einen, der nicht einfach um des Übeltäters willen anordnet, daß der Übeltäter für seine Übeltat leiden sollte, sondern es anordnet als ein in sich gutes Ziel.«²⁵

Wie wenig gewinnend, wird man einwenden, ist eine Religion, die so stark um hoheitliche Heiligkeit, um Gerechtigkeit und Vergeltung kreist! Auf diesen Einwand kann man im Sinne Newmans verschiedene Antworten geben.

- 1. Es wäre christlich gesehen sehr verwunderlich, wenn die christliche Offenbarung nicht mehr über die Gutheit und die Liebe Gottes zu sagen wüßte, als wir schon dem Gewissen entnehmen können. Es gehört zum christlichen Sinn des Gewissens, uns mit unserer Entfremdung von Gott und damit mit seinem »Zorn« und nicht bloß mit seiner Güte bekannt zu machen und zu belasten. ²⁶ Das Gewissen soll ja in uns das Bewußtsein unserer Erlösungsbedürftigkeit und damit die Hoffnung auf eine im Gewissen nicht zu findende verzeihende Liebe erwecken.
- 2. Die Voraussetzung jener Einsicht in unsere Entfremdung von Gott ist nun die Gerechtigkeit Gottes. An vielen Stellen dringt Newman sehr tief in die Schön-

²⁴ A. a. O., 77.

²⁵ A. a. O., 274.

²⁶ A. a. O., 274-276.

204 John F. Crosby

heit und die Beglückendheit der göttlichen Gerechtigkeit ein.²⁷ Man verfiele einem ganz »verweichlichten« Menschenbild, wenn man meinen würde, der Mensch müsse immer nur getröstet werden, er könne nie eine tiefe Freude an dem haben, was richtig, geziemend und wahrheitsgemäß ist. Man würde verkennen, wie der Mensch aus der Wahrheit und auf die Wahrheit hin zu leben berufen ist.

- 3. In vielfacher Weise erkennt Newman im Gewissen die Gutheit Gottes an. Das sieht man schon daraus, daß der Gott des Gewissens jenes Urvertrauen in die wirkliche Existenz der Welt für Newman begründet, wie wir schon gesehen haben. Es sei auch auf die vorhin zitierte Stelle hingewiesen, wo es hieß, daß man im Gewissen eine auf individuelle Personen sich erstreckende Vorsehung erahnen kann.²⁸ Denken wir aber vor allem an jene »Potenzierung« der Existenz der Person im Gewissen: nur in der Begegnung mit einem Guten kann die Person so aufleben.
- 4. Newman erlebt die Gutheit Gottes im Gewissen als eine von Heiligkeit gesättigte Gutheit, die also eine fordernde, uns ernstnehmende Gutheit ist. Wir müssen einsehen, daß es nicht nur die göttliche Gutheit gibt, die die liebende Zuwendung Gottes zu den Menschen gebiert, sondern auch, und im Gewissen sogar primär, die göttliche Gutheit, die die anbetende Zuwendung des Menschen zu Gott erheischt. Das ist auch eine eigene Gutheit, die in ihrer Weise ebenso beglückend für uns, ebenso fascinans für uns ist, wie die in der benevolentia sich äußernde Gutheit Gottes, und ebenso wenig wie diese darf sie in echter Religion fehlen.

Es ist leider hier nicht möglich, anhand großartiger Newman-Stellen zu zeigen, wie die Religion durch die Alleinherrschaft der Gutheit im Sinne der *benevolentia* verharmlost wird. Man müßte vor allem seine vernichtende Kritik dessen, was er »die Religion der Zivilisation« nannte, und die Gründe, warum diese trotz aller äußeren Christlichkeit nichts als ein »great mockery« wahrer Religion war, studieren.²⁹ Da würde sich zeigen, daß diese Entartung der Religion ins bloß Ästhetische

²⁷ In seiner Predigt Ȇber die Gerechtigkeit als Prinzip der göttlichen Führung«, in der Newman erklärt, warum die göttliche Gerechtigkeit auf das göttliche Wohlwollen nicht restlos zurückzuführen ist, führt er aus:

[»]Auf der anderen Seite ist es Tatsache, daß nicht nur das Wohlwollen unsere Liebe und Ehrfurcht weckt, sondern ebenso zweifellos auch die vollkommene Gerechtigkeit... Wir werden doch natürlicherweise dazu hingezogen, das große Schauspiel (göttlicher Werke) zu bewundern und zu verehren, ebenso wie wir uns gedrängt fühlen (um einmal kleine Dinge mit großen in Vergleich zu setzen), voller Entzücken ein erlesenes Werk menschlicher Kunst, das schöne und harmonische Erzeugnis des höchsten und vollkommensten Genies zu bewundern. Wenn wir gewöhnlich nicht in gleicher Weise nach den Spuren der göttlichen Gerechtigkeit rings um uns her forschen und sie liebend betrachten, so liegt der Grund darin, daß wir ja selber Sünder sind und ein schlechtes Gewissen haben. Wir haben daher ein persönliches Interesse daran, sie wegzuleugnen, und erschrecken, wenn sie sich uns trotzdem aufdrängen ... Die Heiligen im Himmel geben Gott die Ehre, 'weil seine Gerichte wahr und gerecht sind'... Ebenso wie die unendliche Güte Gottes unsere Liebe gewinnt, wird sie gewiß von seiner Gerechtigkeit erweckt.« Zur Philosophie und Theologie des Glaubens. Oxforder Universitätspredigten (Ausgewählte Werke VI) (Mainz, 1964), 85 f.

²⁸ Vgl. auch Zustimmungslehre, 79.

²⁹ Darüber habe ich in meiner Abhandlung »Newman's Witness Against the Spirit of Liberalism in Religion« in: John Henry Newman (Rome, 1980), 99–126, Einiges referiert.

mit dem Verlust jener im Gewissen so tief ausgeprägten theozentrischen Einstellung Hand in Hand geht.

5. Freilich wird uns durch Christus eine sich entäußernde Gutheit und Liebe Gottes geoffenbart, von der wir aufgrund des »schöpferischen Prinzips der Religion« im Gewissen nichts träumen können. Damit aber wird die im Gewissen sich bekundende Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes in keiner Weise überholt, es wird auch die theozentrische Form der aus dem Gewissen geborenen Religion nicht ausgeschieden. Gerade die christliche Existenz Newmans bezeugt in tausendfacher Weise die Theozentrik seiner Religion. Sie bezeugt – was wir leider nicht mehr ausführen können³0 –, daß das Gewissen sich als schöpferisches Prinzip nicht nur am Anfang der Religion, sondern ebenfalls an deren christlicher Vollendung auswirkt.

³⁰ Die christliche Theozentrik Newmans habe ich anhand seiner Beziehung zur Trinitätslehre in meinem demnächst in der amerikanischen wie auch in der deutschen Communio erscheinenden Aufsatz: »What is Anthropocentric and What is Theocentric in Christian Existence? The Challenge of John Henry Newman« zu erläutern versucht.

Liebe, Sexualität, Ehe im Geiste Jesu

im Zusammenhang mit den Fragen der Geschiedenenpastoral

Von Bischof DDr. Klaus Küng, Vorarlberg

Vor etwas mehr als zwei Jahren hielt ich einen Exerzitienkurs für eine größere Anzahl von jungen Leuten – Burschen und Mädchen. Es waren großteils Studentinnen und Studenten, auch einige Jungakademiker waren unter ihnen. Viele nahmen die Gelegenheit zu einem Gespräch wahr. Ich muß sagen, daß ich von der Aufrichtigkeit und Ehrlichkeit dieser jungen Menschen tief beeindruckt war. In mehreren Fällen war das, was sie erzählten, derart, daß man nicht anders konnte, als ein großes Mitleid zu empfinden. Es waren mehrere, denen ich sagen mußte: »Du hast wirklich Furchtbares durchgemacht.« Sie selbst sagten: »Jetzt weiß ich, daß es falsch war...« und ich mußte zustimmen, durfte aber hinzufügen, daß das das Große Gottes ist: Er verzeiht, gewährt die Gnade der Vergebung, die Gnade seiner Freundschaft, er schenkt die Grundlage, um neuen Mut zu fassen und, bereichert durch eine Erfahrung, neu anzufangen. Damals wurde mir klarer denn je bewußt, wie wahr es ist, daß die Kirche – wie der Hl. Vater wiederholt gesagt hat – sich als Samariterin des Menschen von heute zu erweisen hat.

Es gehört wesentlich zur Aufgabe des Seelsorgers, auf jede Not des Menschen einzugehen; er muß mitfühlen und mitleiden, beten und um den Hl. Geist bitten, um mit Rat und Tat beistehen zu können: immer mit einer großen Liebe zur Wahrheit, denn nur »die Wahrheit wird euch freimachen«. Es erweist sich als grundrichtig, was Paul VI. in dem vielleicht schwierigsten Moment seines Pontifikates geschrieben hat: »In keinem Punkt Abstriche an der Heilslehre Christi zu machen, ist hohe Form seelsorgerlicher Liebe« (Hum. vitae n. 29; fam. cons. n. 33).

Vor einigen Tagen wurde mir von Vertretern der Arbeitsgemeinschaft für die Telefonseelsorge ein Papier überreicht, in dem sie ihre Überlegungen zur Geschiedenenproblematik auf Grund vieler Gespräche mit Betroffenen darlegen. Ich muß sagen, daß ich in vielen Punkten (in allen außer in zwei) im wesentlichen übereinstimme.

In diesem Schreiben heißt es: »Die Telefonseelsorge wünscht sich, daß Geschiedene nicht als Objekte der Betreuung, sondern als Partnerinnen bzw. Partner in der Diskussion über die Scheidung akzeptiert werden, daß die gesellschaftliche Realität der vielen Scheidungen (und auch Wiederverheiratungen) gesehen und ernst genommen wird und daß die Entscheidungen einzelner Menschen geachtet werden. Damit bin ich selbstverständlich ganz einverstanden. Es wird dann dargelegt, die Ehe sei immer ein Wagnis, weil die Ehe ein dynamischer Prozeß sei, der nicht mit der Eheschließung abgeschlossen wird und auch die Gefahr des Scheiterns

in sich birgt – Das ist sicher richtig. Die Scheidung sei – so heißt es weiter – in den meisten Fällen keine leichtfertige Entscheidung, sondern eine mögliche Konsequenz am Ende eines oft langen und leidvollen Weges. – Dem ist sicher zuzustimmen. »Die Scheidung könne eine sinnvolle Möglichkeit sein, einer destruktiven, unmenschlichen und gewalttätigen Situation zu entkommen und diese zu verändern«: Diesbezüglich würde ich hinzufügen, daß die Kirche schon immer solche Fälle gekannt und eine Trennung von Tisch und Bett vorgesehen hat. Heute ergeben sich auf Grund der konkreten Situation in der Tat Fälle, in denen man auch als Priester wegen der verschiedenen rechtlichen Fragen – Absicherung des Unterhalts der Kinder, Vermeidung von unendlichem Streit usw. – manchmal zur Scheidung raten muß.

Im Punkt 4 des erwähnten Schreibens wird ausgedrückt, daß »Geschiedene oft die Erfahrung machen, daß sich die Familie, Freunde, Verwandte und Bekannte von ihnen distanzieren, daß sie in eine soziale Isolation gedrängt werden und in der Bewältigung der Scheidungsprobleme allein gelassen werden.« Dazu wäre zu sagen: Die Mithilfe bei der Bewältigung dieser großen Probleme ist eine wichtige Frage der Nächstenliebe, die Verwandte, Bekannte, Seelsorger usw. den Betroffenen schuldig sind, ohne zu übersehen, daß eine Scheidung auch für die gemeinsamen Bekannten manchmal eine schwierige Situation hervorruft.

Punkt 5 lautet: »Scheidung bedeutet oft eine persönliche Krise: Daher haben Menschen, die sich vor, in, oder nach einer Scheidung befinden, einen Anspruch auf Beratung und Begleitung durch Beratungsinstitutionen oder die Kirche.«

Punkt 6: »Das Bemühen um Geschiedene soll das Gespräch mit Menschen sein, die sich in einer schwierigen Situation befinden und diese durchzustehen haben.« Beide Punkte scheinen mir sehr wichtig und richtig.

In Punkt 7 wird dann gesagt: »Scheidung bedeutet nicht zwangsläufig persönliches Versagen, sondern ist oft durch die überhöhten Erwartungen an die Ehe bedingt.« Dazu möchte ich mir den kurzen Kommentar erlauben: In diesem Zusammenhang finden sich wichtige Ansatzpunkte für eine Verbesserung der Hilfeleistung der Seelsorger und in Familienberatung tätiger Personen. In Bezug auf Verschulden der Scheidung wäre vielleicht hinzuzufügen, daß die »Schuld« nicht selten vor der Ehe im falschen Verhalten in der Zeit des Sich-Kennenlernens oder noch früher zu suchen ist. Es darf aber sicher nicht verallgemeinert werden. (Weist auf wichtige pastorale Gebiete.)

Punkt 8 wurde schon beantwortet: »Geschiedene Menschen haben ein Anrecht darauf, daß *mit* ihnen und nicht nur über sie geredet wird.«

Punkt 9 zeigt ein ernstes, nicht leichtes Problem auf. Wenn Geschiedene im kirchlichen Bereich ausgegrenzt werden, kann dadurch die Ausgrenzung auch in anderen gesellschaftlichen Bereichen (Probleme bei Wohnungssuche, Arbeitsplatz, Diskriminierung der Kinder...) verstärkt werden. Da ist sicher Wachsamkeit erforderlich, damit das nicht geschieht.

Auf die Fragen 10 und 11 möchte ich später eingehen. Ganz einverstanden mit den Schlußfolgerungen, die nur zu unterstreichen sind: »Die große Zahl der Scheidungen ist auch als Herausforderung für die Gesellschaft und die Kirche zu sehen,

208 Klaus Küng

größere Anstrengungen zu unternehmen, um die Heranwachsenden auf die Anforderungen einer dauerhaften Partnerschaft – wie Dialogfähigkeit, flexibles Rollenverhalten, konstruktives Austragen von Konflikten, Artikulation von Gefühlen und Bedürfnissen, realistische Erwartungen u.a. – vorzubereiten, sei es in der Schule, in der Erwachsenenbildung und in der kirchlichen Ehevorbereitung.«

Wir müssen in Demut und Liebe die Wahrheit – und zwar die ganze Wahrheit – verkünden und uns den Menschen zuwenden, ihnen auf allen Wegstrecken mit einem weiten – christusförmigen – Herzen beistehen lernen, ganz besonders jenen, die in Not sind, die in eine Krise geraten oder sich in einer schwierigen Situation befinden. Immer müssen wir ihnen mit Aufrichtigkeit und *wahrer* Liebe begegnen: Lösungen, die nicht der Wahrheit entsprechen, bedeuten zwar manchmal anfangs einen Trost, stellen aber keine echte Hilfe dar.

In Liebe die Wahrheit verkünden

Gerade im Zusammenhang mit Ehe, ihren Wesensmerkmalen, in Bezug auf menschliche Liebe unter Einbeziehung der Sexualität, in Bezug auf die Würde des menschlichen Lebens und der menschlichen Person hat die Kirche die große und wichtige Pflicht (auch aus Nächstenliebe), in so manchen Fragen einem falschen Zeitgeist zum Wohle der Menschen mit aller Klarheit und Entschlossenheit entgegenzutreten.

Wie viele Tragödien junger Menschen gibt es, die viel zu früh zusammenleben und den Weg zur Liebe nicht finden! Viel zu früh steht das Sinnliche im Vordergrund. Was wichtiger Ausdruck einer leibseelischen Ganzhingabe sein könnte und sollte, kann zum Hindernis für die Reifung einer Zuneigung werden. Es ist fast unvermeidlich, daß der Partner wechselt, weil für eine beständige Bindung keine Bedingungen vorhanden sind. Nicht wenige werden geradezu unfähig für eine echte, freundschaftliche Beziehung. Sie erlernen den Weg zur Liebe nicht und bringen daher für eine Ehe, wenn sie zustandekommt, denkbar schlechte Voraussetzungen mit. Hierher gehört auch, was ich als die Tragik der »Übertragung« falscher Haltungen von Generation zu Generation bezeichnen würde: Es darf nicht verallgemeinert werden, aber die Gefahr ist groß, daß ein Kind aus einer Familie, die letztlich aus egoistischen Gründen eine Kleinfamilie ist, durch die Überhäufung von Zuwendung (affektiv, finanziell, materiell usw.) zu einem Egoisten geradezu erzogen wird, der - wenn er nicht umkehrt - sehr schwer den Weg zur Liebe finden und wahrscheinlich eine Ehe gründen wird mit ähnlichen oder schlechteren Voraussetzungen wie jene seiner Eltern.

Oder ein anderes Beispiel: Kinder aus einer geschiedenen Ehe. Sie befinden sich in einer noch schwierigeren Ausgangsposition für einen glücklichen Lebensweg. Die erste Sehnsucht nach Geborgenheit verführt sehr leicht zum Eingehen zu früher Bindungen, die sich nicht als dauerhaft erweisen.

Vor wenigen Tagen war in der Zeitung zu lesen, daß in Vorarlberg 15.000 Personen an Depressionen leiden. Man darf sicher keine voreiligen Schlüsse ziehen, aber ob nicht ein Anlaß zum Nachdenken vorliegt?

Wir müssen die Wahrheit verkünden in Bezug auf die beiden Aspekte, die mit der menschlichen Sexualität verknüpft sind: 1. die Fortpflanzung und 2. die liebende Vereinigung als Ausdruck einer Ganzhingabe. Gaudium et Spes war richtunggebend, die späteren lehramtlichen Schreiben Humanae vitae und Familiaris Consortio bzw. Donum Vitae bauen darauf auf. Es ist eine wichtige Aufgabe der Verkündigung, diese Aspekte der menschlichen Sexualität jedesmal klarer und verständlicher darzulegen, weil ihr Verständnis eine wichtige Voraussetzung für die Annahme der kirchlichen Lehraussagen über voreheliche Beziehungen, über die Ehe und ihre Wesensmerkmale darstellt.

ad 1. Es ist heute von neuem zu betonen, was auch im II. Vatikanischen Konzil nicht ungesagt geblieben ist: Die Geschlechtsgemeinschaft von Mann und Frau ist darauf angelegt, Leben hervorzubringen. Wenn ich das sage, bedeutet dies nicht eine Rückkehr zu überholten Darlegungen. Die Art der Erklärung der Wesensaspekte der Ehe mit einer im kirchlichen Lehramt neuen Betonung der Bedeutung des Geschlechtsaktes als Ausdruck der Liebe – so wie sie in *Gaudium et Spes* geboten wird – ist ohne Zweifel der Anfang für eine bedeutsame Vertiefung der Erkenntnis dessen, was die Ehe ist. *Humanae vitae* und die späteren Dokumente haben die Ausführungen von *Gaudium et Spes* mit Gleichstellung und Verknüpfung der beiden Aspekte deutlicher gemacht.

Daß die sexuelle Anlage und der sexuelle Trieb nach dem Plan Gottes auf die Weitergabe des Lebens ausgerichtet sind, ist vom biologischen Standpunkt her evident. Dabei ist aber unermüdlich in Erinnerung zu rufen, daß das, was dabei entsteht, ein Mensch ist. Man muß die Besonderheit des Menschen vor Augen führen, um begreifbar zu machen, was menschliche Sexualität bedeutet.

Der Mensch ist das einzige Wesen, das Gott – wie es seit eh und je der Lehre der Kirche entspricht und von Johannes Paul II. immer wieder in allen seinen Lehrschreiben betont wird – »um seiner selbst willen« gewollt hat. Jeder einzelne Mensch ist einmalig, unwiederholbar.

Die Fähigkeit zur Weitergabe menschlichen Lebens stellt etwas vom Würdigsten und Wertvollsten der menschlichen Person dar. Es muß ein ständiges und wichtiges Thema unserer Verkündigung sein.

»Mit der Erschaffung von Mann und Frau nach seinem Bild und Gleichnis« – so heißt es in fam.cons. (n. 28) – »krönt und vollendet Gott das Werk seiner Hände: Er beruft sie zu einer besonderen Teilhabe an seiner Liebe und zugleich an seiner Macht als Schöpfer und Vater durch ihre freie und verantwortliche Mitwirkung bei der Weitergabe des Geschenkes des menschlichen Lebens«. Die Begegnung von Mann und Frau wird daher zu einer Mitwirkung mit Gott. In einer Rede (17. 9. 83) drückte es der Papst folgendermaßen aus: »Im Ursprung jeder menschlichen Person liegt ein Schöpferakt Gottes vor: Kein Mensch kommt aus Zufall zum Leben. Er ist immer das Ergebnis schaffender Liebe Gottes. Aus dieser grundlegenden Wahrheit des Glaubens ergibt sich, daß die Fähigkeit zur Fortpflanzung, die der menschlichen Sexualität innewohnt, eine Mitwirkung an der Schöpferkraft Gottes darstellt«... Damals fügte er die Folgerung hinzu, daß deshalb »Mann und Frau diese Fähigkeit nicht willkürlich gebrauchen dürfen«.

210 Klaus Küng

Daher auch die erhabene Würde und große Verantwortung, die mit der menschlichen Sexualität verknüpft ist, die große Achtung vor jenen Akten, die an sich dazu geeignet sind, Leben hervorzubringen und auch die Beachtung der Gesetze, die der Schöpfer für die richtige Ausübung erlassen hat. Es kann nie genügend betont werden.

ad 2. Der Aspekt der liebenden Vereinigung

Das Spezifische der menschlichen Sexualität besteht darin, daß sie nicht nur auf Fortpflanzung, sondern auf Bezeugung der Liebe ausgerichtet ist. Auch das ist in der Verkündigung (zu betonen und) in der rechten Weise herauszuarbeiten.

Es ist die besondere Eigenschaft der menschlichen Sexualität, daß sie nicht einfach eine Begegnung zwischen zwei Geschlechtern, sondern zwischen zwei Personen ist. Eine Person darf nie ALS MITTEL verwendet werden, um ein Ziel zu erreichen, z.B. zur Befriedigung der Lust oder zur Zeugung. Für die Begegnung zwischen zwei Personen ist nur Liebe die angebrachte Haltung. Es ist nie genügend erklärt. Wir sollten es oft mit klarem Aufzeigen der Bedingungen deutlich machen:

Eine wahrhaft menschliche, sexuelle Vereinigung ist Ausdruck und zugleich Erfüllung einer vorausgehenden affektiven und geistigen Zuneigung, die ganz bestimmte Eigenschaften aufweisen muß, damit die Voraussetzungen dafür gegeben sind: sie muß ganzheitlichen, ausschließlichen und endgültigen Charakter tragen. Wir müssen genauer erklären, was diese Voraussetzungen bedeuten: Sie bedeuten eine vorbehaltlose Annahme der Person des anderen: mit seinen guten und negativen Eigenschaften, mit seinem Schicksal, Erfolg oder Mißerfolg, Glück oder Unglück, auch einer möglichen Mutterschaft bzw. Vaterschaft und allem, was das mit sich bringt (es ist das Abenteuer des Werdegangs der Eltern, der Kinder, der Familie). Diese Voraussetzungen finden sich nur in der Ehe gegeben mit Eigenschaften der Einheit und Unauflöslichkeit und verbunden mit der prinzipiellen Bereitschaft, Kindersegen anzunehmen, wenn er geschenkt wird.

Hier finden wir die Gründe, warum voreheliche Beziehungen weiterhin nicht als richtig angesehen werden können, weil sie im Widerspruch zur wahren Liebe stehn. Mit viel Verständnis, Geduld, Gebet, aber auch Klarheit im Rat und der Führung müssen wir als Seelsorger den jungen Menschen beistehen, sie liebevoll daran erinnern, was der Papst in fam. cons. (n. 11) lehrt, weil es der Wahrheit entspricht: »Auf wahrhaft menschliche Weise wird sie (die Sexualität) nur vollzogen, wenn sie in jene Liebe integriert ist, mit der Mann und Frau sich bis zum Tod vorbehaltlos einander verpflichten. Die leibliche Ganzhingabe wäre eine Lüge, wenn sie nicht Zeichen und Frucht personaler Ganzhingabe wäre, welche die ganze Person, auch in ihrer zeitlichen Dimension, miteinschließt. Wenn die Person sich etwas vorbehielte, z.B. die Möglichkeit, in Zukunft anders zu entscheiden, so wäre schon dadurch ihre Hingabe nicht umfassend.«

Daher die Bedeutung der Eheschließung. Sie ist mit dem in der Öffentlichkeit vor Kirche und Staat gegebenen, gegenseitigen Jawort nicht als etwas bloß Formelles zu betrachten, auf das man auch verzichten kann. Es ist vielmehr eine wichtige Voraussetzung für den Vollzug wirklicher Hingabe. Es ist ein Irrtum zu sagen: »Wir lieben uns, und das genügt« und ein sehr schlechter »Zuspruch« eines

Seelsorgers, der nicht voll Verständnis, aber auch genügend deutlich auf die Zusammenhänge hinweist zwischen Eingehen einer echten ehelichen Bindung und Hingabe.

Dazu kommt noch, daß beim Getauften nur dann ein gültiger Ehebund entsteht, wenn er als sakramentale Bindung eingegangen wird, weil die Ehe ein reales Abbild der Einheit Christi mit der Kirche ist und zwar nicht nur im Augenblick der Trauung (beim Sakrament in fieri), sondern in der Ehe als Lebenswirklichkeit, die andauert. Die Ehe ist das »sacramentum magnum«, das große Geheimnis, die »Ausdehnung« der Kirche, die Kirche im Kleinen oder »Hauskirche«, wie es im II. Vatikanum formuliert wird. Christus soll in ihr empfangen, geboren und zur Welt gebracht werden. Christus ist zugleich die Grundlage der ehelichen Treue und auch das letzte Ziel der geduldigen, menschlich-übernatürlichen Bemühung um die wahre Liebe. Die Eucharistie ist die Quelle und Mitte des mystischen Leibes, sie ist auch Quelle und Mitte der Einheit der Ehe und ihrer christlichen Wirklichkeit. Ein Geheimnis, über das wir oft nachdenken und predigen sollten. Bei Erörterungen bezüglich der Zulassung wiederverheirateter Geschiedener wird dieser Aspekt der Sakramentalität als dauerhafte Wirklichkeit viel zu wenig beachtet, genauso wie der Glaube an die reale Gegenwart des Herrn in der Eucharistie zu wenig bewußt wird. Christus ist die Besiegelung des unauflöslichen Ehebundes, bei jeder Kommunion wird eine Bestärkung, Christus selbst, vermittelt. Deshalb wird der Empfang der Eucharistie widersprüchlich, wenn trotz eines bestehenden, unauflöslichen Ehebundes eine andere Beziehung eingegangen worden ist.

Alle diese Fragen sind nicht Ergebnis mehr oder weniger willkürlich von der Kirche festgelegter Gesetze. Die von der Schöpfungsordnung her gegebene Ausrichtung auf die Fortpflanzung unterliegt genauso wie die Grundgesetze der menschlichen Liebe nicht der Willkür des Menschen, sondern entspringt dem Plan Gottes.

Nun aber zurück zur Problematik, die Gegenstand der Tagung ist:

Gewöhnlich wird auch von allen Verfechtern der Zulassung von wiederverheirateten Geschiedenen zu den Sakramenten betont: Selbstverständlich steht die Unauflöslichkeit der Ehe außer Zweifel. Auch die Betroffenen betonen dies in der Regel. Besteht nicht die Gefahr, daß es sich aber bei diesem Bekenntnis zur Unauflöslichkeit nicht doch bloß um ein Verbalbekenntnis handelt, wenn die Folgen der Unauflösbarkeit einfach übergangen werden? Bringt es nicht in der Tat Verwirrung? Erweckt es nicht den Eindruck, daß man über die Tatsache, daß keine gültige Ehe vorliegt, einfach hinweggeht? Auf der einen Seite so manche Eheleute, die unter nicht selten heroischen Opfern die Ehe aufrecht erhalten und große Schwierigkeiten oft viele Jahre lang ertragen – Christus suchen und empfangen, mit seiner Hilfe alles versuchen und bemüht sind, – dagegen andere, die beim Auftreten von Schwierigkeiten die Flinte sehr bald ins Korn werfen? Verbreitet sich nicht eine im Verborgenen gegenwärtige Grundhaltung schon bei der Hochzeit: Wer weiß, ob das gut gehen wird. Wenn nicht, dann...?

In der außerordentlichen Bischofssynode in Rom (1980) wurde nur über das Thema diskutiert, ab *schuldlos* Geschiedene und Wiederverheiratete unter gewissen

212 Klaus Küng

Bedingungen zu den Sakramenten zugelassen werden sollten. Es wurde eine Kommission mit einer genaueren Studie dieser Frage beauftragt. In fam. cons. wird dann auch darauf hingewiesen: »Die Hirten sind um der Liebe zur Wahrheit willen verpflichtet, die verschiedenen Situationen zu unterscheiden«. Aber unten heißt es ausdrücklich: »Die Kirche bekräftigt jedoch ihre auf die Heilige Schrift gestützte Praxis, wiederverheiratete Geschiedene nicht zum eucharistischen Mahl zuzulassen.«

Aber Jesus würde das nicht tun? Er gewährt für jeden Fehler Vergebung... Es werden in diesem Zusammenhang – sehr publikums- und emotionswirksam – nur bestimmte Stellen des Evangeliums angeführt und andere verschwiegen, die sehr deutlich von der Unauflöslichkeit der Ehe Zeugnis geben und schon bei Ihm Anlaß zu Schwierigkeiten gewesen sind, weil Moses – »wegen der Hartherzigkeit des Volkes«, wie Christus sagt – den Scheidungsbrief zuließ. Man übergeht auch die energischen Aufrufe zur Umkehr, die Voraussetzung für die Gewährung der Vergebung ist. Die Kirche hat jedenfalls immer die Unauflöslichkeit der Ehe als biblisch sicher fundiert angesehen. Wenn es im Laufe der Geschichte einige Male zu Auflockerungstendenzen im Sinne der Zulassung wiederverheirateter Geschiedener gegeben hat – z.B. in der fränkischen Landeskirche im 6. und 7. Jahrhundert –, war dies Anlaß zäher Bemühungen um Reformen.

Folgerungen

Wir müssen uns den Menschen zuwenden auf allen Wegen und Ebenen. Die Sorge um die Jugend ist vielleicht das größte Anliegen. Wir müssen die Eheleute begleiten lernen durch opportune Verkündigung, vor allem aber durch persönliche Seelsorge. Jene, die in besonderer Not sind (Jugendliche, bei Ehekrisen, persönliche Krisen usw.), bedürfen einer besonderen Hilfe.

Wiederverheiratete Geschiedene bedürfen gerade, weil sie durch die Wiederheirat sich von der Kommunion ausgeschlossen haben, einer besonderen Zuwendung: aber nicht mit falschen Lösungen, die in Wirklichkeit nicht helfen, wenn die Zeit dafür nicht reif ist.

Es kann nicht der Willkür des einzelnen Seelsorgers überlassen werden, wen er im konkreten Fall zu den Sakramenten zuläßt: er kann legitimerweise nur jene Lösungen empfehlen, die nach kirchlichen Bestimmungen vorgesehen sind. – Aber entscheidet nicht doch letztlich das Gewissen des Einzelnen? – Es ist richtig, daß niemand gegen sein Gewissen handeln darf, aber wir sind verpflichtet, die Wahrheit zu suchen bzw. – im Falle des Seelsorgers – die Wahrheit zu verkünden, Stellung zu beziehen, wenn wir vom Suchenden befragt werden. Die Freiheit wird dadurch in keiner Weise eingeschränkt. Wenn ich auf Grund meiner Ortskenntnis jemandem sage, dieser Weg ist gefährlich, kann der andere in Gebrauch seiner Freiheit diesen Weg trotz der Warnung wählen, er selbst muß es dann allerdings auch verantworten, wenn er selbst oder seine Familie abstürzt.

Manchmal kann es notwendig sein, Gott beharrlich um Hilfe zu bitten und zu warten. Auch Geschiedene, die eine neue Bindung eingegangen sind, können vieles

tun: ein aufrechtes Leben führen, ihre Kinder gut erziehen, sich im Sozialen engagieren; sie müssen ganz besonders für ihre geistige Fortbildung und Nahrung sorgen, gerade weil ihnen die Kommunion abgeht. Wir sollen auch daran denken und darauf hinweisen, daß Gottes Barmherzigkeit tatsächlich unendlich ist: »Ewig währt seine Huld...!«. Sicher wird Gott jenen, die durch ihre Verhaltensweise – dazu kann auch der aus Ehrfurcht vor dem Wort des Herrn und seiner Gegenwart in der Eucharistie bewußt gewährleistete Verzicht auf die Kommunion gehören – viele Gnaden gewähren. Wir sind zur Vermittlung von Gnade an die Sakramente gebunden, Gott nicht. Wiederverheiratete Geschiedene können zu hervorragenden Zeugen Christi vor ihren Kindern, vor der Kirche und der ganzen Gesellschaft werden, auch in Bezug auf die Ehe. Sicher können sie ihr Ziel erreichen, wenn sie um ein echt christliches Leben bemüht sind. Es kommt ja auch der Augenblick, in dem ihnen der Empfang der Sakramente sicher gewährt wird.

Die Frage der Enthaltsamkeit als Voraussetzung für die Zulassung zur Kommunion bei Personen, die nicht gültig verheiratet sind, aber in einem eheähnlichen Verhältnis leben: Manchen scheint es eine beinahe abwegige Forderung.

Liegt hier nicht eine falsche Fixiertheit im Sexuellen vor? Als ob es das einzige wäre, wodurch der Mensch Erfüllung finden kann. Bei jedem Menschen kann es Gründe geben, die – manchmal auch unfreiwillig – Enthaltsamkeit (oder das Streben danach) zeitweise oder für immer nötig machen. Deswegen ist noch nicht gesagt, daß der Betroffene zu Frustration verurteilt ist. Wir müssen es wagen, Tugenden zu lehren, positive Wege aufzuzeigen, die mit der Hilfe Gottes möglich sind.

Trotzdem hängt die Angebrachtheit eines solchen Rates zur Enthaltsamkeit von den einzelnen Personen und ihrer Situation ab. Es kann sein, daß dieser Weg – zumindest vorläufig – nicht möglich, vielleicht auch nicht einmal ratsam ist.

Es muß darauf geachtet werden, daß Geschiedene, auch wiederverheiratete Geschiedene, von den anderen auf- und angenommen werden ohne Diskriminierung und ohne Verschleierung. Daß gewisse religiöse Dienste (wie Taufpate, Religionsunterricht) für sie in der Regel nicht zugänglich sind, kann nicht als Diskriminierung gewertet werden. Für bestimmte Aufgaben sind bestimmte Voraussetzungen erforderlich.

Es ist mir bewußt, daß die besprochenen Situationen oft nicht leicht sind, weder für die Betroffenen noch für die Seelsorger. Mit großer Ehrfurcht vor Gott und wahrer Liebe zu den Menschen sollen wir einander beistehen. Alle zusammen – auch die wiederverheirateten Geschiedenen sollten dafür gewonnen werden – sollten wir uns für die Ideale einsetzen, ohne dem Druck der Gesellschaft, in der wir leben, nachzugeben, und wir sollten mit Beharrlichkeit um ihre Verwirklichung bemüht sein, auch wenn wir dabei oft die eigene Schwachheit und Ohnmacht erfahren.

Plädoyer für eine organische Naturphilosophie

Von Helmut Müller, Freiburg

Schon aus der »Natur der Sache« ergeben sich zwei Formen, Naturphilosophie zu treiben. A. N. Whitehead nennt dies »the bifurcation of nature«¹. Man kann eine auf Platon zurückgehende Methode (Platon, Descartes, Galilei, C. F. v. Weizsäcker) von einer auf Aristoteles basierenden Methode (Aristoteles, Leibniz, Helmuth Plessner, Hans Jonas) unterscheiden. Die erstere bahnt sich konstruktivkumulativ vom Elementarsten her, mathematisch-physikalisch, ihren Weg bis zur Vollendung der Kosmologie in der Anthropologie; die andere nimmt ihren Ausgangspunkt retrospektiv-diminutiv vom Lebensvollzug des Menschen her, schreitet also von der Anthropologie zur Kosmologie. Während die letztere von Aristoteles bis Descartes das Verhältnis des Menschen zur Natur bestimmte, beherrscht die erstere seit Descartes in den modernen Naturwissenschaften bis heute das Verhältnis des Menschen zur Natur.

Durch die immer stärker ins Bewußtsein tretende Umweltkrise ist die mathematisch-physikalische Interpretation der Natur immer mehr suspekt geworden und man hält Ausschau nach einer Alternative. Großen Anklang finden irrationale, religiös verbrämte Alternativen im Kielwasser des New-Age-Bewußtseins. Das Buch von Fridtjof Capra »Wendezeit« ist hier an erster Stelle zu nennen. Die mathematisch-physikalische Interpretation der Natur muß sich aber auch eine seriöse rationale Kritik von seiten der Vertreter einer »organischen Naturphilosophie« (Löw) gefallen lassen, wie sie in der Moderne vor allem von Jacob von Uexküll, Helmuth Plessner, Adolf Portmann, Robert Spaemann, Reinhard Löw und schließlich dem bekanntesten Vertreter Hans Jonas vertreten wird.

Reinhard Löw macht seit 1985 in seiner von ihm herausgegebenen Reihe »Schriften zur Naturphilosophie«² auf philosophische und wissenschaftshistorische Forschungsergebnisse aufmerksam, die ihren Ausgangspunkt nicht in einer mathematisch-physikalischen Kosmologie sehen, sondern im Menschen und seinem organischen Lebensvollzug. Im Unterschied zu den Vertretern des New Age bedeutet das nicht, daß die mathematisch-physikalische Forschungsweise der modernen Naturwissenschaften abgelehnt wird, sondern nur, daß man sich von ihr nicht den Verstehenshorizont öffnen läßt. Die Methode der modernen Naturwissenschaften selbst findet ihren Ort im Verstehenshorizont der organischen Naturphilosophie. Der Unterschied beider Sichtweisen beruht also lediglich in der Wahl der Ansatzpunkte.

Whitehead, Alfred North: The concept of nature, Cambridge 1920, S. 26ff.

² Schriften zur Naturphilosophie. Hrsg. v. Reinhard Löw: Bd. 1: Hermann Schlüter, Die Wissenschaften vom Leben zwischen Physik und Metaphysik, Bd. 2: G. W. F. Hegel, Dissertatio Philosophica de Orbitis Planetarum, Bd. 3: Helmut Müller: Philosophische Grundlagen der Anthropologie Adolf Portmanns, Weinheim 1985 ff.

a. Kosmos und Anthropos

Die Frage, ob der Mensch vom Kosmos her oder der Kosmos vom Menschen her zu verstehen ist, ist so alt, wie Menschen sich darüber Gedanken machen. Schon der biblische Schöpfungsbericht weist beide Möglichkeiten auf. Der jüngere Bericht der Priesterschrift stellt den Menschen an das Ende der Geschichte, als letzte Tat Gottes. Der Mensch ist in diesem Bericht die Krönung eines fast evolutionär anmutenden Schöpfungsaktes. In den Werken des ersten, zweiten, dritten und vierten Tages werden zunächst die kosmischen Bedingungen für das Leben geschaffen, am ersten Tag durch die Scheidung von Tag und Nacht, der *Lichtraum*, am zweiten Tag durch die Scheidung der Wasser, Himmel und Erde, der *Raum als solcher*, am dritten Tag Erde, Luft und Meer als *Lebensraum* der Wasser-, Luft- und Landtiere und schließlich am vierten Tag die letzte kosmische Bedingung für Leben der *Zeitraum* in der Gestalt der Gestirne, die polemisch auf die Funktion der Zeiteinteilung reduziert wurden.

Am dritten, fünften und sechsten Tag werden diese Räume durch Pflanzen, Wasser-, Luft- und Landtiere bevölkert. Als letztes Lebewesen – zusammen mit den großen Landtieren – wird am sechsten Tag der Mensch geschaffen, das einzige Lebewesen, von dem gesagt wird, daß es seinem Schöpfer gleiche. Der Mensch ist so das Wesen, das von unten herauf und von oben herab gekommen ist: am selben Tag wie die Landtiere geschaffen, teilt er mit ihnen Lebensraum und Kreatürlichkeit, unterscheidet sich jedoch dadurch, daß seine *Gestalt* nicht von der »Erde hervorgebracht« (tosë ha'aräs) (Gen. 1,24), sondern sein »Bild« (säläm) (Gen. 1,26) vom Schöpfer selbst genommen wurde. Das Kriterium, um das Wesen des Menschen zu bestimmen, wird also einmal von seiner Stellung im Kosmos und zum anderen von seiner Abbildlichkeit mit seinem Schöpfer hergeleitet.

Der ältere Bericht des Jahwisten geht genau den umgekehrten Weg. Hier wird der Mensch nicht vom Kosmos her bestimmt, sondern der Mensch bestimmt den Kosmos. Wie um die Bestimmung durch den Kosmos auszuschließen, beginnt der Jahwist mit einem dreimaligen »noch nicht« (Gen. 2,5)³. Der Jahwist schließt jegliches Leben aus: keine Vegetation, kein Wasser, die Grundlage jeden Lebens sowie Ausschluß jeder ackerbaulichen Tätigkeit, die Leben entstehen lassen könnte. Erst dann beginnt Gott – nach dem Jahwisten – den Menschen aufgrund von Minimalbedingungen zu bilden, aus Staub und Wasser, das er eigens schuf, um den Staub zu knetfähigem Lehm zu machen. Erst als der Mensch gebildet worden ist, wird der Kosmos mit Flora und Fauna bevölkert. Und das Entscheidende: Gott beauftragt den Menschen, daß er selbst jeder Kreatur einen Namen gebe⁴.

³ Es handelt sich hier um ein Stilmittel in Kosmogonien, das sich nicht nur im alten Orient großer Beliebtheit erfreute. So weist z.B. auch der Beginn des berühmten Enuma elis Epos dieses Stilmittel auf: »Als droben der Himmel nicht genannt war, drunten die Feste einen Namen nicht trug...« (vgl. dazu Westermann, Claus: Genesis, Biblischer Kommentar zum AT, Neukirchen 1974, S. 59 ff. u. S. 271 f., Zitat S. 60).

⁴ Gerhard von Rad sieht im Namengeben einen »Akt des Nachschaffens, der sich in diesem Benennen vollzieht und einen Akt des aneignenden Ordnens« (zit. in Westermann, S. 331). Damit ist die überragende Bedeutung der Namensgebung gut auf den Begriff gebracht, und das Benennungsvermögen des Menschen erweist sich als unhintergehbares Prinzip aller Aussagen über Kosmos und Anthropos.

216 Helmut Müller

In diesem Bericht ist es also nicht wie im ersten, daß Gott den Kosmos fertigstellt, bevor er die Menschen erschaffen hat, sondern hier wird der übrige Kosmos erst nach dem Menschen geschaffen und diesem die nicht zu unterschätzende Aufgabe zugedacht, alle Tiere zu benennen.

Während im ersten Bericht die Sonderstellung des Menschen in der Perspektive des Aufgangs von unten bis zur Feststellung der Gottebenbildlichkeit beschrieben wird, wird die Sonderstellung des Menschen im zweiten Bericht durch seine primäre Erschaffung, die Einhauchung des Lebensodems durch Gott sowie dem von ihm auszuübenden Akt der Namensgebung beschrieben. In diesen beiden Berichten sind also zwei Möglichkeiten einer Wissenschaft vom Menschen im Mythos beschrieben. Die Frage ist nun, in welcher Perspektive die Wissenschaft ein Bild vom Menschen entwerfen soll: Soll sie den Weg von unten über Atome, Moleküle, Zellen, Organellen und Organismen zum Menschen gehen oder den anderen Weg, den der Explikation dessen, was wir je schon von uns wissen, der in der Namensgebung der Tiere sein mythisches Vorbild hat?

b. Die Suche nach dem Ansatzpunkt

Die neuzeitliche Naturwissenschaft hat diesen ersten Weg gewählt. Dabei ist sie jedoch in folgendes Dilemma geraten: Einerseits werden die Möglichkeiten bestritten, ein Gesamtbild des Menschen zu entwerfen, andererseits taucht aber eben dieses Gesamtbild des Menschen als Problem des Beobachters in der Beobachtung wieder auf und zwar eben nicht als ein an Biologie, Psychologie oder Soziologie delegierbares Puzzlestück, so daß die betreffende Wissenschaft damit beauftragt werden könnte, das Problem zu klären, sondern als der ganze alte Adam, mit seinen teilweise mythischen Bildern im Kopf, der beispielsweise Welle- und Korpuskeleigenschaften des Lichts als Ganzes sich vorzustellen nicht imstande ist. Der Entanthropomorphisierung in der Wissenschaft ist spätestens bei einer Wissenschaft vom Menschen selbst eine unhintergehbare Grenze gezogen, eine Grenze, die auch die radikalsten Befürworter einer Ersetzung der Umgangssprache durch eine allen Exaktheitsanforderungen genügende Wissenschaftssprache nicht überschreiten können.

Nachdem spätestens mit dem Niedergang des deutschen Idealismus nach Stegmüller das Ideal des »absoluten Wissen« aufgegeben werden mußte, muß nun auch das Ideal der »absoluten Exaktheit« geopfert werden⁵. Der Mensch selbst ist die Quelle, der die Wissenschaft entspringt, und nach den Exaktheitsansprüchen – angefangen von Occams Rasiermesser bis zu denen, wie sie die analytische Philosophie fordert – auch die Quelle⁶, die sie wieder verunreinigt. Wissenschaft vom Menschen, die nicht ihren Gegenstand verlieren will oder sich nicht mit sektoralen Aussagen über ihn begnügen will, muß also einmal auf absolutes Wissen

⁵ Vgl. Stegmüller, Wolfgang: Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, Stuttgart 1978, S. XXXVII.

⁶ F. Bacon schreibt über Endursachen, daß sie »klarerweise mehr zur Natur des Menschen als zur Natur des Universums passen und aus dieser Quelle die Philosophie seltsam verunreinigt haben« (zit. n. H. Jonas: Organismus und Freiheit, Frankfurt 1973, S. 55.

und zum anderen auf *absolute Exaktheit* verzichten. Um Wissenschaft nicht der Beliebigkeit preis zu geben, muß ein neues Maß gefunden werden, das nur um den Preis der Atomisierung und vollständigen Quantifizierung der Lebenswelt hintergangen werden kann, um auch dann die Unsicherheit ihrer Aussagen nur eine Stufe tiefer festzuschreiben, was allerdings auf dieser Ebene mit der Zerstörung aller Verstehens- und Sinnstrukturen bezahlt werden muß.

Hans Jonas nennt ein solches Maß, das zwar nicht absolut, aber im oben genannten Sinne »unhintergehbar« ist. »Vielleicht ist in einem richtig verstandenen Sinne der Mensch doch das Maß aller Dinge – nicht zwar durch die Gesetzgebung seiner Vernunft, aber durch das Paradigma seiner psychischen Totalität, die das Maximum uns bekannter, konkreter ontologischer Vollständigkeit darstellt, von dem aus die Klassen des Seins durch fortschreitende ontologische Abzüge bis zum Minimum der bloßen Elementar-Materie reduktiv bestimmt werden (anstatt daß die vollständigste von dieser Basis her durch kumulative Hinzusetzung aufgebaut wird)«⁷. Jonas präzisiert seine Aussage darauf hin, daß er den »lebendigen Leib das Urbild des Konkreten« nennt, der als »mein Leib« das »einzige vollgegebene Konkrete der Erfahrung überhaupt«⁷ und »Kenntnis durch Bekanntschaft« par excellence ist.

Denn nur im Leib, als je meinigem, erfahren wir, »daß Materie im Raume, die wir sonst nur von außen erfahren, einen Innenhorizont haben *kann*, und daß daher ihr ausgedehntes Sein nicht notwendig ihr ganzes Sein ist«⁷. Deshalb müssen wir, wenn es um das Wesen des Menschen selbst geht, nach Thure von Uexküll »zu dem Problem Stellung nehmen, ob es möglich ist, von den Naturwissenschaften her das Wesen des Menschen zu klären, (in diese Richtung gehen ja heute die meisten Bestrebungen) oder ob nicht vielmehr umgekehrt erst von der Klärung des Wesens des Menschen her Sinn und Bedeutung und nicht zuletzt auch die Struktur der Naturwissenschaften zu klären ist«⁸.

Um den in dieser Problematik steckenden Zirkel zu vermeiden, darf die vorgängige Klärung des Wesens des Menschen natürlich nicht mit dem höchsten Reflexionsgrad des zur Verfügung stehenden methodischen Apparates der Humanwissenschaften⁹ beginnen, was, wie Schulz¹⁰ gezeigt hat, sowieso mit der Auflösung eines Wesensbegriffs vom Menschen enden würde, sondern, wie von Jonas nahe gelegt worden ist, muß jedes Fragen nach dem Menschen, im »Innenhorizont«, dem Bekanntesten überhaupt beginnen: Es ist das Erleben, die Ebene, auf der eine Blume schön ist, das Schwanzwedeln eines Hundes als Ausdruck der Freude gewertet wird, kurz: das Erleben der Welt, wie sie uns zwischen Naseputzen und Einkaufengehen begegnet, nicht im Lichtkegel analytischer, zur Paralyse neigender Reflexion, sondern in der Selbstverständlichkeit, wie wir nach getaner Arbeit in abgespanntem Zustand verstehen, was ein kühles Glas Bier eigentlich ist.

⁷ Jonas (1973) Zitate S. 39.

⁸ Uexküll, Th.: Über die Eigenart des biologischen Forschens, Bern 1951, S. 8.

⁹ Diese sollen ja gerade erst durch die vorgängige Erfassung der menschlichen Erkenntnisweise ihre Deutung erfahren.

¹⁰ Schulz, Walter: Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen ⁵ 1985, S. 35.

218 Helmut Müller

Die Lebenswelt oder der Mesokosmos ist der Standort, von dem aus bisher alles menschliche Fragestellen und Erkennen begonnen hat und in der wir die meiste Zeit unseres Lebens auch denkend verweilen. Von diesem Standort nahm das Denken der antiken Skeptiker ebenso seinen Ausgang wie das »si enim fallor, sum« Augustins oder das »cogito, ergo sum« Descartes. Schließlich wurden von hier aus auch Mikround Makrokosmos von den Naturwissenschaften erschlossen. Denn auch Gorgias, Augustin, Descartes und Hume nahmen diese Welt in ihrer Kindheit einmal fraglos hin, denn im Fragealter der Kinder ist Fragen nicht Ausdruck des Zweifelns an der Wirklichkeit der Dinge, sondern Ausdruck des Wissenwollens um Sinn, Beschaffenheit und Ursprung der Dinge. Der erste Erlebnisinhalt in jedem menschlichen Leben war zweifelsfrei fraglose Gewißheit um die Wirklichkeit der Bewußtseinseindrücke, mag das nun das eigene Leibgefühl oder der Herzschlag der Mutter im Mutterleib gewesen sein oder sonst ein Ereignis, dem noch viele in fragloser Gewißheit gefolgt sind. Wenn diese Ereignisse auch erst allmählich mit Selbstbewußtsein korrelierten. so trat der Zweifel mit Sicherheit erst nach dieser vorgängigen Gewißheit auf. Auch im Leben des erwachsenen Gorgias, Augustin oder Descartes wird der Zweifel die Ausnahme gewesen sein und Gewißheit die Regel. Nur am Katheder oder mit der Feder in der Hand wird die Welt dann fraglicher geworden sein. In den Dingen des alltäglichen Lebens ist dieser Zweifel in der Regel einer wenigstens unbewußten Gewißheit gewichen. Ausgangspunkt jedes Erkennens ist also das je eigene Erleben der Welt, wie sie uns seit unserer Kindheit begegnet.

c. Der Ansatzpunkt der neuzeitlichen Naturwissenschaft

Die neuzeitliche Naturwissenschaft ist in ihrem Ursprung gerade durch die Negation der eben beschriebenen Entstehung der menschlichen Erkenntnis gekennzeichnet. Einer ihrer Begründer, René Descartes, hat diese Entwicklung auf den Kopf gestellt. Mit dem von ihm inhaltsleer begriffenen, nur mit dem eigenen Akt erfüllten »ich denke« als archimedischem Punkt der eigenen Erkenntnis, hat er gerade die letzte Auszeitigung des menschlichen Erkenntnisvermögens – das discursive Denken – an den Anfang allen Erkennens gestellt und die vorgängigen Formen der naiven Sinneswahrnehmung verdächtigt, Trug und Täuschung zu sein¹¹. In dieses Bild paßt auch seine Klage, daß der Mensch in der Kindheit ein Stadium der Unvernunft durchmachen müsse, bis er im Erwachsenenalter im Vollbesitz der geistigen Kräfte ist¹². Damit erkennt Descartes sehr wohl, daß das Denken

¹¹ Vgl. Descartes, René: Meditationen über die Grundlagen der Philosophie, hg. v. L. Gähe, Hamburg 1959, S. 31 ff.: »Alles nämlich, was ich bisher am ehesten für wahr gehalten habe, verdanke ich den Sinnen oder der Vermittlung der Sinne. Nun aber bin ich dahinter gekommen, daß diese uns bisweilen täuschen und es ist ein Gebot der Klugheit, denen niemals zu trauen, die uns auch nur einmal getäuscht haben«.

¹² Vgl. ders., Prinzipien, S. 1: »Da wir als Kinder auf die Welt gekommen und über sinnliche Gegenstände urteilen, bevor wir den vollen Gebrauch unserer Vernunft erlangt haben, so werden wir durch viele Vorurteile an der Erkenntnis der Wahrheit gehindert, und es scheint kein anderes Mittel dagegen zu geben, als einmal im Leben sich zu entschließen, an allem zu zweifeln, worin man auch nur den geringsten Verdacht einer Ungewißheit antrifft.« An anderer Stelle beklagt er, daß wir nicht »seit dem Zeitpunkt unserer Geburt im Vollbesitz unserer Vernunft gewesen« sind »und nur sie uns immer geleitet hätte« (Methode, S. 21 ff).

eine Geschichte hat, aber anstatt daraus Konsequenzen zu ziehen, klagt er nur darüber, daß die Entwicklung der menschlichen Erkenntnis eben diesen Lauf nimmt.

Descartes setzt zwar bei der radikalsten Gewißheit an, handelt sich damit aber gleichzeitig ein, nie mehr aus dem Ego des Cogitare herauszufinden und sich somit den Weg zu einem alter ego und aliud ens für immer zu verlegen. Dieser Ansatz verunmöglicht es ihm sogar – ohne Gott als Deus ex machina anzusetzen –, den eigenen Sinneswahrnehmungen zu trauen, weil er sich ja nur über die Gesetze des Denkens Klarheit verschaffen kann. Das kopernikanische Weltbild, die Experimente Galileis und die Physik Newtons sind für ihn und erst recht seine Nachfolger Beweis genug, daß man Sinneswahrnehmungen nicht trauen kann und daß das Wesentliche von Mensch und Welt hinter den Erscheinungen in mathematischer Beschreibung zu suchen ist.

Doch auch das Ideal der mathematischen Gewißheit ist seit Anfang des Jahrhunderts fraglich geworden. So hat Gödel 1931 durch seinen berühmten Unvollständigkeitssatz¹³ den Versuch Hilberts¹⁴, eine endgültige Selbstbegründung der Mathematik zu leisten, zum Scheitern gebracht, indem er mit mathematischen Mitteln nachgewiesen hat, daß die notwendige Widerspruchsfreiheit, die das Unternehmen einer Selbstbegründung der Mathematik erfordert, niemals bewiesen werden könne. Die Tatsache, daß es innerhalb der Mathematik drei große Schulen Logizismus, Intuitionismus und Formalismus gibt, die zueinander widersprüchlich sind, ist nur ein weiteres Indiz für die Grundlagenkrise der Mathematik. Der Mathematiker Hans Hermes spricht so auch mit E. L. Post von den »limitations of the mathematicizing power of homo sapiens«¹⁵.

Damit ist in unserem Jahrhundert auch der archimedische Punkt des cartesischen Ansatzes aus den Angeln gehoben worden, da die Gesetze des menschlichen Denkens offensichtlich das gleiche Schicksal erleiden wie die Sinneswahrnehmungen: Es sind Erkenntnisweisen, die sich innerhalb des geistigen Horizonts von homo sapiens bewegen, vielleicht in Grenzregionen, diesen aber keineswegs transzendieren wie etwa ein Laplacescher Geist.

d. Kritik des neuzeitlichen Ansatzes

Aus den letzten Sätzen ist die Schwäche des cartesischen Ansatzes schon offenkundig geworden: Es wird nicht beachtet, daß der Mensch, als die Quelle aller Naturwissenschaften, gerade auch in seinem Denken Strukturen in die Natur hineindenkt. Descartes war sich – in bezug auf das Denken – dieser Problematik

¹³Vgl. zum Folgenden Fraenkel, Abraham: Philosophie der Mathematik. In: Philosophie im 20. Jahrhundert, hg. v. F. Heinemann, Stuttgart 1963, 354, insbesondere zu Gödel: »Jedes nicht allzu enge logistische System, das nicht in sich selbst widerspruchsvoll ist, ist *unvollständig*; es enthält nämlich unentscheidbare (wiewohl wahre) Formeln, d.h. solche, die innerhalb des Systems weder bewiesen noch widerlegt werden können, während sie bei Hinzunahme weiterer Hilfsmittel, außerhalb des benutzten Systems, als wahr erwiesen werden können«.

¹⁴ Vgl. Hilbert, David: Neubegründung der Mathematik, Hamburg 1922, S. 157 ff.

¹⁵ Hermes, Hans: Aufzählbarkeit, Entscheidbarkeit, Berechenbarkeit, Berlin 1961, S. VI.

220 Helmut Müller

noch nicht bewußt. Erst Kant hat darauf aufmerksam gemacht. Aber diese Erkenntnis scheint bei vielen Naturwissenschaftlern verschüttet zu sein. Jedenfalls ziehen die wenigsten daraus und auch aus der Grundlagenkrise der Mathematik die entsprechenden Schlüsse für ihre Forschung. Vielfach wird so getan¹6, als könne der Mensch sich aus sich herausversetzen und Natur, Leben und Mensch, methodisch von unten herauf, aus der unbelebten Materie konstruieren, wobei es dann vom Ansatz her schon nicht mehr gelingen kann, Phänomene wie »Leben« oder »Menschsein« selbst angemessen – wie wir uns gemäß unserer Erfahrung erleben¹¹ – darzustellen. So ist in der neuzeitlichen Wissenschaft das im Grunde genommen Bekannte – nämlich das Lebendige, im Gegensatz zum Unlebendigen – zum Rätsel geworden¹8.

Natürlich kann der Mensch in einem solchen Ansatz dann nur noch sektoral bestimmt werden, so weit und so eng wie er in den Sektoren Biologie, Psychologie und Soziologie ansichtig wird. Was die Biologie anbelangt, gelingt es ihrem methodisch »von unten« heraufkommenden Aufblick kaum, den Menschen als lebendiges Wesen in der Fülle seiner Aspekte darzustellen, weil sie in ihrem Durchgang durch Physik und Chemie ihr Kernstück nur reduktiv¹⁹ erfaßt, es sei denn, es ist ihr durch »Fulguration«²⁰ nach dem Durchgang auf unerklärliche Weise

¹⁶ Vgl. dazu insbesondere die Bücher von Bresch, Ditfurth und Riedl.

¹⁷ In umfassender Weise hat Whitehead die Dimensionen menschlichen Erlebens herausgestellt: »Wenn wir einige der Hauptkategorien entdecken wollen, mit deren Hilfe sich die unendlich vielfältigen Komponenten unseres Erlebens klassifizieren lassen, müssen wir an die Gegebenheiten aller möglichen Erlebnisse appellieren. Nichts darf ausgelassen werden, alles muß zu seinem Recht kommen: das trunkene und das nüchterne Erleben, das Erleben im Schlaf und im Wachen, im Dämmerzustand und bei hellem Bewußtsein, im Zustand der Selbstbefangenheit und im Zustand der Selbstvergessenheit. intellektuelles und physisches, religiöses und skeptisches, ängstliches und sorgloses, vorausschauendes und zurückblickendes, glückliches und trauerndes, von Emotionen fortgerissenes und mit vollkommener Selbstbeherrschung ertragenes Erleben, das Erleben im Hellen ebenso wie im Dunkeln, das normale ebenso wie das abnorme« (Whitehead, A. N.: Abenteuer der Ideen, Frankfurt 1971, S. 401 f.). 18 Hans Jonas drückt das im Vergleich mit animistischen Traditionen, wo bei den Steinen angefangen, alles belebt ist, recht drastisch aus: »Demnach ist heute der Leichnam der am ehesten verständliche unter den Zuständen des Körpers. Erst im Tode wird der Leib rätsellos: in ihm kehrt er von dem rätselhaften und unorthodoxen Benehmen der Lebendigkeit zu dem eindeutigen und 'vertrauten' Zustand eines Körpers innerhalb der gesamten Körperwelt zurück, deren allgemeine Gesetze der Kanon aller Begreifbarkeit sind. Die des organischen Körpers diesem Kanon anzunähern, also in diesem Sinne die Grenzen zwischen Leben und Tod zu verwischen; vom Tode, vom Zustand des Leichnams her den Wesensunterschied aufzuheben, ist die Richtung modernen Nachdenkens über das Leben als weltlicher Tatbestand. Unser Denken heute steht unter der ontologischen Dominanz des Todes« (Jonas [1973] S. 25).

¹⁹ Aus diesem Grund regen Entdeckungen wie die folgende auch zu purem Staunen an: »Die DNA von Menschen, Schimpansen und Gorillas sind mehr als 97% homolog und bis heute ist nicht klar, wieso bei derart geringen Unterschieden in der Erbinformation die doch recht erheblichen Unterschiede zwischen Menschen und Menschenaffen überhaupt sein können«. (Naturwissenschaftliche Rundschau 5/85, S. 205).

²⁰ Der Begriff stammt von Konrad Lorenz und bezeichnet das Auftreten »völlig neuer Systemeigenschaften« (Lorenz [1977] S. 49), wie es nach Lorenz das erstmalige Auftreten von Leben war, nach bis dahin nur vorhandener anorganischer Materie. Zur Diskussion des Begriffes vgl. Löw, Reinhard: Leben aus dem Labor, München 1985, S. 34ff.

erschlossen worden. Andere Zugänge als der Sektorale durch die Naturwissenschaften sind nach Schulz obsolet²¹ und nach Gehlen »dilettantisch«²².

Trotz der Verdikte von Schulz und Gehlen muß eine Wissenschaft vom Menschen m. E. von dort ausgehen, wo noch Einheit gegeben ist, und das ist der Mensch als Wissenschaft treibendes Subjekt selbst. Von diesem Standpunkt aus ist dann auch ein Aufbruch in die Sektoren der Naturwissenschaften methodisch richtig geleitet: Die Einheit bleibt gewahrt und dennoch kann einzelwissenschaftliche Forschung betrieben werden.

Mit diesem Standort hätte der Mensch auch einem rein mathematischen Gott, der die Welt *nur* mathematisch denken und schaffen könnte, nach Jonas etwas voraus: Weil wir »selber lebende, stoffliche Dinge« sind, »haben wir in unserer Selbsterfahrung gleichsam Gucklöcher in die Innerlichkeit der Substanz und dadurch eine Vorstellung (oder die Möglichkeit einer Vorstellung) nicht nur davon, wie das Wirkliche im Raum ausgebreitet ist und sich wechselseitig bestimmt, sondern auch davon, wie es ist, wirklich zu sein und zu wirken und Wirkung zu erleiden. Und trotzdem können wir es durch gewisse Akte der Abstraktion dazu bringen, 'auch' Mathematiker und mathematischer Physiker zu sein: 'auch' – denn 'nichts als' mathematischer Physiker sein ist planer Widersinn«²³.

e. Organische Naturphilosophie und das »Rätsel des Humanen« (E. Morin)²4

Das »Rätsel des Humanen« besteht also nicht darin, daß wir zu wenig Fakten über unser Menschsein wissen, sondern vielmehr in der Art und Weise, wie die modernen Humanwissenschaften dieses Wissen erlangen. Sie sind nicht mehr so sehr davon geleitet, Verstehen zu erzeugen, d.h. das Neue in Verstehenshorizonte einzurücken, sondern nicht wenige handeln de facto so, daß sie Verstehen geradezu vermeiden wollen. C. S. Lewis hat diese Tendenz in den Naturwissenschaften in seinem Werk »Die Abschaffung des Menschen«25 sehr gelungen aufgezeigt. Wie anders kann eine bisweilen bis ins Unsinnige ausgedehnte Beachtung des Anthropomorphismusverbotes verstanden werden? Richard Dawkins Buch »Das egoistische Gen«26 ist hierfür ein klassisches Beispiel. Einerseits hat er den Prozeß der Forschung soweit getrieben und Anthropomorphismen radikal vermieden, daß niemand auf die Idee käme, hier sei die Rede von Lebendigem oder gar dem Menschen. Andererseits hat er dann mit dem Argument, für eine große Leserschaft verständlich zu schreiben, Anthropomorphismen – durch seine Auffassung des Organismus als Überlebensmaschine – in der Regel als Technomorphismen wieder

²¹ Vgl. Schulz, S. 420, wo er von der »Aufhebung« der Anthropologie als »philosophischer Grundwissenschaft« spricht.

²² Gehlen, Arnold: Studien zur Anthropologie und Soziologie, Neuwied 1963, S. 316f.

²³ Jonas (1973), S. 142 f.

Morin, Edgar: Das Rätsel des Humanen. Grundfragen einer neuen Anthropologie. München 1974.
 Lewis, C. S.: Die Abschaffung des Menschen. Einsiedeln 1979.

²⁶ Dawkins, Richard: Das egoistische Gen. Berlin 1978.

222 Helmut Müller

eingeführt. Leider hat der Mensch diesen Entanthropomorphisierungsprozeß nicht überlebt. Er hat seine Lebendigkeit verloren und ist als Technomorphismus »Überlebensmaschine« wiedererstanden.

Die gänzliche Vermeidung von Anthropomorphismen hat zur Folge, daß das Neue nicht etwa in den Verstehenshorizont eingerückt wird, auch dann wenn das noch möglich wäre, sondern als Unverstandenes in dem Zustand, wie es angetroffen wird, belassen wird. Das kann zur Folge haben, daß man mit den Dingen dieser Welt zwar »hantiert«, sie aber nicht mehr »versteht«. Es wird sich damit abgefunden, daß man sie »beschreibt« oder »erklärt«, d.h. in eine infinitesimale Kette von Kausalgliedern einzureihen versucht. Das bedeutet, daß unser »Machen« unserem »Verstehen« vorausläuft. Bisweilen täuschen wir uns darüber hinweg, daß wir das »verstehen«, was wir »machen« können. Wenn wir den Welle – Korpuskel – Dualismus mathematisch beschreiben können, heißt das nicht, daß wir ihn auch schon verstehen. Denn die technischen Anwendungen gelingen nur, wenn wir einen der beiden Aspekte ausklammern, d.h. gelingen erst unter der Voraussetzung, daß wir auf das volle Verständnis verzichten. Wir können erklären, warum das so ist, aber wenn wir meinen, es damit auch schon zu verstehen, täuschen wir uns und verwechseln »erklären« mit »verstehen«. Wir sind damit in eine prekäre Situation geraten: Einerseits ist es uns unmöglich, das Phänomen des Welle-Korpuskel-Dualismus zu verstehen, andererseits verzichten wir aber nicht darauf, dennoch in unseren Anwendungen handelnd technisch damit umzugehen. Das heißt, wir verstehen nicht mehr, was wir tun. Wir können die Konsequenzen unseres Handelns nicht mehr abschätzen. Wir lernen die Konsequenzen vielfach erst als katastrophale Folgen unserer Handlungen kennen. Nun könnte man sagen: Damit ist die Menschheit schon von Anfang an konfrontiert worden. Mißerfolge des beabsichtigten Tuns und, auf das Handlungsziel bezogen, zufällige Folgen waren immer wieder in der Menschheitsgeschichte Innovatoren bahnbrechender Entdeckungen. Menschliches innovatorisches Handeln war immer schon mit Risiken verbunden. Im Gegensatz zu unseren Vorfahren stehen wir heutzutage jedoch vor einer gänzlich anderen Situation: Unser Handeln in bezug auf die Natur ist mächtiger geworden als unser Verstehen derselben tiefer. Das bedeutet, die beabsichtigten oder unbeabsichtigten Folgen sind so unberechenbar geworden, daß wir sie nicht mehr verantworten können. Die technischen Katastrophen können sich mit globalen Naturkatastrophen messen, ja sie in einem thermonuklearen Krieg sogar übertreffen.

Unser Erkennen und Erfahren, das in der Kindheit ganz in einem im besten Sinne des Wortes anthropomorphen Verstehenshorizont eingebettet ist, macht immer mehr einem technomorphen Verstehenshorizont Platz. Adolf Portmann spricht von einem Herauswachsen aus einer »primären Weltsicht« in eine »sekundäre Weltsicht«. Er ist jedoch der Meinung, daß der technomorphe Verstehenshorizont den anthropomorphen Verstehenshorizont nicht gänzlich ersetzen dürfe. Auch Naturwissenschaftler sollten seines Erachtens zurückhaltend sein in der Beachtung des Anthropomorphismusverbots.

Denn obwohl Fachwissenschaftler unter sich weitgehend ohne Anthropomorphismen auszukommen vermögen, darf es vor allen Dingen bei den Wissenschaf-

ten, die Lebendiges zum Thema haben, nicht dazu führen, sich damit zu begnügen, das entdeckte Neue nur mit Schematismen zu beschreiben, die irgendwann einmal von Bekanntem und Verstandenem durch Abstraktion gewonnen wurden und somit für den wissenschaftlichen Gebrauch »entanthropomorphisiert« worden sind. Wer sich damit begnügt, »sterilisiert« sich nachhaltig von jedem Verstehen des Lebendigen als Lebendigem und schreitet fort ins Unverstandene, immer weniger wissend, was es denn nun sei, was da eigentlich im Dunkeln ertastet worden ist.

Wer glaubt, ein entanthropomorphisierter Verstehenshorizont sei ein wirklich objektiver, vorurteilsfreier Verstehenshorizont, irrt sich gewaltig, weil er ihn nur gegen einen technomorphen Verstehenshorizont ausgetauscht hat. Wohin es aber führt, die Produkte unserer Wissenschaft und Technik unter einem technomorphen Verstehenshorizont zur Anwendung zu bringen, führt in letzter Konsequenz dazu, daß man seine Kinder aus dem Katalog einer Samenbank aussucht. Das ist nicht etwa ein wissenschaftsfeindliches Horrormärchen, sondern war 1962 der Wunsch eines Freundes des amerikanischen Nobelpreisträgers und Genetikpioniers H. J. Muller, der nach Aussagen Mullers stolzer darauf sei, was er planvoll mit seinem Hirn schaffen könne, als auf das, was er reflexhaft mit seinen Lenden zeugen könne²⁷. Heutzutage kann er sich diesen Wunsch erfüllen.

Auf die Frage »Was ist der Mensch«, also etwas, was jeder in gewisser Weise durch Selbst-Bekanntschaft kennt, kann man aus einem technomorphen Verstehenshorizont heraus eine Antwort bekommen, die ganz zu äußerst im Unverstandenen auf recht zweifelhafte Weise ertastet worden ist: Am Anfang war der Urknall, und wir sind nach Milliarden von Jahren aus dessen materialisierten Explosionswolken, Blitzen in der Ursuppe und einem launischen Spiel von Zufall und Notwendigkeit, wer weiß warum, einer der übrig gebliebenen Treffer unter untergegangenen Nieten dieses »Spiels«. Vieles mag an diesem Szenario zutreffen. Aber was erlaubt es eigentlich, das Szenario mit dem Ursprung zu verwechseln?

Philosophisch liegt hier eine Verwechslung von Grund und Bedingung vor. Die Methodik der modernen Naturwissenschaften, die von der Gültigkeit des Kausalzusammenhangs ihrer Naturgesetze ausgeht, vermag nur Bedingungen festzustellen. Diese sind in einem infinitesimalen Anfang und Ende kausal miteinander verknüpft. Man wird nie zu einem Grund kommen, sondern wird immer noch eine Bedingung für das je letzte Faktum feststellen können. So ist auch das beschriebene Szenario – von der sehr bedingten Kenntnis kern- und astrophysikalischer Prozesse bestimmt, die ein Maschinenmodell des Universums zur Grundlage haben. Weil wir aber nicht alle Bedingungen kennen und naturwissenschaftlich wohl nie kennen werden, kann das Szenario eines kosmischen Maschinenmodells aus unbelebten Massen und Kräften, leeren und kalten Räumen und glutheißen Sternen, nicht als zureichender Grund angesehen werden: Mit dem Lebendigen ist etwas qualitativ völlig Neues²8 aufgetreten, möglicherweise sogar Einmaliges im Universum. Bruno

²⁷ Ciba-Kolloquium, London 1963, S. 288.

²⁸ Vgl. Zur Problematik des Entstehens von Neuem: Löw, Reinhard: Darwinismus und die Entstehung des Neuen. In: Scheidewege 83/84.

224 Helmut Müller

Vollmert²⁹ hat darauf aufmerksam gemacht, daß es innerhalb von Physik und Chemie keine zureichende Erklärung für dieses seltsame Benehmen des Lebendigen gibt, das so schwer mit dem 2. Hauptsatz der Thermodynamik zu vereinbaren ist und einen winzigen Planeten eines unbedeutenden Fixsterns im Seitenarm einer ebenso unauffälligen Galaxie wie Schimmel überzieht.

Die Auffassung des Universums als eines Maschinenmodells ist also sehr bedingt. Erst die Kenntnis des zureichenden Grundes – was die Kenntnis aller Bedingungen beinhalten würde – vermag über das Wesen des Universums Aufschluß zu geben. Weil also keine endgültige Antwort gegeben werden kann, müssen wenigstens Fragen gestellt werden dürfen, die manche Antworten doch als voreilig oder wenigstens fragwürdig ausweisen können. Warum hat das Maschinenmodell so großen Anklang gefunden? Haben wir nicht eines unserer Artefakte - die Maschine – also eines von uns Abkünftigen zum Modell unserer Herkunft genommen? Liegt es nicht näher, ein uns an Seinsfülle wenigstens Ebenbürtiges als Analogon anzunehmen?

Was gibt uns eigentlich das Recht, uns von ausgedehnten seelenlosen Massen und Räumen stärker beeindrucken zu lassen als von dem Wunder, das unter unserer Schädeldecke auf vergleichsweise wenigen Kubikzentimetern konzentriert ist und für einen ungemein reichen Innenhorizont steht, durch den jedes Lebendige mehr oder weniger reich gekennzeichnet ist und uns das Nächste und Bekannteste überhaupt ist? Vielleicht regt es uns deshalb so wenig zum Staunen an. Ist es denn wirklich so unvorstellbar, daß das Szenario der unbelebten Massen und Kräfte als Ziel gehabt haben könnte, aus seiner gewaltigen, quantitativ kaum faßbaren Extension, eine nur qualitativ faßbare Intension, also Innenhorizonte, in Gestalt lebendiger Organismen zu entlassen, die überhaupt erst in der Lage sind, die Extensionen zu würdigen?

Alles Fragen, die eine organische Naturphilosophie an die Methode der modernen Naturwissenschaften stellt. Und sie ist auch in der Lage, eine Antwort zu geben. Während die modernen Naturwissenschaften an den Anfang ihres Forschungsprozesses die Exklusion der Lebenswelt stellen, beginnt die organische Naturphilosophie in dieser Lebenswelt, so daß die Methode der modernen Naturwissenschaften als Inklusion vorgefunden wird. Die organische Naturphilosophie beginnt nicht konstruktiv-kumulativ beim Elementarsten, dem Atomaufbau der Materie, der molekularen Struktur des Lebendigen und der apparativen Funktionen des Organismus, alles Stufen, die für uns das relativ Unbekanntere sind. Sie beginnt demgegenüber retrospektiv-diminutiv, dem uns relativ Bekannteren. Ihr Weg führt vom Komplexen zum Elementaren, d.h. von der Bewußtseinsweite des Menschen in ontologischen Abzügen über alle Stufen des Lebendigen zum letztlich Unlebendigen, dem Atomaufbau der Materie, der molekularen Architektur des Lebendigen und der apparativen Funktion des Organismus.

Das bedeutet, daß von der unreduzierten menschlichen Erfahrung aus das Subhumane in entsprechenden ontologischen Abzügen für das Verständnis des Huma-

²⁹ Vollmert, Bruno: Das Molekül und das Leben. Vom makromolekularen Ursprung des Lebens und der Arten. Was Darwin nicht wissen konnte und Darwinisten nicht wissen wollen. Reinbek/Hamburg 1985.

nen dienstbar gemacht werden soll. Diese retrospektive Eröffnung des Denkens, das Lebendiges als Lebendiges verstehen will und nicht das Merkmal der Lebendigkeit auf dem Weg zum Verständnis desselben verliert, ist dann das hermeneutische Prinzip für die konstruktiv vorgehende Methode der Naturwissenschaften. Die reduzierende Methode der Naturwissenschaften kann sich ihre Hermeneutik nämlich nicht selbst geben, eben weil ihr Wesen die Reduktion ist. Vielmehr gliedert das retrospektive und damit auch qualitative Verständnis des Lebendigen alle konstruktiven und quantitativen Vorgehensweisen der Naturwissenschaften ein. Erst in dieser Rücksicht ist auch ein konstruktives Vorgehen angebracht. Was die Naturwissenschaften dann als Reduktion des ganzen Phänomens messen und zählen, ist immer schon als quantitative Dimension der ursprünglicheren qualitativen Dimension verstanden. Ist naturwissenschaftliches Forschen in diese umfassendere Hermeneutik eingebunden, bleibt immer das qualitative Phänomen vorrangig, nämlich Lieschen Müller und nicht das genetische Programm von Lieschen Müller, egal wie weit dieses genetische Programm quantitativ schon verwirklicht ist, als Embryo, Fötus oder als erwachsener Mensch.

Das bedeutet, daß das Humane von seinem vollen Menschsein bestimmt wird und nicht vom jeweiligen Stand seiner apparativ-organischen Entwicklung. Die Bestimmung des Menschseins erfolgt logisch durch die Potenz, alle Bestimmungen desselben realisieren zu können und nicht empirisch durch die Summation aller sukzessiv realisierten Akte. Menschsein ist also nicht erst mit der Realisierung des letzten »Mensch machenden« Aktes zu konstatieren, etwa dem Beginn der Hirnaktionsströme, sondern je schon durch die Potenz eines Keimes, dieses alles zu »können«. Die Naturwissenschaften liefern damit nur die empirischen Fakten, nicht den logischen Begriff des Lebendigen. Den vollgültigen Begriff des Lebendigen, insbesondere des Humanen, liefert uns unsere introspektive Erfahrung. Die Naturwissenschaften können uns nur helfen, ab welchem Zeitpunkt und welchem Keim wir die Potenz, diese Tiefe und Weite der introspektiven Erfahrung einmal realisieren zu können, zubilligen dürfen.

Kirchenrecht

Mörsdorf, Klaus, Schriften zum Kanonischen Recht. Hrsg. von Winfried Aymans, Karl-Theodor Geringer, Heribert Schmitz, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn/München/Wien/Zürich 1989, 912 S. Ln.

Am 3. April 1989 konnte Klaus Mörsdorf, der Altmeister der deutschsprachigen Kanonisten, der Begründer des Kanonistischen Instituts der Universität München und langjährige Schriftleiter der Zeitschrift »Archiv für katholisches Kirchenrecht«, das 80. Lebensjahr vollenden. Durch seine zahlreichen Schriften und Stellungnahmen, seine Beratertätigkeit als Peritus des Zweiten Vatikanischen Konzils und als Konsultor der Päpstlichen Kommission für die Reform des kanonischen Rechts hat Mörsdorf auf die Entwicklung des katholischen Kirchenrechts, auf den derzeitigen, im Codex Iuris Canonici vorhandenen Stoff der Gesetzgebung und auf den heutigen Diskussionsstand der Kanonistik maßgeblich Einfluß ausgeübt. Auch unter der Geltung des Codex Iuris Canonici vom 25. 1. 1983 haben die grundlegenden wissenschaftlichen Arbeiten von Klaus Mörsdorf in ihrer kanonistischen Substanz nichts an Aktualität eingebüßt.

Es ist deshalb sehr zu begrüßen, daß die drei gegenwärtig amtierenden Direktoren des Kanonistischen Instituts der Universität München in dem vorliegenden Band eine umfangreiche Auswahl von insgesamt 48 der bedeutsamsten Artikel aus dem thematisch weit gespannten und hinsichtlich des Ortes ihrer jeweiligen Veröffentlichung weit verstreuten wissenschaftlichen Lebenswerk von Klaus Mörsdorf der interessierten Öffentlichkeit präsentieren. Dem Bande beigegeben sind ein tabellarischer Lebenslauf Mörsdorfs und dankenswerterweise auch sein vollständiges Schriftenverzeichnis (S. 879-889). Ein beredtes Zeugnis für die Sorgfalt, mit der dieser Band redaktionell bearbeitet worden ist, legen auch die »Stellenregister« ab, in denen die von Mörsdorf in den 48 Beiträgen angeführten Zitate dokumentiert werden, und zwar aus der Heiligen Schrift, den Ökumenischen Konzilien von Nikaia bis zum Zweiten Vatikanum, ferner aus dem Corpus Iuris Canonici, dem Codex Iuris Canonici vom 27, 5, 1917 und aus dem Orientalischen Kirchenrecht. Die inhaltliche Fülle der in diesen Schriften zum kanonischen Recht vereinigten 48 Beiträge aus

dem wissenschaftlichen Gesamtoeuvre Mörsdorfs kann im Rahmen einer Rezension auch nicht andeutungsweise wiedergegeben werden. Die Herausgeber haben die sorgfältig ausgewählten Abhandlungen in zehn Abschnitte gegliedert, aus denen bereits die gesamte Bandbreite der in diesem Bande abgedruckten Beiträge ersichtlich wird:

I. Grundlegung; II. Kirchengliedschaft; III. Hierarchische Struktur der Kirche: a) Heilige Gewalt; b) Gesamtkirche-Teilkirche, bischöfliche Kollegialität; IV. Kirchenamt: a) allgemein; b) im besonderen, V. Laie; VI. Sakramente: a) Eucharistie; b) Bußwesen; c) Ehe; VII. Orientalisches Kirchenrecht; VIII. Verwaltung und Rechtsprechung; IX. Staat und Kirche; X. Reform.

Bereits diese detaillierte Gliederung weist auf diejenigen Bereiche des kanonischen Rechts hin, denen das besondere Interesse Mörsdorfs gegolten hat. Mit besonderem Nachdruck hat Mörsdorf stets auf die theologische Grundlegung und das theologische Verständnis des Kirchenrechts hingewiesen. Davon zeugen die ersten vier in diesem Bande abgedruckten Beiträge, die stellvertretend für die übrigen Abhandlungen hier aufgeführt werden sollen: 1. Altkanonisches »Sakramenten-Eine Auseinandersetzung mit Anschauungen Rudolph Sohms über die inneren Grundlagen des Decretum Gratiani (in: Studia Gratiana I [Bologna 1953] 483-502); 2. Zur Grundlegung des Rechtes der Kirche (in: Pro veritate. Ein theologischer Dialog, Festgabe für Erzbischof Dr. h.c. Lorenz Jäger und Bischof Prof. D. Dr. Wilhelm Stählin DD. Hrsg. von E. Schlink und H. Volk. Münster - Kassel 1963, 224-248); 3. Wort und Sakrament als Bauelemente der Kirchenverfassung (in: Archiv für katholisches Kirchenrecht 134 [1965] 72-79); 4. Kanonisches Recht als theologische Disziplin (in: Seminarium 15 [1975] 802-821; ebenso in: Archiv für katholisches Kirchenrecht 145 [1976] 45-58).

Der oft nur mit Mühe auffindbare Ort der Erstveröffentlichung der in diesem Bande vereinigten Abhandlungen findet sich in zahlreichen verschiedenen Zeitschriften, Festschriften und Lexika. Erstmals publiziert wird in diesem Band unter Nr. 45 das umfangreiche Gutachten vom 17. März 1960 »Erwägungen zur Anpassung des

Codex Iuris Canonici«, das Mörsdorf, angeregt durch die Ankündigung der Reform des Codex Iuris Canonici vom 27.5. 1917 durch Papst Johannes XXIII., noch vor Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Reformarbeiten für den Codex Iuris Canonici vom 25. 1. 1983 verfaßt hat (S. 777-822). Diese auch heute noch lesens- und erwägenswerte gutachtliche Stellungnahme erweist Mörsdorf als einen weitblickenden Meister seines Faches. Er behandelt darin im Abschnitt »Verfassungsrecht« 1. die Kirchengliedschaft, 2. Die Weihe- und Hirtengewalt, 3. die Stellung des Laien, 4. den Begriff des Kirchenamtes, 5. die Unterscheidung zwischen äußerem und innerem Bereich, 6. das Verhältnis zwischen Papst und Bischof, 7. den Ausbau der Bischofskonferenzen; im Abschnitt »Sakramentenrecht« 1. im Zusammenhang mit der Eucharistielehre die Frage des Mitopferns der Gläubigen und die Sinnbestimmung des Meßstipendiums; 2. im Weiherecht die Zuständigkeit zur Weihe und den Weihetitel sowie die damit im Zusammenhang stehenden Probleme der Inkardination; 3. im Eherecht die hierarchische Struktur der Ehe, die Probleme des Irrtums über das Wesen der Ehe, die Eheschließungsform und schließlich die Notwendigkeit des Verbots einer bedingten Eheschließung; im Abschnitt »Strafrecht« 1. den Vorrang des äußeren Bereichs und 2. die Notwendigkeit einer neuen Regelung des Ehrverlusts (infamia). Gerade im Hinblick auf die durch den Codex Iuris Canonici vom 25. 1. 1983 erfolgte Promulgation des neuen kirchlichen Gesetzbuches ist es außerordentlich anregend und interesant festzustellen, in wievielen Fällen der kirchliche Gesetzgeber sich die Anregungen und Vorschläge von Klaus Mörsdorf zu eigen gemacht hat.

Der Band der »Schriften zum Kanonischen Recht« von Klaus Mörsdorf ist ein bedeutsames Monument deutschsprachiger Kanonistik. Wer immer sich in der Gegenwart ernsthaft mit kirchenrechtlichen Fragen befaßt, wird auf diesen Band angewiesen sein und in ihm wertvolle und fruchtbare Anregungen finden. Ein Namenregister (S. 890-894) und ein zwar umfangmäßig knappes, in seiner inhaltlichen Prägnanz aber vorzügliches Sachwortregister (S. 895-899) vervollkommnen diese Gesammelten Schriften.

Joseph Listl, Augsburg

Dogmatik

Seybold, Michael (Hrsg.), Fragen in der Kirche und an die Kirche (Extemporalia 6), Franz-Sales-Verlag, Eichstätt-Wien 1988, 204 S.

Der vorliegende Sammelband enthält eine Reihe von theologischen Abendvorlesungen, die im WS 1987/88 an der Kath. Universität Eichstätt gehalten wurden. Im Rahmen des »Studium generale« ist dabei ein weiterer Personenkreis angesprochen in der Absicht, über das einzelwissenschaftliche Studium hinaus den Blick »für das Ganze des geistigen Raumes zu öffnen« (9) – ein gelungener Versuch, der wohl auch für andere Hochschulen als vorbildhaft gelten darf. Gemeinsamer Gegenstand der ebenso sachkompetenten wie allgemeinverständlichen Vorträge ist die von verschiedenen Perspektiven aus beleuchtete Wirklichkeit der Kirche.

Einen instruktiven zeitgeschichtlichen Einstieg bietet H. Maier mit dem Beitrag: »Die deutschen Katholiken nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil« (15–31). In einem Rückblick auf das Konzil hebt M. zunächst drei Perspektiven hervor, die er als sich konzentrisch weitende Kreise beschreibt: die innerkirchliche, die ökumenische und die welthaft-missionarische Sicht. Innerkirchlich habe das Konzil die horizontale episko-

pale Struktur neu betont, ebenso die wechselseitige Teilhabe aller Glieder an den Aufgaben der Kirche. Das zu wenig gelöste Problem liege in der organisatorischen Fassung dieser Zusammenarbeit (17). Neben der Ökumene, die auch die Problematik der Religionsfreiheit umfasse, sei der Problemkreis »Kirche-Welt« entscheidend. Das Dilemma bestehe dabei, daß einerseits »das Konzil...eine eindeutig neue, den Menschen bewegende...Sprache...nicht leicht zu finden vermochte«, aber andererseits bei diesem pastoralen Bemühen »die autoritative Sicherheit früherer lehramtlicher Aussagen fehlte« (19). Das Konzil habe den Wert der Menschenrechte, des Verfassungsstaates und der Demokratie für den gesellschaftlichen Bereich grundsätzlich bejaht; die Konzilsrezeption in Deutschland habe aber die notwendige Unterscheidung zwischen Kirche und Gesellschaft oft vermissen lassen und Laienapostolat mit Seelsorge in einen Topf geworfen. Dies sei auch der Fehler der Würzburger Synode, als deren Gegner M. sich bekennt. Die Drittelparität von Laien, Bischöfen und »Anderen« auch bezüglich Glaubensfragen sei überaus problematisch gewesen (24 f.). Die Kirche in den 60er und 70er Jahren sei allzustark in den Strudel

politischer Bewegungen geraten und habe ihre Eigendynamik z.T. verloren (27). In den letzten Jahren habe man darum die heilshafte Sendung der Kirche und ihre von politischer Demokratie unterschiedene Identität in den Vordergrund stellen müssen (30 f.).

»Die Kirche als Mysterium. Was glaubt die Kirche von sich selbst?« (32-52). In diesem dogmatischen Beitrag weist W. Kasper zunächst auf die geschichtliche Bedeutung des Konzils hin, das gerade noch ein »Auffangnetz« gespannt habe, ohne das die tiefgreifende Kirchenkrise der Gegenwart noch dramatischer verlaufen wäre (34). Die Sicht des Konzils von der Kirche als Mysterium sei in der Wirkungsgeschichte leider überlagert worden von einer politisierenden Auslegung des theologisch gemeinten Volk-Gottes-Begriffes (35). Die Neuentdeckung des Mysteriums sei gerade anläßlich der sog. »neuen Religiosität« eine dringliche Aufgabe (36). Zu betonen sei dabei die christologische und eschatologische Bestimmung des Geheimnisses der Kirche (38). Vom Wesen des Kirchenbegriffes aus als menschlicher Mitwirkung am Heilsgeschehen versucht K. zwischen einem traditionalistischen »Integralismus« und »modernistischen Anpassungsstrategien« zu vermitteln (43). In Folge erschließt er das Verhältnis von Einheit und Verschiedenheit in der Kirche vom Begriff der »communio« her, um schließlich den Bezug von Weltdienst und Heilsdienst genauer zu bestimmen.

Eine pastoraltheologische Besinnung versucht P. Wehrle: »Gelebte Kirche. Identifikationsprobleme des glaubenden Menschen« (53-77). Bei der Sichtung der soziologischen Daten betont W. u. a. den engen Zusammenhang von Kirchlichkeit und Religiosität. Ein Verlust der Kirchlichkeit habe keinen bloßen Gestaltwandel des Religiösen zur Folge, sondern dessen Schwinden (56). W.s These, Kirche dürfe keine Totalidentifikation verlangen (64f.), würde wohl eine deutlichere Differenzierung verlangen, welche die Bedeutung der Taufe (1 Kor 12) stärker einbezieht. Für den Umgang mit Identifikationsproblemen stellt W. schließlich drei Anliegen heraus: die Berufung zum Christsein, die Communio und die Missio als Dienst für die Welt (75).

Eine Situationsbeschreibung der Ökumene versucht A. Gläßer mit: »Ökumene konkret. Möglichkeiten und Grenzen ökumenischer Praxis« (78–108). Mit einem groben Raster unterscheidet er drei Phasen des Ökumenismus: Abbau von Polemik, Betonung des Gemeinsamen und Aufarbeitung der Unterschiede (79 f.). In Bezug auf den christlichen Weltauftrag hebt G. eine zunehmende ökumenische Gemeinsamkeit hervor, die

sich z.B. in den meisten Stellungnahmen zur Achtung vor dem werdenden Leben niederschlage (83). Beispielhaft wird die Mischehenpastoral vorgestellt (84-90) und die interkonfessionellen Aktivitäten von Gruppen und Gemeinden (90-97). Bei der grundsätzlichen Option sei ein »Anerkennungsökumenismus« (Fries/Rahner) ebenso zu vermeiden wie ein »intransigenter Rückkehrökumenismus« Bedeutsam sei schließlich der Kirchenbegriff, der eine Engführung auf den Volk-Gottes-Begriff vermeiden müsse. G. nennt hier den »Ekklesia«-Titel und das entscheidende Bild vom Leib Christi mit seiner mystischen und eucharistischen Komponente. Die Ökumene besitze die Aufgabe, der Kirche eine vollere Integrität zu verschaffen (102 f.).

P. Krämer geht aus von einem Wort Papst Pauls VI., der eine Kongruenz feststellt zwischen den Grundprinzipien der Französischen Revolution und der christlichen Botschaft: »Menschenrechte in der Kirche« (109-124). Eine solche Aussage sei möglich geworden einerseits durch die Reinigung der Menschenrechte von zeitbedingten antikirchlichen Festlegungen, andererseits durch den Machtanspruch totalitärer Staaten, der die kirchliche Rezeption der Menschenrechtsidee gefördert habe (100). Das Begründungsdefizit der eher Menschenrechtserklärungen pragmatischen könne von der Kirche aufgefüllt werden, wobei die Naturrechtsidee wichtig sei und die darüber hinaus weisende theolgische Perspektive (schöpfungstheologische, christologische und eschatologische Bestimmung der »Menschenwürde«) (113 f.). Die Anwendung der Menschenrechte auf den Innenraum der Kirche könne einerseits für bestimmte Einzelreformen sensibilisieren, dürfe aber andererseits nicht die besondere Struktur der Kirche übersehen. So gebe es z.B. kein »Menschenrecht« auf den Empfang der sakramentalen Weihe (117). Nach den »Menschenrechten« geht K. kurz auf die »Christenrechte« ein, die in der Zugehörigkeit zur Kirche begründet sind (119f.).

Einem lebhaft diskutierten ethischen Thema widmet sich A. Elsässer: »Die Kirche als Anwalt des Menschen angesichts neuer medizinischtechnischer Möglichkeiten« (125–150). In engem Anschluß an die Instruktion der Glaubenskongregation »über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung« von 1987 geht E. vor allem auf die Frage der sog. »Gentechnologie« ein und entwikkelt die grundlegenden moraltheologischen Kriterien. E. bejaht verantwortungsvoll durchgeführte Eingriffe am subhumanen Erbgut, lehnt aber entsprechende Manipulationen beim Men-

schen ab, es sei denn, es handle sich um rein diagnostische oder therapeutische Maßnahmen (144-7).

Der christlichen Soziallehre verpflichtet weiß sich B. Sutor, der die Entwicklung und Rezeption eines Wortes von Papst Pius XII. untersucht: »Die Kirche als Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft« (151-178). In beispielhafter Weise zeigt S., daß die »Wende« zwischen Pius XII. und der Folgezeit sich zwar im Stil der Verkündigung vollzogen habe, keineswegs aber in der lehrhaften Substanz (152). Die Aussagen Pius' XII. werden verbunden mit deren geistigem Anreger, G. Gundlach SJ, und dann verglichen mit den Aussagen des Konzils. Schon bei Gundlach und Pius XII. finden wir den Grundgedanken des Zweiten Vatikanums, daß die Kirche als »Lebensprinzip der Gesellschaft« keinen innerweltlichen Auftrag erhält über ihre geistliche Sendung hinaus. »Aber indem sie ihren Heilsauftrag an den Menschen vollzieht, hilft sie ihnen zugleich, ihr weltlich-politisches Leben besser zu gestalten« (166). Abgewehrt sind damit eine »politische Deutung des Axioms, etwa im Sinne einer Theokratie, und ebenso eine »supranaturalistische«, welche die natürliche Wirklichkeit nicht ernst nimmt (159f.). Die Rede von der relativen Autonomie der irdischen Sachbereiche ist hier denkerisch bereits entworfen. Zwar habe sich Gundlach dagegen gewandt, daß auf dem Konzil eine klar lehrhafte Linie einer praktisch-pastoralen Wendigkeit geopfert würde (152), von der Sache aber sei jedenfalls bei dem genannten Grundsatz die Intention von Papst Pius XII. und G. Gundlach eindrucksvoll zum Zuge gekommen, was S. in überzeugender Weise darlegt (z.B. die analogen Bilder vom Sauerteig und dem Leib-Seele-Verhältnis) (166-174). Das Dilemma der Nachkonzilszeit im deutschen Katholizismus, so S. im Anschluß an H. Hürten, sei die Reduzierung der Laienaktivtät auf innerkirchliche Aktion auf Kosten der Wirksamkeit nach außen. Dem Prinzip Pius' XII. und dem Geist des Konzils entspreche dies nicht (174f.).

Eine überaus hilfreiche Reflexion über Sinn und Zweck der Hochschule bringt E. Corecco: »Die Kirche und ihre Universitäten« (179–202). C. beschränkt sich nicht darauf, den Sinn einer Kath. Universität zu begründen, sondern bietet eine kenntnisreiche Durchsicht der Universitätsgeschichte überhaupt. Gegen eine bloß wirtschaftliche Instrumentalisierung des Studienbetriebs, welche die Wahrheitsfrage und Wertorientierung des ganzen Menschen vergißt, weist C. auf den mittelalterlichen Ursprung der Universität hin: das spontane Verlangen nach Wahrheitser-

kenntnis und die Bildung des Menschen, die mehr sei als die Ausbildung eines Funktionsträgers (181f.). Die seit dem 19. Jh. maßgebende Humboldtsche Universitätsreform habe das mittelalterliche Modell im Prinzip übernommen, dabei allerdings die Philosophie an die Stelle der Theologie gesetzt (183 f.). Daneben habe sie nach dem Vorbild Napoleons die Technischen Hochschulen ins Leben gerufen, deren weniger ganzheitliches Ziel im Grunde der fast rein pragmatischen Sicht heutiger Universitäten entspreche. Die neuere Universitätsreform habe diese Krise, die geistiger und nicht organisatorischer Art sei, nicht überwinden können (185 f.). Das reine Vernunftdenken sei neu verwiesen auf die Antwort des Christentums, das in Christus universale Vernunft und Person miteinander verbinde (191). Die »Weisheit« des Glaubens und die »Wissenschaft« der Einzeldisziplinen gehen hier eine ausgewogene Synthese ein (194-8). Treibende Kraft seien dabei in besonderer Weise die neuen geistlichen Bewegungen (197).

Manfred Hauke, Augsburg

Karrer, Leo, Aufbruch der Christen. Das Ende der klerikalen Kirche (Evangelium konkret, hrsg. v. P. Eicher), München 1989, 189 S.

Positiv ist zu verzeichnen, daß der Autor die Entwicklung des Verhältnisses zwischen Amtsträgern und Laien vor allem seit dem Trienter Konzil informativ dokumentiert und einzelne Stilblüten des auswuchernden Klerikalismus aufspießt (46: Catechismus Romanus: »...mit Recht ...Götter genannt«; 57: Bischof Korum; Katholikentag 1884); ferner, daß er brauchbare Hinweise zum Dialog, zur Zusammenarbeit und zum Umgang mit Konflikten in der Kirche vorlegt (bes. 91–128; 151–176). Wesentlich Neues gegenüber bisherigen Veröffentlichungen erfährt man dabei allerdings nicht.

Der Dissens des Genannten gegenüber der kirchlichen Glaubenslehre ist tief und umfassend: Stellt er doch nichts Geringeres als das überkommene Wahrheitsverständnis und den Orthodoxiebegriff in Frage (101; vgl. 106), so daß Irrlehrer für ihn »vermeintliche(n) Irrlehrer« sind (101). Im übrigen befaßt er sich ausschließlich mit ekklesiologischen Themen und nennt u. a. als konkrete Dissenspunkte in diesem Bereich: »Fragen der Bußfeier und der geschiedenen Wiederverheirateten, Gleichberechtigung von Mann und Frau..., Laienpredigt, Ökumene« (100). Den (wiederverheirateten) Geschiedenen sollen »die 'Heimatrechte' nicht aberkannt werden« (175) was kaum etwas anderes als die Forderung ihrer Zulassung zu den Sakramenten bedeuten kann.

Zur Forderung nach Gleichberechtigung der Frau, die sich offensichtlich vor allem auf das Weiheamt bezieht, vgl. auch 23 und 101.

Bei der Darstellung der Ursprünge des Amtes findet sich das von der benutzten Literatur her wohlbekannte Schema wieder: Die Gemeinden der apostolischen Zeit hätten selbst aus sich heraus Dienstämter entwickelt – und später theologische Begründungen dafür (28). Die amtliche Vollmacht zur Sündenvergebung sei im 2. Jh. entstanden (31); ob, falls letzteres zutrifft, es dennoch eine auf die Dauer notwendige Auswirkung des im Neuen Testament enthaltenen Auftrags Jesu darstellt, danach wird nicht gefragt.

Was die Einteilung der Getauften in Klerus und Laien betrifft, wird nicht unterschieden zwischen der spätantiken Ausbildung eines soziologischen Klerikerstandes und der seit dem 1./2. Jh. greifbaren theologischen Unterscheidung zwischen Christen, die mit amtlicher Leitungsvollmacht im Namen Jesu ausgestattet sind, und solchen, die kein derartiges Amt innehaben; und aufgrund der Vermengung dieser beiden Aspekte wird erklärt, »die heutige...Unterscheidung von Klerus und Laien« sei nicht »theologisch wesentlich und praktisch unverrückbar«, sondern entspreche der »im Feudalismus des Mittelalters entwickelte(n) Kirchenordnung« (130) und es müsse ihr »entgegengehalten werden: 'Im Anfang... war das nicht so'« (30 f.). Die Geschichte der Amtstheologie sei eine »Geschichte der Sieger« (R. Zerfaß: 42). Das Trienter Konzil wird dafür kritisiert, daß es den Priester durch das definiert habe, was ihn vom Laien unterscheidet (45) - und doch entspricht es den einfachsten Gesetzen der Logik. ein So-seiendes durch das zu definieren, wodurch es sich von allen Nicht-so-seienden unterscheidet. Wieso der unauslöschliche Charakter des Dienstamtes, den jenes Konzil gelehrt hat, »den Priester unendlich hoch über den Laien erhebt«. ist mir schleierhaft, man war sich immer bewußt, daß ein Laie sehr heilig sein und ein Priester trotz seines »Charakters« verdammt werden kann.

Die Bestreitung eines Unterschiedes göttlichen Rechtes zwischen geweihten Amtsträgern und Laien stellt im weiteren Verlauf der Darlegungen das zentrale Anliegen des Buches dar. Wenn das 2. Vatikanum erklärt, daß sich das hierarchische Priestertum vom gemeinsamen Priestertum« dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach« unterscheidet, werde der »Christ...mit solchen Formulierungen in hilfloser Weise zu einer Zustimmung genötigt, ohne daß das 'Besondere dieses Wesensunterschiedes' inhaltlich klar benannt und belegt wird« (86). Dabei ist eine solche »Benennung« aufgrund der gesamten Glaubenstradition

sehr einfach: Es handelt sich um den Unterschied zwischen denen, die von Christus her Auftrag und Vollmacht zur *Leitung* der Gemeinschaft haben, und denen, für die dies nicht zutrifft. Das ist das »wesentlich Neue«, das der Amtsträger gegenüber der Sendung aller Getauften hinzuerhält und dessen Existenz Karrer bestreitet (89), ebenso wie er den Gedanken der »repraesentatio Christi« und des »agere in persona Christi« (unter Hinweis auf Tridentinum und 2. Vatikanum, die dies lehren) ausdrücklich zurückweist (86).

Zur Stützung dieser Position führt er zwei Schriftstellen (1 Kor 12,29; 14,30, gemeint wohl: 14,29) an, die dartun sollen, daß Paulus »für die Gemeindepropheten einen gegenseitigen Gehorsam vorsieht« (83) - ein Gedanke, der sich an den genannten Stellen keineswegs findet. Daß Paulus »für die Prophetie eine wechselseitige Prüfung vorsieht«, trifft sicherlich zu, doch berechtigt das nicht dazu, mit dem Autor dem 2. Vatikanum zu widersprechen, dort wo es unter Hinweis auf 1 Kor 14 erklärt, daß Gottes Geist auch die Charismatiker der Autorität der Apostel unterstellt. Denn in 1 Kor 14 ist eben nicht nur von der wechselseitigen Prüfung die Rede (29), sondern auch von der letztinstanzlichen Weisungsvollmacht des Apostels, kraft derer Propheten und »Geiserfüllte«, falls sie sich widersetzen, zu vermeintlichen Propheten und Geisterfüllten werden, die nicht anerkannt werden können (37f.).

Widersprüchlich erscheint die vorgelegte Deutung des 2. Vatikanums. Neben dem erwähnten Einspruch gegenüber dessen Lehre zum Amt steht unvermittelt eine Aussage, die wie ein Versuch der Vereinnahmung zugunsten der eigenen Position anmutet: »Das Konzil hat die überkommene...Unterordnung der Stände in der Kirche verworfen« (85). Und wenn es etwas weiter heißt, die Kirche bliebe vorerst »in noch vorkonziliären Strukturen...befangen« (91), scheint das zu bedeuten, daß das Konzil diesbezüglich im wesentlichen dasselbe intendiert hätte wie der Autor. Wozu dann aber der erwähnte Widerspruch gegenüber seinen zentralen Aussagen zum Amt? Bald danach wird dieser Widerspruch übrigens erneuert mit der Feststellung, das Konzil sei »im patriarchalistischen System von Hirten und...Schafen« steckengeblieben (108).

Entsprechend dem Gesagten ist für den Autor die »Frage nach...Ämtern und Kirchenordnungen...praktischer Art«; sie »bezieht sich auf die empirische Seite der Kirche« (87; vgl. 149). Sie demgegenüber zu einer fundamental-grundsätzlichen Frage hochzustilisieren heißt, sie falsch stellen und damit den Weg zu ihrer Lösung verbauen

(88). Konsequenterweise sind Laien für ihn »sog. Laien« (169), und er setzt den Ausdruck mehr-

fach zwischen Anführungszeichen (etwa: 133.149.175). Daß er wertvolle Überlegungen zum Umgang mit Konflikten vorlegt, wurde eingangs hervorgehoben. Hier bleibt jedoch hinzuzufügen, daß dies für ihn offensichtlich die autoritative Leitung nicht nur ergänzen, sondern ersetzen soll (91-108). Wiederholt verlangt er eine von der Kirchenführung unabhängige Schiedsstelle, die bei Konflikten zwischen einzelnen oder Gemeinschaften und der Hierarchie zu vermitteln und letztlich zu entscheiden hätte (98.107.139). Derzeit sieht er im kirchlichen Leben »Zwangsjacken der Einheitlichkeit bis ins Detail«, die Mündigkeit nicht ermöglichen (100 f.). Kirchliche Verbände und Jugendorganisationen dürften, egal was sie tun, »nicht mit finanziellen Kürzungen diszipliniert« werden (175).

Entsprechend der dargestellten ekklesiologischen Therapie fordert der Autor Entscheidungsund nicht nur Beratungskompetenz für Laien allen Ebenen der Kirche (18-20;101.108.125 f.137.139.175). Als Begründung gibt er an, Christus habe seine Vollmacht (gemeint ist offensichtlich: Leitungsvollmacht) »nicht in erster Linie einzelnen...Amtsträgern, sondern der Gemeinschaft aller Gläubigen übergeben«; darum sollte diese die genannte Vollmacht nicht von der Gruppe der Amtsträger »annektieren« lassen (129 f.). Im Altertum sei »die Anwesenheit von Laien auf den Konzilen noch selbstverständlich gewesen« (30); aber es wird kein einziges Konzil genannt, dessen Akten neben Bischöfen auch von Laien unterzeichnet wären. Konkret kann lediglich darauf verwiesen werden, daß die alten Konzilien »durch die Kaiser einberufen und maßgeblich beeinflußt waren« (142) - ein Zustand, den wir, vom Evangelium her, doch froh sein müssen endgültig überwunden zu haben.

Die derzeitige kirchliche Struktur bleibe »dauernd Auslöser und Anlaß für Konflikte«, sie störe oder verhindere gar den Frieden (104). M. a. W.: Nicht jene stören den Frieden, die das Gesetz brechen, sondern jene, die es nicht dem Wunsch der ersteren entsprechend ändern. In einem solchen Zusammenhang darf das Wort von den »Macht- und Herrschaftsstrukturen« natürlich nicht fehlen (108). Aufgabe des Amtes bliebe es lediglich, in Pattsituationen bei Abstimmungen wide notwendigen Entscheidungen anzumahnen und gegebenenfalls (durch Stichentscheid oder Instanzenweg) zu forcieren« (186, Anm. 36). Ein amüsantes Eigentor wird S. 142f. geschossen: Das kirchliche Leben »nimmt sich aus wie eine

Baustelle, wo die 'Bauherren' und 'Bauarbeiter' über den Bauplan recht unterschiedliche Vorstellungen entwickeln«. Nun, im Wirtschaftsleben werden Bauherren den Arbeitern niemals zugestehen, nach anderen Plänen als ihren eigenen vorzugehen, und Phantasten, die solches empfehlen wollten, hätten in jenem Bereich, im Unterschied zum kirchlichen, überhaupt keine Chance, erst einmal einen Verlag zu finden.

Sofern die Kirchenführung zu derartigen »Reformen« nicht bereit ist, empfiehlt der Autor, Wege der »Selbsthilfe« zu wählen: »nach den Dienstanweisungen Gottes (zu) suchen« (19 f.), im Vertrauen darauf, daß die »lebendigen Prozesse... auf die Dauer stärker... sein (werden) als die sie hemmenden Rahmenbedingungen« (22). Mittels der »Katholikentage (von unten)« und ähnlicher Initiativen sollen die bisher fehlenden »kirchlichen Kommunikations- und Dialoginstrumente« geschaffen und Modelle erprobt werden, »für die die gängige Struktur der Kirche keinen Raum bietet« (162 f.). Darum gilt es, den »langen Marsch durch die Institutionen« anzutreten (142)...

François Reckinger, Köln

Ziegenaus, Anton, Christus begegnen im Sakrament der Krankensalbung, Johannes-Verlag Leutesdorf 1989, 29 S.

Der Verfasser bringt in dieses Büchlein nicht nur sein theologisches Wissen als Dogmatikprofessor, sondern vor allem seine Erfahrungen als Krankenhausseelsorger mit ein. Im 1. Kapitel wird das Sakramentsverständnis grundgelegt: Sakramente als Formen der Christusbegegnung. Ausgangspunkt für die Krankensalbung ist Jesu Zuwendung zu den Kranken und seine Krankenheilungen sowie die Praxis der Urkirche nach dem Zeugnis des Jakobusbriefes (5,14f.). Diese biblische Grundlegung gipfelt im Zeugnis von Leo d. Gr.: »Was an unserem Erlöser sichtbar war, ist in die Sakramente übergegangen.«

Im 2. Kap. wird der Sinn der Krankenheilung Jesu erhellt. Er liegt nicht einfach im Gesundwerden des Kranken. Vielmehr sind die Heilungen Jesu Zeichen dafür, daß Gottes Herrschaft angebrochen ist, daß der Messias gekommen ist, »daß Gott in Jesus gegenwärtig ist und ihm vertraut werden darf« (S. 12). Im Glauben an Christus erhält Krankheit und Leid einen religiösen Sinn als »Zeit der Besinnung, der tieferen Gottesbegegnung und des Miterlösens« (S. 15). Der Kranke, der sein Leid in der Nachfolge Christi trägt und sieht, kann für viele Menschen Segen und Heil erbitten.

Das 3. Kap. handelt von der Wirkung der Krankensalbung. Angesichts der Erfahrung der Einsamkeit, Ohnmacht und Hinfälligkeit in der Krankheit ist die Krankensalbung »das Sakrament der heilsamen und hilfreichen Nähe Gottes« (S. 21). Zur Wirkung der Ks. gehört »die Geduld, den Glauben und die Bereitschaft zu stärken, im Blick auf Christi Kreuz das eigene Kreuz zu deuten, anzunehmen und zu tragen« (S. 22).

Das 4. Kap. geht auf den Empfänger der Ks. ein. Das Sakrament der Ks. soll nicht erst kurz vor dem Tod, aber auch nicht einfach allen alten und kranken Menschen gespendet werden, sondern denen, die – wie das II. Vatikanum sagt –

»beginnen, wegen Krankheit oder Altersschwäche in Lebensgefahr zu geraten.« Als Voraussetzungen für die Spendung sind also nach wie vor festzuhalten: schwere Krankheit (z. B. vor einer schweren Operation), die rechte Einstellung (Verlangen nach dem Sakrament muß auch bei Bewußtlosen begründet angenommen werden können), das Freisein von schweren Sünden und gläubige Haltung.

Das Büchlein ist eine kurze und kompakte Handreichung nicht nur für Seelsorger, sondern auch für Kranke und alle, die mit kranken und älteren Menschen tagtäglich zu tun haben.

Günther Staudigl, Augsburg

Moraltheologie

Prawdzik, Werner, SVD (Hrsg.), Theologie im Dienste der Weltkirche. Steyler Verlag – Wort und Werk, Nettetal 1988, 321 S.

In der Einführung stellt der Herausgeber das Anliegen dieses Buches folgendermaßen dar: »Hier soll der Frage nachgegangen werden, wie Philosophisch-Theologische Hochschule SVD St. Augustin dieser Zielsetzung (Theologie im Dienst der Weltkirche) gerecht zu werden suchte«. Der Herausgeber unterscheidet in den 75 vergangenen Jahren drei Phasen der Entwicklung: 1. die Zeit einer gängigen philosophischtheologischen Ausbildung künftiger Missionare; 2. Bemühungen um eine missionarische Theologie; 3. den Übergang zu einer »Theologie im Austausch mit Theologien der jungen Kirchen« (S. 7). Diesem letzten Anliegen dienen die Beiträge dieses Buches, die in drei Kapitel aufgeteilt

I. »Beiträge zu grundlegenden Fragen missionarischer Theologie« (S. 52–124)

II. »Beiträge zur Inkulturation« (S. 125–217). Damit klingt das zentrale Thema dieser Veröffentlichung an (vgl. S. 141). Die Definition von Inkulturation wird auf S. 143 geboten.

III. »Beiträge zu einzelnen missionspastoralen Problemen« (S. 219–321). Unter diesen steht an erster Stelle der Beitrag von Paul Klein »Die Grenzen der natürlichen Familien-Planung in den Entwicklungsländern« (S. 219–243). Klein nimmt also zu einem Problem Stellung, das bei uns in den letzten Wochen mit großer Heftigkeit diskutiert wurde und das eigentlich seinen Anlaß in der Enzyklika Humanae vitae hatte, die vor 20 Jahren veröffentlicht wurde (am 25. Juli 1968). Klein berichtet über Erfahrungen mit der

NFP in Indonesien, Indien, Kenia und Mexico. Interessant sind seine Feststellungen, daß die NFP, aber auch andere Methoden, in Indien, Indonesien wie auch in Afrika unter anderem deshalb scheitern, weil die Kinderliebe sehr groß ist. Klein faßt zusammen: »20 Jahre nach HV haben sich die neu entwickelten Methoden der NFP als gesundheitlich schadlos und - bei konsequenter Anwendung ihrer Regeln - als sehr sicher erwiesen. Ein Glück für alle Eheleute - und Hunderttausende auch in den Ländern der Dritten Welt bestätigen es -, die in der NFP eine Methode gefunden haben, die ihren Bedürfnissen und Erwartungen entgegenkommt« (S. 233). Dann folgt jedoch die kritische Anmerkung Kleins: »Aber macht sich die Kirchenleitung nicht schuldig, wenn sie auf der ausschließlichen Erlaubtheit der NFP beharrt, die in allen Ländern nur ganz wenige Anhänger gewinnen kann?« (S. 233 f.). Klein verweist auf das Problem der Überbevölkerung. Was nach Klein die Annahme der NFP vor allem erschwert, ist die Notwenigkeit der Abstinenz, die etwa 6 Tage dauert und »eine ständig sich wiederholende Herausforderung« bedeute (S. 277). Hinzu kommen Probleme wie Alkohol bzw. Abwesenheit von Berufs wegen. Klein fügt aber auch hinzu, daß staatlicherseits zu wenig für die NFP getan wird.

Die NFP für die Überbevölkerung mehr oder weniger verantwortlich zu machen, ist zwar eine beliebte Formel der Kritiker, die aber wohl der Wirklichkeit nicht gerecht wird, wenn man bedenke, daß ja auch andere Methoden an den schon erwähnten Ursachen scheitern. In einem Interview für das FAZ-Magazin vom 10. 2. 1989, S. 67, sagte der Premierminister Gandhi zur Situation folgendes: »Aber ich setze auf die bes-

sere Erziehung der Frauen, die an die wirtschaftliche Entwicklung eng gekoppelt ist. Ich glaube nicht an medizinische Programme zur Familienplanung« (S. 67). Dieser Satz sollte doch wohl aufhorchen lassen. Unverständlich finde ich die Kritik Kleins, daß die Enzyklika »eine physizistisch-biologistische Naturrechtsinterpretation« vornehme (S. 234) und ihre Postulate »mit einer einseitigen Naturrechtsauffassung und einer irrationalen Logik« zu tun hätten (S. 235). Es bleibt zu hoffen, daß die neu aufgebrochene Diskussion um Humanae vitae zu einer sachlichen Auseinandersetzung führen wird. Damit wäre auch für die Arbeit in den Missionsländern viel gewonnen.

Joachim Piegsa, Augsburg

Walerian Somka, Wolność i zniewolenie, Wallington/New Jersey 1988, 191 S.

Diese brillante Position ist in der polnischen Sprache veröffentlicht worden, doch auf dem Gebiet der Vereinigten Staaten. Aus diesem Grund ist der Titel des Buches ebenfalls in der englischen Sprache angeboten worden und zwar »Freedom and Enslavement« – »Freiheit und Zwang«.

Der Verfasser, Rev. W. Somka, ist Professor an der Katholischen Universität in Lublin (Polen). Er ist der Gründer der Sektion der theologischen Spiritualität und war jahrelang der Vorsitzende dieser Sektion. Von W. Somka besitzen wir zahlreiche Veröffentlichungen; um so mehr Interesse weckt sein neues Buch. Der Verfasser widmet sein Werk Papst Johannes Paul II., den er als Herold der Freiheit und der Befreiung des Menschen nennt.

Im ersten Kapitel, »Grundsätzliche Begriffe«, werden die wichtigsten Begriffe analysiert, damit der Leser den Leitlinien des Autors folgen kann. Es handelt sich um Termini wie: menschliche Haltung, Freiheit, Zwang und Befreiung, bedingte und abhängige Freiheit. W. Somka schildert dramatisch die Lage des Menschen im 20. Jh., vor allem die Versuchung, die absolute Freiheit zu erreichen. Diese Versuchung kam vor allem in den Ideologien von West- und Ost- Europa zum Vorschein. Beide haben Gott ausgeschlossen. Doch Gott allein ist die Quelle alles Seienden, die Quelle der selbstbewußten und freien Existenz (S. 21).

Das zweite Kapitel, »Die Freiheit der menschlichen Haltung im Lichte des menschlichen und des göttlichen Geheimnisses«, fängt mit der Betrachtung über das Geheimnis des Menschen an. In dieser Richtung wird vor allem die Lehre des Vat. II. dargelegt. Der Verstand steht nach Meinung des Verfassers dem Geheimnis des Men-

schen gegenüber. Damit will er sagen, daß die geistige Dimension der Person eines Menschen, die einen transzendenten Charakter hat, dem Verstand Grenzen setzt, die er nicht bewältigen kann. Das Geheimnis des Menschen ist rein intellektuell nicht erfaßbar (S. 35). Der Mensch muß auf Gott hören. Der Autor analysiert biblisch und kirchlich, was Gott über den Menschen sagt (S. 36–39), um schließlich nachzuforschen, was Gott über sich selbst sagt (S. 45). In ihm, d.h. in Gott, findet der Mensch seine endgültige Erfüllung.

Kapitel III, »Berufung zur Freiheit im Hinblick auf die Werte: Die Natur, die Persönlichkeit und die menschliche Person«. Der Verfasser zitiert Johannes Paul II: »Wer den Menschen um des Menschen willen akzeptiert; wer den Schöpfer akzeptiert, der muß auch den Menschen akzeptieren«. Es werden vor allem Werte analysiert wie Nahrung, Sexualität, Materie (S. 57-63). Alle Werte der Natur können Quelle der Unterjochung sein. Der Zwang findet dort statt, wo der Mensch das Relative verabsolutiert. Die Werte der Persönlichkeit hingegen sind: die Versicherung der eigenen Existenz, die Selbstakzeptanz, die Liebe, die Freundschaft, der Wert und die Würde des eigenen Ich (S. 63-68): Wahrheit, Gutheit, Schönheit sowie die moralischen Werte gehören nach Meinung des Verfassers zu den personalen Werten (S. 68-76).

Im vierten Kapitel, »Berufung zur Freiheit im gesellschaftlichen und kulturellen Leben«, wird die Vielfältigkeit des Lebens in der Gemeinschaft besprochen, nämlich Ehe, Familie, Nationalität, die gesellschaftlichen Dimensionen der Familie und die komplementarische Gesellschaft (S. 77-81). Der Begriff »Gemeinschaft«, so betont der Verfasser, betrifft nur das menschliche Leben. Das Leben in der Gemeinschaft ist für den Menschen conditio sine qua non seiner Existenz. Kultur und Gemeinschaft gehören zum Menschen als Menschen. Und doch auch diese so wichtigen Dimensionen des menschlichen Lebens können die Quelle der Un-Freiheit sein. Dies geschieht dann, wenn der Mensch dadurch manipuliert wird. Die Antwort auf die Frage, wie man den Menschen vor Manipulation schützen soll und muß, schließt die Ausführungen des vierten Kapitels (S. 82-103).

Die Berufung zur Freiheit in den Strukturen des gesellschaftlichen Lebens gehört zur Problematik des fünften Kapitels. Der Verfasser stellt fest, daß die gesellschaftlichen Strukturen notwendig sind; leider können sie zugleich aber eine ungeheuere Gefahr für die Freiheit des Menschen sein. Der Verfasser meint die ökonomischen und

die politischen Strukturen, aber auch die gesellschaftlichen Vereinigungen, Organisationen der Wissenschaft, der Pädagogik und der Massenmedien. Dazu gehören ebenfalls die kirchlichen Strukturen wie die der Konfessionen (S. 105–126). Das fünfte Kapitel wird mit der Feststellung abgeschlossen, daß das Prinzip der Gerechtigkeit und der Solidarität im Dienst der Freiheit, des Friedens und der sozialen Ordnung steht (S. 127–130).

Im sechsten Kapitel versucht der Verfasser, die Quellen der Unterjochung, des Zwangs der menschlichen Haltung, aufzuzählen und zu beschreiben. Seiner Meinung nach gibt es grundsätzlich vier Quellen der Verknechtung des Menschen: 1. Die Verfälschung der Wahrheit über Gott. 2. Die Verfälschung der Wahrheit über den Menschen. 3. Die Verfälschung der Wahrheit über die Gemeinschaft. 4. Die Verfälschung der Liebe zur Werthierarchie (S. 131–150).

Die vollzogene und die verpflichtete Befreiung

ist sozusagen die Krönung des Werkes. Die Betrachtungen sowohl über die vollzogene als auch über die verpflichtete Befreiung finden den Ausgangspunkt in der Tatsache Christi. Er hat uns für die Freiheit befreit (Gal 5,1). Diese Befreiung hat nicht nur einen individuellen, moralischen, sondern auch einen sozialen Charakter. Der neue Mensch, in Christus befreit, läßt sich nicht versklaven. Die vollzogene und verpflichtete Befreiung äußert sich vor allem in der Befreiung zur Barmherzigkeit (S. 151-160). Ferner, wo der Geist des Herrn, dort auch die Freiheit (S. 160-165). Ebenfalls ist die Kirche eine Kirche der freigewordenen Kinder Gottes (S. 165-170). Die Kirche ist ja von Natur aus im Dienst der Befreiung (S. 170-175).

Das besprochene Buch zeigt den Autor W. Somka als einen hervorragenden Theologen, der zugleich auf dem Gebiet der Philosophie und Psychologie zu Hause ist.

Antoni J. Nowak, Lublin

Theologiegeschichte

Kurmann, Alois (Hrsg.), Gregor von Nazianz. Oratio 4 gegen Julian. Ein Kommentar (= Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 19), Friedrich Reinhardt Verlag, Basel 1988, 421 S., Kart.

Gregor von Nazianz hat zwar den postumen Beinamen Kaiser Julians (361-363) »Apostata« nicht geprägt, aber auch durch seine Orationes IV und V in die Literatur eingeführt. Beide Reden sind zugleich die ältesten erhaltenen literarischen Zeugnisse über Julian, deren Quellen Gregor aus der eigenen Heimat, der persönlichen Begegnung mit dem jugendlichen Julian in Athen (355), den Begebenheiten der Welt- und Kirchengeschichte und insbesondere aus den Informationen seines Bruders Caesarius, der Arzt bei Hofe war, schöpfte. Gregor will das verabscheuenswerte Gedächtnis des Kaisers wie auf einer Schand-Stele festhalten. In Or 5,24 zeichnet er ein Zerrbild seines ehemaligen Studienkollegen, ein Physiognomikon, besser Physiogramm, nach dem ein übler Charakter sich schon in der Körperhaltung ausdrückt: »ein Hals, der sich unaufhörlich hin und her bewegte, Schultern, die sich gleich Tellern einer Waage hoben und senkten, unstete Augen, die er mit exaltiertem Ausdruck rollte«. Die Ursache solcher Antipathie dürfte u.a. in der Erfolglosigkeit der Repaganisierungspolitik Julians zu einer Zeit zu suchen sein, in der das Christentum auf dem Weg zur Staatsreligion war. Hinzu kam der Spott, der Julian selbst von heidnischer Seite traf.

Beide Reden schrieb Gregor nach dem Tod des Kaisers während der Regierungszeit seines Nachfolgers Jovian (27. 6. 363–17. 2. 364). Abgeschlossen wurde der Text vermutlich zum Beginn der Regierungszeit Valentinians. Die Verbreitung beider Reden erscheint erst ab 379 erfolgt zu sein, als Gregor die Leitung der orthodoxen Gemeinde in Konstantinopel übernommen hatte.

Insbesondere erbitterte Gregor das sog. Rhetorenedikt Julians vom 17. 6. 362 (Vgl. Cod. Theod. 13,3,5; Cod. Just. 10,53,7), nach dem jede Ernennung zum Lehrer von den kommunalen Behörden gebilligt und vom Kaiser ausgesprochen werden mußte. Vor Anstellung einer Lehrperson sollten die Behörden nicht nur die pädagogischen Fähigkeiten und moralischen Qualitäten, sondern vor allem die religiöse Überzeugung prüfen. Damit war Christen der Zugang zur rhetorischen Bildung und zu den Lehrämtern verschlossen worden. Gregor will gegen Julian beweisen, daß hellenische Literatur und Bildung nicht mit »hellenischer« Religion identifiziert werden darf. Merkwürdig oder aufschlußreich ist, daß Gregor auf den Kern der julianischen Begründung des Edikts nicht eingeht. Julian hatte nämlich christliche Lehrer deswegen abgelehnt, weil sie Autoren auslegten, deren Götter sie verabscheuten. Diesen Vorwurf der Unaufrichtigkeit übergeht Gregor. Dies mag ein weiterer Hinweis auf die polemische Zielsetzung seiner postumen Invektiven gegen Julian sein.

Der Kommentar Kurmanns geht von der Ausgabe in den SC 309 aus: Grégoire de Nazianze, Discours 4-5: Contre Julien. Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Bernardi. Paris 1983. Gegenüber dieser Textgestalt schlägt K. lediglich einige Änderungen (S. 27f.) vor. Im Stil einer Lectio continua bringt K. jede bedeutende Phrase griechisch im Kontext, behandelt diese philosophisch, literarisch und erklärt sie aus dem historischen Zusammenhang. Bei schwierigeren Passagen wird eine hilfreiche Übersetzung vorgeschlagen. K.s Arbeit ist der erste durchgehende Kommentar zur 4. Rede Gregors. Der Autor nennt seine Bemühungen bescheiden: »Zweck der vorliegenden Arbeit ist es, eine philosophische und historische Lesehilfe zu geben«. Diese Absicht ist geglückt. Sie enthüllt einen Gregor von Nazianz, dessen unbarmherzige Härte gegen Julian - man könnte sie auch Haß nennen manche Schicksalsschläge, die ihn später selbst trafen, möglicherweise mitprovoziert haben.

Wilhelm Gessel, Augsburg

Pesch, Otto Hermann, Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1988, 452 S.

Der Vf. stellt fest, daß es im deutschen Sprachraum keine Einführung in die *Theologie* des Thomas gibt, obwohl Thomas doch vor allem anderen Theologe ist. Das Buch, das er vorlegt, soll keine Gesamtdarstellung sein, sondern bietet Studien über eine Reihe wichtiger Teilgebiete der Theologie und geht von heutigen Fragestellungen aus. Um den Zugang zu erleichtern, hat der Vf. eine biographische Einleitung vorausgeschickt. Er weist den Leser darauf hin, daß das Buch aus Vorlesungen für überwiegend evangelische Hörer hervorgegangen ist, so daß Fragestellung und Akzentsetzung für andere befremdend wirken können.

Für Luther ist Thomas jener, der die Theologie verdorben hat, eben weil er Aristoteles in sie hineingenommen hat, und dieses negative Urteil lebt weiter. Aber evangelische Theologen haben oft nur eine oberflächliche Kenntnis des Thomas, den sie kritisieren. In Wirklichkeit sei der Auqinate auch das »Vätererbe« der reformatorischen Theologie. Obwohl P. teilweise recht hat mit seiner Behauptung, Thomas wurde von der späteren Scholastik verdeckt, ist seine Bemerkung, daß Luther in Cajetan keineswegs dem wirklichen Thomas begegnete (25), doch unrichtig. P. meint, daß durch die Auflösung des strengen Gebotes,

zu Thomas stehen zu müssen, sich eine neue Chance vorgetan habe: »erst der aus dem thomistischen Gewahrsam entlassene Thomas, kann... wirklich zum Gesprächspartner werden« (38).

Der Vf. sieht folgenden Unterschied zwischen Thomas und Luther: für Luther war das Unheil des Schreckens aus dem Anblick der eigenen Sünde Ausgangspunkt, für Thomas aber das ungestillte Fragen des Geistes (50). Der Vf. schildert die Umwelt des Thomas, fügt knappe biographische Angaben hinzu wie auch einen Überblick über die Entstehung der einzelnen Werke (nach Eschmann-Weisheipl). Die folgenden zehn Kapitel behandeln je eine Frage, die auch für evangelische Theologen interessant sein dürfte. Kap. VI schildert die Theologie des Glaubens und erhellt die Struktur des Traktates der IIa-IIae. Die Ausführungen sind im allgemeinen angemessen und lebensnah. Einige Punkte fordern aber eine Rückbesinnung. Aus II-II 1, 1 und 2 folgt nicht, wie P. behauptet, daß die Sätze, in denen wir das Geoffenbarte zum Ausdruck bringen, »sich ändern müssen und können«. Obwohl das primäre Objekt des Glaubensaktes - Gott - über alles erhaben ist, ist dieser Akt dennoch auch Zustimmung zu einer deutlich umrissenen veritas logica, deren unveränderliche Wahrheit uns von der lehrenden Kirche verbürgt ist. P. faßt seine Erläuterungen zusammen in der Bemerkung, daß nach II-II 1 Glaube »im Lichte der Wahrheit Gottes sein« bedeutet. Hier müßte man aber betonen, daß O. 1 nur vom Objekt des Glaubens spricht, Q. 2 dagegen beweist, daß der Glaube ein Akt der Zustimmung ist.

Das nächste Kapitel handelt von der Prädestination. Wie auch in anderen Einführungen, macht der Vf. zuerst eine schockierende Bemerkung: die herkömmliche Prädestinationslehre sei einer der verhängnisvollsten Irrwege der abendländischen Theologie gewesen (146); die Prädestinationslehre des hl. Augustinus sei niemals auch nicht im entferntesten kirchenamtlich anerkannt worden, und dieser hätte ein »schauererregendes« Gottesbild vertreten (162). »Die Prädestinationslehre ist ein Irrweg, der einen breiten Schatten über das Evangelium der Liebe wirft«!

Die Rechtfertigungslehre, wozu der Vf. sich bereits in früheren Veröffentlichungen geäußert hat, wird S. 166–186 behandelt. Nach P. sieht Thomas die Rechtfertigung des Sünders als »Durchsetzung von Gottes Schöpferwillen gegen den im Grunde ohnmächtigen Widerstand des Menschen« durch die sanfte Macht der Gnade (184). Gnade ist die Heilsbegegnung mit dem dreieinen Gott und eine das ganze Wesen des Menschen integrierende Kraft.

Im Kapitel über die Eschatologie (Kern der Verdammnis sei, mit sich selbst allein zu bleiben) findet sich ein Exkurs über die Frau in der Theologie des Thomas (208 ff.). Wie zu erwarten, fällt der Vf. über die Stellungnahmen her, die die Frau herabzusetzen scheinen. Er ist der Meinung, daß Thomas' Lehre über die Frau wie auch seine Theologie des Ordenslebens verheerende Folgen gehabt habe (226). Der Leser fragt sich, ob, wenn es auch stimmt, daß in diesem Punkt Thomas zeitgebunden denkt, P. sich auch nicht den in der jetzigen westlichen Kultur landläufigen Ansichten über die Frau ausliefert. Übrigens sei bemerkt, daß sich die sogenannten Mehrwerte des Mannes nur auf Akzidentelles beziehen, da Thomas auf der Wesensgleichheit von Mann und Frau besteht. Wie auch an anderen Stellen, argumentiert der Vf. zuerst herausfordernd, um in den letzten Seiten eines Abschnittes doch wieder ausgeglichen zu schreiben. Aber wird damit wiederhergestellt, was zuerst zerstört wird?

Kapitel X führt ein Beispiel an der Art und Weise, wie Thomas die Leidenschaften behandelt, nämlich die *tristitia*. Thomas und seine Zeitgenossen machten sich Vorwürfe, wenn sie nicht allzeit die Freude der Erlösten spürten (231). P. versucht etwas schüchtern, den Lesern ein Verständnis für den Habitusbegriff zu ermitteln und den Anschluß an das moderne Denken zu erreichen. Er hätte die außerordentliche Bedeutung der Tugenden in der theologischen Ethik des Thomas wohl mehr hervorheben müssen.

In Hinblick auf die Sünde und Erbsünde (Kap. XI) bemerkt der Vf. zurecht, daß der moderne Mensch nicht gern zugibt, daß er sündig ist; so ist die Sündentheologie des Thomas eine Anfrage. Wenn man die Sünde verdrängt, gibt es keinen christlichen Glauben mehr (281).

P. hat bereits früher eine ausgezeichnete Arbeit über den Gesetzestraktat der Summa theologiae vorgelegt. Auch hier finden wir eine erhellende Darstellung. Zu einem Punkt ist aber eine Bemerkung hinzuzufügen. Der Vf. ist der Meinung, daß es kein Naturgesetz gibt im Sinne inhaltlich vorgegebener und verpflichtender Weisungen (294). Er verweist nach Kluxens Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin. Kluxen scheint tatsächlich, ohne weitere Begründung, das Naturgesetz abzuwerten, obwohl es eine grundlegende Bedeutung in der Ethik hat: es enthält nämlich die ersten, evidenten Prinzipien des praktischen Verstandes, die genau so wichtig sind für die Moral wie die ersten Prinzipien des spekulativen Verstandes für die theoretischen Wissenschaften. Pesch bringt zwei Argumente: (a) die Seinsvollendung des Menschen ist offen; das Gute ist nicht vorgegeben; (b) das Gute ist unableitbar. – Dagegen muß man aber einwenden, daß die Ausrichtung der Seinsvollendung des Menschen zwingend vorgezeichnet ist in den Grundneigungen und den Erfordernissen seiner Natur; ferner sind die ersten Prinzipien des Naturgesetzes zwar unableitbar in dem Sinn, daß sie nicht deduktiv erschlossen werden, aber sie sind evident, d.h. ihre Wahrheit ist einleuchtend, weil der praktische Verstand, sie in obengenannten Seinsstrukturen erblickt.

Anschließend behandelt der Vf. die Geschichtstheologie des Thomas. Er schildert, wie Thomas den Alten Bund, die Gesetze und Kultvorschriften gedeutet hat. Diese Seiten gehören mit zu den besten Teilen des Buches. Bemerken wir bloß, daß – wenn P. schreibt, im Alten Bund seien die Menschen *sola fide* gerettet worden (311) –, dies ein Mißbrauch des Ausdruckes ist: es gab keine Rettung ohne gute Werke.

Kapitel XIII befaßt sich mit der Christologie und Soteriologie des Thomas. Der Vf. beschreibt kurz die Lehre des Thomas über die Bedeutung des Kreuzesopfers Christi und über Christus als Werkzeug des Heilshandelns Gottes. Seine Ausführungen enden in einem Plädoyer für diese Christologie.

Die Sakramente und die Liturgie werden im Kapitel XIV erwähnt. Zuerst, wie auch sonst häufig, einige abwertende Sätze: die Sakramentenpraxis im Spätmittelalter, zumal am Vorabend der Reformation, war zur Karikatur ihrer selbst geworden (350). Thomas habe keine kirchliche Praxis vor Augen gehabt, an der er seine Sakramentenlehre hätte festmachen können. Weil er sein Leben im Kloster verbrachte, »blieb der Anblick der vielen abergläubischen Vorstellungen ihm erspart« (350). Aber etwas weiter schreibt der Vf., daß Thomas die einschlägigen kirchenrechtlichen Vorschriften ausführlich mitbehandelt (354). Übrigens ist Thomas bekannt mit den vielen sog. eucharistischen Mirakeln (vgl. III 76, 8) und Pesch selbst weist auf folgenden Text hin: »Würde Gott die Gebundenheit des menschlichen Handelns an die Sinne total frustrieren, so wüchse die Gefahr, daß der Mensch durch abergläubische Praktiken sich selbst Ausgleich verschafft« (359). Die unbegründete Behauptung des Vf.s soll offenbar insinuieren. daß die reformatorische Kritik der Sakramentenpraxis berechtigt war, andererseits um hervorzuheben, daß Thomas eine Kehrtwendung eingeleitet habe durch die Wiederaufnahme der altkirchlichen augustinischen Mysterientheologie (die jedoch in der Gegenreformation wieder preisgegeben wurde) (352). Aber zurück zum Text: Thomas knüpft seine Sakramentenlehre an der Christologie an und schaltet keinen Traktat über die Kirche vor, wie die meisten modernen Dogmatiker es tun. Der Vf. behandelt auf klare Weise die Gründe, weshalb es Sakramente geben muß (359), meint aber, daß die erste Begründung (»der Mensch dringt von den sinnfälligen zur geistigen Welt vor«) auch für Adam im Urstand gilt, während Thomas selbst »mit einer erstaunlichen Inkonsequenz« dies verneint. P. hätte die Lösung aber in I 94, 1 finden können: nach Thomas war die Erkenntnisweise Adams im Urstand eine andere: »simul in effectibus praecipue intelligibilibus suo modo Deum cognoscebat.« Aber lesen wir weiter: P. betont, daß Thomas sich fernhält von einer Verdinglichung der Sakramente (361). Die im Sakrament mitgeteilte Gnade ist ganz Sache Gottes; sie ist nur ihm zuzuschreiben und dem Sakrament dagegen in totaler Abhängigkeit von ihm (365). Wenn P. von den Wirkungen der Sakramente handelt, spricht er von dem »hauchdünnen Eigenwert« der sakramentalen Gnade (gemeint sind die Gnadenwirkungen, kennzeichnend für die einzelnen Sakramente). Hier muß man wohl eine Korrektur anbringen: die einzelnen Sakramente, wie die Firmung, die Eucharistie, das Ehesakrament, die Krankensalbung, geben eine breite Palette von Sondergnaden. -Der Vf. vermerkt, daß Thomas die Sakramente kaum als Gemeinschaftshandlungen behandelt (372), weil er ein »unmusischer Mensch war«. Aber war er das? Man möge die von ihm verfaßte Liturgie für das Fronleichnamsfest betrachten. Sagen wir besser, daß diese Ausführungen den Rahmen der strengen Systematik, so wie sie Thomas vor Augen stand, gesprengt hätten.

Bezüglich der Ekklesiologie des Thomas schließt P. sich weitgehend den Ausführungen von G. Sabra an und legt eine ausgezeichnete Darstellung vor. Kapitel XV handelt über den Menschen als Ebenbild Gottes. Zuerst betont der Vf., daß die einseitige Betonung des bekannten Textes des Prologs der I^a-II^{ac} gefährlich ist, weil dann der Mensch Ebenbild ist, insofern er seine Freiheit durchsetzt. Nach Thomas ist der Mensch Ebenbild Gottes, insofern er handelt und zwar auf den dreieinen Gott Bezug nimmt. Damit ist

dann der Gegenwert Gottes in der Seele, die ungeschaffene Gnade gemeint.

Der Vf. fügt noch einiges über die Struktur der Summa theologiae hinzu: alle drei Bücher handeln von der einen konkreten, christozentrischen Heilsgeschichte: »Ausgang« und »Rückkehr« ist als Struktur allen geschichtlichen Geschehens zu verstehen (393). Das III. Buch ist konkrete Heilsgeschichte: die Erlösung durch das Kreuz Christi. Aber Gott bleibt Subjekt der Theologie: alles wird sub ratione Dei betrachtet. So erscheint Thomas als der entschiedene Verfechter der Einheit der Heilsgeschichte (397). – Der Vf. bietet zuletzt in zwei Anhängen wertvolle Angaben über Textausgaben und Literatur.

Wie aus dem bereits Gesagten hervorgeht, ist die Darstellungsweise des Vf.s klar, aktuell und einladend, manchmal aber etwas schlapp. Seine Ausführungen werden von Liebe zu Thomas und großer Bekanntschaft mit dessen Werk getragen. Dennoch empfindet der Leser bei aller Bewunderung viele Schwierigkeiten: die praktizierte Methode und die Zielsetzungen des Autors verführen ihn dazu, mit Ansagen zu provozieren, die den landläufigen Vorurteilen entgegen kommen, um nachher durch Positives (das die Überhand hat) eine durchaus günstige Beurteilung des Thomas nahezulegen. Dieser Vortragsstil, der mitunter auch ins Moralisierende übergeht, ist aber für eine sachlich-wissenschaftliche Darstellung der Theologie des Thomas weniger geeignet. Mehrere Stellungnahmen sind zu pauschal oder unausgeglichen. Der Vf. hat auch die unüberbrückbaren Gegensätze zwischen den Gedanken Luthers und der Theologie des Thomas kaum herausgestellt. Aber vielleicht war diese Darstellungsweise im Hinblick auf die Ziele, die sich der Vf. gesetzt hat, fast unvermeidlich, um Vorurteile abzubauen und Interesse zu finden. Unter diesen Bedingungen und mit den genannten Einschränkungen dürfte das reichhaltige Buch des Hamburger Ordinarius für katholische Theologie für viele eine wichtige Hinführung zu Thomas sein, dessen Genie und überragende Bedeutung Pesch mit Liebe und Wissen in einer fesselnden Darstellung hervorhebt.

R. Elders, Rolduc

Religionspädagogik

Weidmann, Fritz (Hrsg.), Didaktik des Religionsunterrichts. Ein Leitfaden v. Erich Feifel, Josef Hepp, Barbara Ort, Günther Staudigl, Fritz Weidmann. Auer-Verlag, Donauwörth § 1988, 344 S., kart.

Der Leitfaden erscheint in relativ kurzem Zeitraum bereits in fünfter Auflage, und nun auch noch in wesentlich erweitertem Umfang. Allein schon diese Aussage ist ein echter Beweis für seine allseitige Brauchbarkeit. Näherhin ergeben

drei Sätze aus den beiden Vorworten eine recht erhellende Funktionsbeschreibung. Es »soll in diesem Buch eine Einführung in und ein informativer Überblick über eine Didaktik des Religionsunterrichts geboten werden«. Weiterhin: Es »befaßt sich dieser Band mit fachdidaktischen Fragestellungen und Aufgaben, die vorwiegend aus der Sicht der Studierenden wie auch vom Reflexionsstand der das Fach Religion Unterrichtenden her von Bedeutung sind«. Und schließlich: »So möchte das Buch seine studienbegleitende Funktion weiterhin erfüllen, zugleich aber auch als Beitrag zu einer theologisch wie pädagogisch verantworteten Theorie der Religionsdidaktik und auch als Orientierungshilfe für den in der Unterrichtspraxis Stehenden gesehen werden«. Eine hochwohllöbliche Zielsetzung, die in der Gesamtdurchführung und speziell in einigen Abschnitten die Meßlatte doch etwas zu hoch in Richtung Theorie gelegt zu haben scheint. Anders ausgedrückt: Weil man den Gesamtkomplex und das eigentlich zu bedenkende Theoriefeld nicht in seiner ganzen Länge und Breite abschreiten kann, wäre weniger manchmal mehr und vor allem eine stärkere Konzentration auf den nach praxisorientierter Theorie hungrigen Studierenden und auf den die Praxis reflektierenden und eventuell korrigierenden Unterrichtenden von Vorteil gewesen.

Solche generelle Bewertung soll nun keinesfalls den Gebrauchswert und die Bedeutung dieses Entwurfs herabsetzen. Er ist ein engagierter Versuch - aus der Zusammenarbeit mehrerer Autoren erwachsen -, die wesentlichen Aussagen verständlich und vor allem in ihrem Zusammenhang mit den Erkenntnissen und Forderungen der allgemeinen Pädagogik darzustellen. Solche Darstellung geschieht umfassend in vier großen Abschnitten: Grundfragen - Hauptfaktoren - Elementen der Planung und Gestaltung. Es wäre beckmesserisch, nun in kleinlicher Kritik die einzelnen Abschnitte durchzugehen und da und dort gezielte Einwände zu formulieren und eventuell die darstellende Eigenart der verschiedenen Verfasser gegeneinander auszuspielen. Jeder Autor hat auf seine Art und Weise entscheidende Themen der religionspädagogischen Diskussion und Praxisverwirklichung dargestellt und auf diese Weise Hilfe und Führung angedeihen lassen für das schwierige Geschäft eines fach-, sach- und personenkompetenten Religionsunterrichts. Ganz pauschal ist positiv, sehr positiv zu werten zum einen die umfangreiche und sehr informative Gliederung des Inhaltsverzeichnisses, dem man dann leicht einzelne Informationsbausteine zum Studieren oder erweiternden Reflektieren entnehmen kann. Zum anderen ist sehr positiv zu sehen die ergänzende und erweiternd-vertiefende Literaturübersicht zu jedem Kapitel der vier Großabschnitte. Ebenfalls der Funktion eines Leitfadens dienlich ist das exakt gestaltete Sachregister (S. 337-343). Und wie schon angesprochen: die einzelnen Abschnitte sind allesamt, einmal mehr praxisbetont, einmal mehr theoriebetont, mit großem Gewinn zu lesen. Sollten jedoch noch im Rahmen der Besprechung Einzelwünsche angemeldet werden, so könnte der Wunsch geäußert werden, daß bei dem sehr einsichtig dargelegten Themenkomplex »Symboldidaktik« (S. 188-203) noch stärker auf praktische Verwirklichungsmöglichkeiten eingegangen werden dürfte. Ebenso könnte das Kapitel über das Religionsbuch (S. 253-265) eine hilfreiche Erweiterung erfahren mit Hinweisen auf den praktischen Einsatz des jeweiligen Buches, dessen Grundfunktion sehr einleuchtend dargestellt sind. Ähnlich wäre es wünschenswert, im Rahmen der Beschreibung der verschiedenen unterrichtsrelevanten Interaktionen (S. 310-324) auf ein besonderes Problemfeld, nämlich die Disziplinfrage, näher einzugehen, um konkrete Hilfen zu bieten. Daß man gerade im Abschnitt I: »Grundfragen« an so manchen Stellen nach dem Prinzip: weniger ist mehr, hätte vorgehen können, dürfte beim aufmerksamen Durchstudieren leicht einsichtig werden. Das trifft vor allem auch für die im Prinzip vorliegende kleine Fachdidaktik für Bibel - Kirchengeschichte - Dogmatik - Moral und praktische Theologie zu, die im Kapitel »Inhalte des Religionsunterrichts« (S. 78-114) vorgelegt

All die verschiedenen Einzelwünsche und Einzeleinwendungen beeinträchtigen keineswegs die im Vorwort angegebene Globalzielsetzung dieses Buches (S. 16): »Somit ist dieses Buch zum einen als eine studienbegleitende Hilfe für die Studierenden zu verstehen, die das Fach Religion gewählt haben. Es will zum anderen bei den in der Unterrichtspraxis Stehenden aber auch als ein Gesprächsimpuls und ein Diskussionsbeitrag zu einer theologisch und pädagogisch verantworteten Fachdidaktik des Religionsunterrichts verstanden werden«. Die Didaktik bietet dem Studierenden und Unterrichtenden für die Praxis umfassende Informationen und dem besonders auch an weitergehenden Begründungszusammenhängen Interessierten kompakte Theorie, die jeweils eines erweiternden Denkens durchaus noch bedarf, aber in Ansätzen schon konzentrisch ausgearbeitet ist. Freilich bedarf es gerade in dieser Hinsicht der Anstrengung des Begriffs und der Mühe des Nachvollzugs von Gedankengängen.

Der Leitfaden ist allen, die sich dem Aufgabengebiet der Glaubensverkündigung verpflichtet wissen, als echte Hilfe zu empfehlen. Er kann gleichfalls als Handbuch oder Arbeitsbuch für das Geschäft des Unterrichtens betrachtet und eingesetzt werden.

Karl Mühlek, Passau

Reil, Elisabeth, Aurelius Augustinus De catechizandis rudibus. Ein religionsdidaktisches Konzept (Studien zur praktischen Theologie, Bd. 33). (Zugl.: Augsburg, Univ., Diss., 1988/89), EOS-Verlag, St. Ottilien 1989, X, 361 S., Ppb.

Mit der in der Reihe »Studien zur Praktischen Theologie« erscheinenden Dissertation verfolgt die Verfasserin ein doppeltes Ziel: sie will einerseits die katechetische Schrift eines Augustinus revitalisieren und andererseits ihre Bedeutung und Aktualität im heutigen Feld vielfältiger Überlegungen aufweisen. Beide Ziele hat sie in erstaunlicher Breite und anregender Einsichtigkeit erreicht. Dabei wird die Wissenschaftlichkeit weniger durch einen angestrengten Jargon herausgestellt als durch eine umfassende Verarbeitung von zutreffender Literatur sowie abwägender eigener Gedankenarbeit. Weite Passagen lesen sich direkt angenehm und regen zugleich an, eigenes Vorgehen und Verhalten kritisch zu überprüfen. Wer über entscheidende Punkte heutigen pädagogischen, religionspädagogischen und entsprechend didaktisch-methodischen Denkens Bescheid wissen will, kann hier, manchmal vielleicht sehr in Kompaktform, grundlegende Aussagen für sich herausnehmen. Ein anzufügendes Stichwortverzeichnis könnte jedoch noch bessere Informationsmöglichkeiten bieten. Auf jeden Fall ist der Brückenschlag von den Anfängen einer überlegten »Glaubensweitergabe« zu den heutigen Bemühungen und deren Begründung erfreulich gut gelungen, und es ist jedem, der sich verantwortlich fühlt und sich auch verantwortlich hält, dringend zu raten, sich auf den geistigen Weg über diese Brücke zu machen und sich so selber erweiterte und vertiefte Kompetenz zu erwerben.

Im einzelnen gilt nun: Am Anfang steht ein umfassendes und aufschlußreiches Inhaltsverzeichnis, das man in etwa sogar als ein Stichwortverzeichnis qualifizieren kann. Sowohl das Geleitwort, von Doktorvater Fritz Weidmann verfaßt, als auch die Einleitung selber geben eine übersichtliche und erschließende Wertung und eine erweiterte Zielbeschreibung, die einer »Lernzielkontrolle« durchaus mit positivem Ergebnis standhält. Die Antwort selber umfaßt 5 Kapitel. Das erste Kapitel »Die Schrift 'De

catechizandis rudibus': Kommentierte Inhaltsübersicht« (S. 5-56) ist keine langweilige Aufzählung, sondern ein deutendes und erklärendes Referieren der augustinischen Gedankenführung, zugleich mit weiterführenden und anregendem Impulsen versehen. Man kann schon ins Staunen kommen über die Fülle der praktischen Ausführungen Augustins. Ganz sicher wird auch der Wunsch geweckt, die Schrift selber im O-Ton zu lesen und sie für sich zu einem Vade-me-cum glaubensverkündigenden und glaubensermöglichenden Verhaltens werden zu lassen. Die Zusammenfassung, übrigens am Ende eines jeden Kapitels angefügt, ermöglicht in Kurzform und prägnanter Durchsichtigkeit, das Wesentliche aufzunehmen. Vielleicht ist es sogar ratsam, sie eventuell beim intensiven Durcharbeiten am Anfang des jeweiligen Kapitels zu lesen, um so in das Strukturgerippe Einzelaussagen gleich richtig einordnen zu können. Warum die »Heilmittel gegen die Ursache der Verdrossenheit« (S. 39-53) nicht auch mit griffigen Benennungen umschrieben werden? Das zweite Kapitel (S. 57-100) ist mit seiner Überschrift »Wirkungsgeschichtliche Schwerpunkte der Schrift in ihrer Bedeutung für den Religionsunterricht in Deutschland bis zur Gegenwart« inhaltlich schon recht gut umgriffen. Durch die notwendige Kürze ist wahrscheinlich das eine oder andere Urteil sicherlich bedingt (so S. 90 oder 93). Einmal scheint so ein typisches neu-wissenschaftliches Wort auf: fokussieren (S. 90).

Die eigentlich wissenschaftliche Verknüpfung von augustinischen und heutigen didaktischen Überlegungen wird in den folgenden drei Kapiteln geleistet. Das Kapitel drei (S. 101-148): »Die narratio als Kernbegriff der augustinischen Katechese« bietet eine in sich geschlossene Abhandlung, anfangend mit der Begriffserklärung, die praktische Durchführung erläuternd und endend mit der Darlegung des Verständnisses von heute. Daß man als mit der Materie schon auch vertrauter Leser an der einen oder anderen Stelle nachfragen oder gewisse Akzente setzen möchte, liegt in der Natur wissenschaftlichen Arbeitens und Urteilens. Wie schon erwähnt, auch die Zusammenfassung von Kapitel drei stellt noch einmal eine erhellende Kurzform der Ausführungen dar. Am anspruchsvollsten zu lesen erscheint zweifelsohne das Kapitel vier (S. 149-231), das auch formal das umfassendste ist: »Religionsdidaktische Normen nach Augustinus«. Hiermit wird versucht, die Gedankengänge der »Väter« der bildungstheoretischen Didaktik zunächst einmal in sich zu verdeutlichen und sie anschließend mit augustinischen Gedankengängen zu verbinden, ohne dabei dem Prinzip zu verfallen: Auf-Biegen-und-Brechen. Dieser geistige Vermittlungsprozeß läuft ab anhand zweier von Augustinus dem Werk angefügter »Musterkatechesen«, mit denen vier didaktische Strukturprinzipien durchgezogen werden, die ganz modern sind, nämlich: Glückssicherung - Glaubens-Identität und Handlungsautonomie -Umgang mit der biblischen Überlieferung und Verstehen der Gegenwart. Das fünfte und letzte Kapitel (S. 232-293): »Religionsdidaktische Bedingungen und Entscheidungen im Sinne Augustinus« ist unter Einbeziehung der Erkenntnisse und Aussagen der lerntheoretischen Didaktik überwiegend von recht unterrichtsbedeutsamen, methodischen Aussagen geprägt, die ein breites Feld abdecken und unmittelbar helfend, fördernd und korrigierend wirken können. Insgesamt ist es schon erstaunlich, was Augustinus zu

seiner Zeit alles beachtet, hat um eine allseits effektive Unterweisung durchzuführen. Im Abschluß (S. 294-299) »Rückblick und Ausblick« artikuliert Reil nochmals Schwerpunkte, die in den Darlegungen Augustins implizit und explizit durchgehend zur Geltung kommen: Es handelt sich um die Lehrerpersönlichkeit, das Medium der Sprache und die Exemplarität. Dafür braucht es keineswegs mehr große Erläuterungen. Die umfassend ausgebauten Verzeichnisse (S. 300-361) sind sehr gute Hilfe und Anleitung für ein fundamentales Nachdenken über die inhaltlichen und methodischen Möglichkeiten und Notwendigkeiten einer in allen Zeiten verpflichtenden Aufgabe, der Weitergabe des Glaubens. Die Hinführung scheint wirklich gut gelungen und ist recht vielen zum aufmerksamen Studieren zu empfehlen.

Karl Mühlek, Passau

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. Anton Ziegenaus, Universitätsstraße 10, 8900 Augsburg

Anschriften der Autoren:

Prof. Dr. Joachim Piegsa, Universitätsstraße 10, 8900 Augsburg Prof. Dr. John F. Crosby, Obergass 75, FL-9494 Schaan Bischof Dr. Dr. Klaus Küng, Hirschgraben 7, A-6800 Feldkirch Dr. Helmut Müller, Am Hagmättle 17, 7800 Freiburg

FORUM KATHOLISCHE THEOLOGIE

5. Jahrgang

1989

Heft 4

Gibt es ein Leben nach dem Tod?

Philosophische Gedanken zur Unsterblichkeit¹

Von Josef Seifert, Liechtenstein

Der Tod und die Frage nach Unsterblichkeit

»Sein oder Nichtsein? Das ist die Frage.« So läßt Shakespeare Hamlet angesichts des Todes sprechen. Hamlet sagt nicht, die Frage nach einem Leben nach dem Tode sei »eine Frage« oder es sei »hier die Frage«, wie Schlegel-Tieck übersetzen; er sagt vielmehr, das Sein oder Nichtsein des Menschen nach dem Tod, das sei »die Frage«. Auch Augustinus antwortet der Vernunft in seinen Selbstgesprächen, von allen Dingen, die er nicht wisse, sei es dies, was er am liebsten und in erster Linie erkennen wolle: »ob ich unsterblich bin«.² Der große französische Philosoph und Mathematiker des 17. Jahrhunderts, Blaise Pascal, sagt, die Alternative von Unsterblichkeit oder Nichtsein nach dem Tod, betreffe »unser Alles oder Nichts« und geißelt scharf das Desinteresse, in dem die meisten Menschen durch Zerstreuungen und Jagd nach Reichtum oder Ehre diese Urfrage vergessen. Auf Unsterblichkeit zielt, so sagt Augustinus, alles Glücksstreben des Menschen. Denn wie sollte den Namen Glück ein Zustand verdienen, an dessen Verlängerung uns nichts liegt?

Und auch ein in vielem Augustinus so konträr entgegengesetzter Denker wie Friedrich Nietzsche formuliert im Grunde denselben Gedanken, wenn er sagt: »Weh spricht: Vergeh! Doch alle Lust will Ewigkeit –, will tiefe, tiefe Ewigkeit!«

Diese Urfrage des Menschen nach einem Jenseits, nach einem Leben nach dem Tode stellt sich aber dem Menschen nicht im Raume einer paradiesischen Harmonie, sondern auf dem Hintergrund einer doppelten Bedrohung. Aus diesem Grund wird die eigene Unsterblichkeit von den einen bezweifelt oder verworfen, anderen wiederum erscheint die nicht bezweifelte Unsterblichkeit im furchtbaren Dunkel der Angst oder gar der Verzweiflung. Sokrates spielt in der *Apologie* auf eine Form und einen Grund dieser Verzweiflung an, wenn er sagt, die ungerechten Menschen wollen sich zugleich des Lebens und ihrer Ungerechtigkeit entledigen. Aus diesem

Öffentlicher Vortrag, gehalten am 7. November 1988 in Schaan im Fürstentum Liechtenstein an der Internationalen Akademie für Philosophie.

² Siehe Augustinus, Soliloquia II, 1,1.

242 Josef Seifert

und anderen Gründen der Ablehnung des Selbst, das sie haben, und des Seinwollens eines Selbst, das sie nicht sein können, fallen viele in den furchtbaren Zwiespalt der Verzweiflung in ihren vielfältigen Gestalten, die S. Kierkegaard beschreibt. Der Zweifel an der Unsterblichkeit, der diese Frage für uns Menschen so drängend macht, wird uns erweckt, weil der Tod unausweichlich auf uns selber und auf die von uns geliebten Menschen zukommt. Angesichts dieser unerbittlichen Tatsache des eigenen Sterbens wird nicht nur Unsterblichkeit, sondern werden wir selber uns, wie Augustinus nach dem Tod seines geliebten Freundes schreibt, »zur großen Frage«:

»Der Schmerz darüber verfinsterte mein Herz, und was immer mir vor Augen kam, war stets ein Bild des Todes. Die Heimat sogar wurde mir zur Folter, das Vaterhaus war mir eine merkwürdige Qual. Alles gemeinsame Erleben hatte sich nunmehr, da mein Freund tot war, zur furchtbaren Marter für mich gewandelt. Mein Auge suchte ihn überall zu erspähen, doch es stieß nirgends auf ihn. Alle Dinge begann ich zu hassen; denn sie bargen ihn ja nicht und konnten mir nicht sagen: 'Schau, er wird kommen', so wie es war, als er noch lebte, wenn er gerade abwesend war. Mir selbst ward ich zu einer großen Frage geworden.«⁴

Diese »große Frage« angesichts des Todes, die unser Sein selbst betrifft, geht zunächst davon aus, daß wir oft das fühlen, was Rilke in einem Gedicht beschreibt: »Ach, in meinem wilden Herzen nächtigt – obdachlos – die Unvergänglichkeit«. Obdachlos nächtigt die Sehnsucht nach Unvergänglichkeit in unserm Herzen, weil eben Sterblichkeit und nicht Unsterblichkeit unser Los zu sein scheint.

Vielleicht würden die noch folgenden tieferen metaphysischen Überlegungen über den Tod als ständigen Seins- und Lebensverlust, der uns das ganze Leben begleitet, keinen so großen Eindruck auf uns machen, wenn nicht das menschliche Bewußtsein so unendlich eng an den Leib gebunden wäre und wenn das Ende unserer leiblichen Existenz nicht so klar vor uns stünde, wenn immer wir einen Toten sehen, an einem Grabe stehen oder mit Hamlet einen Totenschädel betrachten, an dem noch vor kurzem lächelnde Lippen hingen? Wie zahllose Erfahrungen zeigen, ist unser Bewußtsein innig mit dem Körper verknüpft, sowohl mit dem Nervensystem als auch mit dem erlebten Leib. Wie soll es da die offensichtliche Destruktion des Körpers im Tod, seine Auflösung, seine Verwandlung in Staub und Asche, überdauern? Zeigen nicht Bewußtlosigkeit und die Geistesstörungen, die aus den verschiedensten Erkrankungen und Verletzungen des Gehirns entspringen, daß unser Bewußtsein einfach eine Funktion, ein Epiphänomen des Leibes und jedenfalls an die Vorgänge in ihm notwendig geknüpft ist? Als solcherart ans Hirn und damit an den ganzen Leib, von dem dieses seinerseits

³ Siehe S. Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode.

⁴ Siehe A. Augustinus, *Confessiones* IV, 2. Übers. v. H. Endrös (München, 1963). Im letzten Satz wurde das im Original stehende 'quaestio' als Frage, nicht wie von Endrös, als Problem übersetzt.

⁵ Der volle Wortlaut dieses Gedichts ist:

Berge ruhen, von Sternen überprächtigt; Aber auch in ihnen flimmert Zeit. Ach, in meinem wilden Herzen nächtigt – obdachlos – die Unvergänglichkeit.

abhängt, gebunden, kann unser Bewußtsein aber, wie es scheint, niemals den Tod überleben.

Die Ratlosigkeit im Anblick des Todes betrifft jedoch nicht nur die Abhängigkeit des Bewußtseins vom Gehirn und Nervensystem sowie von den für deren Leistungen vorausgesetzten Organfunktionen, sondern steigert sich, sobald wir an das Phänomen denken, das Merleau-Ponty und andere Denker als den »gelebten Leib« bezeichneten. Die elementarsten und tiefsten Erlebnisse und Akte des Menschen, die Liebe, sein sittliches Handeln, Sprechen, Lachen und Weinen, das Lächeln eines Kindes – sie alle sind anscheinend untrennbar mit dem *erfahrenen* Leib und dem leiblichen Ausdruck verknüpft. Selbst wenn es also eine Seele gibt, die vom Körper verschieden ist und diesen überdauert, müßte doch das menschliche Leben in seiner Menschlichkeit vom Tod zutiefst betroffen und getroffen sein. Wie soll es die enge, von uns stets aufs neue erlebte Leib-Seele-Einheit vorstellbar, ja auch nur denkbar erscheinen lassen, daß es ein Leben nach dem Tode, nach dem Zerfall dieses Leibes, des Ortes allen menschlichen Lebens und Weltbezugs, gibt?

Diese bittere Konsequenz wird noch verschärft, wenn wir an die biologische und psychologische, bis in unsere geistigsten Tätigkeiten hinein wahrnehmbare Struktur menschlichen Bewußtseins denken – an den »organischen Lebensrhythmus«, der es prägt: Wir erwachen, wir ermüden, wir spannen uns an und ermatten, wir wachsen an Kraft und Energie und nehmen ab; unser ganzes Leben erscheint so als ein Zyklus von der Geburt über die Fülle der Kraft bis zum Altern. In diesem Rhythmus hat der Tod seine natürliche Stelle, so daß wir mit Goethe sagen müssen: »Und solang du das nicht hast, dieses 'Stirb und Werde', bist du nur ein trüber Gast auf dieser dunklen Erde.«

Ja die zeitliche Struktur unseres Daseins selbst ist der Grund für jenen Gegensatz zur Unvergänglichkeit im Menschen. »Mein sind die Jahre nicht, die mir die Zeit genommen«, sagt Gryphius. Von Jahr zu Jahr, von Monat zu Monat, von Stunde zu Stunde, ja von jedem Bruchteil einer Sekunde zum nächsten wird uns das Dasein, das Leben und Erleben stets aufs neue entrissen, so daß wir als zeitliche Wesen ineinemfort sterben und vom Nichts bedroht zu sein scheinen, nicht erst am Ende unseres Lebens.⁷

Denkt man diesen Gedanken bis zu seinem Ende, muß man noch radikaler fragen, ob wirklich die Frage nach Unsterblichkeit die Frage des Menschen ist und ob wir nicht vielmehr mit M. Heidegger den Menschen als ein »Sein zum Tode« fassen müssen. Wenn aber das Sterben als radikaler Seins- und Lebensverlust schon in unsere zeitliche Existenz eingeschrieben und mitten im Leben angesiedelt ist, kann uns der Tod dann überraschen, kann er dann als etwas Befremdliches, tragisch von außen ins Leben Einbrechendes erscheinen, wie Augustinus ihn schildert, wobei er zugegebenermaßen dem natürlichen Empfinden Ausdruck verleiht? Muß aber nicht nüchternere Überlegung zeigen, daß der Tod für ein

⁶ Siehe dazu D. v. Hildebrand, »Die Unsterblichkeit der Seele«, in: *Die Menschheit am Scheideweg*, hrsg. v. K. Mertens (Regensburg, 1955), S. 25ff., bes. 28ff.

⁷ Siehe dazu Augustinus, *Confessiones*, Buch XI. Siehe auch J. Seifert, *Essere e Persona* (Mailand, 1989), Kap. x.

244 Josef Seifert

Wesen ganz natürlich ist, das in der Zeit zu existieren anhebt und in der Zeit ist? Kann ein offenbar zeitlich beginnendes menschliches Bewußtsein, das sich auch ausschließlich in der Zeit und Geschichte entfaltet, dem jeden Tag sein Leben hinwegeilt und hinwegstirbt, überhaupt ewig sein? Ist es nicht sogar metaphysisch notwendig, daß der Mensch wieder in der Zeit vergehen wird, wie er in ihr begann?

So scheint es, daß wir ein »Sein zum Tode« sind, wie Heidegger behauptet. Ja es scheint nicht nur, daß wir – um mit Gabriel Marcel zu sprechen, der Heideggers Formulierung vom »Sein zum Tode« in zwei Möglichkeiten aufgespalten hat – ein »être vers al mort« sind, ein Sein, das sich auf den Tod zubewegt, sondern auch ein »être pour la mort«, ein Wesen, das für den Tod bestimmt ist, dessen zeitlich und historisch sich wandelndes Leben naturgemäß mit der Auslöschung des Bewußtseins im Tode endet und im so verstandenen Tod und Nichts »seine äußerste Seinsmöglichkeit« erreicht, um mit einem nicht durch Klarheit hervorstechenden Wort Heideggers zu sprechen.

Noch ein Wort zur zweiten dunklen Seite der Frage nach Unsterblichkeit, der »Furcht vor etwas nach dem Tode«, von der Hamlet spricht, und der Verzweiflung. Nicht an einem Leben nach dem Tode als solchem liegt uns ja, wenn dieses ein bloßes Schattendasein oder gar furchtbar sein sollte wie das Schicksal des Tantalus oder Sisyphus im Hades der Griechen oder gar wie jenes der Verzweifelten und Verdammten, von denen Kierkegaard in der Krankheit zum Tode spricht. Vielmehr muß ein sinnvolles und hoffnungswürdiges Leben nach dem Tode ein glückliches, erfülltes, wertvolles Leben sein. Kann darüber die Vernunft irgendetwas erkennen?

Die Elemente eines philosophischen Unsterblichkeitsbeweises

So muß jeder philosophische Nachweis der Unsterblichkeit zumindest die folgenden Schwierigkeiten lösen:

- 1. Wie kann das menschliche Bewußtsein den Tod überdauern, da es doch vom menschlichen Leib, der im Tod unwiderruflich zerstört wird, untrennbar erscheint?
- 2. Wie kann man die Behauptung menschlichen Seins nach dem Tode und menschlicher Unsterblichkeit angesichts der Tatsache rechtfertigen, daß menschliches Sein und Bewußtsein wesenhaft zeitlich und also von Natur aus auf den Tod hingeordnet erscheinen?
- 3. Kann man einen positiven und beglückenden Inhalt des Lebens nach dem Tode anstatt eines schrecklichen philosophisch nachweisen und womöglich Wege aufzeigen, diese positive Ewigkeit des Lebens nach dem Tode zu erreichen?

Wir sprechen im folgenden von Unsterblichkeit als Philosophen, d.h. wir bemühen uns um eine Antwort auf diese Frage mit den reinen Mitteln und Methoden der Vernunft, nicht des Glaubens. Manche von uns sind vielleicht keine Christen, und das vernünftige Nachdenken ist der einzige Weg, den sie in Beantwortung der Frage nach einem Leben nach dem Tode wählen können. Für sie nimmt Philosophie die zentrale Bedeutung an, die Platon ihr zuschreibt. Sie wird der einzige Weg der Erleuchtung über die wichtigsten menschlichen Fragen und die einzige Hilfe zur Vorbereitung auf das Sterben. Aber auch für jene von uns, die den beglückenden Glauben an den Tod und die Auferstehung Christi besitzen, ist das philosophische Nachdenken über diese Frage wichtig. Denn ohne die der Vernunft zugänglichen Gründe für die Unsterblichkeit der Seele zu bedenken und nach Möglichkeit zu verstehen, wird auch der Glaube leicht leer und kann vor allem den vielfältigen Hindernissen und Bedrohungen, denen er besonders heute ausgesetzt ist, nur schwer standhalten.

Nur unter Voraussetzung personaler Identität und einer geistigen Seele ist unsterbliches Leben sinnvoll und möglich

Ein Leben nach dem Tod ist für den Menschen nur dann sinnvoll, wenn er als dasselbe Individuum, das er in seinem Leben ist, auch nach dem Tod lebt. Da aber der Körper im Tod zerfällt und damit auch der von innen erlebte Leib undenkbar wird, es sei denn, er werde einmal wunderbar neu zum Leben erweckt, ist klar, daß von Unsterblichkeit der menschlichen Person nur dann philosophisch die Rede sein kann, wenn das menschliche Bewußtsein einer Geistseele inhäriert bzw. wenn es eine Seele gibt, die vom menschlichen Körper real und substantiell verschieden ist. Denn offenkundig müßte ein menschliches bewußtes Leben, das nur in Funktionen des Leibes bestünde oder von ihnen abhinge, durch das Zerstörtwerden aller leiblichen Funktionen im Tod und durch den Zerfall des Leibes-Leichnams ebenfalls erlöschen. Daher ist die philosophische Frage nach Unsterblichkeit untrennbar von der nach der menschlichen Seele.

In gewissem Sinne gilt das auch für den Gläubigen, da ja die Auferstehung nicht unmittelbar im Moment des Todes erfolgt, so daß man, ohne die Existenz der Seele anzunehmen, mit manchen Theologen einen »Ganztod« annehmen müßte, eine Auffassung, gegen die vieles eingewandt werden muß.⁸

Außerdem kann auch nur ein geistiges Wesen, eine Seele, die weder mit der Materie des Körpers identisch noch ein bloßes Produkt materieller Vorgänge ist⁹, jene ontologische Eigenständigkeit und Würde begründen, die für Unsterblichkeit vorausgesetzt ist. Denn die Vernunft des Menschen, Erkenntnis sowohl als auch der Wille, setzt die Existenz einer geistigen Seele voraus. Das werden folgende Überlegunge erhellen.

⁸ Mit der Ganztodthese habe ich mich andernorts auseinandergesetzt. Siehe J. Seifert, »Das Unsterblichkeitsproblem aus der Sicht der philosophischen Ethik und Anthropologie«, in *Franziskanische Studien*, 60 (1978), S. 289–310. Siehe auch J. Seifert, *Das Leib-Seele Problem und die philosophische Diskussion der Gegenwart. Eine systematisch-kritische Analyse* (Darmstadt, ²1989).

⁹ und die auch nicht mit einem bloßen »transzendentalen Subjekt« identifiziert werden darf, sondern ein real-lebendiges, konkretes Sein besitzen muß, wie hier nicht näher ausgeführt werden kann.

246 Josef Seifert

Argumente für die Existenz einer geistigen menschlichen Seele

Nehmen wir eine einfache Erkenntnis zum Ausgangspunkt, wie jene, daß ich existiere oder daß dasselbe Urteil nicht zugleich wahr und falsch sein kann oder daß eine Farbe notwendig Ausdehnung voraussetzt. Diese Erkenntnisse, die uns unbezweifelbar gewiß gegeben sind, schließen ein, daß der Inhalt dieser Erkenntnisse vom tatsächlichen Bestehen der entsprechenden Sachverhalte abhängt. Weil ich wirklich existiere, kann ich diese Tatsache auch mit Gewißheit erkennen. Weil es in der Natur der Farbe liegt, Ausdehnung vorauszusetzen, kann dies erst Gegenstand einleuchtender Erkenntnis werden, usf. Wenn deshalb unser Bewußtsein und Erkennen mit physiologischen und chemisch-elektrischen Vorgängen im Gehirn identisch wäre, dann könnte ich niemals etwas wissen, denn dann würde der Inhalt meines Erkennens nicht mehr von der Natur der Sachen abhängen, die geistig vor meinem erkennenden Blick stünden, sondern gleichsam von »hinten« von rein chemisch-elektrischen Hirnprozessen abhängig sein. Nicht die Sachen selbst könnten jemals in einem Erkenntnisstreit entscheiden, sondern die rein materiellen Ursachen im Gehirn, die von Naturgesetzen und materiellen Impulsen abhingen. Erkenntnis wäre unter dieser Voraussetzung zunichte. Denn damit diese möglich sei, muß sie von der Natur des erkannten Gegenstands, an dem sie teilhat, abhängen, und von der Eigenart des erkannten Seienden bestimmt werden. Dies wäre aber unmöglich, wenn das Bewußtsein mit Gehirnprozessen identisch oder auch nur ein Begleitphänomen der Materie wäre.

Denn dann wäre ja in der Diskussion einer Frage, etwa des Materialismus gegenüber der Anerkennung der Seele, niemals die Wirklichkeit das Maß, sondern der eine Gesprächspartner wäre durch die Prozesse in seinem Hirn gezwungen, Materialist zu sein, der andere, diesen zu verwerfen. Und niemand könnte entscheiden, ob seine Überzeugung wahr wäre, ja niemand könnte auch nur einen sinnvollen Wahrheitsanspruch erheben, da sein Geist seit Ewigkeit durch die materiellen Abläufe in Natur und Hirn determiniert wäre. Und ein Geist, der von solcher Programmierung abhinge, könnte niemals seine Erkenntnis kritisch prüfen oder rechtfertigen. Aber es gibt evidente Erkenntnis, wie die obigen Beispiele zeigen und also muß ein Materialismus, der der Subjektivität keinerlei Macht gegenüber der Materie einräumt, falsch sein.

Man wird unschwer sehen, daß dasselbe erst recht für jeden freien Akt gilt. Wenn eine Tat das Resultat von elektrisch-chemischen Gehirnprozessen wäre, wäre sie nicht frei und stünde ebensowenig in unserer Macht wie die atomaren Prozesse und Bewegungen in den Gestirnen. Wir sind uns aber mit unbezweifelbarer Gewißheit der Tatsache der Freiheit bewußt. Wir wissen, daß wir Wahrheit suchen, nach ihr forschen oder auch uns zerstreuen und nicht um sie kümmern können und daß dies in unserer Macht liegt. Wir wissen, daß wir ein uns angebotenes Bestechungsgeld, um einen Freund zu verraten, annehmen oder auch ablehnen können. Damit erkennen wir, daß unsere eigenen Handlungen in unserer

eigenen Macht liegen und wir deshalb für sie verantwortlich sind. Denn wir sind, wie Aristoteles sich ausdrückt, »Herren ihres Seins und ihres Nichtseins«.¹0

»Denn wir tun vieles, was wir, wenn wir es nicht wollten, überhaupt nicht täten. Dazu gehört als erstes das Wollen selbst; denn wenn wir es wollen, ist es, wenn wir es nicht wollen, ist es nicht; denn wir würden nicht wollen, wenn wir nicht wollten... Es gibt also unseren freien Willen, und er tut, was wir durch das Wollen tun, was nicht geschähe, wenn wir es nicht wollten.«, wie Augustinus sagt.¹¹ Es leuchtet ein, daß ein freies Wollen unmöglich bloß Wirkung oder Begleitphänomen von Gehirnvorgängen und erst recht nicht mit diesen identisch sein kann. Denn um frei zu sein, muß ein Akt eben von mir selbst abhängen und darf von keinem Faktor außer mir selbst letztendlich bestimmt sein.

Aber wieso soll »ich selbst« nicht vielleicht doch mit einem Mikroteilchen in meinem Gehirn oder einer Serie von Gehirnvorgängen identisch sein? Wieso sollte dies undenkbar sein?

An dieser Stelle gewinnen wir weitere Erkenntnisse über Erkennen und Wollen, wenn wir nur eingehender die Frage nach deren Subjekt betrachten. Stellen wir uns – in Abwandlung eines Gedankens von Leibniz – vor, daß wir in eine Maschine oder in das Gehirn mit seinen Billionen von Neuronen und deren Billionen über Billionen Teilen, Dendriten usf, eintreten und die zerebralen raumzeitlichen Bewegungsmuster, die aus einer Unzahl verschiedener Kombinationen von Sequenzen elektrisch-chemischer Natur bestehen, beobachten könnten. Vollziehen wir dieses Gedankenexperiment, so sehen wir mit Leibniz ein, daß das »ich selber«, das erkennt oder will, unmöglich mit diesen vielen Teilen oder mit nicht mit einander identischen Vorgängen identifiziert werden darf. Denn um zu denken und zu erkennen, bedarf es eines einfachen Seins in dem Sinne, daß es nicht einen Teil außerhalb des anderen hat. Ein solches aus vielen nicht-identischen Teilen bestehendes Wesen wie das Gehirn kann Unglaubliches leisten, aber unmöglich sich selber denken oder irgendetwas erkennen. Warum nicht? Weil alle Eigenschaften und Kompositionen, deren Träger die Materie sein kann, nicht jene erstaunliche Leistung erklären können, die wir in jedem Erkennen oder Denken vorfinden: daß nämlich ein und dasselbe unteilbare und mit sich identische Selbst in unzähligen Erkenntnissen und Erlebnissen als Subjekt gegenwärtig ist, erkennt und will. Wir erfahren dies täglich und erstaunen doch nicht darüber, daß das eine, mit sich identische und aus keinerlei Teilen bestehende Ich denkt und will und in Myriaden anderer Erlebnisse präsent ist.

Der Nobelpreisträger für Medizin und Gehirnforschung Sir John Eccles bemerkt, daß nicht einmal eine Analogie zu diesem einfachen, unsichtbaren und unteilbaren Subjekt menschlichen Erlebens im Gehirn auffindbar ist, etwa eine zentrale Schaltstelle, zu der alle Ströme und Gehirnvorgänge hingeleitet würden.

Von ähnlichen Überlegungen ausgehend kamen Platon im *Phaidon* und mit ihm die große abendländische Tradition der Philosophie zur Überzeugung, daß es eine

¹⁰ Siehe Aristoteles, Eudemische Ethik, II,vi,9, 1223b 7ff. (eigene Übersetzung, J. S.).

¹¹ Siehe Augustinus, De Civitate Dei, V, x (eigene Übersetzung, J. S.).

248 Josef Seifert

Seele, ein unsichtbares, geistiges Subjekt von bewundernswerter Einfachheit im Menschen gibt, einen Geist, der sich nicht auf die Materie reduzieren läßt.

Ist die Existenz einer geistigen Seele allein schon Beweis der Unsterblichkeit?

Schon auf Grund dieser Erkenntnis kam Platon im *Phaidon* zu dem Schluß, daß die menschliche Seele unsterblich ist. Denn der Tod und die Vernichtung eines Wesens sei immer seine Auflösung und die Trennung seiner Bestandteile. Wenn wir einen Tisch zerstören, dann zerhacken wir ihn und trennen die einzelnen Stücke, Teilchen oder Moleküle und Atome von einander, und so verschwindet er. So können alle materiellen Dinge zugrundegehen, und der leib-seelische Mensch kann sterben, d.h. seine Seele kann sich vom Leib trennen. Die Seele hingegen besitzt ein unsichtbares und einfaches geistiges Sein. Sie hat keine Teile und ist deshalb unzerstörbar. Also kann die Seele im Tode nicht zugrundegehen. So lautet eines der platonischen Argumente für Unsterblichkeit.

Dieses platonische Argument für die Unsterblichkeit – so eindrucksvoll es ist – scheint jedoch weder zwingend noch, für sich alleine genommen, überzeugend. Zwar gestehen wir Platon voll und ganz zu, daß die Präsenz einer geistigen Seele im Menschen die notwendige Voraussetzung für seine Existenz nach der Zerstörung des Leibes ist. Denn der Leib wird ja gleichsam vor unseren Augen funktionsunfähig und zerfällt. Angesichts dieser entsetzlichen Tatsache sind wir alle versucht, mit den Gesprächspartnern des Sokrates zu befürchten, daß die Seele im Tod »wie ein Windhauch und Rauch zerstiebe und verfliege und nirgends mehr auch nur die Spur von Sein besitze«. 12

Wenn hingegen das Bewußtsein bei aller Leibgebundenheit, in der wir es erfahren, nicht Funktion des Gehirns und auch nicht mit diesem identisch ist und wenn es ferner, wie wir gefunden haben, eine geistige Substanz, ein Wesen gibt, das wir Seele nennen und das in sich Bestand hat – dann ist es zumindest denkbar und prinzipiell möglich, daß der Tod nicht mit dem Aufhören des Bewußtseins verknüpft ist.

Warum aber finden wir das von Platon eingeführte und später von Augustinus, Thomas und vielen Philosophen bis zu Kant als überzeugend erachtete Argument für Unsterblichkeit aus der Einfachheit der Seele nicht zwingend?

1. Erstens sichert es nicht einmal die erste grundlegendste Voraussetzung persönlicher Unsterblichkeit, die unendliche Fortdauer und absolute Unzerstörbarkeit des persönlichen Selbst völlig. Zwar mag es beweisen – und das ist viel –, daß die Seele nicht durch irgendeine innerweltliche Ursache zerstört werden kann. Aber es beweist nicht, daß es keine andere metaphysische Vernichtung des einfachen Seins der Seele geben könnte. Denn wenn die Seele kontingent ist und weder notwendig existiert noch von Gott unabhängig ist, dann müssen wir Duns

¹² Siehe Platon, Phaidon 70a, 77b.

Scotus und anderen franziskanischen Philosophen darin recht geben, daß die Seele auch durch Gott, wie sie von ihm geschaffen und im Sein erhalten werden muß, um zu existieren, so auch vernichtet werden könnte, wenn es keine anderen Gründe außer ihrer Einfachheit gäbe, aus denen dies ausgeschlossen wäre.¹³

- 2. Zweitens wäre selbst beim Vorliegen des Beweises der ersten Bedingung der Unsterblichkeit durch den Nachweis der Existenz der Seele noch keineswegs eine zweite Bedingung für sinnvolle Unsterblichkeit bewiesen, nämlich die Fortdauer bewußten menschlichen Lebens. Denn, entgegen Descartes' Behauptungen, wissen wir durch die Erfahrung des Schlafes, die vielen Stufen des Wachseins, der Ohnmacht, des Unbewußten usf., daß die Seele trotz ihrer geistigen Einfachheit des Bewußtseines beraubt sein kann und nicht immer denkt, wie Descartes behauptet. Daher kann die verbreitete Idee eines ewigen Todesschlafes nicht durch den Beweis der Einfachheit der Seele als solchem widerlegt werden. Damit kann aber der Beweis aus der einfachen Existenz der Seele als solcher nicht ausreichende Grundlage eines sinnvollen Unsterblichkeitsbeweises sein, der ja ein Leben, und zwar ein bewußtes Leben, nach dem Tode dartun muß.
- 3. Drittens erweist dieses Argument nicht ein drittes, und zwar das allerwichtigste, Element eines sinnvollen unsterblichen Lebens, nämlich den positiven Inhalt desselben. Denn ohne den beglückenden Inhalt des Lebens nach dem Tode nützt uns unsere Unsterblichkeit buchstäblich nichts. Wenn wir diese Grenzen des erwähnten platonischen Arguments aus der Einfachheit der Seele erkennen, müssen wir nach anderen und tieferen Argumenten suchen, die übrigens auch im *Phaidon* und anderen Werken Platons zu finden sind. Suchen wir also nach einem besseren Argument!

Die Ewigkeitsgerichtetheit des menschlichen Lebens

In dieser Absicht fragen wir zunächst, ob die Kennzeichnung des menschlichen Seins als »Sein zum Tode«, die zweifellos vielen biologischen, psychologischen und anderen zeitlichen Aspekten des menschlichen Lebens entspricht, auch dem Menschen als geistiger Person gerecht wird.

Ein Blick auf das Leben des Menschen enthüllt in der Tat neben dem vitalen Lebensrhythmus des »Stirb und Werde« einen ganz anderen geistigen Lebensrhythmus, den Platon in die folgenden Worte gefaßt hat:

»Wenn sie (die Seele) aber ... eine Betrachtung anstellt, dann wendet sie sich ... nach dem Reinen und Ewigen und Unsterblichen und immer sich Gleichen, und als verwandt damit weilt sie, sobald sie für sich allein ist und die Umstände es ihr gestatten, immer bei ihnen, läßt alles Schwanken (Zeitliche) hinter sich ... und diesen Vorgang nennt man Vernunfterkenntnis.«¹⁴

 ¹³ Zu dieser Begründung der komplexen Position des Duns Scotus vgl. Sofia Vanni Rovighi, L'Immortalità dell'anima nei maestri francescani del secolo XIII (Mailand, 1936), S. 197ff., bes. S. 231–232.
 ¹⁴ Siehe Platon, Phaidon, xxvii, 79 d ff.

250 Josef Seifert

In jeder Erkenntnis, selbst derjenigen, die historische Ereignisse zum Gegenstand hat, streben wir nach Wahrheit, die selber nichts Zeitliches und Vergängliches ist. Dies gilt erst recht für jede Allgemeinerkenntnis als solche, die etwa die Kühe nicht hier und jetzt, sondern in ihrer allgemeinen Natur betrifft. Noch klarer tritt dies dort hervor, wo auch der Gegenstand unserer Erkenntnis notwendig zeitlos und ewig ist und keiner Evolution oder genetischen Mutation unterworfen sein kann, wie die Objekte der Mathematik oder die Gegenstände philosophischen Nachdenkens. So transzendiert der Mensch seine Zeitlichkeit in seiner Hinordnung auf Wahrheit.

Dasselbe gilt erst recht vom Bemühen um die Erkenntnis des ewigen Ursprungs aller Dinge und allen Seins, von dem schon Platon und Aristoteles sprechen. Jede philosophische und religiöse Gotteserkenntnis hebt den Menschen über die Schranken des rein Zeitlichen.

Auch im Sittlichen wird selbst der Atheist zugeben, daß er niemals bloß hier und jetzt einer sittlichen Forderung Folge leistet, wenn er sich weigert, um Geldes oder um Machtdruckes willen einen unschuldigen Menschen zu ermorden oder ein unschuldiges Kind abzutreiben und Glied um Glied zu zerstückeln (wie dies 50 Millionen Mal pro Jahr in der »humanen« Welt von heute geschieht). Der sittlich Handelnde, den Recht oder Wahrheit verpflichten, will dasselbe in jeder Situation tun. Darin und in der Stimme des sittlichen Gewissens ist der Mensch also auch mit etwas ewig Gültigem konfrontiert, mit dem Atem des Ewigen, wie Kierkegaard über das Gewissen sagt. Der Mensch nimmt gleichsam in der sittlichen Handlung, selbst wenn sie unmittelbar nur mit zeitlichem Geschehen, etwa dem Naziterror, beschäftigt ist, doch zugleich zu etwas Ewigem Stellung.

Dies zeigt sich gleichfalls deutlich in der Tatsache, daß sittliche Schuld nicht einfach verjährt und daß die moralische Verantwortung ihrem Wesen nach auf ein Gericht bezogen ist, ohne das der beste Mensch und ein menschlicher Teufel in derselben Weise wie eine Maus oder eine Ratte dahingingen ohne jeden Unterschied in ihrem Schicksal. Wäre dies das Ende menschlichen Lebens, gäbe es keine Verwirklichung der Gerechtigkeit in der Welt. Dies war seit Platon eines der Hauptargumente für die philosophische Begründung der Unsterblichkeit und nahm in den franziskanischen Philosophenschulen des 14. Jahrhunderts die Schlüsselstellung unter den vielen Unsterblichkeitsbeweisen ein. 15

Noch Kant, der in der Neuzeit alle philosophischen Unsterblichkeitsbeweise, die bis ins 18. Jhdt. von der überwiegenden Zahl von Philosophen vertreten wurden, am nachhaltigsten erschütterte, bemerkt, daß die retributive Gerechtigkeit von Lohn (und Strafe, von der Kant nicht handelt) drei Bedingungen im ewigen Richter voraussetze: Allwissenheit, damit er das Ausmaß von Schuld und Verdienst gerecht abmessen könne, Allmacht, damit keine Macht sich dem Vollzug seines Urteils entgegensetzen könne, und Allgüte, ohne die keiner das Recht hätte, letzter sittlicher Richter eines Menschen zu sein.

¹⁵ Siehe Sofia Vanni Rovighi, opus cit.

Weit über den Bezug auf jenseitigen Lohn hinaus besitzt das sittlich Gute jedoch in sich selbst einen positiven Widerschein der Harmonie, des Friedens und der Schönheit einer ewigen Ordnung.

Auf Grund der vorangegangenen Überlegungen zeigt sich ein vielfältiger Bezug zum Ewigen im Erkennen und Handeln des Menschen.

Ähnliches gilt von der Kunst, von der Religion und von anderen Bereichen menschlichen Lebens, die ebenfalls nur sinnvoll sind, wenn der Tod nicht das Ende des Lebens bedeutet.

Hier sei vor allem auf die Liebe zu anderen Menschen verwiesen, von der Gabriel Marcel zeigte, daß von ihr gilt: »aimer quelqu'un c'est lui dire: tu ne mourras pas.« (Jemanden lieben heißt ihm sagen: du wirst niemals sterben.) Warum? Sowohl die Bejahung der anderen Person und ihres ewig gültigen Wertes, ihrer Würde, die sie in sich als Person besitzt, als auch die Sehnsucht nach Einheit verlangen die Existenz des geliebten Wesens nach dem Tod, wenn nicht durch den Tod der Liebe und Treue in ihrem Innersten tragisch widersprochen werden soll.

Wenn wir ferner an den von Liebe untrennbaren Wunsch nach dem Glück des Geliebten und auch an die eigene Sehnsucht nach Glück denken, so finden wir mit Augustinus, daß die Sehnsucht nach Glück notwendig auch Sehnsucht nach Unsterblichkeit ist. Denn ein Zustand, an dessen Verlängerung uns nichts läge und den wir eines Tages als sinnvollerweise zu beenden ansehen könnten, wäre nicht zu recht als Glück zu bezeichnen. Wenn wir deshalb wirklich Glück ersehnen, wie wir schon in der Einleitung im Anschluß an Nietzsche hervorhoben, ersehnen wir notwendig auch Unsterblichkeit.

So ist unser Leben eindeutig in solcher Weise auf Unsterblichkeit ausgerichtet, daß wir ohne dieselbe zu einem tragischen und den innersten Sinn unserer Existenz bedrohenden Widerspruch verurteilt wären. Ein im Tod verendender Mensch wäre gleichsam im Leben wie im Tod ein Widerspruch.

Verfallen wir aber nicht, wenn wir von der Sinnforderung nach Ganzheit des Lebenssinnes und der zentralsten Werte des Lebens auf Unsterblichkeit und ein von Sinn und Wert erfülltes Leben nach dem Tode schließen, einem bloßen Wunschdenken? Wird hier nicht der Wunsch Vater des Gedankens und solches billiges Wunschdenken hernach mit philosophischer Sanktion ausgestattet? So würden nicht nur Marx und Engels oder Nietzsche einwenden, sondern auch jene, die das Sinnstreben allein darin erfüllt sehen, daß die Vergangenheit selber und Gottes Wissen alles vergangene Gute und Schlechte bewahren.

Um diese Frage zu beantworten, müßten wir den radikalen Unterschied zwischen einem subjektiven oder willkürlichen oder auch perversen Wunsch und einer objektiven metaphysischen Sinnforderung machen. Wenn z.B. eine Cordelia und eine Goneril, wie sie Shakespeare im *King Lear* schildert, also eine bewegend gute und eine abstoßend böse Frau, nach ihrem Tode gleich wie eine Maus kein Leben hätten, bliebe eine Forderung nach Gerechtigkeit und Sinn unerfüllt, die im Wesen und Wert der Dinge gründet. Wir können uns hier Iwan Karamasoffs entsinnen, der die Eintrittskarte zum Himmel zurückweisen will, solange auch nur die Tränen eines einzigen unschuldig und grausam gemarterten Kindes ungesühnt bleiben.

252 Josef Seifert

(Daß er darin recht hätte, daß auch in der Ewigkeit eine solche Gerechtigkeit nicht zu realisieren ist, wird hier nicht behauptet.) Iwan sieht die letzte, die Fundamente allen Seins und Sinnes betreffende Ernsthaftigkeit der Frage eines metaphysischen Sinnwiderspruchs, wie er nur auf der Ebene personaler Existenz und bewußten Lebens möglich ist. Er ist bereit, auf den Himmel zu verzichten, auf die höchste persönliche Erfüllung – wenn ein solcher Widerspruch unaufgelöst bestehen bleibt. Er sieht Sinn und Rechtfertigung des Daseins selbst in Frage gestellt, wenn solche Sinnwidersprüche bestehen, wie sie den von uns skizzierten Unsterblichkeitsargumenten zugrundeliegen. Daß die zentralen Sinn- und Wertgehalte des personalen Seins objektiv Erfüllung verlangen, entspringt nicht einem subjektiven Wunschdenken, sondern wird von einer objektiven Erkenntnis entdeckt: Ohne die Erfüllung der letzten Sinnforderungen wäre »die Welt eine Fabel, von einem Narren erzählt«, wie Shakespeares Macbeth sagt.

Ist aber mit dem Hinweis auf die Verletzung einer solchen Sinnforderung durch ein Verenden ohne ein Leben nach dem Tod und ohne die Erfüllung der positiven Bestimmung des bewußten menschlichen Lebens erwiesen, daß es tatsächlich ein Leben nach dem Tode gibt? Keineswegs! Denn noch könnte der Philosoph ja mit Schopenhauer einwenden, daß der Weltwille ein böser sei und jedenfalls an der Zerstörung aller Dinge und allen Sinnes in der Welt Vergnügen fände. Noch könnte ja unser Dasein absurd sein.

Grund der philosophischen Hoffnung auf Unsterblichkeit und Unsterblichkeitsbeweise

Daß das Leben des Menschen nicht absurd ist, könnte letzten Endes nur durch den Beweis des Triumphes des Guten und des Sinnes in der Wirklichkeit bewiesen werden. Aber wie ließe sich ein solcher Beweis führen? Letzten Endes und in vollkommener Weise nur durch den Beweis der Existenz Gottes. Denn wenn Descartes meinte, selbst die Glaubwürdigkeit der Sinneswahrnehmung ließe sich nur durch Gott und das Ausschalten der Möglichkeit eines allmächtigen Betrügers rechtfertigen, so gilt dies erst recht für die Frage nach dem letzten Sieg oder der Ohnmacht des Guten und des Sinnes in der Wirklichkeit.

Wenn also jemand an die Existenz Gottes glaubt oder wenn – wie ich meine – ein philosophischer Beweis für die Existenz eines unendlich guten personalen Gottes, über den hinaus nichts Größeres sein und gedacht werden kann, möglich ist, dann lassen sich die vorhergehenden Schritte zu einem schlüssigen Beweis vereinen. Ein solches Argument hätte folgende logische Struktur:

1. Prämisse: Ohne ein Leben nach dem Tode bestünde ein absurder Sinnwiderspruch und wäre die Welt chaotisch. 2. Prämisse: In der Welt herrschen Sinn und Güte, weil Gott ist. Also gibt es ein Leben nach dem Tode.

Die zweite Prämisse dieses Beweises, daß es nämlich einen Sieg des Sinnes gibt, ließe sich auch noch anders erhärten, wenn auch nicht letztlich beweisen: Schon bevor wir an Gott denken, lebt im Innern des Guten und Wahren eine »frohe

Botschaft«, wie Hildebrand in seinem Unsterblichkeitsaufsatz sagt. Marcel spricht von einer prophetischen Stimme der Liebe und Treue, die nicht lügen kann. Wie soll die Verheißung einer Ewigkeit, die im Innersten der sinnvollsten und sogar sittlich geforderten Akte lebt, ohne die der Mensch nicht menschlich sein kann, wie Liebe und Gerechtigkeit, eine Lüge sein? Wie soll das Wahrste im menschlichen Leben, das uns Unsterblichkeit verheißt, wenn wir ihm treu sind, lügen? Das ist unmöglich und wäre eine Option gegen sich selbst, eine Option, die letztlich niemand, der nach Glück, Erkenntnis, Wahrheit, Liebe strebt, überhaupt vollziehen kann.

Wenn die zweite Prämisse dieses Beweises – sei es durch einen Gottesbeweis in letztbegründeter Weise, sei es durch eine Art ontologisches Argument für die Wahrheit der frohen Botschaft der Werte und zentralen personalen Akte aus deren innerer Wahrheit – feststeht, hat das Argument viele Vorteile vor anderen. Insbesondere erlaubt es, auf eine bewußte und sinnerfüllte – gerechterweise glückerfüllte oder strafende – jenseitige Welt und auf ein personales individuelles Leben nach dem Tode zu schließen.

Das »einfache« und umfassende Argument Anselms für die Unsterblichkeit

Ähnlich wie Anselm von Canterbury im 11. Jahrhundert den einfachsten Gottesbeweis entwickelt hat, hat er im *Monologion* auch den einfachsten Unsterblichkeitsbeweis entdeckt, der gleichsam beide Prämissen des erörterten Beweises und beide Formen, die zweite Prämisse zu erhärten, in einem großen Gedanken verbindet. Er sagt, es gehöre zur Natur des menschlichen Geistes, daß er die höheren von den niedrigeren Gütern unterscheiden und ein höchstes Gut, Gott, erkennen kann. Wie er erkennt, daß es ein höchstes Gut gibt, versteht er auch, daß kein Gut mehr um seiner selbst willen geliebt und verehrt werden soll als dieses Gut.

- 1. Deshalb erfüllt er die höchste Gerechtigkeit, wenn er Gott, das höchste Gut, über alle endlichen Güter liebt, und wird im höchsten Maß ungerecht, wenn er es verachtet.
- 2. In der Liebe aber ersehnt er Einheit mit dem höchsten Gut und zwar ewige, unzerstörbare Einheit, wie sie allein die Liebe erfüllen kann.
- 3. Da aber die Liebe gut und gerecht ist, soll sie belohnt werden, wenn es Gerechtigkeit in der Welt geben soll.
- 4. Wie aber soll die Liebe zum unendlichen Gut belohnt werden? Jeder andere Lohn außer der unzerstörbaren Einheit mit dem geliebten höchsten Gut wäre dem Liebenden eine Qual, also wäre es eine Strafe, wenn Gott die Gutheit der Liebe zu Ihm mit irgendeinem anderen Gut belohnen wollte außer mit der ewigen Vereinigung mit Ihm.
- 5. Deshalb ist es unmöglich und würde der göttlichen Gerechtigkeit und Liebe widersprechen, wenn der Mensch sterblich wäre.

254 Josef Seifert

6. Ist jedoch der Mensch unter dieser Voraussetzung sterblich, wenn er Gott ablehnt und die Liebe, auf Grund deren und für die hin er unsterblich ist, nicht besitzt? Anselm antwortet: Auch dann ist er nicht sterblich, nicht nur weil er mit dem unsterblichen guten Menschen dieselbe menschliche Natur teilt und deshalb dieselben Eigenschaften teilt wie dieser, sondern auch deshalb, weil es ungerecht wäre, eine Person, die einmal ungerecht und böse Stellung gegen das ewige Gut eingenommen hat, nur mit dem Nichtsein zu bestrafen. Denn dieser Zustand – derselbe, in dem unendlich viele mögliche und mit keiner Schuld befleckte Geschöpfe ewig verbleiben – wäre keine angemessene Strafe, kein Zur-Verantwortung-Gezogen-Werden. Deshalb kann das unsterbliche Leben der mit Vernunft und Freiheit begabten Kreatur nur entweder Seligkeit mit Gott oder ewige Verdammnis sein.

So argumentiert Anselm im wohl umfassendsten und tiefsten Argument für Unsterblichkeit, dem wir hier nicht weiter nachgehen können. Sein Beweis verbindet beide Prämissen unseres Hauptarguments und vertieft seine Vorteile.

Die Grenzen philosophischer Unsterblichkeitsbeweise

Bisher haben wir von der Größe philosophisch-vernünftiger Unsterblichkeitsargumente gehandelt. Jetzt gilt es, deren Grenzen zu erkennen. Wie angedeutet wurde, kann der Philosoph mit den Mitteln der Vernunft die Tatsache der Unsterblichkeit erkennen und die Tatsache, daß ein Triumph des Guten in der Wirklichkeit existiert und deshalb die sittliche und metaphysische Ordnung wiederhergestellt werden muß, die Guten belohnt, die Bösen bestraft und alle übrigen letzten Sinnforderungen, ohne die die Welt keine raison d'être hätte, erfüllt werden müssen.

Aber der Philosoph kann sich nicht vermessen, zu wissen, ob der Zustand der gebrochenen Welt, der Schuld, des Bösen, in dem wir alle uns bewegen, solcherart ist, daß die Erfüllung des innersten Sehnens und objektiven Abzielens der Person auf ewiges Glück erfüllt werden kann. Er kann nicht ausschließen, daß – wie Platon in ergreifenden Worten im *Phaidon* schreibt – nur ein göttliches Wort, ein göttlicher *logos*, uns in die Lage versetzt, den Weg der für unsterbliches Glück notwendigen Reinigung und Erlösung zu weisen. Der Philosoph weiß auch nicht, ob dafür außer dem gerechten Leben noch eine göttliche Gnade nötig ist. Deshalb kann er bei aller Größe philosophischer Erkenntnis der Unsterblichkeit des Menschen, die uns erlaubt zu wissen, daß der Mensch unsterblich ist, die Osterbotschaft niemals ersetzen.

Das Schisma Lefèbvre

Von Gabriel Adriányi

Alterzbischof Lefèbvre weihte am 30. Juni 1988 in Ecône trotz ausdrücklichen Verbots des Kirchenrechtes – canon 1382 CIC – und eindringlicher Warnung des Papstes vier Bischöfe für seine sogenannte traditionalistische Bewegung. Damit zog er sich automatisch die Exkommunikation zu, die seitens der Römischen Kongregation für die Bischöfe tags darauf auch schriftlich per Dekret bestätigt wurde. Wie ist dieses Schisma, diese Kirchenspaltung entstanden?

Im Folgenden möchte ich nicht auf die theologischen Probleme der Auffassungen Lefèbvres und seiner Bewegung eingehen, deren Erörterungen eher in das Fach der systematischen als der historischen Theologie gehören, sondern den geschichtlichen Ablauf der Ereignisse rekapitulieren und dann in sechs Thesen einige der komplexen Gründe erwähnen, die nach meinem Dafürhalten zur Entstehung des Schismas führten.

Bei der Entstehung und Ausbreitung der Bewegung spielte die Persönlichkeit Lefèbvres eine entscheidende Rolle. Daher soll die Geschichte auch mit ihm beginnen.

Marcel François Lefèbvre wurde am 29. November 1905 in Tourcoing bei Roubaix und Lille im nordfranzösischen Industriegebiet als Sohn des Textilfabrikanten René Lefèbvre und dessen Ehefrau Gabrielle Watine geboren.¹ Der Vater, ein strenger Katholik, der täglich zur Messe ging, gehörte sowohl während des Ersten wie während des Zweiten Weltkrieges zum Widerstand, zur »résistance« gegen die Deutschen und starb 1941 als Gefangener im Konzentrationslager Sonnenburg.

Marcel Lèfebvre hatte noch sieben Geschwister. Sein ältester Bruder wurde Spiritanerpater, drei seiner Schwestern traten ebenfalls ins Kloster ein, so daß von den acht Kindern der Familie Lefèbvre fünf den geistlichen Beruf gewählt hatten. Marcel Lefèbvre erhielt die gymnasiale Ausbildung im Collège du Sacrè-Coeur in seiner Heimatstadt. Nach dem Abitur, dem Baccalaureat, meldete er sich 18-jährig bei seinem Bischof von Lille mit der Absicht, Priester zu werden. Dieser schickte ihn nach Rom, wo er sechs Jahre – vom Herbst 1923 bis zum Sommer 1929 – im französischen Priesterseminar wohnte und an der Päpstlichen Universität »Gregoriana« studierte. Der Rektor des Französischen Kollegs war der strenge Spiritanerpater Le Floche, ein eifriger Anhänger der »Action française«. Lefèbvre bewunderte ihn sehr und erlebte während seines Studiums den Höhepunkt der Auseinandersetzungen um die »Action française«. Diese rechtsradikale, in der Fachliteratur

¹ Die nachfolgenden biographischen Angaben sind den Werken Anzévui, Jean, Das Drama von Ecône. Sitten 1976 und Schifferle, Alois, Marcel Lefèbvre – Ärgernis und Besinnung. Kevelaer 1983, entnommen.

256 Gabriel Adriányi

auch als »chauvinistisch und antisemitisch« bezeichnete politische Bewegung der französischen Katholiken wurde von Rom als Irrlehre verurteilt.²

Lefèbvre trat jedoch in Rom nicht nur mit der »Action française« in Verbindung. Er erwarb sich auch schon damals den Ruf, »die Stein gewordene katholische Lehre« zu sein, was freilich angesichts der damals strikt antimodernistischen Haltung der Kirche keine ehrenrührige Bezeichnung war.³

Nach Abschluß des Studiums mit dem philosophischen und theologischen Doktorgrad kehrte Lefèbvre nach Lille zurück, wo er am 21. September 1929 zum Priester geweiht und als Pfarrvikar in der Seelsorge eingestellt wurde. Bald bekam er die Nachwirkungen einer schon 1919 begonnenen Krise zwischen Priestern und Wirtschaftskreisen zu spüren. Denn in den 1920er Jahren hatten sich angesichts der andauernden Wirtschaftskrisen viele Priester für die Arbeiter eingesetzt. Sie hatten sogar eine »freie Gewerkschaft« gegründet. Einer ihrer Führer war der Pfarrer von Lefèbvres Heimatstadt, Achille Liénhart. Er wurde 1930 zum Bischof von Lille, sogar zum Kardinal ernannt. Lefèbvre mißbilligte die Aktionen der Kirche, die vom neuernannten Kardinalsbischof voll unterstützt wurden und verließ 1930 mit kirchlicher Erlaubnis seine Diözese. Er trat in die Ordensgemeinschaft seines Bruders, die Kongregation vom Hl. Geist, Spiritaner (CSSp) genannt, ein, die ihn zwei Jahre später als Missionar nach Französisch-Äquatorialafrika, in die nachmalige afrikanische Republik Gabun entsandte. Dies entsprach auch der Tradition vieler nordfranzösischer Familien, die gerne ihre Söhne und Töchter als Missionare, Ordensschwestern oder als Offiziere in die afrikanischen Kolonialgebiete schickten.

Von 1932 bis 1946 wirkte Lefèbvre in Libreville, der Hauptstadt Gabuns, als Professor im Priesterseminar. Nach dem Zweiten Weltkrieg, 1946, kehrte er nach Europa zurück und übernahm als Direktor das Scholastikat der Spiritaner in Mortain, in der Normandie. Aber bereits ein Jahr später, am 12. Juni 1947, ernannte ihn Papst Pius XII. zum Apostolischen Vikar von Dakar im Senegal und zum Titularbischof von Antedone. Er erhielt seine Bischofsweihe am 18. September. Ein Jahr später, am 22. September 1948, bestellte ihn der Papst zum Apostolischen Delegaten für alle französisch sprechenden Gebiete Afrikas. Somit erhielt Lefèbvre einen päpstlichen Auftrag für eines der damals größten Missionsgebiete der Erde. Als Pius XII. 1955 die Kirchenorganisation im Senegal neu einrichtete, wurde Lefèbvre der erste Erzbischof von Dakar (14. Mai 1955).

Als Missionar und Bischof entfaltete Lefèbvre eine apostolische Aktivität.⁴ Er bekundete hervorragenden Eifer und erwies sich als ein außergewöhnlicher Organisator und als ein Mann der Tat. Mehrere Missionsgesellschaften führte er in Afrika ein, baute eine große Anzahl von Kirchen und gründete Hilfswerke aller Art. Zur Anerkennung seiner Verdienste ernannte ihn Papst Johannes XXIII. 1960 zum Päpstlichen Thronassistenten. Die Missionsarbeit Lefèbvres entsprach

² Vgl. Passage, H. du, Action française, in: LTHK², Bd. 1. Sp. 116-117 und Congar, Yves. Der Fall Lefèbvre. Schisma in der Kirche?. Freiburg 1977. S. 136-137. Anm. 1.

³ Munzinger-Archiv IBA 3/84 K 014780-2 Le-We.

⁴ Vergl. 5 Schifferle, S. 41.

jedoch einem Missionsverständnis, das heute in der Fachliteratur als eine überholte und einseitige Auffassung des 19. Jahrhunderts bezeichnet wird. Lefèbvre war z.B. in seiner Amtsführung autoritär und wehrte sich vehement gegen eine Anpassung der Missionsarbeit an die jeweilige Kultur des Landes. Mit der Entwicklung der afrikanischen Staaten zur Unabhängigkeit war er auch nicht einverstanden. So behauptete er z.B. in einem Zeitungsartikel, durch die Entkolonisierung würden der Fanatismus, der Kollektivismus und die Versklavung der Schwachen vorangetrieben, wodurch auch dem Vordringen des Kommunismus Vorschub geleistet werde. An dieser Misere sei aber auch der Islam schuld. – Kein Wunder, daß Lefèbvre aufgrund seiner Haltung bald ein gespanntes Verhältnis auch zum Staatspräsidenten Léopold Sédor Sengor hatte.

Da der politische Prozeß der Entkolonisierung mit der Afrikanisierung der einheimischen Kirche Hand in Hand ging, überließ Lefèbvre 1962 Dakar dem ersten einheimischen Erzbischof, dem späteren Kardinal Hyacinthe Thiandoum und ging als Bischof – bei Beibehaltung seines persönlichen Erzbischoftitels – nach Tulle. Er leitete diese südfranzösische Diözese vom 23. Januar 1962 an nur sieben Monate lang, denn nachdem er zum Generalsuperior seiner Kongregation bestellt worden war, verzichtete er am 11. August auf sein Bistum. Im selben Jahr berief ihn Papst Johannes XXIII. als Mitglied in die Zentrale Vorbereitungskommission des II. Vatikanischen Konzils.

Somit kam ihm eine wichtige Funktion zu, denn er gehörte zu den Mitgliedern, die über die Vorlagen der zehn Sachkommissionen entschieden. Seine Erwartungen und Vorstellungen hinsichtlich eines Konzils erfüllten sich nicht. Die einzelnen Themen wurden nicht so behandelt, wie er es sich vorgestellt und gewünscht hatte. Die Mehrheit der Konzilsväter lehnte aber gleich zu Anfang sogar die Entwürfe der Zentralkommission ab »wegen ihrer allzusehr doktrinären, scholastischen, juristisch-kanonischen und moralisierenden Abfassung, die den großen biblischen und exegetischen Fortschritten, die in der kath. Kirche verwirklicht worden waren, nicht genügend Rechnung trug«. Lefèbvre wurde in keine weitere Kommission mehr gewählt. Aufgrund seiner gesamten Haltung wurde Lefèbvre während der ganzen Dauer des Konzils (1962 bis 1965) ein Außenseiter. So blieb er auch den regelmäßig abgehaltenen Versammlungen der französischsprachigen Bischöfe fern. –

Die insgesamt 14 Interventionen Lefèbvres zu den einzelnen Schemata des II. Vaticanums wurden später von ihm selbst veröffentlicht.⁹ In seinem Buch, dessen Titel eine Anlehnung an die Kampfschrift Emile Zolas in der Dreyfus-Affäre ist »J'accuse le Concile«, deutsch im selben Jahr »Ich klage das Konzil an« (1976),

⁵ Ebd. S. 46.

⁶ Kaufmann, Ludwig, Im Schatten der 'Konterrevolution' – Geschichtliche und biographische Notizen zum Traditionalismus von Erzbischof Lefèbvre, in: Orientierung, 41 (1977). S. 156–160.

⁷ Hinsichtlich der Ansichten Lefèbvres zum Konzil vgl. seine Werke »Ein Bischof spricht. Schriften und Ansprachen 1963–1974«. Wien 1976 und »Ich klage das Konzil an«. Martigny 1976.

⁸ Anzévui, Jean Abbé, Das Drama von Ecône, ebd. S. 17.

⁹ Vgl. Lefèbvre, Marcel, Ich klage das Konzil an.

258 Gabriel Adriányi

prangerte er den Geist des Konzils mit den Worten an: »Der Geist, der auf diesem Konzil herrschte und der ihm so viele mehrdeutige und doppelsinnige und sogar ganz offenkundig irrige Texte eingegeben hat, war nicht der Hl. Geist, sondern der Geist der modernen Welt, der liberale, teilhardistische, modernistische Geist, der sich der Herrschaft Unseres Herrn Jesus Christus widersetzt«.¹0 Schwerpunktmäßig beanstandete Lefèbvre das Konzilsschema über die bischöfliche Kollegialität, die nach seiner Ansicht der Autorität der Kirche widersprach und eine Frucht des französischen revolutionären Gleichheitsprinzips (»égalité«) war, ferner das Schema über den Ökumenismus, den er für einen falschen Irenismus hielt sowie das Schema über die Religionsfreiheit, die nach seinem Dafürhalten einen freimaurerischen Geist wiederspiegelte und einen Relativismus in der Lehre, einen Indifferentismus in der Praxis und das Verschwinden des Missionsgeistes zur Folge hatte. Diese Konzilsdokumente wurden von ihm auch nicht unterzeichnet.¹1

In den folgenden Jahren erfaßte das Konzil auch Lefèbvres Kongregation. Als die Generalversammlung 1968 eine Reihe von Reformen beschloß, trat Lefèbyre von seinem Amt als Generaloberer mit der Begründung zurück: da seiner Ansicht nach der Progressismus auch in dieser Kongregation zu einer unübersteigbaren Macht geworden sei. 12 Zur selben Zeit baten ihn einige französische und schweizerische Priesteramtskandidaten, die mit ihrer Ausbildung in Fribourg unzufrieden waren, ihre spirituelle und theologische Formation in die Hand zu nehmen. Lefèbvre sah darin den Finger Gottes: künftige Priestergenerationen im vorkonziliaren Geiste zu erziehen und siedelte nach der Schweiz über. Er setzte sich mit dem Bischof von Fribourg, François Charrière, den er noch aus der Zeit von Dakar gut kannte, in Verbindung. Dieser stellte ihm im Don-Bosco-Heim in Fribourg für seine Seminaristen neun Zimmer zur Verfügung. Hier gründete dann Erzbischof Lefèbvre seine »Fraternité sacerdotale St. Pie X, Priesterbruderschaft vom Hl. Pius X.«, deren Statuten Bischof Charrière am 6. Juni 1969 mündlich, am 1. November 1970 schriftlich – allerdings »ad experimentum« nur für sechs Jahre – guthieß. Die Einrichtungen in Fribourg reichten für die Zwecke der Bruderschaft nicht aus. So zog Lefèbvre mit neun Seminaristen nach Ecône in ein Kloster, das 666 Jahre hindurch den Chorherren von Groß St. Bernhard gehörte und nun – von Walliser Katholiken gekauft – ihm zur Verfügung gestellt wurde. Der zuständige Bischof von Sitten, in dessen Diözese sich Ecône befindet, erteilte Lefèbvre die Erlaubnis, dort ein Noviziat zu eröffnen, allerdings unter der Bedingung, daß die Seminaristen ihre theologische Ausbildung in Fribourg, wo auch Sitz der Bruderschaft ist, erhalten.

Die Priesterbruderschaft kaufte die Gebäude in Ecône bald. Wegen der steigenden Zahl der Seminaristen wurden 1973 noch drei Gebäudetrakte angeschlossen. Da nach Meinung Lefèbvres die Universität Fribourg keine wahrhaft katholische Ausbildung mehr gewährleistete, wurde auch der theologische Unterricht in

¹⁰ Ebd. S. 11.

¹¹ Ebd. S. 24-89.

¹² Vgl. Vorwort v. Gillinger, Heribert und Zaczek, Marion, in: Lefèbvre, Ein Bischof spricht. S. 5.

¹³ Lefèbvre, Marcel, Ecône. Offene Türen. Bruderschaft St. Pius' X. Martigny 1976, S. 11.

Ecône abgehalten. Damit begann jedoch aus dem einfachen theologischen Internat ein internationales Priesterseminar zu werden, das sich zum Ziel gesetzt hatte, Priesteramtskandidaten aus allen Ländern bewußt im vorkonziliaren Sinne hinsichtlich der Spiritualität, der Theorie und Praxis auszubilden. Zu dieser Einrichtung lag jedoch keine Bewilligung des Bischofs von Sitten vor. Trotzdem fand das Priesterseminar in Ecône einen regen Zulauf. Im Oktober 1971 wurden dort bereits 41 Seminaristen gezählt, im Oktober 1972 waren es 65 und ein Jahr später schon 95. Ende 1973 hatte die Bruderschaft bereits 60 Mitglieder. Bald wurden weitere Bruderschaftshäuser in Italien, Frankreich, in den USA, England und Deutschland eröffnet.¹⁴

Angesichts der radikalen Auffassungen Lefèbvres, die in seinen Ansprachen und Erklärungen immer deutlicher wurden sowie wegen der einseitig vorkonziliaren Priesterausbildung in Ecône, waren einzelne Diözesanbischöfe bald nicht mehr bereit, die in Ecône ausgebildeten Priester ohne weiteres zu übernehmen. Eine Vollversammlung der Französischen Bischofskonferenz distanzierte sich schon im November 1972 von Lefèbvres Priesterseminar. Die rechtliche Stellung des Seminars von Ecône und die der Bruderschaft mußte aber alsbald geklärt werden, zumal Lefèbvre seitens der Gläubigen immer mehr Zulauf erhielt, die ihre Unzufriedenheit mit den Ergebnissen des Konzils auf diese Weise artikulierten.

Unter Einschaltung der Diözesanbischöfe von Fribourg und Sitten setzte Papst Paul VI. im Juni 1974 eine dreiköpfige Kardinalskommission ein. Diese beschloß am 23. Juni, eine kanonische Visitation in Ecône durchzuführen. Dies geschah dann vom 11. bis 13. November. Offenbar war Lefèbvre mit dem Ergebnis der kirchlichen Untersuchung und dem Resultat seiner Gespräche mit dem Bischof von Fribourg nicht zufrieden, denn am 21. November verfaßte er ein sogenanntes Manifest, eine Art Glaubenserklärung, die durch Indiskretion bald bekannt wurde. In dieser Schrift bekannte sich Lefèbvre zwar zur heiligen römischen Kirche, »der Hüterin des Glaubens und Lehrmeisterin der Wahrheit«,16 sprach jedoch auch offen seine Ablehnung des II. Vatikanischen Konzils und aller Reformen aus. Denn nach seiner Meinung waren die Konzilsentscheidungen vom Liberalismus und Modernismus getragen. Insbesondere beklagte er die nachkonziliare Entwicklung. Er schrieb in einem Brief schon sechs Wochen zuvor: »Wir sehen uns verpflichtet festzustellen, daß die lutherischen Reformen und die Irrlehren, die ihnen zugrunde lagen, immer mehr ins Innere der Kirche eindringen und hinfort das Denken und Handeln zahlreicher Bischöfe, Priester und Gläubigen bestimmen. Vor diesem Neu-Protestantismus, Zerstörer der Kirche und 'wahrer Rauch Satans' sind wir mehr denn je entschlossen, den katholischen und römischen Glauben zu bekennen, wie er in den Glaubensbekenntnissen niedergelegt ist und wie er im Antimodernisteneid zum Ausdruck kommt«.17

¹⁴ Schifferle, S. 51–55.

¹⁵ Ebd. S. 199.

¹⁶ Ebd. S. 56.

¹⁷ Vgl. den Brief Lefèbvres in: Mitteilungsblatt der Priesterbruderschaft St. Pius für den deutschen Sprachraum (im weiteren: MBI) Nr. 7 (Oktober 1974).

260 Gabriel Adriányi

Nachdem die einzelnen Berichte in Rom angekommen waren und ausgewertet wurden, trat die Kardinalskommission Ende Februar bis Anfang März 1975 in Rom mit Erzbischof Lefèbvre zusammen. Die Besprechungen verliefen wegen der »Unbeugsamkeit« der Ansichten¹8 Lefèbvres ergebnislos. So entschied die Kommission am 6. Mai 1975, die 1970 seitens des Bischofs von Fribourg erteilte Genehmigung für die Priesterbruderschaft zu entziehen und jegliche Unterstützung des Seminars zu Ecône zu verbieten. Das Erstere tat Bischof Pierre Mamie, Nachfolger von Bischof Charrière, noch am selben Tag. Gegen diese Entscheidung legte Erzbischof Lefèbvre am 21. Mai beim Präsidenten des Päpstlichen Gerichtes, der Signatura Apostolica, Rekurs ein und beklagte bitter das Vorgehen Roms in einer Dokumentation (30. Mai 1975).19 Die Signatura Apostolica wies am 10. Juni den Einspruch zurück; Papst Paul VI. richtete jedoch zehn Tage später – am 29. Juni 1975 – einen persönlichen Brief am Erzbischof Lefèbvre. 19 Darin bekräftigte er die Entscheidung der Kardinalskommission, mahnte Lefèbvre zur Bewahrung der kirchlichen Einheit und forderte ihn auf, einen öffentlichen Akt der Unterwerfung zu bekunden.20

Der Entzug der kirchlichen Approbation hinderte Lefèbvre nicht daran, am 20. Juni 1975 die ersten drei Priester, die ihre ganze Ausbildung in Ecône erhielten, zu Priestern zu weihen und noch im selben Jahr in der deutschsprachigen Schweiz, in Weißbad, ein neues Priesterseminar zu eröffnen. Die Schweizerische Bischofskonferenz erklärte nun ihrerseits (4. Juli 1975), an der römischen Entscheidung festzuhalten, ansonsten jedoch an einer Lösung des Problems mitzuarbeiten, wie auch der Erzbischof von Paris, Kardinal François Marty, seine Hilfe den Seminaristen von Ecône anbot (16. Juni 1975). Angesichts dieser verhärteten Situation richtete Papst Paul VI. am 8. September einen zweiten, diesmal sogar handgeschriebenen Brief an Erzbischof Lefèbvre. Darin änderte er die frühere Formulierung »Unterwerfung« auf »vorbehaltlose Verbundenheit und Treue zum Stellvertreter Christi« ab, sonst aber blieb der Papst bei der vorherigen Entscheidung.

Lefèbvre antwortete Paul VI. am 24. September.²³ Er ging auf keines der sachlichen Probleme ein, sondern versicherte den Papst seine Verbundenheit und behauptete, seine Äußerungen seien »falsch interpretiert« worden. Er nahm sein Seminar entschieden in Schutz, indem er betonte, es gebe heute nur die Alternative, entweder zu gehorchen mit dem Risiko, den Glauben zu verlieren, oder ungehorsam zu sein und den Glauben intakt zu bewahren.²⁴ Nach dieser Antwort blieb nur noch eine Stellungnahme übrig. Diese erfolgte in einem Rundbrief des Kardinalstaatssekretärs Jean Villot vom 27. Oktober 1975 an die Präsidenten der einzelnen Bischofskonferenzen.²⁵ Darin begründete der Staatssekretär die Ent-

¹⁸ Brief der Kardinalskommission an Mgr. Lefèbvre vom 06. Mai 1975: zitiert nach Anzévui, ebd. S. 97.

¹⁹ Schifferle, S. 203.

²⁰ Abgedruckt in deutscher Übersetzung bei Anzévui, S. 144–115.

²¹ Schifferle, S. 202.

²² Abgedruckt bei Anzévui, S. 121.

²³ Ebd. S. 122.

²⁴ Vgl. MBI, Nr. 9 (August 1975).

²⁵ Abgedruckt in deutscher Übersetzung bei Anzévui, S. 123–126.

scheidung des Hl. Stuhles, fügte beide Papstbriefe und das Antwortschreiben Lefèbvres bei und wies auf die ungenügende Erwiderung des Erzbischofs hin. Nun beklagte Erzbischof Lefèbvre in einem Interview die Befangenheit des Kardinals, ²⁶ was den Papst wiederum veranlaßte, diesen in einem offenen Schreiben in Schutz zu nehmen. ²⁷ Auch bezog Papst Paul VI. anläßlich der Ernennung neuer Kardinäle im Konsistorium vom 24. Mai 1976 zum Fall Lefèbvres Stellung²⁸. Insbesondere rügte er den »hartnäckigen Starrsinn«, den Ungehorsam und das falsche Traditionsverständnis des Alt-Erzbischofs, hob jedoch den Vorrang der Einheit der Kirche hervor.

Lefèbvre setzte indessen seine bisherige Aktivität fort. Trotz Warnungen und Widerstandes seitens verschiedener europäischer Bischofskonferenzen²⁹ hielt er an zahlreichen Orten Großkundgebungen, hl. Messen nach dem tridentinischen Ritus ab und kündigte weitere Priesterweihen an. Aus diesem letzteren Grund teilte Erzbischof Giovanni Benelli vom Päpstlichen Staatssekretariat am 12. Juni unter Berufung des Kodex (canon 2373 CIC, 1917) Lefèbvre mit, ihm sei verboten, die Weihen zu spenden.³⁰ Trotz dieses Verbotes weihte Lefèbvre am 29. Juni in Ecône 13 Priester, die – ungeachtet der Verbote der einzelnen Diözesanbischöfe³¹ – in den Gemeinden ihre Primizen feierten und die Seelsorge ausübten. Daraufhin verhängte der Hl. Stuhl am 12. Juli 1976 über Lefèbvre die »suspensio a divinis«, d. h. das Verbot jeglicher priesterlicher und bischöflicher Tätigkeit, so auch die Feier der hl. Messe, Predigt oder Spendung von Sakramenten (canon 2278 § 2 des CIC, 1917).³²

Lefèbvre selbst betrachtete die Strafe als null und nichtig und rechtfertigte dies mit der Begründung, man darf Gesetzen nicht gehorchen, wenn sie ungerecht sind. Trotz der letzteren Auftritte und Erklärungen Lefèbvres, die sogar so weit gingen, daß er dem Konzil ein Bündnis mit den Freimaurern und Protestanten vorwarf, daß der Hl. Stuhl seine Gesprächsbereitschaft nicht auf. Der Präfekt der Römischen Studienkongregation, Kardinal Gabriele Garrone, versicherte Lefèbvre, ihm seien in Rom alle Türen geöffnet. Der Papst setzte sich in der Tat persönlich für eine Versöhnung ein. In einem handgeschriebenen Brief appellierte er am 15. August 1976 an den Wahrheits- und Gerechtigkeitssinn Lefèbvres und bat ihn, nicht noch länger Feind jener Kirche zu sein, der er so lange gedient hatte.

²⁶ Interview Lefèbvres vom 15. Januar 1976, Sonderdruck aus der Zeitschrift »La France catholique-Ecclesia« Nr. 1522 vom 13. Februar 1976.

²⁷ Abgedruckt in »Deutsche Tagespost« vom 9. März 1976.

²⁸ Papst Paul VI. Wort und Weisung im Jahr 1976. Vatikanstadt 1977, S. 260.

²⁹ Vgl. dazu die Zusammenstellung bei Schifferle, S. 203.

³⁰ Krämer-Badoni, Rudolf, Revolution in der Kirche. Lefèbvre und Rom. München – Berlin 1980. S. 186.

³¹ Schifferle, S. 203.

³² Katholische Nachrichtenagentur (KNA), Nr. 88 vom 27. 7. 1976.

³³ Sonderdruck aus »Ave-Kurier«, 7. Jg. Nr. 9 (September 1976).

³⁴ Vgl. das Inverview im Spiegel Nr. 33 (1976). S. 55-56.

³⁵ Deutsche Tagespost Nr. 101 vom 25. 8. 1976.

³⁶ L'Osservatore Romano (deutsche Ausgabe) Nr. 36 vom 3. 9. 1976. S. 1.

262 Gabriel Adriányi

Der Schritt des Papstes hatte jedoch keine Wirkung. Die Fronten waren verhärtet, in Ecône erwartete man ein größeres Entgegenkommen. Unter Mißachtung der Suspension feierte Lefèbvre am 29. August im Sportpalast zu Lille vor 6.000 Menschen eine tridentinische Messe und hielt eine fast einstündige Ansprache. Diese Predigt, eine Art Generalabrechnung mit dem II. Vaticanum und der nachkonziliaren Kirche, übertraf an Schärfe alles bisher Dagewesene. Der Erzbischof sagte, was die Französische Revolution der Kirche angetan habe, sei nichts gegen das, was das Zweite Vatikanische Konzil angerichtet habe. Denn die Kirche des Konzils habe sich mit der Welt vermählt und nur Bastarde gezeugt. Der Papst sei auch nicht mehr »Diener der Wahrheit«, man müsse ihm konsequenterweise auch nicht folgen.³⁷

Diese Ansprache Lefèbvres, die in der ganzen Welt als eine Provokation aufgefaßt wurde, 38 diente freilich nicht einer Versöhnung. Trotzdem kam am 11. September überraschend ein persönliches Gespräch zwischen Paul VI. und Lefèbvre zustande. Die einstündige Unterredung führte jedoch zu keinem Ergebnis. Lefèbvre bezeichnete sie später als »unfruchtbar«.39 So sah sich Paul VI. veranlaßt, am 11. Oktober erneut einen persönlichen Brief an Lefèbvre zu richten. 40 Dieser bestand aus drei Teilen. Im ersten Teil ging der Papst auf die nachkonziliare Entwicklung und die Haltung Lefèbvres ein. Er wies auf die Widersprüchlichkeit seiner Bewegung hin: während sie bedauere, daß die Autorität der Kirche nicht genügend beachtet werde, leiste sie selbst dem Hl. Stuhl keinen Gehorsam. Danach deckte der Papst im einzelnen die falschen theologischen Stellungnahmen Lefèbyres auf und wies sie mit ausführlicher Begründung zurück. Im dritten Teil beschrieb der Papst schließlich, welche konkreten Zeichen er vom Erzbischof erwarte, wenn die kirchlichen Sanktionen gegen ihn aufgehoben werden sollten. Besonders verlangte er die Anerkennung des Konzils und der späteren päpstlichen Maßnahmen, das Unterlassen persönlicher Anklagen gegen den Papst und dessen Mitarbeiter sowie die Respektierung der Rechte der Diözesanbischöfe. Auch verlangte der Papst von Lefèbvre, die Verantwortung für sein Seminar in die Hände des Papstes zu legen.

Lefèbvre antwortete Paul VI. nicht. Er setzte trotz Widerstandes der Diözesanbischöfe seine Aktivitäten fort und veranstaltete spektakuläre Auftritte und Pressekonferenzen sogar in Rom.⁴¹ Als er für den 29. Juni 1977 weitere Priesterweihen ankündigte, warnte der Hl. Stuhl ihn eindringlich wegen des »irreparablen Bruchs« mit der Einheit der kirchlichen Gemeinschaft und drohte sogar mit weiteren Sanktionen.⁴² Die Bruderschaft reagierte unbeeindruckt: »Diese Drohungen dau-

³⁷ Vgl. Newsweek vom 13. 9. 1976, S. 51 und Kirchenzeitung Köln Nr. 36 vom 3. 9. 1976, S. 2 sowie L'Osservatore Romano (deutsche Ausgabe) Nr. 36 vom 3. 9. 1976, S. 3.

³⁸ Vgl. Schifferle, ebd. S. 204 und Deutsche Tagespost Nr. 105 vom 3./4. 9. 1976.

³⁹ Vgl. Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 21. November 1978 und Le Monde vom 21. November 1978.

⁴⁰ Vgl. die deutsche Übersetzung in: L'Osservatore Romano (deutsche Ausgabe) Nr. 50 vom 10. 12. 1976.

⁴¹ Am 6. Juni 1977 im Hause der Fürstin Elvira Pallavicini.

⁴² Deutsche Tagespost Nr. 76 vom 28. 6. 1977. S. 6.

ern schon seit zwei Jahren an, sie stellen nichts neues dar« – lautete die Devise von Ecône.⁴³

In der Tat weihte Lefèbvre am 29. Juni trotz Verbotes 14 Seminaristen zu Priestern und 16 Kandidaten zu Subdiakonen, was Joseph Kardinal Höffner, den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, am 4. Juli zu einer offiziellen Intervention – und den Erzbischof von München, Joseph Kardinal Ratzinger, zu einer öffentlichen Stellungnahme veranlaßte. 44 Der Hl. Stuhl blieb, wie der Vatikanische Pressesprecher erklärte, bei seiner Haltung, unternahm jedoch keine weiteren kirchenrechtlichen Schritte gegen den Alt-Erzbischof. 45 Der Papst lehnte aber ein Audienzgesuch Lefèbvres ab, solange er seine feindliche Haltung gegenüber der zentralen Leitung der Kirche nicht aufgegeben habe. 46

Während die Bemühungen einzelner Bischöfe,⁴⁷ in den folgenden Monaten eine Einigung zu erzielen – z. B. die Begegnung von Kardinal Höffner mit Lefèbvre am 20. Dezember 1977 – keine Früchte trugen, setzte Lefèbvre seine öffentlichen Kritiken und Aktivitäten unvermindert fort. So beschuldigte er neuerdings den Vatikan, der Unterstützung des »Liberalismus« und, der Kollaboration mit dem Kommunismus,⁴⁸ eröffnete Priesterseminare in Zaitzkofen und Rom und weihte am 29. Juni 1978 wiederum Priester in Ecône. Dies veranlaßte Paul VI., der am selben Tag den 15. Jahrestag seiner Papstkrönung beging, zu einem persönlichen Appell. Er schrieb: »Da ich meinen Tod nahen fühle, ist es mein größtes Anliegen, daß der Kirche Häresie und Spaltung erspart bleibt«. Er forderte Lefèbvre auf, zur Gemeinschaft der Kirche zurückzukehren.⁴⁹

Papst Paul VI. starb fünf Wochen später. Von seinem zweiten Nachfolger, dem polnischen Papst Johannes Paul II. – denn der Lucianipapst starb nach einem 33tägigen Pontifikat – erwartete der Alt-Erzbischof mehr Verständnis für die Tradition. Eine Begegnung zwischen den beiden kam tatsächlich rasch zustande; bereits am 18. November 1978, in den ersten Wochen des neuen Pontifikates. Über diese Audienz wurde nichts veröffentlicht. Der Vatikanische Pressesprecher erklärte später nur, an der kirchenrechtlichen Situation habe sich nichts geändert. Aber offenbar wurde die Einsetzung einer neuen Kardinalskommission zur Beilegung der Differenzen vereinbart, bis dahin sollten die kirchlichen Aktivitäten Lefèbvres stillschweigend geduldet werden.

Die Kommission mit elf Mitgliedern wurde unter Vorsitz des Präfekten der Glaubenskongregation, Kardinal Franjo Šeper, alsbald eingesetzt.⁵³ Nachdem

⁴³ Deutsche Tagespost Nr. 76 vom 28. 6. 1977. S. 6.

⁴⁴ Schifferle, S. 205.

⁴⁵ KNA vom 9. 7. 1977.

⁴⁶ KNA vom 11. 8. 1977.

⁴⁷ KNA vom 20. Dezember 1977 und vom 23. Februar 1978.

⁴⁸ Le Monde vom 10. 5. 1978.

⁴⁹ Süddeutsche Zeitung vom 29. Juni 1978.

⁵⁰ KNA vom 5. Oktober 1978.

⁵¹ Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 21. November 1978; Le Monde vom 21. November 1978, S. 14.

⁵² KNA Nr. 281 vom 4. Dezember 1978.

⁵³ Zu den Vorgängen »Informations religieuses« Nr. 7011 vom 9. Januar 1979, Nr. 7014 vom 12. Januar 1979 und Nr. 7017 vom 16. Januar 1979 sowie KIPA-Meldung vom 15. Januar 1979.

264 Gabriel Adriányi

dieser am 8. Januar 1979 dazu die Zustimmung des Papstes eingeholt hatte, lud die Kommission Erzbischof Lefèbyre am 10. Januar zu persönlichen Gesprächen nach Rom ein. Diese dauerten drei Tage. Die Kardinalskommission war auf die Gespräche bestens vorbereitet. Lefèbvre wurden 17 Fragen vorgelegt, auf welche er offenkundig keine für Rom befriedigende Antwort geben konnte. Aber auch Lefèbvre war mit den Gesprächen höchst unzufrieden. Er fühlte sich brüskiert und sagte später, die vatikanischen Kardinäle hätten ihm den Krieg erklärt.⁵⁴ Auch mußte er auf eine Privataudienz beim Papst verzichten, wie auch sein späteres Gespräch Ende Januar in Rom ohne greifbares Ergebnis blieb. 55 Verärgert über die unnachgiebige Haltung des Hl. Stuhles, veröffentlichte Lefèbvre Ende April 1979 sein ganzes Dossier über die letzten Verhandlungen in Rom im Wortlaut (176 gedruckte Seiten!)⁵⁶ und kündigte an, er erwarte vom Hl. Stuhl die uneingeschränkte Gutheißung seiner Bewegung, ansonsten sehe er sich gezwungen, für seine Bruderschaft auch Bischöfe zu weihen.⁵⁷ Trotz dieser geharnischten Verlautbarungen reiste er einige Tage später zwecks Verhandlungen wieder nach Rom, mußte jedoch am 10. Mai die Ewige Stadt unverrichteter Dinge wieder verlassen. Auch diesmal kam eine Privataudienz beim Papst nicht zustande.58

Da Lefèbvre mit seinen Aktivitäten fortfuhr und seine Kritiken immer heftiger wurden – besonders sichtbar bei seinem Auftritt zu Ostern 1980 in Venedig⁵⁹ – beriet am 16. April 1980 ein kleiner Kreis römischer Kardinäle unter Vorsitz des Papstes den Fall Lefèbvre.⁶⁰ Man kam zu dem Schluß; Erzbischof Lefèbvre müsse sich endlich entscheiden: entweder für seine Bewegung oder für die Gesamtkirche.

Lefèbvre faßte diese Aufforderung als ein Ultimatum auf, lehnte sie vehement ab und verschärfte seine Kritik über das Konzil noch mehr. ⁶¹ Da jedoch acht seiner Briefe an den Papst unbeantwortet blieben und der Hl. Stuhl sich auch sonst einer Kritik oder Verurteilung der Priesterbruderschaft enthielt, erklärte Lefèbvre am 27. Oktober 1980, die Haltung des Hl. Stuhles deute auf eine Duldung seiner Bewegung. ⁶² Diese Erklärung veranlaßte Kardinal Šeper, im Namen des Papstes am 27. November 1980 Lefèbvre zu antworten. ⁶³ Darin signalisierte er die Bereitschaft des Hl. Stuhles, die Feier der hl. Messe nach dem tridentinischen Ritus kleineren Gruppen zu gestatten, vorausgesetzt, Lefèbvre und die Bruderschaft erkennen alle Beschlüsse des Konzils an. Lefèbvre wies dieses Angebot als völlig unannehmbar zurück und bekräftigte im Deutschen Fernsehen seine frühere Aussage, notfalls auch Bischöfe zu weihen. ⁶⁴

⁵⁴ Süddeutsche Zeitung vom 24. 1. 1979.

⁵⁵ Vgl. die KNA-Meldungen Nr. 27 und Nr. 28 vom 2. Februar 1979.

⁵⁶ In der Revue »Itineraire« April 1979; vgl. Le Monde vom 27. 4. 1979.

⁵⁷ KNA Nr. 107 vom 9. Mai 1979.

⁵⁸ KNA Nr. 110 vom 12. Mai 1979.

⁵⁹ KIPA-Bericht vom 18. April 1980.

⁶⁰ KNA Nr. 17 vom 24. April 1980.

⁶¹ Informations religieuses Nr. 7402 vom 19. April 1980.

⁶² KNA Nr. 252 vom 28. Oktober 1980.

⁶³ KNA vom 27. November 1980.

⁶⁴ KNA Nr. 293 vom 10. Dezember 1980; Nr. 296 vom 13. Dezember 1980 und Publik-Forum Nr. 1 vom 9. Januar 1981, S. 25–26.

Anläßlich des Besuches von Johannes Paul II. in der Schweiz im Frühjahr 1981 erhoffte sich Lefèbvre eine Begegnung mit ihm.65 Am 30. April bot er dem Papst sogar ein sogenanntes »Gentleman's Agreement« an. 66 Dies bestand darin, daß der Hl. Stuhl seine Bewegung ohne Einschränkung gutheiße, während er und die Bruderschaft die Konzilsbeschlüsse in der Sicht der Tradition interpretierend anerkenne. Als im nächsten Jahr Kardinal Ratzinger Präfekt der Glaubenskongregation wurde, teilte dieser Lefèbvre alsbald mit, er wolle sein möglichstes tun, um die bestehenden Probleme zu lösen. 67 Tatsächlich kam eine Besprechung zwischen den beiden am 20. Juli 1981 in Rom zustande.68 Sie verlief aber ebenso ergebnislos wie eine zweite Unterredung im Dezember, zu der auch Kardinal Silvio Oddi, der Präfekt der Kleruskongregation zugezogen wurde. 69 Fast ein halbes Jahr später erklärte Erzbischof Lefèbvre, der Papst wäre bereit, zwecks Anerkennung der Bruderschaft einen Apostolischen Visitator nach Ecône zu entsenden, jedoch unter der Bedingung, daß er - Lefèbvre - den neuen Messeritus anerkenne. Dies könne er jedoch nicht, deswegen sei auch eine sofortige Lösung des Problems nicht in Sicht 70

Nach dem Gebetstag der Religionen in Assisi am 27. Oktober 1986 richtete Lefèbvre einen offenen Brief an den Papst, in dem er diesem Verrat an der Kirche vorwarf. Er sagte später auch, der Papst habe der Doktrin der Freimaurer gehorcht und faßte seine Beanstandung in dem Satz zusammen: »Der Papst ermutigt die falschen Religionen zu ihren falschen Göttern zu beten«. Sein Brief an den Papst endete mit dem Satz: »Das Maß ist wirklich voll«. Lefèbvre verschärfte in der Folgezeit seine Kritik noch mehr. Er sprach 1984 und 1985 mehrmals von einer Verfolgung seiner Bewegung seitens des Hl. Stuhles und richtete schwere Vorwürfe gegen Rom. Über die Römische Bischofssynode, die sich im Oktober 1985 voll hinter das Konzil stellte, sagte er: »Konkret gesprochen, ist dies der Einsturz dessen, was von der Vergangenheit der Kirche noch übrig bleibt. «

Wenig später forderte er in einem Brief den Papst auf, die Liturgiereform außer Kraft zu setzen, denn wenn er auf diese nicht verzichte, »sei er kein guter Hirte mehr«.⁷⁷ Die Priesterbruderschaft ging in die Offensive. Die offizielle Antwort

⁶⁵ Neue Zürcher Zeitung vom 17.-18. April 1981.

⁶⁶ KNA vom 30. April 1981.

⁶⁷ KNA vom 18. März 1982.

⁶⁸ Le Monde vom 23. Juli 1982.

⁶⁹ KNA Nr. 52-53 vom 23. Dezember 1982 und »Die Welt« vom 9. Dezember 1982.

⁷⁰ Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt vom 5. Juni 1983.

⁷¹ Veröffentlicht wurde er am 9. Dezember 1986 in Frankfurt, vgl. Frankfurter Rundschau vom 10. Dezember 1983.

⁷² KNA Nr. 253 vom 31. Oktober 1986.

⁷³ Die Welt vom 23. Dezember 1986.

⁷⁴ Frankfurter Rundschau vom 10. Dezember 1983.

⁷⁵ KNA Nr. 289 vom 11. Dezember 1984.

⁷⁶ KNA vom 14. November 1985.

⁷⁷ KNA Nr. 284 vom 9. Dezember 1985.

Kardinal Ratzingers im Namen des Papstes vom 20. Januar 1986⁷⁸ – in dem dieser den Erzbischof mit »äußerstem Ernst« bat, keinen Akt zu vollziehen, der einen endgültigen Bruch mit der Gemeinschaft der Kirche bedeuten würde – wurde als unbegründet beiseite geschoben. Stattdessen gründeten seine Anhänger eine katholische Liga religiös-politisch-kultureller Kräfte zum Neuaufbau der christlichen Zivilisation mit dem besonderen Auftrag, den sozialen Gottesmord der französischen Revolution zu sühnen. Kritische Worte fand Lefèbvre auch, als Papst Johannes Paul II. am 13. April 1986 der Römischen Synagoge einen Besuch abstattete. Lefèbvre sah darin – zusammen mit dem Gebetstag von Assisi – eine »öffentliche Blasphemie« und die »letzte Todsünde des Papstes«.

Anläßlich der Priesterweihe in Ecône am 29. Juni 1987 wiederholte Erzbischof Lefèbvre seine Drohung: notfalls weihe er Bischöfe. 81 Vierzehn Tage später kam er auf eigenen Wunsch mit Kardinal Ratzinger zusammen (14. Juni). 82 Kaum heimgekehrt - am 20. Juli - brach er das vereinbarte Stillschweigen über sein Gespräch und gab kund, in Rom keine Verständigung erzielt zu haben.83 Trotz heftiger Attacken des Alt-Erzbischofs gegen den Papst persönlich - vor kurzem warf er Johannes Paul II. vor, keinen Charakter und keine Energie zu haben⁸⁴ - war der Hl. Stuhl bereit, mit ihm und seiner Bewegung Verhandlungen zu führen. Die Offerte des Vatikans lautete: Entsendung eines Apostolischen Visitators nach Ecône, Erhebung der Priesterbruderschaft zur Personalprälatur, dafür iedoch uneingeschränkte Anerkennung des Konzils und seiner Beschlüsse seitens der Bewegung. 85 Lefèbvre reiste wieder nach Rom. Die Unterredung mit Kardinal Ratzinger am 27. Oktober 1987 brachte endlich das Ergebnis: Lefèbvre war mit der Entsendung des kanadischen Kurienkardinals Edouard Gagnon als Apostolischer Visitator nach Ecône einverstanden. 86 Die Aufgabe des Kardinals war es, nach Bestandsaufnahme an Ort und Stelle einen Sanierungsplan auszuarbeiten.

Kardinal Gagnon führte die Visitation im Auftrage des Papstes vom 11. bis 19. Dezember auch zur Zufriedenheit der Priesterbruderschaft durch⁸⁷ und legte seinen umfangreichen Bericht der Kurie Ende Januar 1988 vor.⁸⁸ Diese bildete daraufhin eine eigene Kommission, deren Mitglieder dann zusammen mit Vertretern der Priesterbruderschaft vom 12. bis 15. April in Rom eine gemeinsame Konferenz abhielten.⁸⁹ Sie verlief für beide Seiten zufriedenstellend, so daß drei Wochen später, am 4. Mai, in einer Unterredung zwischen Kardinal Ratzinger und

⁷⁸ Veröffentlicht im Mitteilungsblatt der Priesterbruderschaft St. Pius' X. für den deutschen Sprachraum Nr. 89 (Mai 1986) S. 4–6.

⁷⁹ KNA vom 13. Februar 1986.

⁸⁰ Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 3. Februar 1987.

⁸¹ KNA-ID 28 vom 16. Juli 1987.

⁸² KNA Nr. 162 vom 15. Juli 1987.

⁸³ KNA Nr. 167 vom 21. Juli 1987.

⁸⁴ Die Welt vom 14. Juli 1987.

⁸⁵ KNA Nr. 582 vom 8. Oktober 1987.

⁸⁶ Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 19. Oktober 1987 und KNA Nr. 254 vom 30. Oktober 1987.

⁸⁷ KNA Nr. 296 vom 19. Dezember 1987.

⁸⁸ Die Welt vom 2. Februar 1988.

⁸⁹ Zu den folgenden vgl. die Dokumentation KNA Nr. 25 vom 21. Juni 1988.

Erzbischof Lefèbvre auch noch die letzten Schwierigkeiten behoben werden konnten. Tags darauf kam die Einigung offiziell zustande. Beide Seiten unterzeichneten ein Protokoll. Lefèbvre sollte in seinem Namen und dem der Bruderschaft erklären: Treue zur katholischen Kirche und zum Papst, Annahme der Konzilsaussagen über das kirchliche Lehramt, Verzicht auf jede Polemik gegen das II. Vaticanum, Anerkennung der Gültigkeit der Liturgiereform, Respekt vor dem Kirchenrecht. – Dafür sollte die Priesterbruderschaft als »Gesellschaft des Apostolischen Lebens« errichtet werden. Sie durfte ihre bisherigen liturgischen Bücher benutzen und durfte dem Papst einen Priester aus der Bruderschaft zwecks Bischofsernennung vorschlagen.

Trotz dieser Übereinkunft teilte Lefèbvre schon einen Tag später Kardinal Ratzinger mit, er werde unabhängig von der Haltung Roms am 30. Juni einen von ihm bestimmten Bischof weihen. Kardinal Ratzinger bat Lefèbvre postwendend, diese, seine vom Protokoll abweichende, Entscheidung zu überdenken und wiederholte am 24. Mai bei einem Treffen mit dem Erzbischof in Rom das Angebot des Papstes: wenn Lefèbvre auf die angekündigte Weihe am 30. Juni verzichte, wolle Johannes Paul II. nach den üblichen kirchlichen Kriterien und Verfahren einen Bischof aus der Bruderschaft ernennen, der am 15. August geweiht werden könne. Als Bedingung stellte jedoch der Kardinal die Erklärung Lefèbvres, den Papst um Wiederaussöhnung zu bitten und auf die angekündigte Weihe zu verzichten. Lefèbvre bestand jedoch auf der Weihe am 30. Juni. Der Bitte des Kardinals, eine Reflexionspause einzulegen, stimmte er zu. Auf den beschwörenden Brief Ratzingers vom 30. Mai antwortete Lefèbvre am 2. Juni mit der Ankündigung des endgültigen Bruchs: die bisherigen Verhandlungen seien unbefriedigend verlaufen, der Zeitpunkt für eine freimütige und wirkungsvolle Zusammenarbeit sei noch nicht gekommen. Die Bruderschaft müsse aber kirchliche Würdenträger haben, die seine Besorgnisse teilen und ihm helfen, die Gläubigen vor dem Geist des II. Vaticanums und dem Geist von Assisi zu schützen. Daraufhin appellierte der Papst am 9. Juni in einem Schreiben an Lefèbvre, von seinem Vorhaben, das einen schismatischen Akt mit allen Konsequenzen darstelle, zurückzutreten.

Alle diese Schritte hinderten Lefèbvre nicht daran, an seinem Entschluß festzuhalten. Auch den letzten, verzweifelten Versuch des Papstes, ihn am Vorabend der Bischofsweihe zu einer persönlichen Besprechung in den Vatikan zu holen, wies er unter Gelächter, Spott und dem Beifall seiner Anhänger stolz zurück. Tags darauf, am 30. Juni, weihte er seine vier Bischöfe. Das Schisma war entstanden. Doch schon am 2. Juli setzte Papst Johannes Paul II. unter Vorsitz des Kurienkardinals und Benediktiners August Meyer eine eigene Kommission ein, um Anhängern Lefèbvres die Rückkehr in die Gemeinschaft der Kirche zu erleichtern.

Die Priesterbruderschaft triumphierte angesichts der neuen Bischöfe und zeigte sich von der Bestätigung der Exkommunikation seitens der Römischen Kongregation für die Bischöfe unbeeindruckt. Sie bezeichnete die Exkommunikation und

⁹⁰ Vgl. dazu die Presseberichte anläßlich der Weihe vom 30. Juni 1988.

268 Gabriel Adriányi

das Dekret Roms als null und nichtig, da Erzbischof Lefèbvre aus »einer unüberwindlichen Notlage her« gehandelt habe.⁹¹

Im Folgenden versuche ich einige der komplexen Gründe thesenartig aufzuzählen, die nach meinem Dafürhalten zur Entstehung des Schismas beigetragen haben. Dabei ist es mir bewußt, daß wegen der gebotenen Kürze eine ausführliche Begründung und Darstellung der Thesen nicht möglich ist und daher eine gewisse Vereinfachung der Problematik in Kauf genommen werden muß.

Thesen

- 1. Selbst ein Schisma, das wie im vorliegenden Fall eine dreißigjährige Entstehungsgeschichte hat, fällt nicht aus heiterem Himmel, sondern verfügt über weitreichende historische Wurzeln. Die Fachliteratur wies einwandfrei nach, daß die traditionalistische Bewegung um Erzbischof Lefèbvre in der Kontinuität der Kritik der französischen Katholiken gegenüber der Französischen Revolution von 1789 steht und vom Gedankengut der »Action français« entschieden beeinflußt wurde. Die politische Verflechtung der Bewegung mit extrem-nationalen, konservativen Strömungen, z.B. mit der Partei des Le Pen in Frankreich, ist erwiesen. Anfang November 1985 rief Lefèbvre zur Wahl Le Pens auf. 3
- 2. Das Zweite Vatikanische Konzil gab kein Dogma auf, wie es auch keine neue Glaubenslehre verkündete. Um den religiösen Anforderungen der Zeit besser zu entsprechen, griff es jedoch aktuelle Probleme wie Ökumenismus und Religionsfreiheit auf und beschloß Reformen. Es ist nicht zu leugnen, daß es bei der Durchführung der Konzilsbeschlüsse vielerorts zu einer Fehlentwicklung gekommen ist. Manche mißverstanden oder mißbrauchten die Absicht des Konzils. Statt die Welt für das Evangelium zu gewinnen, verwässerten sie das Evangelium mit dem Geist der Welt. Folgerichtig entstanden Unsicherheit und Desorientierung im Glauben, sittlicher Laxismus, Desakralisation der Liturgie, massenhafte Aufgabe des Priester- und Ordensstandes sowie Gewissensnot unzähliger Gläubigen, was durch superkritische und alles relativierende Publikations- und Lehrtätigkeit einzelner Theologieprofessoren noch verschärft wurde. Zu diesen Vorgängen in Deutschland liest man am besten das Promemoria der Kirchenhistoriker vom 16. September 1968, das unter Federführung von Hubert Jedin an Julius Kardinal Döpfner, den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, gerichtet wurde.94 Kein geringerer als Papst Paul VI. gab am 11. Oktober 1976 in seinem Brief an Lefèbvre zu, daß es nach dem Konzil »in der Glaubenslehre und Sakramentenpra-

⁹¹ Vgl. auch die Predigt Lefèbvres vom 10. Juli 1988 in Egelshardt, in: Mitteilungsblatt der Priesterbruderschaft Nr. 119 (November 1988). S. 32–34.

⁹² Schifferle, S. 264-267.

⁹³ KNA Nr. 115 vom 18. Mai 1988.

⁹⁴ Jedin, Hubert, Lebensbericht (hrsg. v. Konrad Repgen), Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe A. Bd. 35. Mainz 1984. S. 266–272.

xis Fehlentwicklungen gegeben habe«. 95 Er fügte allerdings hinzu: »Diese können jedoch nicht dem Konzil selbst zugeschrieben werden«. 96 Die genannten Vorgänge und die oft völlige Passivität einzelner Diözesanbischöfe führten der traditionalistischen Bewegung ganze Scharen enttäuschter Gläubigen zu.

3. Die abrupte, ja sogar rücksichtslose Durchführung der Konzilsbeschlüsse, besonders im Bereich der hl. Liturigie, stieß bei zahlreichen Gläubigen auf Unverständnis oder gar Ablehnung. Millionen von Katholiken wurden nicht darauf vorbereitet, bei vielen brach auch bei einfachen disziplinären wie liturgischen Maßnahmen - wie bei Wegfall des Gebotes der Freitagabstinenz oder bei der Reform des Heiligenkalenders - eine ganze Welt zusammen. Selbst in Deutschland, wo die liturgische Bewegung eine fast ein halbes Jahrhundert umfassende Geschichte hatte, gab es Erschütterungen. Um so mehr in Ländern, in denen eine gewachsene Volksliturgie mit Kirchengesang nahezu unbekannt war. Auch wenn man die Aussage Kardinal Oddis vom 25. Juli 1987 nicht ganz teilen kann, »Das Drama Lefèbvre hätte vermieden werden können, wenn die tridentinische Messe in Latein nicht strikt verboten worden wäre«97 - denn diese Aussage reduziert das ganze Problem auf eine einzige Ursache -, so ist es doch wahr, daß der Hl. Stuhl mit der Einführung der neuen Liturgie voreilig und pastoral unklug vorging. Die nachtridentinische Kirche und die Päpste handelten zu ihrer Zeit viel rücksichtsund taktvoller: sie warteten in Geduld mehr als 150 Jahre, bis in den einzelnen Diözesen die einheimische Liturgie durch die römische, das lokale Meßbuch durch das Missale Romanum abgelöst wurde. In Südosteuropa, so namentlich im Königreich Ungarn, fand die römische Liturgie erst 1630,98 aber auch dort in einigen Diözesen noch wesentlich später Verbreitung. In der Diözese Agram/Zagreb führte z.B. der Bischof erst 1788 die römische Liturgie verbindlich ein, aber auch dann noch sehr zum Verdruß und gegen den Widerstand der Domherren.99

Die unzähligen Interimslösungen, das ständige Experimentieren, mehr noch: Mißbräuche in der Liturgie – gegen welche der Hl. Stuhl sogar einschreiten mußte – verunsicherten und verärgerten zahllose Gläubige, vor allem ältere. Sie fanden Zuflucht und bereitwillige Aufnahme bei Lefèbvre.

4. Die zögernd-zaudernde Haltung des Hl. Stuhles gegenüber der traditionalistischen Bewegung, die im übrigen sehr zum Pontifikat Paul VI. paßte, hatte die Entstehung des Schismas eher gefördert als gehemmt. Diesbezügliche kritische Stimmen wurden bereits in den 1960er Jahren laut. 100 In der jüngsten Zeit hat man Parallelen zum I. Vaticanum gezogen. Damals, 1870, ist nach dem Konzil die Altkatholische Kirche entstanden. Beide Bewegungen haben jedoch in Wahrheit

⁹⁵ L'Osservatore Romano (deutsche Ausgabe) Nr. 50 vom 10. Dezember 1976.

⁹⁶ Ebd.

⁹⁷ KNA Nr. 406 vom 25. Juli 1987.

⁹⁸ Vanyó, Tihamér, Püspöki jelentések a magyar szent korona országainak egyházmegyéiröl 1600–1850. Pannonhalma 1933. S. 23.

⁹⁹ Ebd. S. 341-342.

¹⁰⁰ KNA-Korrespondenz Nr. 28 vom 12. Juli 1988. S. 5.

270 Gabriel Adriányi

nur soviel gemein, daß sie sich gegen ein Konzil und seine Beschlüsse richten. Damals gingen Rom und die einzelnen Ortsbischöfe gegen die Widerständler sofort und mit der drastischsten Maßnahme, der Exkommunikation, vor. Erst dies schmiedete aber die Altkatholiken richtig zusammen; denn dort, wo die Bischöfe nicht bereit waren, Strafmaßnahmen durchzuführen – z.B. in Ost- und Südosteuropa – dort ist die ganze Bewegung im Sande verlaufen.

Aus welchen Gründen auch immer – kam die Bewegung dem Hl. Stuhl gegenüber den sogenannten »Progressiven« gelegen? – verfolgte die Kurie nach dem II. Vaticanum die umgekehrte, die 1870 nicht praktizierte Methode. Sie schwieg – sie verhandelte – sie mahnte – sie duldete. Dadurch mußte bei vielen der Eindruck entstehen, die Bewegung sei doch eine ganz kirchliche. Lefèbvre und seine Anhänger hatten Zeit, ihre Bewegung auf fünf Kontinenten auf- und auszubauen. In Wirklichkeit war jedoch eine klare Trennung der Bruderschaft von der Universalkirche seit 1976 überfällig.

- 5. Die Bewegung trägt alle klassischen Merkmale eines Schismas! Überheblichkeit (ein Bischof hat Recht, 3.600 inclusive Papst irren sich), Verstockung (Argumente und sachliche Beweise überzeugen nicht), Unterstellungen (Bündnis des Konzils mit den Freimaurern und Protestanten, Bündnis des Papstes mit den Kommunisten), die Behauptung Lefèbvres, er sei mißverstanden worden, obwohl seine Schriften und Interviews eindeutig sind, die elitäre Exklusivität (nur noch seine Bewegung sei eine wahrhaft katholische) und die Zurückweisung aller Disziplinarmaßnahmen des Hl. Stuhles als nichtig und ungerechtfertigt.
- 6. Entgegen der Hoffnung vieler, so auch des Papstes, teile ich die optimistische Ansicht nicht, die traditionalistische Bewegung würde in absehbarer Zeit zu Ende gehen. Sie verfügt nämlich über eine äußerst virulente und glänzend organisierte Gemeinschaft inklusive neuer Bischöfe, zu der auch die Sorge um den Nachwuchs gehört.

Die Bruderschaft zählte 1986 178 Priester, 280 Seminaristen, 25 Brüder, 25 Oblatinnen, war auf fünf Kontinenten in 22 Ländern tätig. Sie genießt die einsatzbereite Unterstützung von etwa 200.000 Gläubigen. Allein in der Bundesrepublik Deutschland hat sie in einen Distrikt zusammengefaßt ein Priesterseminar, sieben Priorate und 26 Kapellen, unter diesen ein Priorat auch hier in Bonn.¹⁰¹

Ich schließe mit dem Satz des Heilandes: »Wehe der Welt um der Ärgernisse willen. Es müssen zwar Ärgernisse kommen, aber wehe dem Menschen, durch den das Ärgernis kommt« (Mt. 18,7).

¹⁰¹ KNA Nr. 259 vom 7. November 1986.

Den Glauben als organische Ganzheit lernen Der Katechismusunterricht: Anfragen und Probleme heute

Von Johannes Spölgen, Eichstätt

Die Eigenart der literarischen Gattung »Katechismus« besteht in der vollständigen und systematischen Darstellung des christlich-kirchlichen Glaubens. Die Geschichte der Katechismen beginnt bereits vor der Reformation und gewinnt im Zeitalter der Glaubensspaltung eine erhöhte Bedeutung. Eine so lange Tradition der Gesamtdarstellung des Glaubens trägt ihre Rechtfertigung in sich selbst: Diese bleibt unverzichtbar.

Indem wir uns daran erinnern, fällt uns zugleich der Unterschied zwischen »früher« und »heute« auf. Im Gegensatz zu den vergangenen Jahrhunderten spielt der Katechismus in der Glaubensvermittlung gegenwärtig nur eine geringe Rolle. Religionsbücher, auch die katechetischen Materialien, weisen eine andere Struktur auf. Es sind zwar in den letzten Jahren verschiedene Katechismen verfaßt worden, aber sie fanden – aufs Ganze gesehen – doch nur eine geringe Resonanz im schulischen Religionsunterricht (und in der Gemeindekatechese).

Diese Entwicklung läßt fragen, was sich im Bereich der Religionsdidaktik geändert und dazu geführt hat, daß die vollständige und systematische Darstellung des Glaubens nur einen so geringen Stellenwert besitzt, und wie unter den Bedingungen der Gegenwart diese Zielsetzung gewahrt werden kann. Damit sind die Schwerpunkte der Überlegungen angesprochen: Zunächst ist die Notwendigkeit einer Gesamtdarstellung des christlich-kirchlichen Glaubens für ein ganzheitliches Glauben-Lernen aufzuzeigen (1). Die Geschichte des Katechismusunterrichts der letzten 40 Jahre macht aufmerksam auf Veränderungen, die Theorie und Praxis der Glaubensweitergabe bestimmen und die geringe Bedeutung des traditionellen Katechismus verständlich machen (2). Einige Ausführungen zu neueren Katechismen versuchen deren Probleme und Funktion in der Glaubensweitergabe zu klären (3). Ein Hinweis schließt die Überlegungen ab, was gegenwärtig getan werden kann, um das Anliegen der ganzheitlichen Glaubensdarstellung aufzugreifen und es im Rahmen des Möglichen zu lösen (4).

1. Die Notwendigkeit einer systematischen Gesamtdarstellung des christlich-kirchlichen Glaubens für ein ganzheitliches Glauben-Lernen

Die Überlegungen zur Glaubensweitergabe beginnen mit einem Sich-Erinnern, was Glauben für Christen ist.

Ganzheitliche Weitergabe biblischen Glaubens¹

Biblischer Glaube begegnet zunächst dort, wo Gottes Taten in der Form der rühmend-preisenden Erwähnung bekannt werden (wie z.B. in den Psalmen) oder wo sie erzählend weitergegeben werden (wie z.B. Exodus, Richter, 1 Sam bis 2 Kön). Abraham, eine Sippe, Stämme, Gottes Volk erfahren, daß ihr Gott an ihnen handelt, denn sie selbst konnten sich nicht auf den Weg machen, nicht das verheißene Land erobern. Hier gibt es keine Inhalte, außer in der Form einer Lebensbeziehung, in der Lebensnähe der praktischen Erfahrung. In den Heilstaten offenbart sich Gott als der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs; er bietet nicht Belehrung über sich und sein Wesen, sondern ruft die Erinnerung an Geschehenes und an bewährte Erfahrungen auf, so daß er in der gläubigen Reflexion Israels erkannt und bekannt wird als derjenige, der Himmel und Erde geschaffen und den Menschen gebildet hat. In ihrer reflektierenden Bewältigung gewinnt die Gemeinschaft, an der Gott handelt, die Worte des Bekenntnisses.

Glaubensweitergabe geschieht in der Bibel weniger in Form einer Lehre, sondern als Erzählung oder Bekenntnis, als narrative oder konfessorische Vermittlung, insofern der fortschreitende Glaube an die Wirklichkeit und die Heilstaten Gottes gebunden bleibt, seinen Erfahrungsbezug und seine praxisstiftende Wirkung behält und nicht zur Lehre im Sinne von Formeln verkommt, die an die Stelle der lebendigen Wirklichkeit und Wirksamkeit treten. Glaubensweitergabe ist so grundgelegt im Wahrnehmbarwerden des Glaubens(vollzugs), der zum Mitvollzug einlädt. Als Wahrnehmung des vollzogenen Glaubens kann Glaubensweitergabe aber nicht auf das Sprechen über den Glauben verzichten; jedoch ohne die Basis von Zeugnis, von lebendigem Vollzug, von wahrnehmbarem Geschehen die Vernunft über den Glauben sprechen zu lassen, das würde in Richtung auf leeres Sprechen und auf tote Worte tendieren.

Inhaltliche Bestimmtheit des Glaubens

Christlicher Glaube ist Glaube an Heilstaten Gottes und seines Christus. Analog dem AT finden sich in neutestamentlichen Schriften Bekenntnisworte in liturgischen bzw. katechetischen Formeln: »Jesus ist der Christus« (Röm 1,4); »Wenn du mit deinem Mund bekennst: Jesus ist der Herr, und in deinem Herzen glaubst: Gott hat ihn von den Toten auferweckt, so wirst du gerettet werden« (Röm 10,9); vor allem ist hier an die sehr alte Glaubensformel zu erinnern, die Paulus uns in 1 Kor 15,3–8 mitteilt: »Denn vor allem habe ich euch überliefert, was auch ich empfangen habe: Christus ist für unsere Sünden gestorben, gemäß der Schrift, und ist begraben worden. Er ist am dritten Tag auferweckt worden, gemäß der Schrift...«. Herrschaft und Auferweckung können wir aber nur bekennen, wenn

¹ Vgl. G. Stachel, Ganzheitliche Weitergabe biblischen Glaubens, in: Leb. Katechese 10 (1988), 98–104; auch F. Schreibmayr, Christlich glauben. Versuch einer Strukturanalyse christlichen Daseins, in: E. Paul/A. Stock (Hrsg.), Glauben ermöglichen, Mainz 1987, 47–59.

»wir Christus als Gekreuzigten verkünden« (1 Kor 1,23). Ähnlich wie im Bekenntnis des Glaubens Israels zum Schöpfer führt der Umgang mit der geglaubten und bekannten Wirklichkeit Jesu, des Christus, zu tieferen Einsichten.

Die neutestamentlichen Glaubensformeln wollen an etwas erinnern, was schon aus der breiten erzählenden Verkündigung bereits bekannt ist. Sie zeigen das Bemühen in den Gemeinden der Urkirche an, den christlichen Glauben in knappe Bekenntnisformeln zu fassen, die die Grundausstattung des Glaubens und die Mitte unseres Bekenntnisses wiedergeben; so enthalten sie nicht alle Aspekte. sondern beschränken sich auf die zentralen Aussagen, die die Glaubensinhalte in gedrängter und auf das Wesentliche konzentrierter Weise ausdrücken. In der nachbiblischen Tradition werden die neutestamentlichen Glaubensformeln angereichert, weiterentwickelt und systematisiert zum Symbolum, dem kirchlichen Glaubensbekenntnis. Diese Glaubensformeln verweisen vielfach auch auf den Entstehungskontext im Glaubenlernen der Taufkatechese und auf ihre liturgische Verwendung z.B. bei der Tauffeier, in denen erwachsene Täuflinge bzw. Katechumenen in Kurzformeln das Ganze ihres Glaubens aussprechen und sich zu ihm bekennen konnten. Es ist ein lobend-bekennendes Aussprechen des Bewußtseins durch das, was geschehen ist und verkündet wird, erlöst zu sein. Die ersten christlichen Glaubenszeugnisse sind so immer auch katechetische Zeugnisse, Artikulationen des Glaubens in der Lebensnähe von praktischen Erfahrungen, »die Menschen in ihrer Geschichte mit dem Gott ihres Glaubens, ihrer Hoffnung und ihrer Liebe machten«.2

Grundmodell der Glaubensweitergabe

Der inhaltliche Rekurs auf das Zentrale und Wesentliche prägt nicht nur die Grundausstattung des Glaubens, ebenso bedeutsam ist die Bemühung, Beziehungen zu schaffen zwischen der Botschaft des Glaubens und ihren Adressaten. Im Lernprozeß »Katechumenat« wurden die den Glauben Lernenden so in den Glauben und seine Wahrheit eingeführt, daß sich ihnen an ihrem eigenen Bekehrungsweg die Wahrheit des Glaubens erschließen konnte. Das Glaubensbekenntnis strukturierte den Lernweg der Katechumenen in die Gemeinde hinein, indem es »mit der deutenden Auslegung christlicher Existenz die ermutigende paränetische Anrede in einer fremd-feindlichen Umgebung und die den Lebenswandel und die Glaubensbereitschaft überprüfende Einübung in den in das Leben integrierten Glauben verband«.³ In diesem Sinne gewann das Symbolum Bedeutung – wie Kardinal Ratzinger formuliert – »als Wortwerdung des Bekehrungsaktes«⁴ bzw. Bekehrungsweges. Weil das Glaubensbekenntnis aufschlußreiche Erfahrungen

² D. Emeis, Jesus Christus - Lehrer des Lebens. Katechetische Christologie, Freiburg 1985, 28.

³ E. Feifel, Tradierung und Vermittlung des Glaubens als katechetisches Problem, in: ders./W. Kasper (Hrsg.), Tradierungskrise des Glaubens, München 1987, 53–100, hier 59.

⁴ Vgl. J. Ratzinger, Die Krise der Katechese und ihre Überwindung. Rede in Frankreich, Einsiedeln 1983, 36.

274 Johannes Spölgen

zugleich ermöglichte und auslegte, deshalb konnte es auch am Ende des Katechumenates bzw. im Taufritus selbst als sprachliches Fazit des Bekehrungsweges erfragt und bekannt werden: die Absage an die Herrschaft des Bösen und die Übereignung an den Schöpfergott, dessen menschgewordener Sohn seine Menschenbrüder durch sein Leben und Sterben der Herrschaft des Bösen entriß, im Hl. Geist der Gemeinschaft der Erlösten eingliederte und in der Hoffnung auf die endzeitliche Auferweckung aller Menschen vereinte – all diese Glaubens-Inhalte konnten von den Katechumenen an dem Lernweg ihrer Bekehrung verifiziert, als Strukturmerkmale des neuen Lebens der zu Gott Gehörenden und von seinem Sohn im Hl. Geist Erlösten erfahren werden. »Glaubens-Überzeugung wuchs aus der subjektiven Aneignung und Verifikation eines Heilsweges, der der im Taufbekenntnis gültig ausgesprochenen Geschichte des heilschaffenden Gottes mit dem Menschengeschlecht vollkommen entsprach.«⁵

Die Bedeutung des skizzierten Grundmodells der Glaubensweitergabe liegt darin, daß es nicht nur auf den gemeinsamen verbindlichen Glauben (Glaubensbekenntnis) verweist, in dem alle Glaubensvermittlung ihre Grundlage hat; d. h. es wird ein anerkanntes glaubensdidaktisches Konzentrationsprinzip gewählt und eine wichtige Fundamentalisierung des Glaubens vorgenommen. Dieses Grundmodell läßt aber auch Strukturen erkennen, in denen Glaubensweitergabe von Anfang an geschah: indem sie gleicherweise die Treue zum überlieferten Glauben zu wahren wie den Horizont der angesprochenen Menschen zu erreichen suchte. Charakteristisch für die religiöse Unterweisung dieser Zeit waren die enge Verknüpfung der Glaubenslehre mit der Lebensführung und den liturgischen Vollzügen sowie ihre Einbettung in das Gemeindeleben.

Diese wenigen Hinweise lassen bereits erkennen, daß die inhaltlich-systematische Dimension zum christlichen Glauben gehört. Man war stets bemüht, die Grundgedanken der christlichen Botschaft, die Gott uns in der Geschichte Israels und in der Lebensgeschichte Jesu Christi hat zuteil werden lassen, in einer Gesamtschau darzustellen. Im systematischen Glaubenlernen geht es also um den Zusammenhang, um die Integration der einzelnen Glaubensartikel des kirchlichen Bekenntnisses. Es wird von einer »Mitte« getragen und eröffnet uns eine Gesamtdeutung des menschlichen Lebens. Diese theologische Grundorientierung nimmt die didaktische Tatsache ernst, daß der Glaube eben nicht vollständiger, sondern schon immer von einer strukturierenden Mitte her gelebt wird, wo Menschen für sich die Mitte des Glaubens mit der Mitte ihres Lebens korrelieren. Darin ist die verbindliche, konzentrierende Grundausstattung des Glaubens das organische Prinzip, das die motivierende Mitte des Glaubens je neu ausspricht und die Lernenden von der Mitte her in die »organische Ganzheit« des Glaubens hineinführt.

⁵ J. Werbick, Religionsdidaktik als »theologische Konkretionswissenschaft«. Zum theologischen Rang des Didaktischen – aus fundamentaltheologischer Perspektive, in: KatBl 113 (1988), 82–99, hier 84.
⁶ Vgl. dazu J. Werbick, Die »organische Ganzheit« des Glaubens und das »Glauben lernen«. Das Glaubensbekenntnis der Kirche als religionspädagogische Grundorientierung, in: ThQ 164 (1984), 268–281.

Katechismen als zentrierende Grundstruktur

Eine besonders ausführliche Darstellung des Glaubensbekenntnisses als zentrierende Grundausstattung bieten die Katechismen. Diese Art der Systematisierung entstand – abgesehen von einzelnen Ausgaben der vorreformatorischen Zeit – im Zeitalter der Glaubensspaltung. Im Jahre 1528 erschien zuerst der »Kleine Katechismus« und ein Jahr später der »Große Katechismus« von Martin Luther. Auf katholischer Seite folgten die Katechismen des Petrus Canisius und der »Catechismus Romanus«, der sich vor allem auf die dogmatischen Entscheidungen und Lehren des Trienter Konzils stützte. Auf beiden Seiten war man bestrebt, die eigenen Positionen im Unterschied zum Glaubensverständnis der anderen Konfession herauszustellen, um sich auf diese Weise voneinander abzugrenzen. Die Wahrung der Identität der Glaubensgemeinschaft wurde zu einer vorrangigen Zielsetzung der Glaubensunterweisung. Sie prägte die Katechismen beider Konfessionen.

Dieses Interesse hat in der nachfolgenden Zeit ihren hohen Stellenwert verloren. Mit Einführung der allgemeinen Schulpflicht (um 1800) wird die Schule zum dominierenden Ort der Glaubensunterweisung. Der Katechismus bewahrt die aus den Ursprüngen der Christenheit stammende Tradition und bringt diese in den Katechismusunterricht ein. Er belegt das rechte Nachdenken über die Inhalte des Glaubens; er legt die Verstehensbasis für Anbetung und Praxis des Glaubens zugrunde; er nennt die Grenzen des Glaubens gegenüber Unglauben und Aberglauben und weist auf, worin wir alle im Glauben übereinstimmen. Jedoch geht die Praxis des Glaubens als bejahender Mitvollzug des Bekenntnisses des Gottesdienstes und der kirchlichen Lebensweise voran, während im Katechismus der Glaubende seinen Sinnzusammenhang reflexiv nachvollzieht und intellektuell-argumentativ darzulegen versucht.

2. Die Veränderungen in der systematischen Glaubensunterweisung und ihre Hintergründe

Die Stellung des Katechismusunterrichts veränderte sich erstmals im *Rahmen-plan für die Glaubensunterweisung*, der von den katholischen Bischöfen Deutschlands durch den Katecheten-Verein im Jahre 1967 herausgegeben wurde. Zur Funktion des Religionsunterrichts mit dem dazugehörenden, in Vorbereitung befindlichen Arbeitsbuch äußert sich W. Langer bereits 1965: »War der Katechismusunterricht als solcher ehedem die Hauptsache der religiösen Unterweisung, so ist jetzt die thematische Beschäftigung mit einer Glaubenswahrheit nur ein Element in einer Gesamtkatechese, die ihre Schwerpunkte unter Umständen an ganz

⁷ Dies ist deshalb bemerkenswert, weil erst 1955 ein neuer Katechismus, der sog. »Grüne Katechismus«, erschienen war, der allseits als eine hervorragend kerygmatische, katechetische Leistung gewürdigt wurde (Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschlands, herausgegeben von den deutschen Bischöfen, Freiburg – Düsseldorf 1955).

anderer Stelle hat – z.B. in der ausgiebigen hermeneutischen Arbeit an biblischen Texten oder auch in der aktiven Bemühung um einen liturgischen Vollzug oder in der realen Begegnung mit der lebendigen Kirche.«⁸ Bibel – Gottesdienst – christliches Leben, das waren nun die Inhaltsbereiche des Religionsunterrichts. Was hat zu dieser Neuverteilung der Inhalte geführt?

Die Gründe sind in den Veränderungen des Bedingungsgefüges bzw. der sog. Determinanten des schulischen Religionsunterrichts zu suchen. Die 60er Jahre zeichneten sich ebenso durch gesellschafts- und bildungspolitische Umbrüche und Reformen aus wie durch theologische und innerkirchliche Veränderungen. Die in diesen Jahren verstärkt in das Blickfeld getretenen »Probleme des Religionsunterrichts« erweisen sich daher als Teilaspekte einer umfassenderen innerkirchlichen, theologischen, schulischen und gesamtgesellschaftlichen Problematik.

Gesellschaft, Kirche, Schule

Für Jahrhunderte galt der Religionsunterricht mit dem Katechismus nicht nur als eine unbefragte Selbstverständlichkeit, sondern er besaß darüber hinaus eine das gesamte Schulwesen beherrschende Stellung. Diese verdankte er der für jedermann einsichtigen gesamtgesellschaftlichen Bedeutung von Kirche und Christentum. Die christliche und kirchliche Prägung der Gesellschaft ging in den 60er Jahren zurück, und die Pluralität der Sinndeutungssysteme schwächte den bisher vorherrschenden Konsens. Das christliche Glaubens- und Wertesystem wurde nur noch als ein Angebot für die religiöse Praxis, für Lebensordnung und Sinnfindung in der Öffentlichkeit unter mehreren Möglichkeiten wahrgenommen. Deutlich zeigte sich der Verlust der Identität zwischen Kirche, Gesellschaft und Leben in einer steigenden Zahl der Kirchenaustritte.

Eng verwoben mit der weltanschaulichen Pluralität war die Säkularisierung der Gesellschaft und die damit verbundene Erosion der traditionellen volkskirchlichen Strukturen. Trotz der Zugehörigkeit der überwiegenden Mehrzahl der Bürger zu einer der christlichen Konfessionen verringerte sich die Zahl derjenigen, für die der Glaube eine sinnhafte und verbindliche Wirklichkeit darstellt. Dadurch verlor auch die religiöse Unterweisung ihre unangefochtene Vorzugsstellung. Gerade die Diskrepanz zwischen der volkskirchlichen Zugehörigkeit zur Kirche und der tatsächlichen geistigen Entfremdung eines hohen Prozentsatzes der Christen in den Familien, in denen die getauften Kinder aufwachsen, muß glaubensdidaktisch verantwortlich bedacht werden. Konnte man früher noch davon ausgehen, daß die Schüler über christlich-kirchliche Erfahrungen verfügten, und der Religionsunterricht als Reflexion des gelebten Glaubens auf eine entsprechende Praxis zurückgreifen konnte, so wurde diese Annahme immer unrealistischer. Der Rahmenplan für die Glaubensunterweisung war jedoch weithin nur für Schüler aus gläubigen

⁸ W. Langer, Die Funktion des katechetischen Arbeitsbuches »glauben und leben« im gegenwärtigen Religionsunterricht, in: KatBl 94 (1969), 449–459, hier 450.

Familien konzipiert. Seine Zielsetzungen – wie z.B. Anleitung zur Mitfeier der Liturgie, Führung zum lebendigen Glauben – erwiesen sich in einer Schule für alle als zu hoch gegriffen. Je unkirchlicher die familiäre Erziehung und das Fluidum der öffentlichen Meinung wurden, um so mehr mußte sich der Religionslehrer in der Heranbildung der Jugendlichen zu engagierten Christen mit enger Kirchenbindung überfordert fühlen.

Außer durch die gesellschaftlich-politische Horizontverschiebung wurde die Praxis des Katechismusunterrichts erheblich durch theologische Entwicklungen beeinflußt. Das Zweite Vatikanische Konzil hatte eine »hoffnungsvolle Entwicklung« in Theologie und Kirche ausgelöst. Einige Theologen plädierten für eine »anthropologische Wende«, d.h. für das Bemühen, die christliche Botschaft auf ihre anthropologische Relevanz hin auszulegen. Weil die göttliche Offenbarung auf das Heil des Menschen ausgerichtet ist, muß auch die anthropologische Dimension des christlichen Glaubens aufgezeigt werden. Dieses Theologieverständnis war aber dem »Grünen Katechismus« fremd. Aber nicht nur der theologische Denkansatz hatte sich verändert, sondern auch viele Glaubensinhalte wurden neu gesehen und entsprechend anders zugänglich gemacht. Erinnert sei nur an die Lehre von der Kirche. Das alles mußte Auswirkungen auf die Bewertung und Verwendung der vorkonziliaren Katechismen und katechismusartigen Glaubensbücher haben. Beim Versuch, den Glauben der Kirche der gegenwärtigen Zeit verständlich zu erklären, entstand »Unsicherheit über den Inhalt des Glaubens und seine legitime Darstellung«.9 Die Veränderungen in der Theologie erforderten vor allem eine Reflexion im Glauben und eine theologisch-didaktische Aufarbeitung.

Die gesellschaftlichen Umschichtungsprozesse und die neuen theologischen Einsichten stellten also den traditionellen Katechismusunterricht in Frage. Wo die Plausibilität religiöser Überzeugungen schwindet, wachsen die Schwierigkeiten einer Glaubensvermittlung, die auf Aneignung eines satzhaft formulierten Glaubenswissens ausgerichtet ist. Gerade die Kritik der Schüler wandte sich gegen eine dogmatisch-autoritative Gesamtausrichtung der bisherigen Katechismen mit ihren lehramtlichen Formulierungen. Beklagt wurden das Fehlen einer kritischen Auseinandersetzung mit der kirchlichen Tradition, die Vernachlässigung der gegenwärtigen theologischen Diskussion, die unzureichende Berücksichtigung der ausserchristlichen Religionen und geistigen Strömungen und die Irrelevanz der vermittelten Inhalte für den Lebensvollzug. »Die Schüler wurden in eine Glaubenssystematik eingeführt, die in vielen Jahrhunderten gewachsen war und gleichsam ein 'Endprodukt' eines theologisch-kirchlichen Reflexionsprozesses darstellte. Solange christlicher Glaube, Kirche und Gesellschaft nahezu deckungsgleich waren, war die Übernahme eines geschlossenen Glaubenssystems leicht möglich, ja nahezu selbstverständlich. Wo das aber nicht mehr der Fall ist, ergeben sich notgedrungen Verstehensschwierigkeiten. Angesichts dieser Situation ist es zunächst einmal erforderlich, den Schülern einen Zugang zu Glaubenswahrheiten zu erschließen und ihnen die Plausibilität von Glaubensüberzeugungen aufzuzeigen. Damit wird

⁹ Schreiben der Deutschen Bischöfe vom 22. 09. 1967 an alle, die von der Kirche mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind, Nr. 7c, Trier 1968, 6.

Iohannes Spölgen 278

dem 'Weg', dem Entstehungs- und Werdeprozeß von Glaubensaussagen, eine größere Bedeutung als bisher zubemessen. Nicht ein 'produktorientiertes', sondern ein 'prozeßorientiertes' Lernen wird gefordert.«10 Die Gemeinsame Synode hat der veränderten Lernsituation Rechnung getragen: »Der Schüler soll aber nicht nur die Antworten des Glaubens kennen, aus denen die tradierten Formen erwachsen sind. Er soll auch die menschlichen Fragen und Bedürfnisse wahrnehmen und formulieren können, die den Antworten und Verheißungen der Religion entsprechen.«11 Ein Religionsunterricht auf der Basis des Katechismus vermochte aber diesen Forderungen nicht mehr zu entsprechen.

Rückblickend stellt P. Schladoth fest: »Die Krise des Katechismusunterrichts muß im Zusammenhang mit den Veränderungen des Bedingungsgefüges des Religionsunterrichts gesehen werden. Diese wiederum wurden durch die innerkirchliche Erneuerungsbewegung hervorgerufen, die ihrerseits wieder im Zusammenhang mit gesellschaftlichen Umschichtungen und der Erweiterung unseres Wissens stehen «12

Krise der Religionspädagogik

Die schwierige Situation des Katechismusunterrichts war auch eine Krise der Religionspädagogik. Angesichts der vielfältigen Veränderungen mußte ein entsprechendes Konzept einer systematischen Glaubensdarstellung entwickelt werden. Das Ergebnis des Versuchs, den sog. Grünen Katechismus zu überarbeiten, lag 1969 vor: das Arbeitsbuch zur Glaubensunterweisung glauben-leben-handeln.13 Einerseits wollte man in dieser Übergangszeit nicht auf ein Schulbuch verzichten; zum anderen sah man sich nicht in der Lage, einen völlig neuen Entwurf einer Glaubenssystematik zu erarbeiten, der sowohl in theologischer wie didaktischer Hinsicht den Anforderungen genügte, denen sich der Religionslehrer ausgesetzt sah. Was den Autoren des Arbeitsbuches vorschwebte und eigentlich erreicht werden sollte, haben G. Miller und J. Quadflieg so umrissen:

»Daß dieses Buch jetzt schon das Wort 'Katechismus' vermeidet, sich Arbeitsbuch nennt und von Glaubensunterweisungen statt vom Katechismusunterricht redet, gibt die Richtung künftiger Entwicklung an. In Zukunft brauchen wir ein Glaubensbuch, das nicht so sehr ein Lernbuch ist, aus dem die Schüler die Ergebnisse theologischen Bemühens in Kurzfassung erfahren, erlernen und nachschlagen können, sondern ein Arbeitsbuch, das ihnen hilft, mitzudenken, durch das sie angeleitet werden, im Rahmen ihrer Möglichkeiten theologische Fragen zu verstehen, und auf diese Weise einbezogen werden in die lebendige und verständi-

¹⁰ P. Schladoth, Zur Geschichte des Katechismusunterrichts. Anfragen und Probleme heute, in: Kirche-Schule. Mitteilungen der Hauptabteilung Schule und Erziehung im bischöflichen Generalvikariat Münster, Nr. 70, Juni 1989, 4.

¹¹ Synodenbeschluß »Der Religionsunterricht in der Schule«, Nr. 1.1.

¹² P. Schladoth, a. a. O., 4.

¹³ glauben-leben-handeln. Arbeitsbuch zur Glaubensunterweisung, hrsg. von den deutschen Bischöfen, Freiburg 1969.

ge Überlieferung des Glaubensgutes. Solch ein Buch muß auch in der äußeren Aufmachung ein neues Gewand bekommen, um mit anderen modernen Schulbüchern in eine Reihe gestellt zu werden. Solch ein Buch muß zu Kindern von 11 Jahren anders reden als zu 14jährigen. Wir brauchen ein Buch, das sich nicht in steifer Feierlichkeit gibt und nicht am konkreten Leben der Schüler vorbeiredet. Ein solches konkurrenzfähiges Glaubensbuch mit Texten aller Art, vom Kirchenväterzitat bis zum Gedicht aus der modernen Literatur und zum Ausschnitt aus der Tageszeitung, mit Tabellen und Statistiken, mit Liedern und graphischen Darstellungen, mit aktuellen Photos und Beispielsgeschichten aus unserer Welt: das ist es, was wir eigentlich brauchen.«¹⁴

Diesen Anforderungen vermochte das vorgelegte Arbeitsbuch nicht zu entsprechen; sie konnten lediglich die didaktischen Grundlinien für neuere Entwürfe späterer Religionsbücher sein.

Ende der 60er Jahre wurde die Krise des Religionsunterrichts – die mangelnde Berücksichtigung des Verstehens- und Interessenhorizontes der Schüler - offenkundig durch eine bundesweite Abmeldung vom Unterricht, weil das Interesse der Schüler an der Bibel und am Katechismusunterricht wegen ihrer Lebensferne immer mehr nachließ. Es folgte eine Zeit, in der man auf die Verwendung eines Katechismus ganz verzichtete. Die katholische Religionspädagogik vollzog den Wechsel vom hermeneutischen (bibel- und katechismusorientierten) zum thematischen oder problemorientierten Religionsunterricht mit. In der Folgezeit setzte eine reiche Produktion von Unterrichtsmodellen ein, die von ihrem anthropologischen Ansatz vornehmlich situationsbezogene Themen aufgriffen; sie konnten meist auch dort nicht überzeugen, wo die Lebenssituationen transparent werden sollten für die religiöse Dimension und für die Dimension des Glaubens. Vom Konzept her gesehen sollten sowohl gegenwarts- als auch traditionsbezogene Themen den Religionsunterricht bestimmen. In der Praxis jedoch erlag man weithin der Gefahr, die Glaubenstradition zu vernachlässigen und sich vornehmlich aktuellen Fragen der Gegenwart zuzuwenden, ohne sie in eine entsprechend sorgfältige und hinreichende Beziehung zum christlichen Glaubensbekenntnis zu bringen.

Diese Entwicklung führte zu einem bedenklichen Schwund des systematischen Glaubenswissens, weil stets nur einzelne Aspekte berührt wurden. Es war eine Zeit des Experimentierens, des Suchens nach einer neuen konzeptionellen Grundlage der Religionsdidaktik. Der synodale Prozeß hat hier klärend gewirkt, indem man sich für das theologische und didaktische Prinzip der Korrelation entschied. Denn Offenbarung vollzieht sich in Erfahrungen. Auf die wechselseitige Durchdringung von Glaubensbotschaft und Lebenssituation legt der Synodenbeschluß über den Religionsunterricht großen Wert: »Der Glaube soll im Kontext des Lebens vollziehbar, und das Leben soll im Lichte des Glaubens verstehbar werden.«¹⁵ Dieser theologisch-didaktische Ansatz hat dann in den Zielfelderplänen der 70er Jahre seine Konkretisierung gefunden. Vor allem der Zielfelderplan für

¹⁴ G. Miller und J. Quadflieg, Fast ein Arbeitsbuch, in: KatBl 94 (1969), 460-469, hier 460 f.

¹⁵ Synodenbeschluß »Der Religionsunterricht in der Schule«, Nr. 2.4.2.

den katholischen Religionsunterricht in der Grundschule stellt einen beachtenswerten Versuch dar, die situativen Erfahrungen der Schüler und Lehrer mit den Glaubenserfahrungen der Schrift und Überlieferung zu verbinden. Er geht davon aus, daß weder die Inhalte der Theologie noch die Erfahrungen und Fragen der Schüler alleiniges Kriterium für die Inhalte des Religionsunterrichts sein dürfen. Sie müssen vielmehr in einem korrelativen Verfahren ermittelt werden.

Der Synodenbeschluß über den Religionsunterricht und seine Umsetzung in den Zielfelder- und curricularen Lehrplänen haben dem Religionsunterricht wieder ein tragfähiges Fundament verschafft. Damit ist aber das eingangs (1) dargestellte Strukturproblem des systematischen Glaubenlernens noch keineswegs gelöst, weil dem Schüler das innere Sinngefüge der christlichen Botschaft nicht aufleuchtet. Dieser Tatbestand hat Kardinal J. Ratzinger veranlaßt, von einer »Fragmentierung der Glaubensaussage« zu sprechen, vom »fehlenden Mut«, den Glauben nicht mehr als »organische Ganzheit« darzustellen, sondern »nur noch in ausschnitthaften Spiegelungen von einzelnen anthropologischen Erfahrungen her«. 16 Die Kritik ist zwar zutreffend, aber die Begründung berücksichtigt nicht die skizzierte religionsdidaktische Entwicklung. Das Anliegen einer systematischen Glaubensdarstellung als konzentrierende Grundausstattung, die die motivierende Mitte des Glaubens je neu ausspricht und die Lernenden von dieser Mitte her in die Ganzheit des Glaubens hineinführt, bleibt berechtigt und bedarf dringend einer Lösung. Diese kann aber nicht darin bestehen, daß man zur Rückkehr zum Katechismusunterricht der Vergangenheit mahnt; vielmehr muß die Lösung im Rahmen der Korrelationsdidaktik, zu der es gegenwärtig keine überzeugende Alternative gibt, gefunden werden.

3. Die Ortsbestimmungen der neueren Katechismen

Neue Schulkatechismen

Wie bereits angesprochen, wollten die auf der Grundlage des Synodenbeschlusses »Der Religionsunterricht in der Schule« und der Zielfelderpläne konzipierten Religionsbücher den Protest von Lehrern und Schülern der 60er Jahre gegen den klassischen Katechismusunterricht auffangen und den Religionsunterricht wieder mehr den konkreten Lebenserfahrungen und den Problemen der Lernenden öffnen. Ende der 70er Jahre änderte sich die Stimmungslage zum Religionsunterricht wiederum deutlich zugunsten einer stärkeren Orientiertheit an den klassischen katechetischen Hauptstücken, nachdem ein Defizit an systematischer Glaubenslehre festgestellt und konsequenterweise der Ruf nach einem Katechismus lauter wurde. So folgte dem 1979 im Auftrag der Bischöfe von Augsburg und Essen herausgegebenen Schulkatechimus Botschaft des Glaubens¹⁷ bereits zwei Jahre

¹⁶ J. Ratzinger, a. a. O., 15f.

¹⁷ Botschaft des Glaubens. Im Auftrag der Bischöfe von Augsburg und Essen, hrsg. von A. Baur u. A. Plöger, Donauwörth 1978.

später Grundriß des Glaubens¹⁸, der vom Deutschen Katecheten-Verein betreut wurde. Ziel beider Katechismen ist es, die bestehenden Religionslehrbücher subsidiär zu begleiten, nicht aber sie zu ersetzen. Im Vorwort von Botschaft des Glaubens wird dies deutlich: Es geht nicht darum, bestehende Unterrichtswerke zu verdrängen; vielmehr sollen dem Religionsunterricht neue Impulse durch ein Miteinander von Lehrbüchern und Katechismus vermittelt werden, so daß das Ganze des Glaubens wieder mehr in den Blick kommt. Beide Katechismen sehen ihre eigene Funktion besonders darin, »eine bestimmte Glaubensaussage, die im Unterricht im Zusammenhang einer Lebens- und Erfahrungssituation zu Wort kommt, im andersartigen Kontext der Glaubensformel und des Bekenntnisses zu sehen und wiederzuentdecken«.19 Sie wollten demnach auch die Einheit des Glaubens als das Fundament des christlichen Welt- und Menschenbildes stärker hervortreten lassen und nicht zuletzt ein bestimmtes Grundwissen als ein Ergebnis des Religionsunterrichtes sichern. Für beide Katechismen sind Verweise auf Abschnitte im Zielfelderplan daher obligatorisch. Eine vergleichende und abstützende Arbeit sowohl mit dem Katechismus als auch den Religionsbüchern wird damit gefördert.

Entgegen den hochgesteckten Zielen der Verfasser und Herausgeber war beiden Katechismen im Religionsunterricht dennoch ein vergleichsweise geringer Erfolg beschieden. Dies mag einmal am Umfang der Bücher selbst liegen; wohl ist aber auch der theologische Anspruch zu hoch, so daß der lebensweltliche Kontext der Schüler und ihre besondere Entwicklungssituation nicht hinreichend berücksichtigt werden. »Außerdem sind die Lehrtexte sprachlich immer noch zu schwierig, als daß sie den Schülern einen Zugang zur Suche des Glaubens eröffnen könnten.«20 Diese Schwierigkeiten dürften nicht verwundern angesichts der multifunktionalen Einsetzbarkeit der Katechismen in Gemeindekatechese, Schule und Erwachsenenbildung, wie sie insbesondere von den Autoren von Botschaft des Glaubens angezielt ist. So könnte man sich die beiden Katechismen doch am ehesten in der Hand des Lehrers vorstellen. Denn sie geben ihm die Möglichkeit, thematisierte Lebens- und Erfahrungssituationen im andersartigen Kontext der Glaubensformeln und des Bekenntnisses dort aufzusuchen, wo diese in den Katechismen vorkommen, um ihm nicht zuletzt einen aus der organischen Ganzheit des Glaubens erwachsenden religionsdidaktisch optimierten Religionsunterricht zu ermöglichen.

Katholischer Erwachsenenkatechismus

Auf die Initiative der Deutschen Bischofskonferenz kam 1985 erstmals wieder seit 30 Jahren ein Großer Katechismus heraus, der sich insbesondere an die

¹⁸ Grundriß des Glaubens. Katholischer Katechismus zum Unterrichtswerk Zielfelder ru., hrsg. im Auftrag des DKV, München 1980.

¹⁹ W. Langer, Katechismus als Begleitbuch des Religionsunterrichts – Ein Projekt des DKV, in: KatBl 103 (1978), 960.

²⁰ Ders., Religionspädagogische Forderungen an einen Katechismus, in: E. Paul/G. Stachel/W. Langer (Hrsg.), Katechismus Ja? Nein? Wie?, Einsiedeln 1982, 66.

282 Johannes Spölgen

wendet, die in Pastoral und Katechese auf zeitgemäße Glaubensinformation angewiesen sind. Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz K. Lehmann, der an der Erarbeitung des Erwachsenenkatechismus beteiligt war, äußert sich dazu: »Der Katechismus möchte vor allem die Verkünder, die sog. 'Multiplikatoren', also Pfarrer, Religionslehrer, Erwachsenenbildner und Laien, in der Gemeindekatechese sowie interessierte Christen ansprechen, die eine systematische Einführung ihres Glaubens erwarten, für den sie sich schon entschieden haben.«²¹ Vermehrt zeigen sich die Probleme, wie aufgrund der hermeneutischen Fragestellung die Lebenssituation der heutigen Menschen, die Ansprüche des kirchlichen Lehramtes und der gegenwärtige theologische Forschungsstand miteinander korreliert werden können, in der konkreten Arbeit mit dem Erwachsenenkatechismus. Anders als bei der Erstellung des Erwachsenenkatechismus – es waren hauptsächlich Dogmatiker und Exegeten beteiligt – müßten allerdings bei dieser Aufgabe in Zukunft auch Vertreter der Praktischen Theologie, vornehmlich Religionspädagogen und -didaktiker, maßgeblich beteiligt sein.

W. Kasper, der auctor secundarius des Erwachsenenkatechismus, benennt grundsätzliche Schwierigkeiten durchaus sehr freimütig; sie spitzen sich zu in den ungelösten Grundlagenproblemen u.a. im »Verhältnis von historisch-kritischer und kirchlich-dogmatischer Schriftauslegung«, im »Verhältnis von anthropologischem Ansatz und christologischem Kerygma bzw. (im) Verhältnis von objektivem Glaubensinhalt und subjektiver Glaubenserfahrung«, im »Verhältnis von erzählender heilsgeschichtlicher Sprache und den traditionellen ontologischen Wesensaussagen über Gott, Jesus Christus, Gnade u.a.«.²² Wenn heute kirchenamtlicherseits eine Rückkehr zum Katechismus als »Grundgestalt der Glaubensvermittlung«²³ gefordert wird, so muß man sich also der Schwierigkeiten bewußt sein, die diesen Anliegen aus der Theologie selbst und der Lebenssituation der Menschen heute erwachsen.

Spannungen zwischen Religionspädagogik und Dogmatik

Die von W. Kasper angesprochenen Grundlagenprobleme kulminieren insbesondere in seiner These von der »Vorrangigkeit der Dogmatik vor der Religionspädagogik«. Diese These mindert die didaktische Qualität und Verwendbarkeit eines Katechismus, da ganz offensichtlich die Dogmatik über die Inhalte eines Glaubensbuches entscheidet, während die Religionspädagogik und Religionsdi-

²¹ K. Lehmann, Der Katholische Erwachsenenkatechismus, in: RU heute, 4 (1985) 371.

²² Vgl. W. Kasper, Vom Katechismus der Urkirche zum Katechismus heute, in: ders. (Hrsg.), Einführung in den Katholischen Erwachsenenkatechismus (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern; Band 118), Düsseldorf 1985, 62. Wie tiefgehend die Probleme im Umgang mit der Gattung Katechismus als einem christlichen Glaubensbuch sind, zeigt sich in der bislang in der Geschichte der Katechismen unbekannten Aufteilung von Glaubenslehre und Sittenlehre beim Erwachsenenkatechismus. So ist der zweite Band, der sich mit der Lebenslehre befassen soll, erst angekündigt (vgl. das Vorwort von Kardinal Höffner im Erwachsenenkatechismus).

²³ J. Ratzinger, a. a. O., 15.

daktik lediglich die vorgestellten Inhalte auf die Situation der Lernenden hin zu operationalisieren hätte. Dabei wird weder die spezifische Qualität einer Religionsdidaktik im Blick auf ihre Aufgabe, Ziele und Inhalte des Religionsunterrichts aufeinander abzustimmen, anerkannt, noch ihr Mitspracherecht beim Abfassen der jeweiligen Glaubensbücher mitberücksichtigt.²⁴ Eine ähnliche Position findet sich bei J. Ratzinger, der ebenfalls eine Priorität der Dogmatik vor der Religionspädagogik vertritt und ihre Kompetenz auf Fragen der Methode reduziert. Gerade die didaktische Analyse hat es sich aber zu ihrer vordringlichen Aufgabe gemacht, den Lernenden die Frohe Botschaft dadurch zu eröffnen, indem sie die wechselseitige Bedingtheit von Glaube und Leben aufweist; d.h. das Beziehungsgefüge zwischen Glaube und Leben kann wie das von Religionspädagogik und Dogmatik wiederum nur ein »Verhältnis des Gebens und Nehmens« sein. Diese Position entspricht auch der von Johannes Paul II. geforderten doppelten Treue zu Gott und zu den Menschen. 25 Dieses Desiderat des Erwachsenenkatechismus stellt den Religionslehrer damit vor die problematische und arbeitsintensive Aufgabe, eine fehlende didaktische Strukturierung durch weiteres Arbeitsmaterial, ergänzende Erläuterungen und Umgruppierung von einzelnen Passagen auszugleichen, damit überhaupt dieses Buch als Arbeitsgrundlage akzeptiert werden kann. 26 Es hätte aber dieser Forderung von vornherein bei der Konzipierung eines Katechismus, auch eines Erwachsenenkatechismus, entsprochen werden müssen.

4. Die religionspädagogische Option: Konzentrieren auf die Mitte des Glaubens

Christsein existiert nicht in Glaubenssätzen, sondern als geformte Lebenspraxis der Christen. Diese haben in theologischer Arbeit auf Begriffe gebracht, worin ihr Leben gründet und woraus es seine letzten Motive bezieht. Reden sie davon, dann greifen sie auf biblische Geschichten, altkirchliche Glaubensbekenntnisse, Formeln der theologischen Tradition und Sätze des Katechismus zurück und erzählen, wie diese Inhalte ihre Lebenspraxis formen.

Insofern die christliche Überlieferung »die Geschichte der jahrhundertelangen Wirkungen der ursprünglichen Glaubenserfahrungen, ihrer immer neuen Aneig-

²⁴ Da Religionspädagogik und mit ihr Religionsdidaktik sich primär theologisch begründet wissen, kann ihnen – besonders unter der begründeten Annahme der Gleichwertigkeit der theologischen Disziplinen – ein genuines Anliegen in diese Richtung nicht abgesprochen werden. Vgl. dazu bes. U. Hemel, Theorie der Religionspädagogik, München 1984; ders., Religionspädagogik im Kontext von Theologie und Kirche, Düsseldorf 1986.

²⁵ Vgl. Apostolisches Schreiben Ȇber die Katechese heute« (Catechesi tradendae) 1985, Nr. 55.

²⁶ Zur unterstützenden Arbeit mit dem Erwachsenenkatechismus vgl.: P. Hinsen/H. Rosenberger, Gemeindekatechese zum Katholischen Erwachsenenkatechismus. Das Kursbuch für die Praxis, Limburg 1987; B. Lambert, Zur Arbeit mit dem Katholischen Erwachsenenkatechismus, Trier 1986; E. J. Korherr u.a., Pfarrliche Mitarbeiterschulung mit dem Erwachsenenkatechismus. Exemplarische Erschließungsmodelle, hrsg. vom Pastoralamt der Diözese Graz-Seckau, Graz 1986; Institut für pastorale Bildung der Erzdiözese Freiburg (Hrsg.), Leben aus dem Glauben. Der Erwachsenenkatechismus in der Gemeinde, mit Beiträgen von J. Sauer, W. Rück u.a., Freiburg 1986.

nungen und Realisierungen, ihrer gläubigen Reflexion ist, hätte ein Katechismus hier seinen Ort, wenn er als Sammlung und konzentrierende Vermittlung dieser Überlieferung dient«27, die die Beziehung Gott und Mensch und das Heil des Menschen eher aus der Initiative Gottes, als Offenbarung und Heilshandeln des Schöpfers an seinen Geschöpfen versteht. Indem der Katechismus »die Tradition in ihren wesentlichen Grundzügen, in zentralen Aussagen und exemplarischen Zeugnissen zur Sprache bringt und zugänglich macht, wäre er der didaktische Anstoß für jenen Teil eines Unterrichts, bei dem es in einem ersten Ansatz darum geht, die Glaubensüberlieferung in ihrem historischen Abstand so gut wie möglich zu verstehen, um sie dann in einem zweiten Ansatz auf ihre mögliche Bedeutung für die Gegenwart hin auszulegen. Beides zusammen, die Bedeutung gegenwärtiger Erfahrung durch die Überlieferung und die Auslegung der Überlieferung auf ihre Bedeutung für die Gegenwart, macht erst das Ganze des – dialogisch und korrelativ angelegten – religiösen Lernens aus.«28

Heutige Lehrpläne und Lehrbücher dagegen gewähren nicht mehr den Blick auf das Ganze des christlichen Glaubens. Hier wird die vordringliche Aufgabe des Religionslehrers deutlich: Er muß sich zunächst einmal selbst um Zusammenhänge bemühen, um dem Schüler dann zu einer Zusammenschau zu verhelfen; so müssen die verschiedenen Aspekte der zentralen christlichen Glaubensgehalte zusammengelegt werden, damit die Konturen der einzelnen Glaubensartikel und die Grundaussagen des Glaubensbekenntnisses dem Schüler sichtbar werden. Dabei kann es sich nur um eine Elementarisierung handeln, in der die Grundstrukturen des christlichen Bekenntnisses aus ihrer Mitte heraus aufgezeigt werden: der Glaube, daß unser Gott Heil für den Menschen sein will; der Glaube an Jesus Christus als das wirksame Zeichen für den Willen Gottes, daß der Mensch leben soll; der Glaube an die Wirkkraft des Heiligen Geistes in den Gemeinden der Kirche; der Glaube an die endzeitliche Vollendung der in der Zeit beginnenden Geschichte des Heils.²⁹

Das Anliegen – Erfahrungsbezug und systematische Entfaltung des Glaubens – ist eine bleibende und anspruchsvolle Aufgabe für Lehrer wie Schüler. In dieser korrelativen Aufgabe kann dann die Mitte des Glaubens von der Lebenspraxis Jesu Christi und der Glaubenspraxis der Kirche als sinnstiftende Lebensmitte neu einleuchten.

²⁷ W. Langer, Religionspädagogische Forderungen an einen Katechismus, a.a.O, 61.

²⁹ Vgl. J. Spölgen, Jesus Christus Glauben lernen. Zur Diskussion um eine Didaktik des Glaubens (Eichstätter Hochschulreden, Nr. 56), München 1987.

»Frauenlexikon«

Von Jutta Burggraf, Köln*

* Zu: Frauenlexikon. Traditionen – Fakten – Perspektiven, hrsg. v. Anneliese Lissner, Rita Süssmuth, Karin Walter, Herder-Verlag, Freiburg u. a. 1988.

Sicher ist die in der westlichen Welt sich immer mehr entfaltende »Frauenpolitik« grundsätzlich zu begrüßen. Läßt sich dasselbe auch von dem »Frauenlexikon« sagen, jenem 1988 erschienenen Sammelwerk, das über die Förderung der Frau informieren möchte? Dies ist eine eigene Untersuchung wert.

Schlägt man das Lexikon irgendwo auf, stößt man etwa auf folgenden Satz: »Bei all seinem Verstand vermag der Mann hinter dem weiblichen Äußeren der Frau nicht ihr gleichwertiges Wesen zu entdecken« (Sp. 688). Unwillkürlich mag man an zahlreiche verständnisvolle und gütige Männer denken, die ein solches Urteil sicher zu unrecht trifft, doch sucht man vergebens nach freundlicheren Aussagen.

Das 1200 Spalten umfassende Werk ist offensichtlich nicht als ein das Wissen mehrendes Lexikon über aktuelle Fragen aus der Sicht der Frau oder für die Frau konzipiert, sondern als der Versuch, Urteile und Vorurteile, die beim berufsmäßigen Feminismus üblich sind, an den Mann - an die Frau - zu bringen. Es scheint hier um eine Popularisierung der »Betroffenheit« zu gehen. Jedoch wird eine »normale« Frau nur Staunen empfinden über eine Sicht der Wirklichkeit, die saudi-arabische Verhältnisse bei uns vermuten lassen könnte: »Männer sind gewohnt zu dominieren« (Sp. 1070), heißt es im Lexikon, und zwar immer und überall. Die Frauen, ihrerseits, werden benachteiligt, bis hin zu Sprache und Bild. »Ist z.B. nur von Arbeitern, Studenten und Sportlern die Rede, wird eine Welt produziert, in der nur Männer arbeiten, studieren und Sport treiben« (Sp. 1067), meint eine Autorin. Ganz unvoreingenommen könnte man dies für etwas übertrieben halten, und dieses Empfinden steigert sich, wenn man in einer Auseinandersetzung mit Schulbüchern entdeckt: »Selbst in der graphischen Darstellung werden Frauen kleiner, den Männern untergeordnet gezeigt« (Sp. 957). Zum Glück, möchte man hinzufügen, wird an den Fotos nicht bemängelt, daß auch sie die Frauen kleiner als die Männer zeigen!

Das Lexikon berichtet, wie die Frauen in sämtlichen gesellschaftlichen Bereichen, allen voran in Politik, Journalismus und in der »männlich dominierten Medizin« (Sp. 435), unterdrückt werden, da ja schließlich »in allen Entscheidungsinstanzen sowie auf den Professorenstühlen und in den Redaktionen der Fernsehanstalten ... vorwiegend Männer (sitzen)« (Sp. 311). Dies trifft zwar trotz Quotierungs- und Gleichstellungsmaßnahmen unbestreitbar auch heute noch zu, doch

286 Jutta Burggraf

haben diese Männer wirklich nichts anderes im Sinn als »die Frau als Konkurrentin ganz oder zumindest soviel wie möglich auszuschließen«? (Sp. 687)

Unzweifelhaft geht es den drei Herausgeberinnen (Anneliese Lissner, Rita Süssmuth und Karin Walter) um eine Kampfansage an die »Männerkultur«. Demonstrativ wird herausgestellt, »daß die Frauen nicht länger bereit sind, ihre eigene Geschichte zu vergessen, zu verleugnen und zu vergeben« (Sp. 499); wobei natürlich immer wieder stillschweigend vorausgesetzt wird, daß die Frauen tatsächlich »ausgebeutet« werden, ob sie es nun merken oder nicht.

Wenn man bisher keinerlei Probleme mit dem eigenen Geschlecht hatte, so weiß man sich spätestens nach der Lektüre des Lexikons als hoffnungslos naiv eingestuft. Denn unter den verschiedensten Stichwörtern (wie etwa Frieden, Gewerkschaften, Mittelalter, Konsum, Musik, Nationalsozialismus, Ökologie...) wird man in immer neuen Variationen gezwungen, die Welt ausschließlich unter einem einzigen Blickwinkel zu betrachten, der da lautet: Wie wird die Frau hier offen oder versteckt, beabsichtigt oder unbewußt, natur- oder kulturbedingt diskriminiert?

Sicher vertreten die ca. 135 Autorinnen und 15 Autoren durchaus unterschiedliche Positionen; immerhin kommen sie aus der institutionellen Frauenarbeit ebenso wie aus den autonomen Frauenbewegungen. Doch mit wenigen Ausnahmen vermitteln sie alle dieselbe ideologisch-verkürzte, soziologisch-beengende, verbittert-düstere Weltsicht: Frauen gegen Männer, Unterdrückte gegen ihre Bezwinger. Mag sein, daß sie damit die (durch die Medien hinreichend manipulierte) Stimmung vieler heutiger Frauen treffen, und dennoch: gerade die Humorlosigkeit, mit der die Sache der Frau verfochten wird, gibt sowohl Leserinnen als auch Lesern zu denken und läßt sie hinter den teilweise völlig berechtigten Anliegen der Feministinnen etwas Zerstörerisch-Berechnendes vermuten.

Natürlich sollen Frauen sich frei entfalten können und im gesellschaftlichpolitischen Bereich weitestgehend gefördert werden! Natürlich hat sich jeder, dem
es um die Gerechtigkeit geht, klar und eindeutig auf die Seite derjenigen zu stellen,
die sich weltweit dafür einsetzen, daß die Menschenrechte nicht nur den Männern
gelten! Das christliche Selbstbewußtsein der meisten Mitarbeiterinnen scheint
jedoch nicht stark genug zu sein, um die Vertiefung und Verankerung dieser
Forderungen in den elementaren Grundsätzen der christlichen Moral zu suchen.
Einige dieser Grundsätze werden relativiert, andere infrage gestellt oder beseite
gelassen.

»Die politische Frauenbewegung wendet sich gegen die Re-Etablierungsversuche konservativer Sexualmoral, den Zwang zu Enthaltsamkeit und absoluter Treue unter der Aids-Bedrohung...« (Sp. 18), wird hier ohne jede Kritik referiert. Bei der Abhandlung der In-vitro-Fertilisation allerdings findet man Kritik, die sich jedoch auf die Aufzählung der Lasten beschränkt, die die Frau bei derartigen Unternehmen zu tragen hat (vgl. Sp. 313). Übrigens ist es bezeichnend, daß das Stichwort »Ethik« als solches gar nicht existiert, wohl aber »Ethik, weibliche« (Sp. 258). »Wo immer Menschen sich um eine zuverlässige Liebesbeziehung bemühen«, erklärt das Lexikon, »da leben sie entsprechend der Weisung Jesu für die Ehe –

Frauenlexikon 287

auch wenn sie in Vorformen zur Ehe leben, die dem jugendlichen Einüben in Partnerschaft und der sexuellen Identität und Begegnung dienen, oder in Alternativformen, die – z.B. bei sexuell atypisch geprägten Menschen – am besten ihrer besonderen Situation und Verfaßtheit entsprechen« (Sp. 176). Hilfreich für ein neues Selbstkonzept der modernen Christin? Wohl kaum!

Die meisten Autorinnen demonstrieren eine formelle Entscheidung für den Pluralismus, d. h. sie ketten die unterschiedlichsten Ansichten ohne jede Wertung aneinander (vgl. z. B. Sp. 227 zum Stichwort »Empfängnisverhütung«). Die Art und Weise jedoch, wie die Meinungen dargestellt werden, offenbart die eigene! Da gibt es nicht jenes heiter-gelassene Abwägen auch der gegenläufigen Strömungen, das ein Thomas von Aquin so meisterhaft beherrschte! Und oft vermißt man sogar eine faire Auseinandersetzung mit den »konservativen«, »kirchlichen« oder wie immer genannten Positionen, denen beispielsweise – um aus den vielen Unterstellungen nur eine einzige herauszugreifen! – vorgeworfen wird, daß sie »Sexualität an sich ... als Folge des Sündenfalls« ansehen würden (Sp. 281).

»Frauenarmut ist die Folge einer patriarchalisch-kapitalistischen Gesellschaftsstruktur, die Frauen einseitig und primär die Hausarbeit zuweist und Männern die Ernährerrolle.« (Sp. 77) Mit diesem Argument werden der Frau das Gattin- und Mutter-Sein, die Hausarbeit und die Pflegeberufe gründlichst verdorben: Die Frau soll ihre Funktionen nicht länger »auf Reproduktion und Sozialisation« beschränken (Sp. 291), denn: sobald sie Mutter wird, »hat sie gesellschaftlichen Prestigeverlust hinzunehmen«. (Sp. 206) Dies mag leider für gewisse Gruppen gelten. Sollte es daher nicht gerade ein Anliegen eines »Frauenlexikons« sein, den Beruf der Mutter aufzuwerten und das Selbstbewußtsein aller Mütter zu stärken? Stattdessen werden nur Probleme gesehen. Die krampfhafte Distanz zum Normalmenschen als Folge einer ideologischen Fixierung muß im Stichwort »Geburt« besonders auffallen. Die ganz natürliche Freude über das wunderbare Ereignis wird hier fast übersehen, dafür aber ist von der »historisch begründeten Rivalität« zwischen Hebammen, Ärztinnen und Ärzten die Rede. (Sp. 406) Auch wenn es diese hier und da durchaus geben wird, so ist sie aber wohl kaum wert erwähnt zu werden. wenn in einem Lexikon, das sich auf wesentliche Aussagen beschränken muß, vom Vorgang der Geburt die Rede ist.

Nach dem uralten Motto »Familia heißt und ist Dienerschaft« (Sp. 262) werden die Frauen unter den verschiedensten Stichwörtern aufgefordert, sich möglichst wenig im Haus zu engagieren. Denn die Aufrechterhaltung der häuslichen Kultur »erfordert ... so viel Lebensverzicht, Verstellung, Verdrängung oder Unrechtsund Gewalthinnahme, daß die jeweilige menschliche und weibliche Gesamtpersönlichkeit der Frau notwendig schweren objektiven, nur anscheinend selbstgewählten Schaden erleidet.« (Sp. 264) Ein wahrhaft pessimistisches Bild!

Natürlich ist es gut und recht, daß die Frauen auch außer Haus arbeiten. Für moderne verheiratete Frauen ergibt sich dabei die Schwierigkeit, wie sie Beruf und Familie miteinander vereinbaren können, und inwieweit dies auch möglich ist, wenn sie viele Kinder haben. Letzteres wird – wohl als veraltetes (?) Lebensmodell – vom Lexikon völlig ignoriert. »Lebensglück und 'Selbstverwirklichung' lassen

288 Jutta Burggraf

sich für alle Familienmitglieder, insbesondere für die Frauen, am besten mit wenigen Kindern verwirklichen« (Sp. 276), heißt es hier; und noch etwas klarer: »Die Ein- oder Zwei-Kinder-Familie ist auch nach medizinischen und psychologischen Befunden der Mehr-Kinder-Familie deutlich überlegen, z.B. im Vergleich der Schul- und Intelligenzleistungen der Kinder.« (Sp. 276) Stimmt das eigentlich? Und müßte man vollständigerweise nicht auch den positiven Einfluß mehrerer Geschwister auf die soziale Kompetenz der späteren Erwachsenen zur Sprache bringen?

Auf den Einwand, daß aber auch ein Einzelkind in den ersten Jahren die Gegenwart seiner Mutter braucht, findet man zunächst das ausweichende Zitat: »Die Frauenfrage zur Kinderfrage zu machen, das ist die stabilste Bastion gegen die Gleichstellung der Frau.« (Sp. 67) An anderer Stelle heißt es klipp und klar: »Negative Auswirkungen der Berufstätigkeit auf die Entwicklung der Kinder lassen sich ... in entsprechenden Untersuchungen nicht nachweisen.« (Sp. 274) Hier schlägt die ideologische Fixierung in unbekümmerte Verachtung wissenschaftlicher Forschungsergebnisse um. Hätte die Autorin dieses Passus neben ihrer dezidierten Meinung zumindest auf einige unter den zahlreichen Forschern hingewiesen, die genau das Gegenteil belegen, hätte sie der sachlichen Aufgabe eines Lexikons wohl mehr entsprochen.

Kein vernünftiger Mensch denkt heute mehr, daß Jungen einseitig auf den Beruf, Mädchen ausschließlich auf die Familie vorbereitet werden dürften. Doch warum soll man der Frau ihre besondere Begabung absprechen, konkretes Leben zur Entfaltung zu bringen? Und warum soll man ihr die Freude daran nehmen, anderen zu dienen und für andere zu sorgen? Das bedeutet doch keineswegs, daß nicht auch der Mann »dienen« sollte!

Die Stichwörter »Demut« und »Dienen« sind natürlich im Lexikon nicht zu finden. Stattdessen heißt es: »Frauen neigen dazu, Beziehungen einzugehen, in welchen sie sich in der Fürsorge für andere Menschen verzehren. Viele können nicht existieren, ohne gebraucht zu werden, sie suchen darum immer wieder Beziehungen, in welchen sie ausgebeutet werden.« (Sp. 4)

Wahrscheinlich wird man diese Frauen noch unglücklicher machen, wenn man ihnen immer wieder vorhält, wie dumm sie seien, und wenn man sie zu Protest und oberflächlicher Selbstbehauptung anstachelt. Dagegen wäre es eine echte Hilfe, wenn man ihnen Wege zeigte, innerlich frei und selbstbewußt für andere dazusein.

Bei aller Überbetonung der soziologischen, psychoanalytischen und ökonomischen Aspekte fällt ein völliges Unverständnis für die geistige Tiefendimension des Menschseins auf. Bezeichnenderweise gibt es das Stichwort »Gesundheit« (worunter im weitesten Sinne auch »Freude am Leben« verstanden wird), nicht aber das tiefere Stichwort Glück; unter dem Begriff »Spiritualität« findet man einen Verweis auf New Age (Sp. 1060) und eine Gleichstellung der mittelalterlichen Frauenmystik mit dem heutigen Feminismus (Sp. 1063). Für die – zugestandenermaßen – »nachchristliche« Theologin Mary Daly sei weibliche Spiritualität »eine 'metapatriarchale Reise' hinaus aus den einengenden Mauern der männlich-christlichen Spiritualität in eine andere Welt hinein.« (Sp. 1061) An Ausdrücke wie »das

Frauenlexikon 289

soziale Projekt 'Liebe'« (Sp. 642) muß man sich erst einmal gewöhnen; und daß »Lesbische Liebe« als eigenes Stichwort gleichrangig vor »Liebe«, andererseits »nichteheliche Lebensgemeinschaften« unter dem Stichwort »Familie« (Sp. 277) abgehandelt werden, verwundert schließlich gar nicht mehr.

Religiöse Werte werden, wenn überhaupt, ironisch-pietätlos abgehandelt (vgl. Sp. 262, 266). Unter dem Begriff »Frauenorden« wird man informiert, »daß sich die Klausur 'folgenschwer' ausgewirkt habe« (Sp. 363), und »lesbische Liebe« wird leider in Verbindung gebracht zu diesen Orden (vgl. Sp. 633). Unter »Heilige« ist zu lesen: »Im allgemeinen wird Frauen nicht der gleiche Zugang zur Heiligkeit zuerkannt wie den Männern…« (Sp. 484) Und daß man es unternommen hat, im »Römischen Kalender« auszuzählen, wieviele heilige Frauen und wieviele heilige Männer es gibt (Sp. 487f.), zeugt abermals von der einseitig-engen Weltsicht, die das Lexikon vermittelt.

Einige theologische Aussagen sind schlichtweg falsch. So beispielsweise die, daß nach dem Konzil von Florenz die Ehe zum Sakrament geworden sei. (Sp. 186) Bekanntlich gehen alle Sakramente auf Christus als ihren Urheber zurück, auch wenn sie erst im Laufe der Jahrhunderte von der Kirche als solche formuliert worden sind. In den Absätzen über »Befreiungstheologie« (Sp. 93 ff.) werden die Klarstellungen des kirchlichen Lehramtes mit keinem Wort erwähnt. Die Sammlungen abwertender Zitate über Frauen seitens der kirchlichen Schriftsteller (z. B. Sp. 267) könnten mit ebensolchen Sammlungen positiver Aussagen ergänzt werden.

Daß eine Lanze für die feministische Theologie gebrochen wird, ist in diesem Kontext mehr als selbstverständlich. »Ein Glaube, der wie das Christentum Gott in männlichen Bildern und Symbolen (Vater, Sohn, Hl. Geist) aussagt..., schließt Frauen ... aus« (Sp. 453), meint eine Autorin. Abgesehen davon, daß in Gott sowohl Vaterschaft als auch Mutterschaft - wie alle Vollkommenheiten der Geschöpfe - begründet und angelegt sind (vgl. Johannes Paul II.: Apost. Schreiben Mulieris Dignitatem, Nr. 8), beruht die Tatsache, daß wir Gott nicht »unsere Mutter« nennen, aber doch wohl nicht auf einem »Konsens männlicher Wissenschaftler« (Sp. 468) oder auf einem zweifelhaften »Dogma von der Inferiorität der Frau« (Sp. 268), sondern vielmehr auf der göttlichen Offenbarung selbst. Unmittelbarer Gegenstand der Offenbarung sind die göttlichen Namen; sie können in der christlichen Theologie zwar auf dem Hintergrund des Glaubens immer mehr zu verstehen versucht, aber niemals geändert werden. Warum es Gott nun in seinem Heilsratschluß gefallen hat, sich wesentlich in männlichen Namen zu offenbaren, kann vom Trinitarischen her zwar nicht begründet, aber immerhin beleuchtet werden. Doch dies ist aus feministischer Sicht wohl nicht erfaßbar.

Nach Meinung der Feministinnen trug »das männliche Gottesbild der christlichen Traditionen... dazu bei, die Abhängigkeit der Frauen tief im Empfinden und in der Einbildungskraft der Menschen zu verankern.« (Sp. 2) Sprüche wie »Der Auszug der Frauen aus der Kirche hat wohl auch im Vernachlässigen ihrer Chancengleichheit einen wesentlichen Grund« (Sp. 138) sind hinreichend bekannt und werden auch durch die ständigen Wiederholungen nicht wahrer. Die Entfrem-

290 Jutta Burggraf

dung der Menschen – Männer wie Frauen – von ihrer Kirche ist eine Folge des Glaubensverlustes in unserer Zeit, jener ursprünglich-echten Beziehung zu Christus und jener kindlich-vertrauenden Verbundenheit mit seinem Stellvertreter, dem Papst.

Sogleich wendet das Lexikon warnend ein: »Die Idee, daß Männer besser Gott repräsentieren könnten, führt in die gefährliche Nähe eines Götzenkultes, weil Gott auf ein einziges Bild eingeschränkt wird.« (Sp. 469) Also sollen auch Frauen Gott im Amt des Priesters repräsentieren? Das Lexikon meint: ja. (vgl. Sp. 47ff.) Denn sonst würde die Kirche in ihrem realen Erscheinungsbild stets »männerzentriert« sein. (Sp. 558)

Übrigens ist, nach Meinung der Feministinnen, weder in Gen 1 noch in Gen 2 die Rede davon, daß die Frau nach dem Mann erschaffen worden sei. (Sp. 268) »Wie die meisten anderen antiken Texte wurde auch das Alte Testament 'von Männern aus einer männlich dominierten Gesellschaft' ... geschrieben. Das impliziert, daß im Alten Testament ein einseitiges Bild der (Macht-)Verhältnisse von Mann und Frau entworfen wird.« (Sp. 38) Um dieses Bild aufzubessern, wird wiederum Mary Daly herangezogen. Sie interpretiert beispielsweise, daß die Genesis »nicht den Sündenfall der Menschheit, sondern den des Patriarchats beschreibt.« (Sp. 269) Aus feministischer Sicht sei Eva sogar dafür zu danken, daß sie als erste vom Baum der Erkenntnis gegessen habe (vgl. Sp. 270) ...

Umkehr aller Werte? Verdrehung der Wirklichkeit? So könnte man meinen. Doch behält das Lexikon bis zum Ende den Ton der Objektivität: An den heikelsten Passagen wird schließlich nur referiert, was die Leute so meinen; und daß vieles weggelassen werden muß, ist nun einmal eine Anforderung an jedes Buch.

Fazit: Viel Trauriges – das es gibt – wird genußreich ausgebreitet. Viel Freudiges – das es auch gibt – wird mehr oder weniger gekonnt umgewertet. Eine gezielte Fundierung echter Frauenanliegen im Christlichen war wahrscheinlich bei der Konzeption des Lexikons nicht beabsichtigt, auch wenn manche Käufer aufgrund mancher Namen, die dahinterstehen, dies erwarten werden. Ein Lexikon über die Frau zu erstellen, mag im Zuge der Zeit liegen, und insofern ist es legitim, wenn Verlag und Herausgeberinnen die Trends der Zeit nutzen. Als Herausforderung wäre das Unternehmen sinnvoll gewesen. Als fügsame Anpassung an Zeittendenzen jedoch hat das Buch nur den quantitativen Vorteil, daß man die üblichen – vorläufig noch fortschrittlichen – Aussagen in einem einzigen Wälzer zusammen bekommt.

Kirchen- und Amtsverständnis bei Valentin Thalhofer

Von Erich Naab, Eichstätt

Die Kirche, die die Wahrheit des Glaubens vorlegt, die zum Heil führt und in der selbst schon die Gemeinschaft des Heils unter den Menschen mit dem dreifaltigen Gott Wirklichkeit wird, diese heilige Kirche zu verstehen ist eine Aufgabenstellung, unter der die katholische Theologie der Neuzeit nicht nur die äußere Sicherung der Glaubenslehre angeht, durch die zunehmend auch das Heilswirken Gottes, die Fortdauer der Sendung des Sohnes und des Geistes, betrachtet wird. Diese gegenwärtige theologiegeschichtliche Bewegung, deren Höhepunkt das Zweite Vatikanische Konzil vorlegt, regt zum eigenen Verständnis durch detaillierte Kenntnisnahme ihrer Haupt- und ihrer Seitenlinien an. Dabei richtet sich das Interesse zuerst auf das Verständnis der theo-logischen Konstitution, auf die Beziehungen zum göttlichen Urgrund, die dem Mysterium Kirche eignen.

Die Konzeption, die Joseph Ernst¹ in seinen nicht gedruckt vorliegenden ekklesiologischen Vorlesungen am Eichstätter Lyzeum entwickelt hat, die von seinen Schülern aufgenommen und verbreitet wurde, weist bei allen Berührungspunkten zu der Sicht der Kirche, wie sie am Collegium Romanum vorgetragen wurde, eine gewisse eigenständige Geschlossenheit auf². Sie zentriert sich um den systematischen Kerngedanken, daß der Hl. Geist selbst sich als ungeschaffene Gnade in der Rechtfertigung und im kirchlichen Amt gewährt, daß in dem sakramental konstituierten Kollegium der Bischöfe in der Einheit und Gemeinschaft mit dem apostolischen Stuhl der Hl. Geist, die dritte Person der Trinität, persönlich gegenwärtig ist. Indem durch diesen Hl. Geist die Kirche in ihrer von Christus gegebenen Ordnung mit diesem und dem Vater verbunden wird, hat Joseph Ernst die äußere Gestalt und das innere Leben der Kirche ebenso in eins gesehen wie die Zuordnung des Amtes zur – wie er sagt – Gemeinde nicht nur christologisch begründet, sondern auch pneumatologisch differenziert wie umgriffen und die Lehre von der Kirche, dem einen großen Sakrament des Lebens, mit der Gnadenlehre innerlich verknüpft.

¹ Geb. 26. Nov. 1804 auf dem Stadelhof bei March im Bayerischen Wald, studierte in München (1827/28) und Rom, empfing 1834 die Priesterweihe, wurde 1838 Regens des von K. A. v. Reisach neu organisierten Eichstätter Seminars und 1843 Rektor des wiedererrichteten Bischöflichen Lyzeums, an dem er verschiedene philosophische und theologische Disziplinen, vor allem die Dogmatik, vortrug. Er wurde 1843 Domkapitular und 1859 Dompropst. J. E. Pruner (1827–1907) übernahm 1862 die Leitung des Seminars wie des Lyzeums. Ernst starb am 21. Febr. 1869 in Eichstätt. – Vgl. Fr. v. P. Morgott, Dompropst Dr. Joseph Ernst, der erste Regens des bischöflichen Seminars zu Eichstätt. Eine Lebensskizze (Eichstätt 1888).

² Vgl. E. Naab, Das eine große Sakrament des Lebens. Studie zum Kirchentraktat des Joseph Ernst (1804–1869) mit Berücksichtigung der Lehrentwicklung in der von ihm begründeten Schule (Regensburg 1985).

292 Erich Naab

Der Kerngedanke der Ekklesiologie des Joseph Ernst begegnet modifiziert auch bei einem in Eichstätt dozierenden Theologen, der nicht aus dem Eichstätter Lyzeum hervorgegangen ist, der in Dillingen und München als anerkannter Exeget und Pastoraltheologe gewirkt hat, bevor ihn die Lebensumstände, die Ernennung zum Domdekan, 1877 nach Eichstätt führten, wo er Liturgik dozierte: Valentin Thalhofer³.

Zentrales Thema im Denken dieses herausragenden Vertreters der Liturgiewissenschaft im 19. Jahrhundert war die Lehre vom Opfer. Um die Identität des einen Opfers Christi einsichtig zu machen, benennt Thalhofer, der sich hierbei glaubt auf die Schrift, vor allem den Hebräerbrief, und die Tradition stützen zu können, als Mittelglied zwischen Kreuzesopfer und eucharistischem Opfer die himmlische Tätigkeit des Erlösers als bleibendes, in verklärter Form sich im Willen Christi vollziehendes Opfer, als perennierenden Quell aller Entsündigung und Heiligung⁴. Damit wird aber nicht nur das historische Geschehen gegenwärtig, sondern die Eucharistie und mit ihr die Kirche als vorwegnehmende Gegenwart des Himmels begriffen⁵. Im Genuß des Opfermahls wird der Genuß, der im Himmel zuteil

³ Geb. 21. Jan. 1825 in Unterroth, Schwaben, Studium in Dillingen und München, 1848 Promotion und Priesterweihe, Präfekt am Priesterseminar in Dillingen, 1850–1863 Lyzealprofessor ebenda, 1863–1876 Direktor des Georgianum und Professor für Pastoraltheologie, Homiletik, Liturgik und Katechetik in München, 9. Nov. 1876 Ernennung zum Domdekan von Eichstätt, übernahm 1877 Liturgik am Lyzeum, 1885 Päpstlicher Hausprälat, 1889 Dompropst, starb am 17. Sept. 1891 in Unterroth. – Vgl. A. Schmid, Dr. Valentin Thalhofer, Dompropst in Eichstätt. Lebensskizze (Kempten 1892); J. E. Pruner: Wetzer-Welte XI 1451–1453; F. S. Romstöck, Personalstatistik und Bibliographie des bischöflichen Lyceums in Eichstätt (Ingolstadt 1894) 164–169; L. Eisenhofer, Thalhofer: A. Chroust (Hrsg.), Lebensläufe aus Franken II (München – Leipzig 1922) 445–449; W. Dürig, Valentin Thalhofer: H. Fries – G. Schwaiger (Hrsg.), Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert II (München 1975) 106–124 (Lit.); G. Denzler, Prof. Valentin Thalhofer und die theologische Fakultät der Universität München 1863–1878: Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte 32 (1979) 33–84; L. Scheffczyk: Theologie im Bayern des 19. Jh.: W. Brandmüller (Hrsg.), Hdb. der bayerischen Kirchengeschichte III (St. Ottilien 1990).

Vgl. V. Thalhofer, Das Opfer des alten und des neuen Bundes mit besonderer Rücksicht auf den Hebräerbrief und die katholische Meßopferlehre, exegetisch-dogmatisch gewürdiget (Regensburg 1870) 144-278; ders., Handbuch der katholischen Liturgik I (Freiburg 1883) 181-232. Vgl. auch schon ders., Die unblutigen Opfer des mosaischen Cultes: ihre Liturgie, ihre symbolisch-typische und dogmatische Bedeutung (Regensburg 1848) 311ff: Der Opferakt Christi ist als das intensivste Werk des Erlösers von seiner gottmenschlichen, ewig bleibenden Person unablöslich; das Kreuzopfer ist »eingetreten in die Ewigkeit, um in dieser als erhaben über die Form des gemeinen zeiträumlichen Nach- und Nebeneinanderseyns in stetiger Gegenwart als weltversöhnender Opferact fortzudauern« (312). Opferwille und Opferleib bleiben dieselben. Daß aber das Wesen dieses Opfers im gottmenschlichen Gehorsam, in der Willensenergie des Gottmenschen liegt und dieser eine Wille die Identität von Kreuzesopfer und himmlischem Opfer (das heißt eben jenen Akt) bedingt, formuliert Thalhofer erst in: Die Opferlehre des Hebräerbriefes und die katholische Lehre vom hl. Meßopfer. Eine dogmatischexegetische Abhandlung (Programmschrift. Dillingen 1855) 20. – Aus der Kritik hierzu vgl. F. Stentrup, Praelectiones dogmaticae II/2 (Innsbruck 1889) 278-347; vgl. W. Dürig, Valentin Thalhofer 119-123. ⁵ Das läßt sich schon beim Primizianten Thalhofer nachweisen, vgl. Predigt vom 15. Sonntag nach Pfingsten 1848 »Die heilige Messe als Quelle des Lebens«: V. Thalhofer, Die Heilige Messe und das Priesterthum der katholischen Kirche in 25 Predigten dargestellt, hrsg. v. A. Schmid (Kempten 1893) 342-353. Vgl. u.a. auch V. Thalhofer, Erklärung der Psalmen mit besonderer Rücksicht auf deren liturgischen Gebrauch (Regensburg 51889) 135 156 166f 277 295 503 519. – Das heilsmittlerische Opfer dauere bis zum Jüngsten Tage, ihm folge das nie mehr endende Opfer der Lobpreisung, das Christus mit der himmlischen Kirche Gott dem Vater darbringe; vgl. V. Thalhofer, Das Opfer 219.

werden wird, antizipiert⁶. Aus Christi Opfer fließt alle heiligende Gnade; das Opfermahl verbindet mit dem verklärten Gottmenschen, mit dem Vater und dem Hl. Geist⁷. So ist für Thalhofer das Opferverdienst Christi der Ort, von dem die Sendung des Hl. Geistes ausgeht, ein Gedanke, der (weniger betont) auch bei J. Ernst begegnet⁸. Strukturiert die Sendung des Hl. Geistes aber auch bei Thalhofer das Mysterium Kirche?

Im Paragraphen 2 des ersten Bandes seines Hauptwerkes, dem in Eichstätt ausgearbeiteten Handbuch der katholischen Liturgik (Encyklopädische Stellung der Liturgik), legt Thalhofer sein Kirchen- und Amtsverständnis dar, indem er, in Engführung fast, die Gegenwart Christi und seines Geistes erörtert und daraus Amt und kirchliche Gewalt begründet⁹. Unübersehbar stärker als bei Ernst sind die christologischen Akzente gesetzt. Doch die Gegenwart Christi wird mittels der Gegenwart des Geistes erklärt.

Thalhofer hebt an, der erhöhte Herr sei nicht nur durch den von ihm gesendeten, ihm wesensgleichen Geist gegenwärtig, durch welchen er die Kirche »im Großen und Ganzen leitet und speziell ihrem sichtbaren Oberhaupt Untrüglichkeit im Lehramt verleiht«¹⁰, sondern es gebe auch eine eigene persönliche Einwohnung

⁶ Vgl. V. Thalhofer, Die unblutigen Opfer 304.

⁷ Vgl. V. Thalhofer, Das Opfer 223 267; ders., Handbuch II (Freiburg 1890) 256.

⁸ Vgl. die Formulierung bei J. Ernst: »Das Opfer und die Eucharistie ist also der Himmel, von dem die missio Spiritus sancti ausgeht«, bei E. Naab, a. a. O. 75. - Die Einheit des himmlischen Opfers Christi mit dem Opfer der irdischen Kirche hat in den ersten Jahren des Eichstätter Lyzeums der spätere Philosophiehistoriker Albert Stöckl (1823-1895) in seiner Erstlingsschrift vertreten, die nicht nur zeitgleich mit Thalhofers Erstlingswerk erschien, sondern auch zum gleichen Anlaß verfaßt wurde: A. Stöckl, Liturgie und dogmatische Bedeutung der alttestamentlichen Opfer insbesonders in ihrem Verhältniß zur neutestamentlichen Opfertheorie. Eine exegetisch-dogmatische Abhandlung (Regensburg 1848). Beide Verfasser wurden zu ihren Erstlingswerken durch eine Preisfrage der Münchener Theologischen Fakultät herausgefordert; vgl. V. Thalhofer, Die unblutigen Opfer, S. I; zu Stöckl: Fr. Morgott: Wetzer-Welte XI 827. Stöckl kommt in seiner Frühschrift (167f 266f) auf das himmlische Opfer in einer Verschränkung zu sprechen: Das in der irdischen Kirche dargebrachte eucharistische Opfer verherrlicht die Menschheit des Herrn, die zur Rechten Gottes im Himmel thront, und erfüllt so den sekundär höchsten Zweck des durch den Erlöser vermittelten Bundes zwischen Gott und Menschheit. Der dadurch angezielte allerhöchste Zweck aber ist die Verherrlichung Gottes selbst. »Dieser Finalnexus kann, wie man leicht sieht, nur dadurch zur Möglichkeit werden, wenn auch in der Ewigkeit das Opfer, als der Gipfelpunkt aller Gottesverehrung, fortdauert, und wenn die ewige Verherrlichung des Mittlers als Mittlers, so wie der Menschheit in ihm, dahin abzielt, das Opfer zu einem ewigen zu machen ... « (a. a. O. 267). Das zugrundeliegende Verständnis des Opfers als intentionale Selbsthingabe betrachtet dieses nicht als den einzelnen vorübergehenden Akt, sondern als Habitus, als Opferleben. So folgt zwar »die Einheit des Opfers Christi vom Augenblicke der Inkarnation bis in Ewigkeit« (a. a. O. 268); dieses eine Opfer verliert aber in der Ewigkeit den Charakter des Sühnopfers und behält nur den des Lobopfers, und das in einer totalen Selbsthingabe. - A. Stöckl hat die Thematik seiner Frühschrift nochmals bearbeitet: Das Opfer nach seinem Wesen und nach seiner Geschichte (Mainz 1861), zum himmlischen Opfer vgl. v.a. 442-453 506-516 542-545 587f. Die numerische Identität des einen Opferaktes Christi (am Kreuz, im Himmel, in der Eucharistie) besteht, weil der am Kreuz vollzogene Opferakt, die Selbsthingabe zum Heil der Welt, im Himmel sich fortsetzt und lebendig betätigt und in der Eucharistie in seine Sichtbarkeit tritt. Zum bloßen Lob- und Dankopfer der ganzen, nun nur noch himmlischen Kirche wird es erst nach der Zeit.

 $^{^{9}}$ V. Thalhofer, Handbuch 9–19; Paragraph 2 (S. 20–22) erörtert weiterhin die Stellung der Liturgik zu den übrigen theologischen Disziplinen.

¹⁰ Ebd. 9.

294 Erich Naab

Christi: »Dieser Gegenwart Christi in der Gesammtkirche κατ' ἐνέργειαν im heiligen Geist steht die Gegenwart Christi durch seine eigene Einwohnung in den einzelnen Gläubigen und insbesondere in seinen einzelnen sichtbaren Stellvertretern zur Seite, eine Gegenwart, die uns nicht bloß als eine solche κατ' ἐνέργειαν, sondern als eine solche κατ' οὐσίαν erscheint«¹¹. Will man nun nicht das Possessivpronomen (seine eigene Einwohnung) auf den Geist beziehen, so scheint Thalhofer einer Gegenwart Christi κατ' ἐνέργειαν, die durch den Geist vermittelt ist, eine Gegenwart Christi κατ' οὐσίαν gegenüber zu stellen. Die erste ist dabei Christus – ebenso wie auch dem Geist – nur zugeschrieben. Nichtsdestoweniger schließt die zweite Gegenwartsweise Christi – κατ' οὐσίαν – die Gegenwart des Geistes nicht nur nicht aus, sondern ist erst in der Gegenwart des Geistes, und zwar der substantiellen Einwohnung, gegeben. Es ist die vom Vater und Sohn ausgehende dritte göttliche Person, welche in der Rechtfertigung aufgrund des Opferverdienstes Christi οὐσιωδῶς in die Gläubigen ausgegossen wird, der Heilige Geist persönlich.

Dieser in der Theologie keineswegs allgemein anerkannte Sachverhalt, der aber zuerst nur die Gegenwart in den Gläubigen resp. den Gerechtfertigten, nicht schon in den Stellvertretern, im Amt, betrifft, wird von Thalhofer unbeschwert von theologischen Implikationen und spekulativ-systematischen Begründungen vertreten; er verweist lediglich auf M. J. Scheeben¹² und fügt, um seine Sicherheit in dieser Auffassung zu erklären, in der Anmerkung bei: »Den Väterstellen, welche Scheeben als Belege für die übrigens schon aus dem neuen Testament klar sich ergebende substanzielle Einwohnung des heiligen Geistes anführt, könnte ich aus meinen patristischen Collectaneen noch viele hinzufügen, und zwar auch solche aus Vätern der abendländischen Kirche. Wenige andere Wahrheiten haben sich mir bei meinem Schrift- und Väterstudium so überwältigend aufgedrängt, wie die von der wesenhaften Einwohnung des heiligen Geistes in den Gerechtfertigten«¹³.

Thalhofer hält sich nicht weiter auf mit der Erörterung des Verhältnisses der ungeschaffenen zur geschaffenen Gnade, mit einer versachlichenden begrifflichen Beschreibung des Vorganges oder des Zustandes der Rechtfertigung, sondern stellt diese – dem Verständnis neuscholastischer Theologie nicht gerade typisch – personal als die Verbindung des Gerechtfertigten mit Christus dar. Die substantiell einwohnende dritte göttliche Person verbinde mit der zweiten und ersten Person in wesenhafter Verbindung. Das ist nicht eine Beziehung zur Trinität in ihrer Einheit, sondern, durch eine bestimmte Person unaustauschbar vermittelt, in strenger

¹¹ Ebd. 9. Vgl. auch V. Thalhofer, Erklärung der Psalmen 587.

¹² M. J. Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik, 3. Buch § 169 (II, Freiburg 1878), 359–385. Vgl. hierzu immer noch H. Schauf, Die Einwohnung des Heiligen Geistes (Freiburg 1941) 152–184; weitere Lit. bei M. J. Scheeben, Gesammelte Aufsätze, hrsg. v. H. Schauf (Freiburg 1967) 170 Anm. 1C.

¹³ V. Thalhofer, Handbuch 9 Anm. – Thalhofer übernahm nach F. X. Reithmayrs Tod 1872 die Leitung der Kemptener »Bibliothek der Kirchenväter« (BKV); er besaß detaillierte Kenntnisse der Väter.

Ordnung die Verbindung zur Trinität in den Personen. In den göttlichen Personen gibt sich bei der Rechtfertigung die Dreifaltigkeit¹⁴.

Die zweite Person verbindet sich aber als der menschgewordene Logos; denn dieser sendet den Geist vom Vater. Der verklärte Gottmensch wohnt »unter Vermittlung (διά) des heiligen Geistes in geheimnißvoller, höchst realer Weise« ein¹⁵. Auf dieses Verhältnis konzentriert sich das Interesse, die Gegenwart des Geistes wird nur zur Erklärung seines Zustandekommens, die des Vaters nur der Vollständigkeit halber genannt. Die Gerechten sind in Christus und Christus ist in ihnen; sie sind ihm verbunden wie die Reben dem Weinstock, wie die Glieder dem Leib. Die Kommunion, in der sich das verklärte Fleisch und Blut Christi mit dem unseren »mische«16, ist Thalhofer der klarste Beweis, daß der Gottmensch den Gerechtfertigten in höchst realer Weise einwohnt, wobei die Unio mit ihm bereits in der Rechtfertigung geschieht und hier die volle Intensität erreicht wird¹⁷. Schriftund Väterstellen belegen dieses Verhältnis reichlich¹⁸. Das Verdienst Christi, sein Leiden, seine Auferweckung und Erhöhung werden den einzelnen zugewendet; diese werden - in der subjektiven Erlösung - seiner menschlichen Natur eingegliedert. Die geschaffene Gegenwart sollte man entsprechend eine Relation nennen, aber nicht davon spricht Thalhofer, sondern von der Übereinkunft, von der Verbindung selbst, in der Christus und die Gerechten stehen, von der Unio (συναφεία), in der die Erlösten nicht erst personiert werden, die aber auch nicht bloß eine nachträgliche moralische Einheit ist, sondern auf der Ebene des Seins angesiedelt, im Bereich des Mysteriums verbleibt: eine physische Unio geheimnisvoller Art, eine höchst reale unio mystica¹⁹, in der alle das Leben des Hauptes leben.

¹⁴ Thalhofer verweist neben Jo 14, 23 auf Johannes Chrysostomus, Hom. 13 in ep. ad Rom. n.8 (BKV 30, 293): »Denn wo eine der drei göttlichen Personen ist, da befindet sich auch die ganze Dreifaltigkeit. Denn sie steht ja in einem unzertrennlichen Wechselverhältnisse und in innigster Vereinigung«, sowie auf die »herrliche Stelle« Augustinus, In Joann. 94 n.5 (BKV 12, 430): »Als aber Christus körperlich schied, war nicht bloß der hl. Geist, sondern auch der Vater und der Sohn geistig bei ihnen. Denn wenn Christus so von ihnen schied, daß für ihn, nicht mit ihm der heil. Geist in ihnen wäre, wo ist dann jene seine Verheissung: 'Siehe, ich bin bei euch bis an's Ende der Welt,' und: 'Ich und der Vater werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen;' da er ja auch den hl. Geist so senden zu wollen versprach, daß er bei ihnen wäre auf ewig? Und darum sollten sie, wenn sie aus Fleischlichen oder Seelischen Geistige werden würden, auch für das Inwohnen des Vaters und Sohnes und heil. Geistes empfänglicher werden. In Niemandem aber, darf man glauben, sei der Vater ohne den Sohn und den hl. Geist, oder der Vater und Sohn ohne den hl. Geist, oder der Sohn ohne den Vater und den heil. Geist, oder ohne den Vater und Sohn der heil. Geist, oder der Vater und der heil. Geist ohne den Sohn; sondern wo je Einer von ihnen ist, da ist die Trinität, der eine Gott. Es mußte aber die Trinität ihnen so eingeschärft werden, daß, obwohl keine Verschiedenheit von Substanzen wäre, doch im Einzelnen der Personenunterschied betont wurde, worin denen, die es recht verstehen, niemals eine Trennung der Naturen erscheinen kann.«

¹⁵ V. Thalhofer, Handbuch 9.

¹⁶ Vgl. Irenäus, Adv. haer. V 2,2.

¹⁷ Vgl. V. Thalhofer, Handbuch 15.

¹⁸ Thalhofer verweist ebd. 10 auf Jo 15, 5; Röm 6, 5; 8, 1 2 9 10; 1 Kor 6, 10; Gal 2, 19 20; 3, 27; Eph 2, 5 6; 4, 16; 5, 30; sowie auf Ignatius, Cyprian, Clemens, Cyrill v. Alexandrien, Epiphanius, Hilarius, Makarius, Johannes Chrysostomus und Augustinus.

¹⁹ Vgl. V. Thalhofer, Handbuch 10.

296 Erich Naab

Weil die personalen Unterschiede bestehen bleiben, es sich mithin nicht um eine Identität des Lebens handeln kann, multipliziert sich nach Thalhofer das Leben Christi. Hier ist anzumerken, daß ohne christologische Engführung m.E. diese geschaffenen Doppelungen begrifflich eindeutiger zu der ungeschaffenen Gegenwart hingeordnet werden könnten, da Christus, der menschgewordene Sohn, in und durch den von ihm ausgehenden, persönlich einwohnenden Hl. Geist (mit dem Vater, je entsprechend den personalen Eigenheiten) im Gerechtfertigten lebt. Denn die dritte, nicht die zweite Person, auch nicht die von ihr angenommene Natur, ist das einigende Band zwischen Personen.

Die Unio mit Christus wird bemerkenswerter Weise nicht mit dem von Thalhofer immer wieder verwendeten Ausdruck »corpus Christi mysticum«20 belegt. Sie ist nur die Gegenwart Christi in den einzelnen Gläubigen, in den Gerechtfertigten κατ' οὐσίαν, und - in defizienter Weise wenigstens, die Sichtbarkeit der Kirche garantierend – in allen Getauften mittels des sakramentalen Taufcharakters, nicht aber die ebenfalls angekündigte Gegenwart des Erlösers in den sichtbaren Stellvertretern. Die strenge Zuordnung, die J. Ernst bei seiner fundamentalen Begründung des kirchlichen Amtes gelungen war, von Amt und Gemeinde, von Amt und Existenz in der einen, heiligen Kirche, indem derselbe Geist das eine ungeschaffene Fundament der gratia gratum faciens und der gratia gratis data, der heiligmachenden und der Amtsgnade, war, will Thalhofer nicht gelingen: War dort die »Gemeinde« der Erlösten und Getauften als ein Moment des Ternars mit Primat und Amt zu verstehen, in dem sich sakramental das Heil realisiert, indem der Hl. Geist die Kirche entsprechend ihres Organismus belebt, so daß dieser zur Schönheit des verwirklichten Abbildes der Trinität erstrahlt²¹, so stellt Thalhofer die Gemeinschaft der Wiedergeborenen als »laikale Kirche« der »hierarchischen Kirche« gegenüber. Ihre Einheit scheint in sich zu stehen, wird doch die Verbindung zwischen Christus und den Erlösten als der in Raum und Zeit erscheinende Christus verstanden, genauer als »der in Zeit und Raum sich multiplizirende verklärte Christus als Centralmensch«22, der Inbegriff der in ihm erlösten Menschheit.

Diese eigenartige Ausdrucksweise, die auch Zeitgenossen nicht recht gefallen wollte²³, hebt weniger auf die Annahme der menschlichen Natur in der Inkarnation ab, als auf die Erlösung der Menschheit, die – objektiv vollbracht – von den

²⁰ Vgl. schon die Definition der Liturgie ebd. 1: »Liturgie ist uns das gottesdienstliche Thun des durch sichtbare Stellvertreter repräsentirten mittlerischen Hauptes der Kirche für die Glieder seines mystischen Leibes und in Vereinigung mit ihnen nach feststehenden Normen.«

²¹ Vgl. E. Naab, a. a. O. 177ff.

²² V. Thalhofer, Handbuch 11.

²³ Vgl. die Rezension von S. Bäumer: Zeitschrift für Kath. Theologie 13 (1889) 349–363, hier 351. – Die Einheit der menschlichen Natur betonend, gebrauchte bereits A. Stöckl, Liturgie und dogmatische Bedeutung 125, den Ausdruck: »Durch dieses freiwillige Erleiden des Todes von Seite des Gottmenschen erlitt auch die ganze Menschheit vermöge ihrer objektiven Vereinigung in dessen Menschheit, freiwillig (sic) in und durch den Erlöser den Sühnetod, so daß der Tod des Erlösers auch als freiwilliger Sühnetod der ganzen Menschheit in dem Erlöser, als dem Centralmenschen, angesehen werden muß (satispassio).«

einzelnen angeeignet wird. Unter »Centralmensch« versteht sich die noch nicht gegliederte Gesammtheit der Erlösten, nicht schon die Zusammenfassung des Geschlechtes in Christus, was allenfalls ein Anspruch bleibt. Thalhofer glaubt sich auch hier im Einklang mit Schrift und Vätern, wenn er sagt: »die Kirche, zunächst nur als Gesammtheit der Wiedergeborenen resp. der Getauften betrachtet, sei der im Lauf der Jahrhunderte in Zeit und Raum erscheinende und sich multiplizirende Christus als Centralmensch, als Inbegriff der in ihm erlösten Menschheit«²⁴.

Wie von dieser Aussage nur eingeholt wird, daß die Gerechtfertigten in der Kirche das Leben Christi leben, wobei das gebrauchte Vokabular der Intention, die ungeschaffene personale Gegenwart, verdecken kann, so würde, dies allein genommen, Christus seinen Gläubigen auch nicht mehr gegenüber stehen. Christus ist nach Thalhofer aber gerade und sachlich zuerst als Erlöser, als Mittler zwischen Gott und den Menschen gegenwärtig, anders könnte der Lebensverkehr mit den Erlösten nicht erhalten werden: »wer einmal zugibt, daß Christus in seiner Kirche auf Erden in den Erlösten fortlebe, der muß consequenterweise auch annehmen, daß in derselben Kirche Christus auch als Erlöser fortlebe und geheimnißvoll thätig sei«25. Diese Gegenwart des Erlösers ereignet sich im kirchlichen Amt, aber – anders als bei Ernst²⁶ – nicht in der Einheit der Amtsträger, dem Kollegium, sondern in den jeweiligen einzelnen Ordinierten²⁷, auch hier freilich ohne Personierung der Stellvertreter; sie bleiben sichtbare Organe, Diener.

Die schon beobachtete Unterscheidung ohne Betonung der seinsmäßigen Verwiesenheit zwischen Gläubigen und Amtsträgern, zwischen »laikaler und hierarchischer Kirche«, tendiert nun zur inneren Trennung bei bloß funktionaler Zuordnung, da das Prinzip beider nicht derselbe mit Christus verbindende Geist ist, sondern Christus selbst in verschiedener Beziehung, als der die erlöste Menschheit in sich versammelnde Centralmensch bzw. als der Erlöser. Beide Verbindungen mit ihm stehen sich, auch wenn sie gleichartig strukturiert sind, gegenüber: »Wie Christus als Inbegriff der Erlösten in der Rechtfertigung mit den einfachen Gläubigen, mit dem christlichen λαός in eine höchst reale Union tritt, so bindet er sich als mittlerischer Erlöser in der Ordination an die Ordinanden, vermählt sich mit ihnen zu unauflöslicher Verbindung, auf daß sie ihn, den für uns unsichtbaren himmlischen Mittler und Fürbitter (Hebr. 8, 1ff.) in der irdischen Sichtbarkeit vertreten, oder wie man vielleicht besser sagt, auf daß sie ihm, dem Unsichtbaren, als sichtbare Organe dienen, durch welche und in welchen er als Erlöser bei seiner Kirche weilt, in ihr thätig ist bis an's Ende der Tage (Matth. 28, 20) und deren Stand (ordo) von dem christlichen Laienstand so tief innerlich und fundamental verschieden ist, als der Erlöser von den Erlösten und den zu Erlösenden«28.

²⁴ V. Thalhofer, Handbuch 11.

²⁵ Fbd 11

²⁶ Vgl. E. Naab, a. a. O. 134–156.

²⁷ Vgl. V. Thalhofer, Handbuch 9.

²⁸ Ebd. 11.

²⁹ Vgl. ebd. 15ff.

298 Erich Naab

Die christologische Akzentuierung allein muß die Schwierigkeiten um die Einheit der Kirche noch nicht heraufführen. Thalhofer macht zurecht darauf aufmerksam, daß durch seine Auffassung das Verständnis des Hl. Geistes als einwohnendes Lebensprinzip weder verkürzt noch dessen Stellung zum Gottmenschen verschoben werde²⁹. Der Grund der genannten Schwierigkeiten liegt vielmehr in der nicht klaren Reflexion der Unterscheidung zwischen der ungeschaffenen Gegenwart der zweiten göttlichen Person und den mit ihr verbundenen Wirkungen, die sich in Rechtfertigung und Amt unterscheiden, des einen göttlich-personalen Grundes und der geschaffenen Wirklichkeit der Kirche mit ihren Zuordnungen zwischen dem gläubig empfangenden Volk, zu dem alle Glieder gehören, wenn wir von Christus absehen, und dem mit Vollmacht ausgestatteten Amt. Denn die Wirklichkeit beider, zum gleichen Ziel gegebener Verbindungen mit dem Haupt Christus, die Verbindung, in der das Volk, und die Verbindung, in der die Amtsträger stehen, müssen eine reale Einheit bilden, in eins formiert sein, ohne ihre aufeinanderbezogene Unterscheidung aufzugeben. Der nicht nur energetisch gegenwärtige menschgewordene Sohn ist ja nur in seiner Selbigkeit (vermittelt durch den von ihm ausgehenden, Personen verbindenden Hl. Geist) in den Erlösten wie in den Amtsträgern auszusagen.

Die unio mystica des Ordinierten mit dem Erlöser entspricht nach Thalhofer der des Gerechtfertigten: sie geht aus der sakramentalen, substantiellen Mitteilung des Hl. Geistes hervor. Amtshandlungen sind Tätigkeiten Christi des Erlösers und geschehen nicht bloß im juridischen Sinn in seinem Namen. Thalhofer setzt sich ausdrücklich von der in der zeitgenössischen Theologie vertretenen Ansicht ab, nur die rechtfertigende Kraft Christi vereinige sich dynamisch mit der Handlung des Sakramentenspenders³0, und betont, der Erlöser selbst spende im Priester die Gnade³¹. Im sakramentalen Charakter der Weihe wird durch den Geist der reale Bezug zu Christus gesetzt³². Auch hier impliziert die realistische Auffassung der Gegenwart des Erlösers in der Union mit ihm seine geschaffene Gegenwart. Die genauere Klärung um das »Wie« der Inexistenz Christi in den Ordinierten (wie in den Gläubigen) läßt Thalhofer offen.

Entsprechend der Begriffsfassung der »laikalen Kirche« (Christus als Centralmensch) bezeichnet er die »hierarchische Kirche«, ihrem innersten Wesen nach betrachtet, als »der in Zeit und Raum erscheinende und wirkende Christus als Erlöser der Menschheit«³³. Wie dort, so wird auch hier Jesus Christus als Haupt verstanden.

Mittels dieser jeweiligen Haupt-Stellung Christi unternimmt Thalhofer den notwendigen Versuch, »laikale« und »klerikale Kirche« wieder zu vereinen. Allerdings mag man hier die Univozität des Begriffs anfragen, insofern das aktive,

³⁰ Thalhofer verweist ebd. 12 auf C. v. Schäzler, Die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato in ihrer Entwicklung innerhalb der Scholastik und ihrer Bedeutung für die christliche Heilslehre (München 1860) 186.

³¹ Vgl. V. Thalhofer, Handbuch 12, mit Verweis auf M. J. Scheeben, Handbuch, 5. Buch § 253 nn. 1098 1104 (III/1, Freiburg 1882, 242f 246f).

³² Vgl. V. Thalhofer, Handbuch 12 Anm.

³³ Ebd. 13.

erlösende Moment Christus ja gerade als Haupt der »klerikalen Kirche« zukommt. Volk und Klerus zusammen bilden den einen geordneten Leib, das corpus Christi mysticum³4. Da in den hierarchischen Personen Christus, das Haupt, selbst handelt, können sie »Hauptglieder«, die »hierarchische Kirche« kurzweg Haupt genannt werden³5.

Auch mit seiner Theorie des katholischen Kultus wird Thalhofer der genannten Tendenz seines Kirchenbegriffs wehren; er versteht die Liturgie als das vereinte gottesdienstliche Tun von Haupt und Gliedern, in welchem der Liturge, in nomine Christi et ecclesiae handelnd, auch das Volk repräsentiert³⁶. Schließlich können auch im Werk Christi selbst »laikale« und »priesterliche« Funktionen nicht in schroffer Weise auseinandergehalten werden³⁷, auch haben alle Gerechtfertigten Anteil an seiner königlichen Gewalt³⁸.

Valentin Thalhofer faßt zusammen: »Christus ist bei seiner Kirche nicht bloß im heiligen Geiste, sondern er selbst ist bei ihr, indem er als der verklärte Centralmensch den Gläubigen geheimnißvoll inexistiert, und indem er als Mittler sich in ganz realer Weise an die hieratischen Personen gebunden hat, um sich ihrer als sichtbarer Organe zu bedienen, um ministerio illorum seine erlöserische Thätigkeit fortzusetzen bis an (das) Ende der Tage«³⁹.

Wenn so das Ungenügen einer bloßen Wirkgegenwart im Hl. Geist markiert ist, ist – wie oben gezeigt – die Vermittlung der realen Gegenwart Christi durch ($\delta\iota\dot{\alpha}$) den Hl. Geist nicht ausgeschlossen. Wird nun davon abgesehen, auf den theologischen Gehalt dieser Vermittlung Christi in der einen Kirche Jesu Christi zu reflektieren, so müssen sich die Aussagen: Christus selbst ist in seiner Kirche erlöserisch tätig durch das Amt, Christus selbst opfert mittels seiner Organe, er selbst spendet die Sakramente und verleiht den Geist, er selbst betet und segnet durch seine Stellvertreter⁴⁰, vor einer apersonalen Interpretation der Organschaft, etwa im Sinne eines instrumentum separatum, eigens schützen⁴¹.

Die Christozentrik in der sakramentalen, ministeriellen Tätigkeit des Priesters läßt sich schließlich auch nicht ohne weiteres übertragen auf die Lehr- und Regierungstätigkeit⁴². Thalhofer ordnet entsprechend der Drei-Ämter-Lehre auch

³⁴ Thalhofer kann auch die »laikale Kirche« Leib nennen und hält es für den gewöhnlichen Sprachgebrauch, unter den Gliedern des Leibes nur die »laikale Kirche« zu verstehen. Der Begriff »corpus mysticum« wird aber a.a.O. 15 erst für die Einheit der »laikalen« und »hierarchischen Kirche« gebraucht, was Thalhofer ebd. 254 259 ausdrücklich bestätigt, auch wenn die jeweilige Verbindung für sich schon eine mystische ist.

³⁵ Vgl. V. Thalhofer, Handbuch 14; Ernst hatte den Ausdruck »Haupt« neben Christus nur Petrus zuerkannt; vgl. E. Naab, a.a.O. 161f.

³⁶ Vgl. V. Thalhofer, Handbuch §§ 16 17 (232–262). Bereits 1847/48 hatte V. Thalhofer, Die unblutigen Opfer 310 Anm., in einer Parenthese formuliert: »auch die Kirche, als freie, moralische Person, als sacramentale Repräsentation Christi, als dessen Braut, ist für alle Zeit ein reines opferndes Subject« (Hervorhebung EN).

³⁷ Vgl. V. Thalhofer, Das Opfer 147.

³⁸ Vgl. V. Thalhofer, Erklärung der Psalmen 279 Anm.

³⁹ V. Thalhofer, Handbuch 17.

⁴⁰ Vgl. ebd. 17f.

⁴¹ Vgl. ebd. 259.

⁴² Vgl. ebd. 18f.

300 Erich Naab

das Magisterium und Regimen dem Erlösungswerk Christi und seiner Kirche zu. Die kirchliche Gewalt ist dem Wesen nach eine, sie erscheint dreigestaltig, und die erst in der Scholastik gemachte Unterscheidung zwischen potestas ordinis und potestas jurisdictionis habe vielleicht dazu beigetragen, den inneren, sakramentalen Zusammenhang des Lehr- und Regierungsamtes aus dem Auge zu verlieren. Aber in dieser einen heiligen Gewalt steht die mittlerische, hohepriesterliche Tätigkeit im Vordergrund, Lehr- und Regierungstätigkeit bereiten sie vor, begleiten sie oder folgen ihr nach.

Da nun Thalhofer – anders als Ernst – das kollegiale Subjekt kirchlicher Gewalt, die Gemeinschaft der Bischöfe (und aller Amtsträger) mit und in Petrus bzw. dessen Nachfolger, dem als Kollegium - nach Ernst - die dritte göttliche Person gegenwärtig ist, da er dieses Subjekt in seinem Handbuch nicht berücksichtigt⁴³, ist er gehalten, einen großen, ja wesentlichen Unterschied zwischen priesterlichem Tun und Lehr- und Regierungstätigkeit zu konstatieren: »weil bei dieser die Persönlichkeit des sichtbaren Organes Christi in ganz anderer Weise concurrirt als bei den mittlerischen Acten, und weil in Folge dessen, da Christus nicht alle einzelnen Träger der Lehr- und Regierungsgewalt mit Infallibilität ausstattete, gar leicht Unvollkommenheiten, Irrthümer und Verkehrtheiten mitunterlaufen können«44. Es kann also nicht im gleichen Sinne wie »Christus opfert, Christus tauft etc.« gesagt werden »Christus lehrt und leitet«. Vielmehr trifft das nach Thalhofer nur zu, weil Christus die Kirche mit einem sichtbaren, in der Lehre und Handhabung der ewigen Prinzipien unfehlbaren centrum unitatis ausgestattet hat und wenn die Amtsträger mit diesem in Zusammenhang stehen. »Wer im Zusammenhang mit diesem obersten Hirten steht und in einem von ihm direct (Bischöfe) oder indirect (Priester, Diakonen) angewiesenen Kreise die im Ordo empfangenen erlöserischen Gewalten ausübt, der vollzieht nicht bloß die hieratischen Handlungen nomine Christi und darum allzeit giltig, sondern auch seine Lehr- und Regierungsthätigkeit ist zuletzt Thun Christi des unsichtbaren pastor et episcopus animarum durch ihn als sein sichtbares Organ«45.

In dieser Konzeption ist der Nachfolger des hl. Petrus nur relatives »oberstes Haupt« der sichtbaren Kirche, nämlich rücksichtlich der Lehr- und Regierungsgewalt; es wird hier auch die Einheit der kirchlichen Gewalt mehr als nur nach drei Funktionen unterschieden. Die Präsenz Christi in den drei Ämtern und damit deren wesentlicher Gehalt ist verschieden konzipiert. Da die Lehr- und Regierungsgewalt nicht vom Kollegium der Bischöfe mit und unter dem Nachfolger Petri, dem Amt als moralischer Person, getragen wird, ist nicht mehr die Unmittelbarkeit zum heilschaffenden Urgrund aussagbar, der in diesem Kollegium unverbrüchlich auch zum Lehren und Leiten gegeben ist. Von einer »circuminsessio« der

⁴³ Vgl. aber auch V. Thalhofer, Predigt über das gnadenvolle Fortleben Christi in seiner Kirche (Kempten 1877) 7: »...wären nicht die Nachfolger der Apostel in ihrer Gesammtheit und in Verbindung mit dem Oberhaupte für den Zweck der unverfälschten Predigt des Evangeliums ... mit Unfehlbarkeit ausgestattet...«

⁴⁴ V. Thalhofer, Handbuch 18f.

⁴⁵ Ebd. 19.

Funktionen in der einen heiligen Vollmacht, die auch bei Ernst eine spezifische Zuordnung nicht ausschließt⁴⁶, kann nicht gesprochen werden.

Die Unterschiede zur Kirchenkonzeption des Joseph Ernst, die hier nur im Widerspiegel angedeutet werden konnte, sind unübersehbar. Und doch baut sich auch Thalhofers Kirchenverständnis – wie das Ernsts – auf der ungeschaffenen Gegenwart des Geistes und Christi in der Kirche auf, und zwar in den Gerechtfertigten wie auch im Amt. Beide gehen von der Wirklichkeit der Erlösung aus.

Mit den Veröffentlichungen aus der Dillinger und Münchener Zeit aber steht Thalhofers Kirchenkonzeption im Handbuch der Liturgik in organischem Zusammenhang. Er hatte schon vor seinem Wirken in Eichstätt die persönliche Gegenwart Christi von seiner Wirkgegenwart unterschieden, von seiner Gegenwart als Collectivmensch und als Erlöser gesprochen⁴⁷. Allein der springende Punkt, der einige Schwierigkeiten der Konzeption klären kann, daß nämlich die unio mystica mit Christus dem Erlöser durch substantielle Mitteilung des Hl. Geistes hergestellt ist, wie Thalhofer sich im Handbuch ausdrückt, ohne die damit gegebenen Implikationen allseitig zu entwickeln, dieser systematisch als zentral anzusehende Gedanke hat, soweit ich sehe, in den früheren Veröffentlichungen noch weniger eine tragende Funktion. Ob die in Eichstätt lebendige, auf J. Ernst zurückgehende Tradition Thalhofer darauf hinwies? Die innere Konsistenz des schon vorhandenen Kirchenverständnisses dürfte mit einer gewissen Notwendigkeit zu diesem Gedanken der Gegenwart des Hl. Geistes führen und dessen weitere Entwicklung einfordern.

⁴⁶ Vgl. E. Naab, a.a.O. 115-134.

⁴⁷ Vgl. vor allem V. Thalhofer, Das Opfer 221ff 267; ders., Die Hl. Messe und das Priesterthum 359f (Ostern 1849), 395 (11. Juni 1867); ders., Predigt über das gnadenvolle Fortleben Christi (10. Mai 1877, also kurz nach Antritt des Domdekanats).

Festschriften

»Anodos« – Festschrift für Helmut Kuhn, hrsg. von Rupert Hofmann, Jörg Jantzen und Henning Ottmann, VCH Acta Humaniora, Weinheim 1989, 350 S.

Natürlich ist es ganz unmöglich, eine Festschrift dieser Art und dieses Umfangs in dem Sinne angemessen zu würdigen, daß man ihre disparaten Beiträge im einzelnen diskutierte und bewertete. Zumindest sprengte dies den Rahmen einer knappen Buchanzeige. Man darf aber vielleicht doch soviel sagen, daß es den Herausgebern bei der sicher nicht ganz einfachen »collectio« dieser Beiträge in frappierender Weise gelungen ist, mit der Festgabe zum 90. Geburtstag von Helmut Kuhn durch den Reigen der vielfältigen Themen auch die eigenen Anliegen des Jubilars in gewisser Weise zu spiegeln. Das gilt natürlich an erster Stelle für die Aufsätze zur platonischen Philosophie, die dem Leser jene ungebrochene Aktualität Platons demonstrieren, von der Helmut Kuhns philosophisches Lebenswerk selber durchdrungen ist (H. Ottmann, »Der Tod des Sokrates und seine Bedeutung für die politische Philosophie«; R. Schrastetter, »Die Erkenntnis des Guten«; H. Seidl, »Erörterungen zu Platons Kritik an der Dichtkunst«). Anknüpfend an eine Kritik Platons (im Gorgias) sind die Überlegungen von P. Weber-Schäfer zum Thema »Rhetorik und Politische Philosophie«. Auch viele der weiteren Beiträge erweisen die Gegenwartsrelevanz antiken philosophischen Denkens für perennierende Fragen der Philosophie (nicht zuletzt solche der praktischen und politischen Philosophie), so die Fragen nach der »Eudaimonia« (J. Jantzen), nach »Ethos und Logos« (H.-G. Gadamer), nach der (spezifisch) politischen Tugend (H. Krings) sowie nach dem rechten Leben (V. Schubert) - dies alles Fragestellungen, die auch Helmut Kuhn immer wieder umtrieben, und die ihn - so der Titel einer zentralen Schrift des Jubilars - auf den Weg »Vom Bewußtsein zum Sein« brachten, einen Weg, der - mit den Worten Leo Scheffczyks (»Hermeneutik als Problem der Theologie«) -»von der Selbstbesinnung zum Sein des Unbegrenzten und Absoluten« führt. Im Denken dieses Absoluten, das in geheimnishafter Weise in der Kirche anwesend ist, überschreitet der christliche (und kirchliche!) Denker Helmut Kuhn den Rahmen der griechischen Philosophie. Da Kuhn gerade in jüngster Zeit seine Kirche zunehmend

mit engagierter Sorge betrachtet ist es nur angemessen, daß die vorliegende Festschrift auch einen (ideologiekritischen) Beitrag zur Problematik der Vermengung von Politik und Religion, etwa in manchen Spielarten der »Befreiungstheologie«, enthält (R. Hofmann). Weitere Beiträge sind dem vieldeutigen Phänomen der »Erfahrung« (N. Lobkowicz), der Wertproblematik (J. Gebhardt), der Frage nach der »Lebenswelt« (B. Waldenfels) sowie den »prärationalen Bedingungen des Erkennens, Fühlens und Handelns« (A. Schöpf) gewidmet. F. Wiedmann geht einer verborgenen »Metaphysik« moderner Naturforschung nach. Stärker philosophiegeschichtlichen Charakter haben die Abhandlungen von M. Forschner (zu zentralen politisch-philosophischen Ideen Rousseaus), von K.-H. Nusser (zur substantiellen Einheit des Menschen bei Descartes) und von B. Schwarz (zum »christlichen Erkennen« bei Kierkegaard). Die thematische Vielfalt der Festschrift ist letztlich wohl auch ein Reflex der breitgestreuten Interessen Helmut Kuhns, über Philosophie und Politik hinaus vor allem in den Bereichen der Historie, der Kunst und Literatur. So würdigt P. J. Opitz den Jubilar mit »Untersuchungen zum Geschichtsverständnis im antiken China«, steuert M. Rassem einen Beitrag zu »Michael Kohlhaasens Strafgericht« bei, behandelt schließlich der Münchner Kunstphilosoph W. Henckmann »Aspekte der ästhetischen Erfahrung«. Abgerundet wird die Festschrift (vorne) durch einen persönlichen, anerkennenden Brief Kardinal Ratzingers zum (zweiten) Guardini-Buch Helmut Kuhns sowie (hinten) durch eine Zusammenstellung von dessen Schriften (J. Jantzen). An dieser Stelle hätte sich der Leser vielleicht außerdem noch einige biographische Angaben zum Denk- und Lebensweg Helmut Kuhns gewünscht.

Burkhard Haneke, Regensburg

Schadel, Erwin (Hrsg.) Actualitas omnium actuum. Festschrift für Heinrich Beck zum 60. Geburtstag (Schriften zur Triadik und Ontodynamik, Bd. 3), Verlag Peter Lang, Frankfurt – Bern – New York – Paris 1989, 712 S.

Die Beiträge dieser Festschrift umreißen den Raum, in dem sich Heinrich Becks Philosophieren bewegt. Die sieben Beiträge des I. Teils »Metaphysik und Seinsanalogie« befassen sich mit dem »Woher« der Vielfalt der Wirklichkeit, der »actualitas omnium actuum«. Dieses Dictum des hl. Thomas (vgl. dazu die Einleitung E. Schadels, insbesondere S. 15f) bringt den Kern und Ansatzpunkt der Philosophie Heinrich Becks auf den Begriff: Das Sein in seinem Aktcharakter und der »Einfaltung« all dessen, was im Aktvollzug des Seins in unbeschreiblicher Viel-falt ausgefaltet wird.

Die siebzehn Beiträge des II. Teils »Onto-triadik - systematische und historische Erläuterungen« umfassen - wie der Titel schon sagt - systematische Gedanken und historische Darstellungen, wie sich aus dem Grund des »Woher« die Entwicklung zur Vielfalt denken läßt. Heinrich Beck hat im trinitarischen Gottesbild, in dem Vielfalt in der Klammer der Einheit gedacht wird (vgl. zur Widerspruchsfreiheit der Trinität den Beitrag Albert Mennes S. 177-187), das heuristische Prinzip entdeckt, mit dem er die ganze Wirklichkeit zu verstehen versucht. Die Beiträge Raimon Panikkars »Anima mundi - vita hominis spiritus dei. Some aspects of a cosmotheandric Spirituality«, Mariasusai Dhavamony »Saccidananda. Being, Consciousness and Bliss in Hindu theology« (357-371) und William E. Biernatzkis »Triadic structures in Mahayana Buddhism« (371-383) zeigen, daß dies nicht nur ein christliches, heuristisches Prinzip ist. Viele andere Beiträge, insbesondere der Beitrag Wolfgang Strobls »Ontologie der neuen Physik. Potenz und Akt in drei fundamentalen Energiefeldern« (425-439) sind gewichtige Plädoyers dafür, daß es sich nicht nur um ein heuristisches, sondern sogar ein realistisches Prinzip handelt.

Die dreizehn Beiträge des III. Teils »Aktuelle Perspektiven zu anthropologisch-kulturphilosophischen, gnoseologischen und ethischen Problemen« haben dann schließlich zum Thema, »wohin« sich das, was wir als Wirklichkeit ansehen, aus dem ursprünglichen »Woher« entfaltet hat. Die Aufgeschlossenheit Heinrich Becks für die vielfältigen Probleme der Gegenwart spiegelt sich in der Verschiedenartigkeit der Beiträge. In dieser seiner Aufgeschlossenheit ist Heinrich Beck »postmodern«, allerdings nicht im Programm, wenn man den schillernden Begriff »Postmoderne« in eine Kurzdefinition seines Bamberger Kollegen Wolfgang Welsch zwängen will, die besagt, »daß Wirklichkeit nicht im Ausgang von Einheit, sondern von Vielfalt zu begreifen ist« (Postmoderne - Pluralität als ethischer und politischer Wert, Köln 1988, S. 32). So das von Welsch umrissene Programm der Postmoderne in seinem Grundanliegen. Denkt Beck damit gegen den Strom der Zeit? Das Lebenswerk Becks zeigt - und eben auch die Beiträge des III. Teils – daß Beck im Strom der Zeit denkt, aber dennoch etwas sucht, was Moderne und Postmoderne aufgegeben haben zu suchen, nämlich die Quelle des Stroms der Zeit und damit auch der Wirklichkeit. Und das gehört zu Becks Programm. Quellen erreicht man aber nur, wenn man gegen den Strom schwimmt.

Auf der Suche nach dieser Quelle blieben für ihn die großen Epochen der philosophischen Tradition des Abendlandes weiterhin aktuelle Anregungen seines Denkens. In einem Bild ausgedrückt, sind diese Epochen für ihn keine abgebrannten Treibsätze philosophischen Denkens, die man abstößt wie ausgebrannte Raketenstufen, um dann nur mit dem jeweils neuesten Standard des Denkens ausgerüstet - sei dies nun neuzeitlich, modern oder postmodern - der Wirklichkeit zu begegnen. Vielmehr haben ihn die Wertschätzung einmal erreichter Höhen philosophischen Denkens davor bewahrt - neben sicherem Bewegen auf den Boulevards neuzeitlichen, modernen und postmodernen Denkens - auch in deren Sackgassen zu geraten.

Augustins tiefgehende Analyse des »enim fallor sum« (vgl. zum folgenden die Einleitung E. Schadels, insbes. S. 23-30), hat ihn davor bewahrt, in Descartes rationalistische Engführung des »cogito ergo sum« abzuirren. Das »sum« in Augustins »si enim fallor sum« wurde für ihn die ursprünglichste, aber auch leerste Selbst- und Seinsgewißheit. Die Kritik Johann Baptist Lotz (der mit dem Beitrag »Die transzendentalen Bedingungen des Seins als Analogie des trinitarischen Lebens Gottes«, S. 163-177 in der Festschrift vertreten ist) an Descartes ungenügender Analyse des esse im »sum« trifft auf Augustin nicht zu. Auf dem Boden der leersten Gewißheit des gerade im Zweifeln unbezweifelbaren »sum« begegnet Augustin den »Füllen« der memoria als »verbum verum de re vera« (vgl. die Einleitung Schadels S. 26). Der radikale Zweifel enthüllt es als ein »nihil de suo habens«. Die Ausklammerung der Introspektion durch Descartes hat zu dem verengten, rein quantitativen Erfahrungsbegriff der Naturwissenschaften geführt. Ein Erfahrensbegriff, der dann durch Kant - ohne dessen gewaltige Verdienste für die Philosophie schmälern zu wollen - in eine weitere Sackgasse des philosophischen Denkens, die Begrenzung der Metaphysik auf ein Thema der praktischen Vernunft, geführt hat. Die newtonsche Physik, Kants Grundlage der KrV, kennt natürlich nur einen quantitativen Erfahrungsbegriff, religiöse Erfahrungen können in dieser Verengung natürlich kein Thema der theoretischen Vernunft mehr sein. Die Krise der Moderne war dadurch vorgezeichnet. Sinn und Werteinsichten verkamen zu Postulaten der praktischen Vernunft. Die Postmoderne schließlich begegnet einer Wirklichkeitsauffassung, in der auch diese Postulate schon längst gefallen sind. Der Ausfall der Metaphysik und einer inhaltlichen Ontologie ruft reine Phantasieprodukte auf den Plan. Das »Woher« aller Wirklichkeit bleibt verborgen und das »Wohin« wird zum schillernden Kaleidoskop bisweilen kafkaesker Phantasieprodukte wie etwa in Vilém Flussers »Vampyrotheutis infernalis« (ders./Bec, Louis, Immatrix Pub.), wo Flusser gar nichts dabei findet, biotechnisch ein Flügelpferd zu erzeugen, da die Natur ja per Zufall eh ein solches hätte erzeugen können.

Wenn philosophische Systeme der Vergangenheit von W. Welsch für Totalitarismen und Diktaturen haftbar gemacht worden sind, wird man postmoderne Denker vielleicht schon bald für ein schrankenloses »anything goes« in der Zukunft verantwortlich machen müssen. Nach Erwin Schadel (S. 33) bietet das Konzept Becks, das Vielheit in der Klammer von Einheit denkt, einen Ausweg aus totalitären Verirrungen der Vergangenheit und am Horizont der Gegenwart erscheinenden Menetekeln der Zukunft. Insbesondere Becks Kulturphilosophie, die die Eigentümlichkeiten der verschiedenen Kulturkreise der Menschheit gleichwertig achtet und in jedem einen Beitrag zu einer integraleren, qualitativ höheren menschlichen Kultur sieht, ist dafür ein Beispiel. Der Beitrag Teran Dutaris »Das Selbstverständnis des lateinamerikanischen Menschen gegenüber dem Europäer« (S. 591-601) sieht sich dieser Sicht Becks verpflichtet (S. 596, Anm. 1). Beck bemüht sich um die Integration von gewachsenen Lebens- und Kulturformen - Teran Dutari beschreibt dies exemplarisch an der »mestizzen« Kultur Lateinamerikas; die Postmoderne dagegen scheint solche gleichsam aus der Retorte erzeugen zu wollen, und sie der Qualitätskontrolle eines humanen Ethos zu unterziehen, scheint vielen postmodernen Denkern entweder kein Anliegen zu sein, oder dieses Ethos ist so plural und damit verwaschen, wie die Formen vielfältig sind, die daran gemessen werden sollen.

In der vorliegenden Festschrift wird somit ein Denker gewürdigt, der den vielfältigen Formen, wie sich Wirklichkeit heute zeigt, aufgeschlossen gegenübersteht, andererseits aber das unüberschaubar und bisweilen auch beliebig erscheinende Spektrogramm des gegenwärtigen Denkens über diese Wirklichkeit nicht als ursprüngliche Signatur derselben – ohne jede Klammer von Einheit – schlechthin ansieht. Bildlich ausgedrückt, fällt für ihn nur das Licht dieser Wirklich-

keit durch das Prisma des freien Diskurses gegenwärtigen Denkens. Er bleibt einer der wenigen, der über den freien Diskurs hinweg nach der ursprünglichen Quelle des Lichts fragt, dem ursprünglichen Wirk-grund der Wirk-lichkeit, eben der »actualitas omnium actuum«. Dieser Wirkgrund ist für ihn letztlich theomorph. Die darin schon angelegte Vielfalt ist nicht chaotisch quantifiziert, sondern trikausal aufeinander als Einheit bezogen (vgl. dazu die Einleitung Schadels S. 22f u. 30ff, sowie den Beitrag dess. »Zu Leibniz 'Defensio Trinitatis'. Historische und systematische Perspektiven zur Theodizee-Problematik« S. 235–307).

Helmut Müller, Sasbach

Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft. Johann Baptist Metz zu Ehren. Hrsg. von Eduard Schillebeeckx, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1988, 413 S.

Aus Anlaß des 60. Geburtstages des Begründers der neuen »politischen Theologie« haben ihm Freunde und Schüler diesen Sammelband gewidmet. Der vom Herausgeber als »Spannungsbegriff« eingeführte Titel »Mystik und Politik« will die dialektische Grundtendenz der politischen Theologie sichtbar machen in einer Zeit, in der sich die Frage nach Status, Programm und Bedeutung dieser Theologie verschärfe. Wer freilich von der Verbindung der beiden Begriffe neue Anstöße erwartet hat, der wird rasch ermessen, daß die 35 Beiträge, die sehr unterschiedlich in Stil und Gehalt sind, mit Mystik wenig im Schilde führen. Statt dessen beschäftigen sich die meisten Beiträge mit der Wiederaufarbeitung längst bekannter Positionen, Intentionen und Visionen.

Allerdings ist das früher verbreitete revolutionäre Ungestüm heute einer eher apologetischen Defensive gewichen. Im Vorwort heißt es: Die politische Theologie, »welche im Kontext der Aufbruchsbewegungen der sechziger Jahre damit begonnen hatte, die gesamte Theologie von den hermeneutischen Grundkategorien Geschichte und Gesellschaft her neu zu denken, ist von der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung, die sich im vorigen Jahrzehnt abzuzeichnen begann und gegenwärtig massiv spürbar wird, nicht verschont geblieben: Die Linke ist nicht nur politisch (das schon länger), sondern auch kulturell ('ideologisch') in die Defensive geraten. Neokonservative Theorien bestimmen die Auseinandersetzungen« (S. 10). Die streikenden Arbeiter in der Sowjetunion und in den sozialistischen Ländern (die »Basis«) würden sich wohl kaum mit dieser Art von Erklärungsschema anfreunden können. Aber diese Basis hat die Vertreter der politischen

Theologie im Grunde ebenso wenig interessiert wie die linken Machthaber. Sie bildete bestenfalls den Resonanzboden für die Durchsetzung von revolutionären Vorstellungen.

Der gegenwärtig sich vollziehende Zusammenbruch des Sozialismus als gestaltendes Machtsystem hinterläßt bei denen, die in der marxistischen Analyse von Wirtschaft und Gesellschaft die neue »Wahrheit« erblicken wollten, ein Vakuum. Manche, wie Kuno Füssel, Fernando Castillo oder Helmut Peukert trauern den alten Illusionen nach, indem sie sich an Habermas klammern, die Dependenztheorie verteidigen oder mit vielen ausgesuchten Zitaten, die man kaum noch lesen mag, das erforderliche Krisenbewußtsein und den Zusammenhang von Ethik und Verzweiflung beschwören. Dabei darf natürlich auch nicht »die eigentliche Botschaft des Amos« fehlen, die Erich Zenger verkündet.

Bei anderen Autoren spürt man das Erwachen (selbst)kritischer Zweifel. Dorothee Sölle wehrt sich dagegen, die Anhänger der politischen Theologie hätten sich Marx und dem Marxismus auf Gedeih und Verderb unterworfen. In Wirklichkeit seien sie zu keinem Zeitpunkt die »nützlichen Idioten« des Weltkommunismus gewesen, wohl aber hätten sie eine »Instrumentalisierung des Marxismus im Interesse des Evangeliums« versucht. Dies sind gewiß neue Töne; freilich wird im Sammelband das Evangelium immer noch klein geschrieben. Im übrigen wird dem Begriff der politischen Theologie »Unklarheit und Mißbräuchlichkeit« bescheinigt, wohingegen die Theologie der Befreiung all das zum Ausdruck bringe, worauf es ankomme. Der Sammelband belegt, wie sehr die politische Theologie der Theologie der Befreiung Platz gemacht hat. Auch van den Oudenrijn stellt Überlegungen an zur »Eigenheit« des Glaubens und der Theologie, die die Dimension des Politischen übersteige.

Leonardo Boff steuert den Beitrag »Die Theologie der Befreiung post Ratzinger locutum« bei. Boff hat seine Positionen nicht geändert, auch wenn er in seiner Diktion umsichtiger geworden ist. Die »kritische Lektüre« der beiden Instruktionen der Glaubenskongregation über die Befreiungstheologie lasse erkennen, daß es sich »um die Perspektive einer reichen Kirche in reichen Ländern« handelte, wobei sich die »mitteleuropäisch-

germanische Begrenztheit bei der Wahrnehmung der Theologie der Befreiung« zeige. Immerhin erkennt Boff das »punctum dolens« der beiden Instruktionen im Marxismus, in der politischen Hermeneutik und im Verhältnis zwischen historischer Befreiung und Erlösung durch Jesus Christus. Die Antworten freilich, die er zu diesen Problemkreisen vorhält, machen deutlich, daß er auf die kritischen Einwände in der Sache gar nicht eingeht, geschweige denn zu einer Überprüfung der eigenen Voraussetzungen bereit ist.

Es wurde eingangs schon darauf hingewiesen, daß sich die Vertreter der politischen Theologie und der Theologie der Revolution schwer tun, die tiefgreifenden Veränderungen im sozialistischen Machtbereich zur Kenntnis zu nehmen und sie im Hinblick auf die Tragfähigkeit etwa der marxistischen Analyse zu reflektieren. Sie haben auch, von wenigen Ausnahmen abgesehen, das, was an Kritik vorgebracht wurde, nicht ernstgenommen. Andersdenkende hat man schnell als »Konservative« oder »Reaktionäre« eingestuft. Auch das, was die katholische Soziallehre und die christlichsoziale Bewegung zum Aufbau des modernen Sozialstaats beigetragen haben, verfiel demselben Verdikt, ohne daß man sich auf diesen Gebieten sachkundig gemacht hätte. Die so oft beschworene »kritische Vernunft« ist offenbar höchst einseitig entwickelt. Man verbleibt im eigenen Denkkreis, was die in den Beiträgen zitierte Literatur bestens belegt. Unter diesen Umständen darf man sich nicht wundern, wenn die Bedeutung der politischen Theologie und auch der Theologie der Befreiung im Abnehmen begriffen ist.

Der Sammelband enthält auch Beiträge, die auf wichtige Probleme aufmerksam machen. Dies gilt für den Beitrag von Helmuth Rolfes »Ars moriendi – Praxis der Nachfolge«, in dem die Tendenz zur Verdrängung des Todes aus dem gesellschaftlichen Bewußtsein behandelt wird, für den Aufsatz von Werner Kroh über Theologie und Gemeinde, in dem das Spannungsverhältnis zwischen der akademisch betriebenen Wissenschaft und dem konkreten Leben hervortritt, oder für den Beitrag von Pinchas Lapide »Wie man den Glauben erzählt«. Inmitten von so viel Politik lassen diese Beiträge etwas von Mystik ahnen.

Anton Rauscher, Augsburg

Christliche Gesellschaftslehre

Rauscher, Anton (Hrsg.), Gustav Gundlach 1892–1963 (Beiträge zur Katholizismusforschung, Reihe A: Quellentexte zur Geschichte des Katholizismus Band 2), Schöningh-Verlag – Paderborn 1988, 181 S., kart.

Langner, Albrecht (Hrsg.), Adam Müller 1779–1829 (Beiträge zur Katholizimusforschung, Reihe A: Quellentexte zur Geschichte des Katholizismus Band 3), Schöningh-Verlag – Paderborn 1988, 143 S., kart.

Nachdem seit Jahren zahlreiche Veröffentlichungen der Reihe B: »Abhandlungen« der »Beiträge zur Katholizismusforschung« erschienen sind, legt nun die Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle Mönchengladbach die ersten Bände der Reihe A: »Quellentexte zur Geschichte des Katholizismus« vor. Während der erste Band, hrsg. von Rudolf Morsey, Dokumente zum Thema: Katholizismus, Verfassungsstaat und Demokratie. Vom Vormärz bis 1933 (vgl. Besprechung in dieser Zeitschrift 5 [1989] 71f.) enthielt, widmen sich die hier zu besprechenden Veröffentlichungen großen Vertretern eines sozialen Denkens, das in Vergangenheit und Gegenwart die christlich-soziale Ideenwelt bestimmte und bereicherte.

Gustav Gundlachs Leben und Werk sind durch die Monographie von Johannes Schwarte, Gustav Gundlach S. J. (1892–1963). Repräsentant und Interpret der katholischen Soziallehre während der Pontifikate Pius' XI. und Pius' XII., Paderborn 1975, sowie durch die von der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach in zwei Bänden unter dem Titel »Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft«, Köln 1964, herausgegebene vollständige Sammlung der Veröffentlichungen Gundlachs erfaßt. Diesen Bänden sind die nunmehr vorgelegten Texte entnommen.

Die Absicht des Herausgebers ist es, mit der Auswahl der Texte dem »Leser ein zuverlässiges Bild über die Ideen und Anliegen Gundlachs« zu bieten (11). Hierzu dient nicht nur eine, wenn auch knappe, aber fundierte Einleitung (7–11), die die Person und das Werk Gundlachs zeit- und sozialgeschichtlich einordnet, sondern jeweils auch eine kurze Einführung zu den in fünf Abschnitten vorgelegten 26 Beiträgen Gundlachs. Sie betreffen die Grundlagen des gesellschaftlichen Lebens und die christliche Ordnungsaufgabe (I.), Ideologische Gesellschaftssysteme (II.), die christliche Auffassung über den Staat (III.), das Anliegen der christlichen Sozialreform (IV.) und die Ordnung des Wirtschaftslebens (V.).

Nicht alle Beiträge werden »aktuell« sein, da sie Fragen angehen, die sich aus der Zeit heraus stellten. Sie stammen aus Zeitungen und Zeitschriften, in denen Gundlach zu einzelnen Fragen Stellung nahm. Andere Beiträge sind von »klassischer« Bedeutung, da sie die sozialphilosophische und sozialtheologische Grundlegung und Richtung Gundlachs zeigen und im Staatslexikon der Görresgesellschaft (6. Auflage 1957ff., zum Teil 5. Auflage 1926ff.) veröffentlicht sind. Der Fundort ist jeweils angegeben.

Alle Beiträge jedoch sind Zeugnisse eines Denkens, durch das die katholische Soziallehre und auch die kirchliche Sozialverkündigung durch Jahrzehnte hindurch geprägt wurde. Dieses Denken ist bestimmt durch ein Bild vom Menschen und einer Ordnung der Gesellschaft wie der gesellschaftlichen Tätigkeiten, gemäß welchen der Mensch als Person Ursprung, Träger und Ziel allen gesellschaftlichen Lebens ist. Die Bedeutung der Kirche für das gesellschaftliche Leben wird in dem bekannten Axiom von der Kirche als Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft erfaßt. Bei aller Anerkennung gesellschaftlicher Entwicklung, der Beachtung zeitgemäßer Gesellschaftstheorien und sozialer Theologien bleibt für die katholische Soziallehre diese Grundlegung unverzichtbar. Für eine kritische Beurteilung Gundlachs bleibt auf die Untersuchung von J. Schwarte zu verweisen.

Dem Herausgeber gilt Dank, mit der Auswahl der Beiträge die Grundpositionen christlich-sozialen Denkens im Werk Gundlachs dokumentiert zu haben. Sie bieten die Anregung, sich mit diesem Denken auch in der Gegenwart zu befassen und die Frage nach den »Ordnungsstrukturen« des gesellschaftlichen Lebens, die in der Lehre Gundlachs ihre sozialphilosophische wie auch theologische Begründung gefunden haben, auch unter neuen Gegebenheiten und Erfahrungen zu stellen.

Albrecht Langner legt im dritten Band der Quellentexte zur Geschichte des Katholizismus Texte aus dem gesellschaftstheoretischen und sozialethischen Werk des Staatsphilosophen, Gesellschaftswissenschaftlers und Publizisten Adam Müller (1779–1829) vor. In der Einleitung (9–12) weist der Herausgeber hin auf die Bedeutung des Gedankengutes Müllers als »ein über eineinhalb Jahrhunderte wirkendes epochales Orientierungsfundament, das seine Stellung als organisch-soziales Leitbild im deutschen Katholizismus bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts wahrt« (12). Die 45 ausgewählten Texte sind in fünf Abschnitte ge-

gliedert: Grundzüge der organischen Gesellschaftslehre (I.), Wirtschaftsliberalismus, Kapitalismuskritik und soziale Frage (II.), Organische Rechts- und Verfassungslehre (III.), Organische Staatswissenschaft als christliche Sozialethik (IV.), Religion und Christentum als »Lebensprinzip« der Gesellschaft (V.).

Diese thematischen Überschriften der Abschnitte zeigen, in welcher Weise der Herausgeber die Leitlinien im Denken Müllers zieht, die in der Entwicklung des sozialen Denkens im deutschen Katholizismus Widerhall und Aufnahme fanden. Zu den fünf Abschnitten bietet Langner jeweils eine Einleitung, die die geistesgeschichtlichen Grundlagen, die politischen Verhältnisse, die Rezeption der Gedanken Müllers und den Forschungsstand berücksichtigt. Die einzelnen Texte sind mit einem Titel versehen und werden zumeist (im kleineren Druck) mit Quellenangabe in den Zusammenhang des Gesamttextes des Werkes, dem der Text entnommen ist, gestellt. Derart vorbereitet, kann der Leser die Texte nicht nur mit Verständnis für die gesellschaftlichen, politischen und sozialpolitischen Grundsatzfragen im Werk Müllers zur Kenntnis nehmen, sondern auch mit einem geistigen »Genuß« und Gewinn.

Es kann nicht der Sinn der Rezension sein, auf das Gedankengut Müllers einzugehen. Ein solches Unterfangen würde eine umfangreiche Abhandlung aufgrund neuerer Forschungen erforderlich machen (vgl. hierzu die Beiträge in Albrecht Langner [Hrsg.], Katholizismus, Kapitalismuskritik und Frühsolzialismus bis 1850. Beiträge zur Katholizismusforschung, Reihe B: Abhandlungen. München - Paderborn - Wien 1975). Langner macht einsichtig, daß »das gesellschaftstheoretische und sozialethiche Werk Adam Müllers ... nicht eine Art Vorgeschichte, vielmehr den unmittelbaren Beginn des deutschen katholisch-sozialen Denkens in Wissenschaft und Politik des 19. und 20. Jahrhunderts« darstellt (11). Das Gedankengut Müllers wird aufgegriffen und, wie Langner es für die Grundzüge der organischen Gesellschaftslehre formuliert, »von der späteren katholisch-sozialen Ethik zur ausgereiften Durchtheoretisierung« geführt. Dies gilt etwa für das Person-, Solidaritäts- und Subsidiaritätsprinzip als Sozialprinzipien (vgl. 13). Der Gedanke der Religion und des Christentums als »Lebensprinzip« des gesellschaftlich-organischen Denkens bei Müller wird bei Gustav Gundlach zum Axiom der »Kirche als Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft« (vgl. 130). Im ganzen ist Langner der Überzeugung, daß die Entfaltung einer neuscholastischen Sozialethik in Deutschland ihren Anfang in dem Werk Müllers findet (11; 118f.). Zu beachten bleibt jedoch jeweils die als »Durchtheoretisierung« bezeichnete Leistung und wissenschaftliche Durchdringung der Gedanken Müllers durch die späteren Sozialwissenschaftler und Sozialethiker im deutschen Katholizismus. Es erweist sich, daß die katholische Soziallehre des 19. und 20. Jahrhunderts in einer Tradition steht, die in der sozialromantischen, universalistischen und organischen Lehre Müllers ihren Grund und ihren Beginn findet.

In der Veröffentlichung Langners liegt bei weitem mehr als nur eine vorbildliche Herausgabe von Quellentexten. Die sachkundigen Erläuterungen führen vielmehr zu einer Sicht und auch Wertung der katholischen Soziallehre durch eineinhalb Jahrhunderte, die nicht nur von historischem Interesse sind, sondern auch zu der kritischen Überlegung Anlaß geben, welche Elemente einer gewachsenen Lehre sich in der gesellschaftlichen Entwicklung auch weiterhin zur Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens als tragfähig erweisen können. Der Ertrag einer solchen Prüfung wird nicht gering sein.

Der Katholizismusforschung wie auch der Erforschung des Werdens einer katholischen Soziallehre in Deutschland hat der mit der Materie bestens vertraute Verfasser und Herausgeber einen großen Dienst erwiesen.

Joachim Giers, München

Baadte, Günter/Rauscher, Anton (Hrsg.), Glaube und Weltverantwortung (Kirche heute 1), Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1988, 163 S. – Dies. (Hrsg.), Neue Religiosität und säkulare Kultur (Kirche heute 2), Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1988, 143 S.

Wie kann die Kirche für das Heil und Wohl des Menschen, der in die Gesellschaft verstrickt ist, wirken, wenn sie sich kein realistisches Bild von dieser Gesellschaft verschafft? Von Zeit zu Zeit ändert sich bekanntlich die gesellschaftliche Lage, in der sich die Menschen und mit ihr die Kirche als gesellschaftliche Größe befinden. Das Verhältnis der Kirche und ihrer Theologie zur pluralistischen Gesellschaft ist überaus komplex und einem rapiden Wandel unterworfen, den zu begreifen nicht allein mit theologischen Kategorien möglich erscheint.

Die »Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle« (Mönchengladbach) hat vor drei Jahren ein interdisziplinäres Forschungsgespräch in Form von jährlich (in Augsburg) stattfindenden Symposien eingeleitet, welche sich mit dieser Fragestellung beschäftigen. Die Symposienreihe fir-

miert unter dem etwas blassen Titel »Kirche heute«, hat aber sehr bemerkenswerte Ergebnisse zutage gefördert, die bisher in zwei Publikationen dokumentiert wurden. Der erste Band enthält die Referate und die ausgewerteten Diskussionsbeiträge des ersten Symposiums (1986) und widmet sich vorrangig unter der von »Gaudium et spes« vorgegebenen Perspektive den theologisch-geistesgeschichtlichen Entwicklungen, die seit dem II. Vaticanum zu verzeichnen sind. Die Bestandsaufnahme eröffnet Leo Scheffczyk, der »theologische und ekklesiologische Grundfragen der Öffnung zur Welt« behandelt. Dabei setzt er sich kritisch mit theologischen Strömungen auseinander, in denen der »moderne Mensch« als Wahrheitsnorm angenommen wird - und in denen die »Strukturen der Modernität« die bleibende Glaubenswahrheit relativieren. Mit guten Gründen plädiert Scheffczyk für eine philosophisch-theologische Relativierung der Relativierer.

Aus sozialethischer Sicht bilanziert Lothar Roos die nachkonziliare Entwicklung mit einer guten Portion Skepsis, indem er die kritischen Ansätze der Politischen Theologie (J. B. Metz), der Befreiungstheologien und der »Kirche als Kontrastgesellschaft« (N. u. G. Lohfink) selber einer Kritik unterzieht. Andererseits verschweigt Roos nicht die theologischen, hermeneutischen und pastoralen Defizite der Katholischen Soziallehre und ihres Umfeldes, indem er sie vor entsprechende »Aufgaben« stellt.

Es folgen Beiträge von Hanspeter Heinz (»Der Dialog als christliches Strukturelement«), Alexander Schwan (»Christliche Wertorientierung und pluralistische Gesellschaft«) und Eugen Biser (»Das Profil des Glaubens angesichts seiner Herausforderung durch Säkularismus und Atheismus«), die allesamt nicht nur gut lesbar, sondern auch lesenswert sind. Den Abschluß bildet Gerhard Schmidtchen mit seinen religionssoziologischen Überlegungen zu den »religiös-emotionalen Bewegungen in der Informationsgesellschaft«. Er arbeitet die Grundzüge einer Sinn- und Orientierungskrise heraus, die dringend einer Antwort bedarf vonseiten der kirchlichen Pastoral und der christlichen Verkündigung.

Dieser letzte Aspekt leitet über auf den zweiten Band, der sich den aktuellen Herausforderungen stellt, die namentlich von außerkirchlichen (pseudo-)religiösen Sehnsuchtsbewegungen ausgehen und für innerkirchliche Aufregung sorgen. Bei diesen Bewegungen (namentlich im »New Age«, das auch kirchliche Gruppen erfaßt hat) tritt das soziale und politische Moment und Engagement deutlich ins Abseits. Die persönliche Spiritualität, sogar das Spiritistische ist wieder »gefragt« und

bringt die vorrangig sozial orientierten und auf Modernität getrimmten Theologen in Argumentationsnöte.

Wie konnte es zu dieser »neuen Religiosität« ausgerechnet in einer Gesellschaft kommen, die als »säkularisierte« angesprochen wird? Sehr verdienstvoll ist hier die differenzierte Untersuchung, die Günter Kehrer (»Die Kirchen im Kontext der Säkularisierung«) über den vielschichtigen, mißverständlichen und mißbrauchbaren Säkularisierungsbegriff angestellt hat. Die üblicherweise gerade bei den Theologen gedankenlos kursierende Säkularisierungsthese wird damit stark ins Wanken gebracht.

Ebenfalls sehr erhellend und im positiven Sinne »aufklärend« ist der Beitrag von Peter Koslowski über die »Krise des wissenschaftlichen Weltbildes«, die für ihn eine »Krise des Szientismus und der Totalisierung der Wissenschaft zur Weltanschauung« ist. Angesprochen sind damit vor allem der Evolutionismus (Darwin) und der Dialektische Materialismus (Marx), die beide theologisch rezipiert worden sind. Koslowski stellt heraus, daß das moderne szientistische Entmythologisierungsprogramm (Bultmann) selber mythologisch ist und der Entmythologisierung bedarf.

Reinhard Hummel (»Kult statt Kirche«) geht überaus kenntnisreich den geschichtlichen Wurzeln und Erscheinungsformen der »neuen« Religiosität nach, die außerhalb und am Rand der Kirchen wuchert. In diesem religiösen Wildwuchs sieht er sehr richtig eine entscheidende Herausforderung für die Kirchen, deren apologetische Orientierungs- und Unterscheidungskraft plötzlich wieder gefragt ist. Leider fehlt in Hummels Diagnose und Therapie die selbstkritische Einsicht, daß diese neureligiösen Bewegungen nun in Lücken vorstoßen können, die eine weitgehend säkularisierte und durchrationalisierte Kirche hinterlassen hat. Wird in diesen Bewegungen nicht ein Mangel überkompensiert, den auch die Kirchen verursacht haben?

Daß sich inzwischen auch ein »Wandel der kirchlichen Frömmigkeit« abzeichnet, wird in dem Beitrag von Ulrich Ruh treffend skizziert. Wie Ruh wendet sich auch Hans Maier (»Christliche Weltgestaltung nach dem Konzil«) gegen ein einseitig »politisches« Verständnis von Frömmigkeit. Zwar tragen, wie Maier hervorhebt, Kleriker und Laien gemeinsam die vom Konzil geforderte Verantwortung für Welt und Kirche, aber das kirchliche Amt solle sich nicht auf »unmittelbare« soziale und politische Wirksamkeit einlassen. Der abschließende Beitrag von Hansjürgen Verweyen untersucht am Beispiel der katholischen Kirche in den USA den Einfluß außertheo-

logischer Faktoren auf das Kirchenverständnis seit dem Konzil.

Die Beiträge der vorliegenden Bände sind von hervorragender Qualität und repräsentieren die Sachkompetenz, die gegenwärtig im deutschsprachigen Bereich zum Thema etwas zu sagen hat. Der Wandel im Verhältnis Kirche-Gesellschaft wird nicht nur analytisch beschrieben, sondern auch normativ bewertet, wobei durchaus verschiedene »Ansätze« zu Wort kommen. Empirische und spekulative, historische und systematische, sozialwissenschaftliche und theologische Aspekte werden in gelungener Weise zusammengeführt, woran die jeweiligen Diskussionsberichte von Günter Baadte einen erheblichen Anteil haben. Zur leichteren Aufschlüsselung dieser kirchlichen Strategiegespräche könnte freilich ein Personen- und Sachregister dienlich sein. Auf die nächsten Bände darf man gespannt sein.

Wolfgang Ockenfels, Trier

Philosophie und Religionssoziologie

Beck, Heinrich/Quiles, Ismael (Hrsg.), Entwicklung zur Menschlichkeit durch Begegnung westlicher und östlicher Kultur (Schriften zur Triadik und Ontodynamik, Bd. 1), Verlag Peter Lang, Frankfurt – Bern – New York – Paris 1988, 392 S.

Der Band enthält die Vorträge des IV. Internationalen Kolloquiums zur philosophischen Insistenzanthropologie vom 1.-6. Sept. 1986 an der Universität Bamberg. Der dort lehrende Professor Heinrich Beck, zusammen mit Ismael Quiles (Buenos Aires) Initiator des Kolloquiums, bestimmt das Anliegen der In-sistenzanthropologie als Kontrapunktion der Ek-sistenzphilosophie Heideggers, Jaspers und Sartres, d.h. es wird versucht »die Entfremdung des modernen Menschen gegenüber sich selbst, der Natur und dem göttlichen Seinsgrund im Ansatz zu überwinden« (S. 11). Innerhalb dieser Generallinie sollten die Vorträge auf dem Bamberger Kolloquium dazu beitragen, »die Bedingungen einer Evolution der Menschheit zu einem integrierten Menschentum und einer tieferen Menschlichkeit zu erforschen« (S. 20).

Ausgangspunkt der philosophischen Gedankenführung ist die Feststellung Becks, daß Mensch und Kultur anfänglich in sich ruhen, insich-stehen, in einer gewissen ersten In-sistenz verharren. Andererseits sind aber Mensch und Kultur über diese statische Basis hinaus dynamisch strukturiert. Mensch und Kultur streben aus sich heraus, sie ek-sistieren. Dieses Spannungselement des In-sich-stehens und dennoch auch des Aus-sich-heraustretens soll letztlich dazu führen, daß das Aus-sich-heraustreten wieder zu einem neuen Stand-Gewinnen führt. Die ursprünglich erste In-sistenz und Ek-sistenz erfahren in einer, die beiden dialektischen Pole umfassenden Weise eine Integration auf einer höheren Seinsstufe. In einem ersten Teil des Kolloquiums sollte das Ziel dieses höheren Integrationsortes für eine in dieser Weise in Evolution befindliche menschlichen Kultur gefunde werden. In den Vorträgen des zweiten Teils sollten dann Wege dahin gesucht werden. Die Vorträge des ersten Teils standen unter der Thematik, das Wesen des Menschen als Evolution zur Menschlichkeit hin zu begreifen. Ismael Quiles eröffnete diesen Teil mit seinem Referat »In-ecsistencia, el hombre y el humano« (In-ek-insistenz, der Mensch und die Menschlichkeit).

Der Mensch wird von ihm als Wesen beschrieben mit der Tendenz »ich selbst« zu sein. Dieses »Ich-selbst-sein« kann im Rahmen von »Menschlichkeit« jedoch nur erreicht werden, wenn die anderen Tendenzen im Wesen des Menschen zu einem Du, zum Sein des Anderen unterwegs sind. Dann erst kann das »Ich-selbst« bereichert und evtl. korrigiert durch das Sein des Anderen zu einer In-sistenz auf nun höherer Ebene finden. Die Explizierung des philosophischen Grundgedankens in dieser Weise am Wesen des Menschen wird von den beiden Initiatoren des Kolloquiums als Grundmodell angesehen, insbesondere für das Verständnis der Beziehung der Kulturen der Menschheit untereinander. Die Kulturen selber sollen einander Bereicherung und Korrektiv sein und so zu einer tieferen Entfaltung von Menschlichkeit in ihnen führen.

Referenten aus den Kulturkreisen Lateinamerikas, Afrikas, Asiens und Europas versuchen im zweiten thematischen Teil des Kolloquiums das Proprium ihrer Kulturkreise darzustellen, damit es der je andere Kulturkreis in seiner ek-sistentiellen Bewegung als das »Sein des Anderen« einzubergen vermag.

Heinrich Beck eröffnet diesen zweiten Teil des Kolloquiums mit einer Darstellung des Propriums des abendländischen Kulturkreises, in dem wie in keinem anderen die ek-sistentielle Bewegung des Menschen in den Naturwissenschaften Gefahr läuft, zentrifugal vom in-sich-stehenden Sein weg zum Nichts zu führen. Die Zentrifugalkraft der

ek-sistentiellen Tendenz im Menschen ist insbesondere in diesem Jahrhundert im Nihilismus und Existentialismus so groß geworden, daß die Zentripetalkraft der in-sistentiellen Tendenz im Menschen in Gestalt der re-insistentiellen Geisteswissenschaften es schwer haben, zu einem höheren Integrationsort, einer neuen In-sistenz zu finden. Insbesondere der asiatische und afrikanische Kulturkreis wird von den Referenten als ein zur Korrektur fähiger Gegenpol zum abendländischen dargestellt. Der lateinamerikanische Kulturkreis zeichnet sich dadurch aus, daß er beide Pole geschichtlich in sich birgt.

Zu erwähnen bleibt noch, daß der philosophische Grundgedanke der in-ek-insistentiellen Bewegung sich trinitarischem Denken verdankt. Die trinitarische Dynamik des christlichen Gottesbildes, die den Sohn ek-sistierend aus dem Vater als Ur-insistenz hervorgehen läßt, findet ihre In-sistenz in der im Geist personifizierten Liebe. Die trinitarische Struktur in der christlichen Theologie zeigt sich als heuristisch fruchtbares Prinzip für Ontologie und Anthropologie, das Sein auch nach dem Angriff von Nihilismus und Existentialismus nun ausgereifter theomorph gegründet zu denken.

Alles in allem ein sehr anregendes Buch für Leser, die die Einbrüche des Nihilismus und Existentialismus, als moderne Ausläufer der Aufklärung, in das Seinsdenken der Tradition ernst nehmen und eine nicht naive Aufrichtung eines neuen affirmativen Seinsdenkens befürworten.

Helmut Müller, Sasbach

Mácha, Karel, Glaube und Vernunft. Die Böhmische Philosophie in geschichtlicher Übersicht. Teil II: 1800–1900, K. G. Saur Verlag, München u. a. 1987, 215 S., Ln.

In der vorliegenden Publikation such Mácha »die Geistesgeschichte des böhmischen Raumes nachzuvollziehen« (8). D. h. er stellt die philosophischen Ansätze der wichtigsten Denker aus dem Böhmen des 19. Jahrhunderts vor. Eines haben diese Philosophen – unter ihnen Namen wie B. Bolzano und T. G. Masaryk (ein Schüler Franz Brentanos) – gemeinsam: Sie sind im deutschen Sprachraum weitgehend unbekannt geblieben.

Für das Unternehmen, eine Darstellung der Grundzüge der Philosophie in Böhmen vorzulegen, ist K. Mácha (Jg. 1931; bis 1970 Professor für Philosophie an der Karls-Universität in Prag) höchst kompetent. Nach seiner aus politischen Gründen erfolgten Verweisung von der Karls-

Universität im Jahre 1970 war der Vf. von 1978–86 Gastprofessor des Instituts für christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie der Ludwig-Maximilians-Universität in München.

Mächas Schrift will zur Erhellung der philosophischen Motive der geistigen Verselbständigung des Tschechentums im 19. Jahrhundert beitragen. Unter dem Titel »Glaube und Vernunft« soll diese Erhellung stattfinden, weil der böhmischen Geistesgeschichte des letzten Jahrhunderts nach Ansicht des Vf.s vor aller politischen Relevanz eine religiös-philosophische Dimension eigen ist.

In seiner Analyse der herrschenden Philosophie im Böhmen des 19. Jahrhunderts betont Mácha immer wieder den starken Einfluß der deutschen Philosophie. Neben Kant, Hegel, Schelling, Schopenhauer und F. X. Baader habe v.a. J. G. Herbart die Entwicklung der tschechischen Kultur »wirksam mitgeprägt«. Kants »Kritik der reinen Vernunft«, Hegels »Phänomenologie des Geistes« und Herbarts »Allgemeine Metaphysik« (1828/29) seien geradezu »Ausgangspunkt der Böhmischen Philosophie des 19. Jahrhunderts«. Ein eigenes Kapitel widmet der Vf. dem Einfluß Bernard Bolzanos (49-57). Bolzano (1781-1848), den Husserl »einen der größten Logiker aller Zeiten« genannt hat, ist auch ein bedeutender Vertreter der Böhmischen Religionsphilosophie. In weiteren Kapiteln untersucht Mácha den Einfluß der deutschen Panentheisten auf die Böhmische Philosophie, ferner den Einfluß des Darwinismus, des Positivismus, der katholischen Philosophie usw.

Neben der im ersten Teil des Buches (11–125) vorherrschenden Orientierung an Autoren legt der Vf. im zweiten Teil (127–174) einen Überblick über die vorrangigen Themen der Böhmischen Philosophie vor: Geschichts- und Religionsphilosophie; die Themen der Freiheit, der Humanität und der Politik. Bei Masaryk avanciert die HUSsche »Suche nach Wahrheit« zum eigentlichen Gegenstand der »tschechischen Frage«. Diese besitze insofern einen religiösen Kern. Beschlossen wird Mächas Buch mit einer umfangreichen Bibliographie (183–209) zur verhandelten Thematik.

Im ganzen gesehen stellt Máchas Studie eine instruktive, informative Untersuchung dar, wobei jedoch die ungezählten orthographischen, grammatikalischen und stilistischen Fehler unverzeihlich sind. Daß der Autor mit den Feinheiten der deutschen Sprache nicht vertraut ist, kann man verstehen. Von seiten des Verlages ist aber ein verläßliches Lektorat zu erwarten.

Josef Kreiml, Regensburg

Kessler, Michael, Kritik aller Offenbarungen. Untersuchungen zu einem Forschungsprogramm Johann Gottlieb Fichtes und zur Entstehung und Wirkung seines »Versuchs« von 1792 (Tübinger theologische Studien, Bd. 26), Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1986, 429 S., Kt.

Ziel der vorliegenden, bei Max Seckler angefertigten Dissertation ist es, Aussageleistung und Grenzen eines Werkes zu untersuchen, das »in den größeren Zusammenhang neuzeitlicher offenbarungstheoretischer Reflexion gehört und zugleich als eine Programmschrift der Offenbarungskritik der Aufklärungszeit« (98) gelten kann.

Es erweist sich als methodisch sinnvoll, daß Kessler sein einleitendes Kap. (11-99) mit Bemerkungen zur offenbarungstheoretischen Problematik in der gegenwärtigen Theologie eröffnet. Dabei versteht er die Konstitution »Dei Verbum« des Zweiten Vatikanischen Konzils mit ihrer theozentrischen Radikalisierung der Sache nach als eine Spätwirkung der Offenbarungskritik der Aufklärung. Das zentrale Stück des ersten Kapitels bildet eine Untersuchung des Fichteschen Offenbarungsdenkens von der vorkantischen Periode bis zum Spätwerk. Als Ergebnis ist dabei festzuhalten, daß Fichte erst in der Sittenlehre von 1812 zu einer systematischen Klärung des Offenbarungsproblems kommt. Der Vf. weist überzeugend auf, daß Fichte im »Versuch einer Critik aller Offenbarung« von 1792/93 den Offenbarungsbegriff als religionsphänomenologische und religionsgeschichtliche Kategorie versteht. Dabei gehöre Offenbarung zu den auf die conditio humana Bezug nehmenden Darstellungsmitteln der Moralität. In der Spätphase von 1794-1814 gewinnt Fichte zunehmend die Dimension des Personalen im religiösen Akt. Gott erscheint als Sinn-Ende alles Geschaffenen, als Geheimnis der Welt. In dieser Zeit tritt gegenüber den informationstheoretischen Konnotaten des Offenbarungsbegriffs die Lebensbedeutung von Offenbarung in den Vordergrund. Sinn der Geschichte ist es, daß im Menschen in der Form der Freiheit das Bild Gottes vollkommen zur Erscheinung kommt.

Im zweiten Kap. wird versucht, die spezifische Denkform der Fichteschen Philosophie vom Problemhorizont der Aufklärung her einsichtig zu machen. Dabei tragen die in extenso dargelegten Details nicht immer dazu bei, den Argumentationsgang der Arbeit zu profilieren. Sie führen eher zu einem unnötigen quantitativen Anschwellen der Studie. In diesem Kapitel verbleibt Kessler auf der Ebene eines Überblickes über die geistesgeschichtliche Gestalt der Aufklärung, wo-

bei nur längst bekannte Ergebnisse vorgetragen werden. Gewinnbringend für den systematischen Gang der Untersuchung sind in diesem Kapitel v.a. die Überlegungen zur Religionsphilosophie der Aufklärung (164-171). Dabei rekonstruiert der Vf. in überzeugender Weise die Postulate der Vernunftreligion und weist den Deismus mit seiner Kritik am Positiven der Offenbarungsreligion als den »Grundzug der Religionsphilosophie der Aufklärung« auf. Kessler kann gute Gründe anführen für seine These, daß es der Religionsphilosophie dieser Zeit nicht um die Destruktion der positiven Religion, sondern um die Bewahrheitung des christlichen Offenbarungsglaubens geht. Leitender Gesichtspunkt dieses Versuches der Bewahrheitung ist dabei die »Bestimmung des Menschen«.

Die im zentralen dritten Kap. (172–253) vorgelegte Untersuchung von Fichtes philosophischer Theorie der Offenbarung zeigt, daß wir es beim Offenbarungsbegriff mit einem Reflexionsbegriff zu tun haben, der die Bedingung der Möglichkeit zu einer bestimmten Erfahrung darstellt. Fichte versteht Offenbarungskritik als Frage nach der Wahrheit des Offenbarungsglaubens. Dabei geht es um die Frage, unter welchen Bedingungen überhaupt die Vernunft den Begriff Offenbarung erzeugen könne. Das Eigentümliche der Fichteschen Offenbarungskritik besteht – wie Kessler einsichtig zu machen versteht – darin, daß sie zugleich die Grenzen der Offenbarungskritik zu bestimmen sucht.

Im nächsten Schritt (Kap. 4) soll Fichtes »Versuch« als »systematischer Höhe- und Wendepunkt der Offenbarungskritik der Aufklärungszeit« ausgewiesen werden. Schon Reinhold habe eine Besinnung auf das Wesen der positiven Religion angestrengt und als Ziel die Reinigung und Wiederherstellung der Religion verfolgt. Für Fichte, der in seinem Frühwerk um das Problem der Begründung sittlich-religiöser Überzeugung ringt, erweist sich der Offenbarungsglaube als »eine bestimmte Form der ... Entfaltung eines mit dem Menschsein des Menschen ursprünglich gegebenen und von diesem nicht abzulösenden religiösen Sinnes« (306). Der Begriff einer Offenbarung im weitesten Sinn ist eine Kategorie der Selbsterfassung des religiösen Subjektes in anthropologisch, geschichtlich und sozial bedingten Konstellationen der Wirklichkeit. Der Vf. markiert sehr deutlich, daß beim späteren Fichte die Aneignung der inneren Wahrheit Gottes durch den Menschen als das wahre Sein des Menschen erscheint. D.h. die Wirklichkeit Gottes ist zu verstehen als Wahrheitsgrund der Menschwerdung des Menschen, wobei umgekehrt das Menschsein als Darstellung des Göttlichen im anderen seiner selbst zu begreifen ist (vgl. 313).

Im abschließenden Kap. (321-406) entfaltet Kessler die unmittelbare Wirkung des Fichteschen Programmes auf die philosophischen Zeitgenossen. Für den systematisch interessierten Leser der Studie bringt dieses breit referierte Echo. das Fichte mit seinem Erstlingswerk in den wichtigsten philosophischen Zeitschriften auslöst, kaum einen Gewinn. Ergiebiger ist dann schon die Untersuchung des Einflusses, den Fichte auf drei exemplarisch ausgewählte Zeitgenossen (Niethammer, Eckermann, Schleiermacher) ausübt. Dabei repräsentiert Schleiermacher das Stadium einer eigenständigen Fortführung des Fichteschen Programmes. Während es Fichte in der Offenbarungskritik darum geht, den Geltungsbereich eines bestimmten Sprachgebrauches und die Vernunftmäßigkeit des Offenbarungsglaubens im Sinne einer soziohistorischen Gegebenheit zu untersuchen, legt Schleiermacher sein Augenmerk auf die Profilierung der Eigenständigkeit der Religion.

Abschließend ist zu bemerken, daß Kesslers Untersuchung viel zu sehr darauf bedacht ist, die Breitenwirkung des Fichteschen Versuches zu dokumentieren. Es wäre viel überzeugender gewesen, sich bei der Untersuchung der Wirkung Fichtes auf wenige bedeutende Autoren zu beschränken. Wie Kessler selbst einmal anmerkt (vgl. 97). hätte es einen großen systematischen Gewinn eingebracht, hier auch die Religionsphilosophie Schellings einzubeziehen (vgl. J. Kreiml, Die Wirklichkeit Gottes. Eine Untersuchung über die Metaphysik und die Religionsphilosophie des späten Schelling, Regensburg 1989, 110-251). Insgesamt ist festzustellen, daß es einige Mühe kostet, aus der Fülle der bei Kessler vorgelegten Details das systematisch Relevante des Fichteschen Entwurfes treffend herauszupräparieren.

Josef Kreiml, Regensburg

Reinhardt, Heinrich, Freiheit zu Gott. Der Grundgedanke des Systematikers Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494), VCH Acta humaniora, Weinheim 1989; X, 469 S., geb.

Die Untersuchung, 1986 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg als Habilitationsschrift angenommen, möchte Pico als einen Systematiker eigenen neuen Typs darstellen. Als 'Systemkern' wird der Begriff der pax angesetzt. Er wird als Freiheitskonzept rekonstruiert und zur synthesis universalis im spezifisch theologischen Sinn erklärt. Eine erste Durchsicht ergibt, daß Freiheit zu definieren ist

»als der Transcensus der Vernunft (ratio) hin auf den sie umfangenden, fordernden und letztlich vollendenden Intellekt« (118). Als Ursprung aller Zweckhaftigkeit hat die Freiheit selbst keinen Zweck, wohl aber »die Tendenz, sich selbst in der Gottesschau aufzulösen und Frieden zu haben von allem Wollen, Erkennen und Tun« (143f.). Der Vf. sieht also in Picos Werk weniger einen Voluntarismus als vielmehr »eine besonders reine Form von 'Introversionsmystik'« (150). Doch Weltabkehr und Unmittelbarkeit zu Christus ist eher »der Anfang eines tief beunruhigten Haderns mit Gott« als »eines total beruhigten 'Seins in Christus'«. Darin kommt die Erforschung der Freiheit »in ihre letzte Krise« (151). An Hiob wird exemplifiziert, wie das menschliche Leiden, entschieden antistoisch, seine Würde hat, indem es befreit zur »Teilhabe an der suprarationalen Wahrheit des göttlichen Gottes« (157). In diesem Zusammenhang äußert der Vf., und zwar in nachdrücklicher Kritik an Karl Rahner, es sei einzig Pico, der bis heute einen auf der Anthropologie basierenden geschlossenen Ansatz der Theologie vorlege (159). Näherhin wird dies begrüßt als »ein nachahmenswertes Modell für heilsgeschichtliches Denken«, und es wird ausdrücklich »die Umorganisierung der Theologie nach dem Vorbild Picos« empfohlen (169). Picos Denken erscheint so als ein intellectus quaerens fidem.

Es schließen sich, im Zweiten Kapitel, Quellenuntersuchungen an, die sich auf Picos Platonismus, Averroismus und Thomismus erstrecken. Demnach vertritt Pico in entschiedener Distanz zum Averroismus eine auf Seinsmystik hinauslaufende platonisch-neuplatonische Ontologie, eine Vorliebe für Paulus, Maximus Confessor, Augustinus, Heinrich von Gent als Denker einer expliziten Unmittelbarkeit des menschlichen Intelleks und Willens hin zu Gott sowie schließlich Konformität mit Thomas von Aquin. Was sich so ergibt, ist dem Vf. zufolge »eine alles menschliche Wissen in sich aufnehmende und relativierende mystische Theologie« (238).

Die in Kapitel 3 vorgenommene Rekonstruktion von Picos System bezieht sich auf Gotteslehre und Ontologie, Schöpfungslehre, Gnoseologie sowie Eschatologie. Als »ein voluntaristisch-quietistisches System auf platonischer und paulinischnaheschatologischer Grundlage« wird Picos »Theologie der Freiheit« als Komplement und Korrektiv von bedeutender Aktualität begrüßt. Als konsequent sapientiales Denken führe Picos Modell von überzogener Geschichtlichkeit weg, wehre drohender Regionalisierung und stehe im Dienst weltweiter Universalisierung der Botschaft Christi (283). Unersetzlich sei Pico vor allem des-

wegen, weil nur mit seiner Hilfe »eine exemplarische Restitution kosmologischen Denkens« zu leisten sei (290). Gegen Freiheit als bloß geschichtlichen Werden-Dürfens falle in alternativer Weise der Akzent auf »Freiheit als Verharren-Dürfen« (293). Eigens wird festgehalten, es sei dies keine transzendentale, sondern eine metaphysische Position. So erweist sich Freiheit zuletzt als »Zuwendung zur ganzen, schön geordneten Fülle des Seins« (294), als »Unmittelbarkeit zur Ewigkeit«, ein »Freisein auf Gott hin«, das zugleich mit größter »Begeisterung und Intensität des Lebens verbunden ist«. In diesem Sinne, so schließt der Vf., gebe Picos Denken »Anlaß vollständiger zu denken« (295).

Ausdrücklich hebt der Vf. hervor, gegen die ungleichgewichtige, in den Vorwurf des Synkretismus auslaufende Deutung von E. Monnerjahn (Giovanni Pico della Mirandola. Ein Beitrag zur philosophischen Theologie des italienischen Humanismus, Wiesbaden 1960) nunmehr, aufgrund einer zureichenden Hermeneutik, den ganzen Pico (totus Picus) unverzerrt ins Blickfeld zu rücken (301, Anm. 5). - Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit diesem Anspruch wäre erleichtert, wenn die Studie auch einen biographisch-werkgeschichtlichen Teil enthielte. Daß ein Sachregister fehlt, ist besonders gravierend, da es, neben dem Text, auch die reichen, über gut 150 Seiten sich erstreckenden Anmerkungen zu erschließen hätte.

Hans Peter Balmer, Augsburg

Kehrer, Günter, Einführung in die Religionssoziologie, Wissenschaftl. Buchgesellschaft, Darmstadt 1988, VI und 192 S.

Das Verhältnis zwischen (Religions-)Soziologie und katholischer Theologie ist belastet: Zum einen ist die Soziologie insgesamt ein »Kind« der Aufklärung und der Neuzeit, mit denen katholische Theologie ihre ganz eigenen Probleme hat. Zum anderen ist die Religionssoziologie wesentlich auch als Religionskritik entstanden. Wo sich die Soziologie als Religionssoziologie der Religion oder dem Christentum und den Kirchen als Gegenstand zugewendet hat, da wurde von theologischer Seite in der Regel mindestens der Vorwurf der Unangemessenheit und Äußerlichkeit der Methode laut, wenn nicht gar der Verdacht der Relativierung und Zersetzung geäußert. Seit freilich neuere religionssoziologische Theorien, ob sie nun mikrosoziologisch beim Individuum und seinem Handeln ansetzen (etwa Peter Berger oder Thomas Luckmann) oder makrosoziologisch

bei der Gesellschaft (Niklas Luhmann), der Religion einen zentralen und unveräußerlichen Platz im »Garten des Menschlichen« zuweisen, ist die Religionssoziologie auch für Theologen zum gefragten Gesprächspartner geworden.

Vielleicht ist es ähnlichen Gedanken zuzuschreiben, daß die Wissenschaftliche Buchgesellschaft, die in Günter Kehrer einen kompetenten Autor gefunden hat, ihre »Einführung in die Religionssoziologie« einer Reihe zur Einführung in die Theologie und ihre Disziplinen zugeordnet hat. Dabei ist dieses Buch ein ganz und gar soziologisches, wie eben Religionssoziologie richtig verstanden Soziologie ist, und nicht vorrangig eine theologische Hilfswissenschaft (Pastoraloder Kirchensoziologie), wie die Einordnung des Bandes suggerieren könnte.

Dankenswerterweise stellt dies der Autor in seiner Grundlegung der Religionssoziologie als wissenschaftlicher Disziplin sofort klar (S. 1-11). Sodann berührt der Band alle Themenbereiche, die heute in der modernen Religionssoziologie diskutiert werden: Die Frage der soziologischen Definition von Religion, die Bedeutung der Religion für die Integration der Gesellschaft einerseits und den sozialen Wandel andererseits, die vielschichtigen Beziehungen zwischen Religion und Gesellschaft bzw. deren Teilkomplexe Politik, Wirtschaft, soziale Schichtung und Familie, die verschiedenen Organisationsformen von Religion (etwa die Dichotomie Kirche-Sekte) und ihre Herausbildung. Der Band schließt mit einigen Überlegungen zur Evolution und Zukunft der Religion.

Im Unterschied zu manchen ähnlichen Einführungen beginnt dieser Band nicht mit langwierigen wissenschaftsgeschichtlichen Abhandlungen. Die »Klassiker« der Religionssoziologie werden den jeweiligen Themenbereich zugeordnet: So ist Emile Durkheim dem Kapitel über die Bedeutung der Religion für die Integration und Stabilisierung von Gesellschaften zugeordnet (S. 31ff), Max Weber wird als der große Theoretiker der Beziehung zwischen Religion und sozialem Wandel vorgestellt (S. 42ff). Es wird dann auch jeweils gezeigt, wie die Denkansätze der »Klassiker« jeweils in den neueren Theorien weiterwirken bzw. modifiziert werden. Deutlich wird dabei der »Paradigmenwechsel«, der sich innerhalb zweier Generationen von Religionssoziologen (zw. 1890 und 1950) vollzogen hat: Eben jener bereits angesprochene Wandel, der die Religion nicht mehr als Ausdruck einer rückständigen geistigen Verfaßtheit betrachtet, sondern in ihr sogar das »Herzstück« einer Gesellschaft sehen will (vgl. S. 39/40). Ebenso deutlich wird eine Erweiterung der Perspektive, die Religion nicht mehr alleine als stabilisierenden Faktor deutet, sondern nun auch die ihr innewohnende Kraft zur Veränderung erkennt. Dafür steht nicht zuletzt der wissenschaftliche Weg Talcott Parsons (vgl. S. 38 und dann S. 52 der »späte« Parsons).

Der Band ist gut lesbar und auch für den soziologisch weniger vorgebildeten Leser verständlich. Kehrer stellt zu jedem Problemzusammenhang die wichtigsten Theorien und Diskussionsansätze vor. Wo er selbst eine Option trifft, sucht er seine Entscheidung einsichtig zu machen und zu begründen: So etwa im zweiten Abschnitt, wo er auf die ebenso prekäre wie ausufernde Debatte zur Definition von Religion eingeht (S. 13-27). Kehrer verweist hier auf das Hauptproblem, die Entscheidung zwischen funktionaler Definition (die sagt, was Religion leistet) und substantieller Definition (die sagt, was Religion ist, vgl. S. 21). Nach Abwägung von pro und contra der beiden Ansätze entscheidet er sich für eine substantielle Definition im Sinne von M. E. Spiro: »Religion ist eine Institution, welche aus kulturell geformter Interaktion mit kulturell postulierten übermenschlichen Wesen besteht.« (S. 21) Der Bezug zu jenseitigen Wesen gehört für Kehrer notwendig zu einer Definition der Religion, um den Gegenstandsbereich klar abgrenzen und die Zahl der unüberprüfbaren Annahmen reduzieren zu können (S. 26/27).

Sachlich wird man gegen dieses Buch kaum grundlegende Einwendungen machen können. Komprimierungen sind im Hinblick auf den begrenzten Umfang einer solchen Einführung nicht zu vermeiden: So, wenn etwa Max Webers Theorie der Moderne nur am Leitfaden seiner »Protestantischen Ethik« vorgestellt wird und der Blick

auf seine großen religionssoziologischen Studien weitgehend entfällt (S. 45–51), oder wenn die Abschnitte über »nichtorganisierte Religion in der modernen Gesellschaft« (S. 167–169) und die »Zukunft der Religion« (S. 175–180) etwas kurz ausfallen. Der Bereich der sogenannten »neuen Religiosität«, die vielfach als »ambivalent, vage und vagabundierend« (Roman Bleistein) erscheint, kommt als Gegenstand der Religionssoziologie noch nicht genügend zur Geltung.

Religion ist für die Soziologie ein »schwieriger Gegenstand« (S. 1). Religionssoziologie ist als soziologische Disziplin eine Erfahrungswissenschaft (S. 2), die dem Postulat der Objektivität verpflichtet ist (S. 3/4) und in der Religion eine Äußerung des menschlichen Handelns sieht (S. 9). Sie muß sich von bekenntnishaften Entscheidungen, von kämpferisch gläubiger wie ungläubiger Haltung freihalten (S. 2), was natürlich nicht heißt, daß der Religionssoziologie selbst indifferent oder ungläubig sein müßte. Freilich müssen die Gegenstände, auf die sich das religiöse Handeln bezieht – Gott oder die Transzendenz – ausgeschlossen bleiben: Religionssoziologie muß methodologisch atheistisch verfahren (S. 11).

Zu dem ist Soziologie per se eine kritische, hinterfragende Wissenschaft, für die auch religiöse Autoritäten und dogmatische Lehrsysteme keine Tabus darstellen. Dies sollte der Theologe bedenken, damit es nicht zu Enttäuschungen oder unliebsamen Überraschungen kommt. Ist er bereit, sich darauf einzulassen, kann die Begegnung mit der Religionssoziologie für ihn spannend und zu neuen Einsichten führend werden. Denn gerade die Spannungen erweisen sich allemal ergiebig für den Erkenntnisfortschritt. Und allein darum hat es der Wissenschaft zu gehen.

Lothar Bily, Benediktbeuern

Dogmatik

Peña, Juan Ruiz de la, Teología de la creación (Reihe Presencia Teologica 24), Verlag Sal Terrae, Santander 1986, 279 S.

Im Vorwort macht Vf. die interessante, die Isolation der Theologie im Kreis der Wissenschaften bezeichnende Feststellung, daß im Gegensatz zu den 50er und 60er Jahren (Evolutionismus, Humani generis!) in den folgenden Jahrzehnten die Schöpfungslehre auf theol. Anthropologie reduziert wurde, wohl aus Angst der Theologen vor einem Gespräch mit materialistischen Systemen, von denen sie wenig verstünden. Damit verliere aber auch die Anthropologie ihre Grundlage. Im

ersten Kapitel wird ausführlich die atl. Schöpfungslehre dargestellt und die eigenständige Entwicklung Israels im Vergleich zu den Mythen der religiösen Umwelt herausgearbeitet. Hervorzuheben ist die umsichtige Exegese von Gen 1,1–2,4: Dem mythischen Tatbericht steht der ihn interpretierende Wortbericht gegenüber. Dem polytheistischen, pessimistischen Fatalismus der Umwelt stellt der jüdische Glaube den geschichtlich aktiven (während die Götzen passiv sind), nicht nur ordnenden, sondern durch das Wort schaffenden Gott entgegen. Bundesschluß und Schöpfungstheologie bilden eine innere Einheit. Im 2.

Kap. wird die Schöpfung von christologischer Perspektive her gedeutet: Vor allem werden 1 Kor 8,5 f, Kol 1,15–20, Eph 1,3–14 und der Johannesprolog umsichtig ausgelegt. Die eigentlichen biblischen Schöpfungsaussagen sieht Vf. nicht in Gen 1, sondern in Joh 1. Hervorgehoben wird der optimistische Grundton als Konsequenz des Schöpfungsglaubens; allerdings scheint Vf. daraus auch einen innerweltlichen Fortschritt herzuleiten. Im 3. Kap. werden anhand eines geschichtlichen Durchblickes die Entfaltung und Vertiefung der Schöpfungstheologie herausgestellt.

Thematisiert werden die Inhalte der Glaubenssymbole, die Lehre der Apologeten (Geschöpflichkeit der Materie, gute Qualität der Schöpfung, Transzendenz Gottes), das Ringen mit der Gnosis, die Frühscholastik (4. Lateranense) und Thomas, Renaissance und Reformation, die von einem ständigen Geschaffenwerden der nichtigen Geschöpfe ausgeht, der Verlust der biblisch-heilsgeschichtlichen Perspektive durch eine Schöpfungsspekulation und die Wiedergewinnung dieser Perspektive durch das 2. Vaticanum.

Im 4. Kap. werden die bisherigen Ergebnisse zusammenfassend reflektiert: Die Geschöpflichkeit besagt keine totale Abhängigkeit, wie Engels oder Feuerbach vermuteten, weil die Welt von der Güte Gottes ins Dasein gerufen wurde, der in sich vollendete Liebe ist. Die Schöpfung muß »in der Zeit« geschehen, denn Schöpfung ist theologisch im Rahmen der Heilsgeschichte zu begreifen - eine zeitlose Wirklichkeit wäre auch geschichtslos -, und Heilsgeschichte ist auf das Ziel der Gemeinschaft mit Gott hin ausgerichtet; deshalb kann sie auch nicht als Kreisgeschehen verstanden werden. Die vielen Einzelheiten (Erhaltung, Vorsehung, Schöpfungsmotive, Schöpfungsziel: gloria dei) können hier nicht aufgeschlüsselt werden. Allerdings sei zu der heutzutage häufigen, auch vom Verfasser vertretenen Verallgemeinerung der Transzendentalität des schöpferischen Wirkens Gottes vermerkt: Kann die Schöpfung tatsächlich ermächtigt werden, sich selbst zu übersteigen? Wenn in einer evolutiven Sicht Alpha und Omega, causa efficiens und c.finalis koinzidieren, müßte wohl alles Geschaffene zum evolutiven Überstieg, zum Mehr angelegt sein (S. 121: Schöpfung bedeutet Verleihung des Seins und Drang zum Mehr-Sein). Haben Pflanzen und Tier nicht auch einen geschlossenen und hierin »vollkommenen« Lebensplan? Übrigens folgt aus der richtigen These, daß Gott nicht wie andere innerweltliche Ursachen wirkt, nicht die Transzendentalität (= Gott ermächtigt geschaffene Ursachen zum Selbstüberstieg) als einzige

Möglichkeit göttlichen Wirkens in der Welt. Wenn – nur um das Problem zu veranschaulichen – auf Fürbitte der hl. Johanna Franziska v. Chantal sich das Bein eines Mädchens verlängert hat, läßt sich empirisch nur der frühere Zustand und das Ergebnis (die Heilung) feststellen, aber prinzipiell nicht der Vorgang. Auch eine Totenerwekkung läßt sich prinzipiell nicht mit einem ausschließlich transzendentalen Wirken Gottes vereinbaren.

Unter Cuestiones Fronterizas (angrenzende Fragen) wird zuerst die Spannung zwischen Schöpfungsglauben und Erfahrung des Übels behandelt. Vf. gibt einen eindrucksvollen Überblick über die Infragestellung der Existenz Gottes angesichts des Leids, zeigt aber ebenso, daß ohne Gott die Sinnfrage nicht mehr beantwortet werden kann. Vf. sucht nicht das Leid zu erklären, sondern stellt die Erfahrung des Glaubenden in die Mitte, der den mitleidenden Gott und im Kreuz die Hoffnung der Auferstehung gewahr wird. Der Zusammenhang: Leid - Sünde - Buße - Sühne (die Heiligen als Vorbilder!) wird nicht bedacht, ebenso nicht die - etwa v. Peter Kuhn dargelegte - theol. Entwicklung im Judentum, derzufolge eine starke Betonung des mitleidenden Gottes eine Rückzugsposition ist, hinter der ein ohnmächtiger Gott, durchaus nicht der creator ex nihilo durchschimmert. - Es zeichnet diese moderne Schöpfungstheologie aus, daß sie auf die ökologischen Fragen eingeht. Allerdings scheint Vf. zu sehr von Prognosen (z.B. in Bezug auf Überbevölkerung - landwirtschaftliche Produktion. Herrscht nicht in Europa Überproduktion und Unterbevölkerung und hängt diese nicht auch mit der Umweltzerstörung - siehe Massentourismus - zusammen?) abzuhängen, die z.T. inzwischen als fragwürdig erkannt sind. Das aufgewiesene Ziel ist eine theistische Ethik. Könnte man nicht noch stärker von der Unersättlichkeit der von Gott losgelösten Kreatur ausgehen, die ihren Lebenshunger rein innerweltlich zu stillen gezwungen ist?

Im 7. Kap. werden allgemein die Fragen bezüglich Glauben und Wissen besprochen. Vf. sieht das Problem im positivistischen Wissensbegriff. Im nächsten Kap. werden Einzelfragen aufgegriffen: Einmal die verschiedenen Weltentstehungsmodelle, dann die Determinismus-Indeterminismus-Problematik einschließlich der Frage nach der menschlichen Freiheit, ferner der Gegensatz: Zufall oder Finalität, und schließlich die Spannung zwischen Kosmozentrismus (angesichts der Geringfügigkeit des Menschen in dem gleichsam unendlichen Weltraum) und Anthropozentrismus (angesichts der Einmaligkeit und Einzigartigkeit

des menschlichen Lebens). Im letzten Kap. werden Schöpfungsglaube und monistischer Materialismus thematisiert.

Ruiz de la Peña schildert bei jedem dieser Kapitel prägnant und in einer Weise, die den Leser zum eigenen Urteil befähigt, die einzelnen gegensätzlichen Positionen und versteht es in bewundernswerter Weise, im Sinn des eingangs genannten Desiderats eines Gesprächs zwischen Naturwissenschaft und Glaube, das theologische Anliegen jeweils herauszuarbeiten und einsichtig zu machen. Dem Fachtheologen, der spanisch versteht, ist die Lektüre dieses Schöpfungstraktates anzuraten; eine deutsche Übersetzung ist wünschenswert.

A. Ziegenaus, Augsburg

Liminski, Jürgen/Thomas, Hans/Cordes, Paul Josef/Krenn, Kurt/Gutiérrez, José Luis, Die Stunde des Laien. Laie und Priester 20 Jahre nach dem Konzil (Sinn und Sendung NF Bd. 1), EOS-Verlag, St. Ottilien 1987, 208 S.

In der Reihe 'Sinn und Sendung' sind überarbeitete Textfassungen der Vorträge veröffentlicht, die bei den Internationalen Priestertreffen vom 2. bis 4. September 1986 im Maternushaus Köln und im St. Ulrichshaus Augsburg vom 8. bis 10. September 1986 gehalten wurden. J. Liminski war das Thema »Die Stunde des Laien« zugefallen. Der Laie ist in die Pflicht genommen, Eigenverantwortung auf beruflicher und gesellschaftlicher Ebene auf sich zu nehmen, »um alle Wirklichkeiten in christlichem Geiste zu gestalten« (18) uind nicht die Kirche, sondern die Erde zu erneuern (kein Drängen in die Apsis!). Die Arbeit, die der Laie auf sich nimmt, ist sein persönlicher Weg zur Heiligkeit. Dem Slogan des »non serviam« hat der christliche Laie das »serviam«, also den Mut zum Dienen entgegenzusetzen. Das Dienen »ist das Schlüsselwort der Zukunft« (26).

Bedenkenswerte Gedanken legt H. Thomas vor (Eine Kirche von unten gefährdet den Pluralismus). Wichtig die Feststellung der Identitäten: Priester und Laien (54ff.)! Die dem Priester auferlegte politische Abstinenz (vgl. CIC, 1983, can. 285 § 3) bedeutet für den Vf. – sehr zu Recht – »eine Würdigung des in zeitlichen Fragen zuständigen Laien« (55). Vf. hat die Klärung der Zuständigkeit innerhalb der einen Sendung der Kirche im Anschluß an die konziliaren Weisungen herausgearbeitet und die einmütige Zusammenarbeit zwischen beiden Gremien akzentuiert.

Bischof P. J. Cordes (Rom) (Zwischen Engagement in der Gemeinde und Dienst an der Welt)

stellt das starke Engagement der Laien in der Kirche nach dem Konzil mit einer Fülle von Beispielen heraus: Basisgemeinden, wo man sich im Miteinander den Fragen des Glaubens stellt, die Hilfskräfte bei der Sakramentenvorbereitung (man könnte dabei aber auch negative Erscheinungen feststellen), die geistlichen Bewegungen etc. Vf. spricht vom verstärkten Laienapostolat, insofern für die Mitverantwortung neue Formen gebildet wurden: Diözesan-Pastoralräte, in der Bundesrepublik das Institut der Pastoralassistenten, die aber nach dem Erfahrungsbereich des Rezensenten und anderer zu berechtigten Klagen Anlaß gaben und geben. Ohne Anfangsschwierigkeiten zu leugnen, und zwar zwischen Priestern und Laien, nehmen an der Belobigung des Vf.s auch die Pfarrgemeinderäte teil, von denen auch heute noch unverkennbare, durchaus belegbare Negative zur Wirklichkeit gehören. Zur Steuer der Wahrheit muß aber auch gesagt werden, daß der bischöfliche Verfasser an seiner »laudatio« Abstriche macht. Er flicht in seine Überlegungen die Frage, »ob die Entwicklung innerkirchlicher Laiendienste auch an ihre Grenze stoßen kann« (84). Der Bischof unterstreicht das von Christus eingesetzte Sakrament des Ordo, und Laien, die im kirchlichen Dienst stehen, »wären neu mit Tatsache und Sinn des Weihesakramentes zu konfrontieren« (85). C. gewinnt aus den in den USA gesammelten Erfahrungen die Erkenntnis: Eine neue innerkirchliche Dienststruktur zeichnet sich ab: Laiendienste setzen in der Ortskirche an, sind der pfarrlichen und diözesanen Kompetenz zugeordnet, erfassen vorwiegend den liturgischen und vielleicht sozialkaritativen Raum. Es wird kaum ein Engagement von katholischen Laien sichtbar, Möglichkeiten eines direkten Einflusses auf Gesellschaft, Politik, Gesetzgebung... zu realisieren. Der Vf. legt typische und frappierende Beispiele vor, die zu denken geben. Abschließend bietet er eine eindrucksvolle Darstellung über die geistliche Dimension kirchlichen Tuns im Blick auf die Öffnung zur Welt gemäß »Gaudium et spes«.

Weihbischof K. Krenn (Wien) trägt Gedanken zum Thema vor: Gemeinsamkeit der Würde – Verschiedenheit des Dienstes (Zur theologischen Rationalität des Unterschiedes von Priester und Laie). Aus der Fülle der Gedanken seien einige Aspekte aufgezeigt. Man muß realistisch feststellen, »daß die Frage des Laien in der Kirche weithin als ein Problem einer weiterzuführenden 'Emanzipation' betrieben wird« (109). Bei den »Fragen um Unterschied und Gleichheit zwischen Priesterdienst und Laienapostolat steht im Hintergrund das humanistische und aufgeklärte Ideal

der 'Gleichheit' (ebd.). Vf. kommentiert LG Nr. 32, wo die wahre Gleichheit in der gemeinsamen Würde waltet. Es wird vom Konzil eine Würde festgestellt, »die im konkreten Dienst in der Kirche nicht als Gleichheit des Dienstes einforderbar ist« (110). Das Konzil hält fest: »Verschiedenheit des Dienstes, aber Einheit der Sendung« (110f). Sehr wesentlich ist die Menschenwürde, die normiert sein muß an der Wirklichkeit Gottes (107f.). Der Christ kann die Würde des Menschen nicht in einem paktierten Konsens anerkennen. Menschliche Würde liegt in der transzendenten Wirklichkeit Gottes, der sich der Mensch verdankt als Kreatur. Die derzeitige Diskussion: Priester - Laie, scheint sich nach dem Vf. auf die Austauschbarkeit beider Stände zu reduzieren. Auch die Kirche, als »Mysterium« (Bischofssynode 1985) verstanden, widersetzt sich einer Sicht der Kirche in gemachten und machbaren »Strukturen« und beansprucht für sich selbst die »Vernehmbarkeit«, welche letztlich die Vernehmbarkeit der Wirklichkeit Gottes ist. Der Vf. weist auf das Geheimnis der verschiedenen Gnadengaben hin (127f.), auf das Besondere der Berufung im Ganzen des geheimnisvollen Leibes Christi.

Die Kirche ist mit ihren Ordnungen nicht Fixierung einer zufällig verlaufenden Geschichte, Christus selbst ist die Form darin, die Form bestimmender Art. Deswegen kann man das Verhältnis von Priestern und Laien nicht als ein bloß geschichtliches, gemachtes Resultat interpretieren. Was in der Kirche wesentlich geschieht, »trägt in sich die 'Vernehmbarkeit' und 'Verstehbarkeit' einer durch Christus selbst personal verfaßten Kirche« (140), und zwischen den Personen ist nicht bestimmend die soziale Vergleichbarkeit, sondern die Liebe, gegen die emanzipatorisches Denken verstößt. Dieses beruft sich auf das Gehabe der modernen Gesellschaft und auf einen Wirklichkeitsbegriff, »der nichts 'vernimmt', aber alles 'macht' und für machbar erklärt« (143). Dagegen beruft sich die »hierarchische« Denkweise auf Christus und macht eine Wirklichkeit offenkundig, die einer bloßen Immanenz der Geschichte und des Menschseins widerspricht (143).

J. L. Gutiérrez (Diakonat und Vollmacht. Vom Dienst der Hierarchie) eruiert aus den Texten des letzten Konzils die Vollmacht des in persona Christi handelnden Priesters, wobei das Amtspriestertum und das gemeinsame Priestertum »ad invicem ordinantur«. Die Diakonie des Priesters ist in den Konzilstexten als einer der Schlüsselbegriffe zu betrachten. Was an priesterlichen Diensten in der Ortskirche postuliert ist, steht in Relation zur weltweiten Sendung der Kirche überhaupt, und der Priester wirkt in der Communio

mit seinen Mitbrüdern, seinem Bischof und anderen Bischöfen wie auch mit dem Papst in der Weltkirche mit. In einem zweiten Schritt wird über Dienst und Leben des Priesters gesprochen. Die Vereinigung mit Christus in der Erfüllung des Vaterwillens garantiert die Einheit des priesterlichen Lebens, wobei der Vf. in Details diesen Sachverhalt exemplifiziert.

Die Referate stehen auf hohem Niveau. Sie geben in keiner Weise eine schnittige Definition des Laien, umschreiben aber seine Aufgabenstellung in der Welt umfassend und deutlich, so daß seine Identität festgemacht werden kann. Mutatis mutandis gilt Gleiches für den Priester. Zum anderen wird in der Schrift auch das Konzil mit einschlägigen Texten eingeübt und das Verhältnis beider Stände so gezeichnet, daß Animositäten aufhebbar sind und im friedlichen Miteinander und Zueinander die Sache Gottes und der Kirche befruchtet wird.

Joseph Auda, Bochum

Stuhlhofer, Franz, Symbol oder Realität? – Taufe und Abendmahl = Telos-Taschenbuch Nr. 543. Vorwort von Lutz E. v. Padberg, Schwengeler-Verlag, CH-Bernbeck 1988, 110 S.

Wenn sich ein evangelischer Theologe mit der Lehre über die Sakramente beschäftigt, sollte man im katholischen Bereich aufhorchen. Hinter dem Untertitel »Taufe und Abendmahl« verbergen sich sogar drei Sakramente: Taufe, Vergebung der Schuld und Abendmahl.

Unter diesen Punkten behandelt Stuhlhofer systematisch die biblischen Grundlagen, die frühchristliche Lehre und die katholisch-dogmatische Lehre bis Paul VI. Schnell wird dem Leser die Arbeitshypothese Stuhlhofers klar: Die geschichtliche Entfaltung der Lehre über die Sakramente ist eine Geschichte des Abfalls vom Evangelium. Während Stuhlhofer glaubt, mit alleiniger Sicht auf die Bibel zu einer eindeutigen Interpretation der Schrift gelangen zu können, seien bereits im 2. Jahrhundert Falschinterpretationen der Bibel üblich gewesen – in späterer Zeit gehörten diese irrigen Ansichten sogar zum dogmatisch verbindlichen Bestand der katholischen Lehre.

Für Stuhlhofer stellt sich immer die Frage: Deuten wir eine Aussage der Schrift als real oder symbolisch? Zur Lösung dieses Problems führt er eine Reihe hermeneutischer Regeln ein. Logisch zwingend sind diese Regeln jedoch keineswegs. Ein Beispiel: »Eine einzelne Bibelstelle darf nicht unbesehen als Grundlage für eine Lehre genommen werden, eine Mehrzahl dagegen schon eher.« (S. 19) Er verschärft diese Aussage noch:

»Wir dürfen keine wichtige Lehre bloß auf einen einzigen Vers aufbauen«. (S. 23) Damit würde zum Beispiel die Dreifaltigkeitslehre ernsthaft in Frage gestellt werden, denn Mt 28,19 ist tatsächlich die einzige Bibelstelle, die Vater, Sohn und Heiligen Geist in eine Reihe stellt. Darüber hinaus sind bereits die Begriffe Dreifaltigkeit und Dreieinigkeit unbiblisch. Bis jetzt konnte man immer noch davon ausgehen, daß das Bekenntnis an den dreifaltigen Gott zu den verbindend christlichen Lehren zählt.

- 1. Die Taufe ist nach Stuhlhofer nicht real, sondern symbolisch zu deuten (S. 29). Die Wassertaufe sei nicht als Ursache für die Wiedergeburt anzusehen (S. 28). Erst in späterer Zeit hätte man angenommen, die Wassertaufe schenke Wiedergeburt und Sündenvergebung (S. 31). Stuhlhofer folgert, die Taufe sei Symbol für einen inneren Vorgang: die Annahme des Glaubens. Daher dürften nur die getauft werden, bei denen sich dieser innere Vorgang vollzogen habe (S. 33). Die Säuglingstaufe sei nicht notwendig (S. 33), ja die Taufe an sich sei nicht heilsnotwendig (S. 45; vgl. Joh 3,5). Stuhlhofer bleibt aber die Erklärung schuldig, warum Jesus in Mt 28,19 den Taufauftrag gibt. Gingen wir bisher von der Gültigkeit der Taufe in den protestantischen Gemeinden aus, muß diese nun ernsthaft in Zweifel gezogen werden, wenn der Taufspender nicht mehr das tun will, was die Kirche tut, wenn sie die Taufe spendet. Die Kirche hat aber nie bezweifelt, daß sie die eine Taufe zur Vergebung der Sünden bekennt (Nizäno-Konstantinopolitanum). solches Verständnis schließt eine bloß symbolische Deutung der Taufe jedoch aus.
- 2. Vergebung der Schuld erfolgt durch den »Glauben an Jesus«, den Stuhlhofer fiduzial deutet als »sich Jesus anvertrauen, sich auf ihn verlassen, ihn an die erste Stelle seines Lebens setzen, ihn wichtiger nehmen als alles andere...« (S. 52f.). Da Jesus für die Sünden der Vergangenheit und der Zukunft gestorben ist, beziehe sich die »Annahme der Sündenvergebung seitens eines Menschen nicht bloß auf die Sünden seiner Vergangenheit, sondern auch auf die seiner Zukunft.« (S. 54) Gott vergebe die Schuld darüber hinaus ohne die Hilfsfunktion anderer Menschen (S. 57). Die Vergebung bedürfe (auch nach der

Taufe) weder dem Tun von Werken (Martyrium, Sündenbekenntnis) noch des Erleidens einer Reinigung (Fegfeuer) (S. 58).

Die von Stuhlhofer nicht gezogenen Folgerungen dieser Überlegungen sind geradezu liberalistisch: Der Mensch kann sein Heil nicht verwirken; er muß nur glauben, um gerettet zu werden. Die einmal gewonnene Rechtfertigung kann auch durch spätere Sünden nicht verlorengehen.

3. Im dritten Kapitel hebt Stuhlhofer die gesamte Eucharistielehre aus den Angeln. Die Worte »das ist mein Leib - das ist mein Blut« seien symbolisch zu deuten. Stuhlhofers Ausführungen gipfeln in einem längst als überwunden geglaubten Monophysitismus, wenn er über die Bedeutung der Menschheit Jesu sagt: »Niemand soll sich an den Leib Jesu anklammern, als ob dieser für uns eine bleibende Bedeutung hätte.« (S. 70) Katholische Auffassungen bleiben für ihn im Bereich des Irrealen: Vorstellung vom Verspeisen eines Gottes (S. 76). Stuhlhofer spricht bei der Eucharistie nur noch davon, »daß der Gegenstand in den Mittelpunkt rückt« (S. 77), daß die Gegenstände verehrt werden (ebd.). Die Lehre von der unblutigen Vergegenwärtigung des blutigen (!) Kreuzesopfers ist ihm offensichtlich unbekannt, wenn er fragt: »Wurde also Christus auf Calvaria unblutig geopfert?« (S. 82) Er versteht auch nicht das Verhältnis zwischen Kreuzesopfer und Meßopfer, wenn er fragt, ob nicht das verwandelte »Brot an Jesu Stelle gekreuzigt [hätte] werden können?« (S. 83)

In einem Punkt müssen wir Stuhlhofer zustimmen: Von einer Interkommunion-Praxis der christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften sind wir weit entfernt. Nach Stuhlhofer »wäre es nicht aufrichtig, einerseits eine andere Auffassung über die Eucharistie zu haben, aber andererseits durch seine Teilnahme den Eindruck zu erwecken, als würde man die katholische Eucharistielehre bejahen.« (S. 84)

Stellt dieses Buch eine repräsentative Äußerung aus dem protestantischen Bereich dar, so müssen wir ernstlich um einen Fortschritt der Ökumene bangen. Stuhlhofer stellt fundamentale christliche Glaubenswahrheiten in Frage.

Positiv läßt sich aus dem Werk Stuhlhofers indirekt folgendes Ergebnis ziehen: Sein Buch beweist aufs neue die Relativität der Schriftauslegung. Für den Katholiken ergibt sich daraus die zwingende Notwendigkeit, daß die heilige Schrift innerhalb der Tradition betrachtet werden muß und der authentischen Auslegung durch das Lehramt bedarf (Vgl. Dei Verbum Art. 12).

Peter Christoph Düren, Rettenbergen

Luyten, N. A./Scheffczyk, Leo (Hrsg.), Veränderungen im Menschenbild. Divergenzen der modernen Anthropologie. Karl Alber Verlag, Freiburg-München 1987, 308 S.

In der Reihe Grenzfragen, in der Vorträge und Diskussionsbeiträge der Arbeitstagung für interdisziplinäre Forschung der Görres-Gesellschaft veröffentlicht werden, gilt der 15. Bd. den Veränderungen im Menschenbild, d.h. nicht den Veränderungen des Menschen, sondern der Auffassungen über ihn. Diese Veränderungen entstanden durch ein enormes Anwachsen des Wissens vom Menschen, durch eine fortschreitende Differenzierung der Teilaspekte, die eine ganzheitliche Sicht immer mehr erschwerte, und schließlich durch eine Verabsolutierung dieser Teilaspekte. -L. Scheffczyk (»Theol. Anthropologie im Spannungsfeld zwischen Humanwissenschaften und Philosophie«) sieht die Humanwissenschaften durch die Loslösung der Anthropologie aus dem metaphysisch-theologischen Rahmen bestimmt. Als biologisch-physische Entwürfe, bei denen faszinierende Teilerkenntnisse oft für das Ganze ausgegeben werden, werden u.a. genannt der Darwinismus, der Behaviourismus als Psychologie auf naturwissenschaftlicher Basis oder die den Menschen wesentlich von seiner Triebstruktur her erklärende Psychoanalyse Freuds, ebenso die popularisierenden Darstellungen J. Monods und H. v. Ditfurths. Die Reduktion des Humanismus auf physisch-biologische Mechanismen stellt ein illegitimes Ganzheitsstreben dar. Eine integrative Anthropologie muß aber auch die Ergebnisse der philosophischen Lehre vom Menschen berücksichtigen, die seine Mehrdimensionalität (Geistwesen: Plessner, Scheeler; Transzendenzbezug: Blochs Ontologie des Noch-Nicht; Horkheimer: Sehnsucht nach dem ganz Anderen) herausgearbeitet hat. Die theol. Anthropologie wird die verschiedenen Ergebnisse der Humanwissenschaften als Momente der natürlichen Offenbarung würdigen und ordnen können, sieht aber als theol. Disziplin den Menschen vor allem in seiner letzten Bestimmung auf Gott hin.

W. Wickler (»Die Sinn-Frage im evolutionsbiologischen Menschenbild«) bietet von der Verhaltensphysiologie her interessante Fragestellungen, etwa mit dem Beispiel des Parasiten, der »Gene für den Stoffwechsel, für die Physiologie oder für das Verhalten des Wirtes« hat. Im Sinn des Tagungsthemas wirft Wickler dann die Frage auf, wieviele Parasiten »wohl unser Verhalten mitsteuern« bzw. »wieviele und wie stark divergierende Programme das sogenannte Ich bilden«. Allerdings liefert Wickler geradezu ein Paradebeispiel für die oben skizzierte Vorgehensweise,

Teilaspekte für das Ganze auszugeben. Zur Öffnung seines Faches zu anderen Disziplinen hin im Sinn des interdisziplinären Gesprächs ist er wenig bereit (z. B. Attacke gegen Vertreter anderer Disziplinen, undifferenzierte Verwendung von »Böse«, »Sinn«). Wickler scheint der Ethik einen Begriff von Natur zu unterstellen, den tiefer fragende Moraltheologen oder ein Thomas von Aquin gerade nicht gemeint haben, wenn sie von Natur sprachen.

J. Wiesner: »Das personale Menschenbild des Grundgesetzes und seine Verformung in ausgewählten Politikfeldern (Abtreibung - Ehescheidungsrecht - Bildungspolitik)«, weist auf, wie die verfassungsrechtlichen Wertprämissen Grundgesetzes, das die Würde des Menschen, auch des ungeborenen, für unantastbar erklärt, in der Verfassungswirklichkeit negiert werden. So setzt § 218 für bestimmte Indikationen nur die Straffreiheit bei Abtreibung fest, während bewußtseinsmäßig in der Bevölkerung und in der Rechtsprechung geradezu von einem positiven Recht und von einer Abtreibungspflicht des Arztes ausgegangen wird. Bei »mißglückter« Abtreibung und Sterilisation wird laut richterlichen Entscheidungen das gesunde (!) Kind als Schaden betrachtet und der Arzt zum Schadenersatz verpflichtet. Die Verformung des Verfassungsrechts wird ebenso bei der Ehegesetzgebung und Bildungspolitik aufgezeigt. Zu denken geben die Realitätsferne und Naivität des »Kath. Arbeitskreises für Eherecht« beim Kommissariat der Deutschen Bischöfe in Hinblick auf die Folgen des Zerrüttungsprinzips. Wegen der systematischen Darlegung des Verfassungsrechts, seiner Verfassung und ihrer Auswirkung in der Praxis, wobei Statistiken und internationale Vergleiche herangezogen werden, verdient Wiesners Beitrag aufmerksame Beachtung.

K. Mauel vergleicht die »künstliche Intelligenz« der Computer mit dem menschlichen Geist. Zwar können diese Aufgaben übernehmen, »die bisher nur der menschliche Geist zu bewältigen vermochte«, aber die Unterschiede bleiben, wie gerade an konkreten Beispielen gezeigt wird (mechanische Übersetzung, Schach, Beweis math. Sätze, visuelle Aufnahme schriftlicher Informationen u. a.). Als Ergebnis dieser höchst informativen Darlegung kann festgehalten werden: »Ihre (= der Computer) Intelligenz ist gegenüber menschlichen Problemen und Anliegen andersartig. Sie ist fremd. Der Computer kann Hoffnung erwecken, aber nicht Hoffnungen haben» (S. 214).

H. Hepp (»Manipulation der Ontogenese – Fortschritt oder Bedrohung?«) schildert einmal

die vielen medizinischen Möglichkeiten (Insemination, In-vitro-Fertilisation und Leihmutterschaft bei homologer und heterologer Voraussetzung, Forschungen an und mit Embryonen, Verschmelzung mehrerer befruchteter Eizellen zur Herstellung von tiermenschlichen Hybriden usw.) und dann den Stand der berufsethischen Beurteilung. Der Vf. spricht sich persönlich dafür aus, »menschliches Lebens stets und zu jedem Zeitpunkt unter eine positive Schutzordnung zu stellen.« Die Frage nach dem Beginn personalen individuellen Lebens übersteige naturwissenschaftliches Denken und sei nur mit phil. und theol. Kategorien zu klären. Den von berufsständischen und interministeriellen Kommissionen aufgestellten Richtlinien ist zwar das Bemühen zu bestätigen, das Machbare zu bewerten (etwa Invitro-Fertilisation nur bei Ehepaaren; Bedenken bei lesbischen oder homosex. Beziehungen), doch handelt es sich dabei weniger um Gesichtspunkte der Ethik, sondern um solche der normal menschlichen oder beruflichen Erfahrung, die sich langfristig nicht als tragfähig erweisen werden. Finden bei kämpferischen Gegnern der Ehe oder Befürwortern der »Gleichberechtigung« homosexueller Beziehungen die Richtlinen Akzeptanz, etwa die Beschränkung auf homologe Insemination (vgl. den Beitrag von J. Wiesner!)? Jedoch auch in letzterem Fall bleibt das Problem der »überfälligen« Embryos!

G. Cottier (»Der Tod des Menschen. Eine Studie über Michel Foucaults Werk«) zeigt am Werk Foucaults den Zusammenhang zwischen dem Tod der Metaphysik und dem des Menschen. Der Mensch nimmt nach Foucault die Endlichkeit als Ursprung und Grenze des Denkens an. Die Oberflächlichkeit werde dann zur Grundkategorie.

N. A. Luyten schließt den beachtenswerten Band: Hat unser Menschenverständnis sich geändert: Interdisziplinäre Auswertung. Ihr folgt eine abschließende Diskussion.

A. 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:

Prof. Dr. Josef Seifert, Internat. Akademie f. Philosophie, Obergass 75, FL-9494 Schaan

Prof. Dr. Gabriel Adriányi, Universität Bonn, Regina-Pacis-Weg, 5300 Bonn 1 Prof. Dr. Johannes Spölgen, Kath. Universität Eichstätt, Ostenstraße 26–28, 8078 Eichstätt

Dr. Jutta Burggraf, Kölnstraße 188, 5300 Bonn 1 Dr. Erich Naab, Schlaggasse 1, 8078 Eichstätt