

theol

6. Jahrgang Heft 1/1990

Vierteljahresschrift für das
Gesamtgebiet der katholischen Theologie

TR

Forum Katholische Theologie

Herausgegeben von
Leo Scheffczyk, Kurt Krenn und
Anton Ziegenaus

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

Pattloch

ZA 6462

1990

30 MB7 1990

V

INHALTSVERZEICHNIS

ABHANDLUNGEN

Scheffczyk, Leo, <i>Die Erbsündenlehre des Tridentinums im Gegenwartsaspekt</i>	1
Hauke, Manfred, »Mutter unsere«, »Heilige Geistin« und »Jesa Christa«	22
Reinhardt, Heinrich, <i>Philosophia definitiva</i>	38

BEITRÄGE UND BERICHTE

Schmucker-von Koch, Joseph, <i>Vom Kindermord zur Euthanasie – Entwicklungselemente einer Logik der Unmenschlichkeit</i>	59
Kreiml, Joseph, <i>Die unvordenkliche Wirklichkeit Gottes. Überlegungen zur Metaphysik und zur Religionsphilosophie des späten Schelling</i>	72

BUCHBESPRECHUNGEN	80
<i>Zeitkritik – Spiritualität und Hagiographie – Dogmatik – Kirchengeschichte</i>	

Forum Katholische Theologie

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

Beiträge und Korrespondenz an L. Scheffczyk,

Besprechungsexemplare und Rezensionen an A. Ziegenaus.

Die Anschriften der Herausgeber und Autoren sind auf der letzten Seite angegeben.

Die Zeitschrift kann bei der Buchhandlung Dr. Bernd Pattloch und bei allen Buchhandlungen bestellt werden.

Jahresabonnement 42,- DM (Inland), 48,- DM (Ausland). Preis des Einzelheftes 12,- DM (Inland), 13,50 DM (Ausland)

Die Herausgeber sind verantwortlich für die nichtgezeichneten Beiträge. Nachdruck nur mit Genehmigung der Schriftleitung.

Die eingesandten Neuerscheinungen und Neuauflagen werden im Anhang der Zeitschrift verzeichnet. Eine Besprechung der 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

thed

Vierteljahresschrift für das
Gesamtgebiet der katholischen Theologie

Forum Katholische Theologie

Inhaltsverzeichnis
des 6. Jahrgangs (1990)

Pattloch

ABHANDLUNGEN

Haneke, Burkhard, <i>New-Age-Bewegung, moderne Psychokulte, neue Esoterik</i> . . .	179
Hauke, Manfred, »Mutter unsere«, »Heilige Geistin« und »Jesa Christa«	22
Hofmann, Rupert, <i>Überanstrengung der Hoffnung</i>	166
Kreiml, Josef, <i>Humanität im Widerstreit mit der Technik?</i> <i>Die Aussagen der Instruktion »Donum vitae«</i> <i>zur Frage der In-vitro-Befruchtung</i>	103
Maas-Ewerd, Theodor, »Liturgie der Hierarchie«?	117
Overath, Joseph, »Froh zu sein bedarf es wenig...« <i>Natürliche Fröhlichkeit und heilige Freude beim hl. Franziskus von Assisi</i>	267
Reinhardt, Heinrich, <i>Philosophia definitiva</i>	38
Scheffczyk, Leo, <i>Die Erbsündenlehre des Tridentinums im Gegenwartsaspekt</i>	1
Schuhmacher, Joseph, <i>Die dogmatische Begründung des Titels</i> <i>»Regina Martyrum«</i>	245
Staudinger, Hugo, <i>Christentum und Aufklärung</i>	192
Viciano, Alberto, <i>Über die Priesterausbildung in der Spätantike</i>	260
Ziegenaus, Anton, <i>Die ungleiche Bibel:</i> <i>Das Problem der deuterokanonischen Schriften</i>	85

BEITRÄGE UND BERICHTE

Govaert, Luitgard, <i>Symposion über John Henry Newman:</i> <i>»Seine Liebe zur Wahrheit«</i>	227
Hommens, Maximilian, <i>Der bayerische Kanonist Isidor Silbernagl</i>	290
Kolping, Adolf, <i>Verantwortbare Theologie – zu zwei angebotenen Wegen</i>	207
Kreiml, Josef, <i>Die unvordenkliche Wirklichkeit Gottes.</i> <i>Überlegungen zur Metaphysik und zur Religionsphilosophie</i> <i>der späten Schelling</i>	72
Rauscher, Anton, <i>Ständige Kritik tötet die Freude am Glauben</i>	277
Recken, Monika, »Gewinner und Verlierer«	143
Riedl, Gerda, »Neues Zeitalter« versus »Neuer Bund«: <i>Aspekte christlicher Standortbestimmung. – Eine kommentierte Bibliographie</i>	131
Scheffczyk, Leo, <i>Marienkunde unter ganzheitlichem Aspekt</i>	140
Schmucker-von Koch, Joseph, <i>Vom Kindermord zur Euthanasie –</i> <i>Entwicklungselemente einer Logik der Unmenschlichkeit</i>	59
Spölgel, Johannes, <i>Zur Theologie der Familie</i>	282
Ziegenaus, Anton, <i>Die Ausbildung der Priester</i>	223



ZFA 6462

BUCHBESPRECHUNGEN

Aymans, Winfried/Geringer, K.-Th./Schmitz, Heribert (Hrsg.), <i>Das konsoziative Element in der Kirche. Akten des VI. Internationalen Kongresses für Kanonisches Recht</i> (J. Listl)	242
Beck, Heinrich, <i>Ek-in-sistenz: Positionen und Transformationen der Existenzphilosophie</i> (H. Müller)	236
Brox, Norbert u. a. (Hrsg.), <i>Anfänge der Theologie. XAPICTEION Johannes Bauer zum Jänner 1987</i> (W. Gessel)	155
Dalmases, Cándido de, <i>Ignatius von Lyola</i> (W. Baier)	83
Deppe, Rupert Maria, <i>Die Erbsünde in der philosophischen Theologie Frederick Robert Tennants</i> (M. Hauke)	152
Eltz, Johannes, Graf zu, <i>Lehrstuhlbesetzung und Beanstandung am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Mainz</i> (J. Listl)	305
Escrivá de Balaguer, Josemaría, <i>Der Weg</i> (K. M. Becker)	83
<i>Ethos und Menschenbild: Zur Überwindung der Krise der Moral.</i> Mit Beiträgen von Goritschewa, T./Laun, A./Mixa, W./ Rhonheimer, M. (H. Dobiosch)	164
Gutiérrez, Gustavo, <i>Von Gott sprechen in Unrecht und Leid – Ijob</i> (S. Düren)	149
Hildebrand, Dietrich von, <i>Die Umgestaltung in Christus</i> (W. Erb)	318
Hildebrandt, Volker, <i>Virtutis non est virtus</i> (R. Schenk)	160
Kolping, Adolf, <i>Kirche – die komplexe Wirklichkeit</i> (L. Scheffczyk)	320
Knapp, Andreas, <i>Soziobiologie und Moraltheologie</i> (J. Piegsa)	315
Kreiml, Josef, <i>Die Wirklichkeit Gottes</i> (H. Zimmermann)	309
Lakebrink, Bernhard, <i>Die Wahrheit in Bedrängnis</i> (J. Stöhr)	319
Lera, J. M. (Hrsg.), <i>Fides quae per Caritatem Operatur. FS Juan Alfaro (M. Seybold)</i>	151
Lévinas, Emmanuel, <i>Humanismus des anderen Menschen</i> (S. Sandherr)	233
Löw, Reinhard (Hrsg.), <i>Bioethik. Philosophisch-theologische Beiträge zu einem brisanten Thema</i>	314
Losinger, Anton, <i>»Iusta autonomia«. Studien zu einem Schlüsselbegriff des II. Vatikanischen Konzils</i>	308
Lülsdorf, Raimund, <i>Creatio Specialissima Hominis. Die Wirkweise Gottes beim Ursprung des einzelnen Menschen</i> (E. Fastenrath)	239
Meis Wörmer, Anneliese, <i>El problema del mal en Orígenes</i> (M. Hauke)	158
Modesto, Johannes, <i>Gregor der Große. Nachfolger Petri und Universalprimat</i> (W. Gessel)	154
Morales, José, <i>Religión – Hombre – Historia</i> (A. Ziegenaus)	312
Morsey, Rudolf/Repgen, Konrad (Hrsg.), <i>Christen und Grundgesetz</i> (J. Listl)	243

Müller, Helmut, <i>Philosophische Grundlagen der Anthropologie</i> <i>Adolf Portmanns</i> (A. Ziegenaus)	311
Peña, Juan Ruiz de la, <i>Imagen de Dios</i> (A. Ziegenaus)	238
Ritter, Emmeran H., <i>Zeugen des Glaubens. Heilige, Selige und Diener</i> <i>Gottes im Bistum Regensburg</i> (W. Baier)	84
Rösler, Roland, <i>Der Menschen Zahl oder: Das zerstörte Sodom ist Euer Land</i> <i>(Jes 1,7)</i> (S. Düren)	80
Saarinen, Risto, <i>Gottes Wirken auf uns. Die transzendente Deutung des</i> <i>Gegenwart-Christi-Motivs in der Lutherforschung</i> (A. Schmidt)	156
Schamoni, W./Besler, K., <i>Charismatische Heilige</i> (A. Ziegenaus)	150
Schäfer, Philipp (Hrsg.), <i>Freiheit in Gemeinschaft und Fortschritt</i> <i>(L. Scheffczyk)</i>	317
Scheffczyk, Leo (Hrsg.), <i>Rationalität. Ihre Entwicklung und ihre</i> <i>Grenzen</i> (R. Schenk)	161
Scheffczyk, Leo, »Unsterblichkeit« bei Thomas von Aquin auf dem <i>Hintergrund der neueren Diskussion</i> (L. J. Elders)	308
Schilling v. Cannstatt, F.-W., <i>Ökumene katholischer Vorleistungen</i> (R. Bäumer) .	321
Schreckenberg, Heinz, <i>Die christlichen Adversus-Judaeos Texte</i> <i>(11.–13. Jh.)</i> (A. Frenken)	314
<i>Testi mariani del primo millennio, a cura die G. Gharib, E. M. Toniolo,</i> <i>L. Gambero, G. Di Nola</i> (F. Courth)	322
Thürkauf, Max, <i>Endzeit des Marxismus</i> (W. Waldstein)	231
Waldschütz, Erwin, <i>Denken und Erfahren des Grundes –</i> <i>zur philosophischen Deutung Meister Eckharts</i> (M. Stichelbroeck)	230
Ziegler, Josef Georg, <i>Das Oberammergauer Passionsspiel:</i> <i>Erbe und Auftrag</i> (H. Dobiosch)	307

Die Erbsündenlehre des Tridentinums im Gegenwartsaspekt

Von Leo Scheffczyk, München

Zu den Glaubenswahrheiten, die gegenwärtig in besonderer Weise der Atrophie ausgesetzt sind, gehört auch die Erbsünde (oder Erbschuld). Der hier vor sich gehende Schwund mutet so erheblich an, daß das Stadium des Gegensatzes oder der Leugnung schon überschritten und die Phase totalen Vergessens erreicht scheint. So ist die Behauptung eines neueren Autors nicht unbegründet, die besagt: »Für die Mehrzahl der Christen hat die Rede von der Erbsünde jede Bedeutung verloren«. Sie »hat im Nachdenken des Glaubens keinen Platz mehr«¹.

Bedenkt man die Bedeutung dieser Offenbarungswahrheit für die christliche Anthropologie, für das christliche Selbst- und Weltverständnis wie vor allem für die Erlösung und den einzigen Erlöser, so wird man nicht übersehen, daß das Sinken dieses Pfeilers eine Verschiebung und Deformierung des Gesamtglaubens zu Folge haben muß, angefangen bei der Wahrheit von der ursprünglichen guten, begnadeten Schöpfung und endend bei der Wahrheit vom endgültigen, heilsbedrohenden Gericht.

Dies vorausgesetzt, wird andererseits verständlich, daß die Gläubigen angelegentlich danach fragen, welche theologischen Grundsätze angesichts des Pluralismus der Meinungen und der unverbindlich angebotenen Ersatzvorstellungen bezüglich dieser Lehre noch gelten und zum unveräußerlichen katholischen Glauben gehören. Die Antwort kann verbindlich nur mit dem Rückverweis auf die Tridentinische Lehre und das Dekret »de peccato originali« (Sess. V vom 17. Juni 1546: DS 1510–1516) gegeben werden. Sie ist aber nicht einfach, weil unter dem heute überstark herausgestellten Aspekt der Geschichtlichkeit, der Weltbildgebundenheit und der Applikation für das Gegenwartsverständnis jede Antwort von neuem in Frage gestellt werden kann.

Gerade im Hinblick auf das Prinzip »Geschichtlichkeit« bei der Deutung vergangener Glaubensentscheidungen (die freilich immer in dem einmal von der Kirche

¹ W. Eichinger, Erbsündentheologie. Rekonstruktionen neuer Modelle und eine politisch orientierte Skizze, Frankfurt 1980, 1.

dargelegten Sinn festgehalten werden müssen: vgl. DS 3020) ist auch eine systematische Erörterung berechtigt oder sogar gehalten, mit der Zeichnung des historischen Horizontes oder des geschichtlichen Umfeldes der Lehrentscheidungen des Tridentinums zu beginnen. Auf diesem Hintergrund können die Aussagen des Konzils über die Erbsünde deutlicher hervortreten und schärfer akzentuiert werden.

Das geschichtliche Umfeld, das vor allem von der Auseinandersetzung mit den Reformatoren bestimmt war, aber auch von einem gewissen lehrhaften Antagonismus zwischen den katholischen Theologenschulen, tritt besonders deutlich in den Vorarbeiten des Konzils am Erbsünden-Dekret und in den konziliaren Debatten vor der fünften Session (17. Juni 1546) zutage.

1. Die Vorbereitung des Dekretes

Einem schon im Januar 1546 gefaßten Konzilsbeschluß zufolge, nach welchem Lehre und praktische Reform gleichzeitig behandelt werden sollten, äußerten die päpstlichen Legaten bereits im Februar die Absicht, die Lehrverkündigung des Konzils mit der Erbsünde beginnen zu lassen² und ebenso die Rechtfertigungslehre in Angriff zu nehmen³. Diese Absicht spricht jedenfalls für die Wichtigkeit, die diesen Themen, welche durch die Reformatoren ins Zwielficht geraten waren, vonseiten der päpstlichen Legaten und des Papstes selbst zuerkannt wurde. Auch wenn diese Voranstellung schließlich nicht eingehalten wurde, sondern die Erörterung des Formalprinzips des Glaubens (Symbolum, Hl. Schrift, Tradition) auf den Sessionen III und IV den Vorzug erhielt, folgte man doch einer gewissen Logik, wenn man danach die Erbsündenlehre zum Tagungsgegenstand machte. Gleichwohl standen auch noch andere Vorschläge im Raume, die mit einer gewissen Systematik ein umfangreicheres Lehrstück mit Trinität, Schöpfung und Fall, Erlösung und Rechtfertigung behandelt wissen wollten⁴. Das scheiterte jedoch an dem naheliegenden Einwand, daß vorzüglich die durch die Reformation angegriffenen Kontroverslehren zur Klärung gebracht werden sollten. Daraufhin blieb es

² H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient II: Erste Trienter Tagungsperiode (1545/47)*, Freiburg 1957, 42; A. Spindeler, *Das Tridentinum und die neueren Erklärungsversuche zur Erbsündenlehre*, in: *Münchener theol. Zt.* 19 (1968) 92–101; F. Dexinger – F. Staudinger – H. Wahle – J. Weismayer, *Ist Adam an allem schuld? Erbsünde oder Sündenverflochtenheit?* Innsbruck 1971; P. Grelot, *Réflexions sur le problème du péché originel*, Tournai 1968; St. Lyonnet, *Le péché originel en Rom 5,12. L'exégèse de Pères grecs et les décrets du concile de Trente*, in: *Biblica* 41 (1960) 325–355; Z. Alszeghy – M. Flick, *Il decreto tridentino sul peccato originale*, in: *Greg.* 52 (1971) 595–637; A. Vanneste, *Le décret du concile de Trente sur le péché originel*, in: *NRTh* 87 (1965) 688–726; 88 (1966) 581–602; O. de la Brosse, J. Leclercq, H. Holstein, Ch. Lefebvre, *Lateran V und Trient. Geschichte der ökumenischen Konzilien* (hrsg. von G. Dumeige u. H. Bacht) X, Mainz 1978, 290f.; J. Gross, *Entwicklungsgeschichte des Erbsündendogmas (seit der Reformation) IV*, München 1972, 105ff.; H. Köster, *Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Reformation bis zur Gegenwart: Handbuch der Dogmengeschichte* (hrsg. von M. Schmaus, A. Grillmeier, L. Scheffczyk, M. Seybold) III, 3c, Freiburg 1982, 47ff.; L. Scheffczyk, *Urstand, Fall und Erbsünde von der Schrift bis Augustinus: Handbuch der Dogmengeschichte II/3a (1. Teil)*, Freiburg 1981.

³ H. Jedin, 139ff.

⁴ Ebda., 105f.

bei dem früheren Vorschlag, unter den Sachproblemen die Erbsündenlehre vorrangig zu behandeln.

Gleichwohl gab es auch hier noch ein Gegenargument, das die Voranstellung dieses Themas zugunsten einer Entscheidung über die Frage der Immaculata Conceptio Mariens verhindern wollte. Es zeugt von der Klugheit der Konzilsväter, daß sie diesen Vorschlag ablehnten, auch wenn das marianische Thema in den Debatten immer gegenwärtig blieb und schließlich auch in durchaus sachgemäßer Weise in das Erbsündendekret einging.

Die päpstlichen Legaten waren sich ihrer Sache so sicher, daß sie schon vor der offiziellen Annahme des Erbsündenthemas durch die Generalkongregation die Theologenkommission mit der Beantwortung von drei Fragen beauftragten, die danach das Grundgerüst der Dekretentwürfe blieben. Es ging im wesentlichen um die Anführung der Traditionszeugnisse für die Existenz, den Ursprung und den Übergang der Erbsünde auf die Menschen; ferner um die Feststellung ihrer Wirkungen, die ohne eine theologische Wesensdefinition erklärt werden sollten, und schließlich um das Heilmittel für diese Sünde und die allenfalls verbleibenden Folgen⁵.

Auf der ersten Generalversammlung vom 31. Mai, auf der diese Fragen erörtert wurden, kam zunächst die Meinung auf, daß man in dem vorgesehenen Dekret einfach die bisherigen kirchlichen Lehrentscheidungen zusammenstellen und diese in sich klare Lehre nicht eigens diskutieren müsse. Diese Auffassung läßt erkennen, daß man die zeitnahe Kontroverse über diese Wahrheit in ihrer Bedeutung nicht vollauf erkannte. Glücklicherweise gewann eine andere Einstellung die Oberhand, die dahin ging, daß eine Zusammenstellung der bisher vorliegenden Lehrentscheidungen nicht sinnvoll wäre. Auch die den Stand der Kontroverse verharmlosende Auffassung wurde abgewiesen, daß auf dem Reichstag zu Regensburg 1541 ein Einvernehmen zwischen Theologen beider Richtungen erzielt worden wäre, bei dem man bleiben könnte⁶. Es war nicht zuletzt der Papst selbst, Paul III. (1534–1549), der dagegen Stellung nahm und sich gegen eine solche Verschleierungstaktik wandte⁷.

An Hand des Drei-Fragen-Schemas erörterten die folgenden Generalkongregationen die angezeigten Probleme, deren Behandlung verständlicherweise viel umfänglicher und problemreicher war, als in dem ursprünglichen Katalog vorgesehen. So fragte in der ersten Generalkongregation der Bischof De Nobili, ob man angesichts der Tatsache, daß jeder Mensch die Erbsünde inkuriere, von einer oder mehreren Sünden sprechen solle. Auch wurde die hochtheologische Frage gestellt, die, vielleicht unbeabsichtigt, auf die den reformatorischen Vorstellungen zugrundeliegende einseitige Gottesvorstellung einging, wie die Erschaffung einer in die Sünde gefallenen Menschennatur mit einem reinen Gottesbegriff zu verein-

⁵ Ebda., 122.

⁶ H. Köster, 35–37.

⁷ H. Jedin, 111; H. Köster, 48.

baren sei. Eine ähnliche Frage tauchte auch bezüglich des Schicksals der ungetauft sterbenden Kinder auf, die nach Augustinus der Unseligkeit verfallen wären⁸.

Dabei kam immer wieder auch die schon zu Beginn erhobene Forderung auf, sich nicht auf eine Wesensdefinition der Erbsünde einzulassen, weil das mitten in die theologischen Schulstreitigkeiten hineingeführt hätte. Dieser Vorsatz ließ sich allerdings, wie die nachfolgenden Debatten zeigten, nicht strikt einhalten, was aus der Natur der Sache verständlich wird.

Das zeigte sich schon bei der Behandlung des zweiten Fragenkreises, bei dem es um die Feststellung der Wirkungen der Erbsünde ging. Hier näherte man sich in der zweiten Generalkongregation dem Zentrum der Lutherischen Erbsündenauffassung, das unstreitig in der Annahme der totalen Verderbnis der menschlichen Natur gelegen war, die von der Leib und Geist umfassenden Konkupiszenz ergriffen wurde⁹. Dieser Auffassung folgte im Grunde auch Melancthon († 1560), wenn er sie auch in der »Apologie« zu mildern suchte¹⁰, während Zwingli im Lauf einer Entwicklung von der »Erbsünde« Abstand nahm und nur noch an einem Verhängnis und einem Erbschaden festhielt, womit die Existenz einer Sünde eigentlich geleugnet war¹¹. Auch Calvin verstand das Wesen der Erbsünde als eine vollkommene Verderbnis der menschlichen Natur. All diese der vielhundertjährigen Tradition der Kirche widersprechenden Auffassungen drangen auch in die reformatorischen Bekenntnisschriften ein und erfuhren hier auf dem Grunde eines extremen Augustinismus eine weitere Verschärfung¹², der die katholischen Kontroverstheologen in ihren Schriften entschieden widersprachen, wobei es freilich gelegentlich auch zu Konzessionen kam, wie bei Ambrosius Catharinus († 1553) und Albertus Pighius († 1542)¹³.

Es ist nicht anzunehmen, daß die Konzilsväter im einzelnen um die Entwicklung und den Stand der Kontroverse wußten. Aber an Hand des vorgelegten Fragenkatalogs, dem später eine Liste von dreizehn Irrtümern nachgereicht wurde, in der die Abweichungen von der kirchlichen Lehre von Pelagius bis zu den Wiedertäufern aufgeführt waren¹⁴, wurden sie bald auf den fundamentalen Gegensatz zwischen den Konfessionen verwiesen, der in der Auffassung vom Wesen und von den Wirkungen der Konkupiszenz gelegen war. Allerdings machten sich bei den diesbezüglichen Beratungen auch die innerkatholischen Lehrunterschiede bemerkbar, insofern eine Richtung die Tradition von Paulus über Augustinus und Thomas für eine mildere Auffassung der Konkupiszenz beanspruchte, was ein Bischof bis hin zu der Behauptung steigerte, daß die Konkupiszenz zur menschlichen Natur gehöre, etwas Naturhaftes aber keine Sünde sein könne¹⁵.

⁸ Ebda., 119.

⁹ H. Köster, 6.

¹⁰ H. Jedin, 121.

¹¹ H. Köster, 12–15.

¹² Ebda., 19–29.

¹³ H. Jedin, 121.

¹⁴ H. Köster, 50; H. Jedin, 120; 128.

¹⁵ H. Jedin, 122.

Die beinahe gegenteilige Auffassung bezüglich der Konkupiszenz vertrat der gelehrte Augustiner-General Girolamo Seripando († 1563), der als Vertreter des Augustinismus Luther in manchem Verständnis entgegenbringen konnte, was ihm auf dem Konzil nicht geringe Schwierigkeiten einbrachte. Seine beiden auf dem Konzil erstellten Traktate »De peccato originali« und »De concupiscentia«¹⁶ zeigen in der Konkupiszenzlehre eine gewisse formale Annäherung an reformatorische Wendungen, so wenn er den »actus« der Erbsünde in der Konkupiszenz gelegen sieht, in Einheit mit dem Reat der Schuldverhaftung. Die Konkupiszenz verliert zwar nach der Taufe ihren Sündencharakter, könne aber immer noch »Sünde« genannt werden; denn allein auf Grund ihres objektiven Bestandes sei sie ein Hemmnis für das Leben nach den Geboten Gottes und ein Widerstand gegen die vollkommene Gerechtigkeit des Menschen. Sie bietet als solche dem Menschen zwar auch die positive Möglichkeit zum Widerstand gegen das Böse und zum Kampf für das Gute. Aber diese Möglichkeit vermag doch ihre objektive Negativität nicht aufzuheben. Allerdings sei ihr nach der Taufe der Schuldcharakter genommen und ewige Bestrafung ausgeschlossen.

Seine differenzierte und geradezu subtile Auffassung kam auch in einer praktischen Anweisung zum Vorschein, die sich auf das Vorgehen bei der Predigt bezog. Seripando war der Meinung, daß man den Predigern nicht verbieten solle, von der Konkupiszenz als von einer »Sünde« zu sprechen, wenn sie hinzufügten, daß diese Sündhaftigkeit aus der Ursünde resultiert und aus ihrer Fähigkeit, die Wurzel vieler persönlicher Sünden zu werden. Andererseits gab er ebenso zu, daß die Prediger die Konkupiszenz auch als nicht-sündhaft bezeichnen dürften, wenn sie den Grund dafür benennen würden: nämlich den Erlaß des Schuld- und Strafreates¹⁷.

Freilich wird man sich angesichts dieser subtilen Differenzierungen fragen können, ob sie genügend klar und vor allem für die praktische Verkündigung dienlich waren. Man wird das bestreiten dürfen. Das Konzil wollte jedenfalls eindeutiger sprechen und nahm den Vorschlag Seripandos genauso wenig an wie seine Lehre vom Glauben als der ersten rechtfertigenden Kraft, der an zweiter Stelle die Kraft des Taufsakramentes zugeordnet werden sollte¹⁸.

Weniger differenziert ging in diesem Punkte auch der in den Diskussionen um das Traditionsprinzip hervorgetretene Servitengeneral Bonuccio zu Werke, wenn er die Verurteilung des Gebrauchs von Sünde für die Konkupiszenz seinerseits kritisierte, weil dann – wie er meinte – mit den Reformatoren zugleich Paulus und eine erlauchte Traditionslinie verurteilt würde. Dieses sein Votum trug ihm seitens eines anderen Konzilsvaters den Vorwurf der Begünstigung der Häresie ein¹⁹.

Jedenfalls zeigt die spannungsreiche Diskussion, daß die Problematik nicht gering war, daß aber auch eine Lösung dringlich erschien, weil sich sonst die Grenzlinien zu reformatorischen Auffassungen zu verwischen drohten. Deshalb

¹⁶ H. Köster, 50.

¹⁷ H. Jedin, 123.

¹⁸ Ebda., 123.

¹⁹ Ebda., 124.

wurde noch während der ersten Generalkongregation über die Erbsünde von den päpstlichen Legaten ein Dekretentwurf in Auftrag gegeben, der vier Canones enthielt: die Tatsache der Ursünde Adams mit den Wirkungen für den Stammvater selbst unter Voranstellung des Verlustes seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit; der zweite Canon betraf das schon in den ersten Debatten berührte Geheimnis der Übertragung der Strafen Adams auf das ganze Menschengeschlecht, wobei die Folgen der Sünde Adams auf das ganze Menschengeschlecht übergingen und zwar »secundum communem legem«. Diese *lex communis* wurde als solche nach ihrem Sinn und Gehalt nicht benannt, aber es war wohl an die durch Augustinus vorgeprägte Vorstellung gedacht. Diese nannte der dritte Canon ausdrücklich beim Namen, wenn er erklärte, daß die Übertragung durch Fortpflanzung geschehe und nicht durch Nachahmung, worin die Ablehnung der pelagianischen Auffassung enthalten war. An den Übertragungsvorgang schloß sich im gleichen Satz die Erklärung des inneren Vorhandenseins dieser Sünde in jedem einzelnen an und die Feststellung des Nachlasses dieser Sünde aufgrund des Verdienstes Christi und subjektiv durch Glaube und Taufe.

Mit der Erwähnung dieser zwei Mittel des Nachlasses begünstigte man wohl die Auffassung Girolamo Seripandos, der auch hier das Legitime des Lutherischen Ansatzes berücksichtigt wissen wollte. Der längste vierte Canon betraf das am meisten diskutierte Problem des Verhältnisses von Taufe und verbleibenden Sündenfolgen, konkret der Konkupiszenz. Hier schon fiel die Formulierung, daß die Taufe alles tilge, was im wahren Sinne Sünde sei (»totum id auferri, quod veram et propriam rationem peccati habet«). Daraus ist gegen die von Seripando favorisierte Meinung von der existentiellen Schwere der Konkupiszenz die Folgerung abgeleitet, daß sich im Getauften nichts mehr findet, was von seiten Gottes hassenswert wäre. Die Konkupiszenz sei eine »Schwäche« oder »eine Krankheit« der Natur, die mit Paulus als Sünde bezeichnet werden könne, weil sie aus der Sünde komme und zur Sünde verleite. Sie wird deshalb in dem Entwurf zu den »Überbleibseln der Sünde« gerechnet, eine Formel, die in der folgenden Diskussion bald stark beanstandet wurde. Ähnliches widerfuhr dem Hinweis des Schemas auf Augustinus' Konkupiszenzauffassung und auf die thomistische Unterscheidung zwischen dem Formalen und Materialen der Erbsünde, die hier als zulässig bezeichnet wurde. An diesem Punkte vermochte es der Entwurf der Theologen nicht, die offensichtlich vertretene Generallinie einzuhalten, sich in Wesensfragen bezüglich der Erbsünde zurückzuhalten, weil damit unweigerlich eine Aufnahme vorgeprägter theologischer Termini und eine Favorisierung bestimmter theologischer Schulrichtungen, konkret der anselmisch-franziskanischen oder der augustiniisch-thomistischen Richtung, inkurriert worden wäre²⁰.

Tatsächlich geschah hier zuletzt doch eine solche Favorisierung, woraus sich in der anschließenden Diskussion die Forderung einiger Konzilsväter erklärt, den Ausdruck *sanctitas* durch *rectitudo* oder *innocentia* zu ersetzen. Aber die Konzils-

²⁰ Ebda., 125–128.

mehrheit blieb in diesem Punkte fest und vermied es, nun wieder in die Nähe der anselmisch-franziskanischen Richtung zu geraten. Sie konnte auf diesem Widerstand umso entschiedener beharren, als sie ihrerseits bereit war, die am Schluß des Canons vier erfolgte positive Bezugnahme auf die Konkupiszenzauffassung Augustinus' und auf die thomistische Interpretation bezüglich der Wesensbestandteile der Erbsünde nach Materie und Form zu verzichten.

Wie der verbesserte zweite Dekretentwurf, der am 14. Juni in der Generalkongregation diskutiert wurde, zeigt, erwies sich die Konzilsmehrheit und die herangezogene Theologengruppe auch in anderen Punkten flexibel genug, um auf kritische Ausstellungen einzugehen. So wurde der Kritik an dem Ausdruck »Überbleibsel« der »Sünde« stattgegeben, weil man sich von der Richtigkeit des Einwandes überzeigte, daß man nicht zugleich behaupten könne: Es bleibe nichts von wahrer Sünde im Getauften zurück (so im C. 4), und es seien doch bestimmte Überbleibsel der Sünde, d. h. Teile der Sünde und damit eben Sündhaftes vorhanden. Diese Kritik sahen die Konzilsväter als berechtigt an und erklärten sich zur Streichung der Formel bereit²¹.

Nicht dagegen gingen sie auf den von Seripando kommenden Vorschlag ein, den ganzen Passus, der von der gänzlichen Hinwegnahme alles wahrhaft Sündhaften in der Taufe sprach, zu streichen. Tatsächlich hätte diese Streichung eine Frage offengelassen, die wegen der Abhebung der katholischen Wahrheit vom Luthertum zu beantworten war, um nicht in den Einflußbereich des »simul iustus et peccator« und damit auch in eine forensische Rechtfertigungslehre hineinzugeraten. Indem man auf der Aussage über eine totale Sündentilgung beharrte und zudem auch die Konkupiszenz nicht als Überbleibsel der Sünde bezeichnete, sondern nur metonymisch von der Sünde sprach, bereitete man der in der Sessio VI behandelten Rechtfertigungslehre die rechten Wege. Immerhin kann die Auseinandersetzung um diesen Punkt schon etwas von dem Gewicht der Konkupiszenzlehre auf dem Tridentinum erkennen lassen, welches so stark war, daß H. Jedin sagen konnte: Die Hauptkontroverse in diesem Dekret wurde um die augustinische Konkupiszenztheorie geführt²².

Dogmengeschichtlich bedeutsam aber wurde die Forderung des Konzils bezüglich Marias, die am Schluß der Kongregation von del Monte vorgetragen wurde: Es sollte im Dekret mit einigen Worten die Ausnahmestellung der hl. Jungfrau angedeutet werden²³. Um die rechte Formulierung wurde in der Folgezeit noch gerungen, ohne daß dies den Kern der Erbsünde-Aussagen berührt hätte.

Dagegen gewann ein anderer Vorgang an Bedeutung, der mit der eingebrachten Irrtumsliste zusammenhing. Sie enthielt nämlich auch die Namen zweier katholischer Theologen, nämlich den des Erasmus († 1536), der die Begründung der Erbsünde aus Röm 5 bestritt, und den des Albertus Pighius, der das »unicuique proprium« von Canon drei zu verkehren drohte, wenn er diese Sünde nicht als jedem einzelnen innewohnend verstand, sondern in ihr nur die über alle Menschen

²¹ Ebda., 127.

²² Ebda., 127.

²³ Ebda., 128.

verhängte Anrechnung der Schuld Adams erkannte. Der von den Theologen geforderten Verurteilung des Erasmus entsprach aber das Konzil genauso wenig wie der Aufnahme eines Satzes über das Schicksal der ungetauft sterbenden Kinder. Der Vorschlag ging dahin, von diesen Kindern zu sagen, daß sie zwar der Anschauung Gottes verlustig gingen, nicht aber eine Strafe inkurrieren würden. Das Konzil tat recht daran, in dieser im Laufe der Dogmengeschichte immer in einer gewissen Offenheit belassenen Frage nichts zu entscheiden²⁴. Eine solche Entscheidung hätte nämlich mehr Probleme aufgeworfen als gelöst. So hätte sie z.B. das Problem der Existenz eines doppelten Endziels der Heilsgeschichte aufgeworfen, aber auch die absolute Notwendigkeit der Taufe schmälern können.

Eine bedeutsame Veränderung des Entwurfes bestand auch in der schließlichen Streichung der Aussage über die beiden Mittel der Rechtfertigung beim Subjekt, nämlich Glaube und Taufe. Man erkannte richtig, daß die Formel »per fidem et baptismi sacramentum« ähnlich auch im zweiten Artikel der Confessio Augustana stand und insofern eine Deutung in Richtung der protestantischen Auffassung begünstigt hätte. Deshalb schlug man einen Ersatz vor mit der Kennzeichnung des Glaubens als »fides viva«²⁵.

Abgesehen von diesen inhaltlichen Verbesserungen unterschied sich der zweite Entwurf vom ersten auch durch die Hinzufügung eines fünften Canons, der noch eindeutiger Formulierungen bezüglich der Art und Weise, in welcher der Empfang des Taufsakramentes auf den Fortfall oder die Annullierung der Sünde wirkt, enthielt. Hier wurde nochmals der katholisch-lutherische Gegensatz, der schon in der Konkupiszenzlehre zum Austrag gekommen war, scharf herausgestellt und die Lehre verurteilt, daß durch die Taufe die Erbsünde und alles, was wahrhaft Sünde sei, nicht hinweggenommen, sondern nur »überstrichen« (radi), zugedeckt und nicht angerechnet werde. Damit war wiederum eine glückliche Präludierung für das Rechtfertigungsdekret und seine Ablehnung der forensischen Rechtfertigungslehre und der imputativen Gerechtigkeit geschaffen²⁶.

So konnte das Konzil in der Schlußdebatte konsequent und mit einer gewissen Hochgemutheit in diesem Canon fünf auch die Aussage machen, gegen die Seripando und andere Bedenken äußerten, daß nämlich Gott in den Gerechtfertigten nichts Hassenswertes mehr finde, eine Auffassung, die, abgesehen von der Distanzierung von jedem subjektivistischen und psychologistischen Verständnis der Sünde, auch jede Gefahr einer Annäherung an den Lutherischen Standpunkt unterband und verunmöglichte. Daß die Bedenken gegen diese relativ optimistische Haltung, die ihren Impuls wiederum aus einer moderaten Auffassung von der Konkupiszenz zog, theologisch nicht begründet waren, sondern offenbar mehr aus taktischer Rücksichtnahme auf ein mögliches Religionsgespräch in Zukunft kamen, zeigt der Einwand eines Bischofs, der erklärte: Die Behauptung, daß im Getauften nichts mehr für Gott Hassenswert sei, könnte zur Annahme führen, daß

²⁴ Ebda., 129.

²⁵ Ebda., 130.

²⁶ Ebda., 130; H. Köster, 51.

der Getaufte überhaupt nicht mehr sündigen könne. Dieser Einwand konnte aber leicht widerlegt werden²⁷.

In dieser zweiten Fassung wurde das Dekret schließlich in der Sessio V vom 17. Juni 1546 vom Konzil angenommen und die Erbsündenlehre definiert. Den fünf Canones wurde noch ein Proömium vorangestellt, das über Intention, Motive und Sinn des Dekretes Auskunft gab.

2. Die dogmatischen Grundgehalte und die Verbindlichkeit des Trienter Erbsündendekretes

Das Dekret des Tridentinums über die Erbsünde, das ein Vorwort und fünf Canones zur Erbschuldfrage umfaßt (der mariologische Canon sechs erklärt Maria als von den Entscheidungen nicht betroffen), stellt den ausführlichsten, wenn auch nicht vollständigen konziliaren Lehrentwurf in der Geschichte dieses Dogmas dar. Das Vorwort gibt Auskunft über die Zielsetzung dieses Lehrstückes, das gegen die aufgetretenen alten wie neuen Irrtümer die reine Lehre zur Geltung bringen will, um die Irrenden zurückzuführen und die Wankenden in der Wahrheit, die aus der Hl. Schrift, aus der Tradition und aus den vorangehenden Lehrentscheidungen begründet wird, zu festigen (DS 1510).

In der Reihenfolge, die durch die Heilsgeschichte selbst gegeben ist, beginnt der Canon eins mit der Tat Adams und ihren Folgen für ihn selbst. Vom paradiesischen Urzustand wird nur gesagt, daß er »in sanctitate et iustitia« bestand, worin der »primus homo constitutus fuerat«. Die zwischen den Schulen strittige Frage nach dem Zeitpunkt der Gnadenausstattung wird dabei wohlweislich umgangen. Die Sünde des Ungehorsams erbrachte für Adam den Verlust der »sanctitas et iustitia« mit den weiteren Folgen des Zornes Gottes, des Todes (der hier als leiblicher Tod verstanden ist), der Beherrschung durch den Teufel und der Verschlechterung seiner Existenz nach Leib und Seele (»secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse«: DS 1511).

Der Canon zwei weitet diese Aussage bezüglich der Adamssünde auf die ganze Menschheit aus und sagt von ihr, daß der Verlust alle Menschen betrifft, und zwar nicht nur als Strafe in der Form von Tod und körperlicher Einbuße, sondern in Form der Sünde selbst als »mors animae«. All das sei »in omne genus humanum transfudisse«, was mit dem Hinweis auf Röm 5,12 unterbaut wird (DS 1512).

Der wichtige Canon drei bringt eine nochmalige Erweiterung, indem er diese Sünde von Adam her als »origine unum« bezeichnet, dann von ihrer Übertragung »propagatione, non imitatione transfusum« spricht und sie (wohl gegen Albertus Pighius) als »omnibus inest« und »unicuique proprium« bezeichnet. Hier wird aber auch schon das Heilmittel gegen diese Sünde genannt und das Erlösungsthema angesprochen, das im Zielpunkt der Erbsündenlehre steht; denn die Sünde wird durch kein anderes Heilmittel hinweggenommen »als durch das Verdienst des einen Mittlers..., der uns in seinem Blut mit Gott versöhnt hat« und »uns

²⁷ Ebda., 130.

Gerechtigkeit, Heiligkeit und Erlösung geworden ist«, welche Verdienste in der Kirche durch das richtig gespendete Sakrament der Taufe sowohl Erwachsenen als auch Kindern vermittelt werden. Diese Lehre wird mit Hinweisen auf Apg 4,12; Joh 1,29 und Gal 3,27 versehen (DS 1513).

Dieser sich vor allem gegen die Pelagianer richtende Grundsatz erfährt im Canon vier eine Anwendung mit aktualisierendem Charakter, indem nun die Kindertaufe als konkretes Heilmittel genannt und verpflichtend gemacht wird, auch wenn die Kinder von getauften Eltern stammen. Auch sie müssen durch das Bad der Wiedergeburt zur Erlangung des ewigen Lebens gereinigt werden von dem, »was sie durch die Geburt sich zugezogen haben«. Hier wird wiederum auf das von der Kirche allezeit festgehaltene Zeugnis von Röm 5,12 hingewiesen, aber auch Joh 3,5 herangezogen (DS 1514).

Der am ausführlichsten gehaltene Canon fünf, der das zentrale refomatorische Anliegen im Anschluß an die Bulle »Exsurge Domine« von 1520 direkt betrifft, stellt, wiederum an die Taufaussage in Canon vier angelehnt, die Intensität der Taufwirkung heraus, durch welche der Reat der Erbsünde nachgelassen und »alles hinweggenommen wird, was den eigentlichen Sinngehalt der Sünde ausmacht«, so daß keine bloße Nichtanrechnung der Sünde oder ein oberflächliches Abschaben erfolgt, sondern eine wirkliche Tilgung, woraufhin im Wiedergeborenen nichts mehr Schuldhaftes oder vor Gott Hassenswertes bleibt. Trotzdem verbleibt die Konkupiszenz oder der »fomes peccati«, der aber keine Sünde ist, auch wenn er vom hl. Paulus wegen seiner Herkunft und Neigung zur Sünde zuweilen »Sünde« genannt wird. Er wird im Gegenteil zum Kampf des Wiedergeborenen und zur Bewährung zurückgelassen (DS 1515).

So bietet das Dekret eine gehaltvolle Zusammenfassung der bisherigen kirchlichen Erbsündenlehre, die sich deshalb auch weithin in traditionellen Bahnen bewegt. Das zeigen vor allem die Canones eins, zwei und vier mit ihren leicht geänderten Wiederholungen der Synoden von Orange (529) und Karthago (418). Nicht zu verkennen ist auch die augustinische Prägung vieler Aussagen bis in die Formulierung hinein, so besonders in der Aussage »mors animae«, in den Formeln »propagatione – imitatione«, »reatus peccati« und im Ausdruck für die Konkupiszenz »ex peccato est et ad peccatum inclinat«. Auch bei der Beweisführung aus Röm 5,12d steht das Konzil in der augustinischen Tradition.

Ogleich das Konzil mit seiner begrenzten Zielsetzung zur Korrektur eines refomatorischen Irrtums einen brauchbaren Beitrag leistete, der auch insofern anerkannt wurde, als das nachfolgende Rechtfertigungdekret mehrmals darauf zurückkam, erfährt das Dekret heute vielfache Kritik. So heißt es in einem deutschen Sammelwerk unter Berufung auf A. Gaudel, daß das Dekret gegenüber den Synoden von Karthago oder Orange »nicht viele neue Gesichtspunkte« erbringe²⁸. Noch schärfer urteilt der protestantische Autor J. Gross, wenn er erklärt, daß es sich bei dem Dekret um »ein enttäuschendes Ergebnis für ein allgemeines, im Heiligen Geist legitim versammeltes« Konzil handele²⁹. H. Hol-

²⁸ F. Dexinger, a. a. O., 356; A. Gaudel, Péché originel, in: DThC 12 (1933) 527.

²⁹ J. Gross, 118.

stein behauptet, daß die Väter von Trient »sehr wenig von den Thesen des Reformators wußten« und ihn an die Seite der Pelagianer rückten³⁰, was so kaum zutreffen dürfte, was aber gewiß für die Konzilstheologen nicht gilt. Positiver urteilt H. Jedin, wenn er feststellt, daß der Canon fünf das Fundament für das künftige Rechtfertigungsdekret legte³¹, das ja seit Harnack eine sehr positive Bewertung erfuhr. Das Für und Wider der Beurteilung des Dekretes erörtert umsichtig H. Köster unter Hervorhebung des positiven Gehalts in soteriologischer, ekklesiologisch-sakramentaler, anthropologischer und ätiologischer Hinsicht³², während Flick – Alszeghy die Bedeutung des Dekretes in der distanzierten Behandlung der Konkupiszenz, die eben keine Sündhaftigkeit beinhaltet, anerkennen³³.

Trotzdem ist die Bedeutung der Aktualität der Lehre des Konzils für die damalige Zeit nicht zu unterschätzen, selbst wenn das Bestreben stark entwickelt ist, die Ergebnisse der geschichtlichen Auseinandersetzungen um das Dogma als Ausdruck der Verpflichtung gegenüber der Tradition zusammenzustellen. So ist zu erkennen, daß die in der dem Konzil eingehändigten Irrtumsliste vom 2. Juni 1546 ausgeführten Irrlehren weithin berücksichtigt und mit entsprechenden Erwiderungen versehen sind: so durchgängig die Lehre der Pelagianer, im Canon drei und vier die der Gnostiker und Priszillianer mit ihrer Behauptung von der Nichtexistenz der Erbsünde bei Kindern getaufter Eltern; ebenfalls im Canon drei die fröhscholastische Irrlehre von der Existenz vieler Erbsünden im einzelnen Menschen wie auch der Irrtum des Albertus Pighius von der bloßen Nichtzurechnung der Sünde Adams; in den Canones zwei und vier die Widerlegung der Lehre der Wiedertäufer; im Canon fünf vor allem der Widerspruch gegen Luther. Selbst die rein historisch erscheinende Widerlegung des Pelagianismus ist nicht ohne eine aktuelle Note, insofern ja die Reformatoren der kirchlichen Lehre nicht selten den Vorwurf des Pelagianismus machten. So ist im Dekret Traditionelles und Aktuelles miteinander verbunden zum Erweis einer durch die Jahrhunderte gehenden Kontinuität und doch auch einer Aktualität der kirchlichen Lehre. Diese Verbindung konnte durchaus geeignet erscheinen, den Standpunkt der Neuerer in den Augen der Gläubigen zu erschüttern.

Freilich muß einschränkend auch auf die Grenzen des Dekretes hingewiesen werden und auf die Auslassungen, die es enthält. Nur ist das Urteil über solche Auslassungen nicht gleich negativ zu fällen, weil manche Lücken zur Umgehung der theologischen Streitfragen notwendig in Kauf genommen werden mußten (etwa die nach dem Wesen dieser Sünde, nach dem vollen Ausmaß der Verderbnis oder nach dem Verhältnis der Sündhaftigkeit der Erbsünde zur Sündhaftigkeit der persönlichen Sünde), andere nach dem damaligen Stand der Theologie nicht zu klären und nicht einmal klärungsbedürftig waren (wie die von Augustinus einseitig beantwortete Frage nach dem Verhältnis von Konkupiszenz und Überleitung der

³⁰ Lateran V und Trient, 312.

³¹ H. Jedin, 136.

³² H. Köster, 53.

³³ Z. Alszeghy – M. Flick, *Il peccato originale in prospettiva personalistica*, in: Greg. 46 (1965) 727.

Erbsünde) und wieder andere Fragen das tiefe Geheimnis berührten, das nicht ohne eine ausführliche theologische Erklärung hätte widerspruchsfrei gehalten werden können (wie die Frage nach der Freiwilligkeit der Erbsünde kraft des Willens des Stammvaters). So entpuppt sich z. B. der Vorwurf des protestantischen Bearbeiters der Entwicklung der Erbschuldlehre, Julius Gross, der auf das Fehlen einer ausführlichen Urstandslehre hinweist³⁴, durchaus als positives Moment des Dekretes; denn eine literarische Ausschmückung des ursprünglichen Standes des ersterschaffenen Menschen war weder ein Kontroverspunkt noch eine Notwendigkeit im Hinblick auf das Kernanliegen des Dekretes, das in der Tilgung der Erbsünde gelegen ist und in der richtigen Gewichtung der Konkupiszenz. Unter erweitertem modernem Problemaspekt wird man die Zurückhaltung des Dekretes bezüglich einer Urstandslehre, die anders nur stark weltbildbedingt hätte ausfallen müssen, sogar begrüßen dürfen.

Was aber den Mangel betrifft, der in der fehlenden Wesensdefinition der Erbsünde angenommen wird, so ist auch dieser im Zusammenhang des Ganzen zu werten. Dann aber ist zu ersehen, daß trotz mangelnder Wesensdefinition, die aus der Distanz zu den Schulstreitigkeiten ausbleiben mußte, ein gewisses Wesensverständnis indirekt doch vorbereitet war. Indem nämlich der Verlust der sanctitas und der iustitia in Verbindung mit dem Schuldreatus als der Inhalt dieser Sünde bestimmt wurde, indem ferner von Adam eine Verschlechterung nach Leib und Seele ausgesagt und schließlich die nach der Taufe verbleibende Konkupiszenz als Nicht-Sünde ausgegeben wurde, hatte das gläubige Denken durchaus die Fixpunkte präsent, von denen aus Linien zu einem Wesensverständnis gezogen werden konnten. Dem Konzil aber lag aus aktuellen Gründen nicht an einer solchen positiven Bestimmung, sondern mehr an der Feststellung, daß die Erbsünde weder vor noch nach der Taufe mit der wesentlich verderbten Natur identisch sei.

Andere Auslassungen sind im Hinblick auf die sich verstärkende Dynamik der im Reformationszeitalter entwickelten Fehlansätze kritischer zu beurteilen. Wenn man etwa bedenkt, wie stark die reformatorische Auffassung von der Erbsünde als totaler Naturverderbnis zu der weiteren Radikalisierung bei Flacius Illyricus († 1575) trieb, der als Vertreter der sogenannten »Substantiarier« die Erbsünde zur Substanz des nicht in der Gnade befindlichen Menschen erklärte, oder wenn man an die bald im katholischen Bereich auftretenden Irrtümer eines extremen Augustinismus bei Bajus († 1589) und den Jansenisten denkt, so wird man in gewisser Hinsicht bemängeln können, daß das Dekret nicht ausführlicher über den theologischen Charakter des Urstandes der Stammeltern spricht und über eine der Natur absolut ungeschuldete Gnade des Urstandes. So tritt der Gnadencharakter des Urstandes im Sinne eines ungeschuldeten Übernatürlichen nicht deutlich genug hervor³⁵.

Trotz solcher in manchem verständlicher Lücken bleibt das Konzil vor allem wegen der Ausgrenzung des Irrtums von der Identität zwischen Erbsünde und

³⁴ J. Gross, 110.

³⁵ H. Köster, 55.

Konkupiszenz wie auch wegen der positiven Bestimmungen über den Ursprung, die Existenz, die Folgen und die Tilgung der Erbsünde bedeutsam. Im Zusammenhang mit den modernen Fragen der Hermeneutik und der theologischen Begründung der Definitionen des Konzils wird heute auch die Frage nach ihrer Verbindlichkeit erhoben. Hierzu wäre grundsätzlich zu sagen, daß die in Canones gefaßten Urteile förmliche Definitionen sind, deren Bestreitung als Häresie zu verstehen ist. Dieser Sachverhalt wird auch nicht gemindert durch die allbekannte Regel, daß die Begründung des definierten Satzes, die dafür beigegebenen historischen oder theologischen Argumente zwar die Autorität des Konzils bei sich haben, aber nicht unter die Definition fallen.

Das gilt selbst für die biblischen Argumente, unter denen im Falle des Erbsündendekretes Röm 5,12d eine tragende Rolle spielt. Von Vertretern der modernen Exegese wird vielfach behauptet, daß die sicher nicht zutreffende relative Deutung des »eph' ho« auf den ersten Menschen und damit auf eine Erbsünde, die seit dem Ambrosiaster und seit Augustinus Schule machte, jeglichem neutestamentlichem (wie übrigens auch alttestamentlichem) Schriftbefund widerspreche. Demgegenüber ist zu sagen, daß das Argument nicht aus einem einzelnen Vers oder gar Teilvers zu erheben ist, sondern aus dem Gesamtsinn der Adam-Christus-Parallele, die in Christus die einzige Ursache allen Heils sieht, so daß Adam auch als die einzige Ursache allen Unheils erkennbar wird. Dabei spielt auch die Aussage von Röm 5,19 eine wichtige Rolle (»Wie durch den Ungehorsam des einen Menschen die vielen zu Sündern wurden, so werden auch durch den Gehorsam des einen die vielen zu Gerechten gemacht werden«), »welche das schrifttheologische Fundament einer Lehre von Erbsünde und Erbschuld werden konnte«³⁶. So ist an der auch heute noch bestehenden Glaubensverbindlichkeit dieses Dekretes in den fünf Canones nicht zu zweifeln, dies zumal in Anbetracht der Tatsache, daß ja heute von manchen theologischen Richtungen allein schon die Existenz einer so gearteten Sünde, die Augustinus als »nihil ad intelligendum secretius«³⁷ kennzeichnet, gelehrt wird.

Damit ist auch schon ein gewisser Vorentscheid über die erst jüngst aufgetretene Frage gefällt, ob die Lehrverurteilungen des Tridentinums heute im Bereich der Ökumene noch Geltung beanspruchen können oder ob sie nicht wegen der Angleichung der Konfessionen in dieser Problematik zurückgenommen werden sollten³⁸. Aber abgesehen davon, daß eine solche Außerkraftsetzung von Konzilsentscheidungen (die sich auf Lehren und nicht auf Menschen bezogen) den bleibenden Anspruch des Konzils in der Frage nach Wahrheit und Irrtum, die ja immer aktuell ist, schmälern müßte, ist über den Kreis der diesem Dokument zustimmenden Theologen hinaus die Erbsünde heute durchaus nicht im Sinne der

³⁶ O. Kuss, *Der Römerbrief* (1. Lieferung), Regensburg 1957, 231.

³⁷ *De mor. eccl.* 40; vgl. L. Scheffczyk, *Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Schrift bis Augustinus*, 200.

³⁸ *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* (hrsg. von K. Lehmann und W. Pannenberg), Freiburg 1986, 36; 50ff.

Kirche angenommen, wofür sich eine ganze Reihe von Personen, Gruppen und Richtungen anführen ließen³⁹.

Die Frage nach der Verbindlichkeit des Tridentinischen Dekretes führt schon in die Gegenwartsproblematik hinein und leitet zur Erörterung der bleibenden Bedeutung des Dekretes über auch angesichts einer neueren Vermittlung des Dogmas.

3. Die bleibende Bedeutung des Dekretes im Hinblick auf die zeitnahe Verkündigung

Ein Blick auf die Zeitsituation macht deutlich, daß das Tridentinische Dogma, das von der Kirche bis hin zum Zweiten Vatikanum⁴⁰ ungebrochen festgehalten wurde, heute auf viele Verständnisschwierigkeiten, aber auch auf direkte Ablehnung stößt. Angesichts dieser Situation ist zu fragen, wie die unveräußerlichen Bestände des Dogmas dem Verständnis nahegebracht werden können, aber auch, wie sie in dem geänderten Kontext des modernen Bewußtseins originalgetreu zum Ausdruck gebracht werden können.

Es geht dabei inhaltlich um die Tatsache der Verbindlichkeit der Erbsündenlehre des Konzils, aber auch um die Frage, ob das Verbindliche nicht auch unter einem neuen Denkhorizont interpretationsfähig oder gar einer Neuinterpretation bedürftig ist. Das läßt sich zunächst bezüglich des scheinbar selbstverständlichen Befundes der Existenz der Erbsünde zur Diskussion stellen.

a. Die Existenz der Erbsünde

Die erste Intention des Konzils ging unstreitig dahin, die Existenz der Erbsünde zu definieren sowohl gegen den alten Pelagianismus wie gegen den Neopelagianismus der damaligen Zeit. Daß diese Intention heute besonders bedeutsam ist im Zeitalter des Rationalismus und menschlichen Autonomismus, in dem nach J. Habermas die Erlösungsbedürftigkeit in den Menschen geschwunden sei⁴¹, ist unbestreitbar. Andererseits ist auch festzustellen, daß im katholisch-theologischen Bereich dieses Anliegen des Tridentinums allgemein nicht verneint und insofern die Existenz einer Erbsünde nicht gänzlich geleugnet wird, die ja auch das Zweite Vatikanum an einigen Stellen erwähnt⁴². Aber es ist die Frage, ob heute auch der Charakter der Erbsünde im Sinne des Tridentinums vollauf bejaht wird. Es gibt nämlich eine Fülle von Interpretationsversuchen⁴³, die sich anheischig machen, das

³⁹ Vgl. L. Scheffczyk, *Versuche zur Neuaussprache der Erbschuld – Wahrheit*, in: *Münch. theol. Zt.* 17 (1966) 253–260.

⁴⁰ Vgl. u. a. U. Baumann, *Erbsünde. Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie*, Wien 1970; H. Köster, 224–232.

⁴¹ J. Habermas, *Wozu noch philosophisch – theologische Profile?* Frankfurt a. M. 1971, 35.

⁴² *Lumen Gentium*, 2; *Gaudium et Spes*, 13; *Inter mirifica*, 7; *Apostolicam Actuositatem*, 7.

⁴³ Vgl. L. Scheffczyk, *Versuche zur Neuaussprache der Erbschuld – Wahrheit*, 253–260; J. Gross, 299–326; H. Köster, 224–232.

vom Konzil unter dem Begriff »originale peccatum« Ausgedrückte unter neuen Formeln besser verstehen zu lehren und verständlicher auszudrücken. Das geschieht etwa unter den Formeln der »Sünde der Welt«, der »Sündenverflochtenheit«, der »strukturgewordenen Sünde« oder der »Solidarität in der Sünde«.

Aber gegenüber diesen Versuchen ist zu sagen, daß in ihnen das vom Tridentinum Gemeinte kaum oder nur unklar zum Ausdruck kommt: nämlich das Übergehen der Sünde Adams auf die ganze Menschheit (transfusum) vermittelt der Teilhabe des einzelnen an der menschlichen Natur. Das Tridentinische Dekret gebraucht für dieses Übergehen den Ausdruck »propagatio« oder »generatio«, d. h. durch »Abstammung« oder durch »Zeugung«. Diesbezüglich ist auch bemerkenswert, daß es den speziellen Ausdruck für eine Vererbung, also etwa den Ausdruck »hereditarium« nicht gebraucht. Das Wesentliche ist demnach der Zusammenhang mit Adam, der auch schon unter positivem, gnadenhaftem Aspekt, d. h. für die Situation vor der Adamssünde geknüpft ist, wenn das Konzil indirekt erklärt, daß Adam auch die Gnade für die ganze Menschheit empfangen habe (DS 1512). Auch die Gnade war demnach zum Übergehen auf andere bestimmt. Dabei ist auch zu beachten, daß trotz der notwendigen Verknüpfung mit Adam über die Modalität des Entstehens dieser Sünde im einzelnen nichts gesagt ist. Deshalb ist die Erklärung immer unbeanstandet geblieben, daß die elterliche Zeugung nicht die causa instrumentalis, sondern nur die condicio sine qua non für das Inkurrieren des Mangelzustandes dieser Sünde sei, womit auch schon die Rolle der Konkupiszenz in ihre Grenzen gewiesen ist.

Fragt man nach dem theologischen Grund, warum die Verbindung zu Adam notwendig ist, so wird man sogleich auf das positive Ziel der Erbsündenlehre hingewiesen, auf die Erlösung durch den »Zweiten Adam« Jesus Christus. Die Allgemeinheit und Universalität der Erlösung wäre nach dem inneren Sinne des Konzils nicht zu halten, wenn sie nicht im Gegensatz zum ersten Adam entwickelt würde. Das wirft natürlich sofort auch die Probleme der Individualität und der Historizität Adams auf wie auch Fragen um den paradisischen Urzustand, die eigens beantwortet werden müssen.

Aber zunächst ist auf die noch näherliegende Frage nach der Auffassung des Konzils vom Wesen der Erbsünde zu antworten.

b. Die Wesensfrage

Streng genommen hat das Konzil diese Frage nicht beantwortet, ja nicht beantworten wollen, um, wie gezeigt wurde, nicht in Schulmeinungen und -streitigkeiten hineinzugeraten. Obgleich auch der mittelalterliche Schulstreit um den Zeitpunkt und das Wesen der Gnadenausstattung Adams nicht entschieden wurde, weisen doch die Aussagen über die »sanctitas et iustitia, in qua constitutus fuerat« (DS 1511), über den »Tod der Seele«, über den »Zorn und die Ungnade Gottes«, über die Herrschaft des Todes, des Teufels und über die Vergebung der Sünde in der Taufe auf das Verständnis der Erbsünde als Mangel an übernatürlicher

Gnade hin, der von Adam her schuldhaft ist⁴⁴. Auch die im Dekret über die Rechtfertigung enthaltene Beziehung zwischen Erbsünde und Rechtfertigung (DS 1523) spricht für den gnadenhaft-übernatürlichen Charakter der Erbsünde im Modus des Verlustes und des Mangels, so daß diese Auffassung von der Erbsünde bis zum Einsatz der neueren Kritik *sententia fere communis* war.

Die Bestimmung der Übernatürlichkeit der Erbsünde hat deshalb grundsätzliche, aber auch eine besondere aktuelle Bedeutung; denn es läßt sich sagen, daß die innere Möglichkeit und die denkerische Widerspruchsfreiheit in der Annahme einer Erbsünde als erstes Erfordernis die Existenz einer übernatürlichen, in ihrem Wesen ungeschuldeten Gnade bei sich hat, deren Verlust zu einer wahren Sünde werden kann, die Gott mit keinerlei Ungerechtigkeit behaftet; denn die Zulassung des Verlustes eines Gutes, auf das der Mensch keinen Anspruch hat, kann niemals als Unrecht auf seiten des Schöpfers und Begnaders ausgegeben werden. Damit erweisen sich jedenfalls rein denkerisch die Angriffe gegen die Güte und Gerechtigkeit Gottes als unbegründet, abgesehen davon, daß man im Sinne des Konzils die Erbsünde im Gesamtduktus der Heilsgeschichte sehen muß, der auf die Erlösung und die Heilung in Christus ausgerichtet ist.

Im Hinblick auf die heutige Kritik an der Erbsündenlehre, die im Grunde durch zwei Modellvorstellungen ersetzt werden soll, welche entweder evolutionären oder soziologischen Charakter tragen, ist zu sagen, daß das *proton pseudos* dieser Kritik in der fehlenden Unterscheidung zwischen Natur und Gnade gelegen ist, welche auch von theologischer Seite zu unrecht gelegentlich als Dualismus verfehmt wird. In der Erwiderung auf dieses Fehlurteil muß als allgemeines Erfordernis der heutigen Glaubenssituation vor allem das Verständnis für die Gnade geweckt werden, für ihre Andersheit gegenüber der Schöpfung, aber auch für ihre von Gott gesetzte Bezogenheit auf die Natur und die gottgewollte Einheit beider.

Das Festhalten am übernatürlichen Charakter der Erbsünde, das z. B. auch von den Reformatoren in seiner Bedeutung nicht richtig erkannt wurde, hat auch zur Folge, daß die Erbsünde in ihrem Wesen nicht als die Konkupiszenz ausgegeben und mit der Konkupiszenz gleichgesetzt werden kann. Hier hat das Konzil eine maßvolle Bestimmung der Konkupiszenz getroffen, die auch wieder für die Gegenwart eine besondere Bedeutung gewinnt.

c. Stellung und Bedeutung der Konkupiszenz

Wie ersichtlich, hat das Dekret in Canon fünf entgegen allen Versuchen zur Verschärfung der Auffassung von der Konkupiszenz zu einer gottwidrigen Bosheit diese in ihrem Wesen von der Sünde unterschieden und abgetrennt und ihr im Getauften nur den Charakter des »Zündstoffes« der Sünde (»*fomes peccati*«) belassen (während es über die Bedeutung der Konkupiszenz im erbsündigen

⁴⁴ Auch die Frage, wie die Sünde Adams im Menschen zur Schuldbelastung werden kann, wird vom Konzilsdekret nicht aufgenommen und beantwortet. Das Konzil wollte nicht zuletzt auch das Mysterium der Erbsünde stehen lassen.

Menschen keine direkte Aussage machte). Es ging damit nicht soweit, die Konkupiszenz zu einer natürlichen, sittlich indifferenten Seelenpotenz zu erklären, was ihrer negativen Gewichtigkeit und der menschlichen Realität nicht entsprochen hätte. Es begnügte sich mit der Charakterisierung der Konkupiszenz, daß sie aus der Sünde stammt und zur Sünde geneigt macht; es erkannte aber auch an, daß die Konkupiszenz Anlaß zur Bewährung des Menschen im sittlichen Kampf werden kann. Im Hintergrund dieser Auffassung steht eine anthropologisch begründete Auffassung von der Konkupiszenz, die als der Freiheit vorausgehendes Begehungsvermögen verstanden wird, das auch im Stand der reinen Natur sein könnte und das im paradiesischen Urstand nur durch eine besondere Gnadengabe aufgehoben war. Sie ist so, in sich selbst betrachtet, etwas Natürliches, wenn auch nicht etwas rein positiv zu wertendes Natürliches.

Weil die Reformatoren in ihrem stark auf die Psychologie und auf die Erfahrung zurückgehenden Verständnis des Heilslebens des Menschen die differenzierte, aber natürliche Deutung der Konkupiszenz verkannten und daraufhin zur Gleichsetzung von Konkupiszenz und Sünde kamen, mußte die Erbsünde in ihren Folgen von ihnen auch als totale Verderbnis des ganzen Menschen gedeutet werden, was mit dem Unvermögen zusammenging, noch etwas sittlich Gutes zu wirken. Hiermit war auch der Grund gelegt für die logisch nachfolgende Annahme, daß die Konkupiszenz, die identisch ist mit der Erbsünde, eigentlich nicht nachgelassen, sondern nur zugedeckt, also (nach der Rechtfertigung) nicht angerechnet werde. Es ist letztlich wieder die mangelnde Unterscheidung zwischen Natürlichem und gnadenhaft Übernatürlichem, die zu diesen Fehlschlüssen führte.

Das Tridentinum und die katholische Glaubenslehre konnten unter Vermeidung dieser Grenzverwischung die Wirkung der Erbsünde auch von extremen Vorstellungen eines tragischen, katastrophischen Zustandes von Mensch und Welt freihalten, insofern sie nur eine »vulneratio in naturalibus« kennen, die noch in verschiedener Weise (strenger oder milder) gedeutet werden kann. So kämpft der moderne protestantische Historiker J. Gross gegen die Erbsündenlehre »mit dem Ziel, dem menschlichen Geist freizumachen vom Alpdruck der Furcht vor dem willkürlich zürnenden und strafenden Erbsündengott; frei von der Vorstellung, in fremde Strafe und Schuld verstrickt, einem allgemeinen und unaufhaltsamen sittlichen Niedergang preisgegeben zu sein«⁴⁵. Damit trifft er aber nicht die katholische Lehre von den Folgen der Erbsünde; aber auch die lutherische Lehre wird solche Konsequenzen nicht annehmen.

Andererseits ist die so verstandene maßvolle Lehre von den Wirkungen der Erbsünde und der verbleibenden Konkupiszenz ein Korrektiv eines heute weitverbreiteten, mit dem weltanschaulichen Evolutionismus verbundenen welthaften Optimismus, der die menschliche Tatkraft so ungebrochen sieht, daß sie als fähig gedacht wird, den Menschen und seine Geschichte zu einem Vollendungsziel zu führen, das dem Menschen die irdische Heimat, das Paradies und die vollkommene

⁴⁵ A. a. O., I, 13.

Selbstidentität verheißt. Die katholische Lehre von der Konkupiszenz vermag diese und ähnliche Auffassungen als utopisch zu erweisen.

Die vom Dekret des Tridentinums so maßvoll beurteilte Konkupiszenzfrage hat aber auch Auswirkungen auf die Annahme oder Beurteilung der Lehre vom paradiesischen Urstand, weil ja, nach der allgemeinen Lehre der Kirche die Konkupiszenz in ihrer realen geschichtlichen Gegebenheit eine Folge der Ursünde und Erbsünde ist. Damit ergibt sich sachgemäß die Annahme eines anders gearteten Menschheitszustandes vor der Sünde, der volkstümlich als »Paradies« benannt wird.

d. Der Urzustand als heiler Anfang

Es ist beachtlich, daß das Erbsündendekret über den paradiesischen Urstand nicht thematisch handelt und die praeternaturalen Gaben nicht erörtert, obgleich die Theologie der Patristik und des Mittelalters, auf eine wörtliche Schriftinterpretation gestützt, darüber vielfältige und sehr konkrete, vom alten Weltbild beeinflusste Aussagen machten. Es wurden aber auch gegenteilige Auffassungen laut, so bei Thomas von Aquin, der z. B. die Annahme als unvernünftig bezeichnete, daß im Urzustand die wilden Tiere zahm gewesen wären (S. th. 1 q 96 a 1 ad 2).

Aber man kann nicht behaupten, daß das Dekret die praeternaturalen Gaben überhaupt übersehen hätte. Es lehrt die Freiheit von der Konkupiszenz wenigstens indirekt, wenn es von ihr mit Paulus (Röm 6, 12ff) sagt, daß sie aus der Sünde stamme. Dies darf als Argument dafür genommen werden, daß sie vor der Sünde nicht vorhanden war. Freilich kann man diese Feststellung über die Konkupiszenzfreiheit nicht als vom Konzil definierte Lehre ansehen. Das gilt auch von den praeternaturalen Gaben wie dem *donum scientiae* und dem *donum impassibilitatis*, die im Dekret nicht genannt werden.

Mit diesem Schweigen scheint das Konzil eine moderne Einstellung zu favorisieren, die diesen Zustand als falsche Historisierung und Mythisierung gänzlich ablehnen möchte und das Ganze entweder einem idealistischen oder einem existentialistischen Verständnis zuführen möchte.

Aber diese Interpretation ist deshalb nicht zutreffend, weil das Dekret jedenfalls die Freiheit von der Notwendigkeit des Todes behauptet, insofern es den Tod als Folge der Sünde Adams (DS 1511) ausgibt, worunter nach dem Zusammenhang der natürliche Tod gemeint ist. Diese Aussage muß ihrem Sicherheitsgrad nach als *de fide* definierte angesehen werden. Sie empfängt ihre Bedeutung daher, daß in diesem »*donum immortalitatis*« die höchste der praeternaturalen Gaben genannt ist.

Trotzdem ist die Annahme einer biologisch gemeinten Unsterblichkeit vor dem Fall auf Grund der Konzilsaussage und der ihr vorausgehenden kirchlichen Lehrverkündigung nicht zwingend. Sie würde entweder in die Nähe des Mythischen geraten oder zur Anerkennung einer anders gearteten Struktur der Schöpfung

führen. Der Einwand gegen diese letzte Möglichkeit läge nicht allein darin, daß eine solche Annahme dem naturwissenschaftlichen Denken widerspricht, sondern tiefer schon in dem Umstand, daß damit ein Sachverhalt physikalischer Art zum Gegenstand des Glaubens gemacht werden müßte. Es ist aber dem Tridentinischen Dekret wie der vorausgehenden kirchlichen Lehrverkündigung nicht zu entnehmen, daß sie natürlich-physische Tatbestände glaubensverbindlich erheben wollten.

Darum sind die neuen theologischen Versuche legitim, das *donum immortalitatis* wie die anderen *praeternaturalen* Gaben nicht als Fakten zu verstehen, die die Annahme einer anderen naturhaften Konstitution des Menschen und der physikalischen Welt vor der Sünde notwendig erscheinen lassen. Sie sind vielmehr anzunehmen als Ausdruck eines von der Sünde noch nicht angetasteten, von der übernatürlichen Gnade erhöhten Menschenzustandes, der sich auch auf die Natur und die Existenz des Menschen auswirkte. Es muß freilich bei der biblischen Aussage bleiben, daß der »Tod der Sünde Sold« ist (Röm 6,23). Aber gerade dieser biblische Grundsatz ermöglicht eine Erklärung, in welcher an ein irdisches Ende des Menschen gedacht ist, das nicht der Sünde Sold ist und nicht unter dem Gesetz der Sünde steht. Das *donum immortalitatis* wie die anderen *dona* des Paradieses dürfen deshalb verstanden werden als Ausdruck eines gnadenhaft überhöhten Weltverhältnisses des Menschen, das die Gebrochenheit der Sünde noch nicht kannte und das eine gewisse Redundanz der Gnade auf das natürliche Erkennen und Wollen des Menschen wie auf seine ganze Existenz erbrachte⁴⁶. Damit ist die Existenz dieses Zustandes im Sinne eines für die Menschheitsgeschichte durchaus bedeutsamen heilen Anfangs festgehalten, der von der Sünde noch nicht angetastet war.

Diese Interpretation des Urstandes erscheint deshalb möglich und legitim, weil sie geschichtlich bzw. »urgeschichtlich« ist und bleibt. Das ist notwendig, um auch die Adamssünde als ein Geschehnis und Ereignis in der Menschheitsgeschichte zu halten, weil anders die Sünde eine Grundbestimmung des geschaffenen Menschen wäre und es keinen heilen Beginn der Geschichte gäbe. Deshalb entspricht eine Interpretation dem Geist wie dem Buchstaben des Konzils nicht, welche unter die nicht mehr notwendigen Voraussetzungen des Glaubens an die Erbsünde rechnet: »die historische Existenz der Urstandsgerechtigkeit als körperliche Unsterblichkeit und Integrität⁴⁷, die Vorstellung einer doppelten Gnadenökonomie: eine Paradieses- und Gnadenordnung, auf welche die Ordnung der Erlösung folgt; die Ursünde als einmalige Tat von außergewöhnlicher Bedeutung als Ende der paradiesischen Ordnung und Beginn der Erlösungsordnung; die Solidarität aller Menschen mit der einen Sünde Adams als 'Urkatastrophe'⁴⁸. Hier wird unter dem Vorwand einer Interpretation des Tridentinums seine Lehre aufgegeben.

⁴⁶ Vgl. L. Scheffczyk, Einführung in die Schöpfungslehre, Darmstadt ³1987, 133–137.

⁴⁷ Die Bestreitung der Integrität ist dann problematisch, wenn die Verneinung des »Körperlichen« besagen soll, daß jeder Einfluß der Gnade auf den leib-geistigen Menschen fehlte.

⁴⁸ F. Dexinger (u. a.), 363.

Auf diesem Wege wird aus der »Ursünde« und der »Ersünde« eine bleibende Existenzaussage und eine Wesensbestimmung des Menschen. In weiterer Konsequenz der existentialistischen Deutung läßt sich schließen: Wenn die erste Sünde kein herausgehobenes realgeschichtliches (und insofern ein dramatisches) Ereignis war, dann war es auch die von Christus vollbrachte Wiederherstellung und Erlösung nicht. Dann handelt es sich in beiden Fällen nicht um heilsrealistische Ereignisse, sondern um Aussagen über eine dem Menschen eigene Existenzdialektik, für die »Adam« und »Christus« nur die anschaulichen Ideogramme sind, an denen der Mensch sein Ausgespanntsein zwischen Heil und Unheil ablesen kann. Aber die weitere Frage ist, ob er dieser Zeichen dann überhaupt bedarf.

So ist nicht zu übersehen, daß sich hier noch einmal das Problem der Geschichtlichkeit stellt, und zwar schon bei »Adam«. Es dürfte nicht bezweifelt werden, daß das Tridentinum Adam als Individuum versteht und sich darin mit Paulus eins weiß. Die heutige Exegese ist freilich von der singulären Deutung des »Adam« weithin abgerückt, ungeachtet des Umstandes, daß damit die Eindeutigkeit der Adam-Christus-Typologie geschmälert wird, aber auch unbeeindruckt von der gegenteiligen Auffassung E. Käsemanns (u. a.): »So ist Adam für ihn (Paulus) durchaus eine historische Person, nicht bloß eine mythologische Personifikation jedes Menschen. Typologie setzt Historizität grundsätzlich voraus. Welt und Geschichte des ersten Adam stehen derjenigen des letzten gegenüber, und zwar von diesem überwunden«⁴⁹.

Ein vermittelnder exegetischer Vorschlag, der freilich auch nicht problemlos erscheint, liegt in der Interpretation Adams nach dem Modell der »corporate personality«, der »Kollektivperson«, nach welchem Modell »Adam« der eine Mensch ist und zugleich die ursprüngliche Menschheit (*humanitas originans*), von der alle Menschen herkommen. Da weder Paulus noch das Tridentinum die Problematik kennen, die sich an die Antithese Monogenismus-Polygenismus knüpft, könnte die Lehre des Konzils in Richtung auf die Annahme einer Ursprungsmenschheit weitergedacht werden, welche durch die Sünde (auch eines einzelnen) ihre Fähigkeit zur Weitervermittlung der Gnade verlor.

In der relativen Distanz, die das Tridentinum sowohl zu weltbildbedingten wie auch zu historisch-kritischen Hypothesen zeigt⁵⁰, weist es darauf hin, daß der Glaube an die Ur- und Erbsünde nicht mit der Kenntnis der paläontologischen und historischen Einzeldaten zu identifizieren ist, die im Geheimnis des Anfangs gleichsam verwahrt sind. Darüber hinaus gibt die eindeutige Ausrichtung seiner Lehre auf den einzigen Erlöser und das Licht der Erlösung, für welches die Sünde gleichsam nur die dunkle Folie ist, den Blick auf die christologisch-heilsgeschichtliche Erklärung der Sünde frei.

⁴⁹ E. Käsemann, *An die Römer* (Handbuch zum NT 8a), Tübingen ³1974, 133.

⁵⁰ Hier wäre hinzuzufügen, daß alles, was zum Bereich des heilshaften Urgeschehens gehört, nicht am Maßstab der empirischen Geschichte und der pragmatischen Geschichtsschreibung gemessen werden darf. Was die von seiten der Natur- und Geschichtswissenschaft aufgegebenen Fragen betrifft, so sind verbleibende Spannungen nicht als grundstürzende Einwände gegen den Glauben anzusehen.

Sie hat ihre Grundlage im Glauben an die »Schöpfung in Christus« (vgl. Kol 1,16), durch welche Christus in die Stellung des Hauptes der Menschheit nach Natur und Gnade gesetzt wurde, womit auch die tief-innere Solidarität der Menschheit im Heil wie im Unheil begründet war. Durch die Sünde trat eine Trennung vom Gnadenhaupt Christus ein, welche auch die Befähigung der ursprünglich sündenlosen Menschheit zur Weitergabe der Gnade aufhob. Diese Trennung währte bis zur »Wiederbehauptung« der Menschheit durch Christus in der Erlösung (vgl. Eph 1,10), für den einzelnen in der Taufe und (oder) in der Bekehrung. So erscheint Christus in der Einheit von Schöpfung und Erlösung als Ursprung und Ziel einer Heilsbewegung, die durch das Drama der Sünde hindurch ihre eigentliche Höhe gewinnt und die Christuszugehörigkeit des Menschen überhöht und festigt.

»Mutter unsere«, »Heilige Geistin« und »Jesa Christa«

Bemerkungen zum feministischen Gottes- und Christusbild

Von Manfred Hauke, Augsburg

I. Einführung

Kardinal Ratzinger bekam vor einiger Zeit in München einen Karnevalsorden, wobei sich die Begründung u. a. auf die Aussage bezog: Wir sind »nicht autorisiert, das 'Vater unser' in ein 'Mutter unser' zu verwandeln«¹. Die Bestrebungen feministischer Theologie, die den Präfekten der Glaubenskongregation zu diesem Wort geführt haben, werden in einer breiten Öffentlichkeit demnach nicht ganz für voll genommen.

Ganz anders ist die Situation auf dem theologischen Büchermarkt. Zahlreiche Stimmen, die sich zur Feministischen Theologie äußern, bekunden eine zumindest verhaltene Zustimmung, auch wenn man plakative Äußerungen oft ablehnt. Das soziologistische »Rollendenken«, das im Bereich der Anthropologie zu einer Gleichschaltung von Mann- und Frausein führt, schwappt gleichsam über auf die Theologie: Ist das eher »männlich« geprägte Gottesbild, ja die Menschwerdung Gottes als Mann nicht ein bloßes Produkt geschichtlich bedingten Patriarchalismus? Muß im Rahmen einer Gleichberechtigung von Mann und Frau nicht auch in der Rede von Gott eine »inklusive« Sprache gesprochen werden, die männliche und weibliche Symbole auf die gleiche Ebene stellt?

Wie weit dergleichen Überlegungen gediehen sind, zeigen diverse Ausgaben eines »Inclusive Language Lectionary« in den USA, die namentlich auf Betreiben des »Nationalrats der Kirchen« z. B. in den Bibelübersetzungen liturgischer Bücher männliche Personalpronomina für Gott durch »neutrale« ersetzen oder selbst den Titel »Vater« eliminieren bzw. »ergänzen« (in Gal 4,6 etwa statt »Father« »Mother and Father« und statt »Son« für Christus »Child«)². Daß wir ähnliche Verfremdungen als Normalfall in der katholischen Sonntagsmesse präsentiert bekommen, ist bei der »Kreativität« mancher Liturgen und der bekannten deutschen Gründlichkeit wohl nur eine Frage der Zeit. Das o. g. Diktum des Präfekten der Glaubens-

¹ Ratzinger, Joseph, Zur Lage des Glaubens, München-Zürich-Wien 1985, 97.

² Die einschlägigen Quellen nennt Berger, Teresa, »Women and Worship: a Bibliography«: Studia liturgica 19 (1989) 96–110; typische Beispiele u. a. bei Oddie, William, What Will Happen to God? Feminism and the Reconstruction of Christian Belief, London 1984/San Francisco 1988, 104–120; Bloesch, D. G., Battle for the Trinity: The Debate Over Inclusive God-Language, Ann Arbor 1985. Über den offiziellen Rahmen amerikanischer Denominationen hinaus geht ein inzwischen übersetztes »Rituale« der »Women Church«: Ruether, R. R., Unsere Wunden heilen, unsere Befreiung feiern. Rituale in der Frauenkirche, Stuttgart 1988.

kongregation ist durchaus ernst gemeint³. Es geht hier nicht um einzelne Extravaganzen feministischer Theologinnen, sondern um eine Kernfrage der Religion. Die Problematisierung des Gottesbildes darf dabei nicht isoliert betrachtet werden. Sie ist in der Feministischen Theologie (= FT) letztlich eine Extrapolation *anthropologischer* Ideen, die geistesgeschichtlich eine Radikalisierung des Marxismus darstellen. Kernpunkt ist das »androgyn Ideal«, wonach in jedem Einzelmenschen »Männliches« und »Weibliches« zu gleichen Teilen vermischt werden sollen. Jegliche soziale und psychische Komplementarität der Geschlechter müsse verschwinden⁴.

Gleiches gilt nun für die symbolische Rede von Gott, aber auch von der Gottesbeziehung des Menschen, die in der Hl. Schrift prononciert in »weiblichen« Bildern gezeichnet wird. Die Analogie »Bräutigam – Braut« für die Beziehung »Christus – Kirche« z. B. verlore demnach ebenso jeglichen positiven Sinn wie die weibliche Prägung Mariens. Für das Gottesbild und die Christologie soll nun die feministische Kritik kurz dargestellt und dann kritisch beleuchtet werden⁵.

II. Das Gottesbild der Feministischen Theologie

Der Buchtitel Dalys, »Jenseits von Gottvater«⁶, ist typisch für das Bestreben der FT, auch im Gottesbild eine »Ganzheit« zu erreichen, die Männliches und Weibliches gleichgewichtig umfaßt. Daly selbst hat freilich keine »Gleichgewichtigkeit« entwickelt, sondern vor allem in ihren späteren Veröffentlichungen dem Symbol der Göttin den Vorzug gegeben. Ähnliches gilt im deutschen Sprachraum von der im vergangenen Jahr ihres Lehrauftrags enthobenen evangelischen Theologin Elga Sorge, die dem »Vater unser« ein polemisches »Mutterunsere« entgegenstellt⁷.

Von dem immer weitere Kreise ziehenden »Göttinnen-Feminismus«⁸, der männliche Symbole ausschließt, distanzieren sich die »gemäßigten« Autorinnen, die im Rahmen des Christentums bleiben wollen und die wir hier vorrangig berücksichti-

³ Vgl. Ratzinger 97f.

⁴ Dazu mein einleitender Aufsatz, den ich nun weiterführe: »Zielbild: 'Androgyn'. Anliegen und Hintergründe feministischer Theologie«: Forum Kath. Theol. 5 (1989) 1–24.

⁵ Das Folgende berührt sich z. T. mit meiner Abhandlung: »Gott als Androgyn – Zum Gottesbild der Feministischen Theologie«: Kath. Bildung 89 (1988) 65–75.

⁶ Daly, Mary, *Beyond God the Father*, Boston 1973; dt.: *Jenseits von Gottvater* Sohn & Co., München 1980.

Zur Bedeutung Dalys vgl. Hauke, *Zielbild* (Anm. 4) 8–13.

⁷ Sorge, Elga, *Religion und Frau*, Stuttgart ²1987, 3.90f.

⁸ Wacker, M.-Th., »Die Göttin kehrt zurück. Kritische Sichtung neuerer Entwürfe«: dies. (Hg.), *Der Gott der Männer und die Frauen*, Düsseldorf 1987, 11–37; Heine, Susanne, *Wiederbelebung der Göttinnen? Zur systematischen Kritik einer feministischen Theologie*, Göttingen 1987; Ruether, R. R., »Weibliche Symbole und ihr gesellschaftlicher Kontext«: *Reformatio* 36 (1987) 178–186; Dijk, Denise, »The Goddess-Movement in the U.S.A. A Religion for Women Only«: *Archiv für Religionspsychologie* 18 (1988) 258–266.

gen. Damit werde die bisherige Polarisierung bloß umgedreht⁹. Nichtsdestoweniger sehen sie das »matriarchalische« Symbol der Göttin für das ursprünglichere an¹⁰, wengleich sie diesen Vorrang des Weiblichen im Gottesbild unterschiedlich deuten. Catharina Halkes sieht im Weiblichen mehr ein Sinnbild für die Immanenz Gottes, für seine Nähe und seine Anwesenheit in dieser Welt; in der Transzendenz, symbolisch mehr in männlichen Bildern ausgedrückt, erkennt sie die Distanz Gottes und sein Eigensein¹¹. Sie will beides zusammenhalten, plädiert aber dabei für einen zumindest vorläufigen Vorrang der Immanenz¹². Zu betonen sei die »Gegenseitigkeit zwischen Gott und Mensch . . . , daß Gott zärtlich ist, verletzbar und nahe«¹³. Wo das Bild des göttlichen Vaters als unterdrückend erfahren werde, solle man es fallen lassen¹⁴. Ruether hingegen verwirft eine göttliche Transzendenz vollkommen. »Das Göttliche ist nicht 'da oben' als abgelöstes Ego, sondern die alles umgebende Quelle des Lebens«¹⁵. Auf gar keinen Fall dürfe man das Göttliche als etwas betrachten, das schon vor der Welt existiere¹⁶. Sie lehnt das »väterliche« Bild des »Himmelsvaters« ab, das sie als ein kulturelles Produkt altorientalischer Nomaden ansieht¹⁷, und bevorzugt als Bilder des Absoluten die »allumfassende Matrix«, die »Mutter Erde«¹⁸, das gebärende »Weltei« oder die »mütterliche« »Quelle«¹⁹.

Die Position Moltmann-Wendels geht in die gleiche Richtung: »Anders als der männliche Götterhimmel, aus dem heraus ein Gott regiert, stellt die Göttin für Frauen eine Art innerweltliches Prinzip dar: Sie ist die Welt, offenbart in jeder Frau«²⁰. Die Beziehung zu Gott dürfe nicht »asymmetrisch-hierarchisch« gesehen werden, sondern als »Liebe von gleich zu gleich«²¹. »Abba«, die vertraute Gottesanrede Jesu, interpretiert Moltmann-Wendel als »respektlos« und nennt »Gehorsam« gegenüber Gott ein »traumatisches Wort«²². Hinter dem Wort »Abba«, so pflichtet sie Christa Mulack bei, stehe letztlich ein matriarchalisches Erbe²³.

⁹ Halkes, Catharina, Suchen, was verlorenging. Beiträge zur feministischen Theologie, Gütersloh 1985, 74; Ruether, R. R., Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie, Gütersloh 1985, 59; Weibliche Symbole; Moltmann-Wendel, Elisabeth, Das Land wo Milch und Honig fließt. Perspektiven einer feministischen Theologie, Gütersloh 1985, 15.103.

¹⁰ Halkes, Suchen 37; Ruether, Sexismus 18.67; Moltmann-Wendel, Milch 64f.187.

¹¹ Halkes, Catharina, »Frau und Mann als Ebenbild Gottes. Aus der Sicht der feministischen Theologie«: Erharder, H./Schwarzenberger, H. (Hg.), Frau – Partnerin in der Kirche. Perspektiven einer zeitgemäßen Frauen-Seelsorge, Wien 1985, 94.

¹² Halkes, Suchen 74.

¹³ Halkes, Catharina, »Feministische Theologie. Eine Zwischenbilanz«: Concilium 16 (1980) 296.

¹⁴ Halkes, Suchen 76.

¹⁵ Ruether, Sexismus 69; vgl. 72.91.

¹⁶ Ruether, Sexismus 74.

¹⁷ Ruether, Sexismus 73.

¹⁸ Ruether, R. R., Frauen für eine neue Gesellschaft, München 1979, 229; Sexismus 72.99f.315.

¹⁹ Ruether, Frauen 25; Sexismus 69.91.

²⁰ Moltmann-Wendel, Milch 62.

²¹ Moltmann-Wendel, Milch 185. Die Autorin stimmt hier dem Psychoanalytiker H. E. Richter zu, der sich gegen den »Gotteskomplex« ereifert.

²² Moltmann-Wendel, Milch 107.

²³ Moltmann-Wendel, Milch 109.

Mulack selbst beruft sich dabei auf die esoterische Tradition des Judentums, die Kabbala: »Rein äußerlich stellt 'Abba' etwas Männliches dar, doch ist der innere Wert weiblich: Das Mutterzeichen aleph (A) umschließt das doppelte... weibliche Zeichen beth (B)«²⁴. In ähnlicher Weise deutet Moltmann-Wendel die Dreifaltigkeit von Vater, Sohn und Geist als »ein schlecht verhülltes patriarchalisch überlagertes Modell«, dem »eine weibliche Dreiheit« vorausgegangen sei²⁵. Diese ursprüngliche Dreiheit lebe in den volkstümlichen Darstellungen der »Anna Selb-dritt« wieder auf²⁶.

Der letzte Grund für die Veränderung des Gottesbildes wird sehr pointiert von Mary Daly angegeben, deren vielzitiertes Wort lautet: »Wenn Gott männlich ist, muß... das Männliche Gott sein«²⁷. Im Gottesbild sieht man eine transzendente Verankerung einer gewissen Unterordnung von Frauen unter Männern. Um dieses Verhältnis zu brechen, ist man bereit, selbst die Unterordnung gegenüber Gott aufzulösen.

Die Animosität geht bis hin zur Auflösung der von der Welt unterschiedenen Identität Gottes, wie wir es vor allem bei Ruether gesehen haben. Aber auch Halkes, die »konservativste« unserer Autorinnen, begründet die »Angst, Gott allzusehr als eine Person zu bezeichnen«²⁸. Da das Personsein Gottes vor allem im Gebrauch von Substantiven zum Ausdruck kommt (Vater, König, Herr...), plädiert Halkes mit Daly dafür, das Göttliche stattdessen als Verb zu benennen, z. B. »ins Sein rufen«²⁹. Am liebsten sind den repräsentativen Autorinnen transpersonale Bezeichnungen für das Göttliche wie »Quelle des Seins«, deren »erdender Grund« die »Gemeinschaft« ist³⁰.

Als Mittel, das vorherrschend in männlichen Symbolen dargebotene Gottesbild aufzubrechen, dient nicht zuletzt die Bibel selbst. Dort wird Gott bekanntlich an mehreren Stellen mit einer Mutter verglichen³¹, woraus man für heute zumindest eine »Parität« von männlichen und weiblichen Zügen im Gottesbild fordert. Mit Vorlieben erwähnt man das hebräische Wort für »Erbarmen«, *rachäm*, das »Mutter-schoß« bedeute³², und die »weibliche« Gestalt der Weisheit, die nach dem Erscheinen Jesu als Mann unglückseligerweise von dem »männlichen« Bilde des

²⁴ Mulack, Christa, *Die Weiblichkeit Gottes. Matriachale Voraussetzungen des Gottesbildes*, Stuttgart 1983, 333 (Eingeklammertes von mir).

²⁵ Moltmann-Wendel, *Milch* 187.

²⁶ Moltmann-Wendel, *Milch* 190.

²⁷ Daly, *Vater* 33.

²⁸ Halkes, Catharina, *Gott hat nicht nur starke Söhne. Grundzüge einer feministischen Theologie*, Gütersloh 1985, 38.

²⁹ Halkes, *Söhne* 37; *Suchen* 74.

³⁰ Halkes, *Söhne* 37; Ruether, *Sexismus* 69; Moltmann-Wendel, Elisabeth, »Gottesbilder durch Frauen überprüfen«: dies u. a. (Hg.), *Seid fruchtbar und wehrt Euch. Frauentexte zum Kirchentag*, München 1986, 64.71.

³¹ Bes. Jes 49, 14f; 66,13.

³² Halkes, *Söhne* 38.58; Ruether, *Sexismus* 77; Moltmann-Wendel, *Milch* 103.

»Logos« verdrängt worden sei³³. Man zitiert Papst Johannes Paul I., der gesagt habe, Gott sei mehr Mutter als Vater³⁴.

Wenn es auch um die Betonung weiblicher Aspekte im Gottesbild geht, so trifft das nicht uneingeschränkt für das Muttersymbol zu. Ruether beargwöhnt hierin das Modell einer Beziehung, die den Menschen unterordne, ihn als Kind sehe und darum unmündig mache³⁵.

Daß Israel, die Kirche und die Seele des Menschen vor Gott vorwiegend mit »weiblichen« Symbolen in der Hl. Schrift erscheint, deuten die Theologinnen als patriarchalischen Unterdrückungsmechanismus³⁶.

»Eher als zum Vater und Sohn«, so Halkes, »haben feministische Theologinnen Zugang zu Gott dem Geist, der das Relationale (Bezogene) und Dynamische verkörpert und den Funken anzündet in dem, was sich zwischen Menschen ereignet«³⁷. Eine FT müsse »vornehmlich pneumatologische Theologie« sein³⁸. »Solange... lediglich behauptet wird, daß Christus der Herr der Kirche ist, daß er ihre Spitze ist und der Geist sekundär zu sein scheint, steht es nicht gut um die Situation von Frauen in der Kirche«³⁹.

Das Wirken des Hl. Geistes berührt sich mit dem feministischen Akzent, nach dem wir »mehr das Göttliche in uns erfahren können«⁴⁰. Moltmann-Wendel zitiert ein russisches Sprichwort, das ebenfalls die »Immanenz« des Geistes betone: »In der Erde lebt der Hl. Geist«⁴¹. Der Hl. Geist, der im Hebräischen mit dem weiblichen Wort »ruach« bezeichnet werde, sei im Griechischen erst zu einem sächlichen und dann im Lateinischen zu einem männlichen Wort geworden – eine zu entlarvende Vermännlichung⁴². Im Anschluß an den Schweizer reformierten Theologen Kurt Marti halten Halkes und Moltmann-Wendel darum ein Reden von der »Heiligen Geistin« für das Gebot der Stunde⁴³.

Ruether freilich befürchtet, dadurch werde die Situation nur noch schlimmer. Der Hl. Geist sei ja in der klassischen Trinitätslehre dem Vater und dem Sohn untergeordnet, so daß die patriarchalische Aufspaltung nun auch in den göttlichen Bereich eingetragen werde⁴⁴.

³³ Halkes, Ebenbild Gottes 94; Ruether, Sexismus 77f; Moltmann-Wendel, Milch 105.

Eines der ausgiebigsten Beispiele für feministische Art, Exegese zu treiben, liefert Mollenkott, Virginia, Gott eine Frau? Vergessene Gottesbilder der Bibel, München 1985. Moltmann-Wendel schrieb ein Nachwort dazu.

³⁴ Halkes, Ebenbild Gottes 94; Moltmann-Wendel, Milch 103.

³⁵ Ruether, Sexismus 90f; vgl. Sölle, Dorothee, »Vater, Macht und Barbarei. Feministische Anfrage an autoritäre Religion«: Concilium 17 (1981) 227; Lueg, Claudia, »Vater unser' – ein Gott für Frauen?« Katechet. Blätter 112 (1987) 591.

³⁶ Bes. Ruether, Sexismus 171ff.

³⁷ Halkes, Söhne 42.

³⁸ Halkes, Theologie 297.

³⁹ Halkes, Suchen 163.

⁴⁰ Halkes, Suchen 171; vgl. Ebenbild Gottes 94.

⁴¹ Moltmann-Wendel, Milch 113.

⁴² Halkes, Söhne 61; Moltmann-Wendel, Milch 106; ähnlich Ruether, Sexismus 79.

⁴³ Marti, Kurt, Zärtlichkeit und Schmerz, Neuwied 1980, 109; Halkes, Suchen 159–173; Moltmann-Wendel, Milch 202.

⁴⁴ Ruether, Sexismus 81.

Jürgen Moltmann, der Ehemann von Frau Moltmann-Wendel, versucht dieser Befürchtung zu entgehen, indem er die »Hierarchie« auch innerhalb der Trinität abschafft. Die biblisch fundierte Formel »zum Vater durch Christus im Hl. Geist« (bes. Eph 2,18) sei bloß sekundär. Entscheidend sei die gegenseitige Durchdringung der Personen, die Perichorese, und die Formel »mit dem Vater und dem Sohn«, die keine Unterordnung mehr kenne⁴⁵.

Anstelle einer exklusiven »Feminisierung« des Hl. Geistes geht der Trend mehr dahin, alle drei göttlichen Personen gleicherweise mit weiblichen Zügen auszustatten, es sei denn, man vermeidet es überhaupt, von einer Dreiheit zu reden. Ruether spricht in diesem Sinne von Gott nur als »Heiligem Geist«, dem »Seinsgrund der Schöpfung«, und lehnt das Bild des Vaters ab⁴⁶; der Titel »Hl. Geist« kann dafür offenbar auch fehlen⁴⁷. Auch wenn bei den anderen beiden Theologinnen von einem »Vorrang« des Hl. Geistes gesprochen wird, erscheint es unklar, ob damit noch ein trinitarisches Gottesbild vertreten wird oder nicht vielmehr ein Modalismus, bei dem das eine Göttliche sich in verschiedenen Bildern ausdrückt.

III. Christologie und Erlösungslehre

»'Gott ist im Mann zu kurz gekommen', so schreibt Inge Wenck, und ich muß ihr beipflichten« – so Halkes⁴⁸. Gegen die römische Erklärung zum Frauenpriestertum hält sie das Mannsein Jesu für ein rein zeitbedingtes Faktum⁴⁹. »Gottes Menschwerdung« umfaßt nicht nur eine historische Gestalt, sondern »geht weiter«. FT »glaubt an eine weitergehende Inkarnation, die sich manifestiert in der Neugeburt aller Unterdrückten«⁵⁰. Außerdem brauche er für sein Wirken weibliche Bilder: die Henne, die ihre Küken unter die Flügel nimmt, und die Frau, welche die verlorene Münze sucht⁵¹. Halkes und Moltmann-Wendel verweisen weiter auf die Psychologin Hanna Wolff⁵², die Jesus als »androgyn« darstellt. Jesus habe die weibliche Seite seiner Persönlichkeit, die »anima«, vollkommen in einer psychischen Ganzheit gelebt; er ist »der erste anima-integrierte Mann der Weltgeschichte«⁵³. Die Androgynität Jesu bestimmt seine »Gottesvorstellung«: auch sie »ist androgyn«⁵⁴, ja noch mehr: »Jesus läßt weibliche Seinswerte im Gottesbild dominieren!«⁵⁵ Da ist

⁴⁵ Moltmann, Jürgen, »Die Gemeinschaft des heiligen Geistes. Zur trinitarischen Pneumatologie«: Theol. Literaturzeitung 107 (1982) 714.

⁴⁶ Ruether, Frauen 97.

⁴⁷ Ruether, Sexismus 91f.

⁴⁸ Halkes, Suchen 73; Wenck, Inge, Gott ist im Mann zu kurz gekommen. Eine Frau über Jesus von Nazareth, Gütersloh 1982.

⁴⁹ Halkes, Söhne 69.

⁵⁰ Halkes, Theologie 297; vgl. Söhne 41.

⁵¹ Halkes, Söhne 69.

⁵² Wolff, Hanna, Jesus der Mann. Die Gestalt Jesu in tiefenpsychologischer Sicht, Stuttgart 1976, 47.

⁵³ Wolff 70.

⁵⁴ Wolff 51.

⁵⁵ Wolff 121.

kein Wunder, wenn feministische Künstlerinnen und Künstler gelegentlich eine »Jesa Christa« am Kreuz darstellen⁵⁶.

Die eingangs zitierte Inge Wenck, anders als Hanna Wolff, bestreitet die Vollkommenheit Jesu. Auch Jesus sei »männlich-allzumännlich« gewesen und dem »Unangenehmen...in großem Bogen aus dem Wege« gegangen⁵⁷. Durch sein »Mannestum« sei »Gottes Sache...behindert worden«, der Frau habe es »Nachteil, Einengung und Zurückweisung eingebracht«⁵⁸.

Für Halkes ist Jesu »Prophet und Messias«⁵⁹. Ist er auch Gottes Sohn, wahrer Gott und wahrer Mensch im Sinne des Konzils von Chalzedon?

Während die holländische Theologin diese Frage in der Schwebelage läßt, stellt sich die Amerikanerin Ruether eindeutig gegen die Gottessohnschaft Jesu. Das Konzil von Chalzedon widerspreche dem, was Jesus über sich selbst gedacht habe⁶⁰. Der »Mythos von Jesus als dem Messias oder göttlichen Logos« sei zu überwinden⁶¹. »Jesus, der heimatlose jüdische Prophet«, sei selbst »einer, der erlöst wurde«, wie seine Taufe durch Johannes zeige⁶².

Selbstverständlich ist er nicht Gottes letztes Wort⁶³, und erst recht hat sein Mannsein bloß eine »soziale Bedeutung«, die heute nicht mehr gilt⁶⁴. Wenn Ruether von »Christus« spricht, meint sie damit »nicht...die unveränderliche Vollkommenheit einer einzigen Person..., die vor 2000 Jahren gelebt hat«, sondern die »befreite Menschlichkeit« als ganze⁶⁵.

Auch für Moltmann-Wendel ist Christus kein »Wundertäter, der von Menschen unabhängig ein göttliches Geheimnis in sich trägt«. Die Wunderkraft würden »Menschen sich selbst...holen«⁶⁶. Er sei kein »emotionsloser Gottessohn«, sondern voller Mensch⁶⁷. Die Theologin lobt eine Kreuzigungsdarstellung, die Christus »ohne Hoffnung« zeigt, »erdhaft«; »mit diesem Jesus«, der leide und zugrunde gehe, »können Menschen Gemeinschaft haben«⁶⁸.

Von dem so gezeichneten Jesusbild her fällt die Lehre des Neuen Testaments, daß Christus stellvertretend für die Vielen sein Blut vergossen hat. Den Tod Jesu dürfe man nicht als Sühne für unsere Sünden auffassen⁶⁹. Nach Hanna Wolff ist Gott kein »unerträgliches Patriarchenungeheuer..., das das Blut des eigenen Sohnes opfern muß, ... um wieder 'Gnade' walten lassen zu können«⁷⁰. Dies sei die

⁵⁶ So Edwina Sandys auf dem Titelblatt von *Oddie* (1988).

⁵⁷ Wenck 83f.

⁵⁸ Wenck 126.

⁵⁹ Halkes, Söhne 43.

⁶⁰ Ruether, Sexismus 145.

⁶¹ A. a. O. 166.

⁶² A. a. O. 169.

⁶³ A. a. O. 151.

⁶⁴ A. a. O. 169.

⁶⁵ A. a. O. 170.

⁶⁶ Moltmann-Wendel, Milch 129.

⁶⁷ A. a. O. 133.

⁶⁸ A. a. O. 132.

⁶⁹ Ruether, Sexismus 152; Moltmann-Wendel, Milch 157.180.

⁷⁰ Wolff 36.

Erlösungslehre des »Bewußtseinspatriarchates«. Vielmehr sei »in Jesu Konzeption der Liebe« die »weibliche Wertskala bestimmend... Gott (sucht) überhaupt keine Genugtuung mehr für seine verletzte Majestät«⁷¹. Ganz in diesem Sinne spricht Moltmann-Wendel davon, Gott würde sich niemals vom Menschen distanzieren, sondern wie eine Mutter »bedingungslos« auch den unmoralischen Menschen akzeptieren⁷². Schuldgefühle vertreiben will die Theologin mit den Ausführungen: »Ich bin gut. Ich bin ganz. Ich bin schön«⁷³. Eine »allgemeine Sündhaftigkeit« gibt es nicht⁷⁴. Die einzige Sünde der Frauen bestehe darin, statt Autonomie die Bindung zu suchen. Die entgegengesetzte Tendenz, die der biblischen Sündenvorstellung zugrundeliege, sei hingegen typisch für Männer⁷⁵.

Aus einer ähnlichen Perspektive kann Ruether »erlöstes Menschsein« so bestimmen: »die Wiederherstellung der Ganzheitlichkeit der psychischen Kräfte und der egalitäre Zugang zu Rollen in der Gesellschaft«⁷⁶. »Zorn ist befreiende Gnade« und als Zentrum für die »feministische Tugendlehre« fordert sie »einen neuen Stolz«⁷⁷.

Diese Umdeutung biblischer Begriffe spiegelt sich auch bei Halkes wider: »Für mich bleiben zwei... Paradigmen... als einzigartige Offenbarung bestehen, nämlich die Stimme, die zur Befreiung aus der Sklaverei aufruft (A. T.) und der Mensch Jesus von Nazareth, Bild und Inkarnation Gottes, der uns den Lebensweg durch Leiden und Tod erlösend vorgelebt hat, auf das wir immer neu zur Auferstehung gelangen (N. T.)«⁷⁸.

»Auferstehung« ist hier offensichtlich innerweltlich gemeint, was sich auch anderswo andeutet: als »Berufung durch Leiden, Kreuz und Tod zur Auferstehung und zum Aufstand zu finden«⁷⁹. Die »eschatologische Hoffnung« ist identisch mit der universalen »Gesamtheit«, die zwischen Mann und Frau nicht mehr trenne⁸⁰.

Die Heilsgeschichte erscheint hierdurch in einem anderen Licht. Die erhoffte Endzeit entpricht in etwa dem paradiesischen »Urstand«, dessen Funktion bei feministischen Theologinnen eingenommen wird von dem vorgeschichtlichen »Matriarchat«⁸¹ bzw. von der »egalitären Jesusbewegung«⁸². Danach aber ereignete sich gleichsam der »Sündenfall« des Patriarchats und führte zur »Erbsünde des Sexismus«⁸³. Das, was im biblischen Bericht vom Sündenfall als negativ erscheint, gilt

⁷¹ Wolff 124.

⁷² Moltmann-Wendel, Milch 156; vgl. 104.155.178.

⁷³ A. a. O. 155.158–169.

⁷⁴ A. a. O. 148.

⁷⁵ A. a. O. 169.

⁷⁶ Ruether, Sexismus 142.

⁷⁷ A. a. O. 224.

⁷⁸ Halkes, Suchen 48.

⁷⁹ A. a. O. 21.

⁸⁰ A. a. O. 20.

⁸¹ Moltmann-Wendel, Milch 64f; Ruether, Sexismus 68f.

⁸² Halkes, Suchen 35f; Ruether, Sexismus 52f; Moltmann-Wendel, Milch 89f.

In diesem Sinne v. a. Schüssler Fiorenza, Elisabeth, Zu ihrem Gedächtnis... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, München 1988.

⁸³ Ruether, Sexismus 219.

nicht selten als positiv. Moltmann-Wendel sieht den »Apfel« als »Symbol der Sinnlichkeit und der Ganzheit der Welt«, die »Schlange« und den »Drachen« dagegen als »die Welt von Weisheit, Wissen und Sinnenlust«⁸⁴. Auch für Halkes ist die Schlange ein Zeichen für »Wissen und sich erneuerndes, ewiges Leben«⁸⁵. Moltmann-Wendel daher: »Eva, der erste Protestant«⁸⁶. In diese Perspektive paßt es, wenn auf dem evangelischen Kirchentag zu Frankfurt 1987 ein großer Stand mit Büchern der FT aufgestellt war mit der stolzen Überschrift: »Früchte vom Baum der Erkenntnis«.

IV. Kritische Bemerkungen

1. Zum Gottesbild

»Wenn Gott männlich ist, muß das Männliche Gott sein« (Daly). Ein solcher Ausspruch verkennt die typische Eigenart allen Redens von Gott. Bilder wie »Vater« für die erste göttliche Person und »Sohn« für die zweite sind stets analog zu deuten. Sie bringen nur eine Ähnlichkeit zum Ausdruck, wobei die Unähnlichkeit stets größer bleibt. Das gilt für alle menschlichen Aussagen über Gott⁸⁷.

Schon das alte Israel hat, ganz im Gegensatz zur heidnischen Umwelt, auf Gott keinerlei sexuelle Züge übertragen: »Jahwe stand...jenseits der Polarität des Geschlechtlichen, und das bedeutete, daß Israel das Geschlechtliche auch nicht als sakrales Mysterium verstehen konnte. Es schied aus dem Kultus aus, weil es ein Phänomen des Geschöpflichen war«⁸⁸.

Die feministische Empfehlung, das alttestamentliche Gottesbild mit den Zügen der kanaänischen Fruchtbarkeitsgöttin anzureichern, betrachtet der Alttestamentler H.-J. Hermisson schlicht als »Rückschritt« »zur Vergöttlichung von Weltphänomenen«⁸⁹. Das Typische jüdischen und christlichen Redens von Gott besteht gerade darin, daß Gott nicht mit der Welt identisch ist, sondern sie aus freier Liebe aus dem Nichts ins Dasein gerufen hat. Der Gedanke einer Schöpfung, von Ruether als »patriarchalisch« abgelehnt⁹⁰, setzt die überweltliche Transzendenz Gottes voraus, der die Welt unendlich überragt. Die »Nähe« Gottes, seine Immanenz, ist wirkungsträchtig nur aufgrund seiner Transzendenz.

⁸⁴ Moltmann-Wendel, Milch 117.119; vgl. 57.115f.

⁸⁵ Halkes, Suchen 41.

⁸⁶ Moltmann-Wendel, Elisabeth (Hg.), Frau und Religion. Gotteserfahrungen im Patriarchat, Frankfurt 1983, 33.

⁸⁷ IV. Laterankonzil (1215): »Denn vom Schöpfer und vom Geschöpf kann keine Ähnlichkeit ausgesagt werden, ohne daß sie eine je größere Ungleichheit einschliesse« (Neuner-Roos 280 = DS 806).

⁸⁸ Rad, Gerhard von, Theologie des Alten Testaments I, München 1978, 40f.

⁸⁹ Hermisson, H.-J., »Der Rückschritt oder: Wie Jahwe mit Astarte versöhnt werden soll«: Evang. Theologie 42 (1982) 294.

⁹⁰ Ruether, Frauen 28.

Eine bloße Immanenz Gottes, die bei der FT im Vordergrund steht, muß die göttliche Transzendenz zurücknehmen und das Personsein Gottes in Frage stellen. Ist Gott aber keine Person mehr, dann wird er zu einer bloßen »Tiefe des Seins« herabgestuft⁹¹. In logischer Konsequenz erscheint Gott bei Daly als Verb, das vom *Menschen* (als Substantiv) ausgesagt wird⁹². Wird hier nicht Gott durch den Menschen ersetzt?

Wäre Gott nur die »Tiefe« der Welt, ließe sich problemlos mit Dorothee Sölle eine »Demokratisierung des Gottesbildes« fordern⁹³. Männliches und Weibliches müßten dann in gleicher Weise symbolisch auf das »Göttliche« übertragen werden. Bei den altorientalischen Fruchtbarkeitsreligionen war gerade dies der Fall, und auch die Umwelt des Neuen Testaments und der frühen Kirche kennt durchaus eine solche »demokratische Parität«. Die Stoiker etwa, in deren pantheistischem System Gott und Welt identisch sind, können ganz »unbefangen« »Gott« bezeichnen als »Vater und Mutter zugleich«⁹⁴. Gleiches gilt für die von der FT gelobte Gnosis, die Gilles Quispel bezeichnet als »mythische Projektion der (menschlichen) Selbsterfahrung«⁹⁵. Eine pantheisierende Einheitsschau bietet heute nicht zuletzt der Hinduismus, der nicht die geringsten Probleme hat, Gott gleichermaßen als »Vater« und »Mutter« anzusprechen⁹⁶.

Menschliche Rede von Gott ist bloß analog. Dennoch ist es nicht gleichgültig, welchen Bildern und Symbolen wir den Vorzug geben. Vor allem dann nicht, wenn es um den menschlich zentralen Bereich der von Gott geschaffenen Geschlechterpolarität geht. Die geschlechtliche Formung des Menschen reicht tiefer als die soziale Prägung, auf die FT ihre Thesen baut. Die in diesen menschlichen Urdaten verwurzelte Symbolik trägt in ihrem Kern Aussageinhalte, die dauernde Bedeutung besitzen.

In diesem Bereich der »Bilder« die passende Auswahl zu treffen, gründet wesentlich nicht im subjektiven Geschmack, sondern in der göttlichen Offenbarung. »Daß in der Bibel von Gott als dem Vater, dem Sohn und dem Geist die Rede ist, gehört zu ihrem unveränderbaren Zeugnis von Gott, dem es gefallen hat, sich so und nicht anders zu offenbaren«⁹⁷.

Dies gilt insbesondere für Jesu Anrede Gottes als »Abba«, »Vater«. Erst durch die Offenbarung des Neuen Bundes ist die Vateranrede Gottes in den Vordergrund getreten; wir treffen hier auf das »Herz des neutestamentlichen Gottsver-

⁹¹ Vgl. Courth, Franz, »Zum Gottes- und Menschenbild der Feministischen Theologie«: Kath. Bildung 87 (1986) 674.

⁹² Daly, Vater 49.52.210.

⁹³ So in der Vollversammlung des Weltkirchenrates 1983 in Vancouver: Gerber, Uwe, »Feministische Theologie. Selbstverständnis – Tendenzen – Fragen«: Theol. Literaturzeitung 109 (1984) 574.

⁹⁴ Vgl. Augustinus, De civitate Dei 7,9 (chr.SL 47,194);

Hauke, Manfred, Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung (KKTS 46), Paderborn 1986, 162–164.

⁹⁵ Quispel, Gilles, Gnosis als Weltreligion, Zürich 1951, 17.

⁹⁶ Hauke, Frauenpriestertum 148–155.

⁹⁷ Dokumentation »Jenseits der Grenzen legitimer Theologie. Stellungnahme der nordelbischen Bischöfe zum Thema Feministische Theologie« (1. 7. 85): Materialdienst der EZW 50 (1987) 105.

ständnisses«⁹⁸. »Folglich sind wir nicht autorisiert, das 'Vater unser' in ein 'Mutter unser' zu verwandeln«⁹⁹.

Im Bild des Vaters sind die Elemente von Güte und Autorität miteinander vereint. Beides wird im NT zusammengehalten, während die FT die Autorität Gottes abschwächt oder auflöst zugunsten einer »mütterlichen« Gottesvorstellung, wonach Gott »bedingungslos« den Menschen akzeptiere.

Gerade dieses Beispiel deutet an, daß ein Umbau des Gottesbildes nicht nur die Symbolstruktur, sondern den Gottesglauben selbst grundlegend verändert. Vertreterinnen der FT selbst weisen immer wieder darauf hin: »Die Religion ist ein zusammenhängendes Ganzes aus letztendlicher Sinngebung in der Sprache von Bildern und Symbolen, und man kann nicht willkürlich eines dieser Bilder und Symbole entfernen und durch ein anderes ersetzen (Vater etwa durch Mutter), ohne das Ganze zu gefährden«¹⁰⁰. Der FT geht es nicht um kosmetische Änderungen in Gesangbüchern zur Förderung weiblichen Selbstbewußtseins, sondern um eine neue Religion. Der anglikanische Laientheologe C. S. Lewis sah diese Gefahr schon vor über 20 Jahren: »Wenn man einmal mit alledem wirklich Ernst machen würde, dann hätten wir uns auf eine andere Religion eingelassen . . . Das religiöse Leben eines Kindes, daß man zu einer Mutter im Himmel zu beten gelehrt hat, würde sich radikal von dem eines christlichen Kindes unterscheiden«¹⁰¹.

Gewiß enthält das Gottesbild auch »weibliche« Züge. Alle geschöpflichen Vollkommenheiten haben letztlich in Gott ihren Grund. Der Gedanke von Papst Johannes Paul I., der von Jes 49,15f. aus sagt, Gott sei uns auch Mutter, ist der christlichen Tradition durchaus nicht fremd¹⁰². Diese im Prinzip richtige Beobachtung wird von der FT freilich oft ins Groteske übersteigert¹⁰³.

Grundlegend für das biblische Gottesverständnis ist gerade eine Akzentuierung der Geschlechtersymbolik, die sich vom Heidentum radikal unterscheidet. Die »weiblichen« Symbole wie »Mutter«, »Braut«, »Jungfrau« werden keineswegs verdrängt. Wohl aber kommt ihnen ein anderer, der Offenbarungsreligion entsprechender Stellenwert zu. Das Bild der »Braut« bezeichnet keine Göttin, sondern

⁹⁸ Courth 674; vgl. *Jeremias*, Joachim, Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Göttingen 1966.

⁹⁹ Ratzinger 97.

¹⁰⁰ Halkes, Suchen 73.

¹⁰¹ Lewis, C. S., »Priestesses in the Church?« ders., *Undeceptions. Essays on Theology and Ethics*, London 1971, 193f.

¹⁰² Daß Gott »mehr« »Mutter« als »Vater« sei, wird man den Worten des Papstes nicht entnehmen können; vgl. *Osservatore Romano* (ital.) vom 11./12. 9. 78, S. 1. Wie eine kleine Bemerkung zum »Angelus«-Gebet so hochgespielt werden konnte, ist eigentlich nur aus einer gewissen Übersensibilität heraus verständlich; vgl. Hauke, *Frauenpriestertum* 222, Anm. 7.

¹⁰³ Auch die erwähnte, weit popularisierte Deutung von »Erbarmen« (rächäm) ist in der genannten Form nicht korrekt. Zur kritischen Würdigung der »weiblichen« Züge im Gottesbild vgl. im Einzelnen: Hauke, *Frauenpriestertum* 221–232.265–269.271–292.304–307; zum AT: Berg, Werner, »Die Mütterlichkeit Gottes im Alten Testament«: Scharbert, Josef, *Ausgewählte Themen der Theologie des ATs I. Gott im AT* (Skripten des Lehrstuhls für Theologie des ATs, Heft 5) (als Manuskript gedruckt), München 1982, 185–197; Kreuzer, Siegfried, »Gott als Mutter in Hosea 11?« *Theol. Quartalschrift* 169 (1989) 123–132.

das Volk Israel und die Kirche¹⁰⁴. Die Mystik benennt damit die Haltung des Menschen vor Gott, die empfangsbereit ist und zum Heile mitwirkt. Empfänglichkeit und Mitwirkung sind keine »Passivität«, wie von der FT oft beargwöhnt, sondern beanspruchen den ganzen Menschen mit all seinen Kräften. M. W. ist aber kein christlicher Mystiker auf den Gedanken gekommen, die eigene Seele vor Gott im Bild des »Bräutigams« zu zeichnen¹⁰⁵.

Die »Exzentrizität« (Nach-Außen-Gerichtetheit) des Mannes scheint das passende Symbol, das wirkungsmächtige Handeln Gottes anzudeuten, während die »Zentralität« (Mittenhaftigkeit) der Frau die Haltung des Menschen vor Gott besser trifft¹⁰⁶. Die »weibliche« Haltung vor Gott ist nicht nur für Frauen, sondern auch für Männer das letztlich Entscheidende. Der fraulichen Symbolik kommt hier ein Vorrang zu, dessen Bedeutung von der FT nicht gewürdigt wird¹⁰⁷.

Eine Abwertung der Frau ist mit dieser biblischen Akzentuierung der Geschlechtersymbolik nicht gegeben. Denn der Mann ist nicht Gott; die »männlichen« Bilder vertreten nur etwas, mit dem sie nicht identisch sind. Die Frau hingegen verkörpert selbst den Inhalt dessen, was die »weiblichen« Bilder nahelegen, und auch der Mann hat daran maßzunehmen.

Das feministische Menschenbild, bei dem in jedem Einzelmenschen Männliches und Weibliches unterschiedslos zusammenfließen, entspricht dem Gottesbild. Anschaulich faßbar ist diese Parallele in der evangelischen Dornbuschgemeinde zu Frankfurt, deren Innenraum von feministischen Künstlerinnen ausgestattet wurde. Eine Menschengestalt, halb männlich/halb weiblich, wird dort interpretiert als »Gott/in«¹⁰⁸. Wenn die Beobachtung zutrifft, daß »männliche« Bilder eher für das Verhältnis Gottes zu den Menschen typisch sind, »weibliche« dagegen für das Verhältnis des Menschen zu Gott – muß dann eine androgyne Vermischung der Bilder nicht letztlich zu einer Vermischung von Gott und Mensch führen? Eine Vermengung, die sowohl Gott wie auch dem Menschen die Identität nimmt? Die Göttliches und Menschliches gleichsam zusammenrührt, wie es der Pantheismus lehrt?

»Man wird in der Tat an frühere pantheistische Theologie erinnert« – so selbst ein Rezensent, der mit der FT sympathisiert¹⁰⁹. W. Schulze, der 1939 promovierte über das »androgyne Ideal und den christlichen Glauben«, stellt lapidar fest: »Beinahe überall, wo die Androgynität Gottes behauptet wird, liegt ein emanatistischer Schöpfungsbegriff zugrunde«¹¹⁰. »Emanation« heißt: die Welt wird von Gott nicht in einem freien Willensakt geschaffen, sondern »fließt« notwendigerweise aus dem göttlichen Wesen heraus. Die Identität von Gott und Welt (Pantheismus)

¹⁰⁴ Hauke, Frauenpriestertum 245–250.

¹⁰⁵ A. a. O. 299.

¹⁰⁶ Zu diesem von Ph. Lersch geprägten Begriffspaar vgl. Hauke, Frauenpriestertum 91f; Zielbild 18.

¹⁰⁷ Auf diese grundlegende Frage soll in einem späteren Beitrag eingegangen werden.

¹⁰⁸ »Feministische Kunst. Den Altar in Watte verpackt«: Publik-Forum Nr. 16, 14. 8. 87, 18f.

¹⁰⁹ Gerber, Feministische Theologie 585; etwas vorsichtiger: ders., Die feministische Eroberung der Theologie, München 1987, 52–54.

¹¹⁰ Schulze, W., Das androgyne Ideal und der christliche Glaube, Lahr-Dinglingen 1940 (Auszug aus einer Diss., Heidelberg 1939), 38.

gründet in diesem Emanationsgedanken. Die innere Dynamik der FT triebe demnach zum Pantheismus, der Göttliches und Menschliches gleichermaßen auflöst.

Man wird auch fragen müssen, ob die theoretisch zumeist postulierte »Parität« im Gottesbild überhaupt durchgehalten wird. Die stärker dem »Vater« zugeordnete Bildwelt des »Himmels« ist der FT nicht ganz geheuer, während die »mütterliche« Erde in den Vordergrund tritt, zusammen mit der ähnlich gefärbten Quellen- und Kreissymbolik¹¹¹. Diese eigentümliche Paradoxie scheint bei allen pantheistisch gestimmten Religionsformen eine Rolle zu spielen: das »Androgyn« wird »geboren« von einer mythologischen Urmutter¹¹². Der mythische Grund reicht bis hin zu dem gerade erwähnten Androgynenbild in Frankfurt, wo das Mannweib einem Ei entsteigt – das Ei ist ein altes Gebärsymbol¹¹³. Das scheinbar »demokratische« Gottesbild bringt, genau betrachtet, ein Übergewicht des Weiblichen. Der bewußt neuheidnische »Göttinnen-Feminismus« ist hier von großer Konsequenz.

Eine gewisse Berechtigung kommt der Anfrage zu, ob nicht die Symbolik des Hl. Geistes »weibliche« Züge enthalte. Der Hinweis auf das grammatikalisch weibliche hebräische Wort »ruach« erscheint dabei freilich als wenig ertragreich. Geht es im Alten Testament doch zunächst nur um eine unpersönliche Kraft Gottes, ein »Neutrum«, und nicht um eine eigene Person. Auch von der Sprachwissenschaft ganz allgemein ist die Situation wesentlich komplexer, als die FT sie erfaßt¹¹⁴. Erst im Neuen Testament, aufgrund der Offenbarung Jesu, tritt ein (männliches) Personalpronomen neben das (auch im Griechischen) sächlich gebrauchte Wort (Joh 16,8. 13f.). »Weibliche« Züge des Hl. Geistes ließen sich dagegen erarbeiten von seinem Proprium als der »göttliche Empfangende«, seiner »Immanenz« und seiner Kennzeichnung als vermittelndes »Beziehungswesen«¹¹⁵. Das Ergebnis dieser Studien dürfte für die FT wenig befriedigend sein, wie Ruether wohl zu recht befürchtet. Zudem bieten die »weiblichen« Symbolelemente nur einen Teilaspekt, der mehr zur Ekklesiologie und Mariologie hinüberweist.

Der »Mutter«-Titel für den Hl. Geist ist in jedem Fall fragwürdig, weil der Hl. Geist den ewigen Logos nicht hervorbringt, sondern von ihm ausgeht. Die heidnischen Götterfamilien aufzugreifen, erscheint von daher als ebenso zweifelhaft wie die These des Grafen Zinzendorf, der den Hl. Geist als »Mama« in der Trinität bezeichnete¹¹⁶.

¹¹¹ Dazu Auer Falk, N. E., »Feminine Sacralitiy«: Eliade, M. (Hg.), *The Encyclopedia of Religion* 5, New York-London 1987, 302–312; Hauke, *Frauenpriestertum* 130f.133–137.

¹¹² Hauke, *Frauenpriestertum* 134.

¹¹³ A. a. O. 133.

¹¹⁴ A. a. O. 272; vgl. Heine, *Göttinnen* 35f: »weiblich« sei im Hebräischen z. B. das »Schwert« und die »Manneskraft«, im Deutschen auch die »Macht« und die »Gewalt«.

¹¹⁵ Hauke, *Frauenpriestertum* 271–292; Congar, Yves, *Der Heilige Geist*, Freiburg i. Br. 1982, 424–432; Durwell, F. X., *Der Geist des Herrn. Tiefe Gottes – schöpferische Weite*, Salzburg 1986, 211–218; in Vorbereitung: Ziegenaus, Anton, »Maria als Abbild der Person des Hl. Geistes nach M. J. Scheeben«: *Mariol. Studien* 8 (1990).

¹¹⁶ Vgl. Moltmann, *Gemeinschaft* 711; Gerber, *Eroberung* 37f.

Theologisch monströs wäre es auch, den Hl. Geist aus dem Gefüge der Trinität zu lösen. Ihn zu »emanzipieren« oder ihn anstelle von Vater und Sohn in den Vordergrund zu rücken, widerspricht diametral den elementarsten Zeugnissen von Schrift und Tradition. Die Echtheit des Hl. Geistes erweist sich im Gebet, das nicht zunächst »Komm, Schöpfer Geist« lautet, sondern: »Abba, Vater!«¹¹⁷ Wer diese Grundrichtung übersieht, läuft Gefahr, den Geist Gottes mit der gruppendynamisch zentrierten Selbsterfahrung zu verwechseln, mit der kurzatmigen »Dynamik« des eigenen Geistes.

2. Zur Christologie und Erlösungslehre

Besonders problematisch wird das Androgynisierungsstreben der FT bei der Gestalt Jesu Christi, deren männliche Prägung man für zufällig oder sogar gefährlich erklären muß. Eindringlich stellt sich zudem die Frage nach der übergeschichtlichen Bedeutung Jesu. Ist Christus nicht der ewige Sohn Gottes, sondern nur ein »Prophet«, dann ist auch seine Offenbarung prinzipiell überholbar. Es könnte immer noch eine »Erkenntnis« (»Gnosis«) kommen, die »vollkommener« ist. Ohne Bekenntnis zur Gottheit Christi wird Christentum zur religiösen Gemischtwarenhandlung (»New Age«) und löst sich selbst auf.

Es ist in höchstem Maße bedauerlich, daß FT die Gottheit Jesu entweder leugnet oder ihr zumindest kein erkennbares Gewicht beilegt. Das gleiche gilt für die wahre Menschheit Jesu. Wer aus Christus kein »Traumbild« machen will¹¹⁸, ist auf die Tatsache verwiesen, daß der Gottessohn in einer bestimmten Kultur und in einem bestimmten Geschlecht die menschliche Natur angenommen hat. Der von feministischer Theologie gerne zitierte Galaterbrief spricht von der »Fülle der Zeit« (Gal 4,4), die in Christus ihre von der Vorsehung Gottes bestimmte Mitte gefunden hat.

Gewiß ist die Menschwerdung Gottes entscheidender als die Tatsache, daß Christus ein Mann war. Aber kann man das Mannsein Jesu wirklich als historischen Zufall bezeichnen, indem man es exklusiv den »patriarchalischen Verhältnissen« des alten Israel zuordnet? Gründen nicht Mann- und Frausein tiefer als in soziokulturellen Bedingungen?

Was Gott geschaffen hat, wird auch in der neuen Schöpfung nicht vernichtet. In der Auferstehungsexistenz werden wir nach den Worten des Evangeliums sein »wie die Engel«, die nicht heiraten oder verheiratet werden (Mk 12,25 par.). Die Leiblichkeit wird »verklärt«, verwandelt, aber nicht aufgelöst. Die abstrusen Spekulationen der Origenisten forderten im Altertum, der Mensch müsse »androgyn« auferstehen in Form einer Kugel. Denn dies sei die vollkommenste geometrische Form. Die Kirche hat sich gegen diese Verfremdung der Schöpfungsbotschaft energisch gewehrt. Augustinus erklärte: »Gott wird, wie er beide Geschlechter schuf, auch beide wiederherstellen«¹¹⁹.

¹¹⁷ Gal 4,6; Röm 8,15.26.

¹¹⁸ So die kritische Bemerkung von Gerber, *Feministische Theologie* 583.

¹¹⁹ De civitate Dei 22,17 (chr.SL 48,836); vgl. zum Ganzen Hauke, *Frauenpriestertum* 244f.

Ist es für die Offenbarung wirklich völlig gleichgültig, daß Christus ein Mann und Maria eine Frau war? Es dürfte schwer sein, diese Frage mit »Ja« zu beantworten und gleichzeitig das Mann- und Frausein als *die* Grundsituation des Menschen in die Theologie einzutragen.

Susanne Heine kommt gerade von einem »feministischen« Ansatz zu einer Kritik der FT: »Es ist nicht ohne Bedeutung, daß ein Mann sich den Verführungen der Macht widersetzt hat . . . Eine Frau könnte an den Erniedrigten keine Stellvertretung üben, weil sie selbst immer schon da ist, wo diese stehen . . . Jesus, der Mann, kehrt das oberste zuunterst. Jesa, die Frau wäre immer schon unten . . . Deshalb Jesus Christus und nicht Jesa Christa . . . Was wäre Jesa Christa? Den Frauen keine Erlösung und den Männern die Versuchung, Gott zu unterwerfen«¹²⁰.

Christologie und Erlösungslehre korrespondieren miteinander. Im Zentrum der christlichen Erlösungslehre steht die Befreiung von den Sünden und die Teilnahme am Leben Gottes. Das stellvertretende Eintreten Jesu für uns als Mensch und seine Erlösungsmacht als Gott sind dabei vorausgesetzt. Wäre der Mensch, sei es Mann oder Frau, sündenlos, dann wäre Christus unsinnigerweise für unsere Sünden gestorben¹²¹. Nach allem, was die Evangelien uns darbieten, hat er gerade darin den Kern seiner Sendung gesehen¹²². Die nordelbischen lutherischen Bischöfe betonen: »Es gibt kein Menschsein ohne Sünde und keine Heilerfahrung abseits von Vergebung der Sünden. Wo 'feministische Theologie' Emanzipation und Integration als Selbstbefreiung deutet und für Frauen die Sünde ausblendet ('ich bin gut, ich bin schön'), liegt ein Menschenbild vor, das zu dem der Bibel im Gegensatz steht«¹²³.

Zudem gilt der FT die gleiche Anfrage wie der Befreiungstheologie: »Zwischen der 'Freiheit, zu der uns Christus befreit hat' (Galater 5,1) und der Befreiung der Frau im Sinne einer umfassenden Veränderung ihrer gesellschaftlichen Rolle ist deutlich zu unterscheiden«¹²⁴. Wohl gibt es eine echte Beziehung zwischen Erlösung und Befreiung, insofern sich das Erlöstsein auch auf die Dinge dieser Zeit und Welt befreiend auswirkt¹²⁵. Die »Ganzheit« des Erlöstseins in der Harmonie der Gnade ist freilich nicht identisch mit der psychischen Androgynie einer feministisch gedachten Zukunft. Außerchristliche Feministinnen bemerken daher gelegentlich, die FT habe Religion in Psychologie verwandelt¹²⁶. Die Erlösung ist bei der FT in die androgyne »Befreiung« innerweltlicher Verhältnisse verwandelt. Das »Paradies« des »Matriarchats« und die »egalitäre Jesusbewegung« in der Vergangenheit entsprechen dabei der Utopie der Zukunft. Eine ähnliche Verfremdung

¹²⁰ Heine, *Göttinnen* 156f.162.

¹²¹ Vgl. 1 Joh 1,8–10.

¹²² Vgl. z. B. Mk 10,45 par.; 14,22–24 par. Schürmann, Heinrich, *Jesu ureigener Tod*, Freiburg i. Br. 1974; *Gottes Reich – Jesu Geschick*, Freiburg i. Br. 1983.

¹²³ *Nordelbische Bischöfe* 104.

¹²⁴ *Ibd.*

¹²⁵ Buregraf, Jutta, *Die Mutter in der Kirche und die Frau in der Kirche. Ein kritischer Beitrag zum Thema »feministische Theologie«* (Kleine Schriften des Internationalen Mariol. Arbeitskreises), Kevelaer 1986, 29.

¹²⁶ Vgl. Halkes, Suchen 47.57.

der Heilsgeschichte finden wir bekanntlich im Marxismus: der »herrschaftsfreie« Zustand der Urhorde entspricht der klassenlosen Zukunftsgesellschaft des Kommunismus, in der nach Marx jede »Herrschaft des Menschen über den Menschen« abgeschafft ist. Feminismus und Marxismus gleichen einander in dieser Beziehung wie ein Ei dem andern.

Die innerweltliche Zentrierung der Hoffnung führt dazu, eine androgyne Befreiung nicht von Gott, sondern von sich selbst zu erwarten. Eine Erlösung ist nach Moltmann-Wendel ja auch schon deswegen überflüssig, weil Gott ohnehin »bedingungslos« liebt. Bei Halkes findet sich immerhin noch eine nicht näher beschriebene göttliche Hilfe bei dem Befreiungsprozeß. Eigentliche »Erlösungsmacht« haben die »weiblichen« Kräfte, die von selbst zur »Ganzheit« von Mensch und Welt führen, wenn man sie nur aus der Sklaverei des »Sexismus« befreit. Jutta Burggraf kennzeichnet daher, ähnlich wie Ingeborg Hauschildt und Barbara Albrecht, die FT als »eine moderne Selbsterlösungslehre, die klare antichristliche Züge aufweist«¹²⁷. Das Memorandum der »Bekennenden Gemeinden« sieht darüber hinaus einen »Rückfall in dämonische Bindungen«, nicht zuletzt »in der frivolen Übernahme der Hexen-Rolle«¹²⁸. Abgesehen von den blasphemischen Entgleisungen Dalys wirkt auch bei den »gemäßigten« feministischen Theologinnen die Sympathie mit der »Schlange« im Bericht vom Sündenfall zumindest befremdlich.

»Selbsterlösungslehre«, »Dämonische Bindung«: Es sind dies harte Urteile, die gewiß nicht alle Ausdrucksformen der FT in gleicher Weise treffen. Betrachtet man freilich das Gesamtbild und den inneren Trend feministischen Theologisierens, dann ergibt sich für einen wohlwollenden Optimismus wenig Raum. Eine echte Förderung des Fraulichen entspringt letztlich nicht einer Androgynisierung des Gottesbildes, sondern einer Neuentdeckung des Kircheseins nach dem Urbild Mariens. In seinem Apostolischen Schreiben »Mulieris dignitatem« hat Papst Johannes Paul II. die Grundrichtung dafür gewiesen¹²⁹. Maßgebend dafür ist der in der Schöpfung begründete und von Christus erneuerte Reichtum gegenseitigen Austausches, nicht aber die Auflösung personaler Beziehungen in einem mythologischen Androgyn.

¹²⁷ Burggraf 18. Vgl. 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, 19; Dies., Gott eine Frau? Weg und Irrweg der feministischen Theologie, Wuppertal 1983, 31f;

Beyerhaus 36; Albrecht, Barbara, Jesus – Frau – Kirche, Vallendar-Schönstatt 1983, 56.

¹²⁸ Beyerhaus 42; vgl. Ruppert, H.-J., Die Hexen kommen: Magie und Hexenglauben heute, Wiesbaden 1987.

¹²⁹ Apost. Schreiben *Mulieris dignitatem* von Papst Johannes Paul II. über die Würde und Berufung der Frau anläßlich des Marianischen Jahres (Verlautbarungen des Apost. Stuhls 86), Bonn 1988.

Philosophia definitiva

Die Christliche Philosophie als strenge Wissenschaft

Von Heinrich Reinhardt, Freising

Einführung

Noch immer ist ungeklärt, was die Christliche Philosophie eigentlich sei. Ist sie die Darstellung bestimmter philosophischer Probleme aus christlicher Sicht und seitens einiger philosophierender Christen? Dann wäre sie nur eine »Standpunktphilosophie«, also ein Dogmatismus, der dem Wesen der Philosophie widerspricht. Oder sie ist eine Aufbereitung allgemeiner philosophischer Probleme speziell für den Verstehenshorizont der Christen, also eine »Sonderphilosophie« für Christen? Das wäre pädagogisch nicht ganz unhaltbar, aber es widerspräche letztlich doch wieder dem Wesen der Philosophie, die eben öffentlich, allgemeingültig und für geeignetes Nachdenken jederzeit nachvollziehbar sein muß. Oder ist sie eine Interessensvertretung der Christen auf dem Feld der Philosophie, ähnlich wie das die marxistische Philosophie zugunsten der Kommunisten sein will? Das wäre der offensichtlichste Anschlag auf die Freiheit der philosophischen Diskussion und ein krasser Widerspruch zum Wesen der Philosophie, das ein reines Dienen in der ewigen Ordnung der Begriffe ist, reines Denken ohne Schielen nach Macht. Die Christliche Philosophie muß also jedenfalls in erster Linie Philosophie sein. Und die Spezifizierung durch das Attribut »christlich« darf in keiner Weise einen Anspruch auf »Sonderbehandlung« implizieren, der automatisch ihre Seriosität als Philosophie vernichten würde. Es kann ja genauso wenig eine »Sondermathematik« für Hindus oder eine »besondere Elektrotechnik« für Mohammedaner geben.

Nun kommt freilich der Einwand: Aber es gibt doch eine genuine indische, islamische, chinesische Philosophie, und diese ist genauso berechtigt wie die griechisch-abendländische Denktradition! Selbstverständlich, aber es handelt sich hier nur um faktische Denktraditionen, nicht um einen Anspruch auf Sonderbehandlung, d. h. auf partielle Dispens vom strikten Allgemeingültigkeitsanspruch der Logik und Metaphysik. Sofern diese ausländischen Traditionen offen sind für und hinstreben auf allgemeingültige Denkregeln, allgemeingültige Begriffe und allgemeingültige Systematik, sind sie im Gesamtcorpus der Philosophie selbstverständlich hochwillkommene Bereicherungen, und als solche werden sie in Zukunft wohl noch viel gründlicher studiert werden müssen. Insofern haben sie also teil an der menscheitsumfassenden Gemeinschaft der Philosophen, an ihrer Wahrheitsuche und an ihrem sachbezogenen Informationsaustausch; und damit partizipieren sie auch an der alle Philosophen herausfordernden, immer schon erkannten und immer noch besser erkennbaren Wahrheit, die als Wahrheit nur eine sein kann und unberührbar von den Wandlungen menschlicher Zugänge und unbeeinflussbar von den kulturellen Besonderheiten der Entdeckungsgeschichten in sich selbst besteht. Leider gibt es heute jedoch Anzeichen dafür, daß diese ausländischen

Traditionen des Philosophierens quasi-nationalistisch in sich die ganze Wahrheit besitzen wollen, freilich als die Wahrheit für Indien, für Afrika, für Lateinamerika. Dies bedeutet aber die Leugnung der Einheit der Wahrheit und der Einzigkeit des strengen Denkens, das eben als strenges menschliches Denken ausnahmslos für jeden möglichen und tatsächlichen Menschen, ja für jedes mögliche und tatsächliche Seiende gilt. Sofern diese ausländischen Traditionen des Philosophierens also einen grundsätzlichen Pluralismus der Wahrheit postulieren, sind sie aus der Philosophie herausgefallen und können nur noch die Kulturhistoriker und Politiker beschäftigen.

Eine solche separate, regional begrenzte Denktradition ist die Christliche Philosophie sicher nicht. Sie hat ja innerhalb der griechisch-abendländischen Tradition seit 2000 Jahren einen integrierenden Bestandteil ausgemacht. Aber dennoch hat sie, verschwommen und verborgen zwar, jedoch im Kern erkennbar, ihre eigene Identität bewahrt.

Es bleibt dabei: Christliche Philosophie muß etwas anderes sein als bloß irgendein Philosophieren aus christlicher Inspiration oder aus christlichen Gewohnheiten. Das Attribut »christlich« kann sich weder auf die religiös-kulturelle Herkunft ihrer Protagonisten beziehen (die war ja meistens dieselbe wie auch sonst in der abendländischen Philosophie) noch die Art und Weise ihres Vollzugs anzeigen (die war allzu verschwommen dazu); es kann nur ihren Gegenstandsbereich bezeichnen. Nur von ihren Gegenständen her kann ein strenger Begriff der Christlichen Philosophie gewonnen werden. (Und von da her wird klar, daß der Ausdruck »Christliche Philosophie« ein Name ist im strengen Sinn der Logik. Das C in dem Wort »christlich« muß daher, wie bei Eigennamen üblich, groß geschrieben werden!) In klarer Bindung an ihren Gegenstandsbereich hat die Christliche Philosophie innerhalb des weiten Spektrums der philosophischen Einzeldisziplinen eine unverzichtbare Aufgabe. So ist sie eine strenge Wissenschaft, die überdies in unserer Epoche der allgemeinen Verwaschenheit des Denkens eine aktuelle gesellschaftliche Funktion erfüllen dürfte: Präzisierung der tragenden Begriffe, Schärfung des Urteilsvermögens. Insofern könnte man sagen, daß die Christliche Philosophie, streng aus ihren Gegenständen entwickelt und als eine ganz deutlich profilierte Einzeldisziplin der Philosophie gegenwärtig, auch Zukunft hat. Aber natürlich ist solche Aktualität nicht ihr Lebensnerv.

Was ist nun der Gegenstandsbereich der Christlichen Philosophie? Es ist jener Erkenntnisfortschritt, der durch die Offenbarung Gottes in Jesus Christus in die Welt gebracht worden ist und an dem kein Philosoph vorbeigehen darf, weil er als Philosoph jede Erkenntnisquelle nutzen muß. Ich wiederhole: Es handelt sich um den für alle Welt vorhandenen, objektiven, mit den Mitteln der normalen, natürlichen Vernunft erfaßbaren Erkenntnisfortschritt. Der Gegenstandsbereich der Christlichen Philosophie hat somit keinerlei formale Ähnlichkeit mit dem Gegenstandsbereich der Theologie oder der Religionsphilosophie¹.

¹ Dies ist genau begründet in meinem Aufsatz »Expositio philosophiae Christianae. Qua demonstratur philosophiam Christianam esse legitimam, esse prosperam, esse nunc opportune excolendam«, in: R. Löw (Hg.), *Oikeiosis*. Festschrift für Robert Spaemann (Weinheim 1987), 203–224, bes. 211 f.

1. Genauere Definition des Gegenstands der Christlichen Philosophie

Eine genauere Bestimmung unseres Gegenstandsbereichs muß klären, inwiefern die Philosophie als ganze auf so etwas wie Offenbarung hin offen ist und als ganze Philosophie (d. h. nicht nur als Einzeldisziplin, nämlich als Lehre vom religiösen »Teilbereich« der menschlichen Gesamtwirklichkeit²) von den Aussagen der Offenbarung betroffen ist; zweitens aber muß einmal überblicksmäßig aufgezählt werden, welche »neuen« Gegenstände die Christliche Philosophie da zu erörtern hat. Erst dann kann eine präzisere Definition des behandelten Gegenstandsbereichs versucht werden.

a. Die Philosophie als ganze ist von der Offenbarung betroffen

Der menschliche Intellekt ist sich selbst niemals völlig durchsichtig; er wird sich wohl in schrittweise fortschreitender Klarheit immer durchsichtiger, sofern er sich stetig darum bemüht, – aber all dies hat seine Grenzen daran, daß der Intellekt irrtumsfähig und tatsächlich oft verirrt ist, sowie daran, daß er der Intellekt des unausweichlich alternden und einmal sterbenden Menschen ist. Das bedingt mannigfaltige Unterbrechungen des Fortschreitens, oftmaligen Verzicht auf weitere Klärung, unabwendbare Mängel an Präzision und Entschiedenheit, überall zurückbleibende Reste an Unaufklärbarem. Einen linearen Fortschritt bis hin zum eschatologischen Ineinsfall von individuellem Intellekt und Weltvernunft, wie das Averroes für möglich hält³, kann es nicht geben; die Endlichkeit jedes Daseins und der Menschheitsgeschichte insgesamt verbietet es.

Andererseits ist der menschliche Intellekt – wie auch der Wille – nicht einfach dumpf in seine Endlichkeit gebannt. Die Selbsttranszendenz des Intellekts auf das Ganze⁴ – wie auch die Selbsttranszendenz des Willens auf das Gute schlechthin^{4a} – ist eine Wirklichkeit, die man nicht unterschlagen kann.

Wir entdecken diese Selbsttranszendenz des Intellekts in der Selbstreflexion, wenn wir sehen, daß wir jederzeit und sofort verstehen, was »endlich« bedeutet; um das wirklich zu verstehen, müssen wir alles Endliche, auch unsere eigene Endlichkeit, gewissermaßen »von außen«, von einem Standpunkt der Nicht-Endlichkeit her, betrachtet haben und im Herumblicken um alles, was endlich ist, bereits einsehen, was »Endlichkeit an sich« ist. Das heißt, wir sind aus dem Endlichen herausgetreten und haben Erfahrung mit dem Begriff der Unendlichkeit; wir benutzen, wir verstehen ihn bereits. Ebenso bei dem Begriffspaar »sterblich/unsterblich« und bei manchem anderen. Niemand hat aus eigener Lebenserfahrung Unendlichkeit, Unsterblichkeit usw. kennengelernt; nach empiristischen Maßstäben dürfte man diese Begriffe also gar nicht begreifen können, doch in Wirklichkeit begreifen wir sie sofort. Wir haben also eine Vor-Kennntnis des Transzendenten und nehmen diese Begriffe ständig zum

² Die Religion kann von ihrem Wesen her kein Teilbereich der menschlichen Wirklichkeit sein, sondern ist entweder der Rahmen, durch den überhaupt erst Ganzheit der Wirklichkeit gegeben ist, oder sie ist gar nichts. – Vgl. H. Reinhardt, *Der Begriff Sprache* (Frankfurt/Bern/New York/Paris 1988), 117f.

³ Klassisch referiert bei Thomas von Aquin, *Scg III*, c. 43.

⁴ Klassisch dargestellt am Beispiel des *desiderium naturale* bei Thomas von Aquin, *Scg III*, cc. 25–63, bes. 37–39.

^{4a} Vgl. K. Riesenhuber, *Die Transzendenz der Freiheit zum Guten. Der Wille in der Anthropologie und Metaphysik des Thomas von Aquin* (München 1971), *passim*.

Ausgangspunkt und Beurteilungsmaßstab unseres Sprechens, Denkens, Glaubens und Handelns, Spielens und Schweigens. Ja, selbst bedeutungsvoll schweigen könnten wir nicht, wenn wir nicht diese »ewigen Denkinhalte«⁵ und mit ihnen die allen Menschen angeborene Ahnung von der Einheit des Seins hätten. Man kann noch weiter fragen und kommt dann zu einer doppelten Identität des Intellekts: einerseits ist er identisch mit dem Wesen des Unendlichen, d. h. untrennbar immer *bei* der »essentia infiniti«⁶, denn von da her hat er die Empfänglichkeit für das Allgemeine, das Ewige und so auch für göttliche Offenbarung; andererseits ist er identisch mit dem Wesen des Endlichen, d. h. mit der »natura finitorum«⁷, denn von da her hat er die Sicherheit des Urteils über die Wahrheit aller Aussagen über Endliches; nur wer das Endliche im Sinne einer innersten Verbindung, eben einer Identität mit dem Wesen des Endlichen, und somit in nuce erschöpfend-vollständig kennt, kann darüber urteilen, was wahr und was falsch ist. Das innere »Organ« für Wahrheit, das bekanntlich auch im einfachsten Menschen reibungslos funktioniert, erwächst aus dieser Identität mit dem Endlichen selbst.

So gibt es vielfältige Gewißeheiten, die den Wirbel und Wandel der geschichtlichen Erscheinungen übersteigen. Diese Gewißeheiten, diese konkreten Beweise der Selbsttranszendenz in jedem Menschenleben sind die Anknüpfungspunkte für so etwas wie Offenbarung; denn wer keinerlei Zugang zu überzeitlichen Begriffen hätte, könnte keine Offenbarung wahrnehmen oder gar in sich ernsthaft aufnehmen.

Die Tatsache, daß es zahlreiche⁸ Anknüpfungspunkte für Offenbarung in der menschlichen Natur gibt, bedeutet aber nicht, daß die Offenbarung nur nebensächlich wäre (*nur* eine Bestätigung des sowieso Gewußten). Sie liefert der Philosophie verwertbare Stichworte, Aussagen und Perspektiven, um die sich dann speziell die Christliche Philosophie zu kümmern hat. Aber deswegen in Selbstgefälligkeit zu verfallen, stünde der Philosophie schlecht an. Die Selbsteinschätzung des Philoso-

⁵ H. Reinhardt, *Expositio philosophiae Christianae*, 205: »inde quoque habes cogitandi formas sempiternas veluti principia veri, boni, iusti, aequi, pulchri, quin etiam ideam humanitatis, ideam mundi, ideam ipsius Dei ceterasque notiones rerum puras...«

⁶ Ebd.

⁷ Ebd.

⁸ A. Dempf, *Christliche Philosophie. Der Mensch zwischen Gott und der Welt* (Bonn 1938), 21–77, gibt die folgenden Hauptthemen an, die als solche Anknüpfungspunkte fungieren: die Stellung des Menschen zwischen Gott und der Welt, die Schöpfungslehre, Freiheitslehre, Lehre vom Gewissen, Lehre von Tod und Unsterblichkeit, die Lehre von der Menschheitsgeschichte. Man müßte heute wohl den ersten Punkt als Stellung des Menschen zwischen dem Sprechen und der Sprache formulieren, den vierten Punkt eher als Lehre von den unbedingten Pflichten darstellen und den Begriff Wahrheit als weiteren Anknüpfungspunkt anfügen; doch Dempf bringt seine Ansatzpunkte ja nicht als exklusive Reihe vor.

O. Muck, *Christliche Philosophie* (Kevelaer 1964), gibt als Hauptanknüpfungspunkte die Erfahrung der Wirklichkeit überhaupt (a. a. O. 89 ff.), das erfahrbare Seiende (106 ff.), die Gründe des Wirklichen (123 ff.), den Stufenbau der Welt (143 ff.), den Menschen selbst (165 ff.), den absoluten Grund (177 ff.), die Struktur philosophischer Gotteskenntnis (183 ff.), die Eigenschaften Gottes (188 ff.), Gott und Welt (197 ff.) und schließlich die verantwortete Freiheit (209 ff.) als Sittengesetz, Rechtsordnung, Gewissen u. a.

E. Stein, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins* (Freiburg/Basel/Wien ³1986), bes. 392–426, versucht über das der Menschennatur eingeprägte Gottesbild die natürlichen Ansatzpunkte der Offenbarung darzustellen.

Insgesamt ist die Vielfalt, *wie* die Möglichkeit und Opportunität von so etwas wie Offenbarung aus der Natur von Mensch und Welt eruierbar ist, fast unbegrenzt. Es fällt allerdings auf, daß man dabei immer wieder auf dieselben Themen kommt. Daher ist zu vermuten, daß wohl die Anknüpfungspunkte so gut wie unendlich viele, die Darstellungsbahnen aber – die Hauptthemen – einige wenige und das Ergebnis, nämlich der positive Aufweis der Möglichkeit und Opportunität der Offenbarung, überhaupt nur eines sein könne.

phen Thomas von Aquin⁹ ist da genauso ernüchternd wie die der existentialistischen Denker unseres Jahrhunderts: Philosophie ist eine Mühe ohne Ende, und nie können wir sagen, wir hätten die Wahrheit insgesamt im Griff; nicht einmal dort, wo wir sicher wissen, daß uns ewige Wahrheit zuteilgeworden und unser diesbezüglicher Begriff absolut unüberholbar ist, kann uns verborgen bleiben, wie verschwindend klein dieser Ausschnitt von Wahrheit ist und wie erdrückend häufig auch in der sorgfältigsten Art des Philosophierens die verbleibenden Aporien und Zweifel sind. Demgegenüber ist die Aussage der Offenbarung von so ungeheuer großer Eindeutigkeit, Lebendigkeit und Sprengkraft, daß jedes Philosophieren lächerlich würde, das im Vergleich hiermit seine eigene Kleinheit nicht bekennen wollte.

Die Philosophie ist infolge der Unsicherheit menschlichen Wissens insgesamt auf eine zweigleisige Arbeitsweise angewiesen: sie ist bald »verorum inquisitio«, bald »veri doctrina«¹⁰, d. h. einmal sehnsüchtige Suche nach der (noch nicht erreichten) Wahrheit, ein andermal Wissenschaft und Darlegung der (bereits erreichten) Wahrheit. In diesem »duplex ministerium«¹¹ spiegelt sich die doppelte Identität des Intellekts, aber doch auch die Unsicherheit und das Unstete des menschlichen Wissens; es wechselt immer wieder vom Wissen zur Suche.

Jesus Christus hat die Philosophie erneuert, indem er diese schmerzliche Zweigleisigkeit zu einer angenehmen gegenseitigen Ergänzung gemildert hat. Denn das Entscheidende, was die Philosophie von ihm bekam, ist die Möglichkeit, daß alles Seiende, alle Interpretation und alles (mehr oder weniger partikuläre) menschliche Wissen eine einzige Perspektive, ein einziges Ziel, einen einzigen Sinn haben könnte. Man braucht sich nur an Sätze wie folgende zu erinnern: »Ich bin das Licht der Welt«¹², »Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben«¹³, »Ich und der Vater sind eins«¹⁴, »Ich habe die Welt überwunden«¹⁵, »Ich bin bei euch . . . bis ans Ende der Welt«¹⁶. Jesus Christus, der in seinen Taten die barmherzige Liebe Gottes so greifbar gemacht hat wie niemand sonst, der gerade den am weitesten Verirrten Verzeihung schenkt und in taktvollster Weise neuen Lebensmut aufkommen läßt, – derselbe gütige Jesus ist von seiner singulären Position in der Menschheitsgeschichte ohne Kompromisse überzeugt. »Bist du der König der Juden?‘ ‘Du sagst

⁹ Z. B. in Sth I q. 1 a. 1: »homo ordinatur ad Deum sicut ad quandam finem qui comprehensionem rationis excedit«, und v. a.: »Ad ea etiam, quae de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina. Quia veritas de Deo, per rationem investigata, a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum homini proveniret: a cuius tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus«. Die kleine Anzahl der Philosophen, die lange Zeit des Studiums und besonders die Beimischung vieler Irrtümer machen den Philosophen im Hinblick auf seine Fähigkeit, die alles entscheidende Wahrheit zu finden, ganz bescheiden. So kann Thomas im zuerst zitierten Satz sagen, Gott als Ziel des Menschseins übersteige die Fassungskraft der Vernunft.

¹⁰ H. Reinhardt, a. a. O. 204f.

¹¹ A. a. O. 205.

¹² Joh 8, 12; 12, 46; vgl. Lk 2, 32.

¹³ Joh 14, 6.

¹⁴ Joh 10, 30.

¹⁵ Joh 16, 33.

¹⁶ Mt 28, 20b.

es.'«¹⁷ »'Bist du der Messias?' 'Du sagst es.'«¹⁸ Und in diesem klaren Bewußtsein seiner einmaligen Sendung erscheint er nach der Auferstehung von den Toten seiner verschüchterten Jüngerschar, in diesem Einmaligkeitsbewußtsein sendet er den Heiligen Geist, in diesem Bewußtsein von seiner Sendung als der tiefsten Zäsur in der Weltgeschichte¹⁹ gibt er den universalen Taufbefehl²⁰. Es ist immer derselbe Christus, ob er er sich in Vollkommenheit »gütig und sanftmütig«²¹ zeigt oder in Vollkommenheit als der wahre, einzige Hirt aller Völker²² oder in Vollkommenheit als der Liebende, der (absolut schuldlos!) »sein Leben hingibt für die Freunde«²³. Diese Eindeutigkeit von Leben, Werk und Botschaft Jesu Christi ist von einer derartigen Wucht, wie sie keine andere Gestalt der Religions- oder Philosophiegeschichte aufweist²⁴. Es ist wichtig, auf diese fundamental erschütternde Kraft hinzuweisen, um das Ineinandergreifen von Offenbarungsempfänglichkeit und Offenbarung, von geheimer Erwartung und offensichtlicher Erfüllung nicht ins Unverbindlich-Harmlose abgleiten zu lassen.

Was die Philosophie mit einer derartigen Wucht getroffen hat, ist aber eben die Möglichkeit einer einzigen einheitlichen Perspektive von allem schlechthin: möglicher Vorschein der endlich heilen Welt, d.h. jener widerspruchsfreien und zugleich humanen Welt, wie sie nur dem optimalen Eingreifen eines optimal menschenfreundlichen Gottes entspringen kann. Jesus gibt uns nun aber diese Perspektive – er stirbt (auch) für sie, er steht von den Toten auf (auch) für sie. Und in der Tat: Sie ist eine real denkbare Perspektive. Das zeigt sich schon daran, daß man, sie bloß probeweise übernehmend, in eine spürbar entlastende Äquidistanz gegenüber dem Dogmatismus und dem Skeptizismus eintritt²⁵. Schon in der probeweise übernommenen Offenbarungsaussage liegt also eine befreiende Wirkung für den Philosophierenden. Daraus kann geschlossen werden, daß aus der sachgerecht

¹⁷ Joh 18, 33 b. 37.

¹⁸ Mt 26, 63f.; vgl. Mt 16, 16f.

¹⁹ Vgl. H. Reinhardt, a. a. O. 206, Anm. 7.

²⁰ Mt 28, 19f.

²¹ Mt 11, 29.

²² Joh 10, 11–18.

²³ Joh 15, 13.

²⁴ Vgl. U. Mann, *Das Christentum als absolute Religion* (Darmstadt 1970), 178: »Kann man aber empirisch-historisch von einer Einzigartigkeit des Weges Jesu sprechen? Gewiß. Die Einzigartigkeit liegt erstens in jener Dringlichkeit, die keine Selbstprädikation zuläßt, die aber eben dadurch das eigentliche Selbst des Propheten und Märtyrers herstellt . . . , das heißt, vor die Glaubenden hinstellt. Die Einzigartigkeit des Wesens Jesu liegt zweitens in der Kongruenz von Bezeugtem, Zeugnis und Zeugenleben wie Zeugensterben: das ist religionsgeschichtlich ohne Parallele. Beides, Dringlichkeit und Kongruenz, wird von Jesus selbst bezeugt, und zwar bildhaft symbolisch und also mittelbar, nämlich in seinen Gleichnissen.« U. Mann meint mit der Dringlichkeit, die keine Selbstprädikation zulasse, natürlich nicht, daß Jesus überhaupt nichts über sich ausgesagt hätte; das wäre offenkundig falsch, denn Jesus hat sehr oft von seiner Persönlichkeit im Hinblick auf seine heils- und weltgeschichtliche Sendung gesprochen, wie allein schon die johanneischen »*egó-eimi*«-Passagen beweisen. U. Mann meint nur eine solche Selbstprädikation, mit der Jesus sich gegenüber der Erlösungsaufgabe sozusagen individualistisch isoliert hätte (wie ein *schlechter Prophet*). Gerade das vollkommene Eingehen in sein Erlösungswerk und damit in den Willen des Vaters ist aber historisch einmalig.

²⁵ H. Reinhardt, a. a. O. 206.

übernommenen Offenbarung eine neue Qualität des Philosophierens entsteht (und zwar immer wieder, wie man aufweisen kann!), ein neuer philosophischer Eros und eine neue, weisheitliche Gelassenheit. Beide Phänomene betreffen die Philosophie als ganze. Daher wird sich jeder Philosophierende fragen müssen: »Wie, wenn Christus recht hätte? Was wäre, wenn er tatsächlich die Wahrheit aller Wahrheiten selbst wäre und wenn die Kirche tatsächlich sein 'Leib', die von seinem eigenen Geist zu einem einzigen Organismus zusammengeführte Höchstform des Menschseins wäre?« Man müßte ja dann wohl ganze Traktate der Erkenntnislehre, der Anthropologie u. a. umformulieren.

Dieser Stachel, der seit 2000 Jahren unausreißbar in den Menschen steckt, irritiert jeden Philosophen und die Philosophie als ganze. Genau dieses Irritiertsein führt jedoch zu weiterer Erkenntnis. Denn die mögliche Einzigartigkeit einer alles versammelnden Perspektive ist sicherlich nur vorschlagsweise (»probabiliter«) in die Philosophie eingegangen, aber die Tatsache, daß diese Möglichkeit vorgeschlagen ist, ist angesichts der Tragweite automatisch eine Verpflichtung – zumindest zur näheren Prüfung – und manchmal eine Versuchung: z. B. für Hegel, der die eine Perspektive konsequent übernimmt, aber die mögliche Personalität des »finis ultimus« wegstreicht und so zu einer seelenlosen Weltmaschine kommt. Man kann nicht Philosoph sein – d. h. für die Allgemeinheit nach den bestmöglichen Begriffen suchen – und den Anspruch der Offenbarung, eine Erkenntnisquelle ersten Ranges, beiseitelassen, geschweige denn Mensch sein, ohne hier die Wahrheit zu suchen.

Vielleicht denkt man, hier werde mit Chimären gearbeitet. Einen so substantiellen Erkenntnisfortschritt in Konsequenz der Offenbarung gebe es doch gar nicht! Diesem Einwand kann man aber mit zahlreichen Beispielen begegnen. Ich möchte ihn mit folgendem Hinweis entkräften. Wir wissen, daß innerhalb des traditionellen chinesischen Denkens der Begriff des Individuums praktisch unbekannt ist. Folglich wird eine Anthropologie und Ethik vertreten, die man als familien-, clan- und standesimmanenten Kollektivismus zu bezeichnen hat. Um einen exzessiven Individualismus – eine der größten Gefährdungen des chinesischen Selbstverständnisses – wirksam zu bekämpfen, hat man das Reflektieren über Wesen, Würde und Recht des Individuums nie entwickelt, aber mit dem Ergebnis, daß in unserem Jahrhundert dann der Übergang zu einem klassenlosen Kollektivismus unter der Führung der marxistischen Ideologie kaum wahrnehmbare Widerstände hervorgerufen hat; er war natürlich für die Chinesen schon ein bedeutender, aber insgesamt doch nicht übermäßiger Schritt, den man immer als bloße Radikalisierung alter chinesischer Traditionen begreifen konnte und nach wie vor zu legitimieren sucht. Daß man einer absolut unduldsamen, rigorosen Diktatur anheimgefallen war, kam vielen kaum ins Bewußtsein. – Derart leichte Übergänge von einem moralbezogenen Feudalkollektivismus zu einem absolut unmoralischen Marxistenkollektivismus wären in Europa doch nicht möglich. Warum? Weil hier die christliche Tradition von der gottgegebenen Würde des Einzelmenschen auch in all den säkularisierten Verkleidungsformen nachwirkt. Das allgemeine Bewußtsein ist auf Individualrechte und -pflichten aufmerksam, es reagiert sensibel auf Verschiebungen in diesem Bereich. Damit ist selbstverständlich keine Garantie gegen eine kommunistische Revolution gegeben, aber sehr wohl eine Garantie dafür, daß eine solche als äußerst tiefer, schmerzlicher, vielfach verheerender Einschnitt empfunden würde und daß man aufmerksamer ist, Vorkehrungen trifft, zäh widersteht. – Das ist nur ein Beispiel von vielen, die zeigen, daß die christliche Offenbarung doch sehr folgenreiche positive Prägungen und Bewußtseinsfortschritte mit sich geführt hat. All dies ist vielleicht kaum mehr klar präsent als Konsequenz der Offenbarung, und es muß dann eben wieder präsent gemacht werden; aber es ist historische Tatsache.

Darum ist die Beschäftigung mit diesem Thema keine Spezialrichtung der philosophischen Forschung, sondern Pflichtaufgabe für jeden Philosophierenden. Daher übernimmt die Christliche Philosophie die nähere Befassung mit diesem Thema genau so für die gesamte Philosophie, wie die Erkenntnistheorie oder die Systematische Metaphysik ihre Sachen stellvertretend für die gesamte Philosophie übernehmen.

b. Überblick über die wesentlichen Themen der Christlichen Philosophie

Die Sammlung aller Denkinhalte in eine einzige Perspektive als reale Möglichkeit konkretisiert sich in einer Reihe von typischen Fragestellungen.

In keineswegs erschöpfender Aufzählung greife ich heraus:

- die Möglichkeit der Gotteserkenntnis,
- die Möglichkeit des Aussprechens Gottes,
- den Begriff der Einheit der menschlichen Natur (die bekanntlich aus Leib und Seele zusammengesetzt ist und doch irgendwie eine ursprüngliche Einheit bildet), sofern er aussprechbar ist,
- den Begriff des letzten Zieles, sofern er aussprechbar ist,
- den Begriff der Freiheit,
- den Begriff der Zeit,
- den Begriff des Raumes,
- den Begriff der Ewigkeit,
- die Möglichkeit der Erkenntnis der Individualität des Menschen,
- die Möglichkeit des Aussprechens der Individualität des Menschen,
- den normativen Charakter philosophischer Erkenntnisse im allgemeinen,
- den normativen Charakter der Sätze der Christlichen Philosophie im besonderen,
- den Erkenntnismodus, der zur Christlichen Philosophie gehört,
- die Abschließbarkeit menschlichen Wissens im allgemeinen,
- die Abschließbarkeit der Christlichen Philosophie ,
- die Möglichkeit einer »Architektur« des Wissens innerhalb der Christlichen Philosophie ,
- die Unüberholbarkeit derjenigen Definitionen, die in der Christlichen Philosophie vorgelegt werden.

Diese Fragen werden stets in der Weise behandelt, daß von der Möglichkeit einer einzigen Lösung ausgegangen wird und nach einem eindeutigen ad-hoc-Beweis dafür gesucht wird, daß und wie hier die Offenbarung den natürlichen Wissensstand bereichert hat. Und dies kann der Natur der Sache nach nicht anders getätigt werden als so, daß auch ständig der Horizont letztgültiger Antworten präsent gehalten wird; denn es ist klar, daß diese Fragen, wenn sie genügend ausgereift und ernsthaft der Öffentlichkeit vorgelegt worden sind, nur im Sinne endgültig beantworteter Fragen und letztgültig behandelter Probleme vorgelegt werden können. Sonst hat sich der Anspruch der Christlichen Philosophie auf öffentliche Beachtung (jedenfalls ad hoc) selber ad absurdum geführt.

Daher wird es schon bei der Themenwahl für einen Christlichen Philosophen eine Rolle spielen, ob er dieses Thema bis zu einer solchen, sehr hohen Evidenz führen können (d. h. ob er es als Gegenstand der Christlichen Philosophie erkennt).

c. Schlußbemerkung über den Gegenstandsbereich der Christlichen Philosophie

Wir haben den Gegenstandsbereich der Christlichen Philosophie sowohl von der formalen als auch von der materialen Seite her definiert. Ihr Formalobjekt ist der aus der Offenbarung erwachsene Erkenntniszuwachs der normalen, natürlich-menschlichen Vernunft. Ihr Materialobjekt ist nur in einer Vielzahl von Gegenständen vorhanden, die jedoch alle darin übereinstimmen, daß sie etwas mit der Letztgültigkeit zu tun haben. Dadurch, daß solche Gegenstände in vollständig überzeugender Klarheit abgehandelt werden, hat die Philosophie als ganze einen Nutzen.

Verschiedentlich haben wir betont, daß diese Art philosophischen Wissens eine »strenge« Wissenschaft sein müsse. Worin besteht nun bisher diese Strenge? Man kann sagen, daß sie, soweit bis jetzt sichtbar, nur in der Wohldefiniiertheit des Gegenstandsbereichs liegt. Ein etwas überdurchschnittlich wohldefinierter Gegenstandsbereich wird sicherlich das Streben nach besonders sauber, eindeutig, abschließend definierten Aussagen vergrößern (oder auch umgekehrt dieser Ehrgeiz den Gegenstandsbereich immer besser nachdefinieren wollen). Allerdings besagt das noch nicht, daß die »Strenge« dieser Wissenschaft insgesamt höher liege als etwa die Strenge der Formalen Logik.

Wir versuchen jedoch im folgenden zu zeigen, daß die Strenge der Christlichen Philosophie sehr wohl auch noch anderes bedeutet als bloße Wohldefiniiertheit.

2. Bemerkungen zur Methodik der Christlichen Philosophie

Es leuchtet ohne weiteres ein, daß eine Wissenschaft, die thematisch auf die Offenbarung eingeht, ein Vergleich ist; sie wird ständig fragen: »Was weiß die profane Wissenschaft? Und was sagt die Offenbarung?« Insofern hat die Christliche Philosophie keine andere methodische Grundeinstellung als einige der Theologie zugehörige Disziplinen, z. B. die Christliche Soziallehre, die Kirchengeschichte oder die Religionspädagogik. Spezifisch für die Methode der Christlichen Philosophie ist nur, daß sie Philosophie und Offenbarung unter einem bestimmten, unveränderlichen Gesichtspunkt zusammenstellt.

Einfachhin zu fragen: »Was sagt die Offenbarung über das philosophisch Erwerbbar hinaus?«, wäre noch zu wenig, um eine Wissenschaft zu konstituieren. Denn man müßte gleich nachtragen, daß sich ja beides, das Bisherige und das offenbarungstypische Plus an Erkenntnis, im Rahmen der natürlichen Vernunft vollzieht, und es wäre deshalb erst noch zu klären, inwiefern die Philosophie den Bereich der natürlichen Vernunft prinzipiell nicht ausschöpfen könne, obwohl sie

per definitionem ja die Gesamtheit des mit der natürlichen Vernunft Wißbaren artikulieren soll²⁶. Ich finde hier keine andere Lösung als das Denken vom »finis ultimus«, von dem einen sinngebenden Zweck aller Seienden her. Soweit ich sehe, kann die natürliche Vernunft vor der Offenbarung nur »probabiliter«, nicht aber »assertive« ein letztes Ziel von allem denken, und zwar so gewiß denken, daß es für weitere Denkprozesse operationalisierbar wäre. Das geht nur hypothetisch, d. h. als niemals operationalisierbares Zitat aus der Religionsphilosophie. Zu fragen, inwiefern (hier, ad hoc) die Offenbarung über das philosophisch erreichbare Gesamtwissen hinausgeht, ist nur dann eine vernünftige Möglichkeit, wenn man einen sicheren und abschließenden Begriff vom Gesamtstatus des philosophisch Wißbaren und vom Gesamtstatus der Offenbarungsaussagen hat und zusätzlich den »finis ultimus« von allem klar angeben kann. Das kann nur die Christliche Philosophie. Nur sie – nicht aber eine noch so optimistische Teleologie aus rein natürlich-metaphysischen Prinzipien – kann den »finis ultimus« so selbstverständlich als besonderes Kriterium der Erkenntnisfindung benutzen.

Ist dies alles aber nicht ein klassisches Beispiel für »petitio principii«? Vorhin hatten wir gehört, die Untersuchung des »finis ultimus« gehöre zu den wichtigsten Gegenständen der Christlichen Philosophie, und nun wird sie plötzlich als Voraussetzung der Methode ausgegeben! Was bewiesen werden sollte, wird die Grundlage des Beweisverfahrens selbst. Also ein unsauberer Kunstgriff, zutiefst unwissenschaftlich und auch unchristlich? – Ich meine, dieser Vorwurf besteht nicht zu Recht. Von »petitio principii« kann keine Rede sein, erstens weil der real-mögliche Endzweck nicht aus der Christlichen Philosophie, sondern aus der Offenbarung stammt, also einer außerhalb der philosophischen Arbeit objektiv gegebenen Größe; und zweitens kann hier der Vorwurf der »petitio principii« deshalb nicht greifen, weil der Begriff des Endziels aller Dinge ja gerade so eingesetzt wird, daß

²⁶ J. B. Lotz, Art. Philosophie, in: W. Brugger (Hg.), Philosophisches Wörterbuch (Freiburg/Basel/Wien ¹³1967), 279f., bringt beide Bestimmungstücke: »Damit wird angedeutet, daß der Mensch das letztgültige Verstehen von allem, das mit Weisheit gemeint ist, nie vollendet besitzt, sondern immer sehnsuchtsvoll darum ringt... Darüber hinaus treibt es den Menschen in allen Jahrhunderten zu einem methodisch gesicherten, systematisch durchgeführten, gedanklich geklärten Wissen um das Wirkliche, eben zu *wissenschaftlicher Philosophie*... Die Philosophie ist hingegen Universalwissenschaft, weil sie *die Gesamtheit des Wirklichen umfaßt* und deshalb zu den letzten Gründen alles Wirklichen überhaupt oder zu den *absolut letzten Gründen* vordringt.« Dies besagt allerdings noch nicht, daß zur Philosophie per definitionem das Wissen um die Grenzen des Wißbaren in der Weise dazugehört, daß dadurch eine Entscheidung über das, was im einzelnen wißbar ist und was nicht, bereits gefallen ist. Erst durch die Tatsache einer absoluten, alles Religiöse positiv in sich integrieren könnenden und doch unendlich alles Religiöse überbietenden Offenbarung, d. h. durch die Tatsache der Offenbarung in Jesus Christus, wird dieses Problem in aller Schärfe gestellt. Die Gegenüberstellung von Natur und Übernatur, die *dann* unvermeidlich ist, verlangt gebieterisch, daß der Bereich des natürlich-vernünftig Wißbaren definitiv unterschieden werde vom Bereich des übernatürlich-gnadenhaften Wissens. Die Entscheidung fällt deshalb in der Religionsphilosophie (und muß wiederholt werden in der Fundamentalthologie). Für die Gesamtheit der Philosophie gilt daher, daß sie *nach dem Offenbarungseignis* definitiv eine objektiv in sich abschließbare Menge von Wissensinhalten umfaßt, wie wenig diese objektive Abschließbarkeit auch subjektiv von den einzelnen Philosophen bezeugt oder weiterverwendet werden mag. Und *dieses* Ineinander und Nebeneinander von objektiver Abschließbarkeit und subjektiver Unabschließbarkeit des Wissens ist *dann*, d. h. nach der Klärung des Wesens der Philosophie durch die Religionsphilosophie, *auch* ein Thema für die Christliche Philosophie.

er beim Vergleich des allgemein-philosophisch Wißbaren und des Erkenntnisgewinns infolge Offenbarung die Präzision garantiert, den präzisen Hinblick liefert, aufgrund dessen das Erkenntnisplus infolge Offenbarung überhaupt erst darstellbar und sagbar ist: also in einer spezifischen, im Erkenntnisablauf immanenten Weise. Im übrigen bedeutet das nicht, daß der »finis ultimus« nicht auch selber Gegenstand der Untersuchung werden könnte oder sollte. Im Gegenteil, er ist und bleibt einer der wichtigsten Gegenstände der Christlichen Philosophie, eben weil er ständig als Parameter eingesetzt wird. Dies alles ist möglich, weil eben der »finis ultimus« nicht erst konstruiert werden muß, sondern als Offenbarungsaussage – und zwar als der Konvergenzpunkt aller natürlich-vernünftig mitvollziehbaren Offenbarungsaussagen – schon gegeben ist. Die Thematisierung des Endzwecks, so wie ihn die Christliche Philosophie thematisiert, versteht sich *nur* als Nachschärfung bzw. endgültige Definition, aber keinesfalls als eine Erstdefinition bzw. Ersteinführung in den allgemeinen philosophischen Diskurs. Daraus folgt, daß die Methode der Christlichen Philosophie ohne Selbstwiderspruch den »finis ultimus« als hauptsächliche Stütze verwenden darf.

Inwiefern ist eine solche Methode »streng«? Insofern, als sie in jedem Falle Vollständigkeit ergibt und somit das abschließende Urteil, die für alle Zeiten klärende Definition ermöglicht. (Dabei bleibt natürlich diese Arbeit Philosophie, d.h. die sachbezogene Diskussion wird weitergehen, solange uns Gott Tage schenkt, aber sie wird weitergehen nur über Akzidentien. Das Wesen der Sache ist und bleibt dann für alle Zeiten festgeschrieben, vergleichbar mit der vollständigen Beschreibung einer Pflanze in der Botanik, die auch für alle Zeiten festgeschrieben bleibt. Das ist nicht Dogmatismus, sondern Befreiung; man kann sich dann anderen Wissensgegenständen zuwenden und muß nicht immer wieder von vorn anfangen. Dies unterscheidet die Christliche Philosophie von den übrigen philosophischen Disziplinen, wo derart abschließende Definitionen höchstens im Ausnahmefall vorkommen, während sie hier nicht einmal im Ausnahmefall ausbleiben – was das Wesen, die Substanz der jeweiligen Sache angeht.) Diese Methode des Vergleichs von natürlich-philosophisch Wißbarem und zusätzlich aus der Offenbarung Wißbarem unter beständigem Hinblick auf den »finis ultimus« ist nun aber, weil sie Vollständigkeit garantiert, schlechthin zwingend. Es kann hier keine anderen Ansichten, kein Vielleicht und keine Spielräume für mehrwertige Logik geben; »sic et non«!

Darin, daß die Christliche Philosophie in ihrer Definition eine zwingende, zu genau einer Lösung führende Arbeitsweise hat, ist ihre Methode eine strenge. Selbstverständlich verwendet sie aber je nach Bedürfnis und Opportunität die passenden Hilfsmethoden: phänomenologische Beschreibung, metaphysisches Schlußverfahren, logische Formalisierung; der freien Anwendung von Hilfsmethoden ist natürlich keine Grenze gesetzt, aber es handelt sich hier um den Bereich der Hinführung oder Vorbereitung der Schlußdefinition. So vielfältig die Hinführungen sein dürfen, so einförmig muß der Vollzug der Schlußdefinition ausfallen.

In der Bindung an diese Methodik konstituiert und bewahrt sich die Christliche Philosophie als strenge Wissenschaft.

3. Ein Beispiel für die Arbeitsweise der Christlichen Philosophie

Um nicht unsere sämtlichen Ausführungen in der Luft hängen zu lassen, ist ein Beispiel nützlich. Wir zeigen, wie der Begriff der Person in der Christlichen Philosophie definiert wird.

Die natürlich-vernünftige Diskussion hat viele Bestimmungsstücke zusammengetragen, die hier zu sammeln sind. Wir erinnern uns an die boethianische Definition der Person als »naturae rationalis individua substantia«²⁷, aber auch an deren Verdeutlichung, die ich selbst vorgeschlagen habe: »persona est individua, rationalis, omnes sensus animi unificans substantia«²⁸. Darin kommt zum Ausdruck, daß die Person »ein mit einer geistigen Natur ausgestattetes Einzelwesen in seiner nicht-mittelbaren Besonderheit«²⁹ ist, in einer so unersetzlichen Besonderheit, daß es in Ewigkeit nicht wiederholbar ist, und gleichwohl in einer derartigen Rationalität, daß es alle seine Wahrnehmungen ganz leicht in sich zu einer Einheit bringen kann. Diese »unificatio«, die wesentlich zur Person gehört, ist die Begründung für die Mittelbarkeit alles dessen, was die Person vollzieht und worin sie sich vollzieht (ausgenommen nur ihre individuelle Einzelheit selbst); aber das besagt nicht, daß die »unificatio« immer »in actu« vorhanden sein müßte. Es genügt vollauf, daß die Person eine Befähigung »zum geistigen Selbstbewußtsein und zur entsprechenden Selbstverfügung«³⁰ hat, weshalb auch schon eine Sekunde nach der Befruchtung der weiblichen Eizelle das neue Lebewesen eine vollständige Person mit allen Rechten und Pflichten eines Menschen ist (vorausgesetzt natürlich, beide Elternteile sind Menschen). Weil mit dem Stempel einer unauslöschlichen individuellen Nicht-Mittelbarkeit ausgestattet, kann die Person auch rein geistiger Natur sein; sie muß nicht als sichtbare, sinnlich erfahrbare Leib-Seele-Einheit, also als Mensch, gegeben sein; es kann aus diesem Grund, wie die Offenbarung lehrt, Engel geben. Die Existenz von unsichtbaren personalen Wesen, also Engeln, widerspricht der natürlichen Vernunft in keiner Weise. Aber sicher ist, daß jede Person ihr »absolut einmaliges Schicksal und Ziel«³¹ hat und daß folglich alle Personen eine unaufhebbare Würde besitzen. Sämtliche nicht-personalen Lebewesen dienen nur ihrer Art, und ihre sicher in beschränktem Umfang vorhandenen »individuellen Eigenarten« sind nichts anderes als Variationen dessen, was eben ihrer Art entspricht. Personen dagegen haben je ihre besondere, je ihnen allein vorgesehene Vollendung. Daher können nicht-personale Lebewesen, z. B. Tiere, wohl Gegenstand von Liebe, Mitleid usw. sein, jedoch niemals Träger von Rechten; Rechtsträger können nur Personen sein, da eben nur eine Person einmalig und auf ein nur ihr zukommendes Vollendungsziel hingeordnet ist,

²⁷ Boethius, *De duabus naturis*, c. 3 (PL 64, 1343): »Persona est rationalis naturae individua substantia«; zitiert bei Thomas von Aquin, *Sth I q. 29 a. 1 u. ö.* In demselben Sinn definiert S. Reinstadler, *Elementa philosophiae scholasticae* (Barcelona 171945), I, 340: »Persona est substantia individua completa, sui iuris, ratione praedita«.

²⁸ H. Reinhardt, *Der Begriff Sprache*, 290, Anm. 4.

²⁹ J. B. Lotz, *Art. Person*, in: W. Brugger (Hg.), *Philosophisches Wörterbuch*, 271.

³⁰ Ebd.

³¹ Ebd.

dergestalt, daß sie einen Anspruch darauf hat, dieses Vollendungsziel auch zu erreichen. – Wir können nun solche Aussagen erheblich vermehren, wie das neuerdings Josef Seifert in seiner großen Monographie über das Sein der Person³² getan hat. Entscheidend ist aber, wie ich meine, neben diesen positiven Bestimmungselementen auch die negativen nicht zu übersehen.

Als Einzelwesen – und zwar gerade in dieser Form des absolut einmaligen Einzelwesens – ist die Person begrenzt. Weder erfaßt sie jemals die ganze Fülle des Seins noch verwirklicht sie diese. Als Personen sind auch die Engel in ihrer Erkenntnis und Wirksamkeit begrenzt. Diese ontologische Begrenztheit durch personale Individualität, d. h. personales Gestaltsein, reicht viel tiefer ins Wesen von Menschen und Engeln hinein als die Beschränkung aller Aktivitäten, die dem Menschen infolge seiner Leiblichkeit und dazu seiner Sterblichkeit auferlegt ist. Man muß das gegen einen gefühlsbetont-euphorischen Personalismus, der sich in der Philosophie des 20. Jahrhunderts bisweilen geltend machte, scharf betonen. Personsein heißt Begrenztheit vollziehen, freilich in rationaler Weise. So überschreitet die Person ihrem Wesen nach (immer schon) ihre Vereinzelung auf Gemeinschaft hin: im Hinblick auf allgemeine Regeln und allgemeine Gültigkeit der Vernünftigkeit, wodurch die Würde des Einzelnen gewahrt, die Bürde des bloßen Einzel-Seins jedoch hinweggenommen ist. (Diese Hinordnung auf andere infolge Rationalität gilt für Engel und Menschen als Personen. Sie impliziert eine Art und Weise der Gemeinschaft, in der volle Freiheit, volles Verstehen und voller Friede herrschen kann. Beim Menschen wird diese Hinordnung auf Gemeinschaft infolge Rationalität vermischt mit jener Hinordnung auf Gemeinschaft infolge der Leiblichkeit, der leiblichen Bedürftigkeit und Triebhaftigkeit, die bald gefühlsmäßige Ergänzung, leibseelische Beheimatung, vielfältige Formen von irdischem Glück hervorbringen, bald auch Begierden, Aggressionen, Destruktionsgelüsten ihren Lauf läßt; diese Hinordnung auf Gemeinschaft infolge Leiblichkeit ist jedenfalls nicht eindeutig, sondern zwiespältig, und sie verdunkelt die Gemeinschaft infolge Rationalität allein schon dadurch, daß sie bedrohlich werden kann. So ist die leibseelische Verfaßtheit der menschlichen Person in sich selbst schon eine Quelle mannigfaltiger Begrenzungen.) Im übrigen bedeutet natürlich die Rationalität der Person (beim Menschen und beim Engel) nicht, daß sie ihre Selbstvollzüge in vollständiger Klarheit ausführte, sodaß überhaupt keine Wünsche offen blieben. Das Gegenteil ist der Fall. Da die Individualität an sich begrenzend wirkt, ist sie nicht allwissend. Eine Rationalität ohne Allwissenheit macht daher ständig Grenzen sichtbar, die sie nicht überschreiten kann. (Das einzige befriedigende Überschreiten dieser Grenzen, nämlich die Anbetung, setzt eine Gnade voraus, also etwas, das im Rahmen der natürlichen Vernunft nicht darstellbar ist.) Soviel zur Begrenztheit der geschaffenen Person. – Begrenzt ist die Person aber auch, wenn wir im Rahmen der Natürlichen Gotteslehre von Gott als Person sprechen. Gott, der absolut Vollendete, muß als solcher zwar den Charakter der Person besitzen, da sie relative Vollkommenheiten (Eigenwert, Würde,

³² J. Seifert, *Essere e persona* (Milano 1989).

Rationalität, Gemeinschaftsfähigkeit) in sich vereint, und er muß diesen Charakter in unendlicher Fülle haben und verwirklichen; eben deshalb kann er jedoch nicht lediglich Person sein wie Menschen und Engel, sondern »Über-Person«. Nicht nur Gutheit, Schönheit, Einheit, Wahrheit usw., sondern insbesondere auch Personalität *hat* oder *ist* Gott in der Weise, wie sie die Negative Theologie beschreibt: er ist zwar sicher sprechendes Ich und ansprechendes Du, er ist ausgestattet mit Allwissenheit und Allmacht und insofern der absolut beglückenden Gemeinschaft fähig (und mächtig), aber er übersteigt zugleich wieder all diese geistige Gestalthaftigkeit, da er – jede Analogie mit geschaffener Gestalthaftigkeit sprengend^{32a} – die volle und übervolle, gestaltlos-gestaltende Quelle aller geistigen Gestalthaftigkeit ist³³. Die Natürliche Theologie kann diesen Widerspruch von notwendiger Personalität und ebenso notwendiger Über-Personalität Gottes aus sich allein nicht lösen. Dies ist nochmals eine Beschränktheit, wenn auch nun des Reflektierens über Personalität; diese Beschränktheit löst sich erst in der Offenbarungstheologie ganz auf, doch auch hier nur insoweit, wie die Ausdrucksfähigkeit der menschlichen Worte reicht.

Nachdem man all dies gesammelt hat, kann man fragen: »Was bringt die Offenbarung demgegenüber an Wissenszuwachs?«

Zunächst einmal hält die Offenbarung unmißverständlich daran fest, daß Gott Person ist: sowohl die Schöpfung³⁴ als auch die Heiligung der Welt durch die persönlichen Anreden und Aufträge an Noah³⁵, Abraham³⁶, Mose³⁷ und die Pro-

^{32a} Vgl. aber unten Anm. 70.

³³ Vgl. Plotin, Enn. VI 7, 12, 24; VI 8, 14, 30–31; u. ö. – Thomas von Aquin behandelt das Problem der absoluten Übersteigerung des geistigen Form-Seins im »Ursprung« nicht von der absoluten Überbietung der *Eigenschaften* (so Plotin), sondern von der Unmöglichkeit eines leeren *desiderium naturale* her, also final, von der absoluten Übererfüllung des »principium«: »intantum enim unumquodque perfectum est, in quantum ad suum principium attingit. – Similiter etiam est praeter rationem. Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intueatur effectum; et ex hoc *admiratio in hominibus consurgit*. Si igitur intellectus rationalis creaturae pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturae.« Sth I q. 12a. 1. Das Schlüsselwort in dieser Passage scheint mir die »admiratio«, die Bewunderung (oder doch wenigstens die Fähigkeit zur Bewunderung) des je Größeren, zu sein. Denn wenn Thomas im folgenden Artikel, Sth I q. 12a. 2, in klarem Bekenntnis zur Negativen Theologie und in ausdrücklicher Bezugnahme auf das 1. Kapitel (§ 1: PG 3, 588) *De divinis nominibus* von Dionysius Areopagita die Nichterkennbarkeit der höheren Seinsstufen durch die niedrigeren betont und sagt, daß das Wesen Gottes »keiner geschaffenen Form zukommen kann«, sodaß nur die gnadenhafte Erhöhung der menschlichen Natur zu einem Anschauen Gottes befähigen kann, – dann ist der naturale Anknüpfungspunkt einer solchen Gnade doch wohl das Bewundern. Kraft seiner Fähigkeit, Größeres zu bewundern und sich so ganzpersonal zu öffnen, disponiert sich der Mensch dazu, die Gnade der Gottesschau zu erhalten; doch sagt das naturale Sich-Disponieren nichts aus über den faktischen Eintritt dieser Gnade. – Thomas präzisiert seine Lehre in Sth Suppl. q. 92a. 1, wo er sehr ausführlich begründet, daß das, *was* und *wodurch* in der Vollendung in Gott erkannt wird, die »divina essentia« selber ist, die sich aber dem menschlichen Geist wie Form der Materie einigt und ein »medium« eigener Art ist. – Insgesamt leistet Thomas damit eine konsistente Begründung der ontologischen Notwendigkeit, aber auch der natürlich-vernünftigen Unerkennbarkeit einer vollkommenen, exemplarischen »Urgestalt« aller intelligiblen Gestalten.

Diese Denkfigur ist daher kein Mythos, sondern ein Logos.

³⁴ Gen 1, 3. 6. 9. 11. 14. 20. 24. 26. 28f.: das schöpferische Sprechen Gottes ruft die Dinge und das erste Menschenpaar ins Dasein. Solches Sprechen ist der wohl stärkste Hinweis auf Gottes Personalität.

³⁵ Gen 6, 13–7, 4; 8, 15–17; 9, 1–17.

³⁶ Gen 12–22.

pheten sind zutiefst geprägt von persönlichen bzw. personalen Erwartungen Gottes; es sind Zeichen seiner Sorge, Liebe und Treue zu seinem auserwählten Volk, das ihm immer wieder die Treue bricht. Doch insgesamt ist das nur Vorspiel. Erst und nur in Jesus Christus wird in aller Reinheit sichtbar, daß Gott Person ist und jeden einzelnen Menschen, ihn in seiner ureigenen Lebensentscheidung (und nicht nur als Teil einer blutmäßigen Verwandtschaft, eines Volkes), mit der göttlichen Wirklichkeit konfrontiert.

So spricht Jesus den Blindgeborenen³⁸, den Krüppel³⁹, die zehn Aussätzigen⁴⁰, die Ehebrecherin⁴¹ in ihrer besonderen Lebenssituation an, aber in der Weise, daß sie frei werden zur Dankbarkeit und zum verantwortungsbewußten Leben vor Gott. So spricht Jesus den Matthäus an und bewegt ihn zur sofortigen Nachfolge⁴²; so spricht er Maria und Johannes unter dem Kreuz an⁴³ und die Emmaus-Jünger auf ihrer verzweifelten, halb fluchtartigen Wanderung⁴⁴. Besonderes Augenmerk muß man dabei der Aussage Jesu widmen, der Menschensohn sei der Herr des Sabbats⁴⁵: nicht die unpersönlichen Strukturen, sondern die personale Bezugnahme auf den Menschensohn, d. h. Jesus den Christus⁴⁶, und damit auf den allmächtigen Vater⁴⁷, und der nicht anders zu leistende als in personaler, restloser Hingabe⁴⁸ vollziehbare Glaube sind lebensentscheidend. Jesus bekräftigt dies immer wieder, indem er zur Umkehr ruft: ganzheitliches Umkehren des Menschen, echte Bekehrung, ist die Voraussetzung dafür, daß man Gott hören kann, und ist dann auch wieder eine Frucht des ganz eigenen, verantwortungsbewußten Hörens. All das hat nur einen Sinn, wenn man mit Jesus davon ausgeht, daß eine selbständige, ihren Daseinszweck in sich tragende Sehnsucht nach letzter Heilung und Vollendung (Heil) infolge einer Wahrnehmung der faktischen Verwundetheit des Menschen in sich verspürende sowie der Verantwortung vor der absoluten Letztinstanz, dem ewigen Du Gottes, fähige Individualität da ist. Jesus verkündet die wahre Befreiung, er heilt die Menschen ganzheitlich, er hebt durch seinen Kreuzestod als der einzige ganz schuldlose Mensch die Erbschaft der Sünde auf und befreit auf den immer größer vor ihm aufgehenden Gott hin. Jesus weist in dem oft mißverstandenen Doppelgleichnis von dem Mann, der einen Turm baut, und dem König, der in den Krieg ziehen will, darauf hin, daß kein Mensch Gott widerstehen kann; er ist immer unendlich mächtiger, aber, wenn der Mensch auf allen Besitz verzichtet und sich ganz Gott hingibt, wird er Jünger Jesu⁴⁹ und sein Freund sein⁵⁰. All dies ganz persönliche Bezüge. Und wenn der Mensch in dieser Weise sich zu Jesus Christus bekennt, eindeutig und klar auch gegen den Widerstand nahestehender Personen⁵¹, wird er sich freuen können: »Nichts wird euch schaden können. Doch freut euch nicht darüber, daß euch die Geister gehorchen, sondern freut euch darüber, daß eure Namen im Himmel verzeichnet sind!«⁵² Stets ist die wahre, kindlich⁵³

³⁷ Ex 3–34. 40; Lev; Num 1–17; 18, 25–19, 22; 20–21; 25–35.

³⁸ Joh 9, 1–41; vgl. Mt 9, 27–31; 20, 29–34; Lk 18, 35–43.

³⁹ Joh 5, 1–16; vgl. Lk 13, 10–17.

⁴⁰ Lk 17, 11–19; vgl. Mt 8, 1–4; Mk 1, 40–45; Lk 5, 12–16.

⁴¹ Joh 8, 1–11.

⁴² Mt 9, 9; Mk 2, 14; Lk 5, 27f.

⁴³ Joh 19, 26f.

⁴⁴ Lk 24, 13–35.

⁴⁵ Lk 6, 5; Mt 12, 8; Mk 2, 28.

⁴⁶ Mt 16, 15f.

⁴⁷ Joh 12, 44f.; 14, 6–11; 14, 20f.; 15, 7–10.

⁴⁸ Lk 14, 26f.; Joh 15, 13. – Zur restlosen Hingabe gehört selbstverständlich die Lösung von Habgier, Reichtümern und allen irdischen Sorgen: Lk 12, 13–48; und dazu gehört auch das furchtlose Bekenntnis zu Christus: Lk 12, 4–12.

⁴⁹ Lk 14, 28–33; vgl. Lk 9, 23–26.

⁵⁰ Joh 15, 14: »Ihr seid meine Freunde, wenn ihr tut, was ich euch auftrage.«

⁵¹ Lk 21, 16; vgl. Mt 19, 29; 8, 19–22; 10, 21; 10, 37–39; Lk 12, 52f.

⁵² Lk 10, 19f.

⁵³ Mt 18, 2–4; Mk 10, 15; Lk 18, 17.

offene Freude des Erlösten eine Geborgenheit in Gott, der fürsorglich für uns sorgt⁵⁴, nicht jene verbissene und verhärtete »Freude« des emanzipierten Menschen, der sich selbst all das nimmt, was er braucht, und ohne Blick für die tiefe Menschlichkeit des Bittens^{54a}, ja des Bitten-Dürfens, ohne jeden Sinn auch für die »Seligkeit des Gebens«^{54b} und dgl. einfach materielle Schätze aufhäuft, die dann von Motten zerfressen werden^{54c} – tote Freude an toten Gegenständen. Jesus lehrt anders: die totale Bedürftigkeit vor Gott, aber auch die totale Erfüllung aller Bedürfnisse und aller noch so geheimen Wünsche durch Gott⁵⁵. Daher ist die Mahnung, immer auf das kommende Gericht zu schauen⁵⁶, und sind die Weherufe Jesu über Jerusalem⁵⁷ und das ganze Menschengeschlecht⁵⁸ eine befreiende, nicht eine bedrückende Perspektive: sie handeln von dem ewigen Du, von Gott, dem stets Treuen. Freude in dem großen, alle und jeden in seiner (in seiner!) Liebe umfangenden Gott ist der Tenor auch der ersten Seiten des Evangeliums.

All dies ist jedoch eine völlig auf das unvertretbare, einmalige Einzelschicksal des Menschen gezielte Botschaft. (Die freilich keineswegs den ungesunden Individualismus zuläßt; denn die persönliche Berufung jedes Menschen ist ja eine Berufung in die Kirche, d. h. in die Gemeinschaft der Getauften, die Verzeihung Gottes Erbittenden und Empfangenden, im hl. Meßopfer den Leib und das Blut Christi real vor sich Habenden und in der hl. Kommunion diesen wahren Leib Christi Empfangenden, auf die Wiederkunft Christi in Verantwortung Hinblickenden usw. Die Sendung des persönlich, unvertretbar einzeln berufenen Christen in die Welt hinein zu deren Heilung und zur Verherrlichung Gottes ist ganz eindeutig eine gemeinschaftliche, kirchliche Sendung. Aber diese gemeinschaftliche Struktur

⁵⁴ Vgl. H. Reinhardt, Der fürsorgliche Gott. Eine strukturelle Konstante in der Gotteserfahrung bei Homer und den Evangelisten, in: Archiv für Religionspsychologie 19 (im Druck).

^{54a} Mt 6, 7–11; Lk 11, 5–13.

^{54b} Apg 20, 35; vgl. Lk 6, 38; 14, 12–14.

^{54c} Mt 6, 19; Lk 12, 33.

⁵⁵ Mt 6, 25–33; Lk 12, 22–31.

⁵⁶ Die ganze Gerichtsrede bei Matthäus, Mt 24–25, ist eindrucksvoll komponiert: von den verschiedenen Mahnungen zur Wachsamkeit über die Gleichnisse vom getreuen und ungetreuen Knecht, von den zehn Jungfrauen und von den Talenten bis hin zu der abschließenden, irgendwie doch strahlenden und triumphal wirkenden Verkündigung des Jüngsten Gerichts, Mt 25, 31–46. Exegetisch-*philologisch* wird man daraus freilich nur den Schluß ziehen können, dieses Thema sei eben dem Evangelisten ein besonders wichtiger Bestandteil seiner Art der Evangelisation gewesen, sei also »nur« ein persönliches theologisches Darstellungsinteresse. Aber in einer tieferdringenden *theologischen* Reflexion wird man vermuten dürfen, daß solche auf die Gerichtsbotschaft hin komponierten Mahnreden schon in der authentischen Verkündigung Jesu Christi selbst vorgekommen seien. Jedenfalls muß als unbedingt festzuhaltendes Faktum erwähnt werden, daß solche Mahn- und Gerichtsreden in Stil und Inhalt ganz in die Botschaft Jesu Christi hineinpassen und hineingehören. Es wäre eine tiefgreifende Entstellung der Gesamtbotschaft Jesu Christi, wollte man – wie dies heute leider sehr oft geschieht – die Botschaft von Wiederkunft und Gericht als zeitbedingte Denkform besonders des Matthäus aus dem Evangelium praktisch entfernen; damit würde man den aus jeder Seite des Neuen Testaments herausstechenden Ernst, die Endgültigkeit der in Jesus erschienenen Wahrheit leugnen. Denn das Jüngste Gericht, auf das die überlieferten und wahrscheinlich auch die historisch-authentischen Mahnreden zulaufen, ist ja nichts anderes als das triumphale Offenbarwerden der Wahrheit, und davor braucht sich doch wohl niemand, der es ehrlich meint, zu fürchten!

⁵⁷ Mt 23, 37–39; Lk 13, 34f. – Man muß diese Stelle bei Matthäus als Höhepunkt des siebenmaligen Weherufs über die Pharisäer und Schriftgelehrten (Mt 23, 13ff.) lesen; nicht nur Gruppen von Menschen, die noch im Bereich »privater« Schuld bleiben, sondern die heilige Stadt als solche, damit aber das gesamte auserwählte Volk in seiner gottgewollten Würde, ist im vollen Bewußtsein und Willen zum Bösen schuldig geworden, und dies erregt weniger den Zorn als vielmehr die Trauer des Herrn.

des Christseins ist nur Fortführung der persönlichen Berufung und insofern eine wichtige Dimension des Personseins selbst⁵⁹.)

Worin besteht also der Erkenntnisfortschritt? Darin: Erlösung von Sünde und Tod ist ein persönliches Geschehen zwischen Gott und Mensch; der Mensch ist zur Gemeinschaft mit Gott berufen; Gott ist keine unpersönliche Struktur, sondern Vater⁶⁰, Sohn⁶¹ und Heiliger Geist⁶² in unendlich reicher, ungezwungener und heiliger⁶³ Einheit; es gibt ein für alle Menschen endgültiges Gericht, bei dem alle Wahrheit offenbar werden wird⁶⁴, und Jesus Christus wird dabei der Richter sein⁶⁵; es gibt die Gewißheit, daß alles Mißverstehen (selbst das im Raum der Liebe mögliche) sicher aufgehoben ist, alles Leid beendet und belohnt⁶⁶ wird und alle Tränen getrocknet werden⁶⁷ durch den einen, unerschöpflich liebenden Gott; es gibt eine einzige Perspektive, in der die persönlichen Schicksale aller Menschen ihren tiefen Sinn und die vielfältigen – freiwilligen oder weniger freiwilligen – Leistungen von Verzicht und Opfer allesamt eine gute Folge haben.

⁵⁸ Mt 24, 30.

⁵⁹ Die Kirche als Organismus der freiwillig, also personal, sich Gott schenkenden (und gerade dabei schon aus der Gnade Christi lebenden) Menschen ist der *Leib Christi* (in einem spezifischen, mystischen Sinn): Eph 1, 22f.; Kol 1, 18. Die Kirche ist die *Braut Christi* (als solcher Organismus, in dem alle Glieder in einem personalen Austausch miteinander stehen): 2 Kor 11, 2; Eph 5, 23–27. Die Kirche ist ein lebender Organismus, der durch die *Leiden Christi und der Gläubigen* aufrechterhalten wird: Kol 1, 24. Die Kirche ist der Ort, an dem die wahre und wirkliche Vergebung Gottes im konkreten Einzelfall zu den Menschen kommt: Joh 20, 22f. Die Kirche ist der Ort, wo man im beständigen Bleiben in Gott ohne Sünde leben kann: 1 Joh 3, 6. 9f., und so ist sie das »Haus des lebendigen Gottes«: 1 Tim 3, 15. In diesem personalen Sinn ist es gemeint, daß die Kirche die Weisheit Gottes offenbart (Eph 3, 10): in ihrem Leben, in ihrem Leiden und Beten, in ihrer »Gleichförmigkeit mit Christus« (vgl. Röm 8, 9; 2 Kor 3, 18), in ihrem Durchströmtsein vom Blut Christi (vgl. Joh 15, 1–12) und in ihrem Durchwehtsein vom Atem des ewigen Gottes, der die wahre Freiheit bringt (2 Kor 3, 17), der die Getauften (1 Kor 12, 13) führt und inspiriert (Apg 16, 6f; 1 Petr 1, 12), erleuchtet (Mt 10, 20; Apg 4, 8) und die Dämonen fortjagt (Mt 12, 28), – in diesem konstitutiven Mehr-Sein als die sichtbaren institutionellen Krücken ihres Lebens ist die Kirche als »*communio sanctorum*« zu begreifen und von der Freude der Heiligen am lebendigen Gott her als heilige Kirche zu bestimmen; das Institutionelle ist zwar auch notwendig, unverzichtbar und (als Hierarchie) gottgewollt, aber es ist prinzipiell *Dienst* an dieser Freude der Heiligen (vgl. Mt 20, 25–27; Mk 10, 41–45; Lk 22, 24–27). Andererseits bezeugt diese dienende Struktur des kirchlichen Amtes – das demnach niemals das Wesentliche schlechthin an der Kirche sein kann –, daß auch und gerade im Institutionell-Äußeren des kirchlichen Lebens der persönliche bzw. personale Charakter das Entscheidende ist.

Zum ganzen Problemfeld vgl. K. Krenn, Das Prinzip Person in Kirche und Hierarchie, in: Forum Katholische Theologie 5 (1989) 1, 51–65.

⁶⁰ Mt 6, 9; 23, 9.

⁶¹ Mt 3, 17; 8, 29; 16, 16; 17, 5; Mk 3, 11; Lk 1, 32. 35; Joh 1, 34; Kol 1, 13; Hebr 1, 3.

⁶² Apg 5, 3f.; 1 Kor 2, 10f.; 2 Kor 13, 13.

⁶³ Lev 11, 44; 19, 2; 20, 26.

⁶⁴ Mt 25, 32: »alle Völker«. Ähnlich Joh 5, 28: »alle, die in den Gräbern sind«. Die Lückenlosigkeit, mit der das Weltgericht alles aufdeckt, wird mit der sorgfältigen Aufzählung der Wohl- und Untat (Mt 25, 33–46) ausgedrückt. Bei Johannes (Joh 5, 29) liegt die Lückenlosigkeit in der Verwendung des zweifachen bestimmten Artikels: diejenigen, die *das Gute* bzw. *das Böse* getan haben.

⁶⁵ Mt 26, 64; Joh 5, 27; Apg 10, 42; 2 Kor 5, 10.

⁶⁶ Mt 25, 21. 23; Lk 22, 29f.; 1 Petr 5, 4; 2 Petr 1, 11.

⁶⁷ Offb 7, 17b.

Die hier gegebene Beschreibung des Erkenntnisvorschritts ist selbstredend unvollständig; sie kann und soll ergänzt werden.

Nachdem man diese und andere Bestimmungsstücke dem natürlich-vernünftig Erfassbaren hinzugefügt hat, kann man, freilich unter Beachtung der Tatsache, daß wir hier in der Philosophie die Aussagen der Offenbarung nur insoweit benutzen, als wir natürlich-vernünftig mit ihnen weiterarbeiten können, zur endgültigen Definition von Person fortschreiten:

Person ist freier (d. h. aus keiner innerweltlichen Notwendigkeit oder Struktur ableitbarer), selbständiger, selbstzwecklicher, unbedingt Achtung verdienender, sich seiner Selbstzwecklichkeit klar bewußter, seinsstiftender oder seinlassender, ewiger oder endlicher, jedenfalls unverwechselbarer Bezug.

Person als solche Relation ist substantiell, da nur eine Substanz Träger von Freiheit, Selbstzwecklichkeit und Würde sein kann⁶⁸, sie ist individuell und rational, da sich nur ein individuelles Wesen seiner Selbstzwecklichkeit bewußt und nur ein rationales sich derselben *klar* bewußt sein kann, und sie vereinigt mühelos alle Wahrnehmungen und Empfindungen in sich zu einer Einheit, da nur ein derartig einheitstiftendes Wesen etwas anderes sein lassen und anderes und sich selbst in eine einzige Perspektive auf einen Endzweck hin versammeln kann. Man sieht also, daß die hier gegebene Definition die frühere, mehr auf der antiken Denkweise fußende in sich enthält. Sie überbietet diese aber insofern, als sie (anders als die frühere) den entscheidenden Gewinn an Erkenntnis, den die Offenbarung erbracht hat, thematisiert: Person ist Relation, ein Ausgestrecktsein auf den einen Endzweck (sowie auf andere Personen, von diesem Endzweck her), und dies als Substanz. (Es ist verständlich, daß neuere Denker den Substanz-Begriff zunächst ganz für überwunden wännen⁶⁹, da er im Lichte dieses Person-Begriffs tatsächlich zu leicht in verdinglichende Abwege führen kann, jedoch nicht muß; aber es ist im letzten doch unsachgemäß, den Begriff der Substanz ersatzlos zu streichen, da die Selbständigkeit, Selbstzwecklichkeit und innere Fülle der Person ohne den Substanz-Begriff in Frage steht. Person ist sicher, wie wir aus der Offenbarung gelernt haben, wesentlich Bezug, aber nicht in solcher Art, daß sie zugunsten irgendeines übergreifenden Ganzen oder Kollektivs ihren unverwechselbaren Wert und Reichtum, ihr individuelles Geheimnis und ihr fortdauerndes In-sich-bestehen-Können

⁶⁸ Vgl. Thomas von Aquin, Sth III q. 2a. 1–4. – Es ist hier gewiß nicht möglich, die außerordentlich subtilen Unterscheidungen von »substantia«, »natura«, »persona« etc., die Thomas in geraffter Form vorlegt, näher zu diskutieren. Der oben getane Ausspruch kann dennoch als eine etwas grobe, jedoch einwandfreie Zusammenfassung der thomasischen Distinktionen gelten.

⁶⁹ V. a. H. Rombach, Substanz System Struktur. 2 Bde. (Freiburg/München 1965/66), passim.

aufgeben dürfte! Person ist, wie Thomas von Aquin bemerkt, subsistierende Relation⁷⁰. Das ist festzuhalten, weil nicht jeder Bezug eine Person ist.)

Diese Definition mag umständlich erscheinen. Was ihre äußere Formulierung angeht, ist sie sicherlich nicht das letzte Wort. Was jedoch ihren Inhalt angeht, ist sie unüberbietbar, da sie aus der Offenbarung schöpft. Inhaltliche Korrekturen an dieser Definition wären inhaltliche Korrekturen an der Offenbarung, d. h. Widerlegungen der Offenbarung, und dies wäre unsinnig⁷¹. Soviel zu unserem Beispiel.

4. Bemerkungen zum Ziel der Christlichen Philosophie

Die Christliche Philosophie ist eine Menge von Aussagen, die einen wohldefinierten Gegenstandsbereich betreffen und ihrer Arbeitsmethode nach zwingend sind. Sie ist jedoch eine Wissenschaft, und Wissenschaften pflegen, unbeschadet ihrer Sachlichkeit, ein Forschungsziel oder Erkenntnisinteresse zu haben dergestalt, daß darin das Selbstverständnis der jeweiligen Wissenschaft besonders gut sichtbar wird. Das Forschungsziel der Christlichen Philosophie dürfte nun dieses sein, die Konvergenz der natürlich-vernünftigen Aussagen und der Tatsachen selbst wenigstens an einigen Beispielen so deutlich aufzuzeigen, daß der alten (keineswegs irrationalen!) Sehnsucht der Menschen nach einem übersichtlichen und bleibend gültigen Wirklichkeitsmodell geantwortet wird⁷². So geht das Bestreben der Christlichen Philosophie dahin, eine (wohl eher nicht allzu große) Anzahl von letztgültigen Definitionen und unüberholbaren Begriffen zu erarbeiten, aber daneben oder eben durch die Art solchen Arbeitens normierend auf den Stil und das Klima der Philosophie im allgemeinen zu wirken. Das ist weder überheblich

⁷⁰ Sth 1 q. 29a. 4: »Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem . . . hoc nomen *persona* dicitur ad se, non ad alterum, quia significat relationem, *non per modum relationis, sed per modum substantiae* . . . Unde non sequitur quod – licet in significatione personae divinae contineatur relatio, non autem in significatione angelicae personae aut humanae – quod nomen personae aequivoco dicatur. Licet nec etiam dicatur univoce: cum nihil univoce de Deo dici possit et de creaturis«. Die Redeweise von der Person als subsistierender Relation ist also im Bezug auf Gott und die Menschen *analog*.

Diese klassische Bestimmung des Person-Begriffs überwindet auch die oben angedeuteten Grenzen. Person als subsistierende Relation ist nämlich ihrem Wesen nach grenzüberschreitend, verbindend, versöhnend sowie Neugier, Phantasie und Interesse weckend und Verständnis aufbauend, sodaß die Unterscheidung im vollendeten Person-Begriff nicht mehr lauten kann: Person/Über-Person, sondern endlich subsistierende Relation/unendlich subsistierende Relation. Die benannten Grenzen sind dadurch natürlich nicht wegdiskutiert, sie bleiben vielmehr bestehen als die Unterschiede zwischen personalem Schöpfergott und personalem Geschöpf, aber sie sind untereinander wieder in eine Proportion gebracht, d. h. sie sind wieder eingetreten in den Denkraum der *Analogie*.

⁷¹ Denn dies widerspräche gerade ihrem Grundanspruch, die ein für allemal gültige Offenbarung zu sein. Aussagensysteme wie die christliche Offenbarung sind nur insofern korrigierbar, als man nachweisen könnte, daß jede ihrer Aussagen in jeder Hinsicht durch eine andere Lösung als mindestens genauso gut zur ewigen Wahrheit führend ersetzbar wäre; diesen Nachweis hat aber seit 2000 Jahren niemand erbracht, schon gar nicht der Marxismus – in vielem ein Plagiat des Christentums –, der nicht einmal die Grundregel des menschlichen Fragens, die Gewaltlosigkeit, einhält.

noch eine belächelnswerte Schöngestei. Wer weiß, wie stark neu aufbrechende Wissenschaften das allgemeine Klima der Zeit oder das Klima in bestimmten Bereichen der Forschung verändern, wird den Satz ernstnehmen.

Die Christliche Philosophie lehrt in einigermaßen deutlichen Umrissen die Gesamtgestalt des Wißbaren. Dadurch übt sie eine nicht zu unterschätzende Stoßkraft aus in Richtung auf das Staunen, von dem einst die Philosophie ausging und das im heutigen Philosophengewerbe auffallend selten ist, sowie in Richtung auf die Wiederholung der Grundfragen »Woher?« und »Wozu?«. Die Christliche Philosophie lehrt in einigermaßen spürbarer Weise auch die Bescheidenheit des Philosophierens als einer dienenden Tätigkeit: sie dient der ewigen Ordnung der Begriffe, und indem sie dazu beiträgt, zu verstehen und einzusehen, daß alle

⁷² Dies läßt sich gut illustrieren anhand der Verwendung und Definition des Begriffs der »Schöpfung aus dem Nichts« (creatio ex nihilo) innerhalb der Christlichen Philosophie. Die natürlich-vernünftige Aussage hierüber ist zunächst die: Israel glaubt an seinen Stammesgott, der gesprochen habe »Ich bin der Herr, dein Gott« (Ex 20, 2). Die entsprechenden Tatsachen sind, daß das Volk Israel aus Ägypten herausgeführt, in der Wüste gespeist, getränkt, vor einer Schlangeninvasion gerettet und zielstrebig dem Land der Sehnsüchte entgegengeführt worden ist. Der Stammesgott Jahwe hatte zunächst nichts mit der Natur zu tun, sondern war ein rein sozialitätsbezogener, freilich schon unverwechselbar persönlicher Rettergott. Erst verhältnismäßig spät, infolge der Konfrontation mit den kanaänischen Fruchtbarkeitsgöttern (Baalim), kommt in Israel der Gedanke auf, daß Jahwe auch über das Wetter, ja alles Werden und Vergehen in der Natur gebiete. Die natürlich-vernünftige Aussage lautet also nun: Israel glaubt an seinen Stammes- und Nationalgott in der Weise, daß er der mächtigste aller Götter, ja die einzige göttliche Macht in der Welt und über der Welt sei (vgl. Hos 2, 7–15; Jer 2, 5–13. 27f.; 5, 7; 16, 20; bes. Jes 40, 19f.; 41, 6f. 21–24; 44, 9–20; 46, 1–7; Jer 10, 1–16). Die entsprechenden Tatsachen sind der berühmte Triumph über einen Baal durch den Propheten Elija (1 Kön 18, 20–40), die Beendigung des babylonischen Exils durch den Perserkönig Kyros und der Wiederaufbau des Tempels. Die natürlich-vernünftige Aussage lautet sodann: Israel glaubt im Gefolge der Propheten-Theologie an seinen Gott als den Richter aller Völker, den unbeschränkten Herrn der Weltgeschichte und all dessen, was da ist, der aber sein besonders geliebtes Volk durch alle Schicksalsschläge besonders erziehe und läutere. Die Tatsache ist die Restitution der israelitischen Frömmigkeit nach dem Exil sowie die immer stärkere Aufmerksamkeit auf die Vergänglichkeit (z.B. Jes 24, 4: »Die Erde welkt..., die Welt zerfällt«). Erst im 4. Jh. v. Chr., in der Priesterschrift, wird die »creatio ex nihilo« gedanklich fixiert (Schöpfungsbericht), und erst im zweiten Makkabäerbuch (2. Jh. v. Chr.) ist der Gedanke voll entfaltet; Israel glaubt nun an die Schöpfung der gesamten Welt aus nichts; es glaubt an die volle Allmacht Gottes. Die entsprechende Tatsache ist die Unerschütterlichkeit der makkabäischen Helden im Tod, die sie aus dem Gedanken der Schöpfung aus dem Nichts beziehen.

Soweit der historische Befund. Die Christliche Philosophie operationalisiert nun diesen schrittweise in der Hl. Schrift entwickelten Gedanken in der Form, daß sie sagt: Es ist ein Grund denkbar, der angibt, warum jedes Seiende endlich, begrenzt und vergänglich ist, warum die Zeit eine Richtung hat (Zeitstrahl), warum es als präexistente Baupläne und immanente Maße der kontingenten Seienden und Seinsvollzüge so etwas wie platonische Ideen geben kann, usw. Der Begriff der »creatio ex nihilo« ist vielseitig operationalisierbar. Er ist aber immer ein Anlaß, um weiterzudenken, d.h. ein objektiver Erkenntnisfortschritt, der weitere Erkenntnisfortschritte ermöglicht – ganz unabhängig davon, ob man persönlich den hierbei als Denknöwendigkeit vorausgesetzten Schöpfergott religiös verehrt oder nicht. Philosophisch ist nur die reine Möglichkeit, Sinnhaftigkeit, Fruchtbarkeit des Begriffs der »creatio ex nihilo«, mit ihren logischen Implikaten.

Wer so seinen Denkhorizont erweitert, hat einen unüberschreitbaren, »letzten« Begriff in der Hand. Er ist damit schon auf dem Wege zu einem streng philosophisch legitimierten, nichtideologischen Weltbild.

Begriffe ihren lebendigen Grund haben in dem einen Gott, dient sie natürlicherweise der Theologie⁷³ – nur insofern!

Die stilprägend-normierende Kraft, die von der Christlichen Philosophie ausgehen kann und soll, ist also beschlossen in zwei engstens verbundenen Eigenschaften: Entschiedenheit und Bescheidenheit. Erst diese beiden machen sie als Christliche Philosophie glaubwürdig.

Wohldefinierter Gegenstand, zwingende Methodik und definitive sowie normierende Zielsetzung: in diesen drei Bestimmungsstücken liegt es, daß die Christliche Philosophie eine strenge Wissenschaft ist.

⁷³ Vgl. H. Reinhardt, »Processio« und »causa« bei Thomas von Aquin. Zur trinitarischen Fundierung des Kausalitätsdenkens in der »Summa contra gentiles« und in der »Summa theologiae«, in: Forum Katholische Theologie 5 (1989) 1, 50: »Und so, in dieser Aufschließung eines personalen Bezugs zum personalen Grund des geschaffenen Seins, ist die Philosophie denn auch Magd der Theologie«. Der Ausgangspunkt für diesen Satz war Thomas, Sth I q. 1 a. 5 ad 2.

Vom Kindermord zur Euthanasie – Entwicklungselemente einer Logik der Unmenschlichkeit

Von Joseph Schmucker-von Koch, Regensburg

Die moderne Industriegesellschaft ist von einem zunehmenden Mangel an Achtung vor der Würde des menschlichen Lebens bedroht. Wir stehen mitten in einer Entwicklung, die zu ihrem Fluchtpunkt den Freibrief für die Tötung sowohl der Ungeborenen wie auch der alten Menschen hat. Weltweit sind organisierte Bemühungen im Gange, sowohl den Beginn des menschlichen Lebens wie auch sein Ende zum Gegenstand beliebiger Verfügung durch den Menschen zu machen. Zwischen beidem, sowohl dem Bestreben, den Beginn des menschlichen Lebens zur willkürlichen Disposition des Menschen zu stellen, wie auch jenem, das Ende des menschlichen Lebens freizugeben in die Bestimmungsmacht des Menschen, besteht ein logischer Zusammenhang. Sowohl politisch-ideologische Zielsetzungen wie auch von ihnen beeinflusste »Fortschritte« im Bereich der Molekularbiologie und der Fortpflanzungsmedizin haben eine Entwicklung in Gang gesetzt, die diesen logischen Zusammenhang auch praktisch bestätigt und die gesamte Menschheit (!) diesem logischen Zwangszusammenhang ausliefert.

Das wollen wir im folgenden nun genauer erläutern und zugleich zeigen, wie dieser Entwicklung noch begegnet werden kann.

I.

Wollte man die Grundelemente des christlich-abendländischen Menschenbildes katalogartig auflisten, dann wird man in etwa folgende Bestimmungen geben müssen:

Der Mensch ist etwas, das aus ihm selbst, wie er heute ist, nicht verstanden werden kann. Er geht in der Grenze des Innerweltlich-Naturhaften oder Humanen nicht auf. Er ist von seiner Anlage her »ad deum creatus«; darauf hingeordnet, von der Gottesbegegnung ergriffen und in die lebendige Gottesteilnahme gezogen zu werden. Der Mensch ist kein sich selbst genügendes, kein in sich selbst eingegrenztes Wesen. Er ist »Wesen über sich hinaus«. Die Natur des Menschen verwirklicht sich gerade nicht in der Entfaltung einer in sich selbst geschlossenen Anlage, sondern darin, daß sie über sich hinaus in die Lebensgemeinschaft mit Gott gezogen wird. Die Notwendigkeit, sich selbst zu übersteigen – eben das ist die tiefste Natur des Menschen! Das Eigentliche der menschlichen Natur, das wahre Selbst des Menschen kann nur zur Geltung kommen, wenn der Mensch diese

Beziehungsgestalt zu Gott eigens realisiert. So bedeutet die Absage an die Selbstüberschreitung, die Verweigerung der Transzendenz, wie sie in der neuzeitlichen Idee der selbstgenügsamen Natur zum Ausdruck kommt – gerade die Zerstörung seiner eigentlichen Natur.¹ Die Menschennatur kann also nur über sich erhoben sein, – oder sie muß gleichsam unter sich stürzen in Zerstörungen und Wirrnisse, die nicht einmal das Tier kennt. Der Mensch ist sozusagen nur als Emporgezogener angemessen bestimmt, der zu seiner eigentlichen Sinnerfüllung erst gelangt, wenn er auf den von oben entgegenkommenden Gott trifft und in die lebendige Beziehungsgestalt zu ihm tritt. Erst von Gott her ist der Mensch im wahren Sinne Mensch.

Wir gehen heute gemeinhin davon aus, daß es da einerseits einen autonomen Bereich des Natürlichen gibt, und – wenn überhaupt noch zugelassen – radikal davon abgetrennt, sozusagen auf der anderen Seite den Bereich des »Übernatürlichen«. Eine solch radikale Trennung widerspricht jedoch nach der Lehre der Tradition dem christlichen Sinn von »creatio«, der Schöpfung. Gemäß der katholischen Lehrtradition ist die Sphäre des im strikten Sinn »Übernatürlichen« gar nicht etwas gegen die Natur des wirklichen Menschen Abgetrenntes; die seinshafte *Offenheit* unseres Wesens für Offenbarung, Gnade, Sakrament ist nicht schon selber etwas »Übernatürliches«, sondern gehört gerade zur wertvollsten Geburtsmitgift des endlichen Geistes (*naturaliter anima est gratiae capax*²). Wir empfangen unser eigenes Sein immerzu aus dem göttlichen Ursprung und werden unaufhörlich aus ihm erschaffen (der Schöpfungsakt ist ein zeitloser Akt!). So hören wir nicht auf, eines neuen gnadenhaften Eingriffs von seiten des Schöpfers stets gewärtig zu sein. Die großen Lehrer der noch ungeteilten Christenheit haben dies als *potentia oboedientiae* bezeichnet³. Und diese »Potenz«, diese Fähigkeit beruht eben darauf, daß der Mensch als »creatura« für immer »Ton in des Töpfers Hand« bleibt, sein Sein nicht autonom, sondern beständiges Gewirkt-Sein ist. Es gibt also auch eine falsche, »supranaturalistische« Vorstellung von der Übernatürlichkeit des Glaubens, der Gnade und des Sakraments. *Glauben-können*, wie es bei Augustinus heißt⁴, gehört eben zur Natur des Menschen. Das heißt nun: sofern Unglaube die Weigerung bedeutet, eine hinreichend vernehmlich gewordene Anrede Gottes anzunehmen, verletzt er keineswegs nur eine rein übernatürlich begründbare Norm; er widerspricht dann vielmehr dem, was der Mensch von Natur, von Schöpfung wegen ist. Unglaube ist, so gesehen, wider die Natur des Menschen, welche die Natur eines erschaffenen Wesens ist.⁵

In seinem Werk über die göttliche Dreieinigkeit hat der hl. Augustinus eine zusammenfassende Bestimmung des christlichen Menschenbildes gegeben, die für die gesamte kirchliche Lehrtradition kennzeichnend ist und auch vom Zweiten

¹vgl. hierzu Schmucker-von Koch, J.: *Autonomie und Transzendenz. Untersuchungen zur Religionsphilosophie Romano Guardinis*, Mainz 1985, bes. 15–42

² Thomas von Aquin: *Summa theologica* I, II, 113, 10

³ vgl. *Summa theologica* III, 11, 1; *Quaest. disp. de veritate* 8, 12 ad 4; *quaest. disp. de potentia dei* 6, 1 ad 18

⁴ Augustinus: *De praedestinatione sanctorum* cap. 5, 10; Migne PL 44, 968

⁵ Thomas von Aquin: »*Infidelitas... est contra naturam*« (*Summa theologica*, II, II, 10, 1 ad 1)

Vatikanischen Konzil auf eindringliche Weise erneuert wurde⁶: »Die wahre Ehre des Menschen heißt, Bild und Gleichnis Gottes zu sein. Sie läßt sich nur bewahren in der Hinordnung auf den, von dem sie eingepägt ist. Um so mehr hängt man Gott an, je weniger man das eigene Ich liebt. Wer sich von der Gier, seine Macht zu erleben, treiben läßt, stürzt nach seinem Willen gewissermaßen in sich selbst als Mittelpunkt. Da er also wie Gott unter keinem stehen will, wird er zur Strafe auch von der Mitte, die er selbst ist, weitergetrieben nach unten, das heißt zu dem, woran das Vieh sich freut. So hat der Mensch, da seine Ehre das Gleichnis Gottes ist, seine Unehre, das Gleichnis des Tieres. Er kommt 'in seinem Glanz' um die Erkenntnis seiner selbst und wird dem unvernünftigen Vieh gleich und ist ihm ähnlich geworden.«⁷ Ja er sinkt in einer bestimmten Hinsicht sogar noch unter das Vieh, wie Augustinus im XII. Buch seines »Gottesstaats« feststellt. »Durch das Unmaß des Sündigens – so Augustinus – kommt es soweit, daß Tiere ohne vernünftigen Willen sicherer und untereinander friedlicher leben als Menschen.«⁸

Augustinus sagt uns hier Entscheidendes über das Wesen des Menschen, seine Möglichkeiten und Gefahren. Wir können es folgendermaßen zusammenfassen:

Erstens: Der Mensch ist hingeordnet auf Gott. Seine Ehre und Würde läßt sich nur bewahren, wenn der Mensch in beständiger innerer Bewegung auf Gott hin verbleibt. Sünde ist alles, was den Menschen von Gott lostrennt, die Bewegungsdynamik auf Gott hin umkehrt und ausschließlich Weltlichem und Vergänglichem zuwendet. Im Römerbrief, den auch die Pastoralkonstitution »Gaudium et spes« hier zitiert, spricht der hl. Paulus von dem Verhalten, »den Geschöpfen statt dem Schöpfer« zu dienen.⁹

Zweitens: Es gibt eine Gier im Menschen, seine eigene Macht zu erleben. Der Mensch erhebt sich darin zum Mittelpunkt des Seins. Aber es ist nicht ein Mittelpunkt, der geruhsam und selig in sich selbst steht. Indem der Mensch sich zum Mittelpunkt alles Seienden erhebt, wird er an sein Ich gekettet und kreist nur noch um sich selbst. In diesem Kreisen um sich selbst wird er blind für das dem Menschen Würdige und Gemäße und vertiert.

⁶ vgl. Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute »Gaudium et spes« cap. 13, cap. 16, cap. 17. Als zentrale, die vorkonziliare Lehrtradition erneuernde Aussagen seien hier stellvertretend zitiert:

- »Die Freiheit des Menschen, die durch die Sünde verwundet ist, kann nur mit Hilfe der Gnade Gottes die Hinordnung auf Gott zu voller Wirksamkeit bringen.« (cap. 17)
- Der Mensch ist »in sich selbst zwiespältig. Deshalb stellt sich das ganze Leben der Menschen, das einzelne wie das kollektive, als Kampf dar, und zwar als ein dramatischer, zwischen Gut und Böse, zwischen Licht und Finsternis. Ja, der Mensch findet sich unfähig, durch sich selbst die Angriffe des Bösen wirksam zu bekämpfen, so daß ein jeder sich wie in Ketten gefesselt fühlt. Der Herr selbst aber ist gekommen, um den Menschen zu befreien und zu stärken...« (cap. 13)
- »Im Inneren seines Gewissens entdeckt der Mensch ein Gesetz, das er sich nicht selbst gibt, sondern dem er gehorchen muß.« »Das Gewissen (kann) durch Gewöhnung an die Sünde allmählich fast blind (werden).« (cap. 16)

Zu behaupten, wie es von den verschiedensten Seiten her heute geschieht, das Konzil habe der Autonomie des Menschen das Wort geredet, entbehrt jeglicher Grundlage.

⁷ Augustinus: De trin., XII, 11

⁸ Augustinus: De civ. dei, XII, 21, 22

⁹ Röm 1, 21–25; zit. in »Gaudium et spes« cap. 13

Sich zur Mitte des Seins zu erheben in der Gier, seine eigene Macht zu erleben, zeigt also: Der Mensch hat von der Sünde, von der Lostrennung von Gott überhaupt keinen Vorteil. Nur Leid. Er verfällt ganz den endlichen Dingen und ihrer Vergänglichkeit. Die Macht, die die Sünde verheißt, enthüllt sich stets als Trug. Stets endet sie in der Erniedrigung des Menschen.¹⁰

II.

Es ist ein unauslöschliches Merkmal des menschlichen Daseins, daß seine Wirklichkeit als Ganzes von einem Bereich der letzten Höhe und nicht von dem des unteren Anfangs her seine letzte Bestimmung erfährt. Nur unter dieser Voraussetzung: daß die Natur des Menschen nicht autonom, sondern nur als gottbezogene sein und sich entfalten kann, ist die Würde des Menschen überhaupt zu wahren. »Alle Versuche«, so formulierte Robert Spaemann einmal, »den Selbstzweckcharakter des Menschen nur so zu verstehen, daß der Mensch für den Menschen das höchste irdische Wesen ist, daß er für sich selbst höchster Zweck ist, kommen an den spezifischen Begriff der Menschenwürde nicht heran. Sie können Sitten des gegenseitigen Respekts und Verfassungen, die solche Sitten kodifizieren, nur begreifen als Komplizentum der Spezies homo sapiens gegenüber dem Rest der Welt, ein Komplizentum, in welchem der Mensch sich gerade nicht vom Rest der Welt unterscheidet. Und übrigens kann von dieser Position aus, die ich die antiontologische nennen möchte, kein schlüssiges Argument gegen den schmerzlosen und geheimen Mord an einem Menschen ohne Angehörige entwickelt werden. Denn wenn dieser Mensch nur ein Wert für sich und nicht ein Selbstzweck 'an sich' ist, dann gilt für den perfekten Mord an ihm: wenn das Subjekt, dem sein eigenes Leben wertvoll ist, beseitigt ist, kann von einem Verlust, einer 'Wertminderung' nicht mehr die Rede sein. Denn der Wertcharakter dieses Lebens war ja abhängig von dem Subjekt, für welches das Leben Wert hatte. ...

Existenz – so fährt Spaemann fort – ist nicht eine Eigenschaft, durch deren Verlust man ärmer wird, da man ja nicht ärmer sein kann, wenn man nicht mehr ist. Nur unter zwei Voraussetzungen verhält es sich anders: entweder, wenn der Mensch seinen eigenen physischen Tod überlebt, so daß das Subjekt, welchem Unrecht geschah, weiterexistiert. Oder aber, wenn Gott existiert, von dem der Psalm sagt: 'Kostbar ist in den Augen des Herrn das Blut seiner Heiligen.' Die Kostbarkeit des Menschen 'an sich', also nicht nur für den Menschen, macht sein Leben zu etwas Heiligem, und sie gibt dem Begriff der Würde erst jene ontologische Dimension, ohne welche das mit diesem Begriff Gemeinte gar nicht gedacht werden kann. Der Begriff 'Würde' meint etwas Sakrales: er ist ein im Grunde religiös-metaphysischer. Horkheimer und Adorno haben dies genau gesehen, als sie schrieben, es gäbe eigentlich nur ein religiöses Argument gegen den Mord. Dies

¹⁰ vgl. »Gaudium et spes«: »Die Sünde mindert ... den Menschen selbst, weil sie hindert, seine Erfüllung zu erlangen.« (cap. 13)

ist freilich kein Argument für den Mord, sondern für die religiöse Betrachtung der Wirklichkeit. Es ist ein auch heute noch nicht ganz ausgestorbener Irrtum, man könne die religiöse Betrachtung der Wirklichkeit fallen lassen, ohne daß einem etliches andere mitabhanden kommt, auf das man weniger leicht verzichten möchte.«¹¹

In der säkularisierten Welt der Neuzeit ist der Mensch bekanntlich zum höchsten Wesen für den Menschen aufgerückt. Damit ist aber auch die Grundlage für die Anerkennung seiner Würde als eines Werts an sich entfallen. In Gesellschaften, in denen der Mensch nur dem Menschen seine Würde verdankt, kann sie auf *unbedingte* Achtung keinen Anspruch mehr erheben. Es liegt in der Logik eines sich immer stärker radikalierenden Autonomieanspruches, den Mitmenschen zum Zwecke der Durchsetzung der eigenen Autonomie zum bloßen Mittel zu degradieren oder seine Vernichtung zu betreiben, wenn dies für das eigene Autonomiestreben günstig ist. Direkte Folge dieser Entwicklung ist, daß der Mensch sich das Recht anmaßt, darüber zu urteilen, wer als in seiner Würde zu respektierender Mensch im Vollsinn zu gelten hat und wer nicht. Werden Menschen aber aufgrund bestimmter Eigenschaften als zu achtende Mitglieder der menschlichen Gesellschaft erst durch andere kooptiert, so liegt es im Belieben einer Mehrheit dieser anderen, diejenigen Eigenschaften zu definieren, aufgrund deren jemand Menschenwürde besitzt und Menschenrechte beanspruchen darf. Das aber würde – so stellt Spaemann treffend fest – den Gedanken des Menschenrechts überhaupt aufheben.¹²

Genau in dieser historischen Situation befinden wir uns heute: Mit dem Fortfall der religiösen Dimension, die die Würde des Menschen als eines Wertes an sich sicherte, kommt die Selbstermächtigung des Menschen auf, über das Menschsein von Wesen, die *objektiv* seinesgleichen sind, zu befinden.

Führen wir uns einmal vor Augen, was in Bezug auf den Beginn des menschlichen Lebens heute geschieht: Da wird – ohne daß es irgendeine überzeugende Begründung dafür gibt – festgelegt, daß personales Menschsein erst vorliege, wenn die Individuation des Embryos abgeschlossen oder die Organogenese des Gehirns vollzogen sei. Vor diesem Zeitpunkt dürfe daher der Embryo abgetrieben oder zu wissenschaftlichen Experimenten benutzt werden, die zum Tod des Embryos führen. Gegen solche »verbrauchende« Embryonenforschung sei nichts einzuwenden. Es ist erschütternd zu sehen, daß trotz gegenteiliger Aussagen des Kirchlichen Lehramts Franz Böckle und Johannes Gründel weiterhin Auffassungen vertreten, die einen abgestuften Schutz des menschlichen Lebens rechtfertigen.¹³ Ihre Aus-

¹¹ Spaemann, R.: Über den Begriff der Menschenwürde. In: Scheidewege 15 (1985/86), 25 ff

¹² vgl. ders.: a. a. O. 29

¹³ vgl. zum Ganzen: Schmucker-von Koch, J.: Die Irrationalität des Postulats vom abgestuften Schutz des menschlichen Lebens. In: Theologisches 19 (1989), 494–500; vgl. ebenso: IMABE-Institut für Medizinische Anthropologie und Bioethik, Wien/Schweizerische Gesellschaft für Bioethik, Zürich (Hrsg.): Der Status des Embryos. Eine interdisziplinäre Auseinandersetzung mit dem Beginn des menschlichen Lebens, Wien 1989.

wirkung auf die moralische Bewußtseinsbildung in der Ärzteschaft war und ist verheerend! Mir selbst sind Fälle bekannt, wo Ärzte, denen die Stimme ihres Gewissens zunächst verbot, Abtreibungen vorzunehmen oder an der Durchführung der In-vitro-Fertilisation mitzuwirken, unter dem Einfluß Böcklescher und Gründelscher Thesen zu Handlungen bereit gemacht wurden, die nach der Lehre der Kirche unter keinen Umständen sittlich erlaubt sind.

Wieder andere vertreten sogar die Auffassung, daß von einer menschlichen Person erst dann die Rede sein könne, wenn soziale und intentional bewußte Beziehungen aufgenommen werden. Josef Seifert weist darauf hin, daß der katholische Moraltheologe Bernhard Häring – ebenfalls wiederum in klarem Widerspruch zum kirchlichen Lehramt – die Auffassung vertritt, »daß erst durch die Bejahung der Person, also erst wenn die Person Gegenstand personaler Liebe ist, sie überhaupt zur Person wird. Und daher sei die Abtreibung des nicht erwünschten Kindes unter Umständen legitim.«¹⁴

Der amerikanische Medizinprofessor und Philosoph Tristram Engelhardt gar postuliert, daß erst innerhalb des ersten Lebensjahres nach der Geburt, mit dem Eintritt bewußter und sozialer Bezüge des Menschen, Personalität angenommen werden könne und daß deshalb prinzipiell auch Kindestötung sittlich und rechtlich zu erlauben und höchstens aus sozialen und politischen Gründen zu verbieten wäre.¹⁵

Jüngst hat Willi Geiger, ehemaliger Richter am Bundesverfassungsgericht, auf den Versuch des Mainzer Juristen Professor Hoerster hingewiesen, »aus dem Menschenrecht ein Recht zu machen, das nur das Leben des zu Selbstbewußtsein gekommenen, in diesem Sinn zur Person gewordenen Menschen schützt. Mit dieser Auslegung – so Geiger betroffen – ist nicht einmal mehr das Neugeborene geschützt.«¹⁶

Francis Crick, der bekannte englische Physiologe und Nobelpreisträger, der zusammen mit Watson den genetischen Code des Menschen entschlüsselte, wollte den Zeitpunkt der offiziellen Anerkennung neugeborener Babys als menschlicher Wesen ein paar Tage hinausgeschoben wissen, damit man systematisch alle Arten anormaler Babys töten könne. – Behinderte, insbesondere Kinder mit Chromosomenanomalien wie zum Beispiel Mongolismus sollen nicht sein, also weg damit. Wir haben festzustellen, daß nach Ansicht vieler Menschen in den sogenannten industrialisierten Ländern ein ungeborenes Kind, das an einer chromosomenbedingten Behinderung leidet, abgetrieben werden soll. Die vorgeburtliche Diagnostik mithilfe der Amnioszentese und der Chorionzottenbiopsie, die in großem Maße in den meisten Krankenhäusern der industrialisierten Welt angewandt

¹⁴ vgl. Seifert, J.: Menschenwürde und unbedingte Achtung menschlichen Lebens. Einige Fragen der Bioethik und die Grundlagen der Moral. In: Marré, H./Stüting, J. (Hrsg.): Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche: Der Schutz des menschlichen Lebens, Münster 1988, 98

¹⁵ vgl. Seifert, J.: a. a. O. 69

¹⁶ vgl. Geiger, W.: Rechtliche Beurteilung des Schwangerschaftsabbruchs. In: v. Voss, H./v. Voss, R. (Hrsg.): Chancen für das ungeborene Leben, Köln 1988, 45

werden, haben vielfach kein anderes Ziel als das: ungeborene Kinder mit Chromosomenanomalien systematisch zu suchen und zu töten.¹⁷

Was von solchen Abtreibungen hinterlassen wird, kann überdies noch gewinnbringend verwertet werden. Wie Roland Rösler in seinem Buch »Rohstoff Mensch«¹⁸ nachgewiesen hat, werden ungeborene Kinder nach Abtreibungen zu Kosmetika, Verjüngungsmitteln und Medikamenten verarbeitet, es gibt einen florierenden Handel mit Embryoleichen. Und wenn man beispielsweise Schwerstgeschädigte, wie zum Beispiel anencenphale, also fast hirnlose Kinder überleben läßt, so kann es schon vorkommen, daß dies ausschließlich zu einem ganz bestimmten Zweck geschieht: man hat hier gutes Material für alle Organtransplantationen, ein lebendiges Ersatzteillager sozusagen, weil alles frisch und lebendig geliefert werden kann, so daß selbst eine noch so geringe Zersetzung der entnommenen Organe vermieden wird. Dr. Schepens, Generalsekretär des Weltbundes der Ärzte für das Leben, berichtete am 16. 4. 1988 in Bonn, daß solche Praktiken zum Beispiel im Loma-Linda-Hospital in Kalifornien üblich sind. Morgen wird – so Dr. Schepens in seinem Vortrag weiter – dasselbe Schicksal mongoloiden Babys zuteil werden und anderen, die an Körperbehinderungen leiden.¹⁹

Was läßt sich denn überhaupt noch für ein moralischen Argument dagegen vorbringen, wenn die Würde des menschlichen Lebens nicht von Anbeginn an als ein Wert an sich respektiert wird, sondern zur Disposition steht?

Dieselbe Frage stellt sich hinsichtlich der heute ganz massiv betriebenen Bemühungen, die Gesellschaft wie ein Zuchtpotential zu handhaben, wie eine gewöhnliche Zuchtfarm: die Art muß ständig verbessert werden, die Untauglichen sind auszumerzen. Ich erinnere hier nur an die sogenannten Sperma-Banken, die weltweit eingerichtet worden sind. Man kann menschlichen Samen schon fast nach einer Art Versandhaus-Katalog bestellen: Blaue Augen und blonde Haare können ebenso geordert werden wie Hautfarbe, Größe und Gewicht. Die anderen Daten wie zum Beispiel Begabung, Ausbildung, Beruf und Religion des Samenspenders werden mitgeliefert, Garantie gibt es natürlich keine. Seit 1971 existiert zum Beispiel in New York »Idant«, die größte Samenbank der Welt. Man schätzt, daß in den USA 15000 Kinder jährlich durch künstliche Befruchtung gezeugt werden – zum Teil von toten Vätern, deren Samen zu ihren Lebzeiten auf der Samen-Bank tiefgekühlt und eingelagert wurde. Besonderes Aufsehen erregte auf diesem Gebiet der Nobelpreisträger Muller, der in der Graham-Samenbank in Escondido,

¹⁷ Uns liegen zwischenzeitlich erschütternde Zahlen vor, die ein Projekt der Deutschen Forschungsgemeinschaft erfaßt hat.

Vgl. Murken, J./Stengel-Rutkowski, S.: Schwerpunktprogramm der Deutschen Forschungsgemeinschaft »Pränatale Diagnostik genetisch bedingter Defekte«. 16. Informationsblatt vom 15. 7. 1982. – *Mehr als Dreiviertel* der untersuchten Schwangeren, bei deren Kind pathologische Befunde festgestellt wurden, ließ gemäß dieser Studie einen Schwangerschaftsabbruch vornehmen. Vgl. zum Ganzen auch Knörr, K.: Pränatale Diagnostik – Klinik und Folgerungen. In: Marquard, O./Staudinger, H. (Hrsg.): *Anfang und Ende menschlichen Lebens. Medizinethische Probleme*, Paderborn 1987, 24–36

¹⁸ Rösler, R.: *Rohstoff Mensch. Embryohandel und Genmanipulation*, Stein a. Rhein 1986

¹⁹ Schepens, Ph.: *Euthanasie – Gnadentod oder Endlösung?* In: Rösler, R.: *Der Menschen Zahl*. Stein a. Rhein 1989, 331f

Kalifornien, nur Sperma der »Hochintelligenz« aufnehmen ließ – zu Zwecken der Intelligenzzucht, ähnlich wie sie in den Nazi-Zuchtanstalten versucht wurde.

Fassen wir zusammen: Sowohl die Versuche zur eugenischen Verbesserung der menschlichen Gattung wie auch das Ausmerzen jener, die bestimmten, von einer mächtigen Interessengruppe willkürlich gesetzten Maßstäben nicht entsprechen und daher als untauglich fürs Leben, als Ballast gelten, zeigen eines sehr deutlich:

In dem Augenblick, in dem die personale Würde des Menschen von seinem biologischen Sein losgelöst wird, der Mensch also, wie ich eingangs feststellte, von unterhalb seiner selbst her verstanden wird, ist kein Halten mehr: der Mensch ist dann der totalen Verfügung durch den Menschen ausgeliefert.

Der Nobelpreisträger Joshua Lederberg brachte die welthistorisch ganz neue Situation 1962 beim CIBA-Symposium »Der Mensch und seine Zukunft« auf eine einfache Formel: »Wir können nun den Menschen definieren: Genotypisch besteht er aus 1,80 m einer bestimmten molekularen Sequenz von Kohlenstoff-, Wasserstoff-, Sauerstoff-, Stickstoff- und Phosphoratomen der spiralisierten und gewendelten DNS im Kern seiner Keimzellen und in den Kernen jeder Körperzelle. Wir können nun sagen, daß die Haupteigenschaften des irdischen Lebens in sichtbare Reichweite der experimentellen Chemie gerückt sind.«²⁰

So überzogen und im Grunde sinnlos eine solche Definition ist (sie sagt etwa so viel über den Menschen aus wie die chemische Analyse von Tinte und Papier eines Gedichtes von Eichendorff über dieses Gedicht) – unser Bild vom Menschen hat sich im Gefolge dieser und ähnlicher Definitionen, vor allem aber im Gefolge der Möglichkeit dessen, was durch die moderne Fortpflanzungsmedizin und die Gentechnologie erreichbar geworden ist, *faktisch* geändert.

III.

Wir stehen heute vor einer neuen, so noch nie gekannten Form des Totalitarismus durch diese radikale Veränderung des Menschenbildes von unten her. Mit Menschen wird heute umgegangen, als seien sie keine Menschen. Die personale Würde des Menschen wird einfach außer Kraft gesetzt zugunsten wissenschaftlich-technischer Verfügungsmöglichkeiten über den Menschen. Wie kann es zu einer solchen Entwicklung überhaupt kommen, zumal in und trotz der demokratischen Öffentlichkeit des freien Westens, dessen Freiheit ja auf der Achtung und Verteidigung der personalen Würde des Menschen gründet? Wir haben es hier schon lange nicht mehr mit den Bestrebungen einzelner Außenseiter oder vereinzelter Vorkommnissen zu tun. Die geschilderten Dinge sind vor einem größeren Hintergrund zu sehen. Es gibt international tätige Organisationen, die im Namen des zukünftigen Glücks der Menschheit eine radikale Fruchtbarkeitskontrolle beim

²⁰ Man and his Future. A CIBA foundation volume, hrsg. v. G. Wolstenholme, London 1963; deutsch: Das umstrittene Experiment: Der Mensch. 27 Wissenschaftler diskutieren die Elemente einer biologischen Revolution, München 1966. Vgl. zum Ganzen auch: Löw, R.: Genmanipulation – die geklonte Natur, München 1985

Menschen anstreben und nur noch dem geplanten, absehbar arbeitsfähigen Menschen ein Existenzrecht einräumen.

Roland Rösler hat in seinem Buch »Der Menschen Zahl« ausführlich nachgewiesen, daß diese Organisationen über ihre vielfältige Verflechtung und Zusammenarbeit mit den entsprechenden Institutionen der Vereinten Nationen einen schier unglaublichen Einfluß auf die Völker der Welt gewonnen haben.²¹

Nach Roland Rösler ist heute der Bevölkerungsfond der Vereinten Nationen (UNFPA) die führende Institution »bei der Förderung von Bevölkerungsprogrammen und der Koordinierung von Bevölkerungsaktivitäten und hat über 3000 Projekte in 141 Ländern der Welt unterstützt. Er versucht – sowohl in entwickelten als auch in Entwicklungsländern – das Bewußtsein zu fördern für die Verflechtungen zwischen Gesellschaft, Wirtschaft und Umwelt mit dem Bevölkerungsproblem, für den Menschenrechtsaspekt der Familienplanung und für mögliche Strategien, mit der Bevölkerungsfrage umzugehen.«²²

Neben der direkten Durchführung der UNFPA-Programme seitens zahlreicher Institutionen des UN-Systems erfolgt diese »vor allem über die 'International Planned Parenthood Federation' (IPPF), einen Zusammenschluß von 104 nichtstaatlichen Familienplanungsorganisationen, die Ende 1986 123 Länder repräsentierten. Der offizielle 'Geburtstag' dieser weltumspannenden, *zweitgrößten nichtstaatlichen Organisation* ist der 29. November 1952.«²³ Zentraler Sitz ist London. In Deutschland ist diese IPPF durch Pro Familia vertreten.

Als dritte Organisation wäre der am 20. November 1952 von John D. Rockefeller gegründete Population Council zu nennen. Auch er hat sich dem Anliegen verschrieben, das allgemeine Menschheitsglück durch Geburtenkontrolle und Lenkung des Bevölkerungswachstums zu erreichen. Zwischen den drei genannten Organisationen – der Internationalen Vereinigung für geplante Elternschaft IPPF, den UNO-Institutionen und dem Population Council Rockefellers gibt es mannigfaltige personelle Verflechtungen und Zusammenarbeit.

Zugrunde liegt all diesen Aktivitäten die zum Dogma erhobene These, daß ungeplantes Bevölkerungswachstum die Menschheit bedrohe. Diese Auffassung beherrscht heute weithin das öffentliche Bewußtsein. Wissenschaftlich ist sie überhaupt nicht gerechtfertigt. Im Gegenteil: Sie wurde bereits vielfach widerlegt. Ich verweise hier nur auf die Arbeiten des international hoch angesehenen Experten für Weltwirtschafts- und Entwicklungsfragen, Lord Peter Bauer. Als Professor an der London School of Economics war er über Jahrzehnte mit Fragen der Bevölkerungs- und Wirtschaftsentwicklung in den unterschiedlichsten Regionen unserer Erde befaßt. Ich verweise weiter auf die Untersuchungen von Julian Simon, der an der Universität Princeton lehrt. Rösler verweist weiter auf eine Fülle

²¹ vgl. Rösler, R.: Der Menschen Zahl, Stein a. Rhein 1989, bes. Kap. III–V, XI–XIV; ebenso 299–315

²² Rösler, R. (a. a. O. 181) zitiert hier wörtlich aus: Everyone's United Nations – A Handbook on the Work of the United Nations, UN, New York 1986, 10th edition, 248; vgl. auch Rösler, R.: a. a. O. 234

²³ Rösler, R.: a. a. O. 181

von wissenschaftlichen Untersuchungen, die ebenfalls das Dogma der selbsternannten Bevölkerungsplaner erschüttern.²⁴

Obwohl also die These überhaupt nicht wissenschaftlich abgesichert ist, daß ungeplantes Bevölkerungswachstum die Menschheit bedroht, wird dennoch weiterhin an ihr festgehalten. Nach wie vor wird mit großem propagandistischem Aufwand die Auffassung vertreten, daß es um des Glücks der Menschheit willen gesellschaftliche und wirtschaftliche Entwicklungen und Bevölkerungswachstum aufeinander abzustimmen gelte.

Dies sieht dann folgendermaßen aus: Statt eine Änderung unproduktiver Wirtschaftsverhältnisse sowie politischer und sozialer Strukturen herbeizuführen, die die Hauptursache für das Entstehen von Armut und den Mangel an Versorgungsgütern darstellen²⁵, werden internationale Kampagnen zur Sexualaufklärung bis ins letzte Dorf gestartet, werden Verhütungsmittel aller Art propagiert, wird für die Sterilisation von Millionen geworben, werden Abtreibungen als Segen für die Menschheit ausgegeben und entsprechende Kliniken eingerichtet und finanziert. Die Tötung Ungeborener erhält den Charakter einer Wohltat für die Mutter, die Familie, die Nation, die ganze Welt. Angesichts dieser Konsequenzen gilt es zu fragen, was denn nun eigentlich hinter den weltweiten Planungen und Projekten zur Bevölkerungsverminderung steht. Da die Bedrohung der Menschheit durch Bevölkerungswachstum ja kein wissenschaftlich ausweisbarer Sachverhalt ist, muß man fragen, zu welchem anderem Zweck das propagierte Anliegen der Bevölkerungswachstumsreduktion dient. Und da gibt es nun überraschende Hinweise. In offiziellen Veröffentlichungen der genannten internationalen Organisationen ist davon die Rede, daß es mit der bedingungslosen Befürwortung der Abtreibung auch um die »Befreiung der Frau aus ihrer Unterordnung durch Gebärzwang« geht.²⁶ Da ist die Rede vom Recht der Frau auf Kontrolle über ihren eigenen Körper, das Grundlage für die Wahrnehmung aller anderen Rechte sei. Hierzulande ist dieses »Recht« – weniger vernebelnd umschrieben – unter dem Motto »Mein Bauch gehört mir« bekannt. Da werden internationale Strategien entwickelt, wie man den Kinderwunsch durch das Wecken von intensiven Konsumbedürfnissen oder durch Schaffung neuer Leitbilder verringern könne, zum Beispiel durch die Leitbilder der »Selbstverwirklichung«, der »Emanzipation«, ein rein hedonistisches Sexualitätsverständnis.²⁷ Da werden in diesem Sinne rüde Aufklärungsprogramme in die Schulen und in die Medien gebracht, die die Heranwachsenden in ein familienfeindliches, rein subjektivistisches Verständnis von Sexualität hineintreiben, für dessen Konsequenzen dieselbe Organisation gleich die Abtreibungskliniken um die Ecke empfiehlt.

²⁴ vgl. zu Peter Bauer, Julian Simon und anderen Rösler, R.: a. a. O. 121–145

²⁵ ders.: a. a. O. 121–145

²⁶ Simmel-Joachim, M. (Bundesvorsitzende der Pro Familia): Familienplaner trafen sich in Tokio. In: pro familia magazin 2/87, 4ff

²⁷ Rösler, R.: a. a. O. 243 (»Der Plan von Bukarest«)

Interessant ist auch noch folgendes: Am 20. November 1952 hat John D. Rockefeller bei der Gründung des Population Council unter anderem auch folgende programmatischen Ziele und Tätigkeiten genannt:

- Grundlagenforschung betreffend die Lebensvorgänge der menschlichen Fortpflanzung, einschließlich der physiologischen Veränderungen bei Sperma und Ei während ihres Wachstums und der Entwicklung, damit schließlich die wissenschaftliche Kenntnis über die menschliche Fruchtbarkeit vergrößert werden kann.
- Angewandte Forschung betreffend die Wirksamkeit von Empfängnisverhütungsmethoden.«²⁸

Und im Population Council Jahresbericht 1986 finden wir die klare Aussage, daß das Council durch von ihm veranlaßte und finanzierte Forschungen erreichen will, »ein vollständigeres Wissen über den Vorgang der menschlichen Fortpflanzung und die Verbesserung der Fruchtbarkeits-Steuerungstechnik, Sterilisation und Abtreibung, sowie deren Auswirkungen auf Sicherheit und Gesundheit zu erzielen.«²⁹ Hierfür besteht ein internationales Netz von Forschungsinstitutionen mit jeweils spezifischer Schwerpunktsetzung.³⁰ Im Lichte der heutigen Schlagzeilen um Retortenbefruchtung, Embryonen-Forschung, der Fortpflanzungsmedizin ganz allgemein wird deutlich, was hier alles im Hintergrund dieser Forschungsrichtungen steht. Bekanntlich kommt es im Gefolge dieser Entwicklungen zu einer völligen Zerstörung sowohl des Vater- wie auch des Mutterbegriffs (Leihmutterchaft). Die Reagenzglasbefruchtung eröffnet derart verwirrende Kombinationsmöglichkeiten, daß die Begriffe von Vater und Mutter, gerade der der Mutter, ihre Identität verlieren.

All die genannten Hinweise: die Befreiung der Frau vom »Gebärzwang« im Namen der Autonomie, die laszive Sexualpädagogik sowie die mit Milliarden geförderten Forschungen auf dem Gebiet der menschlichen Fortpflanzung lassen den Schluß zu, daß es um mehr geht, als um einen humanitären Dienst am Menschen, der immer wieder als Begründung angeführt wird. Es geht um eine neue Form der Herrschaft über den Menschen. Heute ist man schon mutig genug, das offen zu bekennen: Es geht um die »Entwicklung einer neuen Gesellschaftsordnung und neuer Verhaltensnormen«.³¹ Zu diesem Zweck müssen christlich-abendländische Werte umgestürzt und als »verderbliche Denkgewohnheit« entlarvt werden, wie das ganz offen das Pro Familia-Magazin 5/87 fordert.³² Wie schon ausgeführt, ist Pro Familia die deutsche Landesorganisation der IPPF, die mit dem Population Council eng verbunden ist, ebenso mit der UNFPA.

²⁸ The Population Council – A chronicle of the First Twenty-Five Years 1952–1977, Population Council, New York 1978, 15

²⁹ The Population Council 1986 Annual Report, PC, New York 1987, 7f

³⁰ vgl. Rösler, R.: a. a. O. 223–229; ebenso: a. a. O. 310–315

³¹ Prager, A. L.: Die Pro Familia in Hessen, Braunschweig 1988, 25

³² pro familia magazin 5/87, 1 und Umschlaginnenseite

In geradezu prophetischer Vorausschau hat C. S. Lewis in seinem 1943 erschienenen Werk »Die Abschaffung des Menschen« formuliert: »Der Endzustand ist erreicht, wenn die Menschheit durch Eugenik, vorgeburtliche Konditionierung und durch eine Erziehung und Propaganda, basierend auf einer perfekt angewandten Psychologie, die vollständige Kontrolle über sich selbst erreicht hat... Des Menschen Eroberung seiner selbst bedeutet ganz einfach die Herrschaft der Konditionierer über das konditionierte menschliche Material; die Welt der Post-Humanität, welche – einige wissentlich, andere ohne ihr Wissen – nahezu alle Menschen in allen Nationen gegenwärtig erarbeiten.«³³

Nun zeigt sich aber auf diesem schon lange beschrittenen Weg immer deutlicher, daß kein neues Menschheitsglück und keine neue Sinnerfüllung in Sicht kommen, sondern eine unerbittliche Logik sich aufbaut, die alles in ihre mörderische Konsequenz zieht. Wenn man nämlich einmal zugesteht, daß die Menschen nicht alle gleiche Würde haben und man so den ungeborenen Menschen legal töten darf, dann gesteht man damit ein, daß andere Leute ebenfalls unter bestimmten Umständen getötet werden dürfen. Die Erlaubnis zur Beendigung einer Schwangerschaft ist, so formulierte Johannes Vilar einmal³⁴, wie ein trojanisches Pferd: sie birgt in sich auch die gewaltsame Beendigung des Lebens anderer Menschen. Wenn man der Mutter das Recht gibt, ihre ungeborene Tochter zu töten, weil sie ihr eine Last ist, dann gibt man der Tochter dasselbe Recht, ihre Mutter aus demselben Grund zu töten. Freie Abtreibung bedeutet früher oder später freie Euthanasie, weil man in beiden Fällen dasselbe Recht zu töten bestimmten Personengruppen unter besonderen Umständen überläßt.

Das Zwangshafte dieser Logik zeigt sich in besonderer Schärfe an der Zwangslage, die durch sie produziert wird: Weil in den modernen Industriestaaten die Zahl der Kinder durch Verhütung und Abtreibung rapide reduziert worden ist, muß man, entsprechend der Logik des Systems, auch hinsichtlich des Endes des einzelnen Lebens planen. Man muß die Gesellschaft da ebenso umgestalten. Dieselben, die zur Tötung Ungeborener antreiben, treiben die Menschen mit unerbittlicher Logik in ein weiteres Morden: Nachdem durch Propagierung von Verhütung und Abtreibung eine demographische Unausgeglichenheit geschaffen wurde, müssen sie diese unausweichlich mit der Euthanasie korrigieren an Menschen, die sie für unfähig halten, in der angestrebten glücklichen Gesellschaft, die voller Spaß sein soll (fun-society), weiterzuleben. Sie müssen die Gesellschaft von jenen unproduktiven, alten und kranken Menschen säubern, die das Sozial- und Gesundheitsbudget besonders belasten. Ein richtiges Trimmen der demographischen Alterspyramide ist also erforderlich. Wenn man sie am Grund durch Verhütung und Abtreibung zu sehr ausgedünnt hat, ist sie auch an den Seiten zu beschneiden und vor allem die Spitze durch Euthanasie zu kappen. Die Pyramide muß in geometrisch perfekter Form sein. Darum ist in dieser Logik die Ausrottung

³³ Lewis, C. S.: Die Abschaffung des Menschen (mit einem Vorwort von Hans Urs von Balthasar), Einsiedeln 1983, 54

³⁴ Vilar, J.: Die Abtreibung als Konflikt zwischen menschlichem Gewissen und willfährigem Staatsrecht. In: Persona y Derecho 2/1975, 341

aller unbrauchbaren Menschen ein absolutes »Muß«, wenn man eine perfekte Alterspyramide will. In unserer Gesellschaft mit einer schnell wachsenden Gruppe älterer Menschen wird es nach dieser Logik absolut notwendig sein, Euthanasieprogramme großen Ausmaßes einzuführen. Der Generalsekretär des Weltbundes der Ärzte für das Leben, Dr. Schepens, hat darauf eindringlich hingewiesen. Er verweist darauf, daß man in Holland, das ja – zusammen mit Großbritannien – in der Liberalisierung der Abtreibung eine Vorreiterrolle hatte, auch in dieser Richtung schon sehr weit vorangekommen ist.³⁵ Es ist zu befürchten, daß es auch bei uns in Deutschland zu ähnlichen Entwicklungen kommen wird. Anzeichen hierfür gibt es genug.

Was diese Entwicklungen für das Miteinander der Menschen bedeuten, ist offensichtlich. Dieselben Kräfte, die durch die Liberalisierung der Abtreibung und die Freigabe der aktiven Euthanasie Glück und Wohlfahrt für die Menschen herstellen wollen, führen eine Gesellschaft der Angst und des Grauens herauf, in der keiner mehr seines Lebens sicher sein kann. Der Freibrief für die Tötung der Ungeborenen und der alten Menschen führt zur Selbsterstörung der Menschheit. Daß diese mit solcher Verbissenheit und Ausdauer, wie wir es heute erleben, vorangetrieben wird, offenbart eine Verblendung, die sich aller rationalen Erklärung entzieht. Was hier den Menschen in das Nichts von Mord und Zerstörung treibt, ist die Einflüsterung, absolute Macht über alles Sein gewinnen zu können. Indem der Mensch aber Herr über *alles* sein will, ist er am Ende nicht einmal mehr Herr seiner selbst.

Das kabbalistische Judentum hat uns die Geschichte vom Golem, einem künstlich erzeugten Menschenwesen überliefert, das der geordneten Rezitation aller denkbaren schöpferischen Buchstabenkombinationen seine Entstehung verdankt. Der endlich produzierte homunculus habe – so die Geschichte – von dem Wort emeth (das Wahrheit heißt) den ersten Buchstaben, das aleph, weggerissen. So stand auf seiner Stirn nun statt der Inschrift »Gott der HERR ist Wahrheit« das neue Motto: »Gott ist tot (meth).« Die Geschichte birgt eine tiefe Wahrheit: Indem durch die Selbstermächtigung des Menschen das Aleph fällt, kommt der Mensch in einen Zustand, in dem es für ihn keine Wahrheit mehr gibt.

Dieses letztlich Unvorstellbare, Grauenvolle ist der Herrschaftsbereich des Bösen, der Mächte der Verneinung. Ihnen fällt anheim, wer nur noch auf sich selbst und seine Macht setzt.³⁶

³⁵ vgl. Schepens, Ph.: Euthanasie – Gnadentod oder Erlösung? In: Rösler, R.: Der Menschen Zahl, Stein a. Rhein 1989, 334ff

³⁶ Vgl. zum Ganzen Ratzinger, J. Card.: Der Mensch zwischen Reproduktion und Schöpfung. In: *Communio* 18 (1989) 61–71.

Die unvordenkliche Wirklichkeit Gottes. Überlegungen zur Metaphysik und zur Religionsphilosophie des späten Schelling

Von Josef Kreiml, Regensburg

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854) gehört zu denjenigen Philosophen, deren Denken extrem unterschiedliche Phasen durchläuft. Man denke nur an Schellings Transzendentalphilosophie, an seine Identitätsphilosophie oder an seine Weltalterphilosophie. Für den Theologen mit am interessantesten ist dabei die in der »Philosophie der Mythologie«¹ und in der »Philosophie der Offenbarung«² vorliegende Spätphilosophie. Dies hat seinen Grund darin, daß die Gottesfrage den Konvergenzpunkt bildet, in dem alle Linien der Spätphilosophie zusammenlaufen. Der Beweis der Wirklichkeit Gottes stellt zweifelsohne das zentrale Anliegen der Spätphilosophie dar.

Als der systematische Einheitspunkt der Spätphilosophie muß die Frage nach der Wirklichkeit Gottes angesehen werden. Dabei zeigt sich, daß Schellings vernunftwissenschaftliche Theorie des Absoluten – ausgehend vom Problemhorizont nachkantischer Metaphysik – in ihrer letzten Konsequenz auf die Umkehrung des ontologischen Argumentes hinausläuft. Im Mittelpunkt dieses Gottesbeweises steht der Gedanke des reinen Seins. Mit diesem metaphysischen Argumentationsgang ist unmittelbar ein zweiter, nämlich ein religionsphilosophischer Argumentationsgang verbunden. Schellings Wende von der Vernunft zur Geschichte führt zur Entwicklung der These von der mythologischen Religion als der natürlichen Religion. Damit ist die verkürzte Problemstellung Vernunftreligion – Offenbarungsreligion aufgesprengt. Schellings religionsphilosophisch-anthropologische Konzeption der positiven Religion als des realen Gottesverhältnisses des Menschen und die damit innerlich verbundene religionsgeschichtliche Offenbarungstheorie entziehen dem Atheismus seinen systematischen Ort. D. h. das Gottesverhältnis wird zum konstitutiven Moment des Menschseins erklärt.³

Fragt man nach dem anfänglichen Problemhorizont der Gottesfrage bei Schelling, so zeigt sich folgendes: Das wesentliche Ziel der Spätphilosophie besteht darin, unter Berücksichtigung des positiven und des negativen Ergebnisses der Kantischen Metaphysik- und Theologiekritik die Wirklichkeit Gottes zu beweisen. Dabei wird deutlich, daß der Nachweis des »wirklichen Gottes« als des »Herrn der

¹ F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke* (= SW). Bd. XI und XII

² SW Bd. XIII und XIV

³ Die hier vorgelegten Überlegungen sind ausführlich begründet in meiner Dissertation: J. Kreiml, *Die Wirklichkeit Gottes. Eine Untersuchung über die Metaphysik und die Religionsphilosophie des späten Schelling*, (S. Roderer Verlag) Regensburg 1989.

Wirklichkeit« zwei voneinander unabhängige, aber letztlich aufeinander bezogene Diskurse erfordert: einen metaphysischen und einen religionsphilosophischen Beweisgang. Im metaphysischen Beweisgang (vgl. Teil 1 der folgenden Überlegungen) wird die Unabweisbarkeit des Gedankens der absoluten Wirklichkeit demonstriert. Ihren spezifischen Niederschlag findet die Unabweisbarkeit dieses Gedankens in der Umkehrung des ontologischen Gottesbeweises. Der religionsphilosophische Beweisgang (vgl. Teil 2) zeigt, daß der wirkliche Gott »Gegenstand« der wirklichen Religion ist.

1. Die Umkehrung des ontologischen Gottesbeweises als Sinnspitze der Metaphysik

Bei dem Versuch, die Wirklichkeit Gottes zu erweisen, nimmt Schelling seinen Ausgangspunkt bei der Potentialität der Vernunft. D. h. die Vernunft ist kraft der ihr eigenen Seinsmacht imstande, alle Verhältnisse im Bereich des »Seinkönnenden« zu konstruieren. Sie besitzt die Macht, das Wesen des Seienden vollständig zu bestimmen. Sie ist aber nicht in der Lage, das Wirklichsein des Wirklichen zu begründen. Es zeigt sich, daß der metaphysische Ansatz der Spätphilosophie von Anfang an durch die grundlegende Differenz von Begriff und Wirklichkeit bestimmt ist und insofern mit innerer Zielstrebigkeit auf das Problem der Ontotheologie zuläuft. Insofern kann man die von Schelling unternommene Umkehrung des ontologischen Argumentes als unmittelbaren Anwendungsfall seiner – mit der Methode der »Vernunftwissenschaft« gewonnenen – metaphysisch-ontologischen Theorie des Absoluten ansehen.

Aufgrund ihrer Bestimmtheit als unendliche Erkenntnispotenz ist der Vernunft die unendliche Seinspotenz als ihr apriorischer Inhalt gegeben. Die Macht der Vernunft besteht nun darin, daß ihr der Zugang zum Wesenszusammenhang alles Seienden prinzipiell eröffnet ist. Ihre Ohnmacht liegt darin begründet, daß sie das Daß des Existierens alles Seienden prinzipiell voraussetzen muß. Aufgrund ihrer umfassenden Wesenskompetenz besitzt die Vernunft auch die Macht, den Gottesbegriff als den notwendigen Abschlußbegriff ihrer konstruierenden Tätigkeit zu erzeugen. Sobald jedoch die Wirklichkeit Gottes erwiesen werden soll, stößt die Vernunft an die Grenze ihrer Leistungsfähigkeit. Diese Dialektik von Macht und Ohnmacht der Vernunft bildet die Grundfolie der in der Metaphysik zum Tragen kommenden Argumentationsstrategie.

Ihren Ausgangspunkt nimmt die Theorie des Absoluten beim Gedanken der ontologischen Differenz. Die durch die Vernunft nicht auszuschließende Möglichkeit durchgängigen Nichtseins beweist die radikale Kontingenz des zunächst begegnenden Seienden. Im nächsten Argumentationsschritt wird gezeigt, daß die Begründungsbedürftigkeit des kontingenten Seins die Philosophie zum Gedanken eines »Letzten« führt, das Schelling »Seiendes selbst« nennt. Diesen Begriff des »Seienden selbst« gewinnt die Vernunftwissenschaft in einem apriorisch-induktiven Konstruktionsverfahren, das alle der Vernunft immanenten Denkmöglichkeiten aus-

schöpft. Dabei zeigt sich das Absolute in seiner Bestimmtheit als »Seinkönnendes«, als »rein Seiendes« und – in seinem dritten Moment – als vermittelte Einheit dieser beiden Bestimmungen. Die zentrale Bedeutung der Schellingschen Potenzenlehre besteht darin, daß in ihr das Wesen des »Seienden selbst« als in sich selbst vermittelte absolute Freiheit begriffen wird. Allein diese Bestimmung sichert den unverfügbaren Selbststand des Absoluten.

Am Ende ihres Konstruktionsverfahrens kommt die Vernunft zu der unbezweifelbaren Einsicht, daß sie einen »Wendepunkt«⁴ erreicht, an dem sich alle Begründungsverhältnisse umkehren. Die Vernunft entdeckt ihre eigene Endlichkeit und zugleich ihre Unfähigkeit, das von ihr gedachte Absolute zu begründen. Sie erkennt, daß das »Seiende selbst« nur als »erste Wirklichkeit« zu begreifen ist, die alle Möglichkeiten aus sich entläßt und damit alles Endliche (und damit auch die Vernunft) begründet. Mit diesem Gedanken ist die Wirklichkeit des Absoluten, die absolute Transzendenz erreicht. Das Argument der »ersten Wirklichkeit« erweist sich als das tragende Fundament, als Dreh- und Angelpunkt der Schellingschen Metaphysik. Als springender Punkt dieser Metaphysik kann folgender Gedanke gelten: Die reine Wirklichkeit muß als »Träger« des Wesens des Absoluten begriffen werden. In diesem Grundgedanken ist die Gestalt des Schellingschen Gottesbeweises wie in einem Brennpunkt versammelt.

Die spekulative Kraft Schellings erweist sich v. a. in seinem Beitrag zur Ontotheologie. In der Umkehrung des ontologischen Argumentes liegt gleichsam die Summe der Schellingschen Metaphysik vor. Dies zeigt allein schon die Tatsache, daß der auf dem Gedanken des unvordenklichen Seins basierende Gottesbeweis die vieldiskutierte Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie nach sich zieht. Dabei gilt es zur Kenntnis zu nehmen, daß sich Schellings Kritik am ontologischen Argument auf den logischen Einwand stützt: Ein von der Potentialität der Vernunft ausgehendes Verfahren kann niemals die Aktualität Gottes beweisen. Aufgrund ihrer unumschränkten Wesenskompetenz ist die Vernunft nur dazu befähigt, die Existenzweise Gottes zu ermitteln. Mit dem Gedanken der »seienden Potenz« erreicht sie jedoch die Grenze ihrer Leistungsfähigkeit.

Diese Not der Vernunft sucht Schelling dadurch zu beheben, daß er in seiner ontotheologischen Konzeption den Begriff des notwendig Existierenden zugrundelegt und das faktische Gottsein dieser unvordenklichen Wirklichkeit zu beweisen sucht. D. h. im metaphysischen Gottesgedanken der Spätphilosophie genießt das Moment des Existierens ontologische Priorität vor dem Moment des *Gottseins*. Im Mittelpunkt dieses Beweises steht der Gedanke des reinen Seins. Allein der Begriff des unzweifelhaft Existierenden, der nicht mit dem Gottesbegriff vermengt werden darf, erlaubt einen Übergang vom Begriff zur Wirklichkeit. Damit ist der »Knoten der ehemaligen Metaphysik« aufgelöst. Im Gedanken des grundlos Existierenden, des allem Denken zuvorkommenden Seins, wird die Vernunft »ekstatisch«. Sie beugt sich vor dem »alles überwältigenden Sein«. Erst der »wesentlich geworde-

⁴ SW XIII, 239

nen Vernunft« gelingt es, die reine Aktualität unmittelbar zu erfassen.⁵ Damit ist das zentrale Anliegen des Schellingschen Gottesbeweises benannt: Es besteht in der Wahrung der »Unbedingtheit des Seins« in Gott. Dem Maße dieses Programmes entsprechend erbringt allein die Methode des »absoluten Transzendierens«⁶ einen gültigen Gottesbeweis.

Will man die Schellingsche Ontotheologie einer Kritik unterziehen, so ist folgendes anzumerken: Die Umkehrung des ontologischen Argumentes stellt selbst nur eine Variante des ontologischen Argumentes dar, wobei Schelling allerdings das unbestreitbare Verdienst zukommt, das ontologische Argument dahingehend vertieft zu haben, daß die Vollkommenheit des Seins für die Bestimmtheit des Gottesbegriffes vorausgesetzt werden muß. Als bleibende Einsicht Schellings ist festzuhalten, daß der Begriff die unvordenkliche Wirklichkeit zur Voraussetzung hat. Dabei ist allerdings auch auf die Vordergründigkeit des gegen das ontologische Argument vorgebrachten logischen Einwandes hinzuweisen.

2. Die Theorie der mythologischen Religion als Dreh- und Angelpunkt der Religionsphilosophie

Fragt man nach den Wurzeln der Religionsphilosophie beim späten Schelling, so zeigt sich, daß der Übergang von der Metaphysik zur Religionsphilosophie wesentlich mit Schellings Wende zur Geschichte zusammenhängt. Philosophie wird nunmehr verstanden als begreifende Rekonstruktion der geschichtlichen Wirklichkeit. Schelling sieht sich veranlaßt, dem im Metaphysikentwurf geleisteten Erweis der Wirklichkeit Gottes einen zweiten, auf die Untersuchung des Wesens der positiven, geschichtlichen Religion gestützten Erweis der Wirklichkeit Gottes an die Seite zu stellen. Insofern kann man die Religionsphilosophie als eine zweite, geschichtliche Form des Gottesbeweises ansehen, die der metaphysischen Form des Gottesbeweises an Bedeutsamkeit gleichkommt. Das Spezifikum der Religionsphilosophie besteht in folgendem: In Absetzung gegen rationalistische Religionsphilosophien sieht Schelling das Wesen der Religion in ihrer geschichtlichen Positivität gegeben und versteht die Religionsgeschichte als dreistufigen Prozeß, der die Phasen der mythologischen Religion, der christlichen Offenbarungsreligion und der philosophischen Religion umfaßt. In diesen drei »Religionsformen« erreicht das Gottesverhältnis des Menschen seine definitive geschichtliche Realisation. Will man die Bedeutsamkeit dieser Religionsphilosophie voll begreifen, so muß man sich ihr in zwei Schritten nähern. Im ersten Schritt ist das in ihr gedachte Wesen der Religion zu ermitteln, im zweiten Schritt ist der von Schelling unter Voraussetzung des Horizontes der Anthropologie bedachte Inhalt der christlichen Offenbarungsreligion zu befragen.

Das Wesen der positiven Religion besteht darin, daß dem Menschen ein durch die Vernunft nicht hintergebares, ursprüngliches reales Gottesverhältnis eigen ist.

⁵ Vgl. J. Kreiml, a. a. O., 89ff

⁶ SW XIII, 169

Dieser These über den Realitätscharakter des Gottesverhältnisses kommt in Schellings Systematik eine zentrale Bedeutung zu. Der als Inhalt der Offenbarung benannte »Heilswille Gottes in bezug auf das ihm entfremdete Menschengeschlecht« wird dabei in einer anthropologischen Analyse verortet. In der Natur der Sache liegt freilich begründet, daß man gewisse Zweifel anmelden muß, ob die von Schelling konstruierte Korrespondenz zwischen dem anthropologischen Thema der Religion (»Bedürfnis der Religion«) und dem eruierten Inhalt der christlichen Offenbarung (Heilswille Gottes) tragfähig ist. Es bleibt letztlich zweifelhaft, ob Schellings anthropologische Analyse unabhängig ist von der christlichen Interpretation des Menschen.

2.1 Das reale Gottesverhältnis des Menschen als das Wesen der Religion

Zwischen dem Einsatzpunkt der Metaphysik und dem Einsatzpunkt der Religionsphilosophie besteht eine deutliche Analogie. Der These von der Endlichkeit des Seins in der metaphysisch-ontologischen Theorie des Absoluten entspricht die These von der Endlichkeit des Menschen in der religionsphilosophisch-anthropologischen Theorie. Die bei Schelling zuinnerst mit der Religionsphilosophie verwobene metaphysische Anthropologie beruht auf der Voraussetzung der Endlichkeit des Menschen. Dies eröffnet die Möglichkeit, die Entfremdung, Heillosigkeit und Erlösungsbedürftigkeit des Menschen zum Ansatz zu bringen. Zwangsläufig lenkt diese Diagnose den Blick auf die geschichtliche Wirklichkeit der Religion und bildet so den spezifischen Ansatzpunkt der Religionsphilosophie. Die Strategie der Religionsphilosophie ist darauf ausgerichtet, in Auseinandersetzung mit der Kantischen Kritik der rationalen Theologie die »wirkliche Religion« und die »wirkliche Offenbarung« wiederzugewinnen. Denn die Frage nach der Wirklichkeit Gottes ist erst dann befriedigend beantwortet, wenn zugleich die Fragen nach dem Wesen des Menschen und dem Wesen der Religion, die Fragen nach der Wirklichkeit von Offenbarung und Erlösung beantwortet sind. Insofern bildet der Nachweis eines realen, übervernünftigen Gottesverhältnisses des Menschen das systematische Grundproblem der Schellingschen Religionsphilosophie. Diesen Nachweis sucht Schelling anhand einer Deutung der mythologischen Religion zu liefern, der in der Theorie von der mythologischen Religion als der »natürlichen Religion« gipfelt. Diese Theorie hat die Wahrung der unableitbaren Eigenständigkeit der Religion bzw. die Sicherung der Priorität des religiösen Gottesverhältnisses gegenüber Vernunft und Philosophie zum Ziel.

Als wichtiges Ergebnis ist die Einsicht festzuhalten, daß die Theorie der mythologischen Religion die gesamte Last der religionsphilosophischen Konzeption trägt. Dabei besteht der entscheidende Fortschritt gegenüber der traditionellen Religionsphilosophie darin, daß Schellings Religionsphilosophie neben Vernunft und Offenbarung eine dritte »Quelle der Religion« ausweist: das anthropologisch konstitutive Gottesverhältnis der mythologischen Religion. Diese bedeutsame

Einsicht führt zu einem großangelegten Umbau der Religionsphilosophie, wobei das zweigliedrige, auf Vernunft- und Offenbarungsreligion bezogene religionsphilosophische System abgelöst wird von einem dreigliedrigen System. Dieses umfaßt die mythologische Religion, die christliche Offenbarungsreligion und (anstelle der traditionellen Vernunftreligion) die philosophische Religion. Es ist nicht zu übersehen, daß Schellings Konzentration auf die mythologische Religion seine gesamte Argumentationskraft absorbiert. Diese Konzentration bewirkt eine Verlagerung der traditionellen Problemstellung »Vernunft und Offenbarung« zur Problemstellung »Vernunft und Religion«. Die damit etablierte Konstellation liefert letztlich die entscheidende Rechtfertigung für eine Verknüpfung der Metaphysik mit der Religionsphilosophie.

Daß Schellings geniale religionsphilosophisch-anthropologische Theorie der dem geschichtlichen Menschen *eo ipso* gegebenen natürlichen Religion mit innerer Notwendigkeit eine bestimmte Sündenfalltheorie und ein metaphysisches Konzept des supralapsarischen Menschen erfordert, ist vollkommen einsichtig. Denn die Theorie der mythologischen Religion als der ersten, allgemeinen Stufe eines einzigen, kontinuierlich fortschreitenden geschichtlichen Religionsprozesses kann ihre Überzeugungskraft letztlich nicht aus dem phänomenologischen Befund beziehen, sondern stellt ein entscheidendes systematisches Postulat dar. Insofern erfordert diese Theorie eine weitere fundamentale Theorie, nämlich die Theorie vom »wesentlichen Gottesverhältnis« des supralapsarischen Menschen. Die Theorie des »wesentlichen Gottesverhältnisses« bildet den religionsphilosophisch-anthropologischen Abschlußgedanken, der die gesamte Systematik Schellings begründet. Der übergeschichtliche Mensch ist nach dieser These Bewußtsein Gottes. D. h. das Gottesbewußtsein bzw. -verhältnis definiert das Wesen des Menschen. Diese grundlegende Theorie, die die gesamte Argumentation trägt, schließt gleichsam mühelos einen ursprünglichen Atheismus des menschlichen Bewußtseins aus und kommt damit jeglichem Einwand der Religionskritik zuvor. Neben dem Atheismusproblem ist damit die Konzeption einer Uroffenbarung mit einem Schlag erledigt. Dabei zeigt sich, daß die Stärke dieser Schellingschen Theorie zugleich ihre Schwäche ausmacht. Wo verläuft die Grenze zwischen spekulativem Scharfsinn und einer leeren Behauptung? Außerdem schlägt der großartige Versuch, das religiöse Gottesverhältnis als anthropologisch konstitutives Moment auszuweisen, leicht um in die Leugnung des Momentes der Freiheit (und damit des Momentes des Glaubens) in der Gottesbeziehung.

Damit ist das für die Religionsphilosophie der Spätphilosophie entscheidende Axiom des wesentlichen Gottesverhältnisses des Menschen freigelegt. Diese spezifische Urform des Gottesverhältnisses wird nach Schelling im – mit dem Sündenfall identischen – ersten Schritt der Geschichte unmittelbar in das mythologische Gottesverhältnis transformiert. Im Anschluß an diese grundlegende These kann Schelling mühelos seine religionsgeschichtliche Offenbarungstheorie entfalten, wobei der Gedanke einer kontinuierlichen Aufstiegsbewegung des Religionsprozesses im Vordergrund steht. Aus der Sicht einer theologischen Offenbarungskonzeption wäre die extrem religionsgeschichtliche Orientierung der Schellingschen

Offenbarungstheorie auf jeden Fall einer Kritik zu unterziehen. Das Ziel des Religionsprozesses besteht nach Schelling in der Wiederherstellung des durch den Sündenfall verlorengegangenen Urverhältnisses des Menschen zu Gott und insofern in der Herbeiführung des »Heiles« für den Menschen. Dabei ist auf die Problematik hinzuweisen, die dadurch gegeben ist, daß Schelling die mythologische Phase der Menschheitsgeschichte insgesamt als unmittelbar in Verbindung mit dem Sündenfall eingetretenen Entfremdungszustand deutet. Das theologische Problem der Sünde in der Geschichte ist damit übergangen. Schelling interpretiert das entfremdende Ereignis des Sündenfalls in gewohnter idealistischer Manier, wobei dieses Ereignis allein aus dem Verhängnis der Nicht-Absolutheit erschlossen werden kann. Das Verhältnis der Offenbarung kann in dieser Religionstheorie nur verstanden werden als ein der freien Initiative Gottes zu verdankender Versuch, das allgemeine Gottesverhältnis der Menschheit auf eine besondere Stufe zu heben.

Von besonderer Brisanz für die systematische Theologie ist die im Rahmen der religionsgeschichtlichen Offenbarungstheorie entwickelte These von der »substantiellen Identität« und der »spezifischen Differenz« zwischen mythologischer und christlicher Religion. Gewinn und Verlust dieser Konzeption wären zu markieren. Daß die hier diskutierte Problematik der Absolutheit des Christentums für eine aktuelle Theologie der Religionen höchst bedeutsam ist, muß man nicht eigens betonen. Interessant ist auch ein Blick auf das von Schelling als dritte Stufe des Religionsprozesses konzipierte »begriffene Gottesverhältnis«. Dabei wird sehr schnell deutlich, warum Schelling von seinem Grundansatz her die philosophische Religion als Aufhebung der Philosophie in Religion denken muß.

2.2 *Der Heilswille Gottes als Inhalt der Offenbarung*

Neben der Frage nach der geschichtlichen Wirklichkeit der Religion kennt die Religionsphilosophie noch einen zweiten Einsatzpunkt: die aus anthropologischer Perspektive gestellte Frage nach dem zentralen Gehalt der christlichen Offenbarungsreligion. Schelling sucht unter Hinweis auf die anthropologische Relevanz des vom Christentum als geschichtlicher Inhalt der Offenbarung verkündeten allgemeinen Heilswillens Gottes die Wahrheit dieses Inhalts nachzuweisen. Im ersten Schritt des Argumentationsganges wird die anthropologische Situiertheit dieses Heilswillens betont. Dabei zeigt sich, daß das menschliche Verlangen nach Glückseligkeit und Erlösung letztlich nur als Verlangen nach dem persönlichen, liebenden Gott gedeutet werden kann. Die kantkritische Dimension dieser These ist unübersehbar. Da der Streit um die Personalität Gottes in einem metaphysischen Diskurs nicht entscheidbar ist, vollzieht die Religionsphilosophie an dieser Stelle eine Wende hin zur Untersuchung der mit der christlichen Theorie der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus verbundenen Soteriologie.

Zur Klärung des Wahrheitsanspruches der Offenbarung verwendet Schelling ein bestimmtes, religionsphilosophischer Methode verpflichtetes Verfahren. Dieses

religionsphilosophische Verfahren unterscheidet sich grundlegend von einem theologischen (d. h. auf den Glauben als Erkenntnisprinzip recurrierenden) Verfahren. Schellings zuinnerst mit einer Philosophie der Geschichte verwobene Philosophie der Offenbarung kann den Heilswillen Gottes nur als »Gegenstand« geschichtlicher Erfahrung gelten lassen, der vor dem Forum der Vernunft hinsichtlich der Überzeugungskraft seiner Inhaltlichkeit geprüft werden muß.⁷ Auf diesen Punkt gilt es mit allem Nachdruck hinzuweisen. Freilich zeigt Schelling, daß die »Übervernünftigkeit« dieses Inhaltes eine besondere Form des Wissens verlangt. Dies ändert aber nichts an der Aversion des Religionsphilosophen gegen alle fundamentaltheologischen Versuche des Nachweises eines Offenbarungsaktes. Berücksichtigt man die genuine Gestalt und die systematische Stoßrichtung der Schellingschen Religionsphilosophie, so erweist sich die Abgrenzung gegen die Theologie als notwendig. Aus der Perspektive der Theologie ist v. a. eine Kritik an Schellings Ausblendung der Wortdimension der Offenbarung vorzubringen.

⁷ In diesem Punkt trifft sich Schelling mit dem in neueren Fundamentaltheologien entwickelten Programm einer inhaltlichen Glaubwürdigkeitsbegründung (vgl. H. J. Pottmeyer, Zeichen und Kriterien der Glaubwürdigkeit des Christentums, in: Handbuch der Fundamentaltheologie. Bd. 4, hg. v. Walter Kern u. a., Freiburg – Basel – Wien 1988, 373–413, hier 389–393).

Buchbesprechungen

Zeitkritik

Rösler, Roland, *Der Menschen Zahl oder: Das zerstörte Sodom ist Euer Land (Jes 1,7)*. Christiana-Verlag, Stein am Rhein 1989, 335 S. kart.

»In den seltensten Fällen dürfte für den Normal-Bürger nachvollziehbar sein, in welcher umfassender und perfektionierter Weise heute an der Veränderung seines Verhaltens gearbeitet wird« (61). Doch dies geschieht, so der hessische Landtagsabgeordnete Roland Rösler, gerade im Bereich der Familienplanung und zwar durch solche Organisationen und Institutionen, die vom Namen her andere als »familienplanerische Aktivitäten« erwarten lassen. Ein bedrohlicher Ist-Stand werde den Menschen ständig vor Augen gehalten, dem, unter der Voraussetzung des erwünschten Fruchtbarkeitsverhaltens, ein Ideal-Bild gegenübergestellt wird, das Glück und Sicherheit verspricht. »Hinzu kommt, daß weithin im dunkeln bleibt, wer wo welche Ideen einbringt, wer mit wem oder für wen wo tätig ist, welche Gelder von wem für welche Aufgaben an wen wohin fließen und – beispielsweise – wer welchen (Teil)forschungsauftrag mit wessen Unterstützung und welcher Zielsetzung wo ausführt.« (61) Über genau diesen Einblick verfügt Rösler, der seine umfangreichen Informationen an seine Leser gewissenhaft weitergibt.

Rösler stellt dar, daß das, was mit dem Begriff »Familienplanung« bezeichnet wird, eine umfassende, weltweite Angelegenheit mit einheitlicher Zielsetzung ist. Er spricht geradezu von »Gehirnwäsche« (65), wenn er beschreibt, wie Tag für Tag auf der ganzen Welt die Botschaft vermittelt wird, es gebe viel zu viele Menschen, die Erde sei überbevölkert und halte die Menschenmassen bald nicht mehr aus. Ausgangspunkt dieser Propaganda sei der »1. Bericht an den Club of Rome«, der 1972 als Buch (*Die Grenzen des Wachstums*) erschienen und zum Weltbestseller wurde. Dieser Katastrophenkult erhebe absoluten Anspruch auf die Richtigkeit seiner eigenen Weltansicht. Rösler beschreibt, in »welcher umfassender Weise 'Familienplaner' heute daran arbeiten, ihre Überzeugung von der Notwendigkeit einer 'Bevölkerungspolitik' ... durch eine Art von Geburtenkontrolle zu vermitteln, 'damit die Bevölkerung versteht, daß es unmoralisch ist, vernünftigen Methoden der Geburtenkontrolle Widerstand zu leisten, weil dadurch eine wachsende Zahl von Menschen in steigendem Maße zu Unglück, Hilflosigkeit und Krankheit verurteilt' wür-

de...« (63). Damit wird jeder Gegner der Familienplanungsbewegung als »irrational« bezeichnet und als »Menschenfeind« abgestempelt. So gesehen steckt hinter der sogenannten »Familienplanung« in Wirklichkeit eine »Bevölkerungsplanung«, bzw. eine »Menschheitsplanung«. Rösler zeigt auf, daß gerade diese Hybris der globalen Verantwortung, dieser Selbsterlösungswahn der Menschheitsplaner die wirkliche Bedrohung der Welt darstellt.

Als grundlegendes Ziel der Familienplanung erweist sich die Verringerung der Zahl der Menschen zum Wohl der Übrigbleibenden. Als zentrale Werte dieser Bewegung gelten Lebensqualität (wobei aber nicht die Armut überwunden, sondern die Zahl der Armen reduziert werden soll), persönliche Freiheit (nach dem Motto: Alle Paare und Einzelpersonen haben grundsätzlich das Recht, frei und in eigener Verantwortung Zahl und Abstand ihrer Kinder selbst zu bestimmen, wobei das »grundsätzlich« einschränkende Funktion besitzt für den Fall, daß privater und gesellschaftlicher Nutzen des Kinderreichtums nicht übereinstimmen. Staatliche Einflußnahme wird verlangt, falls Eltern die gesamtgesellschaftlichen Überlegungen nicht berücksichtigen), Wohlergehen der Gesellschaft (das gegen das Wohlergehen des Individuums abgewogen wird), Emanzipation von den Zwängen der Natur und der Gesellschaft (z. B. Befreiung der Frau vom Gebärzwang, von der Herrschaft des Ungeborenen über die ungewollt Schwangere).

Und da eine Bevölkerungsplanung nicht von Fragen der Religion und der Moral losgelöst werden kann, werden Werte und Traditionen als »überholt« und »einengend« erklärt und eine Umdeutung der Werte praktiziert. »Nicht die Moral muß geschützt werden ..., Tabus und Vorurteile über Sexualität abzubauen ..., sexuelles Genießen, das ist die Botschaft, welche seit Jahren – wengleich nicht immer so deutlich – vermittelt wird. Geht die Saat dann auf, verlieren die Menschen ihre Orientierung. Die 'Lust' und 'Selbstverwirklichung' drängen in den Vordergrund, die Bindungsfähigkeit geht verloren. Auf der Suche nach Werten beten dann junge Menschen im 'Zeichen des Wassermanns' Bäume und Landschaften, die Schöpfung statt des Schöpfers an. Heiden-Angst breitet sich aus, Kinder könnten die Selbstverwirklichung behindern, was mit der Verantwortungsbewußtsein demonstrieren-

den Begründung – keine Kinder in diese bedrohte Welt – allgemein angenommen scheint.« (72)

Da die Ziele der Familienplanungsbeziehung feststehen, stellt sich nur die Frage nach den Mitteln, durch die diese Ziele erreicht werden sollen. So gibt es die unterschiedlichsten Begründungen der Familienplanung, bedingt durch jeweils verschiedene religiöse, soziale, kulturelle oder wirtschaftliche Gegebenheiten. Während in den Industrieländern vor allem die Freiwilligkeit, die Selbstbestimmung und die Betonung der Menschenrechte im Vordergrund stehen und eine gezielte Sexualpädagogik traditionelle Bindungen und gewachsene Kulturen angreift und eine Umbildung der Familie anzielt, verspricht man den unterentwickelten Ländern vor allem einen Abbau wirtschaftlicher, sozialer und gesundheitlicher Belastungen, wobei man nicht vor Zwangssterilisationen und Zwangsabtreibungen zurückschreckt, bzw. konkrete Entwicklungshilfe an die Erfüllung von fruchtbarkeitsreduzierenden Maßnahmen knüpft.

Abtreibung gilt als wichtigste Methode der Geburtenkontrolle, sowohl in Industriestaaten als auch in Entwicklungsländern. Rösler beobachtet eine Wechselbeziehung zwischen Abtreibungs- und Empfängnisverhütungsverhalten der Bevölkerung und weist darauf hin, »daß mit der zunehmenden Werbung für 'Familienplanung' ein Anstieg der Abtreibungen statistisch nachvollziehbar ist und daß mit der Lockerung bestehender Abtreibungsverbote kein – wie in der Begründung angekündigt – 'merklicher Rückgang' der Abtreibungen verzeichnet werden kann.« (265)

Interessant ist für den Leser wohl auch die Information über die Geldquellen der Familienplanungsprojekte. Diese stünden häufig unter der Regie der Weltbank, die Darlehen nur für Entwicklungsmaßnahmen, die mit bewußter Familienplanung verbunden sind, gewähre. Die Einnahmen von »Pro Familia international« würden überwiegend von Regierungen westlicher Staaten, also aus Steuermitteln stammen. Die »Deutsche Gesellschaft für Sexualberatung und Familienplanung« ziehe aus einer Reihe von Mitgliedschaften ihres Bundesverbandes, Pro Familia, Nutzen, nämlich vom Deutschen Paritätischen Wohlfahrtsverband, vom Deutschen Verein für öffentliche und private Fürsorge, vom Paritätischen Bildungswerk, von der Bundesvereinigung für Gesundheitserziehung, vom Deutschen Arbeitskreis für Jugend-, Ehe- und Familienberatung und vom Versorgungsverband bundes- und landesgeförderter Unternehmen.

Vorteile brachte es für Pro Familia, in den Verband der Freien Wohlfahrtspflege aufgenom-

men zu sein. Die International Planned Parenthood Federation (IPPF), der Dachverband von Pro Familia, arbeitet eng zusammen mit der Weltgesundheitsorganisation (WHO), dem UN-Kinderfonds (UNICEF) und dem Bevölkerungsfonds der Vereinten Nationen (UNFPA).

Erschreckend ist wohl jenes Kapitel, in dem Rösler aufzeigt, daß rassistisches und eugenisches Denken in den verschiedenen Strömungen der Familienplanung weit verbreitet sind. Spätestens das Stichwort »Sterilisation von Behinderten« müßte eigentlich an die schrecklichen Ereignisse während des Nationalsozialismus erinnern. Aber auch ein Begriff wie »psychische Hygiene« läßt aufhorchen.

Es ist aber zu fragen, ob Rösler den Einfluß der Familienplanungsbeziehung nicht überschätzt und die Situation nicht etwas zu pessimistisch sieht. Es mag zwar stimmen, daß in den USA sich immer mehr Frauen sterilisieren lassen (1965 seien es 12,4%, 1982 bereits 41% gewesen), es stimmt auch nachdenklich, daß die Bundesrepublik die niedrigste Geburtenrate der Welt haben soll, daß weltweit die Geburtenzahlen zurückgehen, »und in den Industrieländern liegen sie schon seit mehr als 15 Jahren unter der Schwelle, die notwendig ist, den Stand der Bevölkerung beizubehalten.« (69) Dennoch ist es wohl kaum angebracht, von Europa als einem »sterbenden Kontinent« (263) zu sprechen und zu prophezeien: »Wir sind also auf dem Weg zur großen Sterbehalle...« (164). Ein solch vages und pauschales Urteil bezüglich der Bevölkerungsentwicklung fällt beim Lesen der an sich recht ausführlichen und detaillierten Zusammenstellung von Informationen, auch in Form von Zahlen und Tabellen, auf. Wirft Rösler doch selbst seinen Gegnern vor, spekulativ bei lang- und mittelfristigen Bevölkerungsprognosen vorzugehen, da eine Hochrechnung immer nur die jeweilige Generation, nie aber die kommenden Generationen, berücksichtigen könne!

Was fehlt, ist eine differenzierte Betrachtung des Begriffes »Familienplanung«. Rösler zählt mehrmals die verschiedensten Formen der Familienplanung auf, darunter in einem Atemzug »Abtreibung« und »periodische Enthaltbarkeit«, ohne aber auf den sittlichen Aspekt einzugehen. Ein Hinweis darauf, daß die katholische Kirche es den Eheleuten überläßt, die Zahl ihrer Kinder im Hinblick auf das Wohl der Gesamtfamilie, der Gesellschaft und der Kirche selbst zu bestimmen, und eine positive Beurteilung der »Natürlichen Familienplanung« wäre angebracht gewesen. Dadurch wäre der Grundtenor des Buches wohl weniger resignativ ausgefallen.

Sabine Düren, Rettenbergen

Spiritualität und Hagiographie

Escrivá de Balaguer, Josemaría, Der Weg, Adamas Verlag Köln 1985, 292 S. Die Spur des Sämanns, Adamas Verlag Köln 1986, 392 S. Im Feuer der Schmiede, Adamas Verlag Köln 1987, 368 S.

Drei geistliche Bücher. Ein Schlosser aus dem Rheinland erzählte mir ein Erlebnis, das lange zurückliegt und sein weiteres Leben entscheidend bestimmen sollte: Durch Zufall war er in die Hauskapelle eines Studentenheimes geraten. Auf dem Altar brannten zwei Kerzen. Ein Priester des Opus Dei leitete eine Anzahl junger Leute an, still und persönlich zu beten. Hin und wieder focht er in seine Betrachtung des Evangeliums kurze Sätze aus einem kleinen Buch ein. Es war »Der Weg« von Msgr. Josemaría Escrivá, dem Gründer des Opus Dei. Was ging da vor im Herzen des Schlossers? Die Übersetzung seiner Worte ins Schriftdeutsche verliert natürlich den Charme rheinischer Sprache: »Man hat uns immer gesagt, wir sollten nach unserem christlichen Glauben leben. Aber mir hat nie einer gezeigt, wie das eigentlich geht. Als ich die Betrachtung hörte, wurde mir klar: das ist der Weg, wenigstens für mich.«

Es war das große Aha-Erlebnis im Leben eines gestandenen Mannes, eines Vaters von vier Kindern. Nicht verwunderlich, wenn auch wunderbar. Vielen widerfuhr das gleiche: Jungen und Alten und Menschen auf dem Höhepunkt ihres Lebens. Meine eigene Begegnung mit dem »Weg« fällt in die zweite Hälfte der Fünfziger Jahre. Ich studierte Kunstgeschichte und Philosophie, schätzte anspruchsvolle Literatur, war leidlich belesen und steckte in jener Entwicklungsphase, in der Leute meines Schlags leicht zu Revoluzzern oder Snobs entarten. Eine konfuse Mischung aus ästhetischer und religiöser Unruhe hatte mich des öfteren nach Texten von Origenes und den Kapadokiern greifen lassen. Die Hymnen Ephrems des Syrers waren mir damals so vertraut wie die Hölderlins und Baudelaires. Da gab mir eines Tages ein Kommilitone »The Way«, die englische Fassung von »Camino« – im Original ohne Artikel. Die deutsche, »Der Weg«, gab es noch nicht, und Spanisch verstand ich damals nicht. Ich las die ganze Nacht durch. Es war nicht die Poesie der Sprache, die mich in Bann schlug, denn die erschließt sich eher am Original und erst im zweiten Akt des Lebens. Es war auch nicht eine Entwicklung spannender, großartiger Bilder,

denn dafür gibt die Aphoristik des Büchleins wenig her. Es muß etwas anderes gewesen sein, etwas wie ein Anflug des Heiligen Geistes. Satz für Satz zerbrach die Kruste um das Herz (vgl. Aphorismus Nr. 130), bis es sich bar jeder Hülle im Licht göttlicher Liebe wußte, in deren Glut es schon immer geborgen war. Nüchterner kann ich nicht schildern wie mir geschah. Es mag andere geistliche Bücher geben, deren sich der Heilige Geist in ähnlicher Weise bedient. Es bleibt ein Geheimnis der Berufung, wie und wodurch ein jeder einzelne sie vernimmt.

Es gibt Bücher, die man in den Schrank stellt, andere, die man diskutiert und dann vergißt, einige wenige, mit denen man lebt. »Der Weg« und seine zu einer Trilogie entfalteten Fortsetzungen »Die Spur des Sämanns« und »Im Feuer der Schmiede« sind Bücher, aus denen man leben kann, wenn man den Ruf zur persönlichen Heiligkeit mitten in der Welt, den Ruf in eine laikal geprägte Nachfolge des Herrn hört, die gerade nicht darin besteht, Familie, Beruf und Gesellschaft zu verlassen, sondern sie von innen her zu heiligen.

Deshalb ist es weder Zufall noch geschicktes Marketing, daß »Camino«, 1934 erstmals unter dem Titel »Geistliche Betrachtungen« erschienen, inzwischen eine Auflage von knapp dreieinhalb Millionen in 38 Sprachen erfahren hat. Die Wirkung entspricht dem Anliegen des II. Vatikanischen Konzils, das eindringlich von der »allgemeinen Berufung zur Heiligkeit« sprach (Dogmatische Konstitution *Lumen Gentium*, Kapitel V). »Allgemein« meint hier gerade nicht eine unspezifische, sondern eine zwar plurivalente, doch höchst konkrete Form je ganz individueller und persönlicher Nachfolge Christi mitten in der Welt, die der Herr »leidenschaftlich« liebt und für die er sich hingeeben hat.

Die beiden Fortsetzungen von »Der Weg« erschienen posthum 1986 und 1987, obgleich der Autor die erste, »Surco«, bereits 1950 angekündigt hatte. Die intensive pastorale und leitende Arbeit ließ dem Gründer des Opus Dei in seinem Leben keine Zeit, letzte redaktionelle Hand anzulegen. »Die Spur des Sämanns«, so der Titel der deutschen Ausgabe, ist vor allem ein meditatives Kompendium der natürlichen und göttlichen Tugenden, von gleicher Dichte und Prägnanz wie »Der Weg«. Es zeigt deutlich, daß die Kritiker entschieden zu kurz griffen, wenn sie meinten, »Camino« als ein »Handbuch für höhere

Pfadfinder« abtun zu können. Schon deshalb ergänzt »Die Spur des Sämanns« den »Weg«, bestätigt freilich eindeutig dessen Tendenz, keinen geistlichen Quietismus zu dulden.

Nun ist aus Escrivás Nachlaß auch der dritte Teil der Trilogie erschienen: »Im Feuer der Schmiede« (Originaltitel »Forja«). Von ihm sprach Escrivá zu Lebzeiten nicht. Das ist nur zu selbstverständlich, eröffnen die meditativen Kurztexte doch an vielen Stellen geradezu intime Einblicke in seine zugleich handfeste und zarte Mystik. Doch übersteigt die Bedeutung der Aphorismensammlung ein etwa bloß biographisches Interesse an Escrivás Innerstem: Solche Mystik kann von modernen Menschen mitten im Getriebe der Großstadt, in der Hektik der Arbeitswelt nachvollzogen werden, ohne einer hermetisch-esoterischen Schulung zu bedürfen.

In der Tat hat Escrivás Sprache unzählige Menschen zur Begegnung, zur Freundschaft mit Christus begleitet und geleitet: Getaufte und Nichtgetaufte, Gläubige und solche, die von ihrem eigenen Glauben kaum mehr wußten. Wer Josemaría Escrivá persönlich kannte, entdeckte in den einzelnen Punkten und kurzen Kapiteln der drei Bücher den Niederschlag seiner praktischen Seelsorge. Das verrät im übrigen ihr eindeutig paränestischer Stil.

Escrivá spricht im Vertrauen zum Leser und weiß, nur einer schenkt das Heil: Christus selbst. Der Seelsorger ist da nur Instrument. Soll aber Christus zur Sprache kommen, darf sich die Sprache seiner Priester nicht aus erwägenwerten, doch letztlich sterilen Denkanstößen zusammensetzen. Vielmehr muß sie immer schon Auslöser des Zwiegesprächs sein mit Gott, unserem Vater, mit Christus, unserem Bruder, mit dem Heiligen Geist, der in uns wohnt, mit der Mutter Gottes, den Engeln und Heiligen. Das Gebet aber erschöpft sich nicht in einer Bewunderung der Herrlichkeit Gottes, sondern mündet in konkrete Entscheidungen des Herzens, die zur Tat drängen. Bei aller unmittelbaren Eindeutigkeit und kristallharten Wahrheit verletzt Escrivás Sprache nie die Würde des Lesers und seine Freiheit, sich dem Einstieg in das Zwiegespräch zu entziehen.

»Erlaube mir, ... daß ich deine Seele gleichsam an der Hand nehme und sie zum Betrachten menschlich-natürlicher Tugenden anzuleiten suche« (»Die Spur des Sämanns«, Prolog des Autors). »Du bist mehr als ein Schatz und mehr als die Sonne, weil du das ganze Blut Christi wert bist. Deshalb will ich deine Seele nehmen – wie man gediegenes Gold nimmt – und sie im Feuer der Schmiede und mit dem Hammer zu einem wunderbaren Juwel gestalten, das wir Ihm dar-

bringen können: meinem Gott, deinem Gott« (»Im Feuer der Schmiede«, Prolog des Autors).

Könnte wahre Seelsorge den Menschen mitten in der modernen Welt anders führen, Christus zu suchen, ihn zu finden und zu lieben?

Klaus M. Becker, Köln

Dalmases, Cándido de, SJ, Ignatius von Loyola. Versuch einer Gesamtbioographie des Gründers der Jesuiten. Verlag Neue Stadt, München-Zürich-Wien 1989. Broschur, 276 S.

Beim vorliegenden Buch handelt es sich um die 1979 erschienene Originalausgabe »El Padre Maestro Ignacio«, die in deutscher Übersetzung bereits 1985 im St. Benno-Verlag, Leipzig, herauskam.

Der Verf. ist seit Jahren durch gründliche Studien der Quellen zum Leben und Werk des hl. Ignatius bestens ausgewiesen. So kann er diese auch oft direkt in die vorgelegte ansprechende Biographie einfließen lassen. Das Bild des großen Spaniers erscheint darin in vielen Zügen in neuem Licht und muß in manchen polemischen Verzeichnungen korrigiert werden: Er war keineswegs der kalte militärische Mensch, sondern ein geistiger, verletzbarer, suchender Christ und väterlicher geistlicher Freund (216ff.), der auf nicht wenigen Umwegen, unter Verleumdungen, Verfolgungen und Anklagen bei der Inquisition seine Berufung klären, verteidigen und zur kirchlichen Anerkennung führen mußte. Enttäuschungen, selbst aus der Reihe seiner Freunde, blieben ihm nicht erspart. Aus einem intensiven Gebetsleben und einer tiefen sakramentalen, eucharistischen, christologischen und ekklesiologischen Frömmigkeit nährte er seine Zielstrebigkeit (45ff., 116f., 120ff., 133ff., 164ff. u.ö.). Der Mutter Gottes war er mit seinen Gefährten auf allen seinen Wegen treu ergeben (114f., 121 u. ö.). Er hätte es als Gnade angesehen, wenn er jüdischer Abstammung gewesen wäre, weil er dann »dem Fleische nach ein Verwandter Christi unseres Herrn und Unserer Lieben Frau, der glorreichen Jungfrau Maria« (149) hätte sein können. Es ist überraschend, daß er im Gegensatz zum späteren Erscheinungsbild seines Ordens die karitative Betätigung als unaufgebaren Einstieg und wesentliche Begleitung seiner Seelsorge übte und hartnäckig verteidigte (z.B. 104, 112f., 134). Die Kinderkatechese sollte besondere Aufgabe seiner Gefährten sein (139). Auf diesem grob umrissenen Hintergrund ist wie bei vielen Ordensstiftern zu fragen, ob das ursprüngliche, damals neu empfundene persönliche Charisma in ihrer Stiftung

lebendig geblieben ist. Es hat sie groß gemacht und kann sie reformierend wirksam erneuern.

Der Verf. bietet auch einen interessanten Einblick in den Alltag des Ignatius während seines entscheidenden Aufenthaltes in Rom (229–252), in die erste Entwicklung des Ordens und in das Leben der ersten Gefährten. Es sei nur herausgegriffen, daß Petrus Faber am 9. 7. 1541 in Regensburg (nämlich vor dem Gnadenbild in der »Alten Kapelle«) die Profeß abgelegt hat.

Dem lesenswerten Buch dürfte es nicht abträglich sein, wenn auf bekannte Übertreibungen der ersten Gefährten des großen Heiligen hingewiesen wird, die unkritisch wiedergegeben werden: Die Exerzitien seien ihm von Gott direkt eingegeben worden (47). Wir kennen heute die Abhängigkeit von seinem Bekehrungsbuch, der »Vita Christi«, und müssen sie bei der Genese der Erleuchtung und göttlichen Einwirkung als menschlichen Ansatz mitbedenken (vgl. W. Baier, Untersuchungen zu den Passionsbetrachtungen in der »Vita Christi« des Ludolf von Sachsen, Salzburg 1977, 162f. 172–186).

Walter Baier, Augsburg

Ritter, Emmeran H., *Zeugen des Glaubens. Heilige, Selige und Diener Gottes im Bistum Regensburg*. Verlag: Bischöfl. Konsistorium Regensburg, 1989. S. LXIV, 568. 88 Abbildungen, Broschur.

Zur 1250. Wiederkehr der kanonischen Errichtung der Diözese Regensburg wurde in diesem umfangreichen Band erstmals eine wissenschaftlich fundierte Darstellung aller Heiligen, Seligen und Diener Gottes, die hier geboren, gewirkt oder gestorben sind, vorgelegt. Die 71 Leitbilder umspannen die frühchristliche Martyrerin Sarmannina (4. Jh.) und den Diener Gottes Fr. Eustachius Kugler († 1946) aus der Neuzeit.

Nach Hinführungen über Selig- und Heiligspredigung und Heiligenverehrung und größeren Beiträgen über »Maria Patrona Bavariae« (XXI–XXXIV) und »Der hl. Johannes von Nepomuk – bayerischer Landespatron« (XXXV–LXIV) werden in alphabetischer Reihenfolge die Heiligen und Seligen (1–394) und Diener Gottes (395–428) dargestellt. Es werden nicht nur schon allgemein bekannte Personen (z. B. Wolfgang, Albertus Magnus) berücksichtigt, sondern auch eine Vielzahl weniger bekannter, die so teilweise der Vergessenheit entzogen und für die vertiefte Verehrung und das breitere Bekanntwerden bereitet werden. Nach der Biographie wird jeweils über Kult, Bedeutung, ikonographische Darstellung und Literatur informiert und oft durch Bilder illustriert.

Ein »Anhang«, der eher ein dritter Teil ist, bringt »Studien zur Frage des Geburtsjahres und Geburtsortes Kaiser Heinrichs II.« (431–447). Sie würden sich besser in die Hinführungen des ersten Teiles einreihen. Ferner findet man hier ein zum erstenmal nach Orten und Patronaten zusammengestelltes Verzeichnis (449–521) sämtlicher Kirchenpatrone des Bistums, sodann eine für den privaten Gebrauch gedachte »Regensburger Diözesan-Litanei« (523–527), ein Kalendarium der Fest- und Gedenktage der im zweiten Teil angeführten Heiligen und Seligen (529–532) und deren chronologische Aufstellung (533–543). Ein Register (553–566) hilft, den Inhalt dieses Werkes zu erschließen. Es genügt aufgrund der reichen benützten Literatur und der vielen angeführten Quellen wissenschaftlichen Ansprüchen und wird auch wegen der Thematik eine breitere Leserschaft gewinnen. Man kann nur wünschen, daß andere Diözesen dadurch zu ähnlichen Werken angeregt werden.

Walter Baier, Augsburg

Anschriften der Herausgeber:

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

Anschriften der Autoren:

Dr. Hauke, Manfred, Gögginger Straße 94, 8900 Augsburg
Dr. Josef Kreiml, Talstraße 18, 8401 Wolkering
Dr. Heinrich Reinhardt, Angermaierstraße 36, 8050 Freising
Dr. Joseph Schmucker-von Koch, Schloßweg 3, 8069 Rohrbach/Ilm

Die ungleiche Bibel: Das Problem der deuterokanonischen Schriften

Von Anton Ziegenaus, Augsburg

Die häufig aufgestellte These, die gespaltene Christenheit wäre wenigstens durch das gemeinsame Fundament der einen Bibel verbunden, stimmt nicht in Hinblick auf die sog. deuterokanonischen (= dtk.) Schriften. Nicht nur die Anerkennung dieser Schriften, sondern sogar ihr Umfang ist umstritten. Da nämlich im Westen seit der Synode von Papst Damasus im Jahre 382 und den afrikanischen Synoden (393, 397, 419) der atl. Kanon feststand¹, der auch von Innozenz I. in seinem Brief an den Bischof von Toulouse² (405), vom *Decretum pro Jacobitis* des Konzils von Florenz und vom Konzil von Trient³ übernommen und sanktioniert wurde, ebenso Hieronymus mit seinem Plädoyer für die *veritas hebraica*, d.h. für den von der Schule von Jabne um 90 n. Chr. festgelegten hebräisch erhaltenen Kanon, eine klare Alternative vorschlug, ergibt sich in der »westlichen« Zählung der Umfang der dtk. Schriften klar aus der Differenz zwischen diesem AT und dem Kanon der Juden. Zum dtk. Komplex gehören infolgedessen: Weish, Sir, Jdt, Tob, 1 u. 2 Makk, Bar (mit Bar 6 = Brief des Jeremia), ferner die Zusätze von Est (10,4–16,24) und Dan (Gebet des Asarja und Lobgesang der drei Jünglinge: 3,24–90; Geschichte über Susanna, die Baalpriester und den Drachen: Kap. 13 u. 14).

Gegen diesen klaren Befund schwankt jedoch der Umfang der dtk. Schriften außerhalb des »westlichen«, d.h. von den genannten Entscheidungen und von Hieronymus geprägten Bereichs: Einmal war im Altertum von den Juden nicht

¹ Vgl. A. Ziegenaus, *Kanon. Von der Väterzeit bis zur Gegenwart* (Handbuch der Dogmengeschichte I 3 a 2, hrsg. v. M. Schmaus – L. Scheffczyk – M. Seybold), Freiburg 1990, – 136ff. – Zur Lit. siehe ferner: M. Jugie, *Histoire du Canon de l'AT dans l'Eglise Grecque et l'Eglise Russe*, Paris 1890-Leipzig 1974; C. Julius, *Die griechischen Danielzusätze und ihre kanonische Geltung*, Freiburg 1901; S. Z. Leiman (Hrsg.), *The Canon and Masorah of the Hebrew Bible*, New York 1974; A. Loisy, *Histoire du Canon de l'AT*, Paris 1890; A. Maichle, *Der Kanon der biblischen Bücher und das Konzil von Trient*, Freiburg 1929; E. W. E. Reuß, *Geschichte der Schriften des AT*, Braunschweig ³1890; A. Sand, *Kanon. Von den Anfängen bis zum Fragmentum Muratorianum* (HDG I 3 a 1), Freiburg 1974; A. C. Sundberg, *The Old Testament of the Early Church*, Chicago 1964.

² Vgl. Ziegenaus 133.

³ Vgl. ebd. 201f, 218f.

allgemein die Festlegung von Jabne anerkannt: Die Geltung von Est war bei ihnen anfänglich umstritten, ebenso laut Epiphanius die von Weish und Sir; Eustathius v. Antiochien setzt die jüdische Anerkennung von Weish, Chrysostomus und die Apostolischen Konstitutionen sogar die von Bar und der Dialogus Timothei et Aquilae die von Jdt voraus. Origenes führt in seinem Verzeichnis des jüd. Kanons auch Bar, den Brief des Jer und Makk an, Isidor weiß von der früheren Geltung von Weish. Im 3. und 4. Jh. hatte sich also noch kein einheitlicher jüd. Kanon durchgesetzt⁴. Aber auch der Umfang der Septuaginta (= LXX) stand nicht eindeutig fest: Umfaßte sie 1 u. 2 Makk, 1 u. 4 Makk, 1/2/3 Makk oder alle vier Makk, auch die Oratio Manasse (= OrMan) und alle Dan-Zusätze (Antiochener Schule!)? Auch Est wurde nicht von allen Vätern akzeptiert. Bei Klemens von Al. und Origenes und in der äthiopischen Kirche war ein verhältnismäßig breiter Kanon anerkannt⁵. Wenn sich nun der Umfang der dtk. Schriften aus der Differenz zwischen der von den Christen im allgemeinen rezipierten LXX und dem jüd. Kanon ergibt, variiert er je nach den genannten Voraussetzungen. Diese Unklarheiten über den Umfang des dtk. Komplexes traten auch im Westen auf, sobald man auf den griechischen LXX-Text zurückgriff. Das war bei den Humanisten der Fall und bei den Reformatoren, die häufig unter den Apokryphen (wie sie die dtk. Schriften nennen) auch 3. u. 4. Makk und OrMan anführten⁶. Doch setzte sich auch in der reformatorischen Theologie meistens die Zählung nach der westlichen Tradition abzüglich des jüdischen Kanons durch. Im Osten bleibt jedoch der Umfang weiterhin umstritten.

I. Die Bedeutung der dtk. Schriften

Das genannte Problem der ungleichen Bibel wird in der Theologie mit dem Hinweis heruntergespielt, es handle sich um zweitrangige Schriften. Die Bezeichnung »deuterokanonisch« impliziert eine solche Degradierung. Der Terminus wurde zwar erst durch Sixtus von Siena († 1599) eingeführt⁷, doch begegnet eine gewisse Abwertung vielleicht schon bei Justin⁸ und dann bei Origenes, insofern als sie diese Schriften zwar für voll kanonisch hielten, aber für unbrauchbar in der Kontroverse mit den Juden. Hieronymus dagegen lehnt die Kanonizität dieser Schriften vollends ab und prägt die häufig zitierte Formel, daß sie »zur Auferbauung des Volkes, aber nicht zur Bekräftigung kirchlicher Lehren«⁹ gelesen werden dürften. Sie werden als pseudepigraphisch und als fabulae disqualifiziert. Die Geschichte der Abwertung sei im nächsten Abschnitt ausführlich behandelt; für

⁴ Vgl. ebd. 168f.

⁵ Vgl. ebd. 169, 175f, 114ff.

⁶ Vgl. ebd. 212. – Natürlich gab es auch im Mittelalter neben dem Maßstab: Differenz zwischen westl. Tradition und jüd. Kanon, Hieronymus, eine allerdings schwächere LXX-Tradition, die an der von Hieronymus revidierten lat. Übersetzung anknüpfte. Ein solcher Zusammenhang zeigt sich bei der Verwendung von 3 Esr.

⁷ Vgl. Loisy 221f.

⁸ Vgl. Dial. c. Jud. Tr., c. 71.

⁹ PL 28, 1307f.

den Augenblick sollen die Feststellungen genügen, daß einmal eine gewisse Vernachlässigung und Degradierung des dtk. Komplexes verständlich ist, aber zum anderen die Tradition in der Mehrheit und die genannten kirchlichen Instanzen nichts von einer Abwertung erkennen lassen.

Diese Schriften sind für Kirche und Theologie von großer Bedeutung, z.T. von größerer als viele der sog. protokanonischen Bücher. Ihre Bedeutung liegt einmal darin, daß ohne sie eine heilsgeschichtliche Konzeption in starke Bedrängnis käme. Nach jüdischer Sicht nämlich endet der Kanon mit der Rückkehr aus der Gefangenschaft; insofern konnte noch Est rezipiert werden. Der Kanon ist von Esra geschaffen worden. Wenn jedoch die Christen die Heilsgeschichte auf Jesus Christus als ihren Höhepunkt einmünden lassen, können sie eine Unterbrechung der Heilsgeschichte bis zu 500 Jahren nicht akzeptieren. Mit der Anerkennung der dtk. Schriften bzw. – genauer – mit der Ablehnung der jüdischen Sicht steht und fällt praktisch auch die Möglichkeit der auf Jesus Christus hinführenden Heilsgeschichte.

Den dtk. Schriften kommt ferner eine enorme Bedeutung wegen ihrer eschatologischen Aussagen zu. Während das frühe Judentum die Frage nach dem Weiterleben post mortem fast völlig außer acht ließ (Ausnahme: Dan 12,2; Jes 25,8) und einen innerweltlichen Ausgleich annahm, wird in den dtk. Schriften der Blick über die Todesgrenze hinaus gelenkt: die Verfolgungen der Gesetzestreuen in der Makkabäerzeit weckten Zweifel am diesseitigen Ausgleich. Dem König Antiochus wird das göttliche Gericht angedroht, während die makkabäischen Brüder überzeugt sind, ins »unvergängliche Leben« einzugehen (vgl. 2 Makk 7,35f; 6,23.26). Die Seelen der gemarterten Gerechten werden als in »Gottes Hand« geglaubt (Weish 3,1–9). Auch Dan 3,86 meint vielleicht, im griechischen Horizont gelesen, die Geister der Verstorbenen. Das Weiterleben nach dem Tod wird also sowohl mit dem Gedanken der Unsterblichkeit der Seele als auch mit dem der Auferstehung verdeutlicht. 2 Makk 12,38–45 empfiehlt ferner das Gebet für Verstorbene. Die dtk. Schriften bilden hier eine Brücke zum NT¹⁰.

Hebräisches und griechisches Denken werden schließlich häufig als Gegensätze gesehen. Unter dieser Voraussetzung gilt dann die Assimilation hellenistischen Denkens zur Entstehungszeit der dtk. Schriften als Abfall vom Genuin-Jüdischen und als seine Verfremdung. Könnte man jedoch diesen Prozeß nicht ebenso als Ausdruck einer legitimen, im geistigen Leben notwendigen kontinuierlichen Entwicklung deuten? Das Judentum konnte sich nach Alexander nicht dem Einfluß des Hellenismus versperren, ohne in ein geistiges Ghetto zu geraten; es mußte sich damit auseinandersetzen. Im Sinn der Kontinuität als lebendige Tradition, als Treue zur Vergangenheit und Offenheit für neue Fragestellungen, ist daran zu erinnern, daß im zweiten vorchristl. Jh. die Makkabäer, wie gerade 2 Makk zeigt,

¹⁰ Die Frage ist berechtigt, ob die jüdische Religiosität durch die Distanzierung von den dtk. Schriften und damit auch von der Jenseitshoffnung nicht verarmte. Die Denker der Aufklärung kritisierten stark diesen Ausfall: vgl. E. Hirsch, *Geschichte der neueren evangelischen Theologie I*, Gütersloh ⁵1975, 333. Auch E. Stein bedauerte, daß ihre gläubige Mutter nicht an ein Leben nach dem Tod glaubte: *Werke IX* 60.

um die Bewahrung des Vätererbes – Gesetz (kein Schweinefleisch), Tempeldienst – kämpften, aber damit durchaus den Gedanken an das postmortale Gericht, an unvergängliches Leben und Auferstehung verbinden konnten. Gegen den Verfremdungsverdacht und im Sinn der Kontinuität spricht auch das Verhalten, den Schöpfungsgedanken, zu dem das griechische Denken keinen Zugang fand, nicht zu eliminieren, sondern fortzuentwickeln. So findet sich in 2 Makk 7,28 die klassische Formel der Schöpfung »aus dem Nichts«. Diese vertiefte Schöpfungsauffassung bildet dann die Voraussetzung für den Auferstehungsglauben (vgl. 2 Makk 7,9.14) und die geschilderte Ausfaltung der Eschatologie.

Aber auch das Paradebeispiel für den Gegensatz zwischen griechischer Dualität (von vergänglichem Leib und unsterblicher Seele) und der hebräischen Einheitsauffassung vom Menschen (so daß konsequenterweise auch der Ganztod eintritt) wird der vollen Wirklichkeit nicht gerecht. Auch das griechische Denken kannte vor dem 5. vorchristlichen Jh. keine Dualität¹¹ und das jüdische Denken blieb nicht monolithisch und starr, sondern sah sich vor Fragen gestellt, für deren Beantwortung der griechische Seelenbegriff Hilfen bot.

Unter dem Aspekt der Heilsgeschichte, der Eschatologie und der Vermittlung des Glaubens bei seiner Begegnung mit anderen Kulturen kommt den dtk. Schriften – natürlich nicht allen in gleicher Weise – eine besondere Bedeutung zu. Eine durch die Bezeichnung »deuterokanonisch« suggerierte Abwertung ist weder sachlich noch durch die Anordnung dieser Schriften innerhalb der LXX gerechtfertigt, wo sie nicht am Schluß, sondern mitten unter den protokanonischen stehen. Auch kann sie sich nicht auf die genannten kirchlichen Entscheidungen stützen; das Tridentinum betont sogar, daß alle Bücher des Kanons *pari pietatis affectu ac reverentia* von der Kirche angenommen werden¹².

II. Die Entstehung der beiden Kanonauffassungen: Theorien und Wirklichkeit

Die entschiedene Anerkennung der vollen Kanonizität der dtk. Schriften durch das Tridentinum und ihre Leugnung durch die Reformatoren verstärkten seit dem 17. Jh. das Bemühen, den Ursprung der beiden Kanonauffassungen zu eruieren. Für die katholische Position sprach die Tradition des Abendlandes, die im Grunde nur von östlich beeinflussten Theologen, wie z.T. von Rufin und vor allem von Hieronymus, in Frage gestellt wurde. Die reformatorischen Theologen konnten gewichtige Stimmen aus dem Osten – darüber im nächsten Abschnitt mehr – für die Ablehnung der dtk. Texte anführen. Die katholische Position war jedoch durch eine seit Cassiodor und Rupert von Deutz bekannte Äußerung verunsichert, derzufolge die Konzilien von Nizäa und Chalcedon einigen der dtk. Schriften kanonische Autorität verliehen hätten¹³. Nach Sixtus von Siena († 1599) hätten die

¹¹ Vgl. H. Sonnemanns, *Seele-Unsterblichkeit-Auferstehung. Zur griechischen und christlichen Anthropologie und Eschatologie*, Freiburg 1984, 318.

¹² Vgl. Maichle 24.

¹³ Vgl. Ziegenaus 150, 194.

ersten Väter diese Bücher noch nicht für kanonisch gehalten¹⁴. Thomas Stapleton († 1592) scheint anzunehmen, daß einige Schriften erst durch die kirchliche Kanonisierung göttlich geworden seien¹⁵. Auch die Auffassung Bossuets († 1704), das NT und die frühen Kanonlisten (z. B. die Melitos; darüber später) hätten nur protokanonische Schriften angeführt, und die Kirche habe sich bis zu Trient Zeit gelassen, endgültig über den Kanon zu befinden, konnte die katholische Position kaum stärken¹⁶. Genebrard (1599) nahm dagegen je eine Kanonisation unter Esrau, unter Eleasar (als die 72 Übersetzer nach Ägypten gesandt wurden) und unter Schammai und Hillel (Makk!) an, so daß der LXX-Kanon auch für die Juden verbindlich war. Nach Richard Simon († 1712) ist der hebräische Kanon zwar unter Esra abgeschlossen worden, doch hätten die dtk. Schriften später hohes Ansehen erlangt und seien bei den hellenistischen Juden sogar für inspiriert gehalten worden. Von diesen hätte der Westen den Kanon übernommen, so daß er eine echte Tradition bezeuge.

Die reformatorische und anglikanische Seite hob das Fehlen jedes Zitats aus diesen Schriften im NT – ein schon von Wiclif vorgetragenes Argument – und die kleineren Kanonlisten von Melito von Sardes, der Synode von Laodizea und Gregor von Nazianz u. a. hervor. Der hebräische Kanon sei ferner unter Esra bei der Großen Synode sanktioniert worden. Jedoch gerieten auch diese Theorien immer mehr in Bedrängnis¹⁷: Semlers Schüler Corrodi († 1793) fand Zitate aus den Apokryphen = dtk. Schriften im NT; die Gleichstellung der Versammlung von Neh 8–10 mit der Großen Synode (die erst im 2. nachchristl. Jh. erwähnt werde) wurde erschüttert. Der Anglikaner Grabe († 1711) und Semler († 1791) nahmen ein jüdisches Synedrium in Alexandrien an, das die LXX kanonisiert habe; Semler formulierte die Hypothese vom Alexandriner Kanon. Aber sogar die angeblich klaren Sprachgrenzen wurden bestritten: De Wette (1819) und Bleek (1853) sahen die LXX auch in Palästina verbreitet. So führte die historische Forschung durchaus zu einer Annäherung der Positionen, wobei allerdings die einzelnen Theorien stark hypothetischen Charakter trugen.

Genauere Einblicke, z.T. erst nach den Entdeckungen der Qumranrollen, bestätigten den geschilderten Forschungstrend und erbrachten folgende Ergebnisse: Bei den Juden gab es eine Gradualität der Kanonizität von Büchern. Sie waren aufgeteilt in »Gesetz, die Propheten und die übrigen Schriftsteller (= die anderen von den Vätern überkommenen Bücher)«, wie es der griechische Übersetzer von Sir formuliert. Die geringste Normativität kam der letzten Gruppe zu, deren Umfang noch nicht geklärt war¹⁸. Der erste hebräische Kanon wurde erst zwischen 90 und 95 n. Chr. von der Schule von Jabne festgelegt. Vorher gab es also besonders im Hinblick auf den offenen Kreis der dritten Gruppe, der »anderen Bücher«, weder einen hebräischen noch einen Alexandriner = LXX-Kanon und

¹⁴ Vgl. Loisy, 221 f.

¹⁵ Vgl. ebd. 219 f.

¹⁶ Vgl. ebd. 223–228.

¹⁷ Zum ganzen vgl. Sundberg 9–79; Ziegenaus 227 ff.

¹⁸ Vgl. Sand 29–39; Ziegenaus 65–69 (mit weiterer Literatur).

somit auch kein Problem ob ihres verschiedenen Umfangs. Wegen der geringen Kanonizität eines Teils der »anderen Bücher« erübrigte sich praktisch jeder Streit um den Umfang der dritten Gruppe. Übrigens sprach man auch in Palästina griechisch und verwandte die LXX. Es gab also keine klaren Sprachgrenzen.

Vor der Entscheidung von Jabne kannte also das Judentum einen größeren Kreis von mehr oder weniger anerkannten religiösen Schriften. Die Zahl überschritt sogar den Umfang der (späteren) LXX und umfaßte z.T. auch später sog. Apokryphen. Als Beleg dienen die Zeugnisse der Qumransekte: J. E. Eybers¹⁹ stellt für den Zeitraum 130 v. Chr. bis 70 n. Chr. für die um 130 v. Chr. sich vom Judentum Absondernden fest, daß wahrscheinlich alle Bücher des späteren hebräischen Kanons – Est wird nicht genannt – in hohem Ansehen standen; ferner wohl auch Sir und Tob, das Jubiläenbuch, Henoch und der griechische Brief des Jeremia. Als Zeugnis für den größeren Kreis angesehenen Bücher vor Jabne dient auch das NT mit vielen Apokryphenverweisen wie Hebr 11,37; Mt 23,29ff; Apg 7,51; 2 Tim 3,8; 1 Thess 2,14f; Jud 9,14²⁰. Deshalb irrt, wer vermutet, Jesus oder die Apostel hätten nur den hebräischen Kanon gekannt.

Die Christen konnten den hebräischen Kanon der Schule von Jabne schon deshalb nicht übernehmen, weil sie sich um das Jahr 90 schon vom Judentum getrennt hatten. Vor allem konnten sie die Motive bei der Festlegung dieses Kanons nicht akzeptieren: Ein Motiv war nämlich die nach der Zerstörung Jerusalems verständliche Besinnung auf das Vätererbe, zu deren Zweck man eine klar umrissene Schriftensammlung schuf. Jüngere und griechisch verfaßte Texte und ebenso Berichte über politische Kollaborationen mit fremden Mächten (vgl. 1 Makk 12,1–23; Est 11,1) wurden verpönt. Ferner wollte man sich von der Apokalyptik, von der entstehenden Gnosis und vom Christentum abgrenzen.

Die antichristliche Stoßrichtung der Kanonbegrenzung ist durch klare Angaben belegbar²¹. Wie stark bei der Ablehnung der dtk. Schriften (neben und nach der Ablehnung der Apokalyptik, der griechischen Abfassung usw.) das antichristliche Motiv mitwirkte, ist aufgrund fehlender Urkunden schwer zu sagen. Bei Justin findet sich ein Nachhall von offensichtlich intensiven Kontroversen. In c. 71 des Dialogs mit dem Juden Tryphon erwähnt Justin, daß jüdische Lehrer die LXX nicht anerkennen würden, sondern eine eigene Übersetzung anfertigen. Dann schreibt er wörtlich: »Ihr (= die Juden) sollt wissen, daß sie aus der Übersetzung, welche die Ältesten bei Ptolemäus (= γροφάς) hergestellt haben, viele Schriften vollständig entfernt haben, in denen klar bewiesen wird, daß von unserem gekreuzigten Jesus verkündet war, er sei Gott und Mensch, er werde gekreuzigt und sterbe. Da mir bekannt ist, daß alle eures Volkes jene Schriftstellen ablehnen, so lasse ich mich nicht auf Untersuchungen darüber ein, sondern will über jene Schriftstellen diskutieren, welche bei euch noch anerkannt werden.« Justin diskutiert dann aus dem gemeinsam anerkannten Buch Jes 7,14.

¹⁹ Some Light on the Canon of the Qumran Sect, in: Leimann, 23–36.

²⁰ Vgl. zur Stellungnahme des Origenes: Ziegenaus 48f.

²¹ Vgl. Ziegenaus 68f.

Justin weiß also bereits von Schriften (= γροαφαί; fragwürdige Übersetzung in der Bibliothek der Kirchenväter: Schriftstellen), die von den Juden abgelehnt und von den Christen christologisch ausgelegt wurden. Auch Hippolyt vermutet, daß die Susannageschichte wegen des unrühmlichen Verhaltens der beiden Ältesten von den Juden unterdrückt werde²²; er selbst verteidigt diese Geschichte als Bestandteil seiner Bibel und kommentiert sie.

Sind nun tatsächlich dtk. Schriften von den Juden wegen christologischer Assoziationen nicht in den Kanon gelangt? Natürlich war die Absicht, den Christen Beweisstellen aus der gemeinsamen Bibel zu entwinden, nicht das einzige und wahrscheinlich auch nicht das vorrangigste Motiv für die Ablehnung der dtk. Bücher. Auch fehlen alle konkreten Angaben, sowohl für die Zeit der Wende zum 2. Jh. als auch für später, weil die Christen in der Regel (wie schon Justin) in Kontroversen mit Juden diese Schriften nicht mehr benützten. Doch darf vermutet werden, daß gerade in der Zeit der harten Auseinandersetzung²³ zwischen Juden und Christen von ca. 70 bis 130 das dtk. »Arsenal« verwendet worden ist, nämlich Bar 3,38 (Die Weisheit »erschien auf Erden und verkehrte mit den Menschen«), Weish 2,12–20 (»Laßt uns dem Gerechten nachstellen...«), auch Sir 24,3–22²⁴. Wenn Isidor von Sevilla im 7. Jh. behauptet, Weish sei wegen 2,12–20 nicht in den Kanon gelangt, kann dieses Motiv schon im 1. Jh. gegolten haben. Justin bestätigt in dem angeführten Zitat durchaus eine solche Vermutung.

Ein Nachtrag ist noch anzubringen: Da vor der Entscheidung von Jabne der Kanonumfang nicht geklärt war und sich diese nur auf den hebräischen Kanon bezog, ist verständlich, daß der Umfang der LXX gewisse Variationen aufwies (z. B. bezüglich 3 u. 4 Makk, OrMan).

III. Die Weichenstellung des Eusebius von Caesarea

Für den gesamten Westen der ersten drei Jhe. gilt, daß auch die dtk. Bücher als inspirierte Schrift verstanden wurden und darüber hinaus sogar einige andere (wie das Henochbuch) in hoher Achtung standen. Auch wenn nicht jeder Schriftsteller alle dtk. erwähnt, steht doch fest, daß sie die – am Rand noch unscharfe – LXX bzw. ihre Übersetzungen als AT verstanden haben und keiner den jüdischen Kanon vertrat, obwohl man von den Divergenzen wußte. Dasselbe gilt auch für den Osten, für Griechenland und Kleinasien, obwohl hier die geringe literarische Hinterlassenschaft zu einer Zurückhaltung im Urteil mahnt – das Problem des atl. Kanons Melito von Sardes sei noch ausgeklammert –, und vor allem bei Klemens von Alexandrien, der sogar eine gewisse Unbekümmertheit in der Verwendung der »Apokryphen« zeigte²⁵. Erst bei Origenes wird das Problem des ungleichen Kanons auch als Frage unter Christen literarisch greifbar.

²² Vgl. Daniel-Kommentar I 14.

²³ Vgl. Ziegenaus 68f.

²⁴ Vgl. ebd. 168.

²⁵ Vgl. Ziegenaus 70–77.

Julius Africanus schrieb um 240 einen Brief an Origenes²⁶. Dieser habe ein Zitat aus der Susannageschichte gebracht und dabei offensichtlich übersehen, daß die Erzählung unecht sei. Sie bringe zudem zwei Wortspiele, die den griechischen Ursprung belegen; die Geschichte über die Baalpriester und den Drachen sei äußerst unglaubwürdig. Diese Passagen fänden sich nicht im jüdischen Danieltext.

Origenes hält Julius entgegen, daß die Susannaerzählung »in jeder Kirche Christi in Gebrauch« sei²⁷. Auf die Hexapla verweisend, in der er alle Textunterschiede zwischen der hebräischen Bibel, der LXX und anderen Übersetzungen gekennzeichnet hat, zeigt Origenes seine überlegene Schriftkenntnis: Nicht nur an den genannten Stellen aus Dan, sondern auch beim Lobgesang, bei Est, bei Tob und Jdt, also »in vielen anderen Büchern« gebe es Differenzen²⁸. Die Susannaerzählung sei wegen des schmachvollen Verhaltens der Ältesten aus Dan entfernt worden.

Besonders aufschlußreich sind die z.T. ironischen Ausführungen von c. 8: »Ist es also an der Zeit, wenn uns ein solcher Sachverhalt (= Differenzen zwischen LXX und jüdischer Bibel) bewußt wird, die in den Kirchen verwandten Exemplare abzuschaffen und den Brüdern zu befehlen, die bei ihnen verwandten heiligen Bücher für ungültig zu erklären, zu den Juden jedoch hinzukriechen und sie so weit zu bringen, daß sie uns an deren Stelle die unverfälschten und nicht erdichteten Texte geben? Wenn die Vorsehung in den heiligen Schriften allen Kirchen Christi die Auferbauung geschenkt hat, kümmerte sie sich dann nicht um die um einen hohen Preis Erkauften, um die, für die Christus gestorben ist, den Gott, der doch die Liebe ist, nicht schonte, obwohl er Sohn war, sondern den er für uns alle dahingab, damit er uns mit ihm alles schenke (vgl. Röm 8,32)? Bedenke einmal, ob es nicht gut sei, sich des Wortes zu erinnern: 'Versetze nicht die ewigen Grenzsteine, die deine Vorfahren hingesetzt haben.'²⁹ In c. 9 schreibt Origenes, daß er sich mit besonderer Intensität der LXX zugewandt habe, damit die Kirchen einen verlässlichen Text hätten (»damit ich nicht den Kirchen das Profil der Münzprägung zu verwischen scheine«) und die Christen in der Disputation mit Juden über die Textunterschiede Bescheid wüßten; deshalb ziehe er bei Kontroversen nur die Aussage des hebräischen Textes heran.

Origenes verteidigt also stark den Text der LXX und ihre Tradition. Die LXX und somit die von ihm genannten dtk. Bücher seien bei den Kirchen in Geltung, und niemand dürfe die von den Vätern gesetzten Grenzmarken versetzen. Die Kirche brauche sich den Kanon nicht von den Juden geben lassen, denen Origenes zudem Textmanipulation vorwirft. Bei aller Eindeutigkeit seines Standpunktes läßt er sich bei Disputationen herbei, nur Texte des hebräischen Kanons heranzuziehen.

Der Umschlag zugunsten des hebräischen Kanons trat, wenn man einmal von Julius Africanus absieht, erst bei Eusebius († 339) ein. In seiner Kirchengeschichte

²⁶ Vgl. Sources Chr. 302, 514–521.

²⁷ Ebd. 524; 522: »Die in den Kirchen innerhalb Daniel gebrauchte Susannaerzählung«.

²⁸ Vgl. ebd. 562, 526.

²⁹ Ebd. 532.

zeigt er allgemein starkes kanongeschichtliches Interesse. In Bezug auf das AT nimmt er zwar nie formell gegen die LXX Stellung, betreibt aber Desinformation. So fällt auf, daß er den Brief des Julius Africanus erwähnt, der die Susannageschichte für »unecht und erdichtet« hält, aber nur von der Tatsache einer ausführlichen Antwort des Origenes berichtet, nichts aber vom Inhalt seiner Argumentation³⁰. Eusebius bietet dann ein von Origenes erstelltes Verzeichnis der heiligen Bücher des Alten Testaments³¹. Es umfasse nach der Überlieferung der Hebräer 22 biblische Bücher, »entsprechend der Zahl der hebräischen Buchstaben«. Dann werden die 22 protokanonischen Bücher aufgezählt, und zwar jeweils mit griechischer Transkription des hebräischen Buchtitels, jedoch mit dem Unterschied, daß bei Jer auch die Klgl und der Brief (des Jeremia) und statt des übersehenen Zwölfprophetenbuches »die Geschichte der Makkabäer« erwähnt werden. Obwohl sich inhaltlich dieses Verzeichnis nicht mit dem hebräischen Kanon deckt, erwecken die Zahl 22 und die vielen Hinweise auf die Hebräer den Eindruck, Origenes hätte diesen Kanon vertreten. Jedoch der – von Eusebius unkorrekt wiedergegebene – Briefwechsel mit Julius Africanus, das Hexapla-Unternehmen und die Verwendung der dtk. Bücher in den übrigen Schriften lassen keinen Zweifel an der Einstellung des Origenes aufkommen. Das Verzeichnis will nicht den Kanon wiedergeben – dann wäre es höchst oberflächlich und ungenau –, sondern einen zahlensymbolischen Vergleich: Wie die göttliche Weisheit bei den Juden aus 22 Büchern erkannt wird, so die menschliche Weisheit aus 22 Buchstaben. So haben dieses Verzeichnis auch die Philokalisten verstanden³².

Ferner gibt Eusebius das Verzeichnis der »22 Bücher des Alten Testaments« bei Josephus Flavius wieder³³. Die späteren Bücher würden nach Josephus »nicht des gleichen Glaubens gewürdigt«, und »niemand (habe) es gewagt, etwas hinzuzufügen, abzustreichen oder umzustellen«. Damit stellt sich Eusebius nicht nur gegen die These der Christen, die Juden hätten Texte manipuliert, sondern plädiert für den besseren Erhalt des hebräischen Textes im Vergleich zu dem der LXX. Schließlich überliefert Eusebius eine Notiz über Melito von Sardes († ca. 180).

»In seiner Schrift 'Auszüge' gibt Melito sogleich in der Einleitung ein Verzeichnis der anerkannten Schriften des Alten Testaments. Ich halte es für notwendig, es hier aufzuführen. Es lautet also: 'Melito entbietet Grüße seinem Bruder Onesimus. Da du in deinem Eifer für unsere Lehre mich wiederholt gebeten hast, Auszüge aus dem Gesetze und den Propheten, soweit sie unseren Erlöser und unseren Glauben betreffen, zu erhalten, und gewünscht hast, genau die Zahl und Reihenfolge der alttestamentlichen Bücher kennenzulernen, komme ich gerne dem Wunsche nach; denn ich kenne deinen Glaubenseifer und deine Wißbegierde und weiß, daß du in deinem Kampfe um das ewige Heil und in deiner Sehnsucht nach Gott diese Kenntnis allem weit vorziehst. Da ich in den Orient gereist und an den Schauplatz der Predigten und Taten gekommen bin und über die Bücher des

³⁰ Vgl. Hist. eccl. VI 31.

³¹ Vgl. ebd. VI 25,1f.

³² Vgl. Ziegenaus 78f.

³³ Hist. Eccl. III 9,5–10,5.

Alten Testamentes genaue Erkundigungen eingezogen habe, so teile ich dir die Bücher im folgenden mit. Die Namen derselben sind: die fünf Bücher Moses, nämlich Genesis, Exodus, Numeri, Leviticus und Deuteronomium, (ferner) Jesus, Sohn des Nave, die Richter, Ruth, vier Bücher der Könige, zwei Paralipomena, die Psalmen Davids, Salomons Sprüche oder Weisheit, Ekklesiastes, das Hohe Lied, Job, die Propheten Isaias und Jeremias, das Zwölfpropheten-Buch, Daniel, Ezechiel, Esdras. Aus diesen Schriften gebe ich in sechs Büchern Auszüge.'«

Dieser Text wird in der Geschichte bis zur Gegenwart immer in dem Sinn interpretiert, daß Melito ein Zeuge für die Geltung des jüdischen Kanons schon in der frühen Kirche sei; es fehlen nämlich alle dtk. Schriften (und aus unbekanntem Gründen Est). Sicher war Eusebius ein Anhänger des hebräischen Kanons, wie schon aus der unkorrekten Darstellung des atl. Kanons des Origenes und aus der Tatsache hervorgeht, daß seine drei Kanonlisten nur den kleineren bringen und er sich jeweils auf die Juden als Gewährleute beruft. Vertrat jedoch auch Melito den hebräischen Kanon? Bei näherer Hinsicht gibt nämlich der Text einige schwierige Fragen auf.

In der Einleitung spricht Eusebius vom »Verzeichnis der anerkannten Schriften des Alten Testaments« (= τῶν ὁμολογουμένων τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης γραφῶν). Eusebius denkt somit an eine Liste der zwischen Juden und Christen unumstrittenen Schriften (= Homologumena) des AT, wobei er den Begriff des AT eindeutig im literarischen Sinn (als Sammlung von Büchern) versteht. Während sich jedoch die Termini Homologumena bzw. Antilegomena oder Notha (= unecht) bei Eusebius im allgemeinen auf den innerkirchlichen Konsensgrad³⁴ beziehen, d. h. der Bezweifler der Kanonizität ein kirchlicher Christ ist, berücksichtigt hier Eusebius auch die Juden. Während im Melito-Text dann gewünscht wird, »genau die Zahl und Reihenfolge der alttestamentlichen Bücher kennenzulernen«, und später von Erkundigungen über die »Bücher des Alten Testaments« gesprochen wird, spricht der Urtext vom μαθεῖν τὴν τῶν παλαιῶν βιβλίων ἀκριβείαν (was nicht mit alttestamentlichen Büchern übersetzt werden darf) und von τὰ τῆς παλαιᾶς διαθήκης βιβλία (= Bücher des alten Bundes = Bücher der Juden). Παλαιὰ Διαθήκη hat zwar in der Einleitung des Eusebius klar einen literarischen Sinn, aber kaum bei Melito. Es wäre eine überraschend frühe Bezeugung von διαθήκη als Buchsammlung und setzte das Bewußtsein vom Neuen Testament im literarischen Sinn voraus. Unnik³⁵ stellt fest: He does not say: this is the Old Testament, but: these are books of the παλαιὰ διαθήκη.

Wenn man bedenkt, daß vor (Polykarp!) und nach (Methodius!) Melito dtk. Schriften in Kleinasien in hoher Geltung waren, daß dieser bzw. Onesimus sich wohl nicht über die Schrift der Christen im unklaren waren und sich bei dem harten Gegensatz zwischen Juden und Christen kaum bei Juden erkundigt hätten, daß man allgemein (wenigstens Justin, Hippolyt und Origenes) von Textmanipulatio-

³⁴ Vgl. Hist. eccl. VI 25,8–10; III 25,1–7: 1 Petr gilt z. B. als allgemein anerkannt, während 2 Petr umstritten ist.

³⁵ W. C. van Unnik, Ἡ καινὴ διαθήκη – a problem of the early History of the canon, in: Suppl. Nov. Test 30 (Leiden 1980, 164).

nen der Juden sprach, daß auch später Origenes mit der Hexapla klare Kenntnisse über den jeweiligen Bibeltext ermöglichen wollte, dürfte sich Melito nicht nach dem für die Christen gültigen Kanon erkundigt haben, sondern nach dem der Juden, um sich bessere Voraussetzungen für die Kontroverse zu schaffen. Man muß Unnik³⁶ zustimmen: The need Melito felt was not conditioned by ecclesiastical, but controversial needs. Melito und Origenes sind also keine Zeugen für die ursprüngliche Identität von hebräischem und christlich-atl. Kanon.

Welche Gründe bewegen Eusebius zu dieser praktischen Anerkennung des hebräischen Kanons? Obwohl konkrete Einzelinformationen fehlen, wird man einmal seinen auch in anderen Bereichen (Stellung zu Nizäa!, Kirchenpolitik) feststellbaren Irenismus nennen dürfen, der nur das Gemeinsame, die Homologumena, hervorhob. Dann eine gewisse Distanzierung vom LXX-Text. Wie Barthélemy³⁷ bemerkt, hebt Eusebius allein im Psalmenkommentar 34 mal hervor, daß der Text des Symmachus klarer sei als die LXX.

Auf alle Fälle hatte die Darstellung des ersten Kanonhistorikers eine starke Resonanz gefunden, ob nun eine der Listen oder Kombinationen aus Melito und Origenes übernommen wurden. Eusebius hat mit seiner Darstellung der – wie es schien – objektiven Tatsachen starken Eindruck auf die Nachwelt gemacht. Einmal ist hier die Kanonliste des Amphilochius von Ikonium († nach 394) zu nennen³⁸, ferner sind wahrscheinlich die Angaben des Gregor von Nazianz³⁹, Cyrills von Jerusalem⁴⁰ und der Synode von Laodizea von Eusebius beeinflusst, weniger sicher ist ein Einfluß auf den Osterfestbrief des Athanasius⁴¹. Besonders stark ist jedoch die Nachwirkung auf Hieronymus und somit auf die westliche Theologie.

Die Humanisten entdeckten erneut die Angaben des Eusebius zum Kanon und beeinflussten die Reformatoren⁴². Als Beispiel für die Nachwirkung sei der *Tractatus de libris canonicis* von Johannes Dietenberger († 1537), eines anerkannten katholischen Theologen der Reformationszeit, genannt⁴³: Beim Traditionsbeweis führt er die Kanonverzeichnisse von Hieronymus, Melito, Origenes (ohne Makk, mit Zwölfprophetenbuch) und Josephus Flavius, ferner von Rufin, Augustin, Johannes Damascenus, Isidor, Innozenz I. und der Synode von Karthago an. Demnach sind gerade die ältesten Listen (Melito, Origenes; ferner Josephus Flavius) über die fragwürdige Information des Eusebius bekannt: J. Dietenberger nennt Melito »vetustissimus doctor«, der um 140 gelebt habe (in Wirklichkeit † ca. 180). Den Brief Melitos und die Liste des Origenes hat er über Eusebius kennengelernt⁴⁴. Wenn, wie im Abschnitt II gezeigt wurde, Sixtus von Siena, Thomas

³⁶ Ebd.

³⁷ Eusèbe et »les autres«, in: *Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament*, Fribourg 1978, 180.

³⁸ Vgl. PG 37, 1593–1598; Ziegenaus 101.

³⁹ Vgl. PG 37, 472ff; Ziegenaus 99ff.

⁴⁰ Vgl. Ziegenaus 94f.

⁴¹ Vgl. ebd. 96ff.

⁴² Vgl. Ebd. 213.

⁴³ Vgl. U. Horst, *Das Verhältnis von Heiliger Schrift und Kirche nach Johannes Dietenberger*, in: *ThPh* 46 (1971) 223–247; Ziegenaus 214f.

⁴⁴ Vgl. J. Dietenberger, *Phimostomus scripturariorum* (Corp. Cath. 38), Münster 1985, 101.

Stapleton und Bossuet die Auffassung vertraten, die dtk. Schriften hätten nicht vom Anfang an als kanonisch gegolten: Für diese Ansicht ist Eusebius der Urheber⁴⁵.

IV. Der Grad der Anerkennung der deuterokanonischen Schriften

Eusebius und Hieronymus gelang es nicht, der kirchlichen Tradition zuwider, dem jüdischen Kanon zum Durchbruch zu verhelfen. Doch ist damit – gerade in Hinblick auf die östlichen Kirchen – noch nicht der Umfang der dtk. Schriften im westlichen Verständnis (Differenz zwischen westlicher, offizieller Tradition und jüdischem Kanon) gesichert.

Entgegen dem jüdischen Kanon, der Auffassung des Hieronymus und den reformatorischen Theologen ergibt nämlich die östliche Tradition einen komplexeren Befund, der nun thesenförmig dargelegt werden soll:

1. Die von den Anhängern des jüdischen Kanons angeführten Traditionszeugen haben tatsächlich ein umfangreicheres AT: Die von Eusebius überlieferte Liste des Origenes (der aber die dtk. Schriften anerkannte) bringt auch den Brief des Jeremia und die »Geschichte der Makkabäer«. Das entgegen früheren Annahmen erst nach 600 entstandene, der Synode von Laodizea (um 360) übereignete Verzeichnis führt »Bar und Briefe« an. Auch Cyrill von Jerusalem nennt unter den 22 Büchern des AT »ein Buch Jer zusammen mit Bar, Kgl und einem Brief«. Zudem darf bei Est und Dan die Übernahme des gesamten LXX-Textes vermutet werden.⁴⁶

2. Bei den Verzeichnissen muß auch die konkrete Verwendung der Bibel geprüft werden: Bei der Erforschung des Kanons werden die Verzeichnisse häufig als die einzigen Angaben eines Autors ausgewertet. Bei der Durchsicht des gesamten Schrifttums fällt dagegen auf, daß Cyrill von Jerusalem Weish als »Schrift« bezeichnet und Bar, den Brief des Jeremia, Dan-Teile und Sir zitiert. Auch bei Gregor von Nazianz werden entgegen der Listenangabe Bar, Jdt, Sir, Weish, 2 Makk (Predigt zum Text der makkab. Märtyrer!) z.T. ausdrücklich als »Schrift« qualifiziert verwendet; der Dan-Text schließt selbstverständlich die LXX-Zusätze ein. Die gleiche Divergenz zwischen Liste und Gebrauch läßt sich bei Amphilochius von Ikonium feststellen, der Bar, Sir und Weish als »Schrift« zitiert. Auch Basilius (Weish, Sir, Bar, Tob, Est-Schluß), Gregor von Nyssa (Weish, Sir, Bar) und Asterius (Predigt auf Susanna!) gebrauchen dtk. Schriften. Vom Gesamtschrifttum und vom Kanonverständnis der Region her können die Listenangaben nicht als einziges Zeugnis anerkannt werden. Entgegen den Angaben der Listen waren in Kappadokien praktisch alle dtk. Schriften anerkannt. Ferner bleibt zu fragen, ob – wie im letzten Abschnitt zur Liste des Origenes vermerkt wurde – die Zahl 22 dem Kanonumfang oder mehr einer Zahlensymbolik gilt⁴⁷.

⁴⁵ Zudem erbrachte die Forschung, daß das Verzeichnis der Synode von Laodizea erst nach 600 (und nicht um 360, so daß es nicht mehr als frühes Zeugnis gelten kann) verfaßt wurde; vgl. Ziegenaus 99.

⁴⁶ Vgl. Eusebius, Hist. eccl. VI, 25, If; Ziegenaus 78, 99, 94.

⁴⁷ Zum Einzelbeleg vgl. Ziegenaus 99–103, 94f; zu Antiochus vgl. ebd. 154.

3. Die Bezeichnung »Lesebücher« kann nicht als grundsätzliche Ablehnung der dtk. Schriften oder sogar als Zustimmung zum jüdischen Kanon ausgelegt werden. Athanasius († 373) bietet im Osterfestbrief von 367 eine Liste der kanonischen Bücher und zudem von »den Vätern bestimmte« Lesebücher für Katechumenen: Weish, Sir, Est, Jdt, Tob. Auch hier ist im Sinn der letzten Punkte zu beachten, daß Athanasius in der Liste Bar und den Brief des Jeremia anführt, im übrigen Schrifttum die »Lesebücher« klar für inspirierte Schrift hält und für die Folgezeit in Alexandrien keine Minderbewertung festzustellen ist: Didymus hält Weish, Bar, den Lobgesang und »Susanna« aus Dan, Sir, Tob und vielleicht Est 14 für inspiriert; Cyrill von Alexandrien Weish, Bar, Dan 13, Sir. Beide sind Anhänger der LXX, da sie 3 Esra, Didymus auch OrMan als inspiriert betrachten⁴⁸. Übrigens ist zu berücksichtigen: Die Bestimmung zur »Leseschrift« bedeutete die Anerkennung ihrer besonderen Eignung und ihre Verwendung im Katechumenunterricht (in dem viele protokanonische Bücher nicht benützt wurden), während die Einordnung unter die Apokryphen ihre Degradierung und eine höchstens private Verwendung besagen würde.

4. Reihenfolge und Umfang der Codices lassen nichts von einer Abwertung der nicht im jüdischen Kanon befindlichen Schriften erkennen. Der Codex Vaticanus umfaßt folgende atl. Schriften: Gen, Ex, Lev, Num, Dtn, Jos, Ri, Rut, 1–4 Kön, 1 u. 2 Chr, 1 u. 2 Esra, Ps, Spr, Koh, Hld, Ijob, Weish, Sir, Est, Jdt, Tob, Zwölf Propheten, Jes, Jer, Bar Klgl, Brief des Jeremia, Ez, Dan. Es fehlen nur Makk. – Der Codex Sinaiticus weist Lücken auf, doch belegt er: ... 1 u. 2 Chr, 1 u. 2 Esra, Est, Tob, Jdt, 1 u. 4 Makk (ohne 2 u. 3 Makk), Jes, Jer, Klgl, Zwölf Propheten, Ps, Spr, Koh, Hld, Weish, Sir, Ijob. – Der Codex Alexandrinus: bis 1–4 Kg identisch mit Vaticanus, dann: 1 u. 2 Chr, Zwölf Propheten. Jes, Jer, Bar, Klgl, Brief des Jeremia, Ez, Dan, Est, Tob, Jdt, 1 u. 2 Esra, 1–4 Makk(!), Ps, Ijob, Spr, Koh, Hld, Weish, Sir. Nach den ntl. Büchern steht Ps; diese Anfügung dürfte eine geminderte Geltung ausdrücken. Der Codex enthält auch OrMan.⁴⁹

5. Die Ergänzung des jüdischen Kanons: Epiphanius und Johannes Damascenus. – Epiphanius zeigt sich in mehreren Kanonlisten als Anhänger des jüdischen Kanons (von Gen bis Est, d. h. bis zur Rückkehr aus der babyl. Gefangenschaft). Doch ist Epiphanius, wie Th. Zahn urteilt⁵⁰, »keineswegs gesonnen, seine griechische Bibel preiszugeben und sich auf den hebräischen Kanon zu beschränken. Aber ebensowenig spricht er sich über diesen Unterschied offen aus, sondern täuscht sich und seine Leser darüber hinweg«. Er hängt nämlich an den Kanon des AT oder des NT noch Weish und Sir an. Mit Jer verbindet er Klgl, den Brief des Jeremia und Bar⁵¹. Epiphanius betont die Symbolik der Zahl 22. – Johannes Damascenus übernimmt eine der Einteilungen des Epiphanius⁵².

⁴⁸ Zum Beleg vgl. Ziegenaus 96ff.

⁴⁹ Vgl. ebd. 124f.

⁵⁰ Geschichte des ntl. Kanons II, Erlangen 1890/92.

⁵¹ Vgl. GCS 25, 191f; GCS 37, 369f; PG 43, 277ff. 244f; Ziegenaus 103–107.

⁵² Vgl. ebd. 155.

6. Die Apostolischen Kanones / Apostolischen Konstitutionen und die Antiochener Kirche kennen (wie schon zwei der genannten Codices) einen umfangreicheren Komplex dtk. Schriften als der Westen. Can. 60 der Apostolischen Kanones (8. Buch der Apostol. Konstitutionen) führen in der Liste nach der einen Lesart⁵³ 3 Makkabäerbücher und nach der anderen⁵⁴ Jdt, 4 Makk und 5 Bücher Salomos (also mit Weish und Sir) auf. Der benützte atl. Kanon der Konstitutionen ist wiederum umfassender: Bar und Brief, Tob, Weish, Jdt, Dan-Teile⁵⁵. Von den Theologen der Antiochener Schule, wobei von Theodor von Mopsvestia wegen seiner Eigenwilligkeiten hier abgesehen sei, erkennt Johannes Chrysostomus⁵⁶ († 407) Tob, Sir, Weish, Jdt, alle umstrittenen Dan-Teile, Bar, Est-Schluß an und erwähnt die makkabäischen Bücher (wohl drei Bücher). Theodoret nennt 3 Makk, Bar, Brief des Jeremia, Dan 3,24–90 und Dan 14, Sir, Weish und Jdt.⁵⁷ Die LXX der Antiochener hatte also den größten Umfang.

7. Die hier nicht vollständig dargestellte, in der Folgezeit noch verworreneren Vorstellung vom atl. Kanon versuchte eine Synode von Konstantinopel, das sog. 2. Trullanum (692), das in der griechischen Kirche als ökumenisches Konzil gilt, zu klären: Es benannte Autoritäten, nämlich u. a. die Apostolischen Kanones (aber nicht die Apostol. Konstitutionen), die Synoden von Laodizea und Karthago, die Lehren des Athanasius, Gregor von Nazianz und Amphiloichius. Die Synode hat zu wenig berücksichtigt, daß sich gerade diese Autoritäten in Kanonfragen widersprechen. So haben in der Folgezeit die einen sich auf die Synode von Karthago oder die Apostolischen Kanones, andere aber, besonders nach dem Eindringen reformatorischer Ideen in die griechische und russische Kirche, auf Gregor von Nazianz oder die Synode von Laodizea berufen. Es wurde gezeigt, daß bei allem Unterschied dieser Autoritäten der christliche Osten nicht für den jüdischen und reformatorischen Kanon vereinnahmt werden kann. Freilich ist damit trotz der Anerkennung der Synode von Karthago noch nicht der westliche Umfang von dtk. Schriften rezipiert. Hier muß die Ostkirche ihre Position klären.

Im Westen deckt sich das AT immer mit der am Rand unscharfen LXX-Tradition. Der Canon Mommsenianus aus der Mitte des 4. Jhs.⁵⁸ belegt schon den dtk. Kanon des Papstes Damasus und der Synode von Karthago. Der energische Einsatz des Hieronymus für den hebräischen Kanon blieb zwar nicht ohne Nachwirkung, zumal den Bibelhandschriften meistens die Vorreden des Hieronymus beigegeben wurden, doch waren sowohl in der kirchlichen Praxis als auch bei den großen Theologen der Scholastik (Albert, Bonaventura, Thomas) die dtk. Bücher voll anerkannt⁵⁹. Erst im ausgehenden Mittelalter und durch die Humanisten, die an der Tradition vorbei wieder bei Hieronymus, dem *vir trilinguis*, und bei

⁵³ Th. Zahn, *Geschichte des ntl. Kanons* II 191ff.

⁵⁴ M. Metzger, *Sources Chrétiennes* 320, 336. 308.

⁵⁵ Vgl. Ziegenaus 108f.

⁵⁶ Vgl. ebd. 110f; L. Dennefeld, *Der atl. Kanon der Antiochener Schule*, Freiburg 1909, 29–39.

⁵⁷ Vgl. Ziegenaus 114ff.

⁵⁸ Vgl. Ziegenaus 129.

⁵⁹ Vgl. Ziegenaus 191–198.

Eusebius anknüpften, wurde die Kanonfrage erneut aktuell⁶⁰. Die Reformatoren entschieden sich für den jüdischen Kanon. Das Problematische dieser Entscheidung dürfte aus diesen Ausführungen klar geworden sein. Natürlich war diese Entscheidung durch reformatorische Lehrinhalte mitbestimmt, etwa die Ablehnung von 2 Makk wegen des Gebets für die Verstorbenen.

V. Die ungleichen Bibelausgaben

Die Reformatoren haben die Apokryphen, wie sie mit Hieronymus die dtk. Schriften nannten, ohne Bezifferung und durch einen Zwischenraum vom hebräischen Kanon abgehoben am Ende des AT abgedruckt. Luthers Famulus Johannes Lonicer verfuhr bereits 1524 so, indem er an den Schluß seiner griechischen LXX-Ausgabe stellte: Tob, Jdt, Bar, Brief des Jeremia, Gebet des Asarja, Lobgesang, 3 Esr, Weish, Sir, Susanna, Bel und Drache, 1–3 Makk; die Est-Teile blieben beim kanonischen Text⁶¹. Die Anfügung an den Schluß entspringt einem kanontheologischen Vorentscheid der Reformatoren, der durch keinen LXX-Codex gedeckt ist. 1545 übernahm die Lutherbibel⁶² den Komplex der Apokryphen im abendländischen Verständnis (d. h. ohne: 3 u. 4 Esra, 3 u. 4 Makk), jedoch mit OrMan. Die King James Version von 1611 umfaßt dagegen 3 Esra, 4 Esra, Tob, Jdt, den Est-Schluß, Weish, Sir, Bar mit Brief, alle Dan-Teile, die OrMan, 1 u. 2 Makk. Im Vergleich zur LXX fehlen zwar zusätzliche Makk-Schriften, kommt aber 4 Esra hinzu. Diese Anfügungen an den Schluß besagen zweifellos eine Abwertung.

Obwohl in der Folgezeit die Achtung vor den Apokryphen noch mehr schwand, besonders bei holländischen Reformierten und englischen Puritanern, wurden Anträge, diese Texte in Bibelausgaben nicht mehr abzdrukken, nicht angenommen. Gelegentlich ging man sogar außerhalb des anglikanischen Bereichs über den Umfang der Lutherbibel hinaus (3 Makk, 3 u. 4 Esra⁶³), doch ließ man auch die Apokryphen in Bibeldrukken weg und strich sie aus der werktäglichen Leseordnung⁶⁴. Insgesamt jedoch wirkten die Lutherbibel und die King James Version stabilisierend und ordnend, wenn auch gewisse Abweichungen weiter vorkamen. Einige Beispiele – ohne einen systematischen Anspruch – sollen die Problemlage illustrieren.

H. Menge⁶⁵ orientiert sich an der Lutherbibel (Jdt, Weish, Tob, Sir, Bar mit Brief, 1 u. 2 Makk, Est und alle Dan-Zusätze, OrMan), ebenso G. Blail⁶⁶. »Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers. Mit Apokryphen« (Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1985) beginnt bei den Apokryphen (mit OrMan, Dan-Teile

⁶⁰ Vgl. ebd. 198–204.

⁶¹ Vgl. Ziegenaus 211 f.

⁶² Vgl. ebd. 233.

⁶³ Vgl. Weimarer Bibel v. 1644; Zürcher Bibel von 1712; Niederländische Ausgabe von 1637.

⁶⁴ Vgl. Ziegenaus 225.

⁶⁵ Die Apokryphen, Stuttgart o. J.

⁶⁶ Die Apokryphen. Die Schriften zwischen Altem und Neuem Testament, Stuttgart 1988.

vom protokanonischen Buch getrennt) mit einer neuen Seitenzählung. Sie gelten als Verbindungsschriften zwischen den kanonischen Büchern des Alten und des Neuen Testaments. Das Kommentarwerk »Die Botschaft des Alten Testaments« (Calwer Verlag Stuttgart) bringt 1972 in zwei Bänden auch die Apokryphen (übersetzt und ausgelegt von H. Lamparter), jedoch nur in »angemessener Auswahl«. Die Bände berücksichtigen Sir, Weish, Tob, Jdt, Bar u. Brief und – als Anhang – den Lobgesang. Somit fehlen die übrigen Dan-Teile, Est-Schluß, 1 u. 2 Makk. Über die Auswahlkriterien, etwa in Hinblick auf 2 Makk, ließe sich streiten.

Die Zwingli- oder Zürcher Bibel: Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments (Zürich 1955) bringt zwischen AT und NT die Apokryphen mit eigener Seitenzählung, und zwar 1 u. 2 Makk, Jdt, Tob, Sir, Weish, somit fehlen: Bar, Brief des Jeremia, Dan- und Est-Teile.

The New annotated Bibel with the Apocrypha (New York-Oxford 1973) bringt die Apokryphen nach dem NT in der mehrfach revidierten Übersetzung von 1611, und zwar 3 u. 4 Esra, Tob, Jdt, Zusätze zu Est, Weish, Sir, Bar, Brief, alle Dan-Teile, OrMan, 1 u. 2 Makk. Dieselben Texte bringt The new English Bible with Apocrypha (New York-Oxford 1976, Study Edition), ebenso B. M. Metzger⁶⁷.

Die Differenzpunkte in den genannten Werken betreffen also den Umfang der Apokryphen, ihre Stellung (nach AT oder nach NT) und auch ihre Wertung (z. B. OrMan nur als Anhang oder voll integriert). Aber sogar der Begriff »apokryph« ist mehrdeutig. So bringt H. F. D. Sparks (The apocryphal Old Testament, Oxford 1984) keine »dtk.« Texte, sondern Schriften wie Henoch, Martyrium des Jesaja, während R. H. Charles und D. Litt⁶⁸ diese unter die pseudepigraphischen einreihen und bei den Apokryphen 3 Esr (also ohne 4 Esr), 1–3 Makk, Tob, Jdt, Sir, Weish, Bar und Brief, OrMan, alle Zusätze zu Dan und Est-Schluß bringen. Angesichts aller Differenzen multiplizieren sich die Schwierigkeiten, wenn man ökumenische Bibeln herausgeben will.

Wenn eine solche Ausgabe ein Glaubensbuch und nicht nur eine Zusammenstellung der jeweils in den verschiedenen christlichen Konfessionen maßgeblichen Bücher sein sollte, mußte eine ökumenische Bibel alle in den Konfessionen maßgeblichen Bücher und nur diese enthalten, andernfalls würden einige Bücher nur für eine Konfession gelten bzw. einige kanonische Bücher der anderen wegfallen. Schwierig sind unter diesen Voraussetzungen gemeinsame Ausgaben zwischen Katholiken, Orthodoxen (solange diese den Umfang ihres Kanons nicht klären), Anglikanern und den Reformierten zwinglischer Deszendenz (Zürcher Bibel). Am ehesten gelingt eine solche Ausgabe zwischen Katholiken und Lutheranern: Nach der Lutherbibel gelten zwar die Apokryphen nicht als voll

⁶⁷ An introduction to the Apocrypha, New York-Oxford ³1969. Metzgers Behauptung (S. 8), the Assembly at Jamnia merely ratified what the most spiritually sensitive souls of Judaism had been accustomed to regard as holy Scripture, ist allerdings fragwürdig, denn es gab kontroverse Standpunkte (etwa in bezug auf Hld, Koh, Est) und eigene Auswahlkriterien, die mit der spirituellen Tradition Israels nichts zu tun hatten.

⁶⁸ The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English, Oxford 1913 – ⁶1973, 2 Bde.

kanonisch, wie bei den Katholiken, doch stehen sie in der Bibel: ein nicht zu übersehender Tatbestand!

Diese Ausgabe liegt vor: Die Bibel im heutigen Deutsch. Die Gute Nachricht des Alten und Neuen Testaments mit den Spätschriften des Alten Testaments (Deuterokanonische Schriften/Apokryphen), Stuttgart 1982. Sie ist gemeinsam verantwortet von den katholischen und evangelischen Bibelwerken der Bundesrepublik, der Deutschen Demokratischen Republik, der Schweiz und Österreichs. Bei den »Spätschriften«, die zwischen AT und NT eingereiht wurden, wird die Seitenzählung vom atl. Text weitergeführt⁶⁹.

Die Bezeichnung »Spätschriften des Alten Testaments« ist jedoch problematisch: Es ist ein »Mogel-Titel«: Aus dem Genitiv und der weiterlaufenden Seitenzählung könnte man zunächst folgern, es handle sich um vollwertige Schriften des AT, die eine späte Entstehungszeit verbindet. Doch sind die Schriften zu einem eigenen Komplex zusammengefaßt und von den übrigen abgehoben. Obwohl die Anordnung an sich nichts über die Kanonizität einer Schrift besagen muß – die Kanongeschichte kennt durchaus verschiedene Reihungen –, muß betont werden, daß die dtk. Bücher in der LXX und Vulgata ohne irgendeine abwertende Bemerkung unter den übrigen Schriften stehen und der Verweis an den Schluß bei den Reformatoren eine Abwertung bedeutete. Unklar ist ferner die Benennung »Spätschriften«. Sollte darunter nur ein chronologisches Kriterium gemeint sein, ist einzuwenden, daß Sir kaum später als Dan sein dürfte⁷⁰; die ersten Schriften des AT wie Gen und Dtn gehören auch nicht zu den frühesten. Die Entstehungszeit einer Schrift ist für die Reihung von tertiärer Bedeutung. Sollte aber die Benennung eine Qualitätsbezeichnung und einen Abfall vom »Ideal« (wie bei Spätklassik, Spätromantik) einer Epoche besagen, wäre es eine vom Tridentinum her nicht statthafte Abwertung. Aber auch die Klammer »(Deuterokanonische Schriften/Apokryphen)« ist nicht exakt: Nach katholischem Verständnis hat nämlich »deuterokanonisch« eine quantitative Bedeutung und besagt den Umfang der innerkatholisch vollwertigen, »nach außen« aber nicht verwendbaren Schriften. Durch die Herausnahme aus den vollkanonischen Büchern und die Schrägstrichverbindung mit den Apokryphen könnte »deuterokanonisch« eine qualitative Bedeutung erhalten, d. h. eine Abwertung. Warum nicht »kanonisch/apokryph«?

Doch muß der Redlichkeit halber vermerkt werden, daß im Nachwort (S. 300) – wird es gelesen? – klargestellt wird, daß zur Zeit der Entstehung des NT die Spätschriften zu den heiligen Schriften des Judentums in der griechisch sprechenden Welt gezählt und von der Urchristenheit »zusammen mit allen Schriften des Alten Testaments als ihre Heilige Schrift übernommen« wurden, am Ende des 1. Jhs. n. Chr. jüdische Schriftgelehrte – »auch in Abgrenzung gegen die Christen« – den Kanon auf die Hebräische Bibel beschränkt haben, die katholische und die

⁶⁹ Wenn auch die OrMan erscheint, ist das insofern unproblematisch, weil sie im »Anhang« steht und auch die unter Sixtus V und Clemens VIII gedruckten Vulgataausgaben im Anhang OrMan, 3 u. 4 Esr (extra seriem canonicorum librorum!) abdrucken.

⁷⁰ Vgl. B. M. Metzger (Anm. 67) 9; im Nachwort zu dieser ökumenischen Bibelausgabe (S. 301) wird dies auch zugestanden.

orthodoxe Kirche diese Schriften als »vollwertigen Bestandteil des Alten Testaments« betrachten und erst Luther die Abwertung vorgenommen habe. Wenn diese historische Feststellung allgemein ökumenischen Konsens findet, warum hält man dann noch an der Ordnung der Lutherbibel fest?

Ökumenisch bedeutsam sind dieser Befund und dann die Tatsache, daß die Synode von Karthago, die inhaltlich mit der Synode unter Papst Damasus, dem Brief von Innozenz I, mit den Konzilien von Florenz und Trient übereinstimmt, auch vom Trullanum II anerkannt wird und die Lutherbibel in Bezug auf den Umfang der umstrittenen Bibel mit dieser westlichen Tradition harmonisiert.

Humanität im Widerstreit mit der Technik? Die Aussagen der Instruktion »Donum vitae« zur Frage der In-vitro-Befruchtung

Von Josef Kreiml, Regensburg

Will man zum Verhältnis von Technik und Humanität eine allgemeine Aussage treffen, so ist folgendes zu bemerken: Es ist nicht eine ungeprüfte Anpassung des Menschen an die Erfordernisse technischer Zivilisation gefordert, sondern umgekehrt eine Einordnung der technischen Errungenschaften in die »Ordnung der Humanität«. Das technisch Machbare muß am Kriterium des Humanen und des moralisch Gebotenen gemessen und entsprechend begrenzt werden. Soll der technische Fortschritt der Humanität dienen, so muß er in die richtige Bahn gelenkt werden¹.

Konkret stellt sich die Frage, ob der technische Fortschritt zugleich einen Fortschritt an Humanität mit sich bringt u. a. dann, wenn man zu einem sachgerechten Urteil über die neueren Fruchtbarkeitstechnologien kommen will. Im besonderen steht hier die sog. In-vitro-Fertilisation zur Debatte. Will man das Verfahren der künstlichen Befruchtung angemessen beurteilen, so ist zuallererst die Frage zu stellen, ob mit der Anwendung dieses medizinisch-technischen Verfahrens ein Zugewinn an Humanität oder eher ein Verlust an Humanität verbunden ist. Bis heute sind weltweit ca. 10000 Kinder durch Befruchtung in vitro geboren worden. Auch in der Bundesrepublik Deutschland gehört die FIVET (Fertilisation in vitro mit anschließendem Embryotransfer) bereits zur klinischen Routine. Mediziner erwarten, daß sich in der Bundesrepublik künftig pro Jahr ca. 1.500 Paare um eine extrakorporale Befruchtung bemühen werden². Da mit der Etablierung dieses Verfahrens das Tor zu völlig neuen Dimensionen menschlicher Fortpflanzung aufgestoßen wird, ist es notwendig, sich ein moraltheologisch und moralphilosophisch begründetes Urteil über die künstliche Befruchtung zu bilden. Eine solche Urteilsbildung erfordert eine umfassende Einbeziehung und Würdigung der Aussagen, die das von der vatikanischen Glaubenskongregation vorgelegte Dokument »Donum vitae« zum Thema »künstliche Befruchtung« trifft. Im folgenden sollen diese Aussagen dargestellt und auf ihre systematische Überzeugungskraft hin untersucht werden.

1. Grundsätzliche Überlegungen

Die von der Kongregation für die Glaubenslehre vorgelegte Instruktion »über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der

¹ Vgl. J. Reiter, Gentechnologie und Reproduktionstechnologie. Herausforderung für die christliche Ethik, Aktuelle Information. Öffentlichkeitsarbeit Bistum Mainz, Mainz 1986, 1

² Vgl. ebd., 15

Fortpflanzung« vom 22. Februar 1987³ nimmt Stellung zu einigen aktuellen Fragen der Biomedizin. Neben einer Einführung, in der grundlegende anthropologische und moralische Prinzipien ins Bewußtsein gerufen werden, umfaßt die Instruktion drei Teile. Im ersten Teil geht es um die Achtung vor dem menschlichen Embryo im allgemeinen. Der zweite, zentrale Teil der Instruktion bewertet aus moraltheologischer Sicht einige heute vieldiskutierte medizinisch-technische Eingriffe in die menschliche Fortpflanzung, wobei das Hauptinteresse der heterologen und der homologen künstlichen Befruchtung gilt. Im abschließenden dritten Teil verweist die Kongregation auf einige Zusammenhänge zwischen Moral und staatlicher Gesetzgebung.

In der Einführung (13–21) verlangt die Instruktion von Wissenschaft und Technik die unbedingte Achtung der grundlegenden Kriterien der Moral. Wissenschaft und Technik müssen »im Dienst der menschlichen Person stehen, ihrer unveräußerlichen Rechte sowie ihres wahren und ganzheitlichen Wohls gemäß dem Plan und dem Willen Gottes« (S. 16). Da Gott Mann und Frau die Berufung zu einer besonderen Teilhabe an seinem Geheimnis personaler Gemeinschaft wie auch an seinem Werk als Schöpfer und Vater eingepreßt hat, besitzt die Ehe spezifische Güter und Werte in bezug auf die Vereinigung und die Fortpflanzung. Ein moralisches Urteil über die neueren Techniken künstlicher Befruchtung muß in Bezugnahme auf zwei grundlegende Werte formuliert werden. Diese beiden grundlegenden Werte sind: a) das Leben des menschlichen Wesens, das ins Dasein gerufen wird, und b) die Einzigartigkeit der Weitergabe des Lebens in der Ehe.

Die Einzigartigkeit der Weitergabe des menschlichen Lebens leitet sich aus der Einzigartigkeit der Person selbst ab. Von Natur aus ist die Weitergabe des menschlichen Lebens einem personalen und bewußten Akt anvertraut. Der Fortschritt der Technik hingegen hat heute eine Zeugung ohne sexuelle Beziehung ermöglicht⁴. Um zu einer ethischen Wertung der heute möglichen technischen Eingriffe im Umfeld der menschlichen Fortpflanzung zu kommen, ist eine Besinnung der Vernunft auf die grundlegenden Werte des Lebens und der menschlichen Fortpflanzung unentbehrlich. Weil der Mensch auf der Erde die einzige Kreatur ist, die Gott um ihrer selbst willen gewollt hat, und die Geistseele jedes Menschen von Gott unmittelbar geschaffen ist, muß – so die Forderung der Glaubenskongregation – jedes menschliche Wesen vom Augenblick der Empfängnis an in absoluter Weise geachtet werden.

Im ersten Teil (22–33) legt die Instruktion klar, daß jedes menschliche Wesen »vom ersten Augenblick seines Daseins an«, d. h. von der Empfängnis an, absolute Achtung verdient. Unter Hinweis auf die aktuellen Diskussionen über den Beginn des menschlichen Lebens, über die Individualität von menschlichen Wesen und

³ Vgl. Die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens. Zu ethischen Fragen der Biomedizin. Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre. Mit einem Kommentar von Robert Spaemann, Freiburg 1987. – Zitate aus der Instruktion werden im folgenden direkt (mit Seitenangabe) angeführt.

⁴ Zur Problematik von Samenbanken vgl. E. Benda, Erprobung der Menschenwürde am Beispiel der Humangenetik, in: P. Petersen, Retortenbefruchtung und Verantwortung. Anthropologische, ethische und medizinische Aspekte neuerer Fruchtbarkeitstechnologien. Mit Beiträgen von Ernst Benda und Eduard Seidler, Stuttgart 1985, 125–159, hier 147f

über die Identität der menschlichen Person wiederholt die Instruktion die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils, wonach das »menschliche Leben von der Empfängnis an mit höchster Sorgfalt zu schützen ist« (Gaudium et spes, Nr. 51). Denn mit der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle beginnt ein Prozeß, der sich durch Linearität und Finalität auszeichnet⁵. Unter Berücksichtigung der Ergebnisse der modernen Embryologie kommt die Instruktion zu folgendem Ergebnis: »Ein menschliches Wesen muß vom Augenblick seiner Empfängnis an als Person geachtet und behandelt werden und infolgedessen muß man ihm von diesem selben Augenblick an die Rechte der Person zuerkennen und darunter vor allem das unverletzliche Recht jedes unschuldigen menschlichen Wesens auf Leben« (S. 24).

1.1 Die Beurteilung der pränatalen Diagnostik

Von dieser grundlegenden Position her leitet die Instruktion ihr Urteil über die verschiedenen Methoden pränataler Diagnostik ab: Eine vorgeburtliche Diagnostik ist nur dann erlaubt, wenn sie das Leben und die Integrität des Embryos achtet und auf dessen individuellen Schutz oder Heilung ausgerichtet ist. Methoden pränataler Diagnostik dürfen nur dann angewendet werden, wenn sie das Leben des Embryos und seiner Mutter nicht unverhältnismäßigen Risiken aussetzen⁶. Zu verurteilen ist die vorgeburtliche Diagnostik, sofern die Möglichkeit in Erwägung gezogen wird, nach Feststellung einer Mißbildung oder einer Erbkrankheit des Embryos eine Abtreibung durchzuführen. Die Instruktion verurteilt staatliche Gesundheitsprogramme, die in irgendeiner Weise die Verbindung zwischen vorgeburtlicher Diagnostik und Abtreibung begünstigen.

1.2 Die Beurteilung von Experimenten mit menschlichen Embryonen

Zunächst unterscheidet die Instruktion zwischen Experimenten mit noch lebenden Embryonen und Experimenten mit toten Embryonen, außerdem unterscheidet sie zwischen Experimenten, die eindeutig therapeutisch für das Subjekt selbst sind, und solchen, die keine direkten therapeutischen Zielsetzungen haben. Da lebende Embryonen die gleiche Achtung verdienen wie alle menschlichen Personen, ist das nicht direkt therapeutische Experiment mit lebenden Embryonen unerlaubt. Eingriffe der medizinischen Forschung in lebende Embryonen mit direkt therapeutischer Zielsetzung sind nach Ansicht der Instruktion »Donum vitae« nur dann erlaubt, wenn die moralische Sicherheit besteht, daß »weder dem

⁵ Vgl. K. Demmer, *Leben in Menschenhand. Grundlagen des bioethischen Gesprächs*, Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. – Wien 1987, 96. – Die Nidation stellt in naturwissenschaftlicher Hinsicht keine Zäsur dar. Bei Experimenten mit Retortenkeimlingen wurde beobachtet, wie der Keimling versuchte, sich an der Reagenzglaswand einzunisten (vgl. R. Löw, *Leben aus dem Labor. Gentechnologie und Verantwortung – Biologie und Moral*, München 1985, 153–155).

⁶ In moralischer Hinsicht besteht zwischen natürlichen Risiken und provozierten Risiken eine Differenz (vgl. K. Demmer, [s. Anm. 5], 96).

Leben noch der Integrität des Ungeborenen und der Mutter ein Schaden droht, und unter der Bedingung, daß die Eltern nach entsprechender Information ihre freie Zustimmung zu diesem Eingriff gegeben haben« (S. 28).

Außer einer direkten therapeutischen Zielsetzung für den Embryo selbst kann »keine Zielsetzung, auch wenn sie als solche ehrenwert ist, wie die Voraussicht eines Nutzens für die Wissenschaft, für andere menschliche Wesen, oder für die Gesellschaft... in irgendeiner Weise Experimente mit noch lebenden Embryonen oder Föten rechtfertigen, seien sie nun lebensfähig oder nicht, im Mutterleib oder außerhalb von ihm« (S. 29). Nach Schätzungen von Experten sind zur Schaffung des ersten »erfolgreichen« Retortenbabys 1978 in Großbritannien mindestens 200 Versuche mit lebenden menschlichen Embryonen im Frühstadium notwendig gewesen⁷.

Experimente mit menschlichen Embryonen, die nicht eindeutig therapeutisch für den Embryo selbst sind, benutzen den Embryo als Mittel zum Zweck und stellen somit ein Verbrechen gegen seine Würde als menschliches Wesen dar⁸. Nach Ansicht der Glaubenskongregation schließt die Achtung vor der Würde des menschlichen Lebens jede Art von experimenteller Manipulation oder Verwertung des menschlichen Embryos aus. Die Praxis, menschliche Embryonen in vivo oder in vitro für experimentelle oder kommerzielle Zwecke am Leben zu erhalten, steht in völligem Widerspruch zur menschlichen Würde. Deshalb lehnt die Instruktion die Benutzung der durch In-vitro-Befruchtung erlangten Embryonen zu Forschungszwecken kategorisch ab.

Da die in vitro gezeugten Embryonen menschliche Wesen und Rechtssubjekte sind, ist es unmoralisch, menschliche Embryonen zum Zweck der Verwertung als frei verfügbares »biologisches Material« herzustellen. In der üblichen Praxis der In-vitro-Befruchtung werden nicht alle Embryonen in den Mutterleib übertragen. Die Zerstörung sog. »überzähliger« Embryonen, die man in der medizinischen Fachsprache mit dem Begriff »Verwerfen« benennt, wertet die Kongregation als besonders schweren Anschlag auf das Leben menschlicher Wesen. Der Forscher, der so handelt, setzt sich an die Stelle Gottes und macht sich zum Herrn des Geschickes anderer, insofern er sowohl nach Belieben auswählt, wen er leben läßt und wen er zum Tode verurteilt, als auch insofern er wehrlose Menschen umbringt. Da jedes menschliche Wesen um seiner selbst willen geachtet werden muß und nicht auf den Wert eines Mittels zum Vorteil anderer herabgewürdigt werden darf, entspricht es – so »Donum vitae« – nicht der Moral, in vitro hervorgebrachte menschliche Embryonen bewußt dem Tod auszusetzen.

Neben dem »Verwerfen überzähliger Embryonen« werden gegenwärtig zwei andere Möglichkeiten des Umgangs mit sog. überzähligen Embryonen diskutiert und z. T. praktiziert: a) eine Gefrierkonservierung von Embryonen, um sie eventu-

⁷ Vgl. G. Altner, *Leben auf Bestellung? Das gefährliche Dilemma der Gentechnologie*, Freiburg 1988, 71

⁸ Da der im Rahmen einer In-vitro-Fertilisation geschaffene Embryo nach gegenwärtiger Gesetzeslage schutzlos ist, besteht – so der Verfassungsrechtler E. Benda – für die Klärung der Frage, was mit überzähligen Embryonen geschieht, Regelungsbedarf (vgl. E. Benda, [s. Anm. 4], 145).

ell zu einem späteren Zeitpunkt in den Mutterleib zu übertragen⁹, und b) eine Benutzung der befruchteten Embryonen zu Forschungszwecken, um das medizinische Grundlagenwissen zu erweitern. Von der Forschung mit befruchteten Embryonen erhoffen sich Mediziner v. a. folgende Ergebnisse: ein genaueres Wissen über die Entstehung von Mißbildungen, die Erarbeitung verbesserter Methoden der Kontrazeption und des Frühstaborts und ein genaueres Wissen im weiteren Umkreis des Krebsproblems. Schließlich stellen auch die Benutzung embryonaler Zellen für die Therapie bestimmter Erkrankungen und die AIDS-Forschung Versuchungen dar, menschliche Embryonen zweckdienlich zu machen¹⁰. – Diese letzte Möglichkeit eines Embryonengebrauchs ist nach »Donum vitae« eindeutig abzulehnen. Für verbrauchende Humanexperimente kann es »keinen angemessenen Grund«¹¹ geben. Allein die Tatsache, daß die Entwicklung der In-vitro-Fertilisation Experimente vorausgesetzt hat, denen zahllose menschliche Föten zum Opfer fielen, wirft – so R. Spaemann – ein Licht auf die Natur dieser Technik. Abtreibung ist eine »ständige Begleiterscheinung«¹² der künstlichen Befruchtung. Der Gynäkologe und Psychotherapeut P. Petersen weist darauf hin, daß die mit der Entwicklung der neueren Fruchtbarkeitstechnologien verbundene Machbarkeitshaltung die Abortmentalität fördert¹³. Als Alternative zur Haltung der Machbarkeit stellt Petersen eine Haltung der Ehrfurcht vor dem Leben vor.

Von der Instruktion wird auch das Einfrieren von Embryonen negativ bewertet. Denn die Kryokonservierung stellt eine Beleidigung der dem menschlichen Wesen geschuldeten Achtung dar, insofern sie diese menschlichen Wesen schwerwiegenden Gefahren des Todes oder der Schädigung ihrer physischen Integrität aussetzt, sie zumindest zeitweise der mütterlichen Aufnahme und Austragung entzieht und sie einer vor weiteren Verletzungen und Manipulationen bedrohten Lage aussetzt¹⁴. Versuche, in das chromosomale oder das genetische Gut einzugreifen, lehnt die Instruktion ebenfalls ab. Denn solche Versuche sind nicht therapeutischer Natur, sondern zielen auf die Produktion menschlicher Wesen, die nach dem Geschlecht oder anderen vorher festgelegten Eigenschaften ausgewählt werden. Derartige Manipulationen stehen im Gegensatz zur personalen Würde des menschlichen Wesens, seiner Integrität und seiner Identität. Sie können daher in keiner

⁹ Es ist damit zu rechnen, daß höchstens 60% der eingefrorenen Embryonen vital bleiben (vgl. D. Krebs, Möglichkeiten und Perspektiven der Forschung an Embryonen, in: H.-B. Wuermeling (Hg.), *Leben als Labormaterial? Zur Problematik der Embryonenforschung*, Düsseldorf 1988, 9–21, hier 12).

¹⁰ Vgl. H.-B. Wuermeling, *Die »Versachlichung« des Embryos*. Ein medizinischer Beitrag, in: ders., (s. Anm. 9), 40–53, hier 44

¹¹ K. Demmer, (s. Anm. 5), 96. – Zur ethischen Fragwürdigkeit einer Embryonen verbrauchenden Forschung vgl. auch G. Altner, (s. Anm. 7), 74–83, und R. Keller, *Die verbrauchende Forschung an Embryonen in verfassungsrechtlicher und strafrechtlicher Sicht*, in: H.-B. Wuermeling, (s. Anm. 9), 54–71

¹² R. Spaemann in seinem Kommentar zur Instruktion »Donum vitae«, (s. Anm. 3), 67–95, hier 91

¹³ P. Petersen, (s. Anm.4), 78f

¹⁴ Petersen (ebd., 26f.63) weist darauf hin, daß die Wärmephysiologie der Frau bisher noch unerforscht ist. Die natürlich befruchtete Eizelle sei während der ersten drei Tage in dynamische Wärmewellen eingebettet, während der Retortenembryo einem statischen Wärmemilieu ausgesetzt ist. Petersen hält aus diesem Grund psychosomatische Schädigungen eines durch Retortenbefruchtung entstandenen Menschen für denkbar.

Weise gerechtfertigt werden im Blick auf mögliche wohltätige Folgen für die künftige Menschheit. Jede Person muß um ihrer selbst willen geachtet werden.

Abgelehnt werden von der Instruktion auch Pläne, die eine Befruchtung zwischen menschlichen und tierischen Keimzellen oder die Austragung menschlicher Embryonen in tierischen Gebärmüttern zum Ziel haben. Ebenso werden Pläne abgelehnt, die darauf abzielen, künstliche Gebärmütter für den menschlichen Embryo zu konstruieren. Begründet wird diese ablehnende Haltung mit dem Argument, daß diese Verfahren der dem Embryo eigenen Würde als eines menschlichen Wesens widersprechen und gleichzeitig das Recht jeder Person, innerhalb der Ehe und durch die Ehe empfangen und geboren zu werden, verletzen. Das Dokument verurteilt darüberhinaus alle Versuche, die darauf abzielen, ein menschliches Wesen ohne jede Verbindung mit der Sexualität mittels »Zwillingspaltung«, Klonieren oder Parthenogenese zu gewinnen. Solche Verfahren stehen im Gegensatz zur Moral, weil sie sowohl der Würde der menschlichen Fortpflanzung als auch derjenigen der ehelichen Vereinigung widersprechen.

2. Die Problematik der künstlichen Befruchtung

Im zweiten Teil (34–52) gibt die Instruktion eine moralische Bewertung der sog. In-vitro-Befruchtung. Zunächst erinnert sie daran, daß die Durchsetzung der Praxis der In-vitro-Befruchtung unzählige Befruchtungen und Zerstörungen menschlicher Embryonen erfordert hat. Ein enger Zusammenhang zwischen der In-vitro-Befruchtung und der frei gewollten Vernichtung menschlicher Embryonen ist unbestreitbar. Nichtsdestotrotz versucht die Instruktion, unter Absehung von möglichen Formen des Mißbrauchs die künstlichen Fortpflanzungstechniken in sich selbst ethisch zu reflektieren.

2.1 Die heterologe künstliche Befruchtung

Zunächst wird in »Donum vitae« – ausgehend von einer theologischen Anthropologie – begründet, warum die Ehe der einzig wahre Ort einer verantwortungsvollen Fortpflanzung ist.

Die Zeugung einer Person soll Frucht und Zeichen des gegenseitigen personalen Sich-Schenkens der Eheleute sein; sie soll Frucht und Zeichen ihrer Liebe und Treue sein. Die Treue der Eheleute in der Einheit der Ehe umfaßt die gegenseitige Achtung ihres Rechtes, daß der eine nur durch den anderen Vater oder Mutter wird. Auch das Kind habe ein Recht, innerhalb der Ehe geboren und erzogen zu werden. Nach Ansicht der Instruktion widerspricht die heterologe künstliche Befruchtung (FIVET) der Einheit der Ehe, der Würde der Eheleute, der Wahrheit der Ehe und dem Recht des Kindes, in der Ehe und durch die Ehe empfangen und

zur Welt gebracht zu werden¹⁵. Der Rückgriff auf die Keimzellen einer dritten Person bedeutet einen Bruch der gegenseitigen Verpflichtung der Eheleute und eine schwere Verfehlung im Hinblick auf die Einheit der Ehe¹⁶.

Aus diesen Gründen kommt die Instruktion zu einem eindeutig negativen moralischen Urteil über die heterologe künstliche Befruchtung: Die Befruchtung einer verheirateten Frau mit dem Samen eines von ihrem Ehemann verschiedenen Mannes ist »moralisch unerlaubt«; »ebenso unerlaubt ist die Befruchtung der Eizelle, die von einer anderen Frau stammt, mit dem Samen des Ehemannes. Zudem kann die künstliche Befruchtung einer unverheirateten Frau, sei sie nun ledig oder verwitwet, moralisch nicht gerechtfertigt werden, wer auch immer der Spender ist«¹⁷. Der Wunsch, ein Kind zu haben, die Liebe der Eheleute, die eine anders nicht überwindbare Sterilität beheben möchte, stellen zwar »verständliche Beweggründe« dar, aber »subjektiv gute Absichten bringen die heterologe künstliche Befruchtung weder mit den objektiven und unveräußerlichen Eigenschaften der Ehe noch mit der Achtung der Rechte des Kindes und der Eheleute in Einklang« (S. 39). Die Instruktion erklärt auch die sog. »Ersatzmutterchaft« für moralisch unerlaubt. Diese widerspricht der Einheit der Ehe und Würde der Fortpflanzung der menschlichen Person. Sie stellt auch eine Beleidigung der Würde und des Rechts des Kindes dar.

2.2 Die homologe künstliche Befruchtung

Bei ihrem Versuch, ein umfassendes ethisches Urteil über die homologe künstliche Befruchtung zu finden, verweist die Instruktion zunächst auf die unlösbare Verknüpfung der beiden Sinngehalte des ehelichen Aktes (liebende Vereinigung

¹⁵ Aus verfassungsrechtlicher Sicht ist – so E. Benda – die Frage, ob die heterologe Insemination gegen die Menschenwürde verstößt, »noch nicht abgeschlossen«. Nach Benda sind »keine Gründe ersichtlich, aus denen sich bei der heterologen In-vitro-Fertilisation allgemein ein Verstoß gegen das Prinzip der Menschenwürde ergeben könnte, ... so wenig man behaupten kann, daß es sich um die reinste Form der Verwirklichung der Wesenheit des Menschen handele« (E. Benda, [s. Anm. 4], 142f). Die Rechtsberater der Ärztekammern erheben heute keine standesrechtlichen Bedenken gegen die heterologe Insemination, wenn die Identität des Samenspenders dokumentiert und nur das Spermium eines Spenders verwendet wird (Ausschluß des sog. Samenscocktails) (vgl. ebd., 135). – K. Demmer betrachtet die Samenspende als Symptom einer personalen Verarmung und einer fehlenden Kultur des Sexuellen, weil Aktuierung von Sexualität aus zwischenmenschlicher Zuwendung, Verantwortung und Fürsorge herausgenommen ist (vgl. Ein Kind um jeden Preis? Anmerkungen zur laufenden Diskussion um die extrakorporale Befruchtung, in: Trierer Theologische Zeitung 94 [1985], 223–243, hier 228).

¹⁶ In der Bundesrepublik Deutschland werden jährlich ca. 500 heterolog gezeugte Kinder geboren (vgl. H. Rotter, Die Würde des Lebens. Fragen medizinischer Ethik, Innsbruck-Wien 1987, 32–45, hier 42).

¹⁷ S. 39. – Nach Rotter ist die heterologe künstliche Insemination einer alleinstehenden Frau »unannehmbar«, weil der Schaden, den ein Kind erleidet, das ohne Vater aufwachsen muß, unverhältnismäßig größer zu sein scheint als der Schaden, den eine Frau hat, wenn ihr Kinderwunsch keine Erfüllung findet (vgl. H. Rotter, [s. Anm. 16], 44). Entscheidend ist bei diesem Argument, daß bei der heterologen Insemination einer alleinstehenden Frau das Aufwachsen des Kindes ohne Vater kalkuliert ist. Daß viele Kinder das Schicksal teilen, ohne Vater aufzuwachsen, kann nicht als Gegenargument gelten.

und Fortpflanzung). Aufgrund dieser unlöslichen Verknüpfung ist der homologen künstlichen Befruchtung eine moralische Unvollkommenheit eigen. Die Fortpflanzung »ist aus moralischer Sicht ihrer eigenen Vollkommenheit beraubt, wenn sie nicht als Frucht des ehelichen Aktes... angestrebt wird« (S. 42). Als Argument gegen die homologe künstliche Befruchtung führt die Instruktion dabei die »Sprache des Leibes« an. »Eine außerhalb des Leibes der Eheleute erlangte Befruchtung bleibt... der Sinngehalte und der Werte beraubt, die sich in der Sprache des Leibes und der Vereinigung der menschlichen Personen ausdrücken« (S. 43).

Aufgrund ihrer theologisch-anthropologischen Voraussetzungen sieht die Instruktion den Ursprung einer menschlichen Person in einer Schenkung gegeben. »Der Empfangene muß die Frucht der Liebe seiner Eltern sein. Er kann nicht als Produkt eines Eingriffs medizinischer Techniken gewollt oder empfangen werden. Dies würde bedeuten, ihn zum Objekt einer wissenschaftlichen Technologie zu erniedrigen. Niemand darf das Auf-die-Welt-Kommen eines Kindes den Bedingungen technischer Effizienz unterwerfen, die nach den Maßstäben von Kontrolle und Beherrschung bewertet werden« (S. 44). An dieser Stelle der Argumentation zeigt sich, daß die ablehnende Haltung der vatikanischen Glaubenskongregation gegenüber der homologen künstlichen Befruchtung v. a. mit dem Technik-Argument begründet wird. Der *in vitro* gezeugte Mensch ist nicht mehr unmittelbar die Frucht der liebenden Begegnung seiner Eltern, sondern wesentlich auch Produkt eines technischen Eingriffs. Die Instruktion sieht dadurch – so kann man ihre Argumentation interpretieren – eine Gefahr für das Menschenbild gegeben: Der Ursprung des künstlich gezeugten Menschen liegt nicht mehr im Raum zweckfreier Liebe. Vielmehr ist sein Ursprung den Bedingungen technischer Effizienz unterworfen. Die Zeugung im Labor unterliegt den Paradigmen von Kontrolle und Beherrschung; der künstlich gezeugte Mensch läuft Gefahr, zum Objekt technischer Machbarkeit erniedrigt zu werden. Während manche Moraltheologen in den letzten Jahren eine homologe Insemination unter bestimmten Umständen für vertretbar hielten, lehnt die Glaubenskongregation (in ihrer Funktion, in diesem Punkt die verbindliche Lehre der Kirche zu formulieren) auch die künstliche Befruchtung bei Ehepaaren aus grundsätzlichen Erwägungen ab. Dabei stützt sie sich in ihrer Argumentation v. a. auf den anthropologischen Unterschied zwischen »Zeugung« und »Produktion«. Ein im Labor technisch erzeugtes Kind wird durch die Art seiner Erzeugung zum Produkt und steht darum zu seinen Eltern (und den an seiner Erzeugung beteiligten Medizinern) in einer Beziehung der Beherrschung¹⁸.

Man darf dieses anthropologische Argument dahingehend verstehen, daß mit der Anwendung der künstlichen Befruchtung eine Produktionsmentalität einhergehen könnte. Eine solche sich ausbreitende Produktionsmentalität stünde im Gegensatz zum Gesichtspunkt einer vorbehaltlosen Annahme des ankommenden

¹⁸ Vgl. auch H.-B. Wuermeling, (s. Anm. 10), 49 und J. Kardinal Ratzinger, *Der Mensch zwischen Reproduktion und Schöpfung. Theologische Fragen zum Ursprung des menschlichen Lebens*, in: *Internationale Katholische Zeitschrift* 18 (1989), 61–71

Kindes. Eine mit der Anwendung der künstlichen Befruchtung verbundene Produktionsmentalität könnte sehr leicht dazu führen, daß die Annahme des ungebo-
renen Kindes davon abhängig gemacht wird, ob das Kind bestimmte Qualitätsan-
sprüche erfüllt. Angesichts einer solchen Entwicklung stünde es schlimm um die
Unantastbarkeit des menschlichen Lebens und die Ehrfurcht vor diesem. Aus den
USA ist bekannt, daß Schwangerschaftsabbrüche bis zur 24. Woche vorgenommen
wurden, weil das Geschlecht des erwarteten Kindes den Eltern nicht paßte¹⁹.

Moraltheologen, die unter bestimmten Bedingungen die homologe künstliche
Befruchtung befürworten, führen als Argument an, die »Gesamtheit des ehelichen
Lebens« genüge, um die der menschlichen Fortpflanzung entsprechende Würde zu
sichern. Da Sterilität vielfach Ursache von Leid ist, verstehen sie die In-vitro-
Befruchtung als Hilfe für Ehepaare, deren mechanisch bedingte Sterilität auf
andere Weise nicht zu beheben ist²⁰. Gegen dieses Argument führt die Instruktion
folgendes an: Der Wunsch nach einem Kind – oder zumindest die Bereitschaft
dazu, das Leben weiterzugeben – ist aus moralischer Sicht für eine verantwortliche
menschliche Zeugung erforderlich. Aber für eine moralisch positive Bewertung
der In-vitro-Befruchtung zwischen Eheleuten ist diese gute Absicht nicht ausrei-
chend. Denn das Verfahren der FIVET »muß in sich selbst bewertet werden; es
kann seine endgültige moralische Bewertung nicht aus dem ehelichen Leben in
seiner Gesamtheit herleiten, in das es sich einfügt, noch von den ehelichen Akten,
die ihm vorangehen, noch von denen, die ihm folgen mögen« (S. 45).

Selbst im sog. »einfachen Fall« – d. h. in einem Fall, wo alle Vorsichtsmaßnah-
men zur Vermeidung des Todes menschlicher Embryonen angewandt würden –
bleibt die Instruktion bei einer ablehnenden Haltung gegenüber der homologen
FIVET. Sie begründet diese ablehnende Haltung damit, daß die homologe FIVET
»die Trennung der auf die menschliche Befruchtung ausgerichteten Handlungen
vom ehelichen Akt« (S. 46) bewirkt. Die homologe FIVET wird »außerhalb des
Leibes der Eheleute mit der Hilfe der Handlungen dritter Personen durchgeführt,
deren Kompetenz und technische Leistung den Erfolg des Eingriffs bestimmen; sie
vertraut das Leben und die Identität des Embryos der Macht der Mediziner und
Biologen an und errichtet eine Herrschaft der Technik über Ursprung und Bestim-
mung der menschlichen Person. ... Die Empfängnis in vitro ist Ergebnis einer
technischen Handlung, die die Befruchtung vornehmlich bestimmt; sie ist nicht
Ausdruck und Frucht eines spezifischen Aktes ehelicher Vereinigung. ... Selbst
wenn man sie im Kontext der tatsächlich bestehenden ehelichen Beziehungen
betrachtet, ist in der homologen FIVET die Zeugung der menschlichen Person
objektiv der ihr eigenen Vollkommenheit beraubt: nämlich Zielpunkt und Frucht
eines ehelichen Aktes zu sein« (S. 46).

¹⁹ Vgl. H. H. Bräutigam, Riskanter Reiz der Technik. Reproduktionsmediziner erproben stets neue
Werkzeuge. Hat die Moral bereits verloren?, in: DIE ZEIT Nr. 14/1989, 88

²⁰ So etwa A. Elsässer, Extrakorporale Befruchtung und Experimente mit menschlichen Embryonen,
in: J. Reiter/U. Theile (Hg.), Genetik und Moral. Beiträge zu einer Ethik des Ungeborenen, Mainz
1985, 171–184, hier 174f; vgl. auch J. Reiter, (s. Anm. 1), 28

Nach der Lehre der Kirche wird der eheliche Liebesakt als der einzige der menschlichen Fortpflanzung würdige Ort angesehen. Die Instruktion sieht auch im sog. »einfachen Fall« die homologe FIVET als eine »moralisch unerlaubte Technik« an, weil sie die menschliche Fortpflanzung »der ihr eigenen und naturgemäßen Würde beraubt« (S. 47). Die Instruktion versäumt es aber nicht darauf hinzuweisen, daß die homologe FIVET nicht von all der ethischen Negativität belastet ist wie die außereheliche künstliche Fortpflanzung. Gemäß der Lehre der Kirche über die Güter der Ehe und die Würde der Person »bleibt die Kirche aus moralischer Sicht bei der Ablehnung der homologen In-vitro-Befruchtung; diese ist in sich unerlaubt und steht in Widerspruch zur Würde der Fortpflanzung und der ehelichen Vereinigung, selbst wenn alles getan wird, um den Tod des menschlichen Embryos zu vermeiden« (S. 47).

Von dieser Sicht der Verknüpfung zwischen ehelicher Vereinigung und Fortpflanzung sowie der Betrachtung der personalen Natur des ehelichen Aktes her kommt die Instruktion auch zu einer ablehnenden Haltung gegenüber der homologen künstlichen Besamung für den Fall, daß die Besamung den ehelichen Akt ersetzt. Gutgeheißen wird die homologe künstliche Besamung, sofern ein solcher Eingriff den ehelichen Akt »erleichtern und ihm helfen würde, sein natürliches Ziel zu erreichen« (S. 48).

Beschlossen wird der zweite Teil der Instruktion mit einigen Aussagen zur Frage des Leidens wegen Unfruchtbarkeit²¹. Der Wunsch nach einem Kind ist natürlich und drückt die Berufung zur Vaterschaft und zur Mutterschaft aus. Die Instruktion weist aber darauf hin, daß die Ehe den Gatten nicht das Recht gewährt, ein Kind zu haben, sondern nur das Recht, »diejenigen natürlichen Akte zu vollziehen, die aus sich heraus auf die Fortpflanzung hin ausgerichtet sind« (S. 51). Ein Recht auf das Kind widerspreche dessen Würde und dessen Natur²². Das Kind ist nicht etwas Geschuldetes. Vielmehr ist es das vorzüglichste und am freiesten gegebene Geschenk in der Ehe. Das Kind hat ein Recht darauf, vom ersten Augenblick seiner Empfängnis an als Person geachtet zu werden. Es ist ein lebendiges Zeugnis der

²¹ Etwa 10 bis 15% aller Ehen bleiben ungewollt kinderlos (vgl. S. Trotnow/M. Barthel, Extrakorporale Befruchtung, in: J. Reiter/U. Teile, [s. Anm. 20], 46–65, hier 47). Der Aufsatz von Trotnow/Barthel liefert einen guten Überblick über Ursachen und Behandlungsmöglichkeiten von Sterilität sowie eine Beschreibung aller relevanten Vorgänge, die mit dem technischen Verfahren der extrakorporalen Befruchtung in Zusammenhang stehen (vgl. auch L. Mettler, Aktueller Stand der Reproduktionsmedizin, in: H.-B. Wuermeling, [s. Anm. 9], 22–39) – Der Psychotherapeut und Psychosomatiker Petersen verweist auf die Möglichkeit, daß Unfruchtbarkeit ein seelischer Schutzmechanismus ist. Es kommt nicht selten vor, daß eine Frau, der man – weil der eigene Mann zeugungsfähig ist – Unfruchtbarkeit diagnostiziert hat, mit einem anderen Mann ein Kind empfängt (vgl. P. Petersen, [s. Anm. 4], 28). Petersen weist weiter darauf hin, daß mit dem Kinderwunsch von Paaren, die sich von der In-vitro-Fertilisation eine Hilfe versprechen, oft ein »tiefe(s) Ausmaß seelischer Störungen« (ebd., 49) verbunden ist und daß das zukünftige Kind vielfach zum »Objekt« gemacht wird. Dem Adoptionsgedanken sind Paare oft deshalb unzugänglich, weil in der Vorstellung eines eigenen Kindes der Wunsch nach erbbiologischer Unsterblichkeit waltet. – Zur Fragwürdigkeit eines »absoluten Kinderwunsches« vgl. ebd., 52–77

²² Die Durchsetzung des Rechtes auf ein Kind ginge immer zu Lasten der Rechte des Kindes. Der Sinn einer Adoption ist immer, einem elternlosen Kind zu Eltern zu verhelfen und nicht kinderlosen Eltern zu einem Kind (vgl. K. Demmer, [s. Anm. 15], 233).

gegenseitigen Hingabe seiner Eltern. In der Sterilität sieht die Instruktion eine »harte Prüfung«. Sie ruft die Eheleute, die sich in dieser schmerzlichen Lage befinden, auf, in ihr die Gelegenheit für eine besondere Teilnahme am Kreuz des Herrn und eine Quelle geistlicher Fruchtbarkeit zu entdecken. Das eheliche Leben verliert auch dann seinen Wert nicht, wenn dem Paar Kinder versagt bleiben. Nach Ansicht der Instruktion kann die leibliche Unfruchtbarkeit den Gatten Anlaß zu anderen wichtigen Diensten am menschlichen Leben sein (z.B. Adoption²³; verschiedene Formen erzieherischer Tätigkeit; Hilfe für andere Familien, für arme oder behinderte Kinder). Außerdem ruft die Instruktion die Wissenschaftler zu weiteren Forschungen auf, die dazu dienen, die Ursachen der Sterilität zu beseitigen.

3. Zum Verhältnis von Moral und staatlicher Gesetzgebung

Im dritten Teil (53–59) erinnert die Instruktion den Gesetzgeber an seine Verantwortung für das Gemeinwohl. »Der Verweis auf das Gewissen jedes einzelnen und auf die Selbstbeschränkung der Forscher kann nicht ausreichen, um die personalen Rechte und die öffentliche Ordnung zu wahren« (S. 53). Das Dokument warnt vor möglichen bedenklichen Entwicklungen der biomedizinischen Forschung (z.B. vor einer sog. »Erbauslese«). Eine »Erbauslese« würde einen schwerwiegenden Anschlag gegen die Gleichheit, die Würde und die grundlegenden Rechte der menschlichen Person bedeuten. Die Kongregation erinnert an die unveräußerlichen Rechte der Person, die von jeder zivilen Gesellschaft und politischen Autorität anerkannt und geachtet werden müssen. Zu diesen fundamentalen Rechten zählen: a) das Recht auf Leben und auf leibliche Unversehrtheit jedes menschlichen Wesens vom Augenblick der Empfängnis an bis zum Tod, und b) die Rechte der Familie und der Ehe als Institution und das Recht des Kindes, von seinen Eltern empfangen, auf die Welt gebracht und erzogen zu werden.

Der staatliche Gesetzgeber wird in der Instruktion auf seine Pflicht hingewiesen, dafür zu sorgen, daß das staatliche Gesetz in all dem, was die Rechte des Menschen, des menschlichen Lebens und die Institution der Familie betrifft, nach den grundlegenden Regeln des moralischen Gesetzes ausgerichtet ist. Daraus folgt z.B., daß der Gesetzgeber die Spendung von Keimzellen zwischen Personen, die nicht verheiratet sind, nicht zulassen darf. Er muß Embryo-Banken, die Besamung post mortem und die Ersatzmutterchaft verbieten. Abschließend stellt die Kongregation fest, daß in vielen Ländern die Legalisierung der Abtreibung und die rechtliche Toleranz gegenüber unverheirateten Paaren es schwieriger machen, die Achtung der grundlegenden Rechte der Person zu sichern.

²³ 1986 wurden in der Bundesrepublik Deutschland ca. 20000 Adoptionsanträge gestellt. Es konnten aber nur 4000 Adoptionen vermittelt werden (nach D. Krebs, [s. Anm. 9], 16). – Betrachtet man auf der einen Seite das Elend der Tötung ungewollter Kinder und auf der anderen Seite die Tatsache, daß ungewollt kinderlose Ehepaare nur eine geringe Chance haben, ein Kind zu adoptieren, so wäre es doch in jedem Fall humaner, ein ungewolltes Kind (wenn man sich beim besten Willen nicht in der Lage sieht, es anzunehmen und zu erziehen) Adoptioneltern anzuvertrauen als es zu töten.

4. *Der im Unvordenklichen liegende Ursprung der menschlichen Person*

Will man zu einer fundierten Beurteilung der neueren Fortpflanzungstechniken kommen, so muß man sehen, in welchem umfassenden Kontext diese Techniken stehen. R. Spaemann zeigt, daß sie dem Paradigma neuzeitlicher Naturbeherrschung entspringen. Neuzeitliche Naturbeherrschung beruht darauf, systematisch vom eigenen Sein und Wesen des Beherrschten abzusehen (vgl. die Diskrepanz zwischen antiker Hirtenkunst und moderner Tierhaltung). Erkenntnis im neuzeitlichen, naturwissenschaftlichen Sinn heißt primär mathematische Rekonstruktion von Beziehungen zwischen Dingen, die nicht selbst als Subjekte betrachtet, sondern radikal auf ihren Status als Objekte reduziert werden. Wir haben deshalb im Kontext der Problematik der künstlichen Befruchtung zu fragen, wo die Kriterien berechtigter und unberechtigter »Objektivierung« des Menschen liegen. Wie läßt sich verhindern, daß der Mensch aus einem Subjekt und personalen Gegenüber mitmenschlichen Umgangs in ein Objekt technischen Machens verwandelt wird? Die Bewertung der künstlichen Befruchtung durch die vatikanische Glaubenskongregation entspringt einer bestimmten »Gesamtschau des Lebens«. Von dieser Gesamtschau aus sucht sie die »Grenze des Erlaubten²⁴ zu formulieren.

Nach Spaemann gehört es zum Wesen der Person, daß ihr Anfang im Unvordenklichen liegt. Die Menschenwürde hängt mit der Naturwüchsigkeit des menschlichen Ursprungs zusammen. In der humanen Welt ist der Vorgang der Verschmelzung einer Samenzelle mit einer Eizelle unsichtbar eingebettet in einen menschlichen Umgang, den Beischlaf von Mann und Frau, der seit Jahrhunderttausenden geschieht, ohne daß das mikrobiologische Geschehen überhaupt bekannt gewesen wäre. In der modernen Tierhaltung hingegen, die nicht von ungefähr »Tierproduktion« genannt wird, hat man begonnen, aus Gründen der Rationalisierung den mikrobiologischen Vorgang zu isolieren und die Befruchtung von der Begattung zu trennen, wobei dem männlichen Tier der Same durch ein Täuschungsmanöver entlockt wird. Bei der Beurteilung der künstlichen Befruchtung stellt sich die Frage, ob es unseren Vorstellungen von Humanität entspricht, wenn die Zeugung eines Menschen aus dem mitmenschlichen Umgang zwischen Mann und Frau herausgelöst und dem Paradigma der Naturbeherrschung unterworfen wird. Ist es gut, wenn man den Ursprung der menschlichen Person nicht im Unvordenklichen beläßt, sondern ihn in den Kontext technischer Rationalität stellt? Mit welchen Argumenten sind bei der Beurteilung der modernen Fortpflanzungstechniken bestimmte Grenzziehungen zu begründen? Künstliche Befruchtung der Frau ja – Retortenzeugung nein? Retortenzeugung bei Ehepaaren ja – bei Unverheirateten nein? Retortenzeugung ja – Leihmütter nein?

Nach Spaemann verteidigt die vatikanische Kongregation in dem Dokument »Donum vitae« mit einer Konsequenz, die in der heutigen Welt ohne Beispiel ist, den unaufgebbaren Unterschied zwischen menschlichem Miteinander-Umgehen

²⁴ So R. Spaemann in seinem Kommentar, (s. Anm. 3), 67–95, hier 78

einerseits und techischem Machen andererseits gegen die Tendenz, auch die intimsten Formen des mitmenschlichen Umgangs durch zweckrationale Technik zu ersetzen. Dabei geht es nicht darum, alles Künstliche abzulehnen. Denn alle menschliche Kultur ist eine Durchdringung von Natürlichkeit und Künstlichkeit. Es gehe auch nicht um eine Abwertung der Sphäre des zweckrationalen Machens. Aber alles Machen bleibt nach Spaemann nur menschlich, wenn es eingebettet ist in den Lebensvollzug des Umgangs mit sich und anderen, der selbst nicht den Charakter zweckrationaler Manipulation trägt. Die modernen Fortpflanzungstechniken laufen ihrer Tendenz nach auf eine »Perversion des Menschlichen« (S. 89) hinaus. Sprache, Leiblichkeit und Sexualität sind die Dimensionen der Menschlichkeit des Menschen, die entmenschlicht werden, wenn sie instrumentalisiert werden. Nach Spaemann ist die Retortenbefruchtung ein *actus intrinsece malus*, weil sie die wesentliche Gestalt des Personalen verfälscht. Die Zeugung ist die natürliche Folge eines Aktes, den wir als Eltern nicht erfunden haben. Wenn ein Kind wegen seiner vielleicht unglücklichen Existenz eines Tages seine Eltern zur Rechenschaft ziehen würde, dann brauchen Eltern diese Rechenschaft nicht zu geben. Sie haben das Kind eben nicht »gemacht«. Es ist von Natur entstanden, als sie etwas anderes taten. Anders das Retortenbaby. Es ist ins Leben gezwungen worden. Es wurde »gemacht«. Es ist Produkt des Willens, die Erfüllung des Kinderwunsches auf Biegen und Brechen durchzusetzen. Für diesen Willen schulden die Eltern ihrem Kind Rechenschaft. Aber wie eigentlich wollen Menschen die Existenz eines anderen Menschen rechtfertigen? Eine solche Rechtfertigung übersteigt wesentlich das, wofür wir überhaupt Rechtfertigungskriterien besitzen. Kinder dürfen nicht zu unseren Produkten degradiert werden. Die Unfähigkeit, das Schicksal der Kinderlosigkeit positiv zu verarbeiten, ist nach Spaemann bereits ein seelisches Krankheitssymptom.

Als ernstzunehmendes Argument gegen die künstliche Befruchtung muß auch angeführt werden, daß mit der Propagierung dieses Verfahrens eine enorme Gefahr für unser Menschenbild verbunden ist. »Der Mensch erscheint immer mehr als machbar. Die Bereitschaft, ihn mit seinen Fehlern zu nehmen wie er ist, wird immer geringer, und man meint, worüber man selbst verfügen kann, das könne man auch beliebig vernichten. Das Leben als letztlich unverfügbare Gabe wird immer weniger gesehen«²⁵. Wo alles machbar erscheint, werden die Erwartungen des Menschen immer fordernder und besitzergreifender. Es schwindet die Bereitschaft, eigene Wünsche um eines höheren Gutes willen zurückzustellen. Es kommt zu einer Art ständiger Eskalation der Befriedigungsschwelle²⁶. Das Verfahren der Laborbefruchtung stößt ein Tor zur Verfügbarmachung des menschlichen Embryos auf, in das nun viele Interessen drängen. Der Streit um die Forschung an menschlichen Embryonen betrifft einen tiefgreifenden Wertewandel im Bewußtsein der Menschen. Überlegungen zur Gentherapie am menschlichen Embryo zeigen ein starkes Gefälle zur Genmanipulation im Sinne einer willkürlichen

²⁵ H. Rotter, (s. Anm. 16), 34. – Vgl. auch H.-B. Wuermeling, (s. Anm. 10), 49–53

²⁶ Vgl. J. Reiter, (s. Anm. 1), 26

Menschenzüchtung²⁷. Ein solches eugenisches Vorgehen würde eine fundamentale Verletzung des Grundsatzes bedeuten, daß allen Menschen gleiche Würde zukommt. Um den hier einsetzenden Erosionsprozeß zu verhindern, wendet sich Altner generell gegen die Zulassung der In-vitro-Fertilisation²⁸. Auch Reiter plädiert in diesem Punkt für eine Ethik des Verzichts und der Selbstbeschränkung²⁹. Vom christlichen Motivationshorizont her könnte ein solcher Verzicht auf die künstliche Befruchtung den Charakter einer Ausdruckshandlung annehmen, d. h. eine Form des Bezeugens darstellen³⁰.

Neben diesen anthropologischen Einwänden ist gegen die In-vitro-Fertilisation noch ein gewichtiges sozialetisches Argument vorzubringen: Mit dem Geld, das für eine extrakorporal erzeugte Schwangerschaft aufgewendet wird (ca. 50000 DM), können sich drei bis vier Asiaten ihr ganzes Leben lang ernähren³¹. Hier gilt es nach den Prioritäten in der medizinischen Forschung zu fragen. Zuerst sollten die Krankheiten, die die größten Leiden verursachen und am weitesten verbreitet sind, besser erforscht und behandelt werden. Bei Beachtung dieses Kriteriums würde die Unfruchtbarkeit in der Rangliste der zu erforschenden und zu bekämpfenden Leiden sicher nicht an vorderster Stelle stehen³².

Abschließend sei noch ein Wort gesagt zu dem Argument: »Wenn die Bundesrepublik Deutschland auf die künstliche Befruchtung (und die Embryonenforschung) verzichtet, dann treiben eben andere Nationen den medizinischen Fortschritt weiter«. – Gegen dieses Argument sind drei Bemerkungen vorzubringen: 1. Man darf den Vorbildcharakter guter Handlungen nicht vernachlässigen. 2. Nach Hegel ist der Hinweis auf andere in moralischen Fragen pöbelhaft. 3. Bei moralisch unerlaubten Handlungen ist das genannte Argument unmoralisch, bei moralisch erlaubten überflüssig³³.

²⁷ Vgl. G. Altner, (s. Anm. 7), 71–74

²⁸ Ebd., 127

²⁹ Vgl. J. Reiter, (s. Anm. 1), 27

³⁰ Vgl. K. Demmer, (s. Anm. 5), 83.101

³¹ Vgl. P. Petersen, (s. Anm. 4), 110

³² Vgl. J. Reiter, (s. Anm. 1), 26

³³ Vgl. R. Löw, (s. Anm. 5), 141

»Liturgie der Hierarchie«?

Versuch eines Gesprächsbeitrags

Von Theodor Maas-Ewerd, Eichstätt

Bemühungen um den Gottesdienst der Kirche sind wichtig und bleiben geboten. Um des Lebens der Kirche und ihres Dienstes willen. Wer wüßte das nicht? Der bekannte Ordinarius für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, *Herbert Vorgrimler*, liefert diesem Bemühen beachtenswerte neue Impulse, indem er das Gespräch mit Liturgiewissenschaftlern sucht. Er hat erneut ein verwunderlich anmutendes Stichwort, sein herausforderndes Wort von der »*Liturgie der Hierarchie*«, ins Spiel gebracht – und das in einer Phase, in der die Katholische Kirche in aller Welt dabei ist, die Vielfalt in der Liturgie zu fördern, ohne die Einheit preiszugeben. Dieser Entwicklungsprozeß wird begleitet von der Sorge um Auswüchse, Irrwege und Gefahren. Er bedarf nicht nur der Sachkompetenz der Verantwortlichen, sondern auch ihres Vertrauens und Wohlwollens, das sich auf den Geist Gottes stützt, der die Einheit wirkt und sie erhält.

Anfragen und Desiderate

Vorgrimler hat inzwischen frühere Anfragen und Desiderate verdeutlicht und damit ausdrücklich die Bitte verbunden, man möge »die Situation und die Anfragen unvoreingenommen bedenken«¹. Auf diesem Wege werde sich zeigen, daß es ihm bei seiner provozierend wirkenden Rede von der »*Liturgie der Hierarchie*« nicht um »Konfrontation« gehe, sondern um die »Aufhebung der Sprachlosigkeit«² bei den versammelten Gläubigen, die er auch nach erfolgter und gewiß nicht abschließbarer Liturgiereform (*liturgia semper reformanda*) in der Feier der Liturgie als gegeben betrachtet.

Die Frage, ob durch eine Zuspitzung der Diskussion Konflikte hervorgerufen oder vorhandene verstärkt werden, hat Vorgrimler von vornherein abgewehrt. Das ist auch gewiß nicht seine Absicht. Bei dem Bemühen, um das es ihm gehe, meint Vorgrimler, werde »keine größere Spaltung« zutage treten, als sie in der »mensch-

¹ Vgl. den Passus »Gespräch mit Liturgiewissenschaft und Praxis über den Umgang mit Toten«, vorgetragen innerhalb des Beitrags: »*Von der Gegenwart und dem Leben der Toten*«, in: *K. Richter* (Hg.), *Der Umgang mit den Toten. Tod und Bestattung in der christlichen Gemeinde* (QD 123), Freiburg – Basel – Wien 1990, 27–47, dort 43–45; in diesem Abschnitt knüpft *H. Vorgrimler* an folgenden früheren Beitrag an: »*Liturgie als Thema der Dogmatik*«, in: *K. Richter* (Hg.), *Liturgie – ein vergessenes Thema der Theologie?* (QD 107), Freiburg – Basel – Wien 1986 (21987), 113–127, bes. 121–127. Im folgenden zitiere ich diese beiden Beiträge nur mit dem Namen des Verfassers und der Jahreszahl.

² *Vorgrimler* 1990, 45.

lichen Pluralität« gegeben und »unvermeidlich« in ihr angelegt sei.³ Einiges Erstauen ruft bei mir hervor, daß der münsterische Dogmatiker in diesem Zusammenhang die »friedliche Koexistenz der Liturgien von Rom und von Kurisumala in Indien und von Zaire in Afrika« als Beispiel anführt.⁴ Kann diese »Koexistenz« als Ausdruck der Pluralität gelten, die Vorgrimler meint?

In der Wahl und dem Anführen der genannten Beispiele steckt ein Problem, das bedeutsam ist und alle Aufmerksamkeit verdient – schon deshalb, weil es in vielfacher Gestalt immer neu hervortritt.⁵ Immer geht es dabei im Grunde um nichts Geringeres als um die Frage, was Liturgie sei und welchen Anspruch sie erhebe. Recht schnell ergibt sich daraus in aller Regel die weitere Frage: »Braucht« jede Gemeinde ihre Liturgie?

Herbert Vorgrimler hat seine Ansichten, Anregungen und Desiderate im Rahmen zweier Beiträge vorgetragen, die in von *Klemens Richter* herausgegebenen Bänden der Reihe »*Quaestiones disputatae*« erschienen sind.⁶ Dem Urteil *Angelus A. Häußlings OSB*, Maria Laach, der zu dem ersteren dieser beiden Beiträge erklärt hat, Vorgrimler stelle darin mehr Fragen, als er beantworten wolle und könne, habe aber den »wahrscheinlich interessantesten Beitrag« des ganzen Sammelbandes geliefert, der die »brisantesten Fragen« aufwerfe, wird man sich kaum verschließen können.⁷ Um so mehr dürfte es im Interesse der »Sache« wie auch dessen, der die Fragen gestellt hat, liegen, daß dieselben, einem zugeworfenen Ball vergleichbar, auch wirklich aufgefangen werden. (Anderenfalls wären sie ja in der genannten, einer redlichen *disputatio* dienenden Reihe fehl am Platz.) Die Frage, die uns beschäftigt und der unser Hauptinteresse gilt, deutet der Titel dieses Beitrags nur an. Sie tritt aber im folgenden, wie ich hoffe, klar genug hervor.

Ruf nach einer »Liturgie des Volkes«

Vorgrimler hat seine unter dem Titel »*Liturgie als Thema der Dogmatik*« vorgelegten Überlegungen (1986) mit folgendem Fazit beschlossen: »Die Hierarchie ist zu ihrem Recht, zu ihrer Liturgie gekommen. Es ist Zeit, nach den Rechten, nach der Liturgie des 'Volkes' zu fragen.«⁸ Darin bekundet Vorgrimler noch einmal seine zuvor dargelegte Auffassung, die Reform der Liturgie, die dem II. Vatikanum folgte, habe nicht dazu führen wollen und können, daß die Liturgie, die er mangels eines besseren Ausdrucks die »amtliche« Liturgie nennt, »aufhörte,

³ Vgl. ebd.

⁴ Ebd.

⁵ Dies ist z. B. in jüngster Zeit der Fall, wenn man vorkonziliare Ausgaben liturgischer Bücher wieder einführt und dies mit dem Hinweis auf einen »legitimen Pluralismus« zu rechtfertigen sucht. S. dazu Anm. 47 in diesem Beitrag.

⁶ Genaue Angaben in Anm. 1.

⁷ *Angelus A. Häußling OSB*, in: ALW 29 (1987) 98.

⁸ *Vorgrimler* 1986, 127.

Liturgie der Hierarchie zu sein, und statt dessen Sache des ganzen 'Volkes' geworden wäre.⁹

Von diesem, für ihn offenbar eindeutigen Sachverhalt ausgehend, ruft Vorgrimler nach einer »Liturgie des Volkes«, die er als »Ergänzung zur 'amtlichen' Liturgie« verstanden wissen möchte.¹⁰ Mich befremdet, um dies gleich zu sagen, vor allem diese Unterscheidung zwischen einer »Liturgie der Hierarchie« und einer »Liturgie des Volkes«. Haben wir es dabei mit einer Gegenüberstellung von einander widersprechenden Sachverhalten und in diesem Sinne mit einer fragwürdigen »Konfrontation« zu tun?¹¹ Die Hierarchie »hat« keine Liturgie. Sie kann keine eigene haben, selbst wenn sie in ihrer Mehrheit auf die verwegene Idee käme, eine solche – ich wüßte nicht warum (!) – haben zu wollen, was allerdings ein totales Novum wäre. Die Hierarchie »braucht« keine eigene Liturgie.¹²

Der Hierarchie, also den Amtsträgern der Kirche¹³, ihre Liturgie zuzubilligen und dem 'Volk' die seine, das ist ein recht eigenartiges Unterfangen, das in meinen Augen dem Wesen der Liturgie als Feier der Kirche, die das »Sakrament der Einheit« ist (vgl. SC26), völlig widerstreitet. Es kann im Leben der Kirche – bei aller Pluralität der Liturgien¹⁴ und ihrer Ausdrucksformen – keine abseits vom 'Volk' gedachte »Liturgie der Hierarchie« geben, die rechtens als solche bezeichnet werden könnte, und die durch eine, wie auch immer geartete »Liturgie des Volkes« zu »ergänzen« wäre. Gleichwohl melden sich gerade in dieser Zuspitzung Desiderate zu Wort, auf die es Vorgrimler in erster Linie anzukommen scheint und deren Aktualität nicht ohne weiteres in Abrede gestellt werden kann. Wir kommen darauf zurück.

⁹ Ebd. 125f. – Vorgrimler räumte in diesem Zusammenhang ein, daß die »Liturgie der Hierarchie« durch die Reform in der Weise »aktualisiert« worden sei, daß sie »von einem gewissen überflüssigen Rankenwerk« befreit und (in sprachlicher Hinsicht) für das 'Volk' wenigstens verstehbar gemacht worden sei. Er wandte sich jedoch gegen »immer neue Versuche ... einer gutgemeinten Popularisierung«.

¹⁰ Vorgrimler 1986, 126.

¹¹ Dies scheint auch B. Kleinheyer so zu sehen (LJ 38 [1988] 26f), der – in seinem Referat auf der Rastatter Tagung der »Arbeitsgemeinschaft Katholischer Liturgikdozenten im deutschen Sprachgebiet« (1986) – leider viel zu knapp und eher nur nebenbei auf diese Frage eingegangen ist. Vgl. Vorgrimler 1990, 44, Anm. 27.

¹² Denkbar wäre freilich (wie gehabt) eine *ortskirchliche* römische Liturgie, die jedoch nicht identisch sein könnte mit den *editiones typicae* unserer heutigen liturgischen Bücher. Wo könnte die »amtliche Liturgie« denn gefeiert werden, von der Vorgrimler (1986, 126) meint, sie »sollte immer das vornehmste Zeugnis einer reichen kirchlichen Tradition« bleiben?

¹³ Vgl. W. Löser, Hierarchie, in: W. Beinert (Hg.), Lexikon der katholischen Dogmatik, Freiburg – Basel – Wien 1987, 256f.

¹⁴ Balth. Fischer, Liturgie oder Liturgien?, in: TThZ 90 (1981) 265–275; H. B. Meyer SJ, Zur Frage der Inkulturation der Liturgie, in: ZKTh 105 (1981) 1–31; Th. Maas-Ewerd, Liturgische Einheit in Vielfalt. Die Einheit des Gottesdienstes der Kirche und der ausgeträumte Traum von einer »Welt-Einheitsliturgie« (Eichstätter Hochschulreden 30), München 1981; P. Puthanangady, Die Inkulturation der Liturgie in Indien seit dem Zweiten Vatikanum, in: Conc (D) 19 (1983) 146–151; T. A. Sanon, Kulturelle Einwurzelung der Liturgie in Afrika seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Conc (D) 19 (1983) 137–145.

In dem Wort 'Liturgie' selbst steckt bekanntlich bereits der Begriff 'Volk'.¹⁵ Das ist jedoch in einer Weise der Fall, daß die Amtsträger oder die Hierarchie und alle Gläubigen, die zur Kirche gehören, mit diesem Begriff gemeint sind. Die aus Klerikern und Laien bestehende liturgische Versammlung ist im Verständnis der Liturgiekonstitution des II. Vatikanums eine durch *ordo* und *munus* gegliederte Versammlung, die als solche in der Feier der Liturgie handelt und in dem Zeichen, das diese Versammlung darstellt, Kirche sichtbar in Erscheinung treten läßt (vgl. SC 7; 14; 26; 28; 41; 48).

Zur Interpretation des Canons 834

Freilich hat Herbert Vorgrimler seine Unterscheidung zwischen »Liturgie der Hierarchie« und »Liturgie des Volkes« und ebenso die daraus resultierenden Anfragen und Desiderate nicht aus der Luft gegriffen. Sie ergeben sich aus seiner Frage nach dem Selbstverständnis der »amtlichen« Liturgie. Um dieses zu ermitteln, greift Vorgrimler auf die Umschreibung der Liturgie zurück, wie sie im CIC von 1983 zu finden ist (can. 834).¹⁶ Den »Heiligungsauftrag« erfülle die Kirche in besonderer Weise durch die heilige Liturgie, stellt der Codex dort (a. a. O.) fest. Er betrachtet die Liturgie als »Ausübung des priesterlichen Dienstes Jesu Christi«¹⁷. Darin werde »die Heiligung der Menschen durch sinnenhafte Zeichen bezeichnet« (per signa sensibilia significatur) und in der diesen Zeichen »je eigenen Weise bewirkt«. Ebenso werde in der Liturgie als *Iesu Christi muneris sacerdotalis exercitatio* »von dem mystischen Leib Jesu Christi, von Haupt und Gliedern, der

¹⁵ Der schon bei *I. H. von Wessenberg* (1774–1860) und *J. B. von Hirscher* (1788–1865) auftauchende »Unbegriff« (Lengeling) »Volksliturgie« ist in der Liturgischen Bewegung unseres Jahrhunderts von *Pius Parsch* (1884–1954), vom Leipziger Oratorium und anderen Förderern eher programmatisch verwendet worden, um das Anliegen der Einbeziehung des Volkes in die Feier der Liturgie der Kirche zu signalisieren. *P. Parsch* z. B. weiß durchaus: »Volksliturgie – dieses Wort tut einem feinfühligem Ohr weh, weil darin zweimal Volk vorkommt«. So in: *Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang*, Wien 1940 (²1952), 5.

Zwischen Formen der Liturgiefeier, die das 'Volk' berücksichtigen und anderen, die darauf verzichten, dies zu tun, konnte man hierzulande höchstens bis zum II. Vatikanum unterscheiden. Jedoch hatte sich diesbezüglich bereits mit der Erneuerung der Ostervigil und ihrer Liturgie (1951) ganz offiziell oder »amtlich« eine Wende angebahnt. Heute ist eine solche Unterscheidung in Lehre und Praxis überwunden. Deshalb müssen Etikettierungen wie »Volksliturgie« und »Liturgie der Hierarchie« abgelehnt werden. Sind sie nicht überholt? Vgl. *A. A. Häußling OSB* (s. Anm. 7), der ebenfalls sein Verwundern äußert.

¹⁶ *Vorgrimler* 1986, 121; vgl. ebd. 125.

¹⁷ Der Rückgriff des Codex auf SC7 scheint auf der Hand zu liegen. Dort heißt es: »Mit Recht gilt ... die Liturgie als Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi; durch sinnenfällige Zeichen wird in ihr die Heiligung des Menschen bezeichnet und in je eigener Weise bewirkt und vom mystischen Leib Jesu Christi, d. h. dem Haupt und den Gliedern, der gesamte öffentliche Kult vollzogen.« (Hervorhebung von mir.) »Infolgedessen ist jede liturgische Feier als Werk Christi, des Priesters, und seines Leibes, der die Kirche ist, in vorzüglichem Sinne heilige Handlung« (ebd.).

unverbrüchliche amtliche Gottesdienst vollzogen« (integer cultus Dei publicus exercetur).¹⁸

»Publicus« hat man in der offiziellen deutschen Übersetzung des Codex mit »amtlich« wiedergegeben. Darin steckt aber keinerlei Einengung des Vollzugs der Liturgie auf die *nomine Christi et Ecclesiae* handelnden Amtsträger der Kirche, was ja lange der Fall gewesen ist. Zudem ist in diesem Text vorher ausdrücklich gesagt, die Liturgie werde vom »mystischen Leib Jesu Christi, von Haupt und Gliedern«, also von der ganzen Kirche vollzogen.

»Cultus publicus« – dieser klassische Begriff wird auch im folgenden Satz (§ 2) keineswegs allein und ausschließlich auf die Hierarchie bezogen, wenn es da heißt: »Solch ein Gottesdienst ist dann gegeben, wenn er im Namen der Kirche von rechtmäßig dazu beauftragten Personen und durch Handlungen dargebracht wird, die von der kirchlichen Autorität anerkannt sind.« »*Personae legitime deputatae*« – das sind nicht allein Bischöfe, Priester und Diakone, sondern auch alle anderen Gläubigen. So verlangt es das Wesen der Liturgie selbst (vgl. SC 14), und auch der CIC/83 bestätigt dies *expressis verbis* in den Canones 836 und 837. Christlicher Gottesdienst als Ausübung des gemeinsamen Priestertums aller Gläubigen ist ein Tun, das aus dem Glauben hervorgeht und auf dem Glauben beruht und wozu das gesamte christliche Volk – »*vi Baptismatis*« – berechtigt und verpflichtet ist (vgl. SC 14).

Unter Berufung auf den CIC (can. 834) kann man folglich nicht behaupten, das eigentliche Subjekt der Liturgie sei allein und ausschließlich die kirchliche Hierarchie.¹⁹ Weil Vorgrimler jedoch dies offenbar voraussetzt, fragt er – verständlicherweise – mit Eindringlichkeit nach dem »Volk«, nach der »Liturgiefähigkeit« aller Getauften. Dies ist für ihn »keine andere Frage als die nach dem Subjektsein aller vor Gott und in der Kirche«²⁰. Ohne Zweifel ist das die entscheidende Frage.

¹⁸ Die lat. Fassung des can. 834 stimmt mit der von SC 7 in den entscheidenden Wendungen überein. Die Experten der dt. Codex-Übersetzung hingegen weichen von der amtlichen dt. Übersetzung der Liturgiekonstitution ab, obwohl diese treffender ausgefallen ist. Während der Codex – eher irreführend – vom »unverbrüchlichen amtlichen Gottesdienst« spricht, ist in SC vom »gesamten öffentlichen Kult« die Rede, womit der offizielle und authentische Gottesdienst der Katholischen Kirche gemeint ist.

¹⁹ Vorgrimler (1986, 125) nimmt irrtümlich an, der Codex spreche an der zitierten Stelle (can. 834) »von Personen... , die von der rechtmäßigen Autorität beauftragt sind«. In Wirklichkeit enthält dieser Canon lediglich die Wendung »*per actus ab Ecclesiae auctoritate probatos*«, womit nichts anderes ausgedrückt wird, als daß alle Liturgie der Kirche, wesensgemäß geordnet, von der Autorität der Kirche approbiert ist. Die Ordnungsbefugnis selbst liegt – nach Maßgabe des Rechtes – sowohl beim Heiligen Stuhl als auch bei den Bischofskonferenzen und beim Diözesanbischof. Vgl. CIC/83, can. 838 und 839. Leider wird die Ordnungsbefugnis des Bischofs in den Pfarreien und Personalgemeinden unterschätzt, von »höheren Instanzen« beeinträchtigt und von den Diözesanbischöfen selbst nicht klar und positiv genug gehandhabt. Papst Johannes Paul II. hingegen bezeichnet in seinem Apostolischen Schreiben zum XXV. Jahrestag der Konzilskonstitution »*Sacrosanctum Concilium*« (4. Dez. 1988) den Bischof als »Leiter, Förderer und Wächter über das ganze liturgische Leben in der Kirche, die ihm anvertraut ist« (Art. 21). Der Papst verweist dabei auf CD 15.

²⁰ Vorgrimler 1986, 125; vgl. ebd. 126f.

Subjektwerdung aller vor Gott

Wenn Systematiker, zumal Dogmatiker und Fundamentaltheologen, heute von menschlicher Freiheit und von der »Subjektwerdung aller vor Gott« sprechen, meinen sie, was auch Vorgrimler deutlich betont, gewiß etwas sehr Bedeutsames, Ernstes und Konkretes.²¹ So erscheint es dem münsterischen Dogmatiker als unzureichend, das Gottesvolk bloß gottesdienstlich zu »betreuen« und es dabei »sprachlos«²² zu halten: »Wie die Liturgie amtlich und von der Liturgiewissenschaft definiert wird und so wie ihre Praxis konkret geordnet ist, handelt es sich nicht um die Liturgie der großen Mehrzahl in der Kirche, der konkret hier nichts anderes zukommt, als sich möglichst positiv mit vorgeprägten Formeln abzufinden, in sie rezitierend oder akklamierend einzustimmen.«²³

Nach Vorgrimler, der es – wie schon in Anm. 9 erwähnt – für verfehlt hält, die »amtliche« Liturgie in immer neuen Versuchen zu popularisieren, »müßte es dem 'Volk' erlaubt sein, in seiner Spontaneität und Kreativität seine jeweils eigene Liturgie hervorzubringen... Auszugehen wäre bei dem hier vorgetragenen Desiderat vom nicht mehr aufzuhaltenden Polyzentrismus der Kirche und ebenso dem Recht des 'Volkes' auf Subjektwerdung auch in der Liturgie. Dieses weithin sprachlos gehaltene 'Volk'«, meint der Dogmatiker, »hat ein ursprüngliches Recht, seine konkrete Situation, seine konkrete Hoffnung, seine konkreten Gotteserfahrungen in den Gottesdienst einzubringen, seinen Glauben in einer nicht vorgeprägten, formelhaften Sprache, sondern vielmehr 'narrativ' zu bekennen.«²⁴

Reiner Kaczynski hat, auf diese Darlegungen reagierend und zumal auf die Ansicht Vorgrimlers eingehend, es müsse dem Volk erlaubt sein, »seine jeweils eigene Liturgie hervorzubringen«, vor allem auf den Bereich der *oratio fidelium* verwiesen.²⁵ Dieser ist allerdings – auch nach den Äußerungen Vorgrimlers – in Theorie und Praxis besonders problembeladen.²⁶ Darauf möchte ich nicht eingehen. Wohl aber sei der wichtige Einwand des Münchener Kollegen festgehalten, an dem, was man in der Praxis aus den Fürbitten oft mache, an den schlimmen Fehlern, die dabei passierten, könne man ersehen, was dabei herauskäme, falls die Liturgie von einzelnen oder Gruppen in der Weise einer »beliebig erstellten Liturgie« gefeiert würde. Es sind im übrigen genug angeblich praxiserprobte »Modelle« im Buchhandel greifbar, die – weit über den Bereich der Fürbitten hinaus – dokumentieren, welche Leitmotive bei solchen Versuchen vor allem wirksam sind und wie oft man da mit von außen kommenden, liturgiefremden

²¹ Vgl. ebd. 127.

²² Ebd. 127.

²³ Ebd. 125. – Zum Thema Nachvollzug »vorgeprägter Formeln« vgl. B. Neunheuser OSB, Nachvollzug vorgegebener Formen, in: Notitiae 18 (1982) 356–366.

²⁴ Vorgrimler 1986, 126. Zum »narrativen« Bekenntnis vgl. R. Zerfaß (Hg.), Erzählter Glaube – erzählende Kirche (QD 16), Freiburg – Basel – Wien 1988.

²⁵ ThRv 83 (1987) 411f.

²⁶ Vorgrimler 1986, 120f.

»Ergänzungen« operiert, die der Freude am Gottesdienst, der Innigkeit und Lebendigkeit seines Vollzugs sowie der Klarheit seiner Gestalt gar nicht so selten eher abträglich sind.²⁷

Nur »wesentliche Strukturen« festlegen?

Selbst unter der von Vorgrimler eingeräumten Voraussetzung, daß von der Hierarchie – »der kirchlichen Einheit wegen« – »wesentliche Strukturen« der einzelnen liturgischen Feiern festgelegt würden²⁸, käme es bei dem Vorgehen, das Vorgrimler als erstrebenswert betrachtet, wohl sehr bald zu einem großen Durcheinander, das eine auf Wiederholbarkeit angelegte Liturgie, wie ich befürchte, nicht nur gefährdete, sondern – ganz abgesehen von den Reaktionen mancher Gläubigen²⁹ – die Liturgie als Feier des Glaubens über kurz oder lang erheblich beschädigen würde.

Es wäre ohne Zweifel alles andere als begrüßenswert, wenn man unter dem Vorwand erforderlicher Einheit eine partout nicht erforderliche Uniformität erzwänge, aber der zu erwartende Schaden stünde in diesem Fall wohl in keinem Vergleich zu dem, der durch eine mehr oder weniger große Willkür herbeigeführt werden würde. *Reiner Kaczynski* vermutet im letzteren Fall mit Recht, »es würde mit Sicherheit nicht nur zu Spaltungen, sondern auch zu einer Glaubensverengung und damit einem Glaubensschwund in der Kirche kommen«³⁰. Diese Befürchtung stellt keineswegs in Frage, daß »unterschiedliche menschliche Situationen mit jeweils ihren Glaubens- und Hoffnungszeichen Gottesdienste prägen«³¹, was ja auch jetzt schon der Fall ist. Nie ist Gottesdienst, wenn man die Fülle der Anlässe seiner Feier in Betracht zieht, situationslos und *nur* überzeitlich gewesen. Vielmehr wandelt und erweitert sich mit den wechselnden Situationen des Lebens, die zum Anlaß je neuer Reaktion und Herausforderung werden, das Zeugnis gläubigen Umgangs mit der Welt, in der wir leben.³²

²⁷ Vgl. *Th. Maas-Ewerd*, Die Feier der Liturgie als Feier des Glaubens. Friedliche Feststellungen angesichts gegenwärtiger »Gottesdienstgestaltung«, in: *Klerusblatt* 70 (1990) Nr. 1, 3–8.

Über den Rückfall in »vorkonziliare« Gestaltungsmittel« bei der nur vermeintlich modernen »Liturgiegestaltung« hat *E. Nagel* jüngst wichtige Einsichten vorgetragen in: *Gottesdienst* 24 (1990) Nr. 2, 11.

²⁸ *Vorgrimler* 1986, 126.

²⁹ Nicht alle Klagen z. B. extremer »Traditionalisten«, auch die ihrer leider oft fanatisch-blinden Anhänger, Förderer und Sympathisanten, entbehren immer eines sachlichen Fundaments, wengleich Einzelheiten teils maßlos (und gewollt) »dramatisiert« werden. Es gibt in der Liturgie auch heute schon Mißbrauch und Willkür, Maßnahmen, die abstoßend und teils destruktiv wirken, Ausdrucksformen und Verhaltensweisen einer Verengung, in denen ein übler Klerikalismus neuartiger Prägung hervortritt – eingehüllt freilich in den Mantel pastoraler »Modernität«. Je größer der Raum freier Prägung oder Kreativität würde, um so mehr stiegen die Anforderungen, denen – so ist nicht ohne Grund zu befürchten – einzelne oder Gruppen auf die Dauer kaum gerecht werden könnten.

³⁰ *ThRv* 83 (1987) 412.

³¹ *Vorgrimler* 1990, 45.

³² Vgl. unter diesem Aspekt das »*Benediktionale*« für die Bistümer im dt. Sprachgebiet (1978) und den Band »*De Benedictionibus*« des Rit. Rom. (1985). Dazu: *J. Baumgartner*, Gläubiger Umgang mit der Welt, Einsiedeln – Zürich und Freiburg – Wien 1976; *A. Heinz – H. Rennings* (Hg.), Heute segnen. Werkbuch zum Benediktionale, Freiburg – Basel – Wien 1987.

Solange Liturgie den Anspruch erhebt, Feier des Glaubens der Kirche zu sein, ein Anspruch, den die Kirche nicht preisgeben kann, ohne sich selbst aufzugeben, so lange wird es nicht genügen, daß das Geordnetsein der Liturgie sich auf einige »wesentliche Strukturen« beschränkt. Dennoch gibt es das »Vorfeld« der *liturgia condenda*. Ich meine damit jene Anstöße und Entfaltungen an der »Basis«, im Bereich Frömmigkeitsübungen des 'Volkes', von denen manche – das zeigt die »gewordene Liturgie« – in den Bereich der Liturgie, die eine *liturgia semper reformanda* bleibt, wenn sie nicht erstarren soll, hineinwachsen und liturgischen Rang erhalten. Weil dieser »natürliche« Prozeß sich aber nicht umkehren läßt, wird es nicht genügen, das Geordnetsein der Liturgie auf einige »wesentliche Strukturen« zu beschränken.

Die »Liturgie des Volkes«, die dem münsterischen Dogmatiker als Ideal vorschwebt, scheint – mit Ausnahme bestimmter Grundstrukturen – als eine von einzelnen oder Gruppen beliebig zusammenzustellende Liturgie gedacht zu sein, die nicht zuletzt wohl auch für Eingebungen des Augenblicks offen bleibt. Wie sollte sie sonst den »Charakter von Nachbarschaftsfesten, der gemeinsamen Trauer, der situationsbedingten Emotionen«³³ haben oder annehmen können? Vorgrimler präzisiert seine Vorstellung im Sinne der Subjektwerdung des 'Volkes' auch in der Liturgie und hinsichtlich der Überwindung der »Sprachlosigkeit« des Volkes wie folgt: »Auf das konkrete Leben, Arbeiten, Kämpfen und Leiden der Menschen hin orientiert wären Hören und Auslegung des Wortes Gottes, Dank und Fürbitte sowie die genauere Ausgestaltung der Sakramente, die sich auf besonders markante Ereignisse der menschlichen Existenz beziehen.«³⁴

Testfall »Totengottesdienst«

Plausibler wird das, was Vorgrimler in dem zuletzt angeführten Zitat zum Ausdruck bringt, wenn er sein Anliegen neuerdings im Blick auf die »Totenmesse« verdeutlicht. Er stellt eine Reihe konkreter und teils sehr bedenkenswerter Fragen³⁵:

- a) »Nicht jedes Element in den vier eucharistischen Hochgebeten . . . ist geeignet für den Fall eines jähen, unverstandenen und sehr schmerzlichen Todes. Warum muß ein Priester mit dem Lob und Dank der Präfation beginnen?«³⁶
- b) »Wo können die Trauernden gerade beim Todesgedenken Jesu . . . ihren eigenen Glauben zum Ausdruck bringen, also bekennen, warum ihnen gerade diese Anamnese wichtig ist?«

³³ Vorgrimler 1986, 126.

³⁴ Ebd. 126f.

³⁵ Vorgrimler 1990, 44f. Wir greifen im folgenden nicht alle, sondern nur jene Anfragen auf, die wir für die wichtigsten halten.

³⁶ Vorgrimler weiß natürlich um den prägenden Gebetstyp (Beraka), als vorrangig aber gilt für ihn die »Pflicht« des Liturgien zu »Sensibilität und Taktgefühl« (a. a. O. 44).

- c) »Ist ein Totengottesdienst mit der Teilnahme auch Außenstehender und Entfremdeter nicht eine außerordentlich bedeutende Gelegenheit für Bekenntnis und Bezeugung des Glaubens gerade der Betroffenen?«
- d) »Spiegelt der normale Totengottesdienst nicht die zutiefst unchristliche Situation wider, in welchem Ausmaß der größte Teil der Gläubigen sprachlos gehalten wird?«
- e) »Müssen Anamnese und Epiklese so zeitlos und unkonkret gestaltet sein, daß sich jeder alles dabei denken kann (und es also nicht ausspricht, sondern nur denkt)?«
- f) »Muß ein Totengottesdienst unter dem Vorzeichen starker, siegesgewisser Vergangenheitsorientierung stehen? Dürfen nicht Klage und Hoffnung wider alle Hoffnung einen größeren Ungewißheitsgrad an sich tragen?«
- g) »Ist die verordnete Liturgie nicht für Trauernde zu 'triumphalistisch'? Gehen die liturgischen Texte nicht manchmal mit dem Auferstandenen um, als sei er ein handhabbarer Besitz?«
- h) »Kommt dem Alten Testament auch für ausgesprochene Liturgiehistoriker nicht größere Bedeutung zu als der Kirchenordnung Hippolyts?«

Dies sind in der Tat bedenkenswerte Fragen, die durchaus nicht »aus der Luft gegriffen« sind, wenn man an die höchst unterschiedlichen Situationen und auch an die »Grenzfälle« denkt, in denen das stattfindet, was hier »Totengottesdienst« genannt wird.³⁷

Totengottesdienst – das ist jedoch nicht nur die Meßfeier anlässlich der Beisetzung, nicht nur die Meßfeier am Begräbnistag, sondern auch der Begräbnisritus. Sowohl im Rahmen dieser Meßfeier als auch – und erst recht (!) – im Vollzug des Begräbnisritus ist, sofern das hierzulande ein wirkliches Bedürfnis trifft, Raum für Trauer, Klage, Hoffnung im Sinne der Anfragen Vorgrimlers. Wie immer man zu diesen Fragen steht, wie immer man auf sie reagiert und im einzelnen antwortet, eines ist sicher: Man ruft gewiß keine »Spaltungen« hervor, indem man so fragt, wie der Dogmatiker aus Münster fragt. Im Gegenteil, Vorgrimlers Fragen heben Aspekte hervor, die in der Regel außer acht gelassen werden, die aber bedacht sein wollen, die gerade ein Seelsorger im Auge behalten müßte, der – routinegefährdet – sehr häufig in der Situation steht, um die es hier geht.

Trotzdem drängen sich Gegenfragen auf: Wird in Vorgrimlers Anfragen nicht die »Entlastungsfunktion« der Messe am Begräbnistag und die des Beerdigungsrituals übersehen? Besteht nicht auch geradezu die Wohltat des Geordneten gerade in dieser Situation des »Übergangs«^{37a}, der freilich im Glauben bewältigt sein will?

³⁷ Die zitierten Fragen spiegeln die gegenwärtige Situation. Das »katholische Begräbnis« wird nahezu jedem konzidiert, der nicht offiziell (durch seinen standesamtlichen und gerichtlichen Akt) aus der Kirche ausgetreten ist. Das »Ritual« (im weitesten Sinne) steht mit seinen Aussagen und Voraussetzungen unter diesen Umständen sehr häufig in einem krassen Widerspruch zur Wirklichkeit, selbst wenn man »vor Ort« alle Möglichkeiten der »Anpassung« auswertet. Immer setzt die Liturgie den *Glauben* voraus. Daraus vor allem resultiert m.E. oft die Diskrepanz zur Wirklichkeit der tatsächlichen Situation. Um nicht als rigoristisch zu gelten, nehmen wir ein unwahrhaftiges Getue in Kauf, um das viele Seelsorger genau wissen und das manche von ihnen sehr bedrückt. Wo liegt die Lösung?

^{37a} Vgl. A. van Gennep, *Les rites de passage*, Paris 1909; dt. Ausgabe: *Übergangsriten*, Frankfurt 1986.

Das heißt nicht, daß das festgelegte Wort der Liturgie am Begräbnistag nicht lebensnäher, ehrlicher, wirklichkeitsgerechter und vielfältiger ausfallen könnte und dürfte, bedeutet aber wohl auf keinen Fall, daß mit diesen erwägenswerten Desideraten und ihrer Berücksichtigung in der gottesdienstlichen Praxis eine »Liturgie des Volkes« zu rechtfertigen oder gar zu begründen wäre, die ergänzend zu einer – in Wirklichkeit nicht vorhandenen und auch nicht möglichen – »Liturgie der Hierarchie« hinzukommen könnte.

Gerechtfertigte Unterscheidung?

Was Herbert Vorgrimler die »Aufhebung der Sprachlosigkeit« nennt, zielt auf ein ebenso legitimes wie erstrebenswertes Anliegen, das sich aus dem Wesen der Liturgie als ekklesialer *Feier in Gemeinschaft* – als Feier ohne Außenstehende und Zuschauer – selbst ergibt. Doch die Frage, wie eine solche Feier zu erreichen sei, scheidet die Geister. Denn die Lösung darf nicht so ausfallen, daß am Ende die Preisgabe der Liturgie als Liturgie der Kirche steht.

Gerade Vorgrimlers Hinweis auf die katholische Liturgie von Zaire in Afrika³⁸ zeigt, daß und wie sehr die *eine* Liturgie der Kirche ein Erscheinungsbild anzunehmen vermag, die sie unter sehr verschiedenen kulturellen Verhältnissen (vgl. SC 37–40) vollziehbar werden läßt. Ganz im Sinne einer recht verstandenen *participatio*³⁹ Auch die nach langem Bemühen auf dem Wege heutiger liturgischer Ordnungsbefugnis gewonnene Gestalt der Liturgie von Zaire⁴⁰ ist also Liturgie der Kirche. Es handelt sich bei ihr keineswegs um eine »Liturgie des Volkes« jener Ausprägung, wie sie Vorgrimler in Abgrenzung zu einer imaginären »Liturgie der Hierarchie« postuliert.

Trotz aller unbestreitbaren Engführungen in der Frage nach dem Subjekt der Liturgie, die auch heute noch nachwirken, hat es so etwas wie eine »Liturgie der Hierarchie« nie gegeben in der Geschichte des Christentums, weder im Osten noch im Westen.⁴¹ Hat man jemals die Wendung »*nos servi tui, sed et plebs tua sancta*«

³⁸ Vorgrimler 1990, 45.

³⁹ Vgl. dazu J. Pascher, Das Wesen der tätigen Teilnahme. Ein Beitrag zur Theologie der Konstitution über die heilige Liturgie, in: *Miscellanea Liturgica in onore di Card. Lercaro*, Rom 1966, Bd. I, 211–229; Th. Maas-Ewerd, Von der Teilnahme an der Feier, in: J. G. Plöger (Hg.), *Gott feiern. Theologische Anregung und geistliche Vertiefung zur Feier von Messe und Stundengebet* (FS Th. Schnitzler), Freiburg – Basel – Wien 1980, 29–42; ders., »Aktive Teilnahme« an der Liturgie – was heißt das? In: *Praedica Verbum* 88 (1983) 289–301.

⁴⁰ Vgl. *Notitiae*, H. 264, 454–472; F. Kohlschein, Das Meßbuch von Zaire – ein Beispiel für legitimen Pluralismus in der Liturgie, in: *Klerusblatt* 69 (1989) Nr. 2, 37f; K. Zey, Gelungene Inkulturation. Der »Zairische Meßbritus« – von Rom anerkannt, in: *Gottesdienst* 22 (1988) Nr. 23/24, 184–186; W. Pohl *SVD*, Die Sünde bohrt sich wie ein Sandfloh in die Haut... »Zwanzig Jahre in Afrika, in: *Klerusblatt* 70 (1990) Nr. 2, 26.

⁴¹ Vorgrimler (1990, 44) bezeichnet die »in amtlichen Büchern festgeschriebene Liturgie« als »ehrwürdiges Traditionserbe der Kirche«, billigt ihr »Sinn und Lebensrecht« zu, wertet sie aber »schon allein aus historischen Gründen« als »Liturgie der Hierarchie«, die »als solche den übrigen Mitfeiernden das Recht auf Mit-Sprache und Mit-Subjektsein« vorenthalte. Die historische Betrachtung führt jedoch zu

aus dem *Canon Romanus* und seiner *Memores*-Strophe zu tilgen versucht? Wäre ein Aufbruch zur Liturgie hin mit seinen bereichernden theologischen und geistlichen Einsichten, wie er in der Liturgischen Bewegung unseres Jahrhunderts vonstatten gegangen ist⁴², möglich gewesen, wenn die in der Tat Jahrhunderte hindurch primär als Angelegenheit des Klerus betrachtete Liturgie auch ihrer Struktur und Gestalt nach eine Liturgie nur für Amtsträger gewesen wäre?

Die Unterscheidung zwischen einer »Liturgie der Hierarchie« und einer »Liturgie des Volkes« läßt sich m. E. nicht aufrechterhalten. Ihr fehlt ebenso das *fundamentum in re* wie der unglücklichen Rede von »Amtskirche« und »Volkskirche« oder »Gemeindekirche« oder wie der Unterscheidung zwischen »Kirche von oben« und »Kirche von unten«. ⁴³ Für mich steht fest, daß auch die inkulturierte Liturgie der Kirche, wie die katholischen Christen in Zaire sie jetzt feiern, Erscheinungsform der einen Liturgie der Kirche ist, daß sie Ausdruck des Glaubens der Kirche ist, daß sie in jeder Hinsicht in Ordnung vor sich geht, daß sie Zeichen der Einheit der Kirche sein kann und dies ohne Zweifel auch ist.⁴⁴ Gleichwohl kann sie weder als »Liturgie des Volkes« noch als »Liturgie der Hierarchie« eingestuft werden.

Die Kirche »braucht« ihre Liturgie, weil sie vom Handeln Gottes durch Christus im Heiligen Geist lebt und Zeichen seines Wirkens in dieser Welt und an den Menschen ist. Als *Ecclesia circumdata varietate* »braucht« sie Liturgie in vielfältiger Gestalt, damit alle ihre Glieder an dieser Liturgie partizipieren können, sowohl die Amtsträger als auch alle anderen Gläubigen. Es wäre eine bedauerliche Verkürzung des gerade von *Emil Joseph Lengeling* (1916–1986) geförderten dialogischen Verständnisses der Liturgie⁴⁵, wollte man die »*actuosa participatio fidelium*« nur als ein Partizipieren der Gläubigen an den Akten der Amtsträger verstehen, die doch auch selbst – trotz ihres besonderen Dienstes – *participantes* sind und bleiben.

Es wäre fatal, wenn das Gegenteil zuträfe: Die Hierarchie »braucht« keine Liturgie, kann keine eigene Liturgie haben und hat auch keine Liturgie. Sie hat gewiß keinerlei Recht »auf ihre Liturgie«. Pocht sie etwa auf eine solche, statt – auf

anderen Einsichten. Zwar sind die mittelalterliche »Klerikalisierung« der Liturgie und der kuriale Einfluß bei deren Fixierung nach dem Trienter Konzil ein Faktum. Das bedeutet aber nicht, daß die Liturgie nach dem Tridentinum aufgehört hätte, Liturgie der Kirche zu sein. Vielmehr bewahrte sie die Strukturen ihrer früheren »Blütezeit«, die weithin durch die Reform in ihrem ursprünglichen Sinn zur Entfaltung gebracht werden konnten.

⁴² Vgl. *Th. Maas-Ewerd*, Liturgische Bewegung, in: *Ch. Schütz* (Hg.), Praktisches Handbuch der Spiritualität, Freiburg – Basel – Wien 1988, 800–806 (Lit.); *K. Richter/A. Schilson*, Den Glauben feiern. Wege liturgischer Erneuerung, Mainz 1989.

⁴³ Vgl. *Th. Maas-Ewerd*, Die Liturgie in der Theologie, in: LJ38 (1988) 180f.

⁴⁴ Vgl. dazu *H. B. Meyer SJ*, Die Feier der Eucharistie auf dem Weg zu katholischer Vielfalt, in: *Th. Maas-Ewerd* (Hg.), Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform (FS B. Kleinheyer), Freiburg – Basel – Wien 1988, 84–106; *ders.*, Die eine Eucharistie in katholischer Vielfalt, in: *H. B. Meyer SJ u. a.* (Hg.), Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft. Teil 4: Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral, Regensburg 1989, 515–547.

⁴⁵ *E. J. Lengeling*, Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch, Freiburg – Basel – Wien 1981; *ders.*, Liturgie/Liturgiewissenschaft, in: NHTHG 3, München 1985, 26–53; *Th. Maas-Ewerd*, Liturgie, in: *Ch. Schütz* (Hg.), Praktisches Lexikon der Spiritualität (s. Anm. 42) 797–800.

dem ganz normalen Wege liturgischer Ordnungsbefugnis – Sorge zu tragen um die Einheit des Glaubens in aller Vielfalt gottesdienstlicher Ausdrucksformen?⁴⁶ Zudem muß dies betont werden: Die Hierarchie der Kirche »sitzt« ja nicht nur in Rom. Als Hierarchie der Kirche ist sie – wie die Kirche selbst – eine *hierarchy toto orbe terrarum diffusa*. Sie kommt aus dem 'Volk' und, bestellt für das 'Volk', lebt und wirkt sie im 'Volk' sowie mit dem 'Volk'. Auch von daher erweist sich die Rede von einer »Liturgie der Hierarchie« als reine Fiktion. Die Behauptung, alle »Gruppen in der Kirche« brauchten »ihre Liturgie« (folgich auch die Hierarchie), huldigt – im Blick auf diese »Gruppen« – einem Pluralismus, der in Sackgassen zu führen droht, sobald er das legitime Anliegen überschreitet, innerhalb der Einheit der katholischen Liturgie der Verschiedenheit erwiesenermaßen möglicher und situationsgerechter Ausdrucksformen in den »Ortskirchen« zu ihrem Recht zu verhelfen.⁴⁷

Nicht die Gruppe, nicht eine bestimmte Kommunität, nicht die »Gemeinde«, sondern nur das Bistum als *Ecclesia particularis* (LG 23; 27; CD11) kann die unterste Ebene bilden für legitime Pluralität in der Liturgie, die sowohl die Einheit

⁴⁶ *Vorgriemer* (1986, 115) sieht in der Liturgie »das wichtigste Organ des ordentlichen kirchlichen Lehramts«. Er fragt nach der Verbindlichkeit dieser Äußerung (ebd. 118). Von dieser Voraussetzung her (Verständnis der Liturgie als Akte des Lehramts der Kirche) betrachtet er die kirchliche Hierarchie als das »eigentliche Subjekt dieser Liturgie« (ebd. 125).

⁴⁷ Bedenken ruft deshalb auch die von *J. Kard. Ratzinger* vorgetragene Ansicht hervor, die bedingte Wiederzulassung der vorkonziliaren Ausgaben der inzwischen erneuerten liturgischen Bücher sei von jenem »liturgischen Pluralismus« her zu rechtfertigen, auf den das II. Vatikanum viel Wert gelegt hat. Diese »Zulassung der vorkonziliaren Liturgie« in Ausnahmefällen (wie z. B. für die Priesterbruderschaft St. Petrus in Wigratzbad) mag als Notfall-Regelung eigener Art gelten, hat aber kaum etwas zu tun mit normaler liturgischer Vielfalt im Sinne von SC 37–40. Vgl. *J. Kard. Ratzinger*, Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori, München – Zürich – Wien 1985, 127–129.

Ob die inzwischen getroffenen Regelungen, angefangen von dem Dekret der Kongregation für den Gottesdienst vom 3. Oktober 1984 über das *Motu proprio* »*Ecclesia Dei*« (2. 7. 1988) bis hin zu den liturgischen »Privilegien« der Priesterbruderschaft St. Petrus, gewährt am 18. Oktober 1988, besonders glücklich sind, das wird bezweifelt. Bei der Begründung dieser Regelungen scheint man von einem »Bruch« zwischen den vorkonziliaren liturgischen Büchern und den revidierten Ordnungen derselben Bücher nach dem Konzil auszugehen, was zu seltsamen Konsequenzen führen muß.

Vgl. *Congregatio pro Cultu Divino*, Ep. »*Quattuor abhinc annos*«, in: AAS 76 (1984) 1088–1089; *Papst Johannes Paul II.*, *Motu proprio* »*Ecclesia Dei*« vom 2. Juli 1988, in: AAS 80 (1988) 1495–1498 = AfkKR 157 (1988) 463–466; *Päpstl. Kommission* »*Ecclesia Dei*«, Dekret zur Errichtung der Priesterbruderschaft St. Petrus vom 18. Oktober 1988, in: AfkKR 157 (1988) 467f, dort (S. 467) der einschlägige Passus: »*Sodalibus Fraternitatis Sacerdotalis Sancti Petri necnon aliis sacerdotibus, qui in domibus Fraternitatis hospites sint vel in ipsius ecclesii ministerium sacrum exercent, usus conceditur librorum liturgicorum iam anno 1962 vim habentium.*«

Wie wenig glaubwürdig mag es sein, wenn z. B. ein Augsburger Weihbischof am 24. Februar 1990 in Wigratzbad junge Männer zu Subdiakonen weiht, nachdem die Kirche Weihegrad und »Amt« des Subdiakons unter Papst *Paul VI.* (»*Ministeria quaedam*«) am 1. 1. 1973 abgeschafft hat? – Vgl. zu diesen Fragen: *Th. Maas-Ewerd*, Sehnsucht nach dem früheren Missale? Zum Indult der Kongregation für den Gottesdienst vom 3. Oktober 1984, in: *Klerusblatt* 64 (1984) 323–326; *J. Lenssen*, Der Tradition und der Erneuerung der Meßfeier verpflichtet, Würzburg 1988; *B. Kleinheyer*, Priesterweihe in einem traditionalistischen Seminar, in: *Anzeiger für die Seelsorge* 99 (1990) Nr. 1, 17–18; aufschlußreich sind die Beiträge in: *Informationsblatt der Priesterbruderschaft St. Petrus* 1 (1989) Nr. 3 (Nov./Dez.); s. ferner: *C. Geffré*, Der Traditionalismus ohne Lefebvre. Eine Chronik der jüngsten Entwicklung, in: *Conc (D)* 25 (1989) 1–4.

des Glaubens wahr als auch gleichzeitig der Subjekthaftigkeit der feiernden Gemeinde innerhalb der (bischöflich geleiteten) Ortskirche oder Diözese gerecht wird. Vor allem vor, aber auch noch nach Trient ist innerhalb der Kirche des Westens eine Vielfalt von »Riten« erlaubt gewesen – nicht etwa in Gruppen, einzelnen Gemeinden oder Pfarreien, sondern – wie auch gegenwärtig in den Diözesen von Zaire oder Indiens – in den Bistümern und unter der liturgischen Ordnungsbefugnis des Bischofs, der die Einheit mit der ganzen Kirche – gerade in den liturgischen Vollzügen und durch sie – sicherstellt.

Mögliche Initiativen »vor Ort«

In diesem Zusammenhang muß daran erinnert werden, daß unser deutscher Begriff »Gottesdienst« mehr umfaßt als der Begriff »Liturgie«. Mit anderen Worten: Es sollte nicht übersehen werden, daß weder das geistliche noch das gottesdienstliche Leben sich in der Mitfeier der Liturgie erschöpft (vgl. SC12). Auch der ganze Komplex der »*pia populi christiani exercitia*« im Sinne von SC13 gehört zum Gottesdienst und bietet der Spontaneität und Kreativität ein nahezu unbegrenztes Feld, auf dem viel Raum ist für die Entfaltung geistlicher Potenz.⁴⁸ Wir sind heute viel zu sehr auf die Meßfeier fixiert! »Subjektwerdung aller vor Gott« und »Aufhebung der Sprachlosigkeit« könnten sich in diesem Bereich die Bahn brechen, falls das Anliegen erfaßt wird, und in einer Weise »zum Zuge kommen« und fruchtbar werden, die sich auch auf die Feier der Liturgie positiv auswirken würde. Von solchen gottesdienstlichen Feiern dürften wertvolle, vielleicht sogar hoffnungsvolle Impulse ausgehen.

Ganz praxisorientiert: Ich stelle mir einen Gottesdienst anlässlich eines Todesfalles vor, zu dem sich – zwischen Todesstunde und Begräbnis – die Angehörigen, Freunde und Nachbarn des (oder der) Verstorbenen versammeln und bei dem man versucht, jene dankbar zu registrierenden Anregungen umzusetzen, die Herbert Vorgrimler ausgesprochen hat und die in den Fragen aufscheinen, die wir oben zitiert haben. Was ich hier vorschlage, ist keineswegs als eine Art »Ablenkungsmanöver« gedacht und sollte nicht als ein Ausweichen mißverstanden bzw. interpretiert werden. Es geht nicht darum, wichtige und unter Umständen sogar dringliche Anliegen auf ein »Nebengleis« abzuschieben. Im Gegenteil: Ich sehe gerade in diesem Vorschlag die realistische Möglichkeit, Ort und Raum so zu wählen, daß die beklagte »Sprachlosigkeit« der Trauernden, was ja niemand zu »verordnen« vermag, in einer gottesdienstlichen Feier oder Gebetsversammlung aufgehoben werden kann.⁴⁹ Wohl nur die reale Praxis könnte hinsichtlich der im Zitat angeführ-

⁴⁸ Vgl. dazu K. Küppers, Verarmt unser gottesdienstliches Leben? Zur Vorgeschichte und Wirkung des Artikels 13 der Liturgiekonstitution, in: *Th. Maas-Ewerd* (Hg.), *Lebt unser Gottesdienst?* (s. Anm. 44) 248–264.

⁴⁹ R. Waltermann, Wenn einer stirbt. Der Tod gehört zum Leben einer Gemeinde, in: K. Richter (Hg.), *Der Umgang* (s. Anm. 1) 77–80.

ten Impulse⁵⁰ eine klärende Wirkung haben und erweisen, was unter bestimmten Umständen möglich und was in anderen Situationen nicht möglich ist.

Weil Vorgrimlers Anfragen und Desiderate hinsichtlich der Rechte des 'Volkes' im Gottesdienst auf ein Defizit verweisen, das trotz aller liturgischen Reformmaßnahmen weiterhin bestehen wird, sollte man sich dem Suchen und Fragen nach dem Möglichen nicht verschließen, sondern den Mut zu kleinen Schritten aufbringen. Entscheidend ist in der Tat die »glaubhafte Erweiterung des Zeugnisses«⁵¹. Darum dürfte die Frage des »Ansatzpunktes« – ob im Bereich der Liturgie oder, wie ich meine, besser in dem der *pia exercitia* – von sekundärer Bedeutung sein.

⁵⁰ Vorgrimler 1990, 44f.

⁵¹ Vorgrimler 1990, 45.

»Neues Zeitalter« versus »Neuer Bund«:

Aspekte christlicher Standortbestimmung. –
Eine kommentierte Bibliographie.

Von Gerda Riedl, Augsburg

»New Age« – Ein Annäherungsversuch

Die Sehnsucht nach dem Anbruch eines »Neuen Zeitalters« hat Hochkonjunktur. Zum Bersten gefüllt mit esoterischer Literatur präsentieren sich die Regale der Buchhandlungen. Kalkulations- und Absatzorientierung verleiten selbst weltanschaulich gebundene Verlage zur Vermarktung einschlägiger Titel und Autoren. Der renommierte Freiburger Herder-Verlag etwa reserviert dem New Age sogar eine eigene Publikationsreihe mit dem Titel »Wendezeit – Zeitwende«; entsprechendes, freilich ungleich kritischeres Engagement beweist auch der Mainzer Grünwald-Verlag. Wie viele andere Verlage reagieren sie auf den immensen Kurswert einer gefährlich fluoreszierenden, der Gnosis frühchristlicher Jahrhunderte nicht unähnlichen und ethisch anspruchslosen Selbsterlösungskonzeption.

Die eigentümlich konturlose »New Age-Bewegung« speist sich aus einer Vielzahl unterschiedlichster Quellen und entzieht sich dadurch einer bündigen Beschreibung. Wissenschaftskritik und Technikpessimismus eines Fritjof Capra erschließen ebenso wie die Forderung der Marilyn Ferguson nach einem stillen Bewußtseinswandel von gesellschaftlicher Tragweite (»Sanfte Verschwörung«) das Protestpotential gegenwärtiger Alternativbewegungen. Anleihen bei Theosophie (Alice Ann Bailey), Anthroposophie (Rudolf Steiner) und transpersonaler Psychologie (Abraham Maslow; Ken Wilber) wiederum ermöglichen der Bewegung die esoterische Anreicherung spiritueller Werte östlicher Religionen und eines gnostisch mißdeuteten Christentums (Reinkarnationsglaube, Astralreisen, telepathische Kontakte mit Wesen aus höheren Sphären, hermetische Traditionen). Zusätzliche Hoffnungen schöpfen viele Anhänger des New Age aus dem astrologisch begründeten Wechsel vom kriegerischen, angeblich christlich dominierten »Fische-Zeitalter« zum friedvollen, einem neuen Bewußtsein ergebenden »Wassermann-Zeitalter«. Bei aller Verschiedenheit verbindet die daraus resultierende Vorstellung zyklisch wiederkehrender Geschichtsstrukturen einzelne Gruppierungen der New Age-Bewegung. Sie repräsentiert gemeinsam mit der Forderung nach einer umfassenden Vernetzung aller Kultur- und Sachbereiche (»ganzheitlich-holistisches Denken«) den ideellen Kernbestand einer »verlockenden Bewegung« (Horst Bürkle). Entsprechende Wohn- und Gemeindemodelle zielen auf eine naturverbundene, meditativ fundierte und mit skurrilem Animismus verwobene Lebens-

weise (Findhorn-Community u. a.). Als bedrückende Anlagerungsphänomene sorgen Okkultismus und kostspielige Psychotherapien ominöser Institute unter Orientierungslosen und Identitätssuchenden Zeitgenossen für zusätzliche Anhänger. Ein Übriges tun Synkretismus, Eklektizismus und ethische Anspruchslosigkeit auf dem »Jahrmarkt der Weltanschauungssplitter«.

Soviel Resonanz bei gleichzeitiger Unausgegorenheit evozierte lautstarke Kritik oder joviale Widerlegungsversuche: Gesellschaftspolitische Argumente der »Neuen Linken«¹ verhalten allerdings ebenso ungehört wie Umberto Eco's scharfzüngiges Verdikt².

Dagegen setzen christliche Publikationen angesichts zunehmender pastoraltheologischer Relevanz der New Age-Bewegung meist auf Begegnungs- und Integrationsstrategien. Andere mahnen allerdings die Benennung des unterscheidend Christlichen an. Inmitten einer unübersichtlichen Publikationslandschaft und vor dem Hintergrund steigender Akzeptanz des New Age scheinen Information und Entscheidungshilfe unabdingbar. Anhand einer kommentierten Bibliographie einschlägiger Titel sucht der vorliegende Artikel, einen entsprechenden Beitrag zu leisten.

»Neues Zeitalter« versus »Neuer Bund« – Einschlägige Publikationen

Wichtiges Basiswissen über Entstehung, Wurzeln und ideelle Inhalte der New Age-Bewegung vermitteln etwa die Publikationen Elmar Grubers. E. Gruber beschäftigt sich mit Grenzgebieten der Psychologie (Parapsychologie) und fungiert als wissenschaftlicher Berater diesbezüglicher Sendungen in Rundfunk und Fernsehen. Sein gemeinsam mit Susan Fassberg verfaßtes »New-Age-Wörterbuch«³ informiert in prägnanten Kurzartikeln über gängige Begriffe des New Age. Eine weitere Veröffentlichung widmet sich der Frage nach dem Wesen dieser Bewegung⁴. Gerade weil sich der Verf. weitgehend mit deren Gedankengut zu identifizieren scheint, enthält seine Darstellung authentische Materialien für eine vertiefte Auseinandersetzung mit dem New Age. Die folgende Veröffentlichung wurde zwar ebenfalls in der Herderreihe »Zeitwende – Wendezeit« publiziert; dennoch dokumentieren bereits Aufmachung und Titel (»Sanfte Verschwörung oder sanfte Verblödung?«) eine gewisse Distanzierung des Autors von der »New Age-Szene«⁵. Offensichtlich erkannte der Verf. das Gefährdungspotential einiger Bewußt-

¹ Vgl. das »Kursbuch 86« vom November 1986 (»Esoterik oder Die Macht des Schicksals«).

² Der Semiotiker und Erfolgsautor Umberto Eco charakterisiert Anhänger dieser Bewegungen als »... Leute, die von der platonischen Parusie durchdrungen sind, vom Syndrom der vergilischen Vierten Ekloge befallen, Zungenredner des Goldenen Zeitalters.« (Umberto Eco: Vom Cogito interruptus. In: Ders.: Über Gott und die Welt. Essays und Glossen. München 1985 S. 246f).

³ Elmar Gruber/Susan Fassberg: New Age-Wörterbuch. 300 Schlüsselbegriffe von A-Z. Freiburg 1986 (= Herder Taschenbuch Bd. 1310). 8,90 DM.

⁴ Elmar Gruber: Was ist New Age? Bewußtseins-Transformation und neue Spiritualität (1987). Freiburg 1988 (= Herder Taschenbuch 1369). 9,90 DM.

⁵ Elmar Gruber: Sanfte Verschwörung oder sanfte Verblödung? Kontroversen um New Age. Freiburg 1989 (= Herder Taschenbuch 1611). 12,90 DM.

seinshaltungen des New Age. Mangelndes Verantwortungsgefühl, blinder Zukunftsoptimismus und hemmungslose Ich-Bezogenheit führen vielleicht ein neues, mit Sicherheit jedoch kein besseres Zeitalter herauf. Freilich möchte sich der Verf. nicht so schnell von seinen Hoffnungen verabschieden. Vielmehr sieht er im »Herzstück des New Age, de(m) utopische(n) Impuls zu geistigem Erwachen«⁶, die einzige Überlebenschance für den »neuen Menschen«, der sich notwendig ein Bewußtsein von seinem Bewußtsein schaffen müsse.

Einen Aufriß der New Age-Bewegung in ähnlich sympathisierender Weise versuchen Günter Myrell, Walther Schmandt und Jürgen Voigt mit ihrem Begleitbuch zu einer achteiligen ZDF-Fernsehserie.⁷ Die Beiträge von G. Myrell (Journalist, Filmemacher und Lehrbeauftragter an Hochschulen) und J. Voigt (Regisseur und Publizist) beschäftigen sich mit einzelnen Gruppierungen und Phänomenen des New Age; daneben soll der Passus von W. Schmandt (Theologe, Historiker und Publizist) Aufschluß über den weltanschaulichen Hintergrund geben. Obgleich das Buch bemerkenswerte Informationen (etwa über Aktivitäten und Abnutzungserscheinungen der Findhorn-Community) enthält, leistet es keine tiefere Auseinandersetzung mit der Thematik. Unbesehene Parallelisierungen von esoterischer Selbstfindung (Vergöttlichung des Selbst) und religiös geforderter Selbsterkenntnis (Einsicht in die menschliche Kontingenz) befördern eher eine synkretistische Verwirrung bei Lesern und Zuschauern. Auch das unkommentierte Literaturverzeichnis setzt ungewöhnliche Akzente: Zahlreiche New Age-Klassiker fehlen oder sind unterrepräsentiert; dafür nennt der Anhang mehrere Adressen von New Age-Vereinigungen.

Ungleich fundierter und erheblich kritischer referiert der evangelische Theologe Hans-Jürgen Ruppert Charakteristika des New Age. Sein auflagenstarkes Buch »New Age. Endzeit oder Wendezeit?«⁸ darf als erste theologisch verantwortete Auseinandersetzung mit diesem Phänomen gelten (1985). Darin untersucht der Verf. zunächst die mannigfaltigen Ursprünge und das diffuse Erscheinungsbild der New Age-Bewegung: Eine allgemeine Einführung beleuchtet schlaglichtartig Vorläufer, New Age-Gruppierungen und deren Aktivitäten; es folgen kenntnisreiche Darstellungen des Okkultismus, der transpersonalen Psychologie, spirituell infiltrierter Psychogruppen (Findhorn Community u. a.), Marilyn Fergusons »Sanfter Verschwörung« und der wissenschaftskritischen Systemtheorie Fritjof Capras. Wenngleich die Fülle des gesammelten Materials gelegentlich die Lesbarkeit beeinträchtigt, gelingt es dem Autor dennoch, signifikante Zusammenhänge transparent zu machen. Im zweiten Teil reflektiert der Verf. auf das Verhältnis zwischen New Age-Spiritualität und Christentum: Seiner Meinung nach sind menschliche Selbsterlösungsvorstellungen und Vervollkommnungsphantasien mit dem Christentum unvereinbar. Das angefügte Literaturverzeichnis geriet zwar ziemlich kurz, leistet aber immerhin eine Aufteilung in New Age-kritische und

⁶ Ebd., S. 142.

⁷ Günter Myrell/Walther Schmandt/Jürgen Voigt: Neues Denken – Alte Geister. New Age unter der Lupe. Niedernhausen/Ts. 1987 (= Falken Sachbuch 4278). 19,80 DM.

⁸ Hans-Jürgen Ruppert: New Age. Endzeit oder Wendezeit? (1985). Wiesbaden 1988. 17,80 DM.

New Age-befürwortende Literatur. Der letzte Teil des Buches birgt schließlich eine umfangreiche Dokumentation: New Age-Anhänger und ihre Kritiker kommen in größtenteils kommentierten Originaltexten zu Wort. Als Materialsammlung ist das vorliegende Buch ebenso empfehlenswert wie zur Einführung in die Thematik. Das jüngste Werk des Verf.s behandelt die New Age-Bewegung hauptsächlich unter dem Aspekt der Esoterik.⁹ Eine Bestandsaufnahme des »Neuen Bewußtseins« und dessen Einordnung in überkommene Horizonte beleuchtet u. a. den Synkretismus dieser Bewegung. Von seinem dezidiert christlichen Standpunkt aus fordert H.-J. Ruppert eine kirchliche Reaktion auf die im New Age virulenten Fragen und Bedürfnisse, hält aber einen Dialog mit dessen Anhängern für wenig ergiebig. Trotz beeindruckender Titelfülle in den Anmerkungen blieben Literaturverzeichnis und Stichwortregister dieses lesenswerten Buches leider desiderat.

Eine bahnbrechende Arbeit auf philosophischem Gebiet gelang auch dem Berliner Sozialwissenschaftler und Philosophen Christof Schorsch.¹⁰ Die Stärke seiner anspruchsvollen Arbeit beruht auf der eingehenden Analyse unbefragter Prämissen einflußreicher New Age-Theoretiker; ein anderer Untersuchungsschritt gilt der Erhebung verdeckter oder eingestandener Beziehungen zu den utopischen Traditionen des Abendlandes. Dabei eignet der New Age-Bewegung nach Ansicht des Verf.s eine zentrale Aufgabe als wissenschafts- und technologiekritisches Korrektiv im Gefolge der »Kritischen Theorie« Max Horkheimers und Theodor W. Adornos. Zur Überwindung erheblicher Diskrepanzen zwischen ideellen Postulaten und animistischer Verstrickung fordert der Verf. allerdings eine konsequente Entmythologisierung der New Age-Bewegung. Unklar bleibt freilich, inwieweit ein solches Vorgehen nicht doch den Nerv des New Age treffen würde. Dennoch ermöglicht die facettenreiche Dissertation schon wegen des umfangreichen Literaturverzeichnisses eine vertiefte Beschäftigung mit dem Thema, auch wenn man den Schlußfolgerungen des Verf.s nicht immer folgen mag.

Das utopische Potential der New Age-Bewegung betont Martin Konitzer ebenfalls.¹¹ Anders als Ch. Schorsch akzentuiert der Sozialpsychologe M. Konitzer jedoch die Bedeutung unbewältigter Sehnsüchte und geschichtsphilosophischer Konzeptionen der gescheiterten Studentenbewegung. Deren einseitig-gesellschaftspolitische Ausrichtung werde im New Age durch eine naturphilosophische und anthropologische Orientierung aufgebrochen. Vor diesem Hintergrund behandelt der Verf. Naturverständnis, Anthropologie- und psychotherapeutische Konzeptionen des New Age anhand konkreter Beispiele. Sein Ergebnis formuliert er prägnant und maliziös: »New Age wird sich jedoch paradoxerweise als Utopie nur bewahren können, wenn es sich 'ozeanisch' selbst für wahr nimmt und jeden

⁹ Hans-Jürgen Ruppert: Durchbruch zur Innenwelt. Spirituelle Impulse aus New Age und Esoterik in kritischer Beleuchtung. Stuttgart 1988. 32,- DM.

¹⁰ Christof Schorsch: Die New-Age-Bewegung. Utopie und Mythos der Neuen Zeit. Eine kritische Auseinandersetzung. Gütersloh 1988. 48,- DM.

¹¹ Martin Konitzer: New Age. Über das Alte im neuen Zeitalter. Hamburg 1989. 19,80 DM.

Versuch der Verfestigung durch Institutionalisierung vermeidet – durch Selbstauflösung.«¹²

Zwar vermutet auch der katholische Theologe Josef Sudbrack (SJ) hinter der New Age-Bewegung menschliche Sehnsüchte; er interpretiert sie aber zutreffender als Indiz einer neu aufkeimenden Religiosität.¹³ Gespeist aus unterschiedlichsten Wissens- und Glaubensgebieten (Weltreligionen, Esoterik, Philosophie, Psychologie, Soziologie), sieht sie der Verf. selbst in zeitgenössischen Strömungen wie Feminismus und Ökologie am Werk. Die Ursachen ihrer pastoraltheologischen Virulenz lokalisiert er nicht zuletzt in einer bedenkenlos synkretistischen Vereinnahmung angeblicher Zeugen (Meister Eckhart, Teilhard de Chardin u. a.). Eindringlich mahnt der Verf. deshalb die Notwendigkeit einer dezidierten Orientierungshilfe für christliche Gemeinden an. Hierzu leistet J. Sudbracks eigener Beitrag eine Konfrontation essentieller Inhalte der »neuen Religiosität« mit dem christlichen Gottesbild. Schließlich nennt der Verf. zahlreiche Aspekte, die in einem Dialog von christlicher Seite her positiv überdacht oder kritisch betrachtet werden sollten. Ein Personen- und Sachwortregister erleichtert den Zugang zu den informativen und orientierenden Ausführungen über die »neue Religiosität«. Leider ist die umfangreiche Literatur nur den Fußnoten zu entnehmen.

In der theologischen Diskussion um das New Age bemühte sich der Frankfurter Dogmatiker Medard Kehl (SJ) um eine christliche Standortbestimmung.¹⁴ Vorab bietet der Verf. eine Begriffserklärung, um sich danach neuzeitlichen und spätantik-gnostischen Wurzeln der New Age-Bewegung zuzuwenden. Ein letzter Punkt thematisiert das pastoraltheologisch relevante Phänomen des Okkultismus. Nichtsdestoweniger fällt die theologische Stellungnahme ziemlich knapp aus. Gerade für das Gespräch mit New Age-Anhängern hätte man sich dezidiertere Begründungen des christlichen Standpunktes gewünscht als die Vermutung, Antworten der New Age-Bewegung würden »wohl doch zu kurz (greifen)«¹⁵.

Eine beeindruckend kompetente Studie über die »Herausforderung New Age« gelang hingegen dem »Beauftragten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern für religiöse und geistige Strömungen unserer Zeit«.¹⁶ Fundiert und differenziert skizziert Erwin Haberer zunächst Entstehungsbedingungen, charakteristische Eigenheiten und typische Phänomene der New Age-Bewegung; die zweite Hälfte des schmalen Bändchens gilt der Verhältnisbestimmung von New Age und Christentum. Für den Verf. sind das Desinteresse der New Age-Gruppierungen an einem Dialog mit den christlichen Kirchen und ihre Popularität Anlaß zur kriti-

¹² Ebd., S. 122.

¹³ Josef Sudbrack (SJ): *Neue Religiosität – Herausforderung für die Christen* (1987). Mainz ³1988 (= Topos Taschenbücher Bd. 168). 14,80 DM. – Vgl. auch Ders.: *Die vergessene Mystik und die Herausforderung des Christentums durch New Age*. Würzburg 1988 sowie Ders.: *Mystik, Selbsterfahrung – kosmische Erfahrung – Gotteserfahrung*. Mainz 1988.

¹⁴ Medard Kehl (SJ): *New Age oder Neuer Bund? Christen im Gespräch mit Wendezeit, Esoterik und Okkultismus* (1988). Mainz ³1989 (= Topos Taschenbücher Bd. 176). 9,80 DM.

¹⁵ Ebd., S. 78.

¹⁶ Erwin Haberer: *Herausforderung New Age. Zur christlichen Auseinandersetzung mit neuem Denken*. München 1989. 6,50 DM.

schen Selbstbesinnung. Von da aus wagt er eine Beurteilung des New Age: Erwin Haberer lehnt die Verdammung (»Verschwörungsbewegung Satans«) ebenso ab wie eine kurzsichtige Anbiederung des Christentums. Vielmehr hofft der Autor auf einen von gegenseitiger Achtung getragenen Dialog, ohne die Bemühungen um Mission ausklammern zu wollen. Unter solchen Prämissen äußert der Verf. sachliche Kritik, die schließlich in eine grundlegende theologische Auseinandersetzung mündet. Kurze, kommentierte Literaturangaben informieren über weiterführende Titel. Trotz des niedrigen Preises leistet dieses Heft eine bemerkenswert konzise Einführung.

Erheblich umfangreicher und auf Bedürfnisse der pastoralen Praxis zugeschnitten präsentieren sich zwei Themenhefte der katholischen Zeitschrift »Lebendige Seelsorge«.¹⁷ Die zahlreichen Aufsätze bieten Kurzinformationen zur geistesgeschichtlichen Einordnung und zum Verständnis einzelner Gruppierungen der New Age-Bewegung. Befremdlich wirkt unter den im Sinne der Themenstellung recht aufschlußreichen Beiträgen das Referat von Karl S. Frank über die Auseinandersetzung des Irenäus von Lyon mit den Gnostikern; der Bezug zu Orientierungsbemühungen heutiger Christen bleibt durchaus im Unklaren. Unter der Rubrik »Materialien – Modelle – Erfahrungen« werden schließlich pastoraltheologisch relevante Fragestellungen angesprochen. Die Aufteilung des alphabetisch geordneten Literaturberichtes auf beide Hefte ist freilich eher unglücklich. Insgesamt sind die 48 Rezensionen je nach Standpunkt der Verf. uneinheitlich und von unterschiedlicher Qualität. Auch die Kriterien der Titelauswahl wirken diffus: Während mit Marilyn Ferguson eine bedeutende Vertreterin des »New Age« rezensiert wird, bleiben ebenso bekannte Vordenker wie Fritjof Capra oder Ken Wilber schlicht unbeachtet. Da der Literaturbericht den »Informationen für Religionslehrer, Bistum Limburg 1988« entnommen ist, betrifft die Kritik die Hg. (Alfons Fischer/Alfred Weitmann) freilich nur indirekt. Vor allem die Fülle des zusammengetragenen Materials empfiehlt beide Hefte der Zeitschrift »Lebendige Seelsorge« als Orientierungshilfe im Umgang mit dem Themenkreis »New Age«.

Aus den diesbezüglichen Veröffentlichungen von katholischer Seite ragt Horst Bürkles Sammelband heraus; er verdankt sich einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern (17./18. 10. 1987).¹⁸ Gemäß dem schillernden Erscheinungsbild dieser Bewegung stellte der Hg. theologische (Josef Sudbrack, Horst Bürkle), philosophische (Walther Ch. Zimmerli, Günther Schiwy) und physikalische Beiträge zusammen (Edgar Lüscher); mit Fritjof Capra kommt sogar ein namhafter Verfechter des »Neuen Zeitalters« zu Wort. Als Professor für Theoretische Physik begründet F. Capra in zahlreichen, auflagenstarken Schriften sein ganzheitlich-holistisches Weltbild aus den neueren Erkenntnissen der Grundlagenphysik und fordert deren Anwendung auf sämtliche Lebensbereiche; dem selben Zweck dient auch der vorliegende Beitrag »Die neue Sicht der Dinge«: »Um unsere volle

¹⁷ Lebendige Seelsorge. Zeitschrift für alle Fragen der Seelsorge 39 (1988) Heft 5 und 6: New Age und Christentum – Teil I und II. 9,80 DM je Heft.

¹⁸ Horst Bürkle (Hg.): New Age. Kritische Anfragen an eine verlockende Bewegung (1988). Düsseldorf ²1989 (= Schriften der Katholischen Akademie in Bayern Bd. 127). 22,80 DM.

Menschlichkeit wiederzuerlangen, müssen wir also die Erfahrung unserer Verbundenheit mit dem Kosmos, mit der ganzen lebenden Welt wiedererlangen. Diese religio, dieses Wiederverbinden, ist das tiefste Anliegen des neuen ganzheitlich-ökologischen Denkens.«¹⁹ Solche Anwendungsversuche naturwissenschaftlicher Denkmodelle auf sämtliche Kultur- und Sachbereiche menschlicher Existenz weist der Physiker Edgar Lüscher in seinem Aufsatz »Physik und Wirklichkeit« entschieden zurück: »Das physikalisch Erfassbare ist nur eine Teilmenge der Wirklichkeit, deren Verallgemeinerung auf die gesamte menschliche Wirklichkeit eine Grenzüberschreitung darstellt, die kaum ein Physiker mit rein naturwissenschaftlichen Argumenten wagen würde. (...) Es kann deshalb keine naturwissenschaftliche Begründung von Bewegungen wie z.B. New Age existieren.«²⁰ Walther Ch. Zimmerli hingegen stellt in seinem Beitrag »Das Zeitalter der angekündigten neuen Zeitalter, »New Age« auf de(n) Prüfstand der philosophischen Kritik«. Mit guten Argumenten weist W. Zimmerli dabei schwärmerische Experimente zurück. Seiner Auffassung nach bedarf es zur Bewältigung der anstehenden Zivilisationskrise »keiner ganz anders gearteten Rationalität und schon erst recht nicht eines kompensatorischen Irrationalismus«²¹. Vielmehr gelte es trotz beschränkter Handlungsmöglichkeiten den vorhandenen Handlungsspielraum verantwortungsvoll zu nutzen. Da jedoch innerhalb der New Age-Bewegung gerade Bewußtwerdungs- und Versenkungspraktiken aus dem Erfahrungsschatz fernöstlicher Religionen und christlicher Mystik (Meister Eckhart, Teilhard de Chardin) erhebliche Bedeutung zukommen, ist Josef Sudbracks Beitrag »Herausgefordertes Christentum: Vergessene mystische Tradition« um eine Unterscheidung der Geister bemüht.²² J. Sudbrack sieht die Inanspruchnahme dieser Mystiker durch Gruppierungen der New Age-Bewegung als Gesprächschanse; gleichzeitig lehnt er jedoch deren simplifizierende Vereinnahmung entschieden ab. Auch Günther Schiwys Aufsatz »New Age-Spiritualität und Christentum« spannt sich zwischen den Polen Teilhard de Chardin, Christentum und New Age aus. Anders als J. Sudbrack ist G. Schiwy allerdings davon überzeugt, daß es gelingt »im Geist des neuen Zeitalters immer mehr den Geist Gottes auszumachen«.²³ Die Überwindung der universalen Krise durch »Neues Denken« und »Neues Handeln«, die Genese eines Bewußtseins von der »mystischen Einheit der Natur«, die Sensibilisierung des einzelnen für seine Verantwortung gegenüber dem gesamten Kosmos, die Politisierung dieser persönlichen Erkenntnisse und die Relativierung des Wahrheitsanspruches aller Religio-

¹⁹ Fritjof Capra: Die neue Sicht der Dinge. In: Horst Bürkle (Hg.): New Age. Düsseldorf ²1989, S. 11–24 (hier: S. 24).

²⁰ Edgar Lüscher: Physik und Wirklichkeit. In: Horst Bürkle (Hg.): New Age. Düsseldorf ²1989, S. 25–41 (hier: S. 40).

²¹ Walther Ch. Zimmerli: Das Zeitalter der angekündigten neuen Zeitalter. »New Age« auf dem Prüfstand der philosophischen Kritik. In: Horst Bürkle (Hg.): New Age. Düsseldorf ²1989, S. 42–61 (hier: S. 55).

²² Josef Sudbrack: Herausgefordertes Christentum: Vergessene mystische Traditionen. In: Horst Bürkle (Hg.): New Age. Düsseldorf ²1989, S. 62–81.

²³ Günther Schiwy: New Age-Spiritualität und Christentum. In: Horst Bürkle (Hg.): New Age. Düsseldorf ²1989, S. 82–104 (hier: S. 104).

nen bis hin zur völligen Beliebigkeit sind nach G. Schiwy Postulate des New Age, die sich auch das Christentum zueigen gemacht hat oder sich noch zu eigen machen sollte. Hierbei beruft er sich wiederholt auf Äußerungen Teilhard de Chardins, des II. Vatikanischen Konzils (»Nostra aetate«, cap. 2) und der Hl. Schrift. Durch exzessive Interpretationen, die dezidierte Formulierungen ebenso wie den Kontext der Konzilsaussagen unberücksichtigt lassen²⁴, sucht er das II. Vatikanum für das »Neue Zeitalter« zu vereinnahmen: »Ich habe den Eindruck, daß die Väter des Konzils (...) der gegenwärtigen New Age-Bewegung und ihren christlichen Kritikern weit voraus waren, wie überhaupt das Konzil vom Geist des Neuen Zeitalters erfüllt gewesen ist.«²⁵ Eine verantwortete katholische Position entwickelt hingegen Horst Bürkles überaus informativer Aufsatz »Zur Unterscheidung der Geister: Selbsterrettung des Menschen oder Erlösung durch Gott?«.²⁶ In einem kurzen Problemaufluß geht der Autor auf die Ursachen der Popularität des New Age (Orientierungslosigkeit, Vervollkommnungssphantasien breiter Kreise), wesentliche Bestandteile (zyklisches Geschichtsbild, Paradigmenwechsel, Transformation des Menschen und der Normen) und unaufhebbare Differenzen zum Christentum ein. Wie H.-J. Ruppert, W. Haberer und M. Kehl betont H. Bürkle dabei unverzichtbare Glaubensgüter (Offenbarung eines personalen Schöpfergottes, Erlösungshoffnung, lineares Geschichtsbild und Gestaltungsverantwortung). Zugleich sieht H. Bürkle ähnlich wie J. Sudbrack Denkanstöße für das Christentum, durch die verschüttete christliche Traditionen neu belebt werden können (Freiheit des Menschen in seiner Bindung an Gott, Ganzheitlichkeit und kosmischer Bezug des Menschen, Kirche als lebendiger Organismus all ihrer Mitglieder). Insgesamt ermöglicht dieser Band jedenfalls authentische Einblicke in relevante Themenkreise der New Age-Bewegung und gibt gleichzeitig – auch aus christlicher Sicht – Hilfestellungen für eine Beurteilung. Angesichts der Literaturfülle wäre freilich ein weiterführendes Literaturverzeichnis wünschenswert gewesen.

²⁴ Schiwy ignoriert beispielsweise in seinen Ausführungen über die Relativierung der Religionen und ihrer Gottesbilder den Vorbehalt der Konzilsaussagen, wonach in anderen Religionen nur »ein Strahl jener Wahrheit« vorhanden sei, die in Christus »die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden« lasse (Nostra aetate cap. 2).

²⁵ Ebd., S. 103.

²⁶ Horst Bürkle: Zur Unterscheidung der Geister: Selbsterrettung des Menschen oder Erlösung durch Gott? In: Ders. (Hg.): New Age. Düsseldorf 1989, S. 105–136.

Aspekte einer christlichen Standortbestimmung

Die Sichtung des ideellen Kernbestandes der New Age-Bewegung erbringt nach Meinung aller Autoren Einblicke in ihre Gefährdungs- und Faszinationspotentiale. Unterschiedlich fällt allerdings die Beurteilung der Dialogfähigkeit des New Age aus; dennoch konstruiert nur G. Schiwy eine Vorbildfunktion der Bewegung für das nachkonziliare Christentum. Die übrigen Autoren schätzen – sicherlich zurecht – die Distanz zum Christentum erheblich größer ein: Synkretismus, diffus-impersonale Gottesbilder, zyklische Geschichtskonzeptionen und ausgeprägte Selbsterlösungsphantasien verhindern einen, von der New Age-Bewegung ohnedies nicht gesuchten Dialog. Anlaß zu kritischer Selbstbesinnung auf verschüttete Traditionen des Christentums mag das New Age aber immerhin bieten. Nichtsdestoweniger birgt der »Neue Bund« tragfähigere Sinnangebote als das »Neue Zeitalter«; er wird es ohne Zweifel überdauern.

Marienkunde unter ganzheitlichem Aspekt

Von Leo Scheffczyk, München*

Zur Vorstellung eines wissenschaftlichen Werkes nach Inhalt, Zielsetzung und Geist kann ein Blick auf seine, wenn auch nur kurze Geschichte dienlich sein. Tatsächlich gilt auch für das neue Marienlexikon in etwa das Wort des alten lateinischen Grammatikers: »Habent sua fata libelli« (»Bücher haben ihre Schicksale«).

Das Schicksal oder die Geschichte des neuen Marienlexikons beginnt mit der Herausgabe des ersten Bandes des alten »Lexikons der Marienkunde«, der in acht Faszikeln in den Jahren 1957–1965 erschien und bis zur Mitte des Buchstabens E gediehen war. Es handelte sich damals schon um ein vergleichsweise neuartiges Werk, das nicht nur, wie die meisten vorhandenen mariologischen Lexika, die Marienlehre und das Mariendogma umfaßte, sondern besonders auch die Ausprägung des marianischen Gedankens in allen Bereichen des religiösen und geistigen Lebens, in Literatur, Kunst und Kultur zu dokumentieren suchte.

Aber dieses großangelegte Werk, das in gewisser Weise Ergebnis und Zusammenfassung der marianisch hochgestimmten Bewegung im Umkreis des Mariendogmas vom Jahre 1950 war, fand leider keine Fortsetzung und Vollendung. Es gehört zu den merkwürdigen Wechselfällen der neueren kirchlichen Geschichte, daß dieses Werk, ähnlich wie die hochstehende Mariologie des Zweiten Vatikanums, in der Folgezeit nicht den erhofften Widerhall fand.

Dennoch blieb für die am marianischen Gedanken interessierten Theologen wie Laien der Torso dieses weit angelegten Werkes ein Stachel oder ein Ansporn, das einmal so originell Begonnene nicht der Vergessenheit preiszugeben, sondern es wieder aufzunehmen, zumal sich im dritten Jahrzehnt nach dem Zweiten Vatikanum doch wieder eine positive Wende hin zum Mariengeheimnis und zur Marienfrömmigkeit abzeichnete, wie etwa auch das Wort der Marienzyklika Johannes Pauls II. »Redemptoris mater« von 1987 belegt, nach dem es »in unseren Tagen neue Zeichen (marianischer) Spiritualität und Frömmigkeit gibt« (nr. 48).

Freilich hätte eine solche Absicht das Stadium des Wünschens und Erwägens nicht überschritten, wenn nicht der praktische Entschluß und die tatkräftige Initiative zur Verwirklichung des Planes hinzugekommen wären, die Herrn Bischof Dr. Rudolf Graber als Gründer und Vorsitzendem des Institutum Marianum in Regensburg zu danken sind, in nicht geringem Maße aber auch der verlegerischen Aktivität des EOS-Verlages und seines Leiters P. Dr. Bernhard Sirch zuzuschreiben sind.

Die positiven Zeichen der nachkonziliaren Entwicklung beachtend, konnte das neue Unternehmen nicht einfach eine Fortsetzung des alten sein. Inzwischen war die theologische Forschung nicht nur weitergeschritten, sondern auch die geistesgeschichtliche Problematik angestiegen, etwa im Aufkommen der Befreiungstheologie, der Frauenfrage oder der Kirchenkritik – Vorgänge, die vom Lexikon

berücksichtigt werden mußten. So verlangte das neue Konzept eine noch größere Differenzierung und Zeitnähe als das alte.

Erhalten blieb zwar der dem alten Werk eignende universale Aspekt auf Lehre, Geschichte und Leben, der jedoch mit mancher Neuakzentuierung und Neugewichtung versehen werden mußte. So wurde in dem tragenden lehrhaft-theologischen Bereich die biblisch-kritische Grundlegung mit mehr Gewicht versehen (wie u. a. die Artikel über die »Apokalyptische Frau« oder über die neu erörterte Problematik um die »Brüder Jesu« beispielhaft zeigen können).

Unter dogmatischem und dogmengeschichtlichem Aspekt wurde nicht nur auf die positive Darlegung der Lehre der Kirche geachtet, sondern mehr noch auf die Erhebung des Sinnes und der Bedeutung des Dogmas; dies in der vom Zweiten Vatikanum gewiesenen Richtung der Einbeziehung Marias in das Geheimnis Christi, der Kirche und der christlichen Existenz, was sich u. a. am Beispiel der Artikel »Aufnahme Marias«, »Ehe Marias«, »Gottesmutterschaft« ersehen läßt.

Das hier zutage tretende dogmatische und dogmengeschichtliche Anliegen, das durch die Aufnahme neuer oder ausgesonderter Fachbereiche wie »Patrologie«, »Christlicher Orient«, »Hymnologie« und »Missionskunde« betont hervorgehoben wurde, verlangt wegen seiner Affinität zur gesamtchristlichen Theologie auch ein besonders aufmerksames Eingehen auf die ökumenischen Fragen der Marienlehre, was sich rein formal an der Einführung einer gesonderten Fachabteilung »Orthodoxe Theologie« beweist, aber auch an der umfänglicheren Behandlung evangelischer Theologie und Frömmigkeit, die das nicht geringe marianische Erbe des Marienlobes der Reformation neu entdecken helfen soll und so eine Basis für das an diesem Punkte noch zögernd geführte ökumenische Gespräch bieten könnte.

Was aber den am gelebten Marienglauben und an seiner Ausstrahlungskraft interessierten Christen und Wissenschaftler besonders ansprechen dürfte, das ist der breit entfaltete Lebens- und Weltbezug des Mariengeheimnisses, der sich von der Liturgie zur Volksfrömmigkeit, zur Geschichte der Heiligen, der Predigt, der marianischen Spiritualität und Mystik, bis hin in die Bereiche der bildenden Künste, der Literatur und Musik erstreckt.

Im Hinblick auf die beiden vorliegenden Bände wie im Vorausblick auf das noch im Werden befindliche Ganze läßt sich sagen, daß die Gesamtanlage trotz Weglassung vieler Einzeltitel des alten ersten Bandes des »Lexikons der Marienkunde« reichhaltiger und differenzierter geworden ist. Was dafür an zusätzlichem Raum und Umfang beansprucht werden mußte, wurde in etwa durch eine Reduzierung des Bildmaterials ausgeglichen, die verständlicherweise den Kunsthistoriker weniger befriedigen wird.

Solche, auch an anderen Stellen notwendig gewordene Einschränkungen werden trotz allem den Eindruck nicht schmälern, daß es sich bei diesem Werk um eine umfangreiche »Summa Mariana« handelt, die wegen ihrer Fülle sogar Kritik erfahren hat. So meinte ein Rezensent, daß die Verfasser sich offenbar von dem mittelalterlichen Grundsatz: »De Maria nunquam satis« haben leiten lassen. Aber nach diesem Grundsatz verfahren im Mittelalter die Prediger und Lobredner Mariens, deren untheologische Übertreibungen in den entsprechenden Personarti-

keln des Werkes regelmäßig kritisiert werden. Er bezog sich nicht auf eine vielseitige Auslegung des Mariengeheimnisses, sondern auf die Übersteigerung eines einzigen Anliegens, nämlich des panegyrischen Momentes.

Was den weiten Blickwinkel der Marienwahrheit angeht, so war für diese Wahl mehr das Bekenntnis des Psychologen und Philosophen Viktor von Weizsäcker maßgebend, der, als Protestant, einmal bekannte, daß der Marienkult zu den geistigen Mächten gehört, die einst den Bildungsprozeß der abendländischen Seele bestimmten.

Mit der Aufnahme dieser vielseitigen geistigen Kräfte des marianischen Gedankens trifft sich dieses Lexikon mit den heute beim Werden eines neuen Europas bekräftigten Bemühungen der Kirche um eine neue Inkulturation des Christentums in die moderne Welt.

Das Werk bedient sich dazu zwar nur des Mittels und des Mediums der Marienwahrheit, zielt aber vermittels dieses Mediums direkt auf den Kern und das Wesen des Christentums, auf Jesus Christus selbst. Mit dieser Ausrichtung möchte die Arbeit, die von über 300 Mitarbeitern und über zwanzig Fachleitern unternommen wurde, wie jede legitime Marienlehre und Marienverehrung im Prisma des Mariengeheimnisses das Christusgeheimnis erschließen helfen und dies vornehmlich nach seiner menschlichen Seite, nach der Seite des Inkarnatorischen hin, d. h. auch nach der Seite der menschlich-geschichtlichen Einwurzelung des Christusgeheimnisses in die wirkliche Welt. In diesem Sinn möchte das Marienlexikon verstanden und aufgenommen werden und in einem Leserkreis Aufnahme finden, der von der religiös-christlichen wie von der kulturwirksamen Bedeutung des Mariengeheimnisses überzeugt ist. Für die Vorbereitung einer solchen Aufnahme wäre die Arbeit der Publizistik von Wichtigkeit, deren Vertretern dieses Anliegen wärmstens empfohlen wird.

* Zur Einführung des Marienlexikons gehalten am 8. 12. 1989 in München.

»Gewinner und Verlierer«

Von Monika Recken, Augsburg*

»Eine Scheidung ist ein neuer Anfang, eine zweite Chance im Leben. Sie bietet die Möglichkeit, die Weichen ganz neu zu stellen. (S. 26).

Von dieser kühnen Behauptung ausgehend begann die amerikanische Psychotherapeutin Judith Wallerstein die Untersuchung des Schicksals 60 amerikanischer Familien des sog. Mittelstands, die von einer Ehescheidung betroffen waren. Die anfängliche Feststellung: »Bei einer Scheidung gibt es unweigerlich Gewinner und Verlierer« (S. 7) machte schon bald der Erkenntnis: »Ich war über unsere Ergebnisse bestürzt« (S. 16) Platz.

In dem aus dem Amerikanischen übersetzten Buch »Gewinner und Verlierer« schildert Wallerstein in Zusammenarbeit mit der Journalistin Sandra Blakeslee die persönlichen Herausforderungen und Schwierigkeiten der 60 Elternpaare mit insgesamt 131 Kindern, die sie vom Zeitpunkt der Scheidung an beobachtete. Der Untertitel des Werkes lautet daher »Frauen, Männer, Kinder nach der Scheidung – eine Langzeitstudie«. Mit jedem Familienmitglied, das an der Studie teilnahm, führte Wallerstein kurz nach der Trennung, dann nochmals ein Jahr später sowie nach 5, 10 und teilweise nach 15 Jahren mehrere ausgedehnte Gespräche. Die Kleinkinder interviewte sie beim Spiel. So konnte sie die Entwicklung der einzelnen Betroffenen über 15 Jahre lang verfolgen.

Die vorliegende »Langzeitstudie« bezieht sich auf die statistische Auswertung der Untersuchungsergebnisse, jedoch häufig ohne dem Leser die Bezugsgrößen oder die genaue Zusammensetzung des jeweils angesprochenen Personenkreises mitzuteilen. Unter die Lupe genommen wird das Zahlenwerk einen Statistiker nicht ohne weiteres befriedigen. Man muß sich mit der Behauptung statistisch belegter Aussagen zufrieden geben.

Interessanter als die statistische Verbrämung des Werkes sind die genauen, feinsinnigen und schlüssigen Schilderungen der Einzelpersönlichkeiten, deren Lebensbedingungen sich durch die Scheidung plötzlich verändern. Am Beispiel dreier Familien mit jeweils 2 bis 3 Kindern und ergänzt durch Berichte aus anderen Familien werden dem Leser die weitreichenden Folgen des Entschlusses zur Ehescheidung vor Augen geführt. Da wird von dem Arzt Nicholas Moore berichtet, der sich nach 20jähriger Ehe und eigener beruflicher Karriere noch in den besten Jahren seiner Schaffenskraft einer jungen, unternehmungslustigen Frau zuwendet. Allein mit großzügigen Unterhaltszahlungen sind die drohende Vereinsamung und Haltlosigkeit seiner Frau, deren Selbstwertgefühl ganz durch ihre Rolle als Ehefrau und Mutter bestimmt wird, nicht abgewendet. Auch seine Verantwortung als Vater kann er nicht ohne weiteres aus der Verbindung mit der zweiten Frau heraus wahrnehmen. Daß seine älteste Tochter, sobald sie ins

* zu: Judith Wallerstein/Sandra Blakeslee: Gewinner und Verlierer: Frauen, Männer, Kinder nach der Scheidung. Eine Langzeitstudie. Droemer Knaur Verlag, München 1989.

heiratsfähige Alter kommt, unter der ständigen Angst leiden wird, den geliebten Menschen zu verlieren oder von ihm verraten zu werden, hat er sich ebensowenig vorgestellt wie die Entwicklungsstörungen seines kleinen Sohnes, der sich von der gesteigerten Zuwendung seiner Mutter erdrückt fühlt. Ganz zu schweigen von der mittleren Tochter, die sich aus Mitgefühl und unter Verzicht auf ihre eigene Jugend zur Lebensberaterin und zum alter ego ihrer Mutter macht.

Geht das alles zu Lasten des Kontos »Ehescheidung«? Zum großen Teil schon!

Natürlich sind die negativen Entwicklungen oder Entwicklungsmängel bei den betroffenen Partnern und Kindern nicht notwendig oder unvermeidlich. Aber die Vielzahl der in diesem Buch aufgezeigten Schwierigkeiten verdeutlicht das enge Beziehungsgeflecht, das die Ehegatten untereinander und mit ihren Kindern verbindet. Es ist offensichtlich nicht möglich, die Ehe wie das Kapitel eines Buches abgeschlossen hinter sich zu lassen, ist doch durch die Ehe eine in sich unzertrennliche bzw. unauflösliche Einheit der Zwei entstanden (vgl. 2. Vatikanum, *Gaudium et Spes* Nr. 48).

Wallerstein hebt an mehreren Stellen des Buches ihre betont liberale und religiös nicht gebundene Haltung gegenüber der Ehescheidung hervor, so zum Beispiel: »Auch wenn unsere Ergebnisse insgesamt bedenklich stimmen, sollten wir die Scheidung nicht verdammen... Wer das Rad der Zeit zurückdrehen möchte, darf sich nicht auf unsere Ergebnisse berufen« (S. 355). Statt dessen fragt sie danach, ob mit der Scheidung das gewünschte Ziel erreicht werden kann: »Scheidungswillige (erhoffen sich) von ihrem Schritt zweierlei: Das Ende einer unerträglichen Ehe und eine höhere Lebensqualität für beide Eheleute« (S. 69). Schon das erste Ziel erreichen nur 50% der Männer und 80% der Frauen (S. 69). Allerdings ist es auch in diesen Fällen keineswegs so, daß die Partner zehn Jahre nach der Scheidung gefühlsmäßigen Abstand von den gegenseitigen Auseinandersetzungen haben. »Betty Burelle war noch 10 Jahre nach der Scheidung wütend auf Dale, und dasselbe war auch bei der Hälfte der Frauen und einem Drittel der Männer der Fall. Wenn man diese Daten mit den Daten aus der Zeit während der Scheidung vergleicht, stellt man überrascht fest, wie ähnlich Zorn und Wut noch immer begründet werden, obwohl doch ein Ziel der Scheidung gerade darin besteht, solche Konflikte durch die Trennung zu lösen. Man geht dabei jedoch von der falschen Annahme aus, Ehepartner würden mit ihren Konflikten fertig werden, wenn sie erst einmal getrennt lebten. Aber viele schaffen das nicht« (S. 168).

Diese Ergebnisse könnten sich als Folge der Zertrennung des von seiner Natur her eben unzertrennlichen Ehebandes erklären. Und das nicht nur vom christlichen Standpunkt aus.

Für die meisten der beobachteten Ehepartner bleibt auch die zweite an die Scheidung geknüpfte Erwartung unerfüllt, die »höhere Lebensqualität für beide Eheleute« (S. 69). Zehn Jahre nach der Scheidung geht es der Hälfte der Frauen und zwei Drittel der Männer nicht besser, manchmal sogar schlechter als vor der Scheidung. »Das ganze Geflecht von psychischen Bedürfnissen, Wünschen und Erwartungen, das zwischen Eltern und Kindern besteht, wird durch das Scheitern der Ehe und den Prozeß der Scheidung radikal modifiziert. Die Eltern-Kind-

Beziehungen werden von Aggressionen zwischen den Geschiedenen belastet, und die Bedürfnisse der Kinder werden vernachlässigt, während sich die Eltern bemühen, ihr eigenes Leben neu zu gestalten... Erwachsene und Kinder lavieren sich durch die Scheidung hindurch und sind später, wenn sie sich auf ein neues Familienleben einlassen, viel ängstlicher und haben weniger Vertrauen zu der Zuverlässigkeit menschlicher Beziehungen« (S. 276/277). Wallerstein beschreibt Frauen, die nach der Scheidung ein neues Leben beginnen, eine beruflich interessante Karriere aufbauen und dadurch ein viel höheres Maß an Selbstvertrauen gewinnen, »aber nur wenige konnten diesen beruflichen Aufstieg mit einer glücklichen zweiten Ehe oder einer stabilen Beziehung verbinden« (S. 171). Zudem litten diese alleinerziehenden Frauen permanent unter dem unguten Gefühl, zu wenig Zeit für ihre Kinder zu haben, ausgelaugt und »innerlich wie tot« zu sein. Auch von Männern, insbesondere jüngeren, wird berichtet, daß sie nach der Scheidung einsam, emotional blockiert und gehemmt seien. Maßstab für die Zuordnung zu den Gewinnern oder zu den Verlierern der Scheidung ist dabei die subjektive Empfindung des Betroffenen (S. 56). Der sich unterlegen Fühlende ist Verlierer. Derjenige, der meint Oberwasser zu haben, zählt zu den Gewinnern.

Wallersteins Zuordnungsmaßstab wirkt unvollständig.

Weiterführen könnte die Überlegung Thomas von Aquins (S.Th. II 2 q. 29 art. 2), daß objektive Ordnung im eigenen Leben notwendigerweise auch inneren Frieden und Freude hervorruft. Gemeint ist selbstverständlich nicht bloß äußere Vorzeigeordnung, sondern die bewußte Erfüllung des eigenen Lebenssinns als Ehefrau und Mutter oder Ehemann und Vater, Treue zu der einmal übernommenen Verantwortung für die Familie. Wie die vielen Beispiele der Studie zeigen, ist solcher Lebenssinn sogar dann noch – allerdings auf andere Weise – erfüllbar, wenn die Scheidung schon vollendete Tatsache ist. Koppeln sich die Gefühle dagegen von der Steuerung durch den Willen und von der Erfüllung der persönlichen Verantwortlichkeiten ab, so führt diese Art der »Selbstverwirklichung« den Menschen schnell zu »übergroßer Nachgiebigkeit gegenüber seinen Trieben und zur Arroganz gegenüber Werten und Normen... (Er verliert) das Wesentliche, das er zum Gelingen seines Lebens braucht, ein Leben gemäß den Werten, die ihm sein Gewissen nahe legt, in erster Linie der Liebe« (Van den Aardweg, G.J.M., »Erziehungsziel Glück«, Reihe: Pädagogik und Freie Schule, Heft 40, Adamas Verlag Köln, 1989).

Mag Wallerstein diesen Aspekt der Sinnfindung im Hinblick auf die Beziehung zum Ehegatten auch halbherzig behandeln, so gilt das jedenfalls nicht bezogen auf die Kinder aus geschiedenen Ehen. »Für Kinder ist eine Scheidung ein völlig anderes Erlebnis als für Erwachsene, weil die Kinder etwas verlieren, das für ihre Entwicklung fundamental ist: die geordnete Struktur der Familie« (S. 35). Wallerstein schildert in ergreifender Weise die Hilflosigkeit der von der Scheidung betroffenen Kleinkinder, die den Auszug eines Elternteils aus der gemeinsamen Wohnung als persönliche Zurückweisung empfinden, sich selbst die Schuld daran zuschreiben, zugleich aber gar nicht an die Endgültigkeit der Trennung glauben. Viele Kinder erfinden sich einen Phantomvater, um die Härte der Realität zu

kompensieren. Die Angst vor dem Alleingelassenwerden und die völlige Hilflosigkeit gegenüber dem Auseinanderbrechen der Familie führen zu Störungen im Selbstwertgefühl, zu Entwicklungsverzögerungen, je nach Temperament auch zu Aggressivität. »Die Spannungen in (der elterlichen) Beziehung hinterließen tiefe Spuren in der Psyche ihrer Kinder« (S. 221). Diese Feststellung bezieht sich erst recht auf Kinder, die in der Familie Gewalttätigkeiten erlebten oder von einem Elternteil als Spitzel gegenüber dem anderen eingesetzt wurden.

Wallerstein hat bei den Kindern der untersuchten Personengruppe auch einige kennengelernt, die sich zehn Jahre nach der Scheidung ihrer Eltern gut entwickelt hatten. Allerdings »gibt es keinen roten Faden, der sich durch das Leben jener Kinder zieht« (S. 217). Ein Rezept, Kinder trotz Scheidung vor persönlichem Schaden zu bewahren, scheint es also nicht zu geben. Dies gilt auch für die Jugendlichen, die zwar im Zeitpunkt der Trennung ihrer Eltern zunächst vernünftiger reagierten, sich aber deswegen nicht weniger überfordert fühlten als kleinere Kinder. »In den meisten Krisensituationen – bei Erdbeben, Überschwemmungen oder Brandkatastrophen – bringen die Eltern instinktiv zuerst ihre Kinder in Sicherheit. In der Krisensituation Scheidung hingegen kommen für Väter und Mütter die Kinder erst an zweiter Stelle; die eigenen Probleme haben Vorrang« (S. 29). Durch die Scheidung werden Mütter und Väter nicht bessere Eltern. Vielmehr schiebt sich zwischen sie und die Kinder nunmehr das neue Bedürfnis, sich wieder frei in der Welt der Erwachsenen zu bewegen und sich nochmal ein eigenes Leben aufzubauen. Rosemary Catalano, Mutter der dritten Familie, die in diesem Buch beschrieben wird, drückt dies so aus: »Ich glaube, ich mute den Kindern sehr viel zu, wenn ich sie so mit mir durch mein Leben schleife« (S. 254). Wallerstein gelangt zu der Feststellung, daß die Mutter-Kind-Beziehung nach der Scheidung nur in sehr wenigen Fällen besser ist als in der zerrütteten Ehe (S. 225). Alarmierend sind zudem die anfangs angesprochenen Spätreaktionen der Kinder, die die Erfahrung aus dem eigenen Elternhaus auf ihre eigene Zukunft projizieren und erhebliche Schwierigkeiten haben, stabile Bindungen einzugehen.

Auch die Probleme der Zweitehen kommen bei der Untersuchung nicht zu kurz. Da sind zum einen die Kinder aus erster Ehe, die zu 50% meinten, sie seien in der neuen Familie nicht willkommen. Sie fühlten sich wie »Zuschauer bei einem Fest, das ihren Müttern zwar Spaß machte, zu dem sie selbst aber nicht eingeladen waren« (S. 284). Ganz zu schweigen von den inneren Loyalitätskonflikten der Kinder gegenüber dem leiblichen und dem Stiefvater. Die Zweitehen sind dadurch von vornherein mit schwerwiegenden Problemen belastet. Hinzu kommt die Hypothek des geschiedenen Partners aus dem durch das Scheitern der ersten Ehe angeschlagenen Selbstvertrauen. Nur ein Siebtel der eingegangenen Zweitehen war stabil (S. 69). Die zweite Scheidung, die demzufolge sechs Siebtel der Betroffenen erleben mußten, wurde von ihnen als emotionale Vernichtung empfunden. Wallerstein zitiert Bob Catalano: »Diese zweite Scheidung hat mich völlig fertig gemacht. Ich komme einfach nicht mehr auf die Füße« (S. 271). Die Probleme gehen also nicht nur bei den Kindern, sondern auch bei der überwältigenden

Mehrheit der geschiedenen Elternteile weiter, bloß in anderer Form und mit zugespitzter Gefahr für die eigene Persönlichkeit.

Dieses Untersuchungsergebnis sollte ein Aufruf an die Umwelt sein. Es verlangt Teilnahme an dem Schicksal der Betroffenen.

Stütze und Stärkung durch gute Freunde ist für diese Menschen besonders wichtig. Hiervon kann sich auch die Gemeinschaft der Gläubigen in der Kirche nicht dispensiert fühlen. Sie muß sich dieser Menschen besonders annehmen. In diesem Zusammenhang wird immer wieder die Frage der Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten aufgeworfen und das Argument der dauerhaft bewältigten Krise ins Feld geführt. Der Grad der Krisenbewältigung in einer Zweit- oder Drittehe kann jedoch kein Entscheidungskriterium für diese Frage sein. Dann nämlich zöge man eine theologisch willkürliche Grenze zwischen »Krisenbewältigern« und »Nichtbewältigern«. Soll denn die nach den Untersuchungsergebnissen als trügerisch einzustufende Stabilität der Beziehungen belohnt werden gegenüber demjenigen, der die Konflikte ehrlich zugibt und nach wie vor stark darunter leidet? Letzterer könnte sich vielleicht sogar näher an der Lösung des eigentlichen Problems, nämlich der ehrlichen Anerkennung des Fortbestehens des ersten Ehebandes befinden. Erst das Abstandnehmen von den Scheinlösungen, die der Anerkennung dieser Wahrheit im Wege stehen, führt zu einem wirklichen Erstarren der Persönlichkeit und erscheint belohnenswert, wenn es denn überhaupt um eine Belohnung geht.

Wallerstein bezeichnet die Ehescheidung als »zweifellos wichtigste Revolution der Moderne« (S. 346) und verweist auf die dadurch hervorgerufenen tiefgreifenden Veränderungen in unserer Gesellschaft:

»Wenn diese Ängste der Kinder geschiedener Eltern in unserer Gesellschaft ihren Höhepunkt erreichen, kommen die Folgen der vergangenen zwanzig Jahre erst in vollem Umfang zum Tragen. Die neu gegründeten Familien sind für die Auswirkungen einer Scheidung offenbar sehr anfällig« (S. 350). Gegenüber einer verbreiteten Meinung, die Beziehungen zwischen Mann und Frau seien heute ehrlicher und partnerschaftlicher geworden, sie hätten eine neue Form von Familie hervorgebracht, stellt Wallerstein fest: »Die 'neuen' Formen der Familie bieten den Kindern nicht dieselbe Geborgenheit wie die traditionelle Ehe. Überdies sind die Stimmen der Kinder in unserer politischen Arena nicht zu hören. Männer und Frauen sprechen zwar über die Kinder, aber ich bezweifle entschieden, daß sie für die Kinder sprechen« (S. 356). Diese Erkenntnis scheint nicht nur für die USA, sondern angesichts der hierzulande rapide gestiegenen Ehescheidungsrate auch in der Bundesrepublik Deutschland zu gelten. Nachdem sich die jährlichen Ehescheidungen im Jahre 1986 geringfügig verringerten, haben sie im Jahr 1988 bezogen auf Bayern (die Zahlen des Statistischen Jahrbuches des Bundesgebietes 1988 reichen insoweit nur bis zum Jahr 1986) ihren höchsten Stand überhaupt erreicht, nämlich 28,6% aller geschlossenen Ehen. Nur noch 2/3 der Ehen hielten »bis daß der Tod euch scheidet«. Den 19.496 geschiedenen Ehen standen 1988 in Bayern 71.742 Eheschließungen gegenüber. Im Bundesdurchschnitt entfallen 20% der neuen Eheschließungen auf Zweitehen. Diese sind auch bei uns in den seltensten Fällen

stabil, da die höchste Scheidungsrate bei 40- bis 50jährigen liegt, 50% aller Ehescheidungen jedoch in den ersten zehn Ehejahren stattfinden. (Das durchschnittliche Wiederheiratsalter geschiedener Männer beträgt 40 Jahre, bei geschiedenen Frauen 36,5 Jahre).

Bei etwa der Hälfte der Ehescheidungen sind ein oder zwei Kinder betroffen. Dies könnte ein geringerer Prozentsatz sein als in den USA. Dieser Trost nützt jedoch dem Kind, das betroffen ist, wenig.

Wallerstein und Blakeslee haben ihr Buch als »sehr wertvolle Anleitung praktischer Lebenshilfe für andere« (S. 20) konzipiert. Es mag in Krisensituationen nützlich sein, die Problemstellungen schärfer zu erkennen. Damit ist man aber noch nicht unbedingt deren Lösungen nähergerückt. Zudem besteht der Preis für die »Lebenshilfe« dieses Buches darin, sich 358 Seiten lang mit den durcheinandergewühlten Gefühlen anderer Menschen zu beschäftigen. Ob dies gerade dann hilfreich ist, wenn die eigenen Gefühle in Unordnung gekommen sind, mag jeder selbst entscheiden. Allemal ist das Buch auch für Seelsorger aufschlußreich. Besonders aber verschafft es Ein-, Tief- und Durchblicke für so manchen Eheromantiker.

Buchbesprechungen

Dogmatik

Gutiérrez, Gustavo: Von Gott sprechen in Unrecht und Leid – Ijob = Fundamentaltheologische Studien Nr. 15, Kaiser/Grünwald, München/Mainz 1988, 154 S.

Nach dem Bericht des Exodus und vieler Psalmen hat die Befreiungstheologie ein weiteres alttestamentliches Buch entdeckt, das die Herausführung der Armen und Geknechteten aus Not und Leid verkündet, nämlich das Buch Ijob. Gutiérrez, der »Vater der Befreiungstheologie«, nimmt an diesem Buch Ijob eine politische Relecture vor, so daß es kaum wiederzuerkennen ist. Grundgedanke seiner Ijobinterpretation ist, wie bereits der Titel verrät, nicht das Problem um das Leiden des Gerechten, »sondern die Frage, wie man im Leiden von Gott sprechen könne.« (S. 39)

Seine Antwort lautet ganz einfach: Nur aus der persönlichen Erfahrung mit dem Leid heraus und in Beziehung stehend zum Leiden anderer, keinesfalls aber in einer kühlen, abstrakten Lehre (wie z. B. der herkömmlichen Theologie).

Den ersten Teil seines Buches, den er mit »Die Wette« überschreibt, widmet Gutiérrez der sog. Rahmenerzählung. Sie sei der Schlüssel zum Verständnis des Ijobbuches und erzähle von der »Wette um das Reden über Gott« (S. 22). Gott schließe diese Wette mit Satan, der »mehr eine Funktion« (S. 24 Anm. 6) als ein Eigenname sei (wobei Gutiérrez es dem Leser überläßt, sich diese Wette mit einer »Funktion« vorzustellen). Ijob soll getestet werden, ob er an seinem Glauben auch dann festhalte, wenn er keinen Lohn dafür bekomme. Satan sei hier der Leugner einer »absichtsfreien Religion« (S. 36). Da in den Reden die drei Freunde ebenfalls diese Position vertreten, sei die Verbindung zwischen den beiden großen Teilen des Ijobbuches hergestellt.

Im zweiten Teil geht es um die »prophetische Sprache« Ijobs: Sobald Ijob in der Lage ist, über sein eigenes Leid hinauszublicken und seinen Fall »in Beziehung zum Leiden anderer« (S. 46) zu bringen, wird er zum Prophet. Gutiérrez stützt sich hierbei auf Kap. 24, wo Ijob entdeckt, daß »die Armen ... Opfer von Leiden und Ungerechtigkeit sind.« (S. 67) Dadurch findet er zu einer neuen Sprache über Gott. »Ergebnis des Bewußtseinsumschwungs war die Einsicht gewesen, daß Solidarität mit den Armen eine Forderung des Glaubens an Gott ist.« (S. 130) Ijob bekämpft

also nicht die ad absurdum geführte Vergeltungslehre, sondern das »kapitalistische System dieses Lehrschemas« (S. 49). So gesehen erzählt das Buch Ijob auch nicht das Ringen eines Einzelnen um sein Gottesbild, sondern »die tiefgreifendste und grausamste Beschreibung des Elends der Armen« (S. 61). Daß Ijob im Leid untadelig und rechtschaffen ist (vgl. 1,1), wird zur Nebensache. Nicht Ijobs Frömmigkeit und moralische Integrität zählen, sondern lediglich sein Elend.

Der dritte Teil trägt die Überschrift »Sprache der Betrachtung«. Vor allem die Jahwereden zeigen, so Gutiérrez, daß Gottes Gerechtigkeit »allein im Horizont seiner ersten und unverdienten Liebe zu verstehen ist.« (S. 100) Ijob hat begriffen, »daß beim Reden von Gott Gerechtigkeit nicht das letzte Wort ist.« (S. 129). Alles ist unverdientes Geschenk. Die Sprache der Betrachtung, auch mystische Sprache genannt, anerkennt, »daß alles von der verdankten Liebe des Vaters kommt« (S. 143).

Prophetisches und mystisches Sprechen – das ist nach Gutiérrez das Sprechen Ijobs, das in 42,7 von Jahwe gelobt wird. »Die mystische Sprache ist Ausdruck der Verdanktheit, die prophetische der Verpflichtung.« (S. 140) Gutiérrez macht damit aus dem gottergebenen und geduldig leidenden Ijob (vgl. 1,1) einen rebellischen Gläubigen (vgl. S. 41). Der hochgestellte, vornehme Städter (vgl. 29,7) wird zum Sprachrohr der »einfachen Leute« und zum Klassenkämpfer. Aus dem Mann, der Gott fürchtete und das Böse mied (vgl. 1,1) wird ein leidenschaftlicher Bekämpfer einer rigorosen Moral (vgl. S. 47).

Da Ijob als »Typos« des unterdrückten und im Elend lebenden Menschen dargestellt ist, wird er nach Gutiérrez zum Vor-bild. Er zeige, wie man in Lateinamerika von Gott sprechen solle, eben in prophetischer und mystischer Sprache. Gutiérrez nennt ihn auch »Vor-bild Jesu« (vgl. S. 144). Damit ist Jesu Kreuzestod nicht mehr Heilshandeln, Erlösungstat, sondern »Widerstand derer, die sich weigern, das ungeschuldete ... Geschenk der Liebe Gottes anzunehmen.« (S. 144) Jesus trete ein in die »Gemeinschaft mit den Leidenden« (S. 147).

Gutiérrez liest das gesamte Buch Ijob von 42,7 aus, einem Vers der sog. Rahmenerzählung, wonach Gott Ijob bescheinigt, im Gegensatz zu seinen Freunden die Wahrheit gesprochen zu haben. Dieser Ansatz ist, allein vom Standpunkt der

Exegese aus betrachtet, nicht haltbar. Schon lange sind sich die Exegeten darüber einig, daß das Buch Ijob nicht als literarische Einheit gesehen werden kann. Prolog und Epilog (= Rahmenerzählung) werden in vorexilische Zeit datiert, während der Hauptteil des Buches, die Reden, in exilisch-nachexilische Zeit verweisen. In der Rahmenerzählung wird Ijob als gottesfürchtiger und gottergebener Mann geschildert, der in all seinen Prüfungen treu an seinem Glauben festhält. Im Hauptteil dagegen hinterfragt Ijob die Richtigkeit des von den Freunden vertretenen Vergeltungsglaubens (= Tun-Ergehen-Zusammenhang).

Es ist ein recht fragwürdiges Unternehmen, einen Vers der Rahmenerzählung als Schlüssel für die Streitgespräche zu verwenden. Wenn Gott den Gerechten lobt, er habe die Wahrheit gesprochen, dann bezieht sich das auf 1,21b: »Jahwe hat gegeben, Jahwe hat genommen; der Name Jahwes sei gepriesen.« Im Dialogteil dagegen fügt sich Ijob keineswegs in sein Schicksal, sondern kämpft um seine Rechtfertigung. Da er als Unschuldiger leidet, muß Jahwe an ihm unrecht handeln. Ijob wird zum Ankläger Gottes. Er wendet sich an Gott gegen Gott. Gott antwortet aber nicht in der Weise, wie es Ijob gefordert hat. Das Rätsel um das Leiden Unschuldiger wird nicht gelöst, das Mysterium Gottes bleibt.

Wie schon oft stellt sich auch hier die Frage nach der Berechtigung einer so subjektiven und situativen Schriftauslegung. Sicher hat Gutiérrez recht, wenn er es als legitim bezeichnet, »von unseren größten und dringlichsten Sorgen her« die Bibel zu lesen (S. 19), doch dürfen diese Sorgen und Erfahrungen nicht zu einer neuen Offenbarungsquelle werden. Würde in diesem Fall nicht ein sorgfältiges Lesen der Heiligen Schrift, vor allem des Neuen Testaments und seiner erlösenden Botschaft vom Kreuz, genügen, um zu den Armen und Leidenden von Gott sprechen zu können, anstatt zweifelhafte Theorien unter Vergewaltigung eines Schrifttextes in die biblische Offenbarung hineinzulesen?

Sabine Düren, Rettenbergen

Schamoni, W./Besler, K., *Charismatische Heilige. Besondere Gnadengaben bei Heiligen nach Zeugenaussagen aus Heiligsprechungsakten, Christiana-Verlag, Stein a. Rhein 1989, 309 S.*

W. Schamoni, dessen Werk »Wunder sind Tatsachen« weithin bekannt ist, legt hier zusammen mit K. Besler Aussagen von Zeugen im Rahmen von Kanonisationsprozessen vor. Von den 38 Einzeldarlegungen beziehen sich 20 auf »Heilige« (= schon selig oder heilig Gesprochene oder mit eingeleitetem Kanonisationsverfahren), die im

19. Jh., und 6 auf »Heilige«, die im 20. Jh. gestorben sind. Die Fundstellen für die wörtlich wiedergegebenen Aussagen sind angegeben. Die Einfachheit der Berichte, die Fülle der Aussagen und ihre Nähe zur Gegenwart überzeugen.

Angesichts der häufigen Behauptung, Jesus habe keine Naturwunder gewirkt, werden gerade viele solche die materielle Wirklichkeit betreffende Wunder bezeugt, wie Vermehrung von Nahrungsmitteln oder sogar Totenerweckung und einmal sogar das Zurückweichen des Wassers eines angeschwollenen Flußes (S. 265). Ferner finden sich eine große Zahl von genauen Detailangaben über zukünftige Ereignisse und von Beispielen für das Wirken der Vorsehung. Die Theologie sollte bei ihrem Rasonieren über die Wunder diese bis in unsere Zeit hinein bezeugten und in ihrer Wirkung nachprüfbaren Zeugnisse, die bei jeder Selig- und Heiligsprechung verlangt werden, mehr beachten.

Dann würden nicht nur die Leugnung der Naturwunder oder die psychologische Erklärung der ntl. Berichte fragwürdiger; auch die Theologen, die es immer großartig verstehen, aus der Not eine Tugend zu machen, und die die nur psychol. Erklärung damit begründen, daß bei einem Eingreifen Gottes die transzendente Ursache einer immanenten gleichgestellt würde, also Gott zum Götzen degradiert würde, müßten ihre Theorien überprüfen. Tatsächlich wird bei den Berichten Gott als Ursache nicht immanentisiert und kategorialisiert; nicht die Ursache, nur die Wirkung ist kategorial greifbar, wie gerade an den Angaben zu Vermehrungswundern beobachtet werden kann. Auch die Atmosphäre ist nicht von Sensationshunger geladen, sondern verhalten in ehrfürchtigem Respekt vor dem Geschehen.

Auch unabhängig von der Wunderthematik verdient das Buch Beachtung; einmal wegen der Kurzbiographien, die den einzelnen Zeugnissen vorangestellt sind; dann wegen der hohen Bedeutung, die diese Heiligen im eigenen Leben und in ihrer Pastoral dem Gebet und der Beichte zuerkennen haben – liegt in diesem Ausfall nicht der Grund für die »Ineffizienz« des heutigen seelsorgerlichen Bemühens? Schließlich fällt auf, daß irdische Hilfe nicht rein »horizontal« gewährt wurde, sondern die Quelle und das Ziel aller Liebe bezeugen wollte. Die Bedeutung des ewigen Lebens, etwa wenn Tote erweckt werden, um die Sterbesakramente zu empfangen (S. 44, 280ff.), wird eindringlich ins Bewußtsein gerufen. Das Buch sollten sicher auch Fachtheologen zur Hand nehmen, es ist aber einem breiten Leserkreis zu empfehlen und leicht zu lesen.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Schatzgeyer, Kaspar: *Von der wahren Christlichen Freiheit. De vera libertate evangelica*, hrsg. v. Ph. Schäfer, *Corpus Catholicorum Bd. 40*, Aschendorff, Münster 1987, XXVIII und 136 S.

Ph. Schäfer, ursprünglich Experte für die Aufklärungstheologie, hat sich immer mehr zum Kenner auch der frühen reformatorischen Theologie und vor allem der kath. Gegenreformatoren entwickelt. Die von ihm vorgelegte, zweisprachige Ausgabe der Freiheitsschrift entspricht den Erwartungen, die man an solche moderne Editionen stellt. Dem Text wird eine Einleitung vorausgeschickt, die eine kurze, aber dichte Biographie Schatzgeyers enthält, über die editorischen Grundsätze Rechenschaft ablegt und schließlich die alten Druckvorlagen beschreibt. Benützt werden die jeweils ersten Ausgaben (deren Seitenzählung im vorliegenden Text vermerkt wird). Anschließend werden Luthers Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen, dann die (spärlichen) Antworten katholischer Gegner und schließlich die ausführliche Erwidering Schatzgeyers beschrieben. Zur Priorität des lateinischen oder deutschen Textes läßt sich nach Schäfer eine klare Antwort geben. Nach einer Literaturangabe folgen der Text mit kritischem Apparat und – als Anhang – ein Aufruf Schatzgeyers an seine Mitbrüder, die Ordensregel im Geiste evangelischer Freiheit zu leben. Das Register bietet ein Schriftstellen- und ein Personenverzeichnis.

Die einzelnen Positionen, die Schatzgeyer bekämpft bzw. verteidigt, können hier nicht behandelt werden. Gegen die sola-fide-Auffassung betont er, daß notwendig ist »die ander gerechtigkeit, das ist der lieb unnd des heyligen, gerechten, gotzförchtigen wandels« (19. Irrsal). Im Gegensatz etwa zu Emser oder Cochläus gehört Schatzgeyer zu jenen Theologen, die sich ohne Polemik und namentliche Bezüge, aber bei klarer eigener Position mit dem Gegner auseinandersetzen. So verdient Schatzgeyer Beachtung sowohl wegen der Klarheit seiner Argumentation als auch wegen der Vornehmheit gegenüber dem Gegner.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Fides quae per Caritatem Operatur. Homenaje a Juan Alfaro, S.J., en su 75 cumpleaños. Editado por José M.ª Lera, Ediciones Mensajero – Universidad de Deusto, Bilbao 1989, pp. VIII, 554

Aus dem großen und internationalen Schülerkreis des emeritierten Gregoriana-Dogmatikers Juan Alfaro S.J. haben sich 26 des spanischen Sprachraums vereint, darunter als ältester der Erzbischof von Valencia, Mons. Miguel Roca.

Dieser zeichnet einfühlsam und treffend in seiner »Dedicatoria« das Bild Alfaros als »auténtico maestro« und »hijo fiel de san Ignacio de Loyola«, lobt seine Verwurzelung in der theologischen Tradition und gleichzeitig Zugewandtheit zu neuen Fragen, die er gerade auch im Gespräch mit deutschen zeitgenössischen Theologen aufnahm. Einladungen von Hermann Volk und Michael Schmaus führten ihn zu Gastvorlesungen u. a. nach Münster und München. Durch Gastprofessuren in Lima, Bogotá und México konnte er sich direkt mit Problemen Lateinamerikas vertraut machen. Er war Generalpräfekt der Studien an der Gregoriana, theologischer Berater auf dem Vaticanum II, Mitglied der Internationalen Theologenkommision und Sekretär der Bischofssynode 1971. Juan Alfaro ist außerordentlich rege am theologischen Gespräch beteiligt, nicht zuletzt durch seine profunden und präzisen Veröffentlichungen. Die Bibliographie zählt 20 Buchtitel, dazu 79 Aufsätze und Artikel in Fachzeitschriften, Sammelwerken und Lexika, die teilweise den Charakter von monographischen Studien haben. 5 Aufsätze anderer Autoren über Alfaro runden die Bibliographie ab. Bedauerlicherweise ist keines der Bücher von Alfaro in deutscher Übersetzung zugänglich.

Die Festschrift ist geordnet nach Themengruppen. Es ist im Rahmen dieser Besprechung nicht möglich, alle Beiträge zu würdigen. Es seien aber für den Kundigen wenigstens die Autoren benannt und eine kurze Anmerkung dort hinzugefügt, wo sich die Darlegungen nach meinem Dafürhalten deutlich mit Schwerpunkten der theologischen Gesamtschau Alfaros berühren. Dazu zählen vor allem die Arbeiten der ersten Gruppe »Estudios sobre la obra de J. Alfaro« (15–114). *Jose Maria de Miguel* stellt Alfaros Theologie im ganzen vor (15–36)., *Josep M.ª Rovira Belloso* untersucht den »späten Alfaro«, besonders in methodologischer Hinsicht (37–51). Als Mitte des theologischen Bemühens Alfaros erscheint der Mensch unter der Gnade in konkret christologischem Horizont, die Frage nach Gott in der Frage nach dem Menschen. Gott ist und bleibt für Alfaro eigentlicher und letzter Gegenstand der Theologie. Ihm und seiner »synkatabasis« in Offenbarung und Heilsgeschichte nachzudenken ist der cantus firmus auch in der gründlichen Einbeziehung exegetischer, historischer, anthropologisch-hermeneutischer und philosophisch-metaphysischer Methoden und Erkenntnisse. *Luis F. Lardaria* behandelt Alfaros Auffassung und Bearbeitung des Problems »Natur und Gnade« im Gegenüber zur Sicht Karl Rahners (53–70); *Alfredo Lopez Amat* schreibt »über die ungeschaffene

Gnade und die geschaffene Gnade« (71–79); *Luis M. Armendariz* reflektiert das Verhältnis von Theorie und Praxis (81–114), welches in den jüngeren Schriften Alfaros deutlicher hervortritt, aber schon in seinen frühen Vorlesungen zur *analysis fidei* gründet, die den Glauben nie ohne eine (wenn auch noch so anfängliche) Liebe (und Hoffnung) begriff, aber diese so in die Wahrheitsvorgabe des Glaubens zurückband, daß sie ihrerseits vor einem Absinken in Beliebigkeit und immanentistischer Selbstpflege bewahrt blieb. In einer erhellenden Interpretation der Trienter Unterscheidung und Zuordnung von Glaube und Liebe (sess. VI, can. 28) kommt er in kritisch weiterführendem Gespräch mit Alfaro zu dem Ergebnis: Der wirkliche Dienst, den das Christentum der Welt leisten kann, ist Offenhalten der Transzendenz, der Glaube in der Liebe. Die zweite Themengruppe ist mehr philosophischen, erkenntnistheoretischen, anthropologischen und religionsphänomenologischen Fragen gewidmet (115–192, mit Beiträgen von *Alfredo Fierro*, *Juan Carlos Scannone*, *Andres Torres Queiruga*, *Jose Gomez Caffarena*); eine dritte stellt spezifische Aspekte lateinamerikanischer Theologie vor, wie Solidarität, Befreiung und Demokratie, Befreiungstheologie und Zeichen der Zeit (193–269, mit den Autoren *Juan Hernandez Pico*, *Miguel Manzanera*, *Jon Sobrino*). Der große vierte Kreis gehört theologisch-dogmatischen Themen (273–431) und erstreckt sich auf christologische, anthropologische und sakramententheologische Fragestellungen mit je einem Aufsatz von *Ramon Garcia-Murga*, *Gonzalo Girones*, *Antonio Queral*, *Miguel Benzo Mestre*, *Ramon Arnau*, *Enrique Baron*, *Juan Luis Ruiz de la Peña*, *Manuel Gesteira Garza*. Letzterer unterrichtet instruktiv und umfangreich über »Die Eucharistie als unblutiges Opfer in der patristischen Tradition«. In der fünften, der pastoraltheologischen Gruppierung (434–523, mit den Ausführungen von *Jose Roman Flecha Andres*, *Jose Antonio Sayes*, *Olegario Gonzalez de Cardedal*) erwecken vielleicht besondere Aufmerksamkeit die Untersuchung von *Jose Antonio Sayes* über die Autonomie der irdischen Wirklichkeiten und die übernatürliche Ordnung, die dem Grundanliegen von De Lubac und der neuen kirchlichen Bewegung »Comunione e Liberazione« in Anlehnung an Alfaro kritisch nachspürt (465–494), wie auch die Thesen zur Unterscheidung des Christlichen von *Olegario Gonzalez de Cardedal* (495–523). Ein Plädoyer für interkulturelle Erziehung von *Angels Galino* und ein Bericht über den Inquisitionsprozeß gegen Carlos de Seso von *J. Ignacio Tellechea Idigoras* beschließen als eigene und sechste

Gruppe unter »Temas varios« (525–554) den umfangreichen Band.

Insgesamt folgen die Autoren ihrem Lehrer in dem Bestreben nach Ausgewogenheit und Kontinuität. Weil der Sammelband aber nur Verfasser spanischer Sprache vereint, bietet er kein annähernd vollständiges Panorama der internationalen Weite der Wirkung und Rezeption dieses hochangesehenen theologischen Lehrers und Forschers, der über Jahrzehnte hin Hunderte von Studierenden aus allen Erdteilen im vollbesetzten Großen Hörsaal der Gregoriana als aufmerksame Hörer seiner engagierten und anspruchsvollen Vorlesungen hatte und viele von ihnen, die heute als Seelsorger, akademische Lehrer oder Bischöfe der Kirche in aller Welt dienen, nachhaltig geprägt hat, nicht bloß durch seine strenge Wissenschaftlichkeit, sondern mindestens ebenso stark durch seine beeindruckende priesterliche und menschliche Persönlichkeit, was auch von mehreren Autoren dankbar vermerkt wird. Die Festschrift ist in der Ausstattung bescheiden. Das eingebrachte, wirklichkeitsnahe Foto des Geehrten gibt dem Buch eine persönliche und familiäre Note. Störend wirken zwei Druckfehler in den Kolumnentiteln (S. 435 ff.: *Meditación* statt *Mediación*, S. 496 ff.: *Cardenal* statt *Cardedal*). Ärgerlich ist oft unterschiedliche Schreibweise von Namen der Verfasser (Autorenverzeichnis, Inhaltsübersicht, Einzeltitel im Text, Kolumnentitel). Außerdem überrascht die Tatsache, daß kein Beitrag dem für Alfaro ganz und gar nicht marginalen Bereich der Mariologie gewidmet ist.

Michael Seybold, Eichstätt

Deppe, Rupert Maria, Die Erbsünde in der philosophischen Theologie Frederick Robert Tennants. Zur Ortung eines naturwissenschaftlich-evolutiv-psychologischen Ansatzes (Theologie im Übergang 11), Verlag Peter Lang, Frankfurt a.M. – Bern – New York – Paris 1990, VII; 384 S., brosch.

Der anglikanische Theologe und Professor für Religionsphilosophie F. R. Tennant (1866–1957) (= T.) ist hierzulande weitgehend unbekannt, übte aber vor allem mit seinen Werken zum Sünden-thema – Anfang dieses Jahrhunderts entstanden (1902–12) – im angelsächsischen Raum einen beachtlichen Einfluß aus. Sein historisches Werk »The Sources of the Doctrines of the Fall and Original Sin« (Cambridge 1903) ist für Spezialarbeiten nach wie vor zu beachten und wurde in neuerer Zeit wieder aufgelegt (New York 1968;

für o.g. Arbeit nachzutragen). Die Werke T.s spiegeln auf einem beachtlichen Niveau zahlreiche Probleme wider, die in ähnlicher Weise auch heute diskutiert werden. Umso mehr ist die vorliegende Münchener theologische Dissertation zu begrüßen, die zum ersten Mal alle vorliegenden Originalschriften des englischen Gelehrten verwertet, dabei gründlich den geistigen Kontext berücksichtigt und mit der heutigen Diskussion verbindet. Die einführenden Bemerkungen (1–8) weisen auf den Werdegang des anglikanischen Geistlichen, der in Cambridge Naturwissenschaften studierte, stark von der empiristischen Psychologie und Philosophie James Wards geprägt wurde und schließlich am gleichen Orte eine Professur für Religionsphilosophie übernahm (1907). Die umfangreiche Analyse des philosophisch-theologischen Denkens von T. (9–110) stellt als entscheidenden Punkt die evolutionistische Prägung heraus: T. ist ein Jünger von Charles Darwin, übernimmt selbst das von der heutigen Embryologie widerlegte »biogenetische Grundgesetz« von E. Haeckel (mit allen Konsequenzen für die Abtreibung) und bemüht sich, die Theologie damit zu harmonisieren. Menschliche Erkenntnis kann nur Wahrscheinlichkeiten ermitteln, nichts Allgemeines, und die Theologie wird auf die rein natürliche menschliche Vernunft begründet. Offenbarung und Wunder werden zwar nicht für unmöglich gehalten, aber de facto gelehnet (85–94), ebenso die Präexistenz und jungfräuliche Geburt Jesu Christi (163). T. will einen pantheistischen Monismus vermeiden (275), vertritt aber eine Ewigkeit der Welt und fügt selbst die Ewigkeit in eine Zeitbeziehung ein (19.75). Alles Geheimnishaftes, erst recht die Mystik, ist T. ein Greuel (7.61).

Mit seiner Erbsündenlehre (111–291) will der Engländer die universale Sündhaftigkeit und damit die Notwendigkeit der Erlösung durch das Sühnopfer Jesu wahren; zugleich aber lehnet er die Erbsünde: Schuld könne nur einen persönlichen Willensakt betreffen, aber niemals »vererbt« werden. T. ersetzt den Sündenfall durch eine psychologische Theorie, die mit dem Darwinismus verbunden wird: der animalische Ursprung des Menschen führt einen Konflikt herauf mit der im Laufe der Zeit erworbenen sittlichen Vernunft, und dadurch kommt es unausweichlich zur Sünde, deren Freiwilligkeit betont wird. Gelobt wird Schleiermacher, der (ähnlich wie später im katholischen Raum Schoonenberg; Anm. des Rez.) die Erbsünde als sozialen Beziehungskomplex erklärt (258f). T. gerät dabei in die Aporie, eine wirklich allgemeine Erlösungsbedürftigkeit nicht erklären zu können: er muß die Möglichkeit

von »Ausnahmen« zugestehen, um einen Determinismus zu vermeiden (161).

Dogmengeschichtlich interessant ist die Exegese des hl. Paulus: in Röm 5,12 ist bei der Sünde »aller« sachlich das »in Adam« mitzudenken, und eine wenn auch noch unentfaltete Erbsündenauffassung kann nicht gelehnet werden (184–187). T., der eine Inspiration der Hl. Schrift nicht kennt, lehnt die paulinische Lehre jedoch ab, weil sie bei Jesus nicht nachzuweisen sei und der Apostel sie aus dem zwischentestamentlichen Judentum entlehnt habe, dessen zeitgebundene Auffassung aber heute nicht verbindlich sei. Augustinus sei der erste Kirchenvater, der eine systematisch klare Erbsündenlehre entwickelt habe; dennoch habe er gewichtige Vorläufer, angefangen bei Irénäus. Unter den griechischen Vätern kommt Gregor von Nyssa ihm am nächsten. T. unterscheidet sich hier wesentlich von J. Gross, der Augustinus als Erfinder der Erbsündenlehre im strikten Sinne hinstellt, der aber die historische Arbeit seines gedanklichen Vorgängers ebensowenig eingesehen hat wie die noch gewichtigere anglikanische Historiographie von N. P. Williams (1927).

Auch für die jetzige Situation höchst lehrreich ist die zeitgenössische Kritik an T. (278–291): die angeblich naturwissenschaftliche Begründung überschreitet ihre methodischen Grenzen, die empiristische Methode kann eine allgemeine Erlösungsbedürftigkeit nicht begründen, das inspirierte Schriftzeugnis (Paulus) wird beiseitegeschoben usw. Auf den Punkt bringt die Kritik N. P. Williams, wonach T. eine inkonsistente Kombination bringt von Monismus und Pelagianismus (291).

Abschließend versucht Deppe eine eigene Wertung (292–332), die bei den entscheidenden Problempunkten schon zuvor angeklungen ist: durch seine Leugnung der Erbsündenlehre gelangte T. in Aporien, die manche Parallelen aufweisen zur Position Teilhard de Chardins (295–298). Unterschiede zeigen sich im Verhältnis zur Mystik (die T. ablehnt), aber auch in der theologischen Reflektiertheit (Teilhard ist kein Fachtheologe). Wie sehr die Erbsünde in das Gesamt der Theologie eingebettet ist, zeigt die Minimalisierung der Gnadenlehre bei T. (328f); der Evolutionismus überschreitet methodische Grenzen; die Realität der Sünde wird naturalisiert und verharmlost; die Inspiration der Schrift wird nicht ernstgenommen; die Identifikation von Augustinus und kirchlicher Erbsündenlehre trifft so nicht zu (324–332).

Als Voraussetzung dieser Kritik beschreibt Deppe kurz die katholische Erbsündenlehre (300–302), was aber im Vergleich zu den ausführ-

licheren exegetischen Bemerkungen (303–316), etwas aphoristisch gerät und nicht in allen Punkten korrekt ist. So wird die thomatische Auffassung, wonach die Konkupiszenz »ein Bestandteil der Erbsünde« sei, dem Tridentinum zugeordnet und der Eindruck erweckt, als sei dies die noch heute gängige Auffassung (301); tatsächlich wird seit Skotus die Konkupiszenz eher als Folge, nicht aber als Wesensmoment der Erbsünde gesehen. Mit der tridentinischen, von Papst Paul VI. (Credo des Gottesvolkes, 1968) betont wiederholten Formel »propagatione, non imitatione transfusum« stößt sich die Formulierung, wonach die »Erbgemeinschaft« »nicht im physisch-biologischen, sondern im geschichtlichen Sinne« zu verstehen sei (300). Manche Aussagen stehen in Spannung zueinander; namentlich die Frage nach

Mono- oder Polygenismus soll einmal »auch in den Zuständigkeitsbereich der Naturwissenschaften« fallen (318), ein andermal gehört sie »in den Bereich der Wissenschaften; sie ist keine Frage für den Glaubenden« (327). Beim Sündenfall geht gemäß manchen Kirchenvätern nicht die »Gottesebenbildlichkeit« verloren (225, zu Gregor von Nyssa), sondern die »Gottähnlichkeit«.

Diese kritischen Anmerkungen sollen aber nicht das Verdienst der vorliegenden Arbeit schmälern, die abschließend herausstellt: »Wer auf eine Erbsündenlehre verzichtet, kann nur sehr schwer die Universalität des Bösen auf der Welt erklären und letztlich dafür keine befriedigende Lösung finden« (333). Durch die Analyse der Theologie T.s hat Deppe dieses Ergebnis gut begründet.

Manfred Hauke, Augsburg

Kirchengeschichte

Modesto, Johannes: Gregor der Große. Nachfolger Petri und Universalprimat (= Studien zur Theologie und Geschichte Bd. 1, hrsg. v. Georg Schwaiger). EOS Verlag St. Ottilien 1989, 412 S., Kart.

Erstaunlicherweise zählt Gregor der Große nicht zu den Gestalten, denen sich die Wissenschaft mit Vorzug widmet. Liegt dies an seiner Janusköpfigkeit, die einerseits in die Spätantike zurückblickt und andererseits dem beginnenden Mittelalter entgegenschaut? Oder verursacht diese Zurückhaltung seine nicht sonderlich hoch eingeschätzte literarische Hinterlassenschaft, die von der pastoral-politischen Größe des Papstes Gregor überstrahlt wird?

Insofern verdient es zusätzliche Anerkennung, wenn sich ein Doktorand an ein bisher nicht umfassend behandeltes Thema wagt. Vf. arbeitet Gregors Auffassung über die Stellung des römischen Bischofs heraus (– der Gestalt des Apostels Petrus kommt dabei eine besondere Bedeutung zu –), erörtert die Rezeption Gregors im Osten und behandelt die Rezeption Gregors im Westen unter besonderer Berücksichtigung seiner Primatsaussagen in den Schriften der Reformation. Methodisch legt Vf. eine chronologische Ordnung zugrunde. Der Reihe nach werden die gregorianischen Schriften zum Thema Universalprimat abgefragt: *Moralia in Job*, *Regula pastoralis*, *Evangelienhomilien*, *Homilien zu Ezechiel*, *Epistulae*, *In librum primum regum expositio*, *Expositio in Canticis Canticorum*, *Dialogi de miraculis patrum*

italicorum und die pseudo-gregorianischen Werke. Jedes Kapitel wird mit einer Kurzpräsentation der Ergebnisse abgeschlossen, die den Ausführungen zur Rezeptionsgeschichte – soweit möglich – dienstbar gemacht werden. Das Kapitel »Begriffsgeschichtliche Reflexionen« überschreitet die Methode der chronologischen Detailerörterung und versucht an Hand der Stichworte »papa universalis – humilitas – papa, sedes apostolica, apostolatus – princeps (principatus) – auctoritas/potestas« diachronisch zu einem tieferen Verständnis der Gedankenwelt Gregors vorzustoßen. Während Vf. die Auseinandersetzung um die Titulatur »papa universalis« zutreffend als Randproblem einstuft, mißt er der »humilitas« Gregors grundlegende Bedeutung zu. In der praktischen Ausübung des Amtes habe sich Gregor in ständiger Rückschau in seinem Selbstverständnis als Nachfolger Petri aus dessen Stärken und Schwächen gerade im Hinblick auf die Demut immer mehr theoretisch und praktisch zu vervollkommen bemüht. An dieser Stelle hätte sich eine Untersuchung der Begriffe »gravitas« und »industria« anzuschließen gelohnt, denn es scheint, daß Gregor für die Ausübung des kirchlichen Amtes eine starke ethische Komponente eingefordert hat, die durch die genannten Begriffe noch transparenter als durch die alleinige Erörterung seiner »humilitas« herausgestellt hätte werden können. In seinem Brief an die Frankenkönige Theoderich und Theodebert (Ep. 110) z. B. werden nicht nur vom Bischof, sondern auch vom Kleriker abge-

mein »gravitas« und »industria« als charakterliche Grundeigenschaften verlangt. Hier zeigt sich Gregor als Vollblutrömer. »Gravitas Romana« erscheint stellvertretend für römisches Wesen im Gegensatz zu »levitas« der Griechen (K. Groß: Gravitas. In: RAC 12, 752–779, 778).

Vfs. Untersuchung mündet in die These, Gregors Haltung hinsichtlich des Primats läßt sich nicht eindeutig in eine bestimmte Richtung einordnen. Dies verwundert nicht, weil Gregor mehr als Pragmatiker, denn als Systematiker in Erscheinung tritt. So darf auch keine gregorianische Primatsdefinition erwartet werden. Manche Passagen seiner in erster Linie administrativen Briefe weisen auf ein traditionell ungebrochenes Primatsbewußtsein hin, das die Linie seiner Vorgänger Damasus I., Siricius, Innozenz I., Gelasius I. und Leo I. fortsetzt. Andere Stellen dagegen rücken mehr den kollegial-episkopalen Gedanken in den Vordergrund. »Bischöfliche Eigenverwaltung und konziliare Entscheidungsfindung, hin und wieder unterbrochen von Eingriffen seitens des Papstes, so kann man Gregors Regierungsauffassung kennzeichnen«, so Vf. S. 360. Dem ist zuzustimmen, jedoch durch einen weiteren Aspekt zu ergänzen. Gregors Pastoralregel entwirft das auch in seiner Zeit nicht ganz unwidersprochene Idealbild eines Bischofs, das den katastrophalen Zustand des »mundus senescens« wenden und für die christliche Welt Zukunft sichern sollte. Damit Bischöfe im Sinne seiner Pastoralregel die Formung der Völker übernehmen konnten, mußten sie zuerst selbst geformt werden. Anders ausgedrückt bedeutete dies: Gregors zum Teil mit Härte vorgenommene Besetzungen von Bischofsstühlen verfolgten die Absicht, Persönlichkeiten, die dem gregorianischen Ideal entsprachen, in Schlüsselpositionen zu bringen. Dies gelang weitgehend. So erreichte er für den Einflußbereich seines Patriarchates im Westen einen faktisch wirksameren Jurisdiktionsprimat, der gewissermaßen durch eine Reform am Haupt auf die Ortskirchen entscheidenden Einfluß nahm. Freilich wurde die Ausübung seines primatialisierenden Handelns durch seine Reflexionen über die Interaktion zwischen Vorgesetzten und Untergebenen, wie sie in der Pastoralregel dargestellt werden, theoretisch auf ein ausgewogenes Maß ausgerichtet.

Die Erarbeitung einer so reich durch die Quellen belegten Argumentation und die noble Diskussion der einschlägigen Literatur in den Anmerkungen setzt ungewöhnlichen Fleiß und eine wissenschaftlich akribische Einstellung voraus. Daher sollten einige unglückliche Fehler den Wert der Arbeit nicht mindern. Der erste Satz der

Dissertation beginnt S. 1: »Papst Gregor, mit dem Beinamen 'der Große', bald nach seinem Tod im Jahre 604 heilig gesprochen, gilt...«. Es sollte bekannt sein, daß die erste Kanonisation am 31. Januar 993 vorgenommen wurde. Es war der heilige Ulrich von Augsburg. Davor kann historisch betrachtet von einer Heiligsprechung im Sinne des terminus technicus nicht die Rede sein. S. 125 wird das Gebet für Kaiser und Reich erwähnt. Als Zeugen werden Konstantin I., Theodosius I. und Justinian I. angeführt. Eine solche Aufzählung hätte differenzierter vorgeführt werden sollen, zumal schon das Galeriusedikto vom Jahre 311 das Gebet für Kaiser und Reich von den Christen per Gesetz einfördert.

Insgesamt nötigt die Dissertation Respekt ab. Sie ist eine historisch aufbereitete Quellenanalyse, die möglicherweise den ökumenischen Dialog zur Frage des päpstlichen Amtes befruchtet und vor allem einen unverzichtbaren Detailspekt zum Verständnis der Genese des römischen Primats anbietet. Erneut wird durch die Leistung des Vfs. bewußt, wie kompliziert und komplex die geschichtliche Situation sich darbietet. Modesto hat darüber hinaus gezeigt, daß historisch gewachsene Modelle Versuche sind, die nicht gierig und ohne Beachtung des historischen Kontexts nach Aktualität für diese oder jene Richtung reklamiert werden sollten.

Wilhelm Gessel, Augsburg

Anfänge der Theologie. XAPICTEION Johannes B. Bauer zum Jänner 1987. Hrsg. v. N. Brox, A. Felber, W. L. Gombocz, M. Kertsch. Verlag Styria Graz – Wien – Köln 1987, geb., 449 S.

Das Blumengebinde für den Jubilar, der am 21. Januar 1927 in Wien geboren wurde, eröffnet eine respektable Tabula gratulatoria. Dem Patrologen und Ökumeniker Bauer wurden 24 Beiträge von Freunden, Kollegen und Schülern gewidmet, die sich ein hohes Ziel gesetzt haben. »Anfänge der Theologie« soll das Interesse an der Darstellung einzelner Lehrstücke christlicher Theologie und Philosophie unter historischen, respektive systematischen Aspekten widerspiegeln. Im Blick auf systematisch-inhaltliche sowie zeitlich-historische Zusammengehörigkeit bilden die Beiträge fünf Gruppen, die unter folgende Gliederung gestellt wurden: Drei Aufsätze zum Alten Testament (Kap. 1) und sechs Untersuchungen zum Neuen Testament (Kap. 2) eröffnen den Reigen durch exegetische und insbesondere exegesegeschichtliche Arbeiten. Sieben Artikel wenden sich unmittelbar der patristischen Periode zu (Kap. 3). Vier

Untersuchungen weiten diesen Kontext teils systematisch, teils historisch aus (Kap. 4). Den Abschluß bilden vier ökumenische Aufsätze zur Praxis bzw. zur Theorie der Ökumene.

Da nicht alle Bausteine der Festschrift vorgestellt werden können, sei eine Auswahl getroffen, die kein Werturteil impliziert. N. Brox, der den Hirten des Hermas für ein Werk aus einer Hand hält – es spricht vieles dafür –, bietet eine knappe Untersuchung unter der provokanten Formulierung »Die unverschämten Fragen des Hermas« (S. 175–188). Hier ergibt sich ein merkwürdiges Bild. Das selbstverständliche, routinemäßige und erwünschte Fragen des Hermas wird in Abständen von der Quelle immer wieder dezidiert kritisiert. Es bleibt aber wegen seiner Penetranz und Impertinenz erfolgreich. Anders ausgedrückt, der Held der Offenbarungsgeschichte stößt auf Widerstand, bleibt bei seinem Vorhaben, disputiert mit dem Offenbarer und erreicht zur Freude des Lesers (Vorlesers) mehr, als eigentlich zulässig ist. Hier ist eine Methode angesprochen, die auch dem Rundfunkhörspiel unserer Tage gemäß wäre. Der Verfasser des Hirten will Zeitgemäßes erreichen, nämlich die »unverschämte« Frageaktion möchte den bußbedürftigen Zustand, auch des Hermas, aufdecken. Frageverbot und heftige Rüge für die Neugier sind literarische Mittel, mit denen moralische Uneinsichtigkeit des Christen beschrieben wird. Brox hat an einem kleinen Beispiel des Hermas aufgezeigt, wie sehr die Beachtung spätantiker rhetorischer Darstellungsweise zum Kern einer Aussage führen kann und die wirkliche Absicht des Verfassers bloßzulegen imstande ist. Es gäbe zweifellos eine Reihe altchristlicher Quellen (z. B. der Diognetbrief), bei denen ein solcher Ansatz zu neuen Erkenntnissen führen würde.

F. Mali untersucht das Verhältnis des origeneischen Matthäuskommentars zum Opus imperfectum in Matthaëum des arianisierenden Presbyters Timotheus, der zwischen 429 und 439 in Konstantinopel als Prediger bekannt war, an Hand von Mt 19,3–11 (S. 243–255). Der Kommentar zur Perikope (Frage der Ehescheidung) ist ein Beispiel für die verschiedenen Arten, wie Timotheus auf die Interpretation des Origenes eingeht. Solche Vergleichsarbeit ist durch die Arbeiten von H.-J. Vogt wesentlich erleichtert worden, der erstmals den Matthäuskommentar des Origenes ins Deutsche übertragen und kommentiert hat (BGL 18 [1983] und BGL 30 [1990]).

G. Larentzakis: »Diachrone ekklesiale Koinonia. Zur Bedeutung der Kirchenväter in der orthodoxen Kirche« (S. 355–373) verfolgt einige Grundpositionen der griechisch orthodoxen Kir-

chen zur Rolle und Bedeutung der altchristlichen Schriftsteller in der hilfreichen Absicht, daß das gegenseitige Kennenlernen zwischen Ost und West zu intensivieren sei und daß dadurch auf der Basis des ungeteilten Christentums fundierte und berechtigte Erwartungen zu erhoffen sein dürften. Wie schwierig eine solche, sehr berechtigte Forderung ist, mag die Tatsache erweisen, daß es den orthodoxen Kirchen bisher nicht gelang, einen allseits befriedigenden Begriff von Kirche zu entwickeln. Vf. mündet in ein Plädoyer für die ernste Beschäftigung mit den altchristlichen Vätern, weil damit die heutige orthodoxe Theologie besser verstanden werden und sowohl die diachrone wie die synchrone Koinonia »in der Gesamtkirche Christi des Ostens und des Westens gefördert« (S. 370) werden könne. Eine solche Empfehlung müßte allerdings alle orthodoxen Kirchen erreichen und zwar nicht nur die griechische Orthodoxie, mit der sich Vf. ausschließlich auseinandersetzt. Seit dem Millenium der Kiewer Rüs ist die russische Orthodoxie erneut ins Blickfeld genommen worden. Dazu meint F. Jockwig: »Die theologische Ausbildung und die Theologie der Russisch-Orthodoxen Kirche. Der innere Aufbau der Seminarien und Akademien«. In: Der Christliche Osten 43 (1988) 279–294, S. 283: »Die Theologen gelangten zur Erkenntnis, daß einzelne Gebiete der Dogmatik von ihnen noch nicht genügend erforscht wären, so z. B. die Ekklesiologie. Der Wissensschatz der Vergangenheit erwies sich als unzureichend. Allein die Bestimmung, was Kirche sei, macht erhebliche Schwierigkeiten«.

Insgesamt bietet die Ehrengabe der Festschrift Arbeitsanstöße, die zum überwiegenden Teil einer »relecture« der bekannten Quellen der Alten Kirche entnommen sind.

Wilhelm Gessel, Augsburg

Saarinen, Risto, *Gottes Wirken auf uns. Die transzendente Deutung des Gegenwart-Christi-Motivs in der Lutherforschung (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte, Mainz. Abteilung Religionsgeschichte, Bd. 137), Wiesbaden – Stuttgart 1989.*

Die Dissertation des Verfassers ist eine forschungsgeschichtliche Studie über den Einfluß transzendentalphilosophischer Denkformen auf die protestantische Lutherforschung von A. Ritschl bis E. Wolf.

Da in älterer wie in neuerer Zeit oft die Auffassung vertreten worden ist, daß die konfessionellen Unterschiede letztlich auf philosophisch-theologische »Grunddivergenzen« zurückzuführen seien (S. 1–3) und daß insbesondere Luthers Theologie eine innere Affinität zur kantischen Philosophie habe (S. 3–4), will der Verfasser der Frage nachgehen, inwieweit diese These innerhalb der neueren Lutherforschung möglicherweise mitbeeinflußt ist durch deren mehr oder weniger offenkundige Abhängigkeit von transzendentalphilosophischen Erkenntnistheorien, vor allem H. Lotzes und H. Cohens. Nach Meinung des Verfassers sind die »grundlegenden Denkformen« der jeweiligen Lutherforscher »in einer besonders einleuchtenden Weise« an der Deutung des »Gegenwart-Christi-Motivs« zu erkennen (S. 5), d. h. der »Lehre vom Glaubensleben des Christen als Christus-Wirklichkeit«, welches Motiv deshalb zum leitenden Untersuchungsgegenstand der Dissertation ausgewählt wurde.

Methodisch sauber weist der Verfasser eigens darauf hin, daß seine Ergebnisse nichts über die Richtigkeit der jeweiligen Lutherinterpretation hergeben, sondern zu deren kritischer Prüfung nur eine notwendige Vorarbeit leisten (S. 4; vgl. S. 231). Die Arbeit ist klar gegliedert in drei Hauptkapitel, welche maßgebende Vertreter des Neuprottestantismus (S. 9–85), der Lutherrenaissance (S. 86–177) und der dialektischen Theologie (S. 178–226) behandeln. Eine Zusammenfassung (S. 227–231) beschließt die Studie.

Seiner Forschungsabsicht entsprechend entwickelt der Verfasser in der Regel zunächst die philosophisch-theologische Grundkonzeption des jeweiligen Lutherforschers, bevor er dessen Lutherinterpretation, insbesondere die Auslegung des Gegenwart-Christi-Motivs analysiert. Zum Verständnis der von ihm ausgewählten Vertreter des Neuprottestantismus, A. Ritschls und W. Herrmanns, stellt er eingangs die Philosophie H. Lotzes ausführlich dar (S. 9–25), deren grundlegende Denkform er als »transzendentes Wirkungsdenken« charakterisiert (S. 21). Mit diesem Begriff deutet er bereits die Grundthese seiner Arbeit an, daß nämlich alle von ihm behandelten Lutherforscher von dieser Denkform bestimmt seien und in dieser das eigentlich Reformatorische sähen gegenüber einer statischen Substanzmetaphysik, die dem katholischen Denken eigen sei. Näherhin ist mit »transzendentelem Wirkungsdenken« die von Kant inspirierte Lehre Lotzes gemeint, daß wir nicht die Dinge an sich, sondern nur ihre Wirkungen auf uns erkennen können, woraus für die Gotteserkenntnis folge, daß sie nicht auf metaphysischem Wege möglich

sei, sondern vielmehr als ein subjektives »Erleben« des Wirkens Gottes auf das »Gemüt« aufzufassen sei (S. 15f, 22–25).

Der Verfasser führt im folgenden den Aufweis seiner These für A. Ritschl (S. 25–42), W. Herrmann (S. 51–85), K. Holl (S. 91–112), E. Vogel-sang (S. 113–129), R. Seeberg (S. 130–148), E. Seeberg (S. 149–177), K. Barth (S. 185–208) und E. Wolf (S. 209–226) konsequent durch. Die Bestimmung so verschiedener Denker als Vertreter des »transzendentalen Wirkungsdenkens« hat infolge der Beschränkung auf diesen einzigen Gesichtspunkt den Vorteil, eine gewisse Kontinuität in der Forschungsgeschichte wahrnehmen zu können. Hier liegt auch die Stärke der Untersuchung. Dem Verfasser gelingt in der Tat der Nachweis, daß jeder der Forscher bei der Auslegung des Gegenwart-Christi-Motivs bei Luther von philosophischen Prämissen bestimmt ist, die eine »substanthafte« bzw. »sakramental-objektive« Deutung etwa im Sinne der Vorstellung einer Eingießung der habituellen Gnade oder im Sinne einer mystischen unio mit Christus ausschließen (vgl. z. B. S. 33ff, 77ff, 97ff, 116ff, 139ff, 164ff, 204ff; vgl. aber die Einschränkungen zu E. Vogel-sang S. 123ff und zu K. Barth S. 186ff, 197ff). Er beleuchtet damit paradigmatisch das grundsätzliche Problem des gegenseitigen Einflusses von Theologie und Philosophie und erörtert indirekt die Schwierigkeiten rechter Hermeneutik. Interessant ist in diesem Zusammenhang seine Beobachtung, daß Ritschl, Herrmann, Vogel-sang und Barth eine fragwürdige Unterscheidung zwischen Luthers eigentlicher Intention und (zeitbedingter, kritikwürdiger) Explikation treffen (S. 3, 32, 34f, 65f, 113f, 204), wogegen sich erst E. Wolf gewandt habe (S. 211f).

Neben diesen positiven Ergebnissen sind jedoch auch durch den Ansatz bedingte Grenzen zu vermerken. Der systematische Begriff des Transzendentalismus scheint so vage und weit gefaßt, daß ganz verschiedene philosophische Konzeptionen unter ihn fallen, die lediglich in ihrer kritischen Distanz zur Metaphysik bzw. zum Substanzdenken einig zu sein scheinen. Der Verfasser definiert nicht, was er genau unter Metaphysik versteht, und mit der transzendentalen Denkform verbindet er recht unterschiedliche Akzentsetzungen, etwa Wirkungs- statt Substanzdenken (z. B. S. 9–12 [Lotze], 25ff [Ritschl], 71f [Herrmann], 152 [E. Seeberg]), Akt- statt Seins-Denken (S. 179, 192 [Barth]), Dynamismus (S. 151ff [E. Seeberg]), Subjekt- und Erfahrungsbezogenheit (S. 54ff [Herrmann], 145 [R. Seeberg]), Subjekt-Objekt-Korrelation (S. 88f [R. Winkler], 138 [R. Seeberg], 157, 169ff [E. Seeberg]), Unterschei-

dung von Geist und Natur bzw. von der Seinsweise Gottes und des Menschen (S. 14ff [Lotze], 66f [Herrmann], 96ff [Holl], 186ff [Barth]) und schließlich Betonung der Geschichtlichkeit (S. 59ff [Herrmann], 150ff [E. Seeberg]). Der innere systematische Zusammenhang dieser Elemente wird nicht klar herausgestellt, sondern eher intuitiv vorausgesetzt, während doch andererseits auf der Hand liegt, daß die einzelnen Lutherforscher aus der Summe aller Gesichtspunkte den Akzent jeweils auf bestimmte Teilspekte legen. Der Verfasser berücksichtigt zu wenig, daß dabei verschiedene Philosophien, nicht nur H. Lotzes oder H. Cohens (dazu S. 43–51), sondern z. B. auch G. W. F. Hegels – v. a. für E. Seebergs sog. »konkreten Geistgedanken« (vgl. S. 150–159) – im Hintergrund stehen, die nicht ohne weiteres aus dem Transzendentalismus abzuleiten sind. So ist es z. B. nicht überzeugend, E. Wolfs Wort- und Kerygma-Theologie ungebrochen in die Linie von Lotzes und Ritschls Wirkungskdenken einzureihen (vgl. S. 217).

Die Differenz der jeweiligen Lutherdeutungen dürfte durchaus auch auf eine je verschiedene Nähe zu Luther selbst zurückzuführen sein; wenn der Verfasser diesen Sachverhalt auch aus methodischen Gründen ausblendet, so wünschte man sich doch eine Reflexion darüber, ob und inwiefern die philosophisch-theologischen Grundkonzeptionen bei den einzelnen Forschern nur äußerlich an Luther herangetragen oder vielleicht eher bei ihm selbst vorgefunden wurden. Durch die Verwendung des vagen und weitgefaßten Begriffs des »transzendentalen Wirkungskdenkens« verhindert der Verfasser eine solche kritische Rückfrage. Er hätte sich etwa durch G. Ebelings Kontrastierung von Barths »logisch-analogischer« gegen Luthers »forensisch-antithetischer« Christozentrik (vgl. S. 182–184) dazu anregen lassen können, diese Spur bei den Lutherforschern zu verfolgen, welche in anderer Weise als die transzendentalistische Denkform metaphysikkritische Implikationen enthält, die möglicherweise näher an Luther selbst heranführen. Er wertet aber die bei Vogelsang, E. Seeberg und E. Wolf festgestellte Betonung der antithetisch strukturierten »theologia crucis« Luthers (vgl. S. 118, 127f, 163, 214–219 passim) nicht weiter aus, sondern ordnet sie einfach dem »dynamistischen Akt-Denken« zu (S. 219). So kommt in seiner durchaus materialreichen und fundierten Studie nur die eine Richtung der hermeneutischen Wechselbeziehung zwischen Text und Auslegung in den Blick, nämlich der Einfluß des Auslegers auf die Textdeutung, nicht aber die andere Richtung, die Wirkungsgeschichte des Lutherschen Denkens und, damit

verbunden, die Frage, inwiefern Luthers Theologie selbst transzendente und/oder andere (etwa dialektische) Denk- und Auslegungsmuster zur Folge gehabt hat.

Axel Schmidt, Münster

Meis Wörmer, Anneliese, El problema del mal en Orígenes. Importancia y significado teológico del tiempo el la argumentación sobre el mal del Peri Archon III 1,1–24, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago 1988 = Anales de la Facultad de Teología 37 (1986), Cuaderno 2, 136 S.

Das Verfassen einer Monographie über Origenes, den profiliertesten griechischen Theologen der alten Kirche, ist eine höchst anspruchsvolle und mühsame Aufgabe. H. Crouzel, der wohl bestausgewiesene Origeneskennner der Gegenwart, bezeichnet den Alexandriner als den schwierigsten Autor der patristischen Literatur (Origène et la philosophie, Paris 1962, 179; Origène, Paris 1985, 7). Umso mehr ist das Erscheinen der vorliegenden Arbeit zu begrüßen: »Das Problem des Bösen bei Origenes. Gewicht und theologische Bedeutung der Zeit in der Abhandlung über das Böse in Peri Archon III, 1,1–24«.

Die Autorin, Dozentin für Theologische Anthropologie an der Kath. Universität von Santiago, Chile, hat sich bewußt auf einen zentralen Origenes-Text beschränkt, der – das sei hinzugefügt – eine große Wirkungsgeschichte zu verzeichnen hat, bildet er doch einen wichtigen Bestandteil der »Philokalia«, der Anthologie, die aus den origenischen Werken von Basilius und Gregor von Nazianz erstellt wurde. Trotz dieser Beschränkung wird man die einleitende Bemerkung, die Arbeit wolle nicht in die Diskussion mit den origenischen Spezialstudien eintreten (17), wohl eher als »understatement« bewerten dürfen. Die Autorin kennt praktisch die gesamte einschlägige Sekundärliteratur über Origenes und arbeitet in souveräner Weise französische, deutsche, englische, italienische und spanische Spezialstudien ein; fast 900 Anmerkungen, Verzeichnisse der Literatur, der Schriftstellen, der Origenestexte und der zitierten Autoren künden von einer beachtenswerten Erudition. Angesichts einer solchen Kenntnis wäre die Verfasserin vielleicht gut beraten gewesen, gleich den gesamten Themenkomplex bei Origenes zu bearbeiten, zumal es kaum möglich ist, einen wenn auch beachtenswerten Text bei diesem gelegentlich mit dem vielgestaltigen Proteus verglichenen Schriftsteller (Crouzel, Sources chrét. 252, 50) zu isolieren.

In der Einleitung, die kurz die moderne Diskussion zum Problem des »malum« anklagen läßt, deutet A. Meis (M.) auf den »Zeit«-Begriff bei Origenes, der – als biblischer, von Christus vermittelter »Kairos« verstanden – als entscheidender Schlüssel zu verstehen sei, um das Problem des Bösen zu lösen (26). Im Zusammenspiel mit der Freiheitskonzeption lasse sich bei dem Alexandriner ein Ideenkomplex von unvermuteter Tiefe entdecken (17).

Das 1. Kap. bietet einen »Zugang zum Problem des Bösen«, wobei M. paradigmatisch die Ansätze von A. v. Harnack, H. Koch, G. Teichtweier, H. Crouzel und N. Brox vorstellt (27–38). Die Überwindung des Bösen, so lautet die Quintessenz, vollziehe sich nicht in einem Regreß jenseits der Zeit, sondern in einem von Gott gewährten zeitlichen Rahmen (38). Mit dem »kulturellen Horizont des Problems« befaßt sich Kap. 2 (39–52). Der markionitische und gnostische Kontrapunkt wird ebenso vorgestellt wie die Grundkonzeption des Origenes, wonach das Böse von Gott her ermöglicht ist (als »privatio boni«), aber allein in der Freiheitsentscheidung der Geschöpfe seinen Ursprung hat. Die »Entstehung des Bösen« (Kap. 3, 53–71) weist auf die menschliche Freiheit, deren Entscheidung nicht aus einem schon bestehenden Sein logisch abzuleiten sei, sondern das konkrete (postlapsarische) Sein erst begründe (60).

Das 4. Kap. über die »Heilszeit« (73–91) bringt einleitend eine kurze Begriffsbestimmung über die »Zeit«, womit bei Origenes jegliche Existenzweise außerhalb der Dreifaltigkeit gemeint sei (73). Später wird ergänzt: es sei die Realisationsform einer begrenzten und leiblichen Freiheit (108). Es ist eine Zeit der Prüfung und der göttlichen Pädagogik, die in Jesus Christus ihr Zentrum findet. Nicht nur die Entstehung des Bösen, auch seine Überwindung ereignet sich in der Zeit (90). Auf die Nicht-Ableitbarkeit der Freiheitsentscheidung weist das 5. und letzte Kap. über das »Mysterium iniquitatis« (93–106). Die »Conclusión« versteht den Fall der präexistenten Geistwesen, der einen vorgegebenen Zustand der Bosheit in jedem Erdemenschen begründe, als hellenistische Form, in der sich nichtsdestoweniger ein tiefer christlicher Kern erhalten habe,

wobei sich eine »vertikale« und eine »horizontale« Deutung der Geschichte ineinander verschränken (110).

Das Verhältnis von »Hellenismus« und »Christentum« gerade bezüglich der Präexistenzauffassung ist freilich ein Punkt, der eine kritischere Behandlung verdient hätte. Der schillernde Charakter der origenischen Theologie kommt gerade daher, daß widersprüchliche Konzeptionen miteinander ringen, ohne zu einer letzten Synthese gereift zu sein; M. selbst weist auf diese Problematik, wenn sie gemäß H. Crouzel von einer »Theologie auf der Suche« spricht (teología de búsqueda: 107). Schon der Zeitbegriff wird einer heilsgeschichtlich-realistischen Konzeption nicht gerecht, umfaßt er doch sowohl die metaempirische »Präexistenz« wie die konkrete Geschichte auf dieser Erde. Von einer solchen Zwiespältigkeit aus, welche dem Entscheidungscharakter *dieses* irdischen Lebens nicht gerecht wird, ist denn auch die Apokatastasis zu verstehen, die Hoffnung auf die Rettung aller, in der Gott gleichsam die »Freiheit« (?) überlistet. Diese Aporie, von der sich auch moderne Autoren nicht immer freihalten, hätte m. E. deutlicher herausgestellt werden sollen.

Das Gleiche gilt für die Entstehung des Bösen. Für die Ursünde findet sich bei Origenes auch die Vorstellung des »kóros«, der »Übersättigung« durch die Gottesschau, die gemäß dem justinianischen Exzerpt aus »Peri Archon« von der Kirche verurteilt wurde (DS 403; vgl. die in der Wertung z. T. korrekturbedürftige Arbeit von M. Harl, St Patr 8, 1966, 373–405). Nicht ohne Grund diskutieren die Origenes-Experten über die Frage, ob sich bei dem Alexandriner ein untergründiger Dualismus finde (z. B. U. Bianchi/H. Crouzel [Hrsg.], Arché e Telos, Milano 1981, 54f). Die Rezeption des Origenes ist alles andere denn problemlos.

Diese kritischen Bemerkungen wollen aber in keiner Weise die vorbildliche Leistung von M. schmälern, die einen gelungenen Überblick vermittelt über die Konzeption des »Bösen« bei Origenes.

Für die dogmengeschichtliche Arbeit zur Theologischen Anthropologie bietet die Monographie einen wertvollen Beitrag.

Manfred Hauke, Augsburg

Philosophie

Hildebrandt, Volker, Virtutis non est virtus. Ein scholastischer Lehrsatz zur naturgemäßen Bestimmung vernünftigen Handelns in seiner Vorgeschichte (Europäische Hochschulschriften, Reihe XX Philosophie, Bd. 277). Peter Lang, Frankfurt u. a. 1989, 232 S.

Für den neuesten Kommentar zu Platons *Hippias minor* oder *Der Falsche Wahre* (Collegia Philosophische Texte, VCH Acta humaniora, Weinheim 1989) hat Jörg Jantzen einen passenden Untertitel gewählt: *Über den Ursprung der moralischen Bedeutung von »gut«*. Der Dialog endet bekanntlich mit einer »sokratischen« Frage: Wenn der gute oder bessere Künstler derjenige ist, der nicht ungewollt, sondern absichtlich schlecht handelt, müßte es dann nicht ebenfalls heißen, daß der gute oder bessere Mensch schlechthin derjenige ist, der nicht ungewollt, sondern absichtlich schlecht handelt? Ohne seine herausfordernde Frage selber schon zu beantworten, wollte Platon damit doch auf den spezifischen Sinn des moralisch Guten und des moralisch Schlechten hinweisen.

Hildebrandts Arbeit hat nicht nur eine ähnliche Zielsetzung, sondern sie untersucht zuerst Platons Diskussion der Problematik (21–93) und deren Fortführung durch Aristoteles (94–178), dessen Autorschaft Hildebrandts auch für die *Magna moralia* und die »kontroversen« Bücher der *Eudemischen Ethik* voraussetzt. Erst im Lichte dieser »Vorgeschichte« läßt sich jener scholastische »Lehrsatz« verstehen, der dem vorliegenden Werk den Titel verleiht: »Virtutis non est virtus, sed artis est virtus« (vgl. STh I-II 57, 3 arg. 2). Im thomanischen Kontext ist damit gemeint, daß die moralische Tugend schon von vornherein auf das Endziel der Menschennatur gerichtet ist und so keiner weiteren (moralischen) Tugend bedarf. Dagegen bleibt auch der fähigste Künstler noch auf die moralische Tugend angewiesen, will er selbst und soll nicht nur sein Werk »gelingen«.

In dieser unter Prof. Dr. F. Inciarte erstellten Promotionsarbeit, die i. J. 1988 von der Philosophischen Fakultät der Universität Münster als Inaugural-Dissertation angenommen wurde, scheint es dem Verf. vor allem um die konstitutive Ausrichtung der Tugend auf die Menschennatur zu gehen. Um diese zu erläutern, führt er gleich einen zweiten scholastischen Lehrsatz an: »Natura ad unum, ratio ad opposita«. Ohne auf die anthropologischen und fundamentalmoralischen Hintergründe seiner These ausführlich einzugehen, erkennt der Verf., daß die praktische

Vernunft und die kategoriale Wahlfreiheit stets einer unaufhebbaren Vielfalt bei der Wahl der Wege zum Ziel der Glückseligkeit, zur Vollendung der Natur, gegenüberstehen. Die Tugend ist dabei ein Habitus der »determinatio ad unum« innerhalb dieser Vielfalt, welche aber zumeist alles andere als beliebig oder dezisionistisch ist. Weil die Struktur der praktischen Vernunft und der Wahlfreiheit solche Vielfalt aufweist, kommt es bei der tugendhaften Selbstbestimmung auf die der Vernunft und der Freiheit vorgegebenen Natur als Maßstab und Richtschnur an. Das Anliegen des Buches ist letztlich die Wiedergewinnung der Menschennatur in ihrer moraltheologischen Relevanz.

In seiner Beschreibung des gegenwärtigen Diskussionsstandes folgt der Verf. weitgehend der Analyse von Martin Rhonheimer. Mit Rhonheimers ausführlicherem und geschlossenerem Werk über *Natur als Grundlage der Moral. Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik* (Innsbruck – Wien 1987) hat das vorliegende Werk gemeinsam, daß die Natur in ihrer moraltheologischen Bedeutung wiederentdeckt werden soll, ohne dabei jedoch in den früher oft unerkannten Fehler eines Naturalismus zurückzufallen. Ohne von einem hermeneutischen Zirkel zwischen Natur und Vernunft zu sprechen, weist der Verf. auf ihre Wechselwirkung: »Zum einen bestimmt ja die Vernunft, als naturgegründete Instanz, was naturgemäßes Handeln ist, zum anderen wird dies aber auch durch die Natur selber bestimmt« (196). »Da... die jeweilige Natur nicht vorab erkennbar ist, ist naturgemäßes Handeln dem Menschen nur als *Einfindung* (inventio) in seine Natur möglich, die ... auch echte Konstituierung der praktisch-vernünftigen Natur bedeutet« (207). Die Vernunft »konstituiert« das Naturgesetz, aber nur aufgrund »der Präexistenz der natürlichen Prinzipien« (212 mit dem Hinweis besonders auf STh I-II 94, 1 co.: Lex naturalis est aliquid per rationem constitutum).

Die Aussageabsicht des Werkes kommt aber am deutlichsten dort zum Ausdruck, wo der Verf. sich dann doch von Rhonheimer distanziert (211–215). Rhonheimer verkenne entgegen seiner Zielsetzung den Unterschied zwischen Natur und Vernunft. »Mit einer Identifizierung von Natur und Akt der praktischen Vernunft wird, konsequent betrachtet, einer Naturgrundlage der praktischen Vernunft dann jedoch widersprochen« (213, Anm. 98). Wie aber genau die Menschennatur gerade in ihrem Unterschied zur prak-

tischen Vernunft und Freiheit für diese maßgeblich wird, bleibt auch hier noch weitgehend ungeklärt. Das ließe sich wohl aus den beiden genannten Axiomen auch nicht ableiten. Zudem macht die Arbeit leider öfter den Eindruck, etwas vor schnell abgeschlossen zu sein, worauf nicht zuletzt die Anzahl lateinischer Fehler hindeutet – etwa im durchgängigen Gebrauch von »actus homini« (7, 18, 187, 212; dabei dürfte hier nicht einmal »actus hominis« stehen, sondern »actus humanus«; vgl. STh I-II 1, 1 co.). Gleichwohl leistet das Werk einen Beitrag zur Bestimmung einer noch wichtigen Quaestio disputanda. Daß diese Frage letztlich dann doch offenbleibt, mag man als eine weitere Gemeinsamkeit mit dem platonischen Dialog ansehen.

Richard Schenk, München

Scheffczyk, Leo (Hrsg.), *Rationalität. Ihre Entwicklung und ihre Grenzen* (Grenzfragen Bd. 16). K. Alber, Freiburg i. Br./München 1989, 500 S.

Mit diesem neuesten Band der *Veröffentlichung des Instituts der Görres-Gesellschaft für interdisziplinäre Forschung* werden die Referate und Diskussionsbeiträge gleich zweier Jahressitzungen des Instituts (1987 und 1988) ediert. Wie der Hrsg. in seinem Vorwort verdeutlicht, ist die Thematik in der gegenwärtigen, durch eine »Krise der Rationalität« geprägten Geistesituation von besonderer Dringlichkeit. Die Beiträge zeigen »eine Konvergenz in dem Bestreben, angesichts der heute erfahrbaren Grenzen der Rationalität nicht die Option für das Gegenteil zu treffen und dem Sog des Irrationalismus zu verfallen. Aufgabe und Ziel... liegen nicht in der Verdächtigung der ratio, sondern in der Kritik einer verengten... Rationalität, die ihre Fähigkeit als 'vernehmende Vernunft' nicht mehr einsetzt und so den Zugang zum Ganzen nicht mehr offenhält« (10).

Die fünf Referate des ersten Teils (11–225) haben zum speziellen Thema die »Rationalität – ihre Entwicklung«. Der Anthropologe K. J. Narr (Münster) zeigt anhand dreier »Primitivvölker«, daß Rationalität immer schon in und neben dem Mythos existierte, aber in einer Weise, die noch entwicklungsbedürftig war (13–44). Der einmaligen Entfaltung der Rationalität im Griechenland des 6. und 5. Jh. vor Christus mißt er epochale, weltweite Bedeutung zu. Da diese letztgenannte These in den heutigen Kulturwissenschaften und in einer an das Enthellenisierungsprogramm gewöhnten Theologie keine unangefochtene Akzeptanz mehr findet, kann es nicht überraschen, daß

sie in der Diskussion noch einmal zur Sprache kam (220f.). »Die Ontogenese der kindlichen Rationalität« (45–81), einschließlich der Entwicklung moralischer und religiöser Vernunft, zeichnet der inzwischen verstorbene Fribourger Psychologe J.-J. Eisenring mit Hilfe der Forschungen Piagets über unterschiedliche Phasen des Wachstums nach. Daß selbst Zahlenvorstellungen einer geschichtlichen Entwicklung unterliegen, verdeutlicht B. Artmann (Darmstadt) in seinem Beitrag über »Aspekte des Zahlbegriffs in der Geschichte der Mathematik« (83–118). Die Griechen seien auf diesem Gebiet hinter den Babyloniern zurückgeblieben, und selbst die mathematischen Fortschritte der Neuzeit seien ohne den (am Ende doch rationaleren) Verzicht auf allzu rigorose griechische Stringenz methodologischer Art nicht denkbar. Der rationale Nachweis des Inkommensurablen und der irrationalen Zahlen durch die Pythagoreer hätte in der Diskussion noch auf ihre Bedeutung für die Erkenntnis von Grenzen spekulativer Welterkenntnis und praktischer Morallehre fruchtbar geprüft werden können. Der von Methodenpluralität gekennzeichnete Beitrag des Bonner Astrophysikers H. J. Fahr, »Zum Wachsen der Rationalität im physikalischen Naturverständnis« (119–165), weist auf die nicht streng beweisbaren Voraussetzungen rationalistischer Physik hin. Die immanenten Grenzen dieser Physik sowie alternative Betrachtungsweisen jenseits ihrer werden diskutiert. Der Fortschritt physikalischer Rationalität liege in der Fähigkeit, einen immer größeren Phänomenbereich mit immer weniger Grundprinzipien zu erklären. In einer erweiterten Fassung seines Vortrags über »Wandlungen des Vernunftbegriffs in der Geschichte des europäischen Denkens« (167–203) zeigt der Bonner Philosoph H. M. Baumgartner anhand der Unterscheidung von Vernunft und Verstand (oder »Intellectus und Ratio«, jener Unterscheidung also, die auch zu Beginn des zweiten Teiles des Bandes [229–252] von G. Cottier [Genf/Fribourg] ausgehend von Thomas von Aquin noch einmal vertieft wird), daß die Philosophie schon lange dabei ist, die in ihr aufkommenden Extreme der Über- und Unterschätzung der Vernunft zu überwinden. Erreichte dieser Ausgleichsversuch mit I. Kant einen vorläufigen Höhepunkt, so wurden die bei Kant noch vorhandenen Aporien zur Quelle nachkantischer Philosophie. Das Scheitern idealistischer Kantkritik öffnete den Weg für die weitergehende Depotenenzierung der Vernunft, die im Grunde auch ein Merkmal heutigen Philosophierens (exemplifiziert hier anhand von K. O. Apel) bleibe. Diese Tendenz entlarve – so Verf. – manchen postmo-

denen Protest gegen den angeblich grassierenden Vernunftabsolutismus als längst antiquiert; sie dürfe aber andererseits die Theologie nicht von der Wahrheitsfrage dispensieren – etwa, indem die theologische Vernunft auf eine bloße kommunikative Konsensfähigkeit in Geschichte und Gegenwart reduziert wird.

Nach einer Zusammenfassung der Generaldiskussion zu Teil I durch M. J. Heuts (205–225) und dem oben genannten Beitrag von Cottier setzt der zweite Teil des Bandes (229–485: Rationalität – ihre Grenzen) mit einem Beitrag des Bonner Fundamentaltheologen H. Waldenfels ein: »Mythos und christlicher Logos« (253–288). Hier werden P. Koslowski, H. U. von Balthasar und vor allem R. Spaemann exemplarisch als Beispiele eines Versuchs der »Remythologisierung« im Sinne einer Vertretung esoterischer Ansichten, insbesondere der Reinkarnationslehre, dargestellt; doch bleibt der Autor die Beweise für seine recht massiven Vorwürfe schuldig. Entgegen der Rede vom »Reinkarnationsglauben bei Spaemann, Koslowski, Kriele und anderen« (468; vgl. 288), hat Koslowski in der einzigen Schrift, die der Verfasser zitiert (nämlich Koslowskis Vorwort als Mitherausgeber eines Werkes über *Moderne oder Postmoderne*, Civitas-Resultate, Bd. 10, Weinheim 1986, hrsg. mit R. Löw und R. Spaemann), das Thema Reinkarnation nicht einmal angeschnitten. Die einzige Kritik, die der Autor an dem zunächst als »hellsichtig« bezeichneten Vorwort Koslowskis äußert (272), ist, daß dieses die aus fernöstlicher Religiosität herkommenden Probleme eben *nicht* berücksichtige; solche Fragen haben allerdings auch kaum zu seinem Thema gehört. Um so erstaunlicher ist es aber, daß Koslowski später unvermittelt und ohne weitere Begründung mit dem Reinkarnationsglauben in Verbindung gebracht wird. Zum Beleg für den gegen Balthasar und Spaemann gerichteten Vorwurf einer »Remythisierung« bezieht sich der Referent einzig und allein auf Balthasars Einführung (hier irrtümlich Edition genannt) zu der von Spaemann mitherausgegebenen Tarotdeutung des zum Katholizismus konvertierten Anthroposophen V. Tomberg (*Die großen Arcana des Tarot. Meditationen*. Basel 1983) und auf Spaemanns eigene Einleitung zu einem Sammelband weiterer Texte desselben Autors: »*Lazarus, komm heraus*«. *Vier Schriften von Valentin Tomberg* (Basel 1985). Im Referat wird außer diesen sehr kurzen Einleitungen keine einzige Schrift der inkriminierten Autoren angeführt, abgesehen von Spaemanns Beitrag zu dem oben erwähnten, von Koslowski mitherausgegebenen Band; dort ist allerdings von Reinkarnation überhaupt keine Re-

de, sehr wohl aber vom prinzipiellen Vorrang der Einsicht in die »Einmaligkeit jedes Menschen« vor der Idee »der Ähnlichkeit und Wiederholbarkeit von allem« (36). Keine Erwähnung findet beim Autor die ausdrückliche Feststellung Balthasars, er könne nicht alles »billigend nachvollziehen«, was Tomberg schreibt (IX), der den gesuchten »Mittelweg christlicher Weisheit« insbesondere dort verfehle, wo er »die Lehre von der Reinkarnation als wenigstens christlich erwägenswert hinstellt« (XV; vgl. Balthasars Aufsatz »Seelenwanderung«, in: *Homo creatus est. Skizzen zur Theologie V*, Einsiedeln 1986, 103–120). Der Rat Spaemanns zum Lazarusbuch, der Leser solle sich bei Tombergs ehe privaten Reflexionen zur Reinkarnation nicht allzu lange aufhalten, wird zwar im Referat zitiert, jedoch weiterhin nicht gewichtet. Ebensovienig seine Aussage, die Reinkarnationstheorie sei für das Lazarusbuch selbst nur eine flüchtig behandelte Nebensache und kein Schlüsselthema, am wenigsten aber Gegenstand eines argumentativen Überzeugungsversuchs. Spaemann stellt Tombergs Ausführungen zu diesem Thema auf eine Stufe mit dessen Anspruch auf visionäre Gegenwart bei der Auferweckung des Lazarus: in beiden Fällen solle sich der Leser die Freiheit nehmen, jenseits dieser befremdlichen Eigentümlichkeiten des Autors doch noch in seinem Buch nach Wertvollem Ausschau zu halten. Das alles wären nun schon merkwürdige Auskünfte, hätte diese Einleitung tatsächlich eine Neubelebung des Reinkarnationsglaubens zum Ziel. Wo in der Einführung Spaemanns eine aufmerksame Lektüre empfohlen wurde, wird im Referat von Waldenfels eine Identifizierung (bzw. eine »Infizierung«) mit dem dort zu Lesenden unterstellt: eine Logik, die es Christen ebenfalls verbieten müßte, etwa die Schriften Platons zu empfehlen oder zu edieren. Letztlich werden hier qualifizierte Leseempfehlungen zu einem Remythisierungsprogramm hochstilisiert. Wie zielstrebig dies geschieht, lassen Inhalt und Stil des Schlusssatzes der diesbezüglichen Ausführungen erkennen, in denen Waldenfels moniert, es werde deutlich, »wieweit der außerchristlich-synkretistische Einfluß selbst Menschen infiziert, die sich sonst als Hüter der Wahrheit des Christentums zu präsentieren wissen« (274). Und dazu seine Anmerkung: »Es entbehrt nicht einer gewissen Pikanterie, daß J. Ratzinger seine jüngste Aufsatzsammlung... R. Spaemann... gewidmet hat« (Anm. 32).

Ungleich fundierter ist der folgende Beitrag des Bonner Philosophen L. Honnefelder: »Wissenschaftliche Rationalität und Theologie« (289–314). Sein Nachweis wirkt überzeugend,

daß drei Optionen zur Verhältnisbestimmung zwischen Theologie und Wissenschaft ungangbar seien: die Absorbierung aller philosophischen Wahrheiten durch einen biblisch zentrierten Glauben; die dialektische Feststellung einer schroffen Widersprüchlichkeit von Glauben und Wissenschaft; sowie die aufgrund sprachphilosophischer oder hermeneutischer Theorien erfolgende Exemtion der Theologie von jedem deskriptiv-kognitiven Wahrheitsanspruch. Ob allerdings die erste Option, welche sich nach dem Verfasser von der frühchristlichen Apologetik bis zu Bonaventura und zum Neo-Augustinismus des 13. Jh. erstreckte, tatsächlich mit dem Wort »Gnosis« glücklich bezeichnet ist, mag fraglich erscheinen, muß man doch historisch feststellen, daß diese Selbstbezeichnung frühchristlicher Theologie in dem Maße an Popularität verlor, als auch die heterodoxe Gnosis auf diesen Titel für den entgegengesetzten Versuch verzichtete, den biblischen Glauben durch außerbiblische, »philosophische« Einsichten »aufzuheben«. Jene durch die allgemeine Erfahrung vorausgesetzte »Antizipation einer Sinntotalität«, die hier als gemeinsame Basis von Theologie und Wissenschaft bzw. Philosophie (zu deren noch zu klärendem Unterschied vgl. 310) vorgeschlagen wurde, fand in der Diskussion insofern allgemeine Zustimmung, als die dezidierte Verneinung solcher Antizipation (»das Ganze ist die Unwahrheit«, Reduzierung der Wissenschaft auf je spezielle Arten der Weltbeherrschung) schließlich doch zur Selbstauflösung der Wissenschaft mit ihrem Anspruch auf Kommunikabilität und Weltorientierung führen müßte. Im Anschluß an die Diskussion (474ff.) wäre zu prüfen, ob solche Antizipation vielleicht besser (wenn freilich auch allgemeiner) als »postulatorisch« zu bezeichnen wäre: zwischen der bloß regulativen Feststellung einer prinzipiellen Denkbarkeit der Sinntotalität einerseits und ihrer positiv begriffenen Wirklichkeit andererseits. Während nach Kant regulative Ideen nie als Wirklichkeiten bejaht werden dürfen, ohne dadurch ihren legitimen Sinn schon verloren zu haben, bezieht sich die Antizipation einer Sinntotalität als ungesicherte Hoffnung auf etwas, dessen Wirklichkeit allein die eigene Wahrheitssuche von einer letzten, aber nach wie vor denkbaren Vergeblichkeit bewahren könnte. Dagegen stellt Kant in der KrV (A 509/B 537) zu Recht fest, daß die aus dem regulativen Prinzip notwendig zu denkende Totalität eben »nicht antizipiert, was im Objekt vor allem (erdachten) Regressus (in infinitum) an sich gegeben ist«. Ob nun allerdings

solche, der Erfahrung zugrundeliegende Antizipation einer Sinntotalität auch noch der Forderung nach Überprüfbarkeit der Theologie genügen könnte, bleibt fraglich. Denn als postulativ oder gar als bloß regulativ bleibt die letzte Berechtigung der allgemeinen Antizipation einer Sinntotalität selbst kaum überprüfbar, während die Frage nach einer spezifischen Überprüfbarkeit theologischer Aussagen im Vergleich zu denen anderer Wissenschaften noch nicht angesprochen wird. Wie der Vergleich zwischen den *praeambula fidei* und dem Kontrollierbarkeitspostulat (402) vermuten läßt, wird mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit und Grenze der Begründbarkeit jeder Wissenschaft der Blick erst frei für die eigentliche Frage nach Möglichkeit und Grenze einer spezifischen Kontrollierbarkeit der Theologie. Selbst der Nachweis, daß die von der Theologie gestellten Fragen oft auch notwendige, durch die allgemeine Erfahrung schon immer implizierte Fragen sind, erlaubt noch keine Überprüfung ihrer Antworten. Daß die Theologie mit ihrem unverzichtbaren Wahrheitsanspruch sich selbst unausweichlich vor jene spezifische Begründungsbedürftigkeit stellt, welche sie nur schwerlich einzulösen vermag (»ebenso unaufgebar wie unabschließbar«: 313), deutet aber den zuzetzt die Sonderstellung der Theologie unter den Wissenschaften an und weist zugleich auf ihre Sache als Glaubenswissenschaft hin.

R. Schulte (Wien) sah das Ergebnis bisheriger »Prozeßtheologie« (315–375) weniger in einer schon geglückten Erneuerung christlicher Theologie als vielmehr in der Bestimmung ihrer gegenwärtigen Aufgaben. Der eigene Beitrag des Hrsg. untersucht »Die Rolle der Ratio im Glauben und in der Theologie« (377–410). Wie schon der historische Rückblick zeigt, ist die Theologie von Anfang an und selbst bei zunehmender Unterscheidung von Glauben und Philosophie doch stets bemüht, die rationale und kognitive Dimension des Glaubens festzuhalten. Die Schwierigkeit, irrationale Elemente aus den brauchbaren Theorien verschiedener Wissenschaftsgebiete ganz herauszuhalten, ist Thema des Beitrags von H. Schipperges (Heidelberg): »Strömungen des Irrationalismus im Paradigmawandel der Wissenschaftsgeschichte« (411–447). Um »Rationalität und Irrationalität in der Naturwissenschaft der Gegenwart« ging es auch im Vortrag des inzwischen verstorbenen Wiener Astronoms, Joseph Meurers (449–466).

Richard Schenk, München

Ethos und Menschenbild: Zur Überwindung der Krise der Moral. Mit Beiträgen von Tatjana Goritschewa, Andreas Laun, Walter Mixa und Martin Rhonheimer. Reihe Sinn und Sendung, Bd. 2, hrsg. von Klaus M. Becker und Jürgen Eberle. 248 Seiten, broschürt, 14,80 DM. EOS Verlag St. Ottilien 1989

Die Frage nach der Verbindlichkeit der Norm für das sittliche Handeln, aus dem der Lebenswandel (Ethos) resultiert, ist von größter Bedeutung. Für den mündigen Christen ist der Gewissensspruch die subjektive Höchstnorm. A. Laun stellt in seinem Beitrag das Gewissen in ganzheitlicher Sicht dar und widersetzt sich damit einer »Apotheose der Subjektivität«, in der das Gewissen nicht mehr als »Organ, sondern als Orakel erscheint« (11). Das Gewissen in ganzheitlicher Sicht ist, so betont Laun, in die Schöpfungsvorlage ein- und an die Wahrheit rückgebunden. Die Aufgabe des Ethikers ist es, dieses Verständnis zu fördern, »denn es gibt keinen Kompromiss mit dem Irrtum« (8). Die Einbindung in die Schöpfungsvorgabe verlangt vom Christen ein »gewißes Mehr an Liebe« (25), bis hin zur Inanspruchnahme des Kreuzes bei der Befolgung der Gebote (35). Das Gewissen bewirkt im Menschen einen Subjektwandel. Das Ich hört auf, ein autonomes, in sich selbst stehendes Subjekt zu sein. Die »selbstgestrickte Norm« engt menschliches Tun in eigene Grenzen ein (26). Demgegenüber wirkt sich die Einfügung in die Schöpfungsvorgabe befreiend aus. Sie hat außerdem die Weisungen des Lehramtes als Leitplanken. Der Gehorsam gegenüber den lehramtlichen Weisungen ist kein blinder; geleitet von der Liebe, führt er zum Gehorsam des Willens und des Verstandes. Die überbetonte, autonome Subjektivität zerstört Gottes Ebenbild im Menschen. Der Verfasser kommt zum Schluß: Wer sein Gewissen in autonomer Selbstgerechtigkeit zu bewahren sucht, wird es zerstören, wer es aber gehorsam für Christus öffnet, wird selbst seine Verwirklichung und seine höchste Würde gewinnen.

Anschriften der Herausgeber:

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

Anschriften der Autoren:

Prof. Dr. Anton Ziegenaus, Heidelberger Str. 18, 8903 Bobingen
Josef Kreiml, Talstraße 18, 8401 Wolkering
Theodor Maas-Ewerd, Wacholderheide 2, 8079 Walting b. Eichstätt
Gerda Riedl, Innsbrucker Straße 34, 8900 Augsburg
Monika Recken, Friesenstraße 2, 8900 Augsburg

M. Rhonheimer setzt sich in seinem fundierten Beitrag überzeugend und anschaulich mit dem Modell der sogenannten teleologischen Ethik auseinander. Der Versuch, Glück, Selbsterfüllung usw. durch das bloße Bewirken von wünschenswerten Gütern, unter Absehung von menschlicher Identität, muß als selbstwiderig angesehen werden (97). Eine theologisch überformte teleologische Ethik birgt die Gefahr in sich, die Zwierspältigkeit eines utilitaristischen teleologischen Kalküls zu rechtfertigen, bis hin zur Rechtfertigung der Lynchjustiz einer unschuldigen Person zum Wohl der Gemeinschaft (79). Zweck des menschlichen Handelns ist die Verwirklichung des eigenen Menschseins, der »personalen Autonomie«. Sie zielt auf Bewahrung und Entfaltung humaner Identität. Die menschliche Identität ist nicht ungebundene, sondern naturgebundene Freiheit. Die moralische Ordnung ist keineswegs eigene Schöpfungsordnung, sondern verweist auf den transzendenten Ursprung. Ein Kriterium des sittlichen Handelns ist die Norm. Normen sind jedoch nur Spezialfälle des sittlichen Urteils. Es ist unmöglich auf universelle Weise anzugeben, was für die Verwirklichung des Menschseins konkret zu tun ist; es kann nur in universeller Weise gesagt werden, welche konkreten Handlungen immer zu unterlassen sind.

T. Goritschewa verweist auf die Bedeutung des Vorbildes, als gelebte Norm und auf die geistige Führung. Sie exemplifiziert dies an der Rolle der Starzen in der orthodoxen Kirche. Aus der Begegnung mit ihnen kehre niemand ungetröstet zurück. »Du mußt heilig werden« – diese Weisungen nehme man im Gehorsam an.

W. Mixa gibt einen Einblick in die Probleme der Seelsorge der Gegenwart und verweist auf die Relevanz der Moral für die Pastoral und Verkündigung heute. Die Sittlichkeit bleibt für die Christen in einer pluralistischen Gesellschaft eine echte Herausforderung.

Hubert Dobiosch, Augsburg

FORUM KATHOLISCHE THEOLOGIE

6. Jahrgang

1990

Heft 3/1990

Editorial

Das für diesen Jahrgang des FORUM bestimmte thematische Heft ist dem Thema der »Herausforderung des Christentums in der Krise der Moderne« gewidmet. Es geht dabei um die »Signatur des Zeitalters« und um die Auseinandersetzung mit der »sanften« kulturellen Revolution, über die sich ein zur Anpassung neigendes Christentum kaum noch Rechenschaft gibt, um so unbemerkt selbst in die »Vernetzung« der universal ausgerichteten emanzipatorischen Bewegungen hineinzugeraten (politischer Messianismus, mundane Religiosität, hoministische Selbsterlösungslehre). Die zur Kennzeichnung der Krise bestenfalls noch verwendete Formel »Bedrohung und Chance« ist mehr ein Ausdruck der Verlegenheit als ein lebendiger Gedanke.

Die drei Hauptbeiträge des Heftes versuchen eine (freilich keine Exaktheit und Vollständigkeit erstrebende) Diagnose der Krise, die immer auch von einem Aufruf der Überwindungskräfte gefolgt ist, so daß der häufig erhobene Vorwurf des Pessimismus nicht trifft. Der gewählte Ausgangspunkt bei der Aufklärung erscheint insofern berechtigt, als die weltweiten emanzipatorischen Bestrebungen der »Dialektik der Aufklärung« entstammen (Horkheimer-Adorno), welche die Welt entzaubern wollte, dabei aber selbst dem Mythos des Positivismus verfiel, den auch die »Zweite Aufklärung« mit ihrer Ahnung des »ganz Anderen« nicht zu bannen vermag. Ungeachtet der schwer zu entscheidenden Frage, ob der vor sich gehende Wandel als Abwendung von der Aufklärung und als »Postmoderne« zu deuten (ein in den verschiedensten Versionen auftretender Begriff) oder ob er als Vollendung der Aufklärung zu interpretieren ist, so bieten die Phänomene doch dasselbe einheitliche Bild: die Revolutionierung des Menschen zu einem qualitativ anderen (rational nicht bestimmbar) Menschsein, der mystische Sozialutopismus, das Alleinheitsbewußtsein einer quasi metaphysischen Ökologie, die Versenkung des Göttlichen in die Archetypen der Psyche.

Da viele dieser Bewegungen ihre Antriebe aus der polemischen Wendung gegen den mißdeuteten christlichen Glauben holen, muß der ihnen gegenüber bezeugte christliche Synkretismus wirkungslos bleiben. Die theologische Forderung geht auf eine aus dem vernunftgemäßen christlichen Glauben erwachsende Alternative, die zuerst die von der »Postmoderne« nicht mehr gestellte Wahrheitsfrage aufgreift, sie in einer personalen Metaphysik der Schöpfung entfaltet und sie auf ein transzendentes Absolutes ausrichtet, das dem in allen diesen prometheischen Versuchen an seine Grenzen stoßenden Menschen auf die Dauer nicht verborgen bleiben kann.

Die Herausgeber

Überanstrengung der Hoffnung

Die Herausforderung des Christentums durch gesellschaftliche Utopien

Von Rupert Hofmann, Regensburg

Den folgenden Überlegungen liegt die These zugrunde, daß es sich bei den verschiedenen Erscheinungsformen der gegenwärtig immer stärker um sich greifenden sogenannten Neuen Religiosität mit der New-Age-Bewegung als ihrer Speerspitze um nichts eigentlich Neues, sondern lediglich um Metamorphosen innerhalb eines umfassenderen Prozesses handelt, der seit dem Hervorbrechen *westlicher Kulturrevolution* Mitte der sechziger Jahre nicht mehr zur Ruhe gekommen ist. Diese Kulturrevolution scheint mir in ihrem Kern der Ausdruck eines Utopismus zu sein, bei dem es nur in zweiter Linie darauf ankommt, in welchem Gewande er auftritt, sei es nun rot oder grün, oder eben neuerdings im Sternzeichen des Wassermanns aquamarinblau.

Unter Utopismus verstehe ich dabei eine Weltanschauung, die sich von der quasi-religiösen Gewißheit nährt, daß ein künftiger gesellschaftlich-politischer Idealzustand durch gehörige Anstrengung menschlicher Kräfte tatsächlich hervorgerufen werden könne. Die Forderung des Atheisten Ludwig Feuerbach gewinnt damit heute ganz neue Aktualität: »Religiös müssen wir wieder werden – die Politik muß unsere Religion werden.«¹ Hervorstechendstes Charakteristikum dieser Weltanschauung ist einerseits der leidenschaftliche Protest gegen das »Bestehende«, im Grunde die Empörung darüber, »daß die Welt so ist, wie sie ist«², und andererseits die Verheißung einer heilen Welt, welche es durch gemeinsame Anstrengungen aller Menschen guten Willens zu schaffen gilt. Politische Utopie in diesem Sinne zielt »auf die vollständige Verwirklichung eines absolut gelungenen Lebens aus eigenem menschlichen Vermögen in der irdischen Welt«³.

Der kulturrevolutionäre Utopismus nahm bekanntlich zuerst eine rote Färbung an. Ernst Bloch und Herbert Marcuse waren es vor allem, welche die im Marxismus verborgenen utopischen Elemente erneut ans Licht beförderten.

¹ »Nothwendigkeit einer Reform der Philosophie« in: *Sämtliche Werke*. Herausgegeben von W. Bolin und F. Jodl. Stuttgart ²1959, Bd. II, S. 215ff., hier S. 219.

² Nikolaus Lobkowitz, »Marxismus – Realität und Illusion« in: *kontinent* 9 (1983), H. 4, S. 11ff., hier S. 20.

³ Alexander Schwan, »Vom totalitären Geist der Utopie« in: Konrad Löw (Hrsg.), *Totalitarismus*, Berlin/München 1988, S. 157ff., hier S. 157.

Während nun der Utopismus Blochs in besonderem Maße auf die verschiedenen Strömungen politischer Theologie gewirkt hat, findet der Utopismus Marcuses seine Fortsetzung vor allem in der Alternativ- und New-Age-Bewegung. Ehe ich auf diese letztere Entwicklung in einem II. Teil näher zu sprechen komme, möchte ich zunächst in einem I. Teil die Verbindungslinien ausziehen, welche zwischen der »Hoffnungsphilosophie« Ernst Blochs und denjenigen Spielarten politischer Theologie bestehen, welche es in irgendeiner Weise mit dem Marxismus halten.

I. Vom Neomarxismus zur politischen Theologie

Ernst Bloch kommt bei der Herausbildung der neuartigen Verbindung von Christentum und Marxismus eine Schlüsselstellung zu. Er nimmt die im Marxismus wirksamen chiliastischen Motive positiv auf, d. h. dessen Erwartung eines »tausendjährigen Reiches der Freiheit«⁴ als eines künftigen innergeschichtlichen Vollkommenheitszustandes. Schon frühzeitig hatte er den mittelalterlichen Chiliasten Thomas Münzer wieder zu Ehren gebracht, indem er ihn als Theologen der Revolution und damit sozusagen als anonymen marxistischen Revolutionär deutete⁵. Als dann das Tausendjährige Reich auf ganz andere Weise Gestalt annahm, als es sich Bloch erträumte, bestritt er vom Moskauer Exil aus den Nationalsozialisten das Recht, die Vision des »Tausendjährigen Reiches« für sich in Anspruch zu nehmen, und reklamierte sie stattdessen für die marxistische Hoffnung auf eine kommunistische Gesellschaft der Zukunft⁶.

Nach Bloch leben wir in einer Welt des »Noch-Nicht«, einer Welt, die indessen eine verborgene Tendenz auf ein irdisches Paradies als den Endzustand der Geschichte hat. Bloch betont daher die Fähigkeit des Menschen zur »*Transzendenz*« und versteht darunter die Überschreitung der Grenzen menschlichen Daseins auf Zukunft hin. Hoffnung ist für Bloch »eine Grundbestimmung innerhalb der objektiven Wirklichkeit insgesamt«⁷ und Zukunft »eine reale, in den Dingen und im menschlichen Verhältnis zur Welt verborgene Möglichkeit«⁸.

Auf der Grundlage dieser Vorannahmen konstruiert Bloch eine religiöse Hoffnungsgeschichte, wobei es ihm darum zu tun ist, sein eigenes durch und durch atheistisches Hoffnungsdenken als die eigentliche Form von Religion auszuweisen.

⁴ Friedrich Engels, »Schelling und die Offenbarung« in: MEGA I, Bd. 2, S. 227. – Karl Marx vermeidet das Attribut »tausendjährig« und spricht statt dessen vom »wahren Reich der Freiheit« in: *Das Kapital*, Bd. 3 (= MEW 25), S. 828.

⁵ *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, 1921 (²1962) = *Gesamtausgabe*, Bd. 2, Frankfurt a. M. ²1969.

⁶ »Zur Originalgeschichte des Dritten Reiches« (Moskau 1937) in: *Gesamtausgabe*, Bd. 4, Frankfurt a. M. 1962, S. 126 ff.

⁷ *Das Prinzip Hoffnung* (PH), Frankfurt a. M. 1959 = *Gesamtausgabe*, Bd. 5, S. 5.

⁸ Leszek Kolakowski, *Die Hauptströmungen des Marxismus*, Bd. 3, München ²1981, S. 466.

Demnach gilt es erst einmal, das Christentum aus der Zwangsjacke der kirchlichen Überlieferung zu befreien. Die Kirchen nämlich, belehrt uns Bloch, haben das Christentum in seiner zweitausendjährigen Geschichte gründlich mißverstanden, wo nicht verfälscht. In Wahrheit hätten wir es bei dem Christus-Glauben eben mit einer religiösen »Utopie« zu tun. Demnach habe Jesus »kein Jenseits für die Toten, sondern einen neuen Himmel, eine neue Erde für die Lebendigen gepredigt«, »ein messianisches Reich Gottes – ohne Gott«, in welchem alle Wunschträume der Menschheit ihre Erfüllung finden werden. »Die Herrlichkeit Gottes wird (so) zu der der erlösten Gemeinde«, oder anders formuliert: »Eritis sicut Deus ist die Frohbotschaft des christlichen Heils«⁹.

Vor dem Hintergrund einer solchermaßen auf den Kopf gestellten herkömmlichen christlichen Theologie kann Bloch den bemerkenswerten Satz formulieren: »Atheismus ist . . . so wenig der Feind religiöser Utopie, daß er deren Voraussetzung bildet: ohne Atheismus hat Messianismus keinen Platz«¹⁰, oder noch pointierter: »Nur ein Atheist kann ein guter Christ sein, nur ein Christ kann ein guter Atheist sein«¹¹.

Das Gros der Christen hat diesen Zusammenhang nun freilich bis heute nicht so recht begriffen, doch wurde das »Reich Gottes auf Erden« immerhin bei wenigen Außenseitern zum »revolutionären Zauberwort«¹². Besonders hat es Bloch in dieser Hinsicht neben Thomas Münzer der um gut 300 Jahre ältere Zisterzienserabt *Joachim von Fiore* angetan. Joachim glaubte in der Tat, den verborgenen Sinn der Heiligen Schrift für das Verständnis der Geschichte und zu Prognosen ihrer künftigen Entwicklung nutzbar machen zu können und zwar so, daß er das Symbol der göttlichen Dreifaltigkeit auf den Ablauf der Menschheitsgeschichte anwandte. Auf diese Weise wurde das Tausendjährige Reich der Geheimen Offenbarung des Evangelisten Johannes zu einem »Dritten Reich« des Heiligen Geistes, dessen Anbruch Joachim für die nahe Zukunft erwartete. In der Deutung Blochs: »Das ist die eigentliche Kühnheit Joachims; er hat die aufs Jenseits fixierten Blicke auf eine irdische Zukunftszeit ausgerichtet und sein Ideal nicht im Himmel, sondern auf der Erde erwartet«¹³.

In der Gegenwart soll der mittlerweile säkularisierte Chiliasmus vornehmlich dazu dienen, *Theologie* und *Materialismus* miteinander zu versöhnen¹⁴. Er ist freilich gleichzeitig dazu bestimmt, das Sowjetsystem zu verklären, indem Bloch der Westkirche das Christentum der Ostkirche entgegensetzt, in welcher angeblich der Genius Joachim von Fiore fortlebt und im Bolschewismus weiterwirkt. Dieser

⁹ PH (FN 7), S. 1490, 1413, 1504.

¹⁰ Ebd., S. 1413.

¹¹ *Vorspruch zu Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Frankfurt a.M. 1968 = *Gesamtausgabe*, Bd. 14.

¹² PH (FN 7), S. 590.

¹³ Originalgeschichte (FN 6), S. 136.

¹⁴ *Gesamtausgabe*, Bd. 10 (1969), S. 268ff.

begründet nämlich nach dem »zweiten oder Pfaffenreich« in Gestalt der römischen Kirche mit der Oktoberrevolution »das dritte (Reich), das in der Sowjetunion anfängt zu beginnen und von der Finsternis nicht begriffen wird«^{14a}, denn »ubi Lenin, ibi Jerusalem«¹⁵, – wo Lenin ist, da ist auch das neue Jerusalem zu finden.

Obwohl Blochs materialistische Hoffnungsmetaphysik, wie der polnische Philosoph Kolakowski schreibt, in ihrer Verstiegenheit einer christlichen Philosophie eigentlich »als ein Ausdruck wahnwitziger Hoffart erscheinen« müßte¹⁶, fanden sich alsbald christliche Theologen, welche Blochs Zukunftsvisionen bereitwillig adaptierten, mit einigen obligaten Vorbehalten, versteht sich, die jedoch angesichts der Übereinstimmung im übrigen und vor allem im Hinblick auf das praktische Ergebnis kaum zu überzeugen vermögen¹⁷. Inzwischen hat sich ausgehend von der christlich-marxistischen Grundoption der Gründerväter eine regelrechte messianische Bewegung entwickelt, die nicht nur die Konfessionsgrenzen überschreitet, sondern auch nichtchristliche, ja atheistische Weltanschauungen bewußt einbezieht und die sich offenbar für eine Verbreitung in Afrika und Asien ebenso eignet¹⁸, wie sie von Anfang an in Europa, insbesondere in Westdeutschland, Fuß fassen konnte¹⁹. So hat man denn auch von christlicher Seite den Begriff der Ökumene als »weltweite messianische Bewegung von Christen und Nichtchristen« neu zu definieren begonnen²⁰.

Innerhalb der christlich-marxistischen Utopie wird das Mischungsverhältnis von christlichen und marxistischen Elementen von Fall zu Fall variieren, aufs Ganze gesehen aber handelt es sich um das folgende gedankliche Grundmuster: Die »christliche Hoffnung« ist keine andere als die allgemein menschliche auf Befreiung von den Übeln dieser Welt. Sie erwartet deren Beseitigung von der Verwirklichung eines »Gottesreiches« innerhalb der Geschichte. Die Herbeiführung dieses Vollkommenheitszustandes hängt dabei von dem sozialen und politischen Engagement derjenigen ab, welche an eine Welt ohne Elend zu glauben vermögen, in der

^{14a} PH (FN 7), S. 596f.

¹⁵ Ebd., S. 711.

¹⁶ Kolakowski, aaO. (FN 8), S. 487.

¹⁷ Vgl. vor allem das Buch von Jürgen Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, 1964 (9/1973) sowie dessen weltweit verbreiteten Vortrag »Gott in der Revolution« in: Ernst Feil/Rudolf Weth, *Diskussion zur »Theologie der Revolution«*, München/Mainz 1969, S. 65ff. – siehe ferner Johann Baptist Metz, *Zur Theologie der Welt*, Mainz/München 1968.

¹⁸ Eindrucksvolle Belege hierfür bei Jacques Bonomo, »La faucille et la croix« in: *Figaro-Magazine* (Paris) v. 17. und 24. Oktober 1987. – Als Motor der Bewegung kann die Ökumenische Vereinigung der Dritte-Welt-Theologen (EATWoT) gelten, die seit 1976 regelmäßige Tagungen veranstaltet (vgl. dazu Peter Beyerhaus, »Theologie als Instrument der Befreiung« in: Rupert Hofmann (Hg.), *Gottesreich und Revolution*, Münster 1987, S. 167ff.).

¹⁹ Vgl. neuestens die auf nicht weniger als 53 Bände angelegte »Bibliothek Theologie der Befreiung« (ab 1987) mit ihrer unverhohlenen missionarischen Intention. Mehr als nur symbolische Bedeutung dürfte dabei die Tatsache haben, daß viele Autoren dieser Buchreihe zugleich für Verlage schreiben, die aus ihrer Sympathie für marxistische »Befreiungs«optionen (etwa im Sinne der »Christen für den Sozialismus«) keinen Hehl machen, wie die »edition liberación« (Münster) und die »Edition Exodus« (Fribourg/Schweiz).

²⁰ Erklärung der westdeutschen evangelischen Studentenpfarrerkonferenz von 1984; vgl. Wolfhart Schlichting in: *Gottesreich* (FN 18), S. 143ff., hier S. 157.

»alle Tränen getrocknet werden« (Apok. 21,4). Sie sind mit den Worten von Leonardo Boff dazu berufen, die »christliche Utopie« innerhalb der Geschichte »topisch zu verwirklichen«²¹. – Da das zentrale Übel dieser Welt angeblich der »Kapitalismus« ist, bedeutet dies, daß Revolution, näherhin die Beteiligung am Klassenkampf, zur Pflicht dieser »Gläubigen«, d. h. von Christen wie von Nichtchristen wird. Christus wird damit zum Vorbild des marxistischen Revolutionärs, der Revolutionär selber zur Verkörperung des wahren Christen. Soweit an Gott als einer transzendenten Wirklichkeit festgehalten wird, bleibt er innerhalb des geschichtlichen Befreiungsprozesses funktionslos. Im übrigen wird Gott als »Humanisierung«, »herrschaftsfreie Liebe«, »internationale Solidarität« oder ähnlich gedeutet.

Es fragt sich natürlich, ob ein solches »Gemeinge aus christlicher und politischer Religion lebensfähig ist«. Die Kirche wird auf die Dauer wohl »nur einem Herrn dienen können«. Sie wird sich entweder in eine revolutionäre politische Gruppe verwandeln müssen, die durch den Glauben an eine zukünftige gerechte Friedensgesellschaft geeint ist«. Oder sie folgt »dem Evangelium Jesu Christi, dessen Reich (nach Joh. 18,36) nicht von dieser Welt ist«²².

Die konsequenteren Apostel der neuen Religion haben dieses Dilemma auch erkannt und sich für eine politische Religion des Diesseits entschieden. Auf Ernst Bloch und eine materialistische Bibellektüre gestützt, ist ihnen zufolge der aufgeklärte Theologe längst dahin gelangt, die »vollständige Diesseitigkeit« der Welt ebenso zu akzeptieren wie den Glauben »an die Vollendbarkeit des Menschen«, eine Position, hinter welche die Theologie schlechterdings nicht mehr zurück könne²³. Daß Christus daher, käme er heute wieder, selbst Atheist wäre, dessen ist sich die deutsche protestantische Theologin Dorothee Sölle ganz sicher²⁴. Gott ist nämlich nach Frau Sölle nicht als »Substanz« zu denken, sondern Gott »geschieht, indem wir einander annehmen und lieben. Wir können Gott als Humanisierung realisieren oder ihn vernichten. . . Die Subjekte der Befreiung sind wir selber, und jede theologische Fremdbestimmung durch einen ganz anderen Gott widerspricht nicht nur der Marxschen Annahme vom höchsten Wesen für den Menschen, das eben der Mensch sei, sie widerspricht auch dem Evangelium der Befreiung des Menschen für den Menschen.«²⁵

²¹ *Aus dem Tal der Tränen ins gelobte Land*, Düsseldorf 1982, S. 206.

²² Vgl. Rolf Schäfer, »Politischer und christlicher Glaube« in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 71 (1974), S. 181ff. hier S. 226.

²³ Dietrich Schirmer, »Einleitung« in: Ders. (Hg.), *Die Bibel als politisches Buch. Beiträge zu einer befreienden Christologie*, Stuttgart 1982, S. 7ff., hier S. 8, 10, 11.

²⁴ »Gibt es ein atheistisches Christentum?« in: *Merkur* 23 (1969), S. 33ff., hier S. 44.

²⁵ »Christen für den Sozialismus« (Einleitung) in: Dies. und Klaus Schmidt (Hg.), *Christen für den Sozialismus I*, Stuttgart u. a. 1975, S. 7ff., hier S. 14f. – Auch in ihrer sog. »Theologie der Schöpfung« wird »Gott« von Dorothee Sölle entgegen dem ersten Anschein rein innerweltlich als zwischenmenschliches »Sein-in-Beziehung« verstanden, denn »nach der Endlösung des nuklearen Holocaust gibt es weder Vater noch Mutter im Himmel und keinen Schöpfer mehr« (*lieben und arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung*, Stuttgart 1985, S. 209f.).

Anders als die Verkünder einer politischen Diesseitsreligion, versuchen nun nicht wenige Theologen, aber auch kirchliche Amtsträger, dem geschilderten Dilemma dadurch auszuweichen, daß sie ihre Hoffnung *zugleich* auf die Erlösung des Menschen durch Gott *und* die Selbsterlösung des Menschen im Verlauf der Geschichte setzen. Vermutlich rührt von daher die Zweideutigkeit und Widersprüchlichkeit, andererseits aber auch die Suggestivwirkung vieler ihrer Äußerungen.

Dies läßt sich am Beispiel von Gustavo Gutiérrez veranschaulichen, der als erster das Konzept der Befreiungstheologie in bahnbrechender Weise formuliert hat. Gutiérrez spricht gleich eingangs davon, daß es die Aufgabe der Theologie sei, »Rechenschaft von unserer Hoffnung zu geben«²⁶. Seinen Hoffnungs-begriff aber entlehnt er Ernst Bloch, nach dem Hoffnung als Vergegenwärtigung des Noch-nicht-Seins zu definieren sei und mithin Veränderung der Gegenwart auf Zukunft hin einschließe. »Mit Bloch befinden wir uns im Bereich der Chancen potentiellen Seins und können damit Geschichte in revolutionären Begriffen denken.«²⁷ Wenn aber in diesem Sinne »die menschliche Geschichte eine Hoffnung auf Zukunft ist, dann erscheint sie ... als politischer Auftrag«²⁸. Die Theologie wird folglich zu einem politischen Programm, über dessen Inhalt Gutiérrez keinen Zweifel aufkommen läßt: Es sind die »zentralen Voraussichten von K. Marx«, welche einen »weltweiten Klassenkampf« erforderlich machen, da »nur eine ausreichend breite, reiche und intensive revolutionäre Praxis« überhaupt in der Lage ist, »die Bedingungen für eine fruchtbringende Theorie zu schaffen«²⁹.

Gutiérrez zögert denn auch nicht, die russische Oktoberrevolution und die kubanische Revolution von 1959 als die Erfüllung eschatologischer Verheißungen zu deuten³⁰. Sie sind wie »jedes Bemühen um eine gerechte Gesellschaft ... schon Erlösungstat, wenn auch nicht Erlösung im umfassenden Sinn«. An dieser Stelle kehrt Blochs Begrifflichkeit wieder, der gerne abkürzend vom »Reich« als solchem spricht, um es dem Reich Gottes polemisch entgegenzusetzen, während das Wort Reich bei Gutiérrez beides umschließt: Gottesreich und Menschenreich. »Man kann sagen, das politische und geschichtliche Befreiungsgeschehen *sei* Wachstum des Reiches, *sei* Heilsereignis. Jedoch ist es weder das *Kommen* des Reiches selbst noch die *ganze* Erlösung«³¹, wohl aber ist die revolutionäre Praxis Teil des Erlösungsgeschehens als solchen³².

Wie Gutiérrez seinen Hoffnungs-begriff von Bloch bezieht, so den der *Kulturrevolution* von Marcuse³³. Herbert Marcuse stellt der bestehenden, angeblich durch und durch »repressiven Gesellschaft« die konkrete Utopie einer Gesellschaft

²⁶ *Theologie der Befreiung*, München/Mainz 1973 (91986), S. 2. – Vgl. zum folgenden Joseph Ratzinger, *Politik und Erlösung*, Opladen 1986.

²⁷ *Theologie der Befreiung*, S. 201.

²⁸ Ebd., S. 15.

²⁹ Ebd., S. 83, 88.

³⁰ Ebd., S. 160, 46, 85.

³¹ Ebd., S. 171.

³² Vgl. Ratzinger, a. a. O. (FN 26), S. 15.

³³ *Theologie der Befreiung*, S. 35 ff.

gegenüber, die nach einem bekannten englischen Wortspiel nicht auf das »nowhere« (nirgendwo), sondern auf das »now, here« (hier und jetzt) ausgerichtet ist, eine Gesellschaft, in der es keinerlei Zwänge des Mangels mehr gibt, in der die Arbeit abgeschafft ist, eine Gesellschaft, die keine Existenzsorgen kennt, in der jeder frei ist »vom täglichen Kampf ums Dasein, davon, sich seinen Lebensunterhalt verdienen zu müssen«, in der »jede Art von Askese, die gesamte Arbeitsdisziplin« überholt ist, in der Arbeit und Spiel, Technik und Kunst zusammenfallen³⁴. Dazu sei freilich eine »lang andauernde Kulturrevolution« vonnöten, welcher es um »die Zersetzung des bestehenden Systems« als »Vorbedingung jeder ... qualitativen Veränderung« der Gesellschaft geht, denn bei alledem wird vorausgesetzt, daß das »politische Dasein« des Menschen »den Kern seines gesamten Daseins« ausmacht³⁵.

Das Thema Kulturrevolution ist der *cantus firmus*, welcher auch Gutiérrez's Theologie der Befreiung durchzieht. Die Revolution bliebe als bloße Sozialrevolution unvollkommen. Deswegen kommt es nicht lediglich darauf an, für die ökonomischen und sozialen Probleme Lateinamerikas eine Lösung zu finden, sondern es geht um viel mehr, nämlich darum, durch eine »permanente Kulturrevolution« einen neuen Menschen hervorzubringen, um »die Eroberung neuer, qualitativ andersgearteter Formen, Mensch zu sein«³⁶, so daß dann Ernesto Cardenal in naiver Unbeschwertheit verkünden kann, man sei in Nicaragua gerade dabei, diesen neuen Menschen zu schaffen³⁷. Die entscheidende Dimension von Gutiérrez's Befreiungstheologie ist daher die Utopie einer von Menschen gemachten geschichtlichen Neuschöpfung. Darin gipfelt schließlich Gutiérrez's Entwurf: »Das geschichtliche Projekt bzw. die Utopie der Befreiung ... ist der eigentliche Ort der Kulturrevolution, d. h. der kontinuierlichen Schaffung eines neuen Menschen in einer veränderten und solidarischen Gesellschaft.«³⁸

II. Vom marxistischen zum mystischen Utopismus

Auf den ersten Blick sieht es freilich so aus, als seien Neomarxismus und Neue Religiosität durch Welten voneinander getrennt. Bei näherem Zusehen zeigt sich jedoch, daß sie durch jenes kulturrevolutionäre Konzept, welches von Marcuse am deutlichsten artikuliert worden ist, innerlich miteinander verbunden sind. Sieht man einmal von dem orthodoxen Marxismus-Leninismus ab, dann ist ohnedies der pseudo-religiöse Charakter des Marxismus nicht zu übersehen, so daß der Jesuitenpater Josef Sudbrack zu Recht feststellen kann, daß wir es bei Bloch wie bei Marcuse mit einer Religiosität zu tun haben, die der Neuen Religiosität nicht ferne steht, was auch durch die Tatsache belegt werden kann, daß nicht wenige aus der

³⁴ Vgl. Wolfgang Brezinka, *Die Pädagogik der Neuen Linken*, München/Basel 1981, S. 47.

³⁵ Ebd., S. 51f.

³⁶ *Theologie der Befreiung*, S. 37.

³⁷ Frankfurter Dankesrede aus Anlaß der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels (1980); vgl. *Gottesreich* (FN 18), S. 21.

³⁸ *Theologie der Befreiung*, S. 232.

revolutionären Zeit der 68er Jahre den Weg in die Neue Religiosität gefunden haben³⁹. Marcuses »romantisierender Anarchismus«⁴⁰ ist auch für die New-Age-Bewegung kennzeichnend. So entwirft die amerikanische Wissenschaftsjournalistin Marilyn Ferguson in ihrem bekannten Kultbuch mit dem Titel »Die sanfte (eigentlich: aquarianische) Verschwörung« das Programm einer »radikalen Transformation unserer gesellschaftlichen Institutionen, Wertbegriffe und Vorstellungen«, ein Programm des totalen Ausstiegs aus dem Bestehenden.

Ihr grundlegendes Ideal heißt individuelle Autonomie. Daher unterstützt nach ihr das Paradigma des Wassermannzeitalters »das autonome Individuum in einer dezentralen Gesellschaft«. Dieses Paradigma besagt ferner, daß wir durch keinerlei Konditionierungen begrenzt werden. Da die menschliche Natur weder gut noch schlecht ist, sondern offen für kontinuierliche Transformation und Transzendenz, muß jedes Individuum die Freiheit besitzen, selbst zu wählen, was es für das beste hält, und jeden beliebigen Lebensstil zu leben, den es leben möchte⁴¹. Es gilt demnach das Prinzip der Prinzipienlosigkeit und der totalen Beliebigkeit, welches mit dem Anspruch verbunden wird, durch eine Bewußtseinsrevolution einen neuen Menschen und eine neue Gesellschaft zu schaffen. Es handelt sich insoweit um die Fortführung des Anliegens der marxistischen Jugendbewegung der sechziger und siebziger Jahre, mit der für den Neomarxismus insgesamt kennzeichnenden Umkehrung des Marxschen Grundaxioms: Da es nach neomarxistischer Lesart nicht in erster Linie das gesellschaftliche Sein ist, das das Bewußtsein der Menschen bestimmt, sondern umgekehrt die Umwälzung der gesellschaftlichen Verhältnisse eine planmäßige Bewußtseinsänderung voraussetzt⁴², gilt nunmehr eben eine Revolution des *Bewußtseins* als schlechterdings axiomatisch, neuerdings mit Hilfe von Meditation, Körpertraining, Zen, Yoga und anderen Techniken der Einflußnahme. Nach Ferguson sind diese Psychotechnologien in der Lage, »eine kohärentere, resonante Gesellschaft« zu schaffen.

Wie aber gelangt man von einem derartigen *extrem individualistischen* Ausgangspunkt zu einer Transformation der *Gesellschaft*? Anscheinend ganz problemlos. Der »Autarkie des regierenden Selbst« folgt nämlich in diesem Denken die gesellschaftliche Harmonie auf dem Fuße. Gerade weil wir nicht mehr so sicher sind, was für die anderen richtig ist, entsteht ein neues Gefühl der Verbundenheit und dadurch gesellschaftliches Engagement⁴³.

Das Mittel zur Erreichung gesellschaftlicher Harmonie und zugleich deren Organisationsform ist das sog. »Netzwerk«. Darunter versteht man ein weltweites Geflecht sämtlicher emanzipatorischer Bewegungen unserer Zeit. Deren auf unterschiedliche Ziele gerichtete Bestrebungen sollen über ihre jeweiligen Teilziele

³⁹ *Neue Religiosität*. Herausforderung für die Christen, Mainz 1987, S. 126.

⁴⁰ Kolakowski, a. a. O. (FN 8), S. 451.

⁴¹ Vgl. Eric Pement, »Die New-Age-Bewegung: Versuch einer Definition« in: Hans-Jürgen Ruppert, *NEW AGE. Endzeit oder Wendezeit?*, Wiesbaden 1985, S. 183 ff., hier S. 185.

⁴² Vgl. Martin Kriele, *Befreiung und politische Aufklärung*, Freiburg i. B. u. a. ²1986, S. 143.

⁴³ Marilyn Ferguson, *Die sanfte Verschwörung*. Persönliche und gesellschaftliche Transformation im Zeitalter des Wassermanns. Mit einem Vorwort von Fritjof Capra, Basel ²1982, S. 222 f.

hinaus in einen universalen, ja in einen kosmischen Zusammenhang integriert werden. »Wenn sich das kleine Selbst mit dem großen Selbst vereint, entsteht Kraft. Bruderschaft überwältigt den einzelnen wie eine Armee... Den Ausschlag geben nicht die obligaten Bindungen von Familie, Nation und Kirche, sondern eine lebendige pulsierende Verbundenheit ... eine spirituelle Verschmelzung. Diese Entdeckung läßt Fremde zu Verwandten werden, und wir erkennen ein neues freundliches Universum.«⁴⁴ Während die bestehenden Institutionen unwiderruflich dem Zusammenbruch geweiht sind, ist mit dem Netzwerk »eine dem 20. Jahrhundert angepaßte Version des Stammes oder der Sippe der Frühzeit aufgetaucht: ein Werkzeug für den nächsten Schritt der menschlichen Entwicklung.«⁴⁵ Die alten revolutionären Massenbewegungen sollen als Motor der Geschichte durch die neue Klasse der New-Ager abgelöst werden, die zwar kleiner als das Proletariat ist, aber für Millionen sprechen wird⁴⁶. »Netzwerke bilden die Strategie, mit der kleine Gruppen eine ganze Gesellschaft transformieren können.«⁴⁷ Da nämlich die Anhänger des alten »Paradigmas«, ähnlich wie nach den Voraussagen der marxistischen Klassenkampflehre, nicht einfach kampfflos das Feld räumen, sondern zäh an ihren Vorstellungen festhalten, setzt die Integration in Netzwerke Kampfbereitschaft voraus, denn es geht »um Werte, Macht und Recht«, ja um einen förmlichen »Krieg der Werte«. Was – so Ferguson – mit »Pop-Psychologie, Büchern über Selbstfindung, Psychotherapie, Meditation, Traumjournalen, Körpertraining, Yoga, Training für Biofeedback, Laufen, Wochenendseminaren und esoterischen Lehren« beginnt, führt rasch zu einer durchdringenden Welle der Veränderung, »wirft alte Formen um und bringt neue, vorläufige. Die Beziehungsformen ändern sich, weil sich die Menschen ändern. Erstmals sind Millionen zu Bewußtseinsreisen verführt, gezwungen, rekrutiert oder in sie hineinkatapultiert worden. Gemeinsam bewegen sie sich in Richtung unerforschter Gebiete der Wandlung.«⁴⁸

Mag ein derartiges Konstrukt dem Außenstehenden widersprüchlich und grotesk erscheinen, so lösen sich für den Insider all diese Widersprüche durch die Annahme, »daß die Ebene der sichtbaren Welt von anderen Wirklichkeitsebenen überlagert wird, zu denen der Mensch *von sich aus*, durch geistige Konzentration, Zugang hat und in denen er Reisen in eine andere Welt unternehmen kann«⁴⁹.

Die Abhängigkeit der neuen Weltanschauung vom Revolutionismus Marcuses wird noch um einiges deutlicher bei Fritjof Capra, der als einer der prominentesten Repräsentanten der Gegenkultur des New Age gelten kann. Von Marcuse bekennt Capra, daß er neben Cohn-Bendit und anderen der 68er-Generation sein politisches Bewußtsein geschärft habe⁵⁰. Er habe seine Ideen mit Marcuse diskutiert,

⁴⁴ Ebd., S. 114.

⁴⁵ Ebd., S. 33, 247.

⁴⁶ Ebd., S. 248 (in Anlehnung an Theodore Roszak).

⁴⁷ Ebd., S. 249.

⁴⁸ Marilyn Ferguson, »Beziehungen« in: *sphinx* Nr. 25, April/Mai 1984, S. 17ff., hier S. 18f.; vgl. dazu Lutz v. Padberg, *New Age und Feminismus*, Asslar 1987, S. 107f.

⁴⁹ Hans-Jürgen Ruppert, a. a. O. (FN 41), S. 62 (Hervorhebung von mir, R. H.).

⁵⁰ *Wendzeit. Bausteine für ein neues Weltbild*, Bern u. a. ¹⁶1987, S. 487.

und das merkt man⁵¹. Capra beschreibt die gegenwärtige New-Age-Bewegung als das Ergebnis eines Zusammenfließens unterschiedlicher sozialer und spiritueller Bewegungen, unter denen für ihn die Ökologiebewegung, die Friedensbewegung und die Frauenbewegung die wichtigsten sind⁵².

Der eigentliche Auslöser scheint dabei die Friedensbewegung gewesen zu sein, von der auch der generelle wissenschaftsfeindliche Affekt der New-Age-Bewegung herrühren dürfte. Der deutschstämmige Soziologe Hans Sebald, ein Beobachter der amerikanischen studentischen Szene in den sechziger und siebziger Jahren, berichtet darüber: »Der Krieg wurde als das Produkt einer Todesindustrie angesehen, die mit rationalem und wissenschaftlichem Denken und Experimentieren verknüpft war. Aus dieser Vorstellung entwickelte sich eine weitverbreitete Abneigung gegenüber der Wissenschaft, dem Industrialismus und Rationalismus. Mehr und mehr setzte sich die Überzeugung durch, daß bei derart verdorbenen Früchten des Industrialismus auch dessen Mittel, nämlich Wissenschaft und Rationalismus, schlecht sein mußten... Mit dem Ende des Vietnamkrieges (1975) veränderte sich die Bewegung zu einer weniger militanten Romantik des 'New Age'.«⁵³

Gleichzeitig mit dieser Gegenkultur entstand in den Vereinigten Staaten eine neue Frauenbewegung mit ebenfalls kulturevolutionären Zügen und einer Bewußtseinslage, welche durch Überwindung des Patriarchats und durch Hinwendung der Frauen zu ihrem eigenen Geschlecht einen psychologischen Befreiungsprozeß erstrebte. Herbert Marcuse erkannte das revolutionäre Potential dieses neuen Feminismus als erster. Nachdem das Proletariat die ihm zugeordnete weltgeschichtliche Rolle des revolutionären Subjekts nicht angenommen und auch die von Marcuse erdachten revolutionären Ersatzsubjekte: die ethnischen Minderheiten in den Industrieländern, die Unterprivilegierten der Dritten Welt sowie die Studenten enttäuscht hatten, konnten vielleicht die Frauen den revolutionären Prozeß vorantreiben. Nunmehr ist für Marcuse die Frauenbefreiungsbewegung die vielleicht wichtigste und potentiell radikalste politische Bewegung. Dabei geht es ihm zufolge um »den Aufbau einer Gesellschaft, die von einem anderen als dem bisherigen Realitätsprinzip geprägt ist«, einer Gesellschaft, welche Männer und Frauen in einem harmonischen Glückszustand leben läßt, weil sie in ihr von den Zwängen der Herrschaft und Ausbeutung frei sein werden, die die jetzige Sozialstruktur bestimmen. Der Weg dorthin ist die »Umwälzung der ausbeuterischen und repressiven Werte der patriarchalischen Zivilisation, die Negation ihrer aggressiven Produktivität«. Als Antithese zu den herrschenden maskulinen Qualitäten befürwortet Marcuse nunmehr solche femininen Qualitäten wie »Rezeptivität, Sensitivität, Gewaltlosigkeit, Zärtlichkeit usw.«, nachdem er noch keine zehn Jahre zuvor revolutionäre Gegengewalt zur moralischen Pflicht erklärt hatte.

⁵¹ Helmut Gummior, »Bad New World« in: *DER SPIEGEL* 1983, Nr. 33, S. 148ff., hier S. 149.

⁵² »Die neue Sicht der Dinge« in: Horst Bürkle (Hrsg.), *NEW AGE. Kritische Anfragen an eine verlockende Bewegung*, Düsseldorf 1988, S. 11ff., hier S. 13.

⁵³ »Die Romantik des 'New Age': Der studentische Angriff auf Wissenschaft, Objektivität und Realismus« in: Hans Peter Duerr (Hrsg.), *Der Wissenschaftler und das Irrationale*, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1981, S. 226ff., hier S. 227.

Mittlerweile erscheinen ihm diese femininen Qualitäten »in der Tat als der Herrschaft und Ausbeutung entgegengesetzt. Sie stehen für die Kraft der Lebenstriebe, gegen den Todestrieb und die Destruktion«. Im Zuge dieser kulturellen Revolution wird der feministische Sozialismus »seine eigene Moral begründen und entwickeln müssen, die mehr und etwas anderes zu sein hätte als die bloße Absage an die bürgerliche Moral.« Das Endziel dieses feministischen Aufstandes aber ist der »Androgynismus«, die Verschmelzung männlicher und weiblicher Eigenschaften auf geistig-seelischer Ebene⁵⁴, – ein Thema übrigens, welches gegenwärtig vor allem die feministische Theologie in Atem hält. »Wo geht's lang«, so fragt Elisabeth Moltmann-Wendel, »in die – diesmal androgyne – Revolution?«⁵⁵

Die Ideen des späten Marcuse gehören zu jenen Bruchstücken aus dem Erbe der einst einer kompakteren Ideologie anhängenden »Neuen Linken«, welche in der New Age-Bewegung fortwirken. Ein Jahr nach Marcuses Wende zum feministischen Sozialismus (1974) schreibt Capra: Seine aus dem Verbund von moderner Physik und Mystik hervorgegangene Weltanschauung sei »mit unserer gegenwärtigen Gesellschaft unvereinbar«. Deshalb bedürfe es »einer völlig anderen sozialen und ökonomischen Struktur: einer kulturellen Revolution im wahrsten Sinne des Wortes«⁵⁶.

Die jüngste Phase der Kulturrevolution hat Marcuse nicht mehr erlebt. Für ihn springt daher Capra in die Bresche. »Ausgebeutet« wird ja in der gegenwärtigen Gesellschaft nicht nur die Frau, sondern auch die Natur. Als vorläufig letztes revolutionäres Subjekt entdeckt – mit Odo Marquard zu sprechen – »die revolutionäre Geschichtsphilosophie schließlich die Natur. Die Natur tritt ein in die vakant gewordene Stelle des revolutionären Subjekts der Geschichte, und die revolutionäre Avantgarde wird jetzt zu Naturschützern.« Die Natur ist nicht länger der zu überwindende Feind, sondern » – wie das vorher vom Proletariat gesagt wurde – ausgebeutet und dadurch gefährdet durch die moderne – die bürgerliche – Welt: also muß diese bürgerliche Welt gestürzt werden; die moderne Welt muß verschwinden, damit die Natur am Leben bleibt und wieder heil werden kann. So wird die Natur – durch die Angst um sie – zum neuen Grund, gegen die bürgerliche – die moderne – Welt zu sein.«⁵⁷

Bei Capra scheint dieser Zusammenhang durch seine mystischen Spekulationen etwas verdeckt, er ist aber nichtsdestoweniger deutlich präsent. Abzulehnen sei eine »seichte Ökologie«, welche »anthropozentrisch« sei, insofern sie den Menschen als den Ursprung aller Werte ansieht und der Natur nur Nutzwert zuschreibt. Gefordert sei demgegenüber eine »tiefe Ökologie ... ein Bewußtseinszustand, in dem sich der individuelle Mensch mit dem ganzen Kosmos verbunden fühlt«.

⁵⁴ »Marxismus und Feminismus« in: Ders., *Zeit-Messungen*, Frankfurt a. M. 1975, S. 9ff., hier S. 9, 11, 13, 20; vgl. dazu Lutz v. Padberg, *Feminismus – eine ideologische und theologische Herausforderung*, Wuppertal 1985, S. 99ff.

⁵⁵ »Zwischen Trost und Anspruch« in: *Evangelische Kommentare* 21 (1988). S. 405ff., hier S. 405.

⁵⁶ *Das Tao der Physik. Die Konvergenz von westlicher Wissenschaft und östlicher Philosophie*, Bern u. a. 1984 (engl.: 1975), S. 307; wieder in: *Wendezeit* (FN 50), S. X.

⁵⁷ »Die arbeitslose Angst« in: *DIE ZEIT* Nr. 51/1986, S. 47f., hier S. 48.

»Nach dem Weltbild der tiefen Ökologie ist der Mensch Mitglied der gesamten biosphärischen Gemeinschaft, ... die durch ein Netzwerk von wechselseitigen Beziehungen verknüpft ist.« Durch die Ausdehnung des Gedankens von einem Netzwerk gesellschaftlicher Gruppen auf die gesamte lebende Welt gelangt man endlich dahin, daß »die Biosphäre selbst – Gaja – zum Gegenstand besonderer Zuneigung« wird. »Diese *religio*, dieses Wiederverbinden, ist das tiefste Anliegen des neuen ganzheitlich-ökologischen Denkens.«⁵⁸

III. Nachbemerkung

Man wird nicht sagen können, daß das Christentum die Herausforderung durch die neuen Religionen bisher auch nur einigermaßen bestanden hätte. Es gibt zu viele Theologen und Kirchenmänner, die – möglicherweise in bester pastoraler Absicht, aber ohne hinreichende Befähigung zur Unterscheidung der Geister – stets die Nase vorne zu haben wünschen. In dem lobenswerten Bestreben, dem Glauben zu dienen, lassen sich nicht wenige allzu rasch von Weltanschauungen und Bewegungen vereinnahmen, die für sich beanspruchen, in irgendeinem Sinne religiös zu sein. An solcher »vagabundierender Religiosität« ist in unseren westlichen Gesellschaften heute kein Mangel, jedoch schöpft solche Religiosität meist gerade aus der polemischen Wendung *gegen* den christlichen Glauben ihre Kraft⁵⁹. So hat man zutreffend festgestellt, daß de facto die Hauptreligion in Westeuropa bereits einen Synkretismus darstelle mit wechselnden Inhalten und Schwerpunkten, während das kirchliche Christentum dabei sei, zu Großsekten zusammenschrumpfen⁶⁰. Also versucht man zu retten, was zu retten ist, indem man auch schlechthin Unvereinbares zu integrieren sich bemüht. Meines Wissens ist den Christen aber nicht verheißen, daß sie stets die Mehrheit bilden würden. Wer als Christ unbedingt so sein will wie alle anderen auch und nicht bereit ist, gegen den Strom zu schwimmen, braucht erst gar nicht anzutreten.

Für unseren Zusammenhang bedeutet dies, daß man sich als erstes von der Vorstellung frei machen muß, daß der Begriff der Religion auf Transzendenz und zwar auf eine außerweltliche Transzendenz Gottes festgelegt sei, denn von der Notwendigkeit einer innerweltlichen Transzendenz zeigen sich auch viele Atheisten überzeugt: von Bloch und Roger Garaudy bis hin zu Marilyn Ferguson. Glaube und Religion sind also nicht dasselbe, vielmehr kann Religion geradezu, wie schon Karl Barth erkannte, zum Widerpart des Glaubens werden. Dies zumal dann, wenn sich Religion als *Selbsterlösungslehre* präsentiert, wie das im Neomarxismus Blochs unzweifelhaft der Fall ist, wo die Erlösung nicht von einer souveränen Tat des sich aus Liebe den Menschen offenbarenden dreifaltigen Gottes, sondern vom revolutionären Handeln des Menschen selbst erhofft wird. Vergleich-

⁵⁸ A. a. O. (FN 52), S. 12, 17ff., 24.

⁵⁹ Vgl. Rolf Schäfer, a. a. O. (FN 22), S. 184, 206.

⁶⁰ Gerhard Adler, »Vom buntscheckigen New Age« in: *Die politische Meinung* 32 (1987), H. 232, S. 73ff., hier S. 79.

bares läßt sich vom New-Age-Denken sagen, in dem es keine Jenseits-Hoffnung gibt, sondern sich die Erlösung im Diesseits, in der Erfüllung des »Hier und Jetzt« ereignen muß. Das Göttliche und »Erlösende« offenbart sich – wie der New-Age-Psychologe und Capra-Freund Stanislav Grof meint – in »tiefgehender Selbsterforschung«, so daß »Gott als das Göttliche im Menschen« erkannt wird⁶¹.

Versucht man nun, die freie Erlösungstat Gottes und die Erlösung aus eigener menschlicher Kraft miteinander zu verschmelzen, so versucht man sich m. E. an dem Ganz-Unmöglichen, und es ist nicht zu verwundern, wenn man dabei die Balance verliert.

So konnte z. B. Leonardo Boff schreiben, das Gottesreich wolle »nicht eine andere Welt sein, sondern diese alte Welt hienieden, die in eine neue verwandelt wird, eine neue Ordnung von Dingen, die alle von dieser Welt sind.«⁶² – Und erst jüngst beteuerte der Kapuzinerpater Walbert Bühlmann auf einem Presse-Hearing des Deutschen Katholischen Missionsrats: Das Heil dürfe nicht als Vertröstung auf den Himmel, sondern müsse als Verwirklichung des Reiches Gottes hier und jetzt vermittelt werden, woraus ein ganz neues Missionsverständnis resultiere. Die besondere Dringlichkeit des innerweltlichen Heils begründe den Vorrang einer sog. »Schalomisierung« vor der Christianisierung⁶³.

Natürlich ist bei entsprechender Sichtweise auch das New Age-Denken für den Christen nicht nur akzeptabel, sondern es drängt sich darüber hinaus der Schluß auf, daß der Geist des Neuen Zeitalters der Geist Gottes selber ist, wie uns der Exjesuit Günther Schiwy wissen läßt⁶⁴. Auf einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern vermochte er sogar einem enthusiastischen Publikum deutlich zu machen, daß bereits das II. Vatikanische Konzil vom Geist des Neuen Zeitalters erfüllt gewesen sei, welcher Umstand allein das Abrücken vom Konzil, das wir heute allenthalben erlebten, zu erklären vermöge⁶⁵.

Vor 60 Jahren machte einmal Kurt Tucholsky die allerdings sehr bissige Bemerkung: Was ihm an der Haltung der Kirchen auffalle, sei »ihre heraushängende Zunge. Atemlos jappend laufen sie hinter der Zeit her, auf daß ihnen niemand entwische. 'Wir auch, wir auch', nicht mehr, wie vor Jahrhunderten: 'Wir'.«⁶⁶ Dieses »Wir auch« hat, wie mir scheint, in der Gegenwart Hochkonjunktur. In aller Bescheidenheit erlaube ich mir daher die »kritische Anfrage«, ob wir es nicht einmal wieder mit der Losung »Wir nicht« versuchen sollten. Wer sich nämlich, wie Kierkegaard warnte, mit dem Zeitgeist vermählt, wird bald ein Witwer sein⁶⁷.

⁶¹ *Das Abenteuer der Selbsterdeckung*, München 1987, S. 324; zit. nach Josef Sudbrack in: H. Bürkle (Hg.) a. a. O. (FN 52), S. 63, FN 2. – Sir George Trevelyan, ein weiterer führender Repräsentant der New-Age-Religion versieht sein Buch schlichtweg mit dem aufschlußreichen Titel: *Unternehmen Erlösung* (Freiburg i. B. 1983, ²1989).

⁶² »Rettung in Jesus Christus und Befreiungsprozeß« in: *Concilium* 10 (1974), S. 419ff., hier S. 420.

⁶³ Vgl. Andreas Püttmann, »Vom Seelenheil zum Sozialheil« in: *Rheinischer Merkur/Christ und Welt* Nr. 48 v. 1. Dez. 1989, S. 29.

⁶⁴ *Der Geist des Neuen Zeitalters, New Age-Spiritualität und Christentum*, München 1987, S. 109.

⁶⁵ »New Age-Spiritualität und Christentum« in: H. Bürkle (Hg.), a. a. O. (FN 52), S. 82ff., hier S. 103.

⁶⁶ *Gesammelte Werke*, Bd. 3, Hamburg 1960, S. 410.

⁶⁷ Vgl. Erik v. Kuchnelt-Leddihn, *Die falsch gestellten Weichen*, Wien u. a. 1985, S. 142.

New-Age-Bewegung, moderne Psychokulte, neue Esoterik

Phänomene der »Religiosität in unserer Zeit«*

Von Burkhard Haneke, Regensburg

Wenn im folgenden von »Religiosität in unserer Zeit« die Rede ist, so geht es nicht um jene zumeist straff organisierten »neuen religiösen Bewegungen«, die als »Jugendsekten, bzw. Jugendreligionen« bekannt geworden sind, und die vor allem in den 70er und in der ersten Hälfte der 80er Jahre die religionssoziologischen, gesellschaftspolitischen und kirchlich-pastoralen Diskussionen beherrschten, sondern es geht um die eher »vagabundierende« oder auch »freischwebende Religiosität« unserer Tage, die vor allem unter den Bezeichnungen »New-Age-Bewegung« oder auch »neue Esoterik« diskutiert wird, und die inzwischen von der Angebotsseite her auf einen regelrechten »Psychomarkt« trifft. Auch wenn es zwischen diesem eher locker gefügten Psychomarkt und den harten Sekten eine Grauzone und natürlich Berührungspunkte gibt, ist Alberto Godenzi wohl zuzustimmen, daß »der bestehende Psychomarkt gegenüber den Sekten vor allem ein wirksames Konkurrenzunternehmen«¹ ist. Dies bestätigt neuerdings auch der Leiter der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen Reinhart Hummel, wenn er meint, die florierende New-Age-Bewegung signalisiere eine »Entsektung« der religiösen Alternativszene: »Die gefährliche Faszination der Gurus und Meister hat nachgelassen. Das lockere New-Age-Netzwerk läßt sich nicht mit diesen autoritär geführten neureligiösen Bewegungen in einen Topf werfen . . . Im Ganzen gesehen geht die Entwicklung in Richtung einer Amerikanisierung der religiösen Kultur«. Hummel meint, es entwickle sich eine Art »religiöser Konsumentenhaltung«.²

Darauf wird später noch einmal unter dem Stichwort »City Religion« einzugehen sein.

Die weiteren Überlegungen gliedern sich wie folgt: Nach dem Versuch – in aller Kürze – etwas über die Hintergründe der »New-Age-Bewegung« zu sagen, hier verstanden als pars pro toto der sog. »Neuen Religiosität«, was bezüglich der wesentlichen Gesichtspunkte keine illegitime Verkürzung des Themas bedeutet, soll in 4 Schritten die nähere Beschreibung der unter dem Titel »New Age«

* Stark überarbeitete Fassung eines Vortrages, der Anfang des Jahres bei einer Veranstaltung der Hans-Seidel-Stiftung (zusammen mit dem St.-Michaels-Bund) gehalten wurde.

¹ Alberto Godenzi, Strukturen des Psychomarktes, in: Lebendige Seelsorge 39 (1988), S. 360–371 (365).

² Reinhart Hummel, New Age: Das »neue Zeitalter« als Herausforderung für die alten Kirchen, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 40/89 vom 29. 9. 1989, S. 30–38 (32).

zusammengefaßten schillernden Phänomene der »Neuen Religiosität« erfolgen; diese sind überschrieben:

- Die Verbindung von Naturwissenschaft und Mystik
- Bewußtseinstransformation und Paradigmenwechsel
- Psychomarkt und »City Religion«
- New Age, Tiefenpsychologie und Christentum

1. Zeitgeschichtliche Hintergründe der »neuen Religiosität« des New-Age-Denkens

Heute ist viel die Rede von einer »Krise der Moderne«, vom Unbehagen des Menschen an der modernen Welt, vom Zweifel an der neuzeitlichen, säkularen Fortschrittsidee, vom Geltungsschwund jener Ideale, die man gemeinhin mit der europäischen Aufklärung verbindet. All diese geistigen Konzepte hätten zur »Entzauberung der Welt« geführt und in dieser entzauberten Welt den Menschen heimatlos werden lassen. Der Mensch als Herr und Meister der Natur, als autonomes Subjekt gegenüber einer rechtlosen Objektwelt, die ihm unterworfen ist; der Mensch aber auch in sich gespalten in Körper und Geist, in Leib und Seele; der Drang zur Ökonomisierung aller Lebenszusammenhänge, zur Maximierung von Produktionsraten, zur wissenschaftlich-technischen Beherrschung der Welt. Man könnte diese Auflistung angeblicher oder tatsächlicher Wesenselemente der sogenannten »Moderne« beliebig fortsetzen. Es genügen aber diese wenigen Gesichtspunkte, um aufzuzeigen, auf welchem Hintergrund die »neue Religiosität« unserer Tage gewachsen ist, deren – gewissermaßen »postmodernes« – Programm es ist, die modern entzauberte Welt wieder zu »verzaubern«, verlorengegangene Dimensionen einer spirituellen, einer mystischen Weltsicht wiederzugewinnen, um so – aufgrund eines fundamentalen Bewußtseinswandels – die Versöhnung von Mensch und Natur, der Menschen untereinander, aber auch des einzelnen Menschen mit sich selbst zu erreichen. Die große Synthese wird nun gesucht; gegen die zergliedernde Weltbetrachtung der Moderne will man eine ganzheitliche Weltsicht ins Werk setzen, Wissenschaft und Mystik sollen zueinander finden, ein spirituelles Weltbild soll die Grenzen der bloß wissenschaftlichen Welterkenntnis sprengen.

Der Bewußtseinsrevolution, die es hier zu leisten gilt, hat sich nun insbesondere das New-Age-Denken verschrieben, ein Schmelztiegel westlicher und östlicher Religiosität, die den Menschen (im Verbund mit einer spirituell transformierten Wissenschaft) in ein neues »Zeitalter des Friedens, der Kreativität und der Mystik«³ führen will. Die säkulare, innerweltliche Heilserwartung, die typisch für die allermeisten Formen »neuer Religiosität« ist, wird im New-Age-Bewußtsein besonders deutlich, ebenso auch die Perspektive auf eine grundlegende Bewußtseinstransformation des einzelnen.

³ Hans Sebald, New-Age-Spiritualität, in: Kursbuch 93 (1988), S. 105–122 (108).

2. Die Verbindung von Naturwissenschaft und Mystik

Das »New-Age-Denken« ist immer wieder als Ausdruck des Protestes gegen ein vollends rationalistisches Weltbild, gegen eine bloß instrumentell verstandene Vernunft, gegen einen auf Quantifizierbares reduzierten Erfahrungsbegriff verstanden worden. Zu wirklicher Einsicht in die wahren Zusammenhänge der Wirklichkeit, zu einem wirklichen Verstehen, auch zum Selbst-Verstehen, komme der Mensch auf diesen Wegen jedoch nicht, die bloß an der Oberfläche der Dinge lägen. »Mystik wird uns Einsicht schenken, und der Mensch lernt wieder denken«, so hatte es schon programmatisch im Lied vom »Wassermann« des »Anti-Establishment-Musicals« HAIR geheißen.

War dieses Gegenprogramm gegen eine naturwissenschaftlich-technisch reduzierte moderne Zivilisation schon in sich faszinierend, so wurde die Faszination noch einmal gesteigert, als nun Vertreter der inkriminierten Wissenschaft, vor allem Naturwissenschaftler, mit der Botschaft auftraten, daß naturwissenschaftliche Erkenntnis und mystische Erfahrung ja gar keine Widersprüche zu sein bräuchten, vielmehr zwei Facetten der einen Wirklichkeitserkenntnis darstellten, die zu so etwas wie einer spirituellen Synthese gebracht werden könnten. Der prominenteste Name, der in diesem Zusammenhang natürlich nicht unerwähnt bleiben darf, lautet: Fritjof Capra, Atomphysiker und einer der Väter des »Wissens« um das anbrechende »neue Zeitalter«, das bei ihm (anstelle des populäreren Begriffs »New Age«) auch Solar- oder Sonnenzeitalter heißt. Eine der meistzitierten Stellen aus Capras erstem Bestseller »Der kosmische Reigen«⁴, die sein persönliches mystisches Bekehrungserlebnis beschreibt, aber auch insgesamt als nicht untypisch für die Verbindung von Naturwissenschaft und Mystik im »New-Age-Denken« erscheint, sei in diesem Zusammenhang angeführt: »Eines Nachmittags im Spätsommer saß ich am Meer; ich sah, wie die Wellen anrollten, und fühlte den Rhythmus meines Atems, als ich mir plötzlich meiner Umgebung als Teil eines gigantischen kosmischen Tanzes bewußt wurde. Als Physiker wußte ich, daß der Sand und die Felsen, das Wasser und die Luft um mich herum sich aus vibrierenden Molekülen und Atomen zusammensetzen. Diese wiederum bestehen aus Teilchen, die durch Erzeugung und Zerstörung anderer Teilchen miteinander reagieren. Ich wußte auch, daß unsere Atmosphäre beständig durch Ströme kosmischer Strahlen bombardiert wird, Teilchen von hoher Energie, die beim Durchdringen der Luft vielfache Zusammenstöße erleiden. All dies war mir von meiner Forschungstätigkeit in Hochenergie-Physik vertraut, aber bis zu diesem Augenblick beschränkte sich meine Erfahrung auf graphische Darstellungen, Diagramme und mathematische Theorien. Als ich an diesem Strand saß, gewannen meine früheren Experimente Leben. Ich 'sah' förmlich, wie aus dem Weltraum Energie in Kaskaden herabkam und ihre Teilchen rhythmisch erzeugt und zerstört wurden. Ich 'sah' die Atome der Elemente und die meines Körpers als Teil dieses

⁴ Fritjof Capra, *Der kosmische Reigen*, Bern/München/Wien, 7. Auflage 1977 (Orig.: *The Tao of Physics*, 1975).

kosmischen Energie-Tanzes; ich fühlte seinen Rhythmus und 'hörte' seinen Klang, und in diesem Augenblick wußte ich, daß dies der Tanz Shivas war, des Gottes der Tänzer, den die Hindus verehren.«⁵

Durch mystische Erfahrungen dieser Art soll der Mensch sein Eingebettetsein, seine Verbindung mit dem ganzen Kosmos erleben können; spirituell einwerden mit dem Kosmos; spüren, wie alle Dinge auf ihn einwirken und er wiederum auf alle Dinge einwirkt. Es geht darum, jene spirituellen Erfahrungen zu gewinnen, die das Gefühl vermitteln, »in Resonanz mit dem ganzen Universum zu sein.«⁶

3. Bewußtseinstransformation und Paradigmenwechsel

Öffnung des Bewußtseins für die tiefere Dimension der Wirklichkeit, die eine rationalistische Weltsicht verstellt hat, so kann man vielleicht die bisherigen Ausführungen zusammenfassen. »Bewußtsein« – das ist die zentrale Kategorie der New-Age-Spiritualität. Wandel des Bewußtseins, Abkehr von falschen Denk- und Wahrnehmungsgewohnheiten auf sämtlichen Ebenen menschlicher Theorie und Praxis gehört zu den Grundforderungen dieser neureligiösen Zivilisationskritik.

Die Vordenker des »New Age« (wie Fritjof Capra, Marilyn Ferguson, Ken Wilber, Rupert Sheldrake, Morris Berman, Rüdiger Lutz u. a.) sehen die Menschheit an einem Wendepunkt angekommen. Die gemeinte Wende ist vor allem eine Wende des Bewußtseins hin zu einer fundamental anderen Weise des Erfahrens, Fühlens und Denkens. Es gilt, das alte (für alle Krisenerscheinungen unserer Zeit letztlich verantwortliche) Paradigma, also: Muster oder Modell der Wirklichkeits-erkenntnis und der Selbsterfahrung zu sprengen, um mit Hilfe eines völlig neuen Paradigmas auf den Weg der Weltrettung und Selbsterlösung zu gelangen. Es wäre nicht unberechtigt zu sagen, Paradigma dieses »New-Age«-Denkens sei der Paradigmenwechsel selber.⁷

Im folgenden soll nun etwas näher auf die Theorie Capras eingegangen werden, der sicher zu den seriöseren Verkündern dieser »neuen Zeit« gehört.

Nach Fritjof Capra hat bis in die jüngste Zeit ein ebenso umfassendes wie verhängnisvolles Paradigma alle Wissenschaften, mitfolgend aber auch die gesamte wissenschaftlich geprägte Zivilisation, in der wir leben, beherrscht.

Es ist eine seiner Grundthesen, »daß die Naturwissenschaften ebenso wie die Geistes- und Sozialwissenschaften sich nach der Newtonschen Physik gestaltet haben«⁸. Der Paradigmenwechsel, den er fordert, bedeutet nun eine Art Bewußt-

⁵ Zit. nach: F. Capra, *Das Neue Denken – Aufbruch zum neuen Bewußtsein*, Bern/München/Wien 1987, S. 33.

⁶ F. Capra, *Wendezeit – Bausteine für ein neues Weltbild*, Bern/München/Wien 1983, S. 336; zur kritischen Auseinandersetzung mit naturwissenschaftlich »begründeter« New-Age-Theorie siehe neuerdings: Martin Lambeck, *Physik im New Age*, EZW-Texte, Information Nr. 110 (XI 1989), Stuttgart 1989.

⁷ Vergleiche hierzu ausführlicher: Burkhard Haneke, *Mystischer Aufbruch ins Neue Zeitalter – Bewußtseinstransformation und kosmische Evolution im Zeichen des »New Age«*, in: *Scheidewege – Jahresschrift für skeptisches Denken* 1989/90, 125–146 (130–136).

⁸ F. Capra, *Das Neue Denken* (vgl. Anm. 5), S. 273.

seinsrevolution, eine »dramatische Veränderung in bezug auf die Gedanken, Wahrnehmungen und Wertbegriffe, die ein besonderes Realitätsempfinden entstehen lassen«⁹.

Und weiter heißt es: »Wir leben heute in einer global verknüpften Welt, in der biologische, psychologische, gesellschaftliche und Umweltphänomene alle voneinander abhängig sind. Um diese Welt zu begreifen, benötigen wir eine ökologische Perspektive, die uns das Weltbild der kartesianisch-newtonschen Wissenschaft nicht liefern kann. Das neue Paradigma, das jetzt in verschiedenen Bereichen auftaucht, ist von einer ganzheitlichen und ökologischen Sicht geprägt. Es umfaßt neue Konzepte von Raum, Zeit und Materie aus der subatomaren Physik; die Systembegriffe des Lebens, des Geistes, des Bewußtseins und der Evolution; den entsprechenden ganzheitlichen Zugang zu Gesundheit und Heilen; die Integration westlicher und östlicher Methoden der Psychologie und Psychotherapie; ein neues Konzept für Wirtschaft und Technologie; und eine ökologische und feministische Betrachtungsweise, die letztlich zutiefst spirituell ist«¹⁰.

Das – nach Meinung Capras – fatale alte Weltmodell, das kartesianisch-newtonsche Paradigma, sei wesentlich von der Naturwissenschaft inauguriert worden – die Naturwissenschaft sei es nun auch, die durch den Aufweis eines neuen Paradigmas den Ausweg aus der fundamentalen »Wahrnehmungskrise« weisen könne.

Dieses neue Paradigma, dem zwar das Gros der physikalischen Wissenschaftlergemeinschaft (noch?) nicht folge, für das Capra aber zumindest einige Gewährsleute nennt, habe erstaunliche Parallelen zu östlichen mystischen Erfahrungen. In diesem Zusammenhang steht auch das oben zitierte persönliche »Bekehrungs«-Erlebnis Capras, das ihm den Weg zum neuen Weltbild wies.

Capra sieht – und mit ihm sehen die meisten »New-Age«-Theoretiker – die Wurzel aller Übel und Krisenphänomene unserer Zeit in einer »Krise der Wahrnehmung« bzw. des Bewußtseins, anders ausgedrückt: es sei den Menschen bisher nicht gelungen, sich von ihrem Verhaftetsein an die mechanistische, statische und rationalistische Weltsicht des kartesianisch-newtonschen Paradigmas (wie auch von dem damit angeblich zwangsläufig verbundenen Fortschrittsglauben) hinreichend zu lösen. Krisenerscheinungen wie die Gefährdung des ökologischen Systems, der Hunger in der Welt, zunehmende Zivilisationskrankheiten (gerade auch psychisch-seelische Erkrankungen), gesellschaftliche und wirtschaftliche Anomalien (Verbrechen/Inflation und Arbeitslosigkeit) sowie schließlich die Erschöpfung der natürlichen Ressourcen resultieren nach Capra letztlich aus unseren »eng begrenzten Anschauungen von der Wirklichkeit«¹¹.

Naturwissenschaftlich verbrämte Theorien nach Art jener des Fritjof Capra¹² spielen – mehr oder weniger – eine bedeutende Rolle für die optimistische

⁹ Ders., Vorwort zu: Marilyn Ferguson, Die sanfte Verschwörung – Persönliche und gesellschaftliche Transformation im Zeitalter des Wassermannes, Basel 1982, S. 12.

¹⁰ Ebd., S. 12f.

¹¹ F. Capra, Wendezeit (vgl. Anm. 6), S. 20.

¹² siehe hierzu auch: Hansjörg Hemminger, Über Glaube und Zweifel – Das New Age in der Naturwissenschaft, in: Ders. (Hrsg.), Die Rückkehr der Zauberer, New Age – Eine Kritik, Reinbek bei Hamburg 1987, S. 115–185.

Annahme des New-Age-Denkens, ein neues Zeitalter dämmere bereits herauf; eine neue Stufe der evolutionären Entwicklung des Bewußtseins, nämlich der fundamentale »Bewußtseinswandel von einem Bewußtsein der Isolation und der Trennung zu einem Bewußtsein der Vereinigung und der Ganzheit« (David Spangler)¹³ sei erreicht.

Dieser Bewußtseinswandel wird begriffen als »der mikro-kosmische Spiegel der makrokosmisch-planetarischen Umwandlung«¹⁴, die uns bevorsteht und die das neue Zeitalter heraufführen wird. Quantitatives Messen wird durch qualitatives Werten ersetzt sein, rationales Wissen durch intuitive Weisheit, zergliedernde Analyse durch holistische (ganzheitliche) Synthese. An die Stelle von Yang-Handeln (= Ego-Handeln) tritt Yin-Handeln (= Öko-Handeln), an die Stelle von Selbstbehauptung tritt Integration. »Yin« und »Yang« sind Begriffe aus dem Taoismus, einer alten chinesischen Weisheitslehre, die vor allem auf den Einklang des Menschen mit sich selbst und mit der ihn umgebenden Welt gerichtet ist. »Yin« wird mit dem weiblichen Prinzip, »Yang« mit dem männlichen Prinzip assoziiert, und beide Prinzipien sollten möglichst in Harmonie miteinander stehen, idealerweise sollte eigentlich keines ein deutliches Übergewicht haben. Nachdem aber das männliche »Yang«, für das Eigenschaften wie »fordernd, aggressiv, wettbewerbsorientiert, rational und analytisch« stehen, in der modernen Zivilisation und Kultur eindeutig beherrschend sei, bedürfe es nun im Zeichen des anbrechenden »New Age« einer Fluktuation zum weiblichen »Yin« mit den Eigenschaften »bewahrend, empfänglich, kooperativ, intuitiv und nach Synthese strebend«.¹⁵

Die »Wendezeit« ist eine Ära feministischer Bewegungen, der Entdeckung weiblicher Kräfte und Qualitäten. Die genannten »Yin«-Eigenschaften stehen für eine »aufsteigende Kultur«, für ein »Weltbild der tiefen Ökologie« im Kontext »ganzheitlich-ökologischen Denkens« oder auch – wie Capra es nennt – für das »Solarzeitalter«. »Tiefe Ökologie« gründet nach Capra in der »tief ökologischen Erfahrung, daß die Natur und das Selbst eins sind.«¹⁶

4. Psychomarkt und »City Religion«

Ohne sich bloß darin zu erschöpfen, ist die »neue Religiosität«, sind New Age, Esoterik und Okkultismus natürlich auch ausgesprochene Zeitgeistphänomene, um nicht zu sagen, spirituelle Modeerscheinungen, mit denen sich gut Geschäfte machen läßt – und es werden glänzende Geschäfte gemacht. Versatzstücke aus den unterschiedlichsten religiösen Traditions- und Kulturströmen werden da zusam-

¹³ David Spangler, Zitat nach: Hans-Jürgen Ruppert, *New Age – Endzeit oder Wendezeit?*, Wiesbaden 1985, S. 181.

¹⁴ Medard Kehl, *Die Heilsverheißung des New Age – Eine theologische Auseinandersetzung*, in: *Geist und Leben*, Heft 1/1989, S. 4–18 (7).

¹⁵ F. Capra, *Wendezeit* (vgl. Anm. 6), S. 36.

¹⁶ F. Capra, *Die neue Sicht der Dinge*, in: Horst Bürkle (Hg.), *New Age – Kritische Anfragen an eine verlockende Bewegung*, Düsseldorf 1988, S. 11–24 (19).

mengemixt und auf Esoterik-Messen feilgeboten, die sich wahrlich wie »spirituelle Supermärkte« ausnehmen; um nur einige der »marktgängigeren« Erscheinungen zu nennen: Da gibt es kosmosophische Geheimlehren, die der Weisheit des Kosmos und seinen ehernen Gesetzmäßigkeiten nachforschen, mythisch-astrologische Mutmaßungen über den Beginn des »age of aquarius«, des Wassermannzeitalters, allerlei alchemistische »Erkenntnisse«, des weiteren zen-buddhistische Meditationspraktiken, nordamerikanisch-indianisches Geistesgut und Schamanismus, sogenannte »Erdreligionen« und geomantische Kraft-Lehren, fernöstliche Bewußtseinsphilosophien (vor allem Mystik), Okkultismen europäischer Herkunft, Programme »transpersonaler Psychologie«, die Seele »reinigende« Psycho-Therapien, wie das sogenannte »rebirthing« (das Wiedererleben der eigenen Geburt), theosophische Strömungen, Spiritismen, Hexenkulte sogar und vieles andere mehr.

Der an völlige Konfusion grenzende Eklektizismus in der Zusammenstellung dieser mystischen, esoterischen und psychagogischen Praktiken ist dabei unübersehbar: »Da wird chinesische Weisheit des Konfuzius in Anspruch genommen, um die Wende der Zeit zu begründen. Dem Taoismus wird das Prinzip einer universalen Harmonievorstellung im Überwinden und Ergänzen des Dualismus von Yin und Yang entnommen. Archaische Mythen mit dem Vorrang von Göttinnen müssen die Legitimation für Matriarchatstheorien im Dienste feministischer Ziele abgeben. Die indischen Systeme der verschiedenen Yoga-Schulen werden zu Psychotechniken im Dienste der 'Transformation' umfunktioniert. Schamanische Praktiken werden in den Rang neuer Ganzheitserfahrungen erhoben.«¹⁷

All dies scheint den seelischen Bedürfnissen unserer Zeit – oder doch einer beträchtlichen Anzahl von Zeitgenossen, beiderlei Geschlechts, aller Altersgruppen und Bildungsstufen, irgendwie entgegenzukommen. Lebenshilfe wird angeboten, vor allem in Form therapeutischer Verfahren, die der Bewußtseinsweiterung, der Selbstfindung, der Erfahrung einer mystischen Dimension des Lebens dienen sollen; dabei richten sich – im Grunde – die gelegentlich auch magischen Praktiken dieser neuen Religiosität gegen sämtliche Erfahrungen von Negativität im Alltag, »gegen die Ohnmachtserlebnisse menschlicher Existenz, gegen Krankheit und Tod, gegen das Leiden an menschlichen Beziehungen, gegen die Begrenztheit und Bruchstückhaftigkeit der Person«¹⁸.

Ein nurmehr schwer überschaubarer Psychomarkt bietet hiergegen nun immer neue Mittel und Methoden zur »Arbeit am Selbst« an. Diese Angebote sind »hochgradig individualistisch«¹⁹, verpflichten zu nichts, verlangen keinerlei kontinuierliche Bindungen an irgendjemanden oder irgendetwas. Sie kommen insofern dem gängigen Pluralismus, dem modernen Anspruchsdenken und all den vorläufigen Standards, die vielleicht mit dem Terminus »hypothetische Zivilisation« (Ro-

¹⁷ Horst Bürkle, Zur Unterscheidung der Geister: Selbsterrettung des Menschen oder Erlösung durch Gott?, in: ders. (Hrsg.), vgl. Anm. 16, S. 105–136 (132).

¹⁸ Hansjörg Hemminger, Die Faszination des New Age und die seelischen Bedürfnisse der Zeit, in: Materialdienst der EZW 8/88, S. 227–233 (228).

¹⁹ Ebd. S. 229.

bert Spaemann) ganz gut gekennzeichnet sind, sehr entgegen. Der Religionssoziologe Hans-Joachim Höhn hat diese Psychomarkt-Erscheinungen der »neuen Religiosität« als besonders typisch für unsere heutige Stadtkultur bezeichnet und dafür den recht passenden Begriff »City Religion« verwendet. Was sind die eigentümlichen Merkmale dieser »City Religion«?

Zentrales Merkmal der modernen Stadt ist – so Hans-Joachim Höhn – die »Vervielfältigung von Kontakten bei gleichzeitiger Abnahme ihrer Intensität«²⁰, entsprechend habe es die »City Religion« zunächst »auf den Passanten abgesehen, auf die religiöse Laufkundschaft, die 'nur mal so' ein besonders günstiges Angebot ausprobieren will.« Man kann sich nehmen, was gerade gefällt, und es auch wieder beiseite tun, wenn anderes attraktiver erscheint: »Es gibt keine Dogmen und kein Lehramt. Niemand wird gehindert zu gehen, wenn ihm das gebuchte und bezahlte (!) Programm nicht zusagt. Und so findet man reihum Suchende, die von Runenmagie und Keltenmystik, Theognosie und Kosmosophie, Pendeln und Geomantie, Hellsehen und Kristalltherapie ebenso schnell angetan wie frustriert sind. Nacheinander probieren sie alles aus, was ihnen spontan zusagt. Auch in religiösen Dingen bleiben sie Passanten; sie scheuen die soziale Bindung und die weltanschauliche Festlegung.«²¹

Die »City Religion« mit ihrem unübersehbaren, sich stets erneuernden und ergänzenden Angebot, das – analog vielleicht dem Schnellimbiss an der Ecke – sofort verfügbar ist, paßt zur »Dynamik eines Zeitalters, in der alles der Beschleunigung und der Verknappung unterliegt: Der moderne Mensch bekommt alles sofort und hat trotzdem nie genug Zeit.« Daher müssen die gesuchten religiösen Erfahrungen »im Schnellverfahren vermittelt werden. Man sucht eine Instant-Mystik, religiösen Sofort-Service.« Und etwas spöttisch fügt Höhn an: »Orakelformen wie das I Ging und Okkultpraktiken wie das Pendeln sind dabei besonders erfolgreich. Man braucht bei ihrer Anwendung nie lange auf Sonderoffenbarungen und Jenseitskontakte zu warten.«²²

Der Zugriff auf die Angebote des Psychomarkts mag viel kosten, er verlangt aber nicht viel, man muß aus dem Alltagsleben und dem »business as usual« nicht aussteigen – vielmehr ist ja eines der angestrebten Ziele gerade, für das Bestehen der Alltäglichkeit besser ausgerüstet, fit gemacht zu werden, um so das eigene Fortkommen in der Konkurrenzgesellschaft zu sichern. Höhn bemerkt schließlich zur »City Religion«: »Spiritualität ist machbar. Sie wird vermittelt mit der Attitüde technologisch denkender Anti-Technokraten, für die der Weg der religiösen Sinnfindung und -erfüllung ebenso programmierbar ist wie die Software eines Computers. Kein Akt des Glaubens wird verlangt, da ein Wissen um geheime, verborgene und jenseitige Dinge abrufbereit vorliegt und nur darauf wartet, für die Transformation des subjektiven in ein kosmisches Bewußtsein eingesetzt zu werden. Spiritualität macht die City Religion zur Handelsware. Die etablierten

²⁰ Hans-Joachim Höhn, City Religion – Soziologische Glossen zur »neuen« Religiosität, in: Orientierung 9/1989, S. 102–105 (103).

²¹ Ebd. S. 103.

²² Ebd. S. 104.

Religionen unterbietet sie mit Dumpingangeboten. Was dort lebenslange Buchstaberübungen zum Begriff und zur Wirklichkeit Gottes erfordert, wird hier durch eine zweitägige Initiation in ein esoterisches Weltbild abgekürzt.«²³

Insgesamt also erscheint die »neue Religiosität« in Form der »City Religion« als eine Spielart des modernen Konsumismus, der religiöse Bedürfnisse im Schnellverfahren, zum »halben Preis« und ohne irgendwelche Verpflichtungen befriedigt.

5. *New Age, Tiefenpsychologie und Christentum*

Zur Beurteilung von Phänomenen der »neuen Religiosität«, wie sie im New-Age-Denken kulminieren, ist es sinnvoll, zwischen Religiosität und Religion zu unterscheiden, wobei Religion bei dieser Unterscheidung nicht so sehr für ein institutionelles System dogmatischer Sätze, sondern für einen ebenso formierten wie lebendigen Glauben an ein höheres Wesen stehen mag. Karl Lehmann hat einmal formuliert: »Religiosität kann unter Umständen auf einen konkreten Adressaten ihrer Vollzüge verzichten oder ihn im Verborgenen lassen, während Religion durchaus um eine überirdische Instanz zur Lösung der Lebensrätsel weiß«²⁴.

Es handelt sich – das sei hier deutlich herausgestellt – bei der religiös-spirituellen Weltsicht des New Age keineswegs um Religion im spezifischen Sinn etwa von Christentum, Judentum oder Islam; wird in diesen doch ein Unterschied zwischen Gottes- und Erdenreich vorausgesetzt, wird ein persönlicher Gott als der ganz Andere verehrt und angebetet. Der Mensch weiß sich diesem Gott verdankt, kann zu ihm in eine personale Beziehung treten, ja ist von ihm immer schon persönlich angesprochen. Es besteht also so etwas wie eine religiöse »Ich-Du-Spannung«, wie es der Jesuit Josef Sudbrack – übrigens einer der besten Kenner und Kritiker der neureligiösen Szene – gerne nennt. Nach Sudbrack ist die »Auflösung der religiösen Ich-Du-Spannung zur übergreifenden Einheit ... ein gemeinsamer Zug der 'Neuen Religiosität'«²⁵ des New-Age-Bewußtseins. Jenseits dessen, was unter dem Schlagwort »City Religion« über das Spielerische, Konsumistische und Sich-Nicht-Binden-Wollende moderner Religiosität ausgeführt wurde, ist – wenn man den Anspruch »Neuer Religiosität« einmal etwas ernster nimmt – diese (hinsichtlich der genannten Ich-Du-Spannung) eher eine Art kosmische Weltanschauung, in der gerade jede Differenz, gar eine solche zwischen Gott und Mensch, prinzipiell aufgehoben ist; es ist – wie schon anklang – der Versuch einer Wiedergewinnung der mystischen Dimension der Welt. Ja, letztendlich handelt es sich um ein spiritualistisches Einswerden mit dem Kosmos, ein Einschwingen in die evolutiven Tendenzen dieses Kosmos, wobei der Mensch im Prinzip seine Vollendung, die nichts anderes als das Verschmelzen mit dem ganzen Universum bedeutet, selber besorgen kann. Nicht ohne Recht kann man daher das New-Age-Denken als eine

²³ Ebd. S. 104.

²⁴ Vgl. K. Lehmann, Die Kirche vor der neuen Religiosität, in: IKZ 4/1980, S. 289.

²⁵ Josef Sudbrack, Neue Religiosität, Mainz 1987, S. 134.

Selbsterlösungslehre ohne wirkliche Transzendenz bezeichnen, wobei natürlich der Terminus »Erlösung« hier nicht im christlichen Sinn zu verstehen ist; keine Jenseits-Hoffnung, sondern, wie Alberto Godenzi es ausdrückt: »Freude und Sinn müssen sich im Diesseits, im unmittelbaren Hier und Jetzt ereignen«²⁶.

Das Göttliche und »Erlösende« oder das Vollendende offenbart sich – wie der New-Age-Psychologe Stanislav Grof meint – in der Selbsterforschung und Selbsterfahrung des Menschen, es ist nichts außerhalb von ihm, sondern vielmehr erscheint »Gott als das Göttliche im Menschen«²⁷. Das erinnert an Auffassungen der antiken Gnosis zur Selbstfindung des Menschen: »In vielen antiken gnostischen Schriften wird immer wieder hervorgehoben, 'daß der Mensch sich der Göttlichkeit seines Selbst bewußt wird' und daß in dieser Gnosis oder Selbsterkenntnis bereits die 'Erlösung' besteht.«²⁸

Gott, Mensch und Welt werden als kosmische Einheit verstanden. Gott ist nicht mehr personales Gegenüber, sondern erscheint als »Geist des Universums«.

Man muß die neue Religiosität und mystische Spiritualität, wie sie sich im New-Age-Bewußtsein zeigt, durchaus auch als eine Art Gegen-Säkularisierungs-Phänomen verstehen. Die neuen esoterischen, okkulten, mystischen Strömungen erscheinen als Kompensationen in einer zunehmend religionslosen Gesellschaft. Das heißt, zum Teil werden hier offenbar die Fehlstellen, die durch das allmähliche Absterben der religiösen Dimension in unseren westlichen Gesellschaften entstanden sind, aufgefüllt. Dem unübersehbaren »Auszug aus den Kirchen« korrespondiert der Zulauf zu Meditationszentren, Selbsterfahrungsgruppen, Wünschelruten- und Yogakursen und allerlei anderen »Therapie«-Angeboten.

Tragen aber nicht auch die Kirchen selber eine gewisse Verantwortung für den Boom, den Esoterik und New Age heute erleben? Die Kirchen haben vielleicht doch die emotionale, nicht-kognitive, auf religiöse Erfahrungen zielende Dimension des Menschen lange Zeit nicht genügend berücksichtigt.

So ist es vielerorts »kalt« geworden in unseren liturgisch »reformierten« Kirchen, weil das Rationale, das Wort, die Erklärung, zu sehr das Mystische, das Symbol, das Bild überwogen, und auf diese Weise das Faszinosum des christlichen Glaubens immer weniger übermittelt werden konnte. Statt Erfahrungsfähigkeit, religiöses Gefühl, ja schlummernde mystische Begabung anzusprechen, entmythologisierte man den Glauben, zergliederte ihn exegetisch, flüchtete in theologische Abstraktionen. So aber schienen die Kirchen nicht gewappnet, auf die neuen religiösen Bedürfnisse (die gleichzeitig natürlich die alten sind) der Zeitgenossen glaubwürdige Antworten zu geben. Wenn heute der umstrittene Theologe und Psychotherapeut Eugen Drewermann solch erstaunliche Konjunktur hat, so nicht nur wegen seiner medienwirksam vorgetragenen kirchenkritischen Polemik, son-

²⁶ A. Godenzi, vgl. Anm. 1, S. 364.

²⁷ Stanislav Grof, Zit. bei: J. Sudbrack, Herausgefordertes Christentum: Vergessene mystische Tradition, in: H. Bürkle (Hrsg.), vgl. Anm. 16, S. 63.

²⁸ Hans-Jürgen Ruppert, Neues Denken auf alten Wegen: New Age und Esoterik, in: H. Hemminger (Hrsg.), vgl. Anm. 12, S. 59–114 (84).

dern auch, weil sein theoretischer Ansatz ausdrücklich versucht, die seelischen Tiefenschichten des Menschen zu berücksichtigen, ja von ihnen her geradezu den christlichen Glauben zu interpretieren, was eigene Probleme enthält, auf die im weiteren noch einzugehen ist.

Medard Kehl beschreibt das geschilderte kirchliche Defizit so: »Der Hunger nach Selbsterfahrung und Selbstfindung, nach Meditation und Mystik wird im normalen Gemeindeleben kaum gestillt; das Verhältnis des Menschen zur Natur, ja zur Schöpfung insgesamt wird erst langsam wieder zum Thema von Theologie und Predigt; das kirchliche Gottesbild kommt vielen so verdünnt, so abstrakt, so wenig mit Leben und Sinnlichkeit gefüllt vor.«²⁹. Natürlich dürfen die Kirchen nicht jenes »phantastische« Leben und jene »magische« Sinnlichkeit des neuen esoterischen Bewußtseins zu kopieren trachten. Vielmehr muß man hiervor warnen: »Versuchen Kirchen, sich auf diese Situation einzustellen, können sie selbst zu einem Supermarkt ohne deutliches Profil werden.«³⁰

Aber vielleicht kann das heutige Christentum von New Age doch zumindest einiges hinsichtlich eigener Defizite lernen, und insofern ist der Dialog mit dieser »neuen Religiosität« möglicherweise sogar fruchtbar. An die Seite dieses Dialogs müßte jedoch die klare Abgrenzung treten, d. h. die Akzentuierung der Unvereinbarkeit von New Age und Christentum. Die neue Religiosität kreist um das »Ich« des Menschen, sie trägt deutlich »narzißtische« Züge und findet vielleicht eben auch deshalb heute so überaus großen Anklang. Wo das Christentum die Begegnung und Gemeinschaft mit Gott sucht, ist es bei New Age »der Mensch mit seinen bisher ungeahnten, größeren Möglichkeiten, der hier über sich selbst zu staunen beginnt. Es ist nicht Gott, dem er begegnet«; die Botschafter des New Age »laden uns ein zum Entdeckungsabenteuer unserer selbst. Sie verweisen den Menschen an den Menschen, nicht an Gott.«³¹

In diesen – ganz auf die Subjektivität des Menschen fixierten – Kontext gehören nun auch die neuerdings so populären Syntheseversuche zwischen Tiefenpsychologie und Christentum, wie sie sich in der theologisierenden Psychologie Eugen Drewermanns finden. Dessen Ansatz mündet schließlich in ein großes Plädoyer für eine Vermenschlichung des Menschen durch Rückgang in die religiöse Innerlichkeit bzw. durch die Entdeckung der Wahrheit des eigenen Herzens.³²

Solche Ideen einer alles erklärenden Selbsterfahrung und einer alles integrierenden Innerlichkeit finden in Zeiten eines Esoterik- und New-Age-Booms auch unter Christen zahlreiche Anhänger. Drewermann beschwört die Vertiefung des Menschen in die archetypischen Wahrheiten seiner Seele, in denen sich zugleich alle christliche Offenbarung bezeuge. Die objektiven Inhalte dieser Offenbarung ha-

²⁹ Medard Kehl, vergleiche Anmerkung 14, S. 4.

³⁰ R. Hummel, Kult statt Kirche – Wurzeln und Erscheinungsformen neuer Religiosität außerhalb und am Rande der Kirchen, in: G. Baadte/A. Rauscher (Hrsg.), Neue Religiosität und säkulare Kultur, Graz/Wien/Köln 1988, S. 43–61 (58).

³¹ Horst Bürkle, Zur Unterscheidung der Geister, in: ders. (Hrsg.), vgl. Anm. 16, S. 108.

³² vgl. E. Drewermann, Der Krieg und das Christentum, München 1982.

ben dabei ihren kritischen Maßstab nicht mehr im historischen Zeugnis, sondern letztlich in der Mythen bildenden Potenz der menschlichen Psyche.³³

Religion besagt bei Drewermann soviel wie »allmenschliches Bewußtsein«, das den Geist der Versöhnung, des Verzichts und des Seinlassens atmet – Lehren, die an die fernöstlichen »Religionen« des Buddhismus, des Konfuzianismus und des Taoismus gemahnen, allerdings mit einer eigenartigen und für diese Lehren nicht gerade typischen Hypostasierung des »Ich«. Die tiefenpsychologisch verbrämte Idee allreligiöser Harmonisierung, die dahintersteht, bedeutet dann etwa: »Die Götter ... leben als mächtige Gestalten in den Tiefen der menschlichen Psyche selbst und empfangen von der jeweiligen Kultur nur die Bühne und das Drehbuch ihres Auftritts. Sie mögen dann heißen wie sie wollen: Adonis, Osiris oder Christus, Diana, Maria oder Coatlicue, Indra, Marduk oder Herakles ...«³⁴. Christliche Offenbarung wird hier zu einer »Gestalt allgemein menschlicher Religiosität« (Walter Kasper).³⁵

Im Ansatz Drewermanns zeigt sich genau jene doppelte Struktur, die auch für die moderne Esoterik und New Age charakteristisch ist: die Suche (wenn nicht gar Sucht) nach Einheit mit sich selbst und der Traum von einer Art kosmischen Einheit dieses Selbst mit allem. In diesem Sinne werden Bilder, Archetypen und Mythen beschworen, wobei jedoch auch der Mythos noch einmal subjektivistisch-tiefenpsychologisch aufgelöst wird (Robert Spaemann)³⁶.

Diese Verweisung auf die (zunächst) singuläre Erfahrungswelt des einzelnen und die mythenbildenden Kräfte seiner Psyche, die sich dann zu einer verallgemeinerbaren »mythischen Weltanschauung« und Selbsterlösungslehre stilisieren lassen, entspricht ziemlich genau nun wiederum der New-Age-Ideologie.

Mit den Worten Medard Kehls zu sprechen: »In der heilenden Selbsterfahrung des New Age wird doch das eigene Selbst letztlich nur ins Universale hin ausgeweitet, in eine kosmische Identität mit allem erhoben. Aber gerade so bleibt es doch bei sich selbst, sei es auch bei einem kosmisch gewordenen Selbst. Für uns Christen bedeutet demgegenüber erst das Wegkommen von mir selbst und das Ankommen beim ganz Anderen meiner selbst, bei Gott, die Erlösung, das Heil«³⁷, mit dem Hl. Augustinus zu sprechen: »Amor Dei usque ad contemptum sui«!

Ein weiterer grundlegender Punkt der Unterscheidung sei noch genannt: Die alles vereinenden, monistischen Vereinigungsideen des New Age heben personale Freiheit, autonome Subjektivität, damit aber auch Verantwortung auf.

³³ vgl. Horst Bürkle, *Das Christentum – eine mißverstandene Religion?* in: Albert Görres/Walter Kasper (Hrsg.), *Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens? Anfragen an Eugen Drewermann*, Freiburg – Basel – Wien 1988, S. 115ff.

³⁴ E. Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese I*, Olten 1984, S. 309.

³⁵ Vgl. Walter Kasper, *Tiefenpsychologische Umdeutung des Christentums?*, in: Albert Görres/W. Kasper (Hrsg.), vgl. Anm. 33, ebd. S. 9ff, hier: S. 19.

³⁶ Diskussionsbemerkung zu E. Drewermanns Mythenbegriff von Robert Spaemann, in: O. Schatz/H. Spatenegger (Hrsg.), *Wovon werden wir morgen geistig leben? Mythos, Religion und Wissenschaft in der 'Postmoderne'*, Salzburg 1986, S. 180f.

³⁷ M. Kehl, vergleiche Anmerkung 14, S. 17.

Im kosmischen Bewußtsein des New Age besteht menschliche »Freiheit« nurmehr darin, »sich offen, bereitwillig, widerstandslos einzustimmen und 'einzuschwingen' in (den) kosmischen Verwandlungsprozeß zum Heil hin«³⁸.

Der Optimismus des New Age wirkt freiheitsentlastend, er läßt keinen Raum für wirklich freie Entscheidungen des menschlichen Einzelwesens, das einer unausweichlichen kosmischen Gesetzlichkeit unterliegt. Denn der Mensch ist nicht mehr als »eine Wellenbewegung im Meer der ganzen Menschheit und wirkt seinerseits im Sinne einer 'Pan-Dynamik' auch über Raum und Zeit hinweg auf alles ein wie alles auf ihn einwirkt.«³⁹

Weitere wichtige Unterscheidungsmerkmale zwischen New-Age-Bewußtsein und christlichem Glauben ließen sich nennen, doch mag es mit dem Gesagten sein Bewenden haben.⁴⁰

Daß – im übrigen – die Krise der christlichen Kirchen, die auf dem Hintergrund der heutigen Esoterik-Welle besonders deutlich wird, auch etwas mit unserer – der Christen – eigenen mangelnden Überzeugungskraft zu tun hat, erscheint offenkundig: Keiner glaubt uns, was wir nicht selber glauben! Um mit einem Wort von Reinhart Hummel zu schließen: »Vielleicht würden die Religiösen christlicher sein, wenn die Christen religiöser wären«⁴¹.

³⁸ Ebd. S. 8f.

³⁹ Robert Brandtner, Kulturethik und die alternative Wertordnung des New Age-Bewußtseins, in: A. Klose u. a. (Hrsg.), *Das neue Naturrecht*, Berlin 1985, S. 63–99 (91).

⁴⁰ Vgl. zum gesamten Zusammenhang auch: N. Lobkowicz, Eine Rückkehr zur heidnischen Vorstellungswelt, in: *DT* Nr. 114 v. 24. 9. 87, S. 8.

⁴¹ Vgl. Reinhart Hummel, *Suche nach Identität. Neue Religiosität und New Age* (Reihe »Kirche und Gesellschaft«, Sozialwissenschaftliche Zentralstelle Mönchengladbach), Köln 1988.

Christentum und Aufklärung

Die Konvergenz zwischen Zweiter Aufklärung und christlicher Offenbarung

Von Hugo Staudinger, Paderborn

Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, die beiden Dioskuren der Frankfurter Schule, veröffentlichten im Jahre 1957 ihr gemeinsames Werk »Dialektik der Aufklärung«.¹ Wie schon der Titel zeigt, sind die Autoren überzeugt, daß Aufklärung umschlägt in etwas anderes, daß Aufklärung also, indem sie fortschreitet, nicht Aufklärung bleibt. Für den ersten Augenblick ist das eine erstaunliche These. Sie widerspricht der Vermutung, daß Aufklärung, die vorangetrieben wird, zu immer größerer Aufklärung führt.

I. Die Ambivalenz der Aufklärung in der Antike

Die abendländische Geistesgeschichte kennt jedoch bereits ein eindrucksvolles Beispiel für den Ablauf eines aufgeklärten Zeitalters: Die Vorsokratiker, die Vorväter der abendländischen Philosophie, wandten sich damals kritisch gegen überlieferte religiöse Vorstellungen und gegen überkommene Grundprinzipien gesellschaftlichen Handelns. Sie waren hierin den Aufklärern der Moderne vergleichbar. So wandte sich Xenophanes gegen die anthropomorphen Gottesvorstellungen seiner Zeit: »Alles haben Homer und Hesiod den Göttern zugeschrieben, was beim Menschen Schimpf und Tadel ist, stehlen, ehebrechen und einander betrügen.«² Demgegenüber betont er: »Es ist nur ein Gott unter Göttern und Menschen der Größte, weder an Gestalt den Sterblichen gleich, noch an Gedanken.«³

Das einmal in Gang gekommene kritische Denken beließ es jedoch nicht bei solchen Korrekturen. In eigener Konsequenz schritt es von der vorsokratischen Kritik an anthropomorphen Gottesvorstellungen weiter zu der grundlegenden Frage der Sophisten, ob es denn überhaupt Götter gäbe. Hierauf gab Protagoras eine agnostische Antwort: »Hinsichtlich der Götter wisse er nicht, ob sie seien oder nicht seien.«⁴ Die kritische Infragestellung unzulänglicher überlieferter Gottesvorstellungen mündete ein in eine absolute Skepsis gegenüber allen religiösen Überzeugungen.

¹ Fischer-Taschenbuch Nr. 6144

² Xenophanes, B 11 sext. Emp. adv. math. IX, 193

³ Xenophanes, B. 23, Clem. Strom. V. 109

⁴ Protagoras, B. 4, Diog. Laert. IX. 51

Vergleichbares gilt für die Kritik an überkommenen gesellschaftlichen Einrichtungen und Verhaltensmustern. Beispiel dafür ist der Dichter Archilochos. Er war weit herumgekommen und sicher nicht feige. Trotzdem wendet er sich kritisch gegen die Weisung, daß man in jedem Falle »mit dem Schild oder auf dem Schild« – d. h. als Sieger oder als Toter – aus der Schlacht zurückkehren müsse. Nach einem Kampf gegen die thrakischen Saier bekennt er:

Ein Saier wird angeben mit meinem Schilde,
den ich gewiß nicht freiwillig beim Gebüsch zurückließ,
das untadelige Stück!
Aber ich selbst bin so dem Tode entronnen.
Jener Schild mag im Eimer sein!
Einen neuen werde ich kaufen,
der auch nicht schlechter ist!⁵

Bei der nun anhebenden kritischen Sichtung der überkommenen Grundsätze für Ethik und Politik suchte man konsequent zu unterscheiden zwischen bloßen menschlichen Konventionen und dem, was »von Natur« vorgegeben ist. Man wandte sich gegen tradierte Ungleichheiten wie den Adel und die Sklaverei. Auch politische Gleichstellung für die Frau wurde gefordert. Bald jedoch ging man über solche konkreten Reformprogramme weit hinaus und beantwortete schließlich die Frage nach dem von der Natur vorgegebenen Recht mit der Feststellung, daß das einzige in der Natur selbst begründete und praktizierte Recht das Recht des Stärkeren sei. Alles andere seien »Wirrereien, widernatürliche Satzungen, leeres Geschwätz der Leute und nichts wert«. ⁶ Der Starke wurde ermächtigt, alle bisher anerkannten allgemeinen Grundsätze zu durchbrechen.

So nahm das zunächst heilsame kritische Denken, gerade wo es sich um letzte Konsequenz bemühte, destruktive Züge an. Alle allgemein verbindlichen Normen und Wertvorstellungen gerieten ins Wanken. Verantwortungsbewußte Menschen sahen sich in dieser Lage schließlich zu der Frage gedrängt, ob die gewiß unzulänglichen überlieferten religiösen Vorstellungen und gesellschaftlichen Prinzipien gegenüber dem neuen kritischen Denken nicht zumindest das relativ bessere gewesen seien.

So zeigt bereits die Geschichte der ersten abendländischen Aufklärung eine bleibende Gefahr kritischen Denkens. Es steht in Gefahr, in eigener Konsequenz in einer Weise fortzuschreiten, die entgegen seiner ursprünglichen Absicht keine bessere und menschenwürdigere Epoche einleitet, sondern eher in allgemeiner religiöser Skepsis und gesellschaftlicher Orientierungslosigkeit endet.

Damals wurde die scheinbar ausweglose Lage von der klassischen griechischen Philosophie gemeistert. Ausgangspunkt dafür war das Wirken des Sokrates. Im Gegensatz zu den Sophisten war er überzeugt, daß es allgemein gültige, objektive Maßstäbe für sittliches Urteilen und Handeln gäbe. Im Gespräch prüfte er einzelne Sachverhalte und suchte dabei deren Wesen und Begriff. So mahnt er z. B. den

⁵ Anthologia Lyrica Graeca, ed. E. Diehl, Vol. I, S. 213, Nr. 6

⁶ So formuliert Kallikles in: Platon, Gorgias 492, c/d

Euthyphron, der statt eines Begriffs Beispiele von Frömmigkeit angeführt hatte: »Erinnerst Du Dich ... daß es mir auf jene allgemeine Erscheinung ankam, durch die das Fromme fromm ist... Zeige mir auf, welches diese Gestalt – ἰδέα – ist; denn dadurch kann ich dann, indem ich sie zum Muster nehme, diejenigen unter Deinen und eines anderen Handlungen, die so beschaffen sind, für fromm erklären.«⁷ Durch eine Orientierung an den Ideen bzw. an dem im jeweiligen Begriff gefaßten Wesensgehalt wurde das zur Willkür und Beliebigkeit neigende Denken der Sophisten in Schranken gewiesen.

Diese Ideenlehre wurde von Plato und Aristoteles ausgebaut. Dabei dienten mathematische Begriffe als Ausgangs- und als bleibender Orientierungspunkt. Das ist durchaus kein Zufall. Denn nur in der Mathematik sind die Begriffe vollkommener als die entsprechenden realen Gegebenheiten, so daß die realen Gebilde jeweils am Begriff gemessen werden. So wird z.B. jeder reale Kreis, den ein Lehrer oder ein Kind an eine Tafel malt, dann als ein guter Kreis bezeichnet, wenn er möglichst genau der mathematischen Definition eines Kreises entspricht.

Plato war davon überzeugt, daß dieses Verhältnis zwischen Ideen bzw. Begriffen auf der einen Seite und der konkreten Wirklichkeit auf der anderen Seite in allen Bereichen gelte. Bezeichnenderweise versuchte er noch im hohen Alter, alle Ideen bis hin zur Idee des Guten mit Zahlen und Zahlenverhältnissen gleichzusetzen.

Die Übertragung des mathematischen Modells auf alle Erscheinungen der konkreten Wirklichkeit hat jedoch ihre eigene Problematik. Nach dieser Konzeption gibt es z. B. eine Idee der Rose oder des Pferdes und alle konkreten Rosen und Pferde sind jeweils nur mehr oder weniger unzulängliche Realisierung dieser Idee. Das bedeutet eine Entwertung des je konkreten Individuellen. Dazu kommt, daß insbesondere im System des Aristoteles der Seinsrang dem wissenschaftlichen Rang entspricht, der sich seinerseits nach der mathematischen Erfäßbarkeit der einzelnen Erscheinungen richtet. Dem mathematisch Nichterfaßbaren wird demzufolge nur ein minderere Seinsrang zugebilligt.

Innerhalb der Lehre vom Sein ist daher bei Aristoteles die Physik die rangniedrigste Wissenschaft: sie wendet sich den wechselnden Verbindungen der vier Elemente – Wasser, Feuer, Erde, Luft – zu, in denen es vieles gibt, das sich wissenschaftlich nicht fassen läßt. Diese Zufälligkeiten schwinden jedoch in den durch Mathematik erfaßbaren himmlischen Regionen, in denen die Gestirne in reinen Kreisbewegungen ihre Bahnen ziehen. Und alles Zufällige ist schließlich ausgeschlossen in der Metaphysik, die sich mit den übergreifenden allgemeinen Ideen und damit letztlich mit dem das Ganze in Bewegung haltenden »Unbewegten Bewegter« alles materiellen Seins beschäftigt.

Dieses System wurde von der mittelalterlichen Theologie verchristlicht. Thomas von Aquin setzte den »Unbewegten Bewegter« mit dem »Schöpfer Himmels und der Erde« in eins, nach dessen Ideen alle konkrete Wirklichkeit geschaffen sei. Durch Aufnahme der aristotelischen Konzeption in die christliche Theologie gelang damals eine Gesamtdeutung der Wirklichkeit, die nach dem Urteil Adornos

⁷ Platon, Euthyphron, 6d–7a

nicht bloß »die Ordnung ihrer Epoche« reflektierte, »sondern ... auch deren fortgeschrittenstem wissenschaftlichen Stand« entsprach.⁸

II. Vom Humanismus zum Positivismus: Der Sinnverlust neuzeitlicher Aufklärung

Diese theologisch-philosophische Konzeption ist in komplexer Weise mit der neuzeitlichen Aufklärung verbunden und hat in einer eigenen Weise an deren Schicksal teil, das Horkheimer und Adorno in ihrer Dialektik der Aufklärung untersuchen. Wir erleben erneut ein Umschlagen von berechtigter und hilfreicher Kritik an tradierten Zuständen und Verhaltensweisen in geistige Orientierungslosigkeit. Sie ist allerdings anderer Art als die der Sophistik. Sie wurzelt nicht darin, daß die Vernunft alles in Frage stellt, sondern eher darin, daß eine bestimmte Art der Vernunft selbst fragwürdig wird. Wie Horkheimer und Adorno herausarbeiten, wird die Vernunft instrumentell, und zugleich schlägt die klassische Aufklärung der Neuzeit in Positivismus um.⁹

Diese Entwicklung wird verständlich, wenn man sich vergegenwärtigt, daß die Aufklärung der Neuzeit von Anfang an zwei verschiedene Komponenten in sich vereinigt. Einerseits sind es humanitäre Impulse, die von der Aufklärung ausgehen, so etwa die Forderungen nach religiöser Toleranz, nach Abschaffung der Folter und nach humanem Strafvollzug, nach Hebung der allgemeinen Volksbildung und dergleichen mehr.

Diese Forderungen sind jedoch nicht die einzige Komponente der Aufklärung. Die andere ist eine Hochschätzung der Wissenschaft. Aufklärung ist von vornherein mit dem Siegeszug der neuzeitlichen Wissenschaften verbunden. Da diese ihrerseits immer eindeutiger eine positivistische Konzeption annehmen, kann man mit Horkheimer und Adorno durchaus zu Recht von einem Umschlag von Aufklärung in Positivismus sprechen. Diese Entwicklung ist umso folgenreicher, da die humanitäre Komponente der Aufklärung in der Folgezeit zunehmend in Spannung zur wissenschaftlich-positivistischen gerät und immer rigoroser von dieser überspielt wird.

Zum vollen Verständnis dieser Entwicklung muß man sich eine bisher kaum beachtete paradoxe Tatsache vor Augen halten: Gerade die geistige Errungenschaft, mit deren Hilfe die Krise der griechischen Aufklärung einst gemeistert wurde, die Ausrichtung des Denkens an klaren Begriffen und Ideen, führte zu jener Krise, in der sich die neuzeitliche Aufklärung seit ihrem Umschlagen in Positivismus befindet.

Wie schon bemerkt wurde, hat die Orientierung des Denkens an mathematischen Begriffen und Ideen eine Entwertung des Konkreten und Individuellen zur Folge. Diese negative Seite der Ideenlehre fiel solange kaum ins Gewicht, wie sie

⁸ Theodor W. Adorno, Stichworte, edition suhrkamp 347, S. 25

⁹ Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung, a. a. O., S. IX

reine Theorie war. Das änderte sich jedoch grundlegend durch die neue Konzeption der Wissenschaften zu Beginn der Neuzeit und durch die damit verbundene technische Umgestaltung der menschlichen Lebenswelt. In vieler Hinsicht kann die Konzeption der klassischen Naturwissenschaften samt der entsprechenden Weltgestaltung als ein grandioser Versuch betrachtet werden, die klassische griechische Philosophie theoretisch zu vollenden und in Praxis umzusetzen.

Was die Theorie anlangt, so sei an die Überzeugung des Aristoteles erinnert, derzufolge streng mathematische Gesetzmäßigkeit nur für die himmlischen Regionen gilt, während es im irdischen Bereich vieles Unberechenbare gibt. Die klassischen Naturwissenschaften jedoch entdeckten »Naturgesetze«, die für alle Bereiche der Wirklichkeit gleiche Geltung beanspruchen. Repräsentativ ist die Entdeckung des Gesetzes der Schwerkraft durch Isaak Newton. Es war nunmehr möglich, mit einem einzigen Gesetz die Bewegungen der Himmelskörper, die Gezeiten des Meeres und das Fallen von Gegenständen exakt zu berechnen. Von solchen Entdeckungen tief beeindruckt war man in Anlehnung an eine Formulierung des Alten Testaments davon überzeugt, daß Gott die gesamte Schöpfung nach Maß und Zahl konstruiert habe und daß dementsprechend Mathematik der Schlüssel zum Verständnis der gesamten Wirklichkeit sei.

Diese Auffassung hatte weitreichende Folgen. Wenn man Mathematik als Schlüssel zum Verständnis der Wirklichkeit betrachtet, dann wird Verstehen gleichbedeutend mit Berechnen-können. Die Wirklichkeit ist jeweils soweit verstanden, wie sie berechnet werden kann. Das bedeutet zwangsläufig auch eine einseitige Programmierung der Vernunft selbst.

Als Beispiel sei auf Dietrich von Holbach verwiesen, jenen Baron aus der Pfalz, der nicht zu Unrecht als »Nährvater der Enzyklopädisten« bezeichnet wird. Er erklärt lapidar, Vernunft sei »nichts anderes als auf das soziale Leben angewandte Naturwissenschaft«. ¹⁰ Seine Sicht der Welt legt er unter dem Titel »System der Natur oder die Gesetze der physischen und moralischen Welt« dar: »Die Welt zeigt uns allenthalben nichts als Materie und Bewegung. Sie ist eine unendliche Kette von Ursachen und Wirkungen. Die Materie und die Bewegung sind ewig, und die Schöpfung aus dem Nichts ist ein leeres Wort.« ¹¹ In diese Weltdeutung wurde auch der Mensch selbst einbezogen: »Und ist denn der Mensch etwas anderes als eine zusammengesetzte, zu immer neuen Gestalten übergehende Materie?« ¹² Mit dieser Auffassung steht Holbach keineswegs allein. Um die gleiche Zeit verfaßt der zur Tafelrunde Friedrich des Großen gehörende Arzt Lamettrie sein Werk »l'homme machine«.

Obgleich die Naturgesetze anfangs auch als Ideen Gottes erschienen, wird somit durch diesen naturwissenschaftlichen Ansatz im Gegensatz zur Konzeption des

¹⁰ Zum Gesamtzusammenhang sei verwiesen auf: Hugo Staudinger/Wolfgang Behler, Chance und Risiko der Gegenwart – Eine kritische Analyse der wissenschaftlich-technischen Welt, Paderborn ²1976, insbesondere S. 63–72

¹¹ Dietrich von Holbach, System der Natur oder die Gesetze der physischen und moralischen Welt, dtsh. Ausgabe 1841, S. 68

¹² Ebd. S. 79

Aristoteles und der mittelalterlichen Philosophie faktisch die materielle Komponente der Welt zum Ausgangs- und Angelpunkt der Welterklärung schlechthin. Ziel ist nunmehr, die gesamte Welt gewissermaßen von unten her, allein durch materielle Veränderungen und naturgesetzliche Mechanismen zu erklären. Dies zeigt sich in dem Bestreben, die Chemie auf Mikrophysik zurückzuführen, biologische Vorgänge als chemische Reaktionen aufzufassen und schließlich die gesamte Entwicklung des Lebendigen als ein Zusammenspiel von »Zufall und Notwendigkeit« zu deuten. Folgerichtig erscheint dann z.B. bei Jacques Monod auch der Mensch als Zufallsprodukt der Evolution, als ein »Zigeuner am Rande des Universums«. ¹³ In dieser Konzeption läßt sich menschliche Würde kaum begründen. Die humanitäre Komponente der Aufklärung ist überspielt durch eine positivistisch-wissenschaftliche Deutung von Mensch und Welt.

Dieser Zusammenhang wird von Horkheimer und Adorno in vielfältigen Ansätzen analysiert: »Das Programm der Aufklärung war die Entzauberung der Welt. Sie wollte die Mythen auflösen und Einbildung durch Wissen stürzen.« ¹⁴ Dabei jedoch verfiel sie durch die Gleichsetzung der Wirklichkeit mit Zahlen und Zahlenverhältnissen in eine neue Art Mythologie, »in Positivismus, den Mythos dessen, was der Fall ist«. ¹⁵

Horkheimer und Adorno verweisen insbesondere darauf, daß durch die Orientierung an Zahlen und Zahlenverhältnissen alle Qualitäten und alle individuellen Unterschiede eingeebnet bzw. überspielt werden. Dies gelte ebenso für die theoretische Interpretation der Wirklichkeit wie für die Gestaltung der Gesellschaft: »Die bürgerliche Gesellschaft ist beherrscht vom Äquivalent. Sie macht Ungleichnamiges komparabel, indem sie es auf abstrakte Größen reduziert. Der Aufklärung wird zum Schein, was in Zahlen ... nicht aufgeht; der moderne Positivismus verweist es in die Dichtung ... Beharrt wird auf der Zerstörung von Göttern und Qualitäten.« ¹⁶

Was die griechische Philosophie in ihrer Ideenlehre proklamiert hatte, den Vorrang der allgemeinen Idee vor dem Konkreten und Einzelnen, wurde nunmehr in der Welt der wissenschaftlich-technischen Produktion realisiert. Es gibt jeweils Muster und Standards, nach denen sich die Gesamtproduktion ausrichtet. Exemplare, die davon abweichen, werden als Stücke zweiter oder dritter Wahl verbilligt abgegeben oder in krassen Fällen aussortiert und eingestampft. Diese Prinzipien gelten nicht nur für die traditionelle Warenproduktion. Auch die Landwirtschaft hat sich entsprechend eingerichtet: Pflanzen und Tiere werden nach EG-Normen herangezüchtet und in Güteklassen eingeordnet. Schon werden auch Menschen nach den gleichen Prinzipien behandelt. Vorgeburtliche Untersuchungen stellen fest, welche Exemplare dem Mindeststandard nicht genügen, so daß sie durch Abtreibung rechtzeitig aussortiert und beseitigt werden können.

¹³ Jacques Monod, Zufall und Notwendigkeit – Philosophische Fragen der modernen Biologie, dtv. 1069, S. 151

¹⁴ Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung, Fischer-Taschenbuch 6144, S. 7

¹⁵ Ebd. S. IX

¹⁶ Ebd. S. 11

Zudem sind alle Bereiche der wissenschaftlich-technisch gestalteten Wirklichkeit durch funktionale Verrechenbarkeit gekennzeichnet. Wirtschaftliche Beratungsbüros stellen fest, ob sich die Anschaffung bestimmter Apparaturen und ihre Wartung bei gleichzeitiger Entlassung von Arbeitskräften lohnt oder nicht. Experten überlegen, ob und wie die in den Abtreibungskliniken anfallenden Embryonen in der Forschung, in der Pharmaindustrie oder auch für kosmetische Produkte am nutzbringendsten verwertet werden können.

Es geht jeweils nur darum, was »machbar« ist. Jeder Hinweis auf Unangemessenheit kann nach »Abschaffung alles von sich aus Verbindlichen«¹⁷ vor der auf Effekt abzielenden Vernunft nicht bestehen. Mit Recht stellen Horkheimer und Adorno fest: »Die Menschen bezahlen die Vermehrung ihrer Macht mit der Entfremdung von dem, worüber sie Macht ausüben. Die Aufklärung verhält sich zu den Dingen wie der Diktator zu den Menschen. Er kennt sie, insofern er sie manipulieren kann. Der Mann der Wissenschaft kennt die Dinge, insofern er sie machen kann.«¹⁸

Angesichts dieser Entwicklung versteht man Horkheimers und Adornos Feststellung, daß Aufklärung totalitär sei wie nur irgendein System. »Sie setzt Denken und Mathematik in eins. Dadurch wird diese gleichsam losgelassen, zur absoluten Instanz gemacht.¹⁹ ... Die Eliminierung der Qualitäten, ihre Umrechnung in Funktionen, überträgt sich von der Wissenschaft... auf die Erfahrungswelt der Völker...«²⁰

Je mehr das reibungslose Funktionieren der Gesamtmechanik der Gesellschaft unter dem trügerischen Etikett »allgemeiner Wohlstand« selbst zum höchsten Wert wird, desto weniger vermag man freilich anzugeben, welchen Sinn das Ganze letztthin hat. Denn die Wissenschaft in ihrer gegenwärtigen Konzeption leistet »auf Sinn Verzicht«²¹ und betrachtet zudem jeden Gedanken, »in intelligible Welten auszuschweifen nicht mehr bloß als verboten, sondern als sinnloses Geplapper«.²² Alles Denken, was über die funktionale Fragestellung hinausgeht, ist als unwissenschaftlich abqualifiziert.

Wie Horkheimer und Adorno feststellen, hat Aufklärung mit dieser »Preisgabe des Denkens ... ihrer eigenen Verwirklichung entsagt«.²³ Wissenschaft wird zum Ritual. Es »dispensiert vom Denken und von der Freiheit«.²⁴ Daher erleben wir »schließlich die Identität von Intelligenz und Geistfeindschaft«.²⁵ »Denn dem Begriff der Wissenschaft, der sich unaufhaltsam ausbreitet, seitdem sie und die Philosophie, aus beider Schuld und zu beider Schaden auseinanderbrachen, ist die

¹⁷ Ebd. S. 84

¹⁸ Ebd. S. 12

¹⁹ Ebd. S. 25

²⁰ Ebd. S. 36

²¹ Ebd. S. 9

²² Ebd. S. 26

²³ Ebd. S. 40

²⁴ Theodor W. Adorno, *Eingriffe – Neun kritische Modelle*, edition suhrkamp 10, S. 49f

²⁵ Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Fischer-Taschenbuch 6144, S. IX

Entgeisterung immanent.«²⁶ Wie Horkheimer feststellt, ist damit zugleich eine grundlegende Verkennung der Wirklichkeit verbunden: »Die durch quantitative Methoden ermittelten sogenannten Tatsachen, welche die Positivisten als die einzig wissenschaftlichen zu betrachten pflegen, sind oft Oberflächenphänomene, die die ihr zugrundeliegende Realität mehr verdunkeln als enthüllen.«²⁷

III. Das Anliegen der zweiten Aufklärung (Adorno, Horkheimer)

Angesichts dieser Entwicklung sprechen Horkheimer und Adorno von einer »rastlosen Selbstzerstörung der Aufklärung«.²⁸ Durch ihre Überlegungen wollen sie der Aufklärung einen neuen Impuls geben, der sie zu ihrer eigenen Wahrheit zurückzwingt. Diese geistige Neuorientierung hat man nicht zu Unrecht als Zweite Aufklärung bezeichnet.

Ihr Hauptanliegen ist es, angesichts der abendländischen Denktradition, die sich am Begrifflichen, Allgemeinen und Berechenbarem orientiert, das Recht und die Würde des Einzelnen zu wahren bzw. wiederherzustellen. Wie Adorno betont, hat Philosophie heute »ihr wahres Interesse ... beim Begrifflosen, Einzelnen und Besonderen; bei dem, was seit Plato als vergänglich und unerheblich abgefertigt wurde und worauf Hegel das Etikett der faulen Existenz klebte. Ihr Thema wären die von ihr als kontingent zur quantité négligeable degradierten Qualitäten.«²⁹

Bei seinen Überlegungen wird Adorno nicht zuletzt von einem moralischen Impuls getragen. Es ist der Schock angesichts des Bewußtseins einer organisations-technisch perfekten Vernichtung von Millionen von Menschen, wobei »in den Lagern nicht mehr das Individuum starb, sondern das Exemplar«.³⁰ Die Erfahrung, daß bei dieser Massenvernichtung nach dem, was der einzelne Mensch war, was er persönlich getan oder unterlassen hatte, ob er sich als Individuum verdient oder schuldig gemacht hatte, schlechthin nicht gefragt wurde, sondern nur danach, ob er Exemplar einer bestimmten Rasse war, zwingt nach Adornos Überzeugung das Denken, grundsätzlich über das Verhältnis zwischen Allgemeinem und Individuellem neu nachzudenken. Während das bisher herrschende begriffliche Denken primär sagte, »worunter etwas fällt, wovon es Exemplar ist oder Repräsentant, was es also nicht selbst ist«, muß künftig die Frage neu gestellt werden, »was etwas sei«.³¹

Eine solche Richtungsänderung des Denkens bedeutet nicht nur eine Absage an den wissenschaftlichen Positivismus samt seiner Art der Weltgestaltung, sondern auch eine Absage an die vom begrifflichen Denken beherrschte bisherige Meta-

²⁶ So formuliert Theodor W. Adorno in: Eingriffe – Neun kritische Modelle, edition suhrkamp 10, S. 57

²⁷ Max Horkheimer, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt 1967, S. 84

²⁸ Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung, Fischer-Taschenbuch 6144, S. 1

²⁹ Theodor W. Adorno, Negative Dialektik, stw. 113, S. 19f

³⁰ Ebd. S. 355

³¹ Ebd. S. 152

physik.³² Wie dargelegt wurde, war diese Metaphysik einstmals konzipiert worden, um die Willkür der Sophistik zu überwinden, die den Einzelnen ermächtigt hatte, sich mit dem Recht des Stärkeren über allgemeine Normen und Grundsätze hinwegzusetzen. Sie hatte diese Aufgabe erfolgreich geleistet, indem sie das Denken an Ideen orientierte, die dem konkreten Individuellen als Richtmaß dienten. Erst als diese Konzeption mit Hilfe der neuzeitlichen Wissenschaften von der Theorie in die Gestaltung der Lebenswelt übergriff, hatte sich unübersehbar auch ihre negative Seite gezeigt: die Abwertung des konkreten Einzelnen, seine Degradierung zum bloßen Exemplar.

Angesichts dieser Entwicklung fordert Adorno eine völlige Neukonzeption der Metaphysik. Er versichert, sie sei möglich »als lesbare Konstellation von Seiendem. Von diesem empfinde sie den Stoff, ohne den sie nicht wäre, verklärte aber nicht das Dasein ihrer Elemente, sondern brächte sie zu einer Konfiguration, in der die Elemente zur Schrift zusammentreten.«³³ Wie Adorno hinzufügt, hätten in dieser Konstellation auch »die kleinsten innerweltlichen Züge ... Relevanz fürs Absolute.«³⁴ Voraussetzung ist allerdings eine Absage an die absolute Priorität des Allgemeinen und Begrifflichen. Wie Adorno herausarbeitet, geht es letzten Endes um das Problem, das Hegel unter dem Stichwort der Versöhnung darstellt.

Nach Hegels Überzeugung erfolgt die Entwicklung der Welt- und Menschheitsgeschichte in einem dialektischen Prozeß von Gegensatz und Widerstreit und ihrer Überwindung in immer höheren Synthesen. Im Rahmen dieses dialektischen Fortschritts sind die einzelnen konkreten Akteure jeweils Vehikel des Weltgeistes, und wenn sie ihre Leistung vollbracht haben, werden sie fortgeworfen »wie leere Hülsen«.³⁵ Ihr einziger Sinn besteht darin, zum Fortschritt des Ganzen beizutragen. In diesem Prozeß hat auch das Negative in der Welt, wie Leid und Zerstörung, eine positive Aufgabe. In diesem Sinne versichert Hegel den Leidenden und Unterlegenen, wie er meint, tröstend, »dabei, daß einzelne Individuen gekränkt worden sind, kann die Vernunft nicht stehen bleiben; besondere Zwecke verlieren sich in dem Allgemeinen.«³⁶

Gegen diese Konzeption wendet sich Adornos Kritik. Ein dialektischer Prozeß, der ohne positive Bewertung des Konkreten und Besonderen alles in sich absor-

³² Dies ist allerdings keine Absage an jede Metaphysik schlechthin. Es ist also verfehlt, anzunehmen, daß »Adorno in seiner eigenen Intention« jegliche Metaphysik »emphatisch ausschließt«, wie es Wilhelm Anz annimmt. (Vgl. Martin Petzolt [Hrsg.], *Die Zukunft der Metaphysik – Symposion des Instituts für wissenschaftstheoretische Grundlagenforschung* vom 31. Mai – 3. Juni 1984 in Paderborn, Tonbandnachschrift S. 104.) Adorno erklärt zwar in der *Negativen Dialektik* auf S. 396: »Nicht zwar vermag Metaphysik aufzuerstehen«, fügt jedoch sogleich hinzu: »vielleicht aber entsteht sie erst mit der Realisierung des in ihrem Zeichen Gedachten.«

³³ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, stw. 113, S. 399

³⁴ Ebd. S. 400

³⁵ Vgl. zum Gesamtzusammenhang Hugo Staudinger/Wolfgang Behler, *Chance und Risiko der Gegenwart – Eine kritische Analyse der wissenschaftlich-technischen Welt*, Paderborn 1976, insbesondere S. 72–80

³⁶ Vgl. G. W. F. Hegel, a. a. O., Band XVIII A, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Philos. Bibliothek Band 171a, S. 26–49

biert, kann seiner Überzeugung nach gerade nicht Versöhnung bedeuten, sondern er »verewigt den Antagonismus vermöge der Unterdrückung des Widersprechenden«.³⁷

Adorno seinerseits will als Versöhnung nur einen Zustand gelten lassen, in dem das Fremde nicht »mit philosophischem Imperialismus« vereinnahmt wird, sondern »in der gewährten Nähe das Ferne und Verschiedene bleibt, jenseits des Heterogenen wie des Eigenen«.³⁸ Versöhnung bedeutet für ihn die Anerkennung des jeweils konkreten Anderen als berechtigt und zugehörig zum eigenen Glück. Dieser Gedanke wird von Adorno in aller Konsequenz zu Ende gedacht.

Allerdings weiß Adorno, daß Versöhnung, wie er sie versteht, in der gegenwärtigen geschichtlichen Welt nicht erreichbar ist. Daher versichert er, daß »der Gedanke, der sich nicht selbst enthaupet, in Transzendenz mündet, bis zur Idee einer Verfassung der Welt, in der nicht nur bestehendes Leid abgeschafft, sondern noch das unwiderruflich vergangene widerrufen wäre«.³⁹ Da der Tod dieser endgültigen Versöhnung und somit dem Recht des konkreten Einzelnen auf bleibende Bejahung entgegensteht, bekennt er schließlich: »Seine Sehnsucht wäre die Auferstehung des Fleisches.«⁴⁰

Allerdings formuliert Adorno diese Sehnsucht nur mit großer Vorsicht. Er weiß, wie weit er sich damit vorwagt. Er weiß auch, daß sich der heutige Intellektuelle um wissenschaftliche Erklärungen für alle Vorgänge der Wirklichkeit bemüht, dagegen grundlegende metaphysische Fragen, wie insbesondere die nach dem Tod, kaum konsequent stellt. Adorno führt das auf einen Horror zurück, den die Menschen verdrängen. Mit Horkheimer zusammen ist er davon überzeugt, daß die in Positivismus einmündende Aufklärung letzten Endes »die radikal gewordene mythische Angst« ist. Es muß alles berechenbar und erklärbar sein, da alles Unverfügbare Angst erzeugt. »Es darf überhaupt nichts mehr draußen sein, weil die bloße Vorstellung des Draußen die eigentliche Quelle der Angst ist.«⁴¹ Die geistige Verflachung der Gegenwart wurzele nicht zuletzt »in Furcht vor der Wahrheit«.⁴²

Adorno selbst weicht weder der Frage nach dem Tode, noch anderen metaphysischen Fragen aus. Er stellt sich zunächst der ungeschminkten Realität des Todes und erblickt insbesondere im Alterstod einen Hinweis darauf, daß der gesamte Mensch und nicht nur sein Leib nachläßt und zerfällt. Adorno weiß jedoch auch, daß dies nur die eine Seite des Problems trifft. Andererseits ist »der Gedanke, der Tod sei das schlechthin Letzte, unausdenkbar«.⁴³ Denn dann bliebe schlechthin nichts. Auch jeder Gedanke würde ins Leere gedacht. Keiner ließe sich mit

³⁷ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, stw. 113, S. 146

³⁸ Ebd. S. 192

³⁹ Ebd. S. 395

⁴⁰ Ebd. S. 207

⁴¹ Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Fischer-Taschenbuch 6144, S. 18

⁴² Ebd. S. 3

⁴³ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, stw. 113, S. 364

Wahrheit sagen und denken: Auch die letzte Spur von allem, was je gedacht wurde, »verschlänge der absolute Tod«. ⁴⁴

Gegen diesen absoluten Tod spricht nach der Überzeugung Adornos nicht zuletzt die Erfahrung des Lebens selbst. Er versichert, es »könnte nichts als wahrhaft Lebendiges erfahren werden, was nicht auch ein dem Leben Transzendentes verheiße; darüber führt keine Anstrengung des Begriffs hinaus«. ⁴⁵ So bleiben bei Adorno die Erfahrung der ungeschminkten Realität des Todes und die Erfahrung des eine Transzendenz verheißenden Lebens in einer inneren Spannung zueinander stehen, die er nicht aufzulösen vermag.

Eine eindeutige Absage erteilt Adorno allerdings einer rein geistigen Vorstellung von Transzendenz und bezeichnet den Gedanken einer vom Leib unabhängigen bleibenden Existenz der Seele, wie er seit Plato von idealistischen Denkern vertreten wird, als »die ideologische Unwahrheit in der Konzeption von Transzendenz«. ⁴⁶ Demgegenüber versichert er: »Hoffnung aber heftet sich ... an den verklärten Leib. Metaphysik will davon nichts hören, nicht mit Materiellem sich gemein machen ... Die christliche Dogmatik, welche die Erweckung der Seele mit der Auferstehung des Fleisches zusammendachte, war metaphysisch folgerechter, wenn man will: aufgeklärter als die spekulative Metaphysik.« ⁴⁷ Wie solche Formulierungen zeigen, ist sich Adorno auch selbst dessen bewußt, daß sich seine kritischen Überlegungen mit Verheißungen der Offenbarung treffen.

Vergleichbares gilt auch für Max Horkheimer. Er stellt mit besonderem Nachdruck heraus, daß die durch die positivistischen Wissenschaften geprägte Welt letzten Endes mit sich selbst nicht zu Recht kommt und daß insbesondere jede rein weltimmanente Politik in ethische Beliebigkeit gerät. Unmißverständlich formuliert er: »Politik, die ... Theologie nicht in sich bewahrt, bleibt, wie geschickt sie sein mag, letzten Endes Geschäft.« ⁴⁸ Dies erläutert er in einem Interview: »Alle Versuche, die Moral anstatt durch den Hinblick auf ein Jenseits auf irdische Klugheit zu begründen ... beruhen auf harmonistischen Illusionen. Alles, was mit Moral zusammenhängt, geht letzten Endes auf Theologie zurück, alle Moral, zumindest in den westlichen Ländern gründet in der Theologie – wie sehr man sich auch bemühen mag, die Theologie behutsam zu fassen ... Theologie bedeutet hier das Bewußtsein davon, daß die Welt Erscheinung ist, daß sie nicht die absolute Wahrheit, das Letzte ist.« ⁴⁹

Die zitierten Überlegungen Horkheimers und Adornos dürfen jedoch nicht zu einer kurzschlüssigen christlichen Vereinnahmung mißbraucht werden. Denn der gleiche Adorno, der seine philosophische Sehnsucht mit Worten der Offenbarung formuliert, erklärt auch, daß »die Zumutung der Offenbarungsreligionen ans

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Ebd. S. 368

⁴⁶ Ebd. S. 392f

⁴⁷ Ebd. S. 393

⁴⁸ Max Horkheimer, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt 1967, S. 229

⁴⁹ Max Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderem – Ein Interview mit Kommentar von Helmut Gumnior, Hamburg 1970, S. 61

Bewußtsein mit der Aufklärung nicht zurückgegangen, sondern ins Ungemessene gestiegen« sei,⁵⁰ ja »daß man beides überhaupt nicht mehr zusammenbringen kann«.⁵¹ Es geht also zutiefst um die Frage nach der Wahrheit.

Dem Christentum werfen Horkheimer und Adorno vor, daß es sich durch rein existenzielle Interpretationen und mit Hilfe des Begriffs der religiösen Paradoxie⁵² der Wahrheitsfrage entzieht. Dabei sind nach Horkheimers Beobachtungen die einschlägigen Bemühungen der katholischen Kirche noch »bescheiden den Konsequenzen gegenüber, die von protestantischen Theologen bereits gezogen worden sind. Bei ihnen schwindet nicht nur jeder mögliche Konflikt mit Wissenschaft . . ., sondern noch mit jedem inhaltlichen Grundsatz der Moral. Ja, die Behauptung, daß Gott als Person, ja als Dreieinigkeit, wirklich existiert, von einem Jenseits ganz zu schweigen, gilt als bloßer Mythos . . . Die Erzählungen der Bibel sind symbolisch.«⁵³ Auf diese fragwürdige Weise »klammern sie das Dogma ein, ohne dessen Geltung ihre Rede nichtig ist.«⁵⁴ Diesen Zusammenhang zwischen der Wahrheitsfrage und der Verbindlichkeit betont auch Adorno: »Hat aber einmal der Glaube die Übereinstimmung mit der Erkenntnis, oder wenigstens die fruchtbare Spannung zu ihr verloren, so büßt er die Verbindlichkeit . . . ein.«⁵⁵

Der Grund dafür, daß Horkheimer und Adorno trotz der Konvergenz ihres Denkens mit der Offenbarung dem Christentum distanziert gegenüberstehen, gründet also, wie Horkheimer einmal formuliert, letzten Endes darin, daß in der heutigen Zeit – im Gegensatz zum Mittelalter – »die der Bibel eigene Weltansicht neben den ihr widersprechenden wissenschaftlichen Ansichten« steht »unvermittelt durch Philosophie«,⁵⁶ und daß sich die Theologie in dieser Situation der Wahrheitsfrage nicht stellt. Angesichts dieses Verzichts auf die geistige Auseinandersetzung um Wahrheit spricht Adorno von einer »Gleichgültigkeit, die mit dem Namen Toleranz sich ein Mäntelchen von Humanität umhängte«⁵⁷ und Horkheimer von einem »faulen Frieden zwischen Wissenschaft und Glauben«.⁵⁸

IV. Neuzeitliche Aufklärung und Christentum

Diese Bemerkungen kennzeichnen in der Tat ein Dilemma. Einerseits kommen Horkheimer und Adorno durch ihre eigenen kritischen Überlegungen zu Aussagen, die inhaltlich mit der Offenbarung konvergieren, andererseits sehen sie sich aus Respekt vor der Wahrheit zur Distanzierung von den Offenbarungsreligionen genötigt. Dieses Dilemma wird verständlich, wenn man das Verhältnis zwischen überkommener theologisch-philosophischer Konzeption und der von Horkheimer

⁵⁰ Theodor W. Adorno, Stichworte, edition suhrkamp 347, S. 26

⁵¹ Ebd. S. 27

⁵² Ebd. S. 25

⁵³ Max Horkheimer, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt 1967, S. 226

⁵⁴ Ebd. S. 227

⁵⁵ Theodor W. Adorno, Stichworte, edition suhrkamp 347, S. 25

⁵⁶ Max Horkheimer, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt 1967, S. 232

⁵⁷ Theodor W. Adorno, Negative Dialektik, stw. 113, S. 387

⁵⁸ Max Horkheimer, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt 1967, S. 230

und Adorno kritisch analysierten neuzeitlichen Aufklärung genauer betrachtet. Wie schon bemerkt wurde, sind beide in komplexer Weise miteinander verbunden.

Im Hinblick auf ihre humanitären Forderungen erschienen die Kirchen vielen Aufklärern als Hüter von Aberglauben und Rückständigkeit. Allerdings – auch das muß mitbedacht werden – stehen die Aufklärer selbst bewußt oder unbewußt in der christlichen Tradition, so daß ihre Grundüberzeugungen auch als säkularisierte christliche Vorstellungen bezeichnet werden können. Wichtige Forderungen, die sie gestellt und durchgesetzt haben – so vor allem die Religionsfreiheit – sind inzwischen auch von den Kirchen als legitim anerkannt worden.

So kann man durchaus formulieren, daß die Kirchen in einer Reihe wichtiger Fragen durch die Aufklärung schließlich zu ihrer eigenen Wahrheit gebracht worden sind, daß also Aufklärung und Christentum in dieser Hinsicht in einem positiven Verhältnis zueinander stehen. Bezeichnenderweise läßt sich kaum entscheiden, ob die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, die in unserem Jahrhundert als das wichtigste Programm für eine humane Gestaltung der gesamten Weltgesellschaft betrachtet werden kann, primär als ein Ergebnis christlicher Tradition oder aufgeklärten Denkens betrachtet werden muß.

Bedeutend komplizierter ist das Verhältnis zwischen Christentum und Aufklärung jedoch im Hinblick auf die wissenschaftliche Komponente. Wie schon bemerkt wurde, hat Thomas von Aquin den »Unbewegten Beweger« des Aristoteles mit dem »Schöpfer Himmels und der Erde« in eins gesetzt und Ideen Gottes als Gestaltungsprinzipien der Welt betrachtet. Von hier aus ergab sich unter Berufung auf die biblische Aussage, daß Gott die Welt nach Maß und Zahl geordnet habe, ein positives Verhältnis zur Konzeption der klassischen Naturwissenschaften. Gott erschien als großer »Werkmeister« bzw. »Weltkonstrukteur«. Unbedacht war mit dieser Akzentuierung der Schöpfungslehre allerdings der Weg zum Deismus und zugleich der Weg zum Methodischen Atheismus der Wissenschaften auch von der Theologie her beschritten: Da eine Maschine auch dann zulänglich erforscht und analysiert werden kann, wenn man den Konstrukteur nicht kennt, erschien auch eine Erforschung der großen Weltmechanik bzw. ein angemessenes Verständnis der Welt unter Absehung von Gott möglich. Die Naturgesetze konnten zwar als »Ideen Gottes« betrachtet werden. Notwendig war eine solche Interpretation zum Verständnis der Welt jedoch nicht. Friede zwischen Theologie und Naturwissenschaft im Hinblick auf das Verständnis der Welt schien möglich.

Dennoch oder vielleicht gerade deshalb bahnten sich jeweils bei konkreten Sachfragen Konflikte an. Sie reichen vom Fall Galilei bis zum Streit um den Darwinismus. Dabei befand sich die Kirche zumeist in einer hoffnungslosen Verteidigungsstellung und hatte Mühe, einen einigermaßen geordneten Rückzug zustande zu bringen. Wie eine Analyse im einzelnen zeigen könnte, gründet die Schwäche der christlichen Position bzw. Argumentation bei diesen Auseinandersetzungen zutiefst darin, daß sie ihre eigene volle Wahrheit nicht konsequent ins Gespräch einbringt. Infolge der Übernahme der aristotelischen Metaphysik argumentiert sie in vieler Hinsicht selbst auf der gleichen Ebene wie ihre Gegner. Um das im einzelnen darzulegen, bedürfte es einen eigenen Vortrags. Lassen Sie mich

jedoch abschließend wenigstens den Ausgangspunkt der Fehlentwicklung kurz kennzeichnen, zumal da er unmittelbar zum Thema gehört.

Durch die Ineinsetzung Gottes mit dem Unbewegten Beweger und die Übernahme der Ideenlehre durch die Scholastik wurde die Dreifaltigkeit Gottes und die personale Komponente der Welt überspielt. Dadurch wurden die Weichen für eine wissenschaftliche Fehldeutung der Wirklichkeit gestellt. Diese Fehlentwicklung läßt sich besonders klar erkennen, wenn man sich wenigstens andeutungsweise vergegenwärtigt, was bei einer angemessenen Deutung, die von dem dreieinigen personalen Gott ausgeht, erwogen werden müßte:

1. Im dreieinigen und dreifaltigen Gott ist das Urbild dessen, was Adorno als Versöhnung ersehnt: eine Einheit im Wesen, die die Verschiedenheit der Personen nicht absorbiert, und eine Verschiedenheit der Personen, die die Einheit des Wesens nicht sprengt. Einheit und Besonderheit erhalten beide ihr legitimes Recht. Daher läßt sich hier, um mit Adorno zu formulieren, weder eine »ununterschiedene Einheit . . . noch feindselige Antithetik sich vorstellen«; es ist ein Zustand, »in dem das Unterschiedene teilhat aneinander«.⁵⁹
2. Liebe ist ihrem eigenen Wesen gemäß stets auf Einmaliges gerichtet. Sogar in der Sachwelt gilt unsere Liebe nicht der Serienproduktion, sondern den Unikaten. Im personalen Bereich wünscht sich kein Liebender zur Steigerung seiner Liebe den Geliebten in möglichst vielen Exemplaren. Daß wir in der Welt überall Einmaliges vorfinden, und daß in ihrer Gesamtentwicklung eine durchlaufende Tendenz zu immer stärkerer Ausprägung der Individualität wirksam ist, die in der Personalität des Menschen gipfelt, ist ein Hinweis darauf, daß es sich nicht um eine Konstruktion, sondern um eine Schöpfung aus Liebe handelt. Indem Horkheimer und Adorno gegen den Vorrang allgemeiner Ideen und gegen die Versuche mathematischer Verrechnungen für das Recht des Individuellen eintreten, nehmen sie Partei für diese Schöpfung.
3. In der Gesamtentwicklung der Welt zeigt sich eine Tendenz zu immer größeren Spielräumen freien Verhaltens. Schon in der Mikrophysik lassen sich solche Spielräume feststellen. Sie werden größer im Laufe der Evolution der Organismen und erreichen in der Freiheit des Menschen ihren Höhepunkt. Eine solche Entwicklung ist im höchsten Maße plausibel, wenn die Liebe das Motiv der Schöpfung ist und wenn deren höchste Repräsentanten berufen sind, diese Liebe frei zu erwidern. Damit ist auch stimmig, daß Gott nach der Urschöpfung Himmels und der Erde die weitere Gestaltung nicht allein in eigener Regie vollendet, sondern, wie das Buch Genesis berichtet, schöpferische Impulse an das bereits Geschaffene gibt, die mit der Aufforderung⁶⁰ »Es werde Licht«⁶¹ beginnen und mit dem Befehl an Wasser und Erde zur Hervorbringung von Pflanzen und Tieren enden. Bezeichnenderweise wird jeweils davon die Antwort der Schöpfung mit den Worten »Und es geschah so« als ein eigenes Geschehen abgehoben.

⁵⁹ Theodor W. Adorno, Stichworte, edition suhrkamp 347, S. 153

4. Liebe ist (bleibende Bejahung des anderen) Während Aristoteles dem Einzelnen nur vorübergehende Teilhabe am Ewigen zugesteht, da er an der Generationenabfolge einer bleibenden Art teilhat, und während Hegel ihm im dialektischen Geschichtsprozeß nur einen Beitrag zur allgemeinen Entwicklung einräumt, sagt Liebe: »Es ist gut, daß es gerade Dich gibt, und ich möchte, daß Du immer bleibst.« Daher ist es in sich stimmig, daß eine Schöpfung aus Liebe nicht auf Tod, sondern auf ewiges Leben abzielt. Dies trifft sich mit der Sehnsucht Adornos nach Auferstehung des Fleisches.
5. Eine angemessene Erkenntnis einer Schöpfung aus Liebe läßt sich nicht mit den Methoden des Positivismus gewinnen. Wie Horkheimer zu Recht feststellt, sind die so ermittelten Tatsachen »oft Oberflächenphänomene, die die ihr zugrunde liegende Realität mehr verdunkeln als enthüllen«. ⁶⁰ Zu einem wirklichen Verständnis der Wirklichkeit bedarf es umfassender Bildung. Zu ihrer Kennzeichnung schreibt Adorno: »Fürchtete ich nicht das Mißverständnis der Sentimentalität, so würde ich sagen, zur Bildung bedürfe es der Liebe; der (gegenwärtige) Defekt ist wohl einer der Liebesunfähigkeit.« ⁶¹ Das gilt nicht nur Gott gegenüber und für den Umgang mit Menschen, sondern auch für das Verhältnis zur Wirklichkeit insgesamt, deren Schönheit und Eigenwert für den Lieblosen unerkennbar sind; es bleibt dann, um nochmals mit Horkheimer und Adorno zu formulieren, »Natur (nur) als Masse von Materie übrig.« ⁶²

Wie diese Hinweise, die sich selbstverständlich vermehren und erweitern ließen, zeigen, setzt eine überzeugende geistige Aufarbeitung der gegenwärtigen Situation durch die Theologie eine Abkehr vom aristotelisch-thomistischen Ansatz bzw. positiv formuliert eine neue trinitarische Konzeption der Metaphysik voraus. ⁶³ Wie aus diesen Überlegungen insgesamt hervorgeht, ist eine solche Konzeption zugleich geeignet, die bisher noch nicht zum Abschluß gekommene Konvergenz zwischen Zweiter Aufklärung und christlicher Offenbarung zu vollenden und so erneut eine Situation zu schaffen, in der – um nochmals mit Adorno zu formulieren – die christliche Lehre »dem fortgeschrittensten wissenschaftlichen Stand« entspricht. ⁶⁴

⁶⁰ Max Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt 1967, S. 84; vgl. S.

⁶¹ Theodor W. Adorno, *Eingriffe*, edition suhrkamp 10, S. 42f

⁶² Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Fischer-Taschenbuch 6144, S. 89

⁶³ Ein erster Entwurf dazu ist enthalten in: Hugo Staudinger/Johannes Schlüter, *Die Glaubwürdigkeit der Offenbarung und die Krise der modernen Welt – Überlegungen zu einer trinitarischen Metaphysik*, Stuttgart 1987

⁶⁴ Theodor W. Adorno, *Stichworte*, edition suhrkamp 347, S. 25; vgl. S.

Verantwortbare Theologie – zu zwei angebotenen Wegen

(Zu H. Küngs »Theologie im Aufbruch«)

Von Adolf Kolping, Freiburg i. Br.

»Dieses Buch¹ ist Dokument eines theologischen Denkwegs« in ständiger Reflexion auf die Verstehensprinzipien, die »Hermeneutik« christlicher Theologie (11). Es stellt die Wiedergabe »größerer Publikationen« dar, enthält auch unveröffentlichte Beiträge und ergibt nach Ansicht des Autors ein kohärentes systematisches Ganzes. Es dient der »Grundlegung einer ökumenischen Theologie« (13). Der Rezensent, der nach einem freundlichen Wort Küngs anlässlich einer kleinen Buchdedikation »dasselbe Ziel, wenn auch auf verschiedenem Weg« als Küng verfolgt, nimmt das Buch mit Spannung zur Hand und gibt seine Anmerkungen, wo der Weg verschieden verläuft. Der Leser möge entscheiden, was besser begründet ist und zwar im Dienst katholischer Theologie.

I. Referat des Buches

In der »Glaubwürdigkeits- und Plausibilitätskrise« der Theologie will Verf. programmatisch keine »unerleuchtete Rückorientierung auf traditionelle Glaubensformen und Glaubensformeln«, keine »geschmeidig opportunistische Anpassungsstrategien an den Wechsel der wissenschaftlichen Moden«, dafür aber »durch eine wissenschaftlich verantwortbare, evangeliums- wie zeitgemäße Rechenschaft vom christlichen Glauben« der Theologie »eine neue Glaubwürdigkeit und Gesellschaftsrelevanz« geben (16). Recht verstanden können sich Verf. und Rezensent in der Notwendigkeit dieser Zielsetzung einig sehen.

Einleitend (16–27) reflektiert Küng die Richtung auf dem Weg in die »Postmoderne«². »Postmodern« ist für ihn ein »Such-Begriff« zur Charakterisierung der Epoche, die, schon vor Jahrzehnten einsetzend, jetzt aber allgemein ins Bewußtsein der Massen rückt (17). Wäre die religiös-theologische Herkunft des Begriffes nicht allzu deutlich, würde Küng »diese unsere heraufkommende Epoche lieber als 'ökumenisch' (im Sinne eines neuen globalen Einverständnisses der verschiedenen

¹ Küng Hans: Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Grundlegung, Verlag Piper, München – Zürich 1987.

² Mit dem Franzosen Jean-François Lyotar versteht er unter »Postmoderne« »den Zustand der Kultur nach den Transformationen, welche die Regeln der Spiele der Wissenschaft, der Literatur und der Künste seit dem Ende des 19. Jh. getroffen haben« (20).

Konfessionen, Religionen und Regionen) bezeichnen« (19). Es geht ihm »um die Analyse des langfristig-komplexen sozio-kulturellen Umbruchs« (20). »Postmodern« versteht K. als »eine immanente Kritik der Moderne ... eine Aufklärung über die Aufklärung« (21). Die Religion ist einzubeziehen »nicht als eine ungeschichtlich-ewige Größe, sondern als Ausdruck einer transgeschichtlich-transsozialen Wirklichkeit in sich wandelnder geschichtlich-gesellschaftlicher Verwirklichung« (22), eine freilich etwas sehr komplizierte und dazu unanschauliche Formulierung!

Es geht K. (unter Bewahrung der kritischen Kraft der Aufklärung und Negierung des Reduktionismus der Moderne hinsichtlich der tiefen spirituellen und religiösen Schichten der Wirklichkeit) um ein Paradigma der Postmoderne. In der Postmoderne erzielen nämlich »die verdrängten und verkümmerten Dimensionen, nicht zuletzt auch der Religion, eine neue, befreiende, bereichernde Wirklichkeit« (24f.). Er sieht z. B. in Max Horkheimer einen Vertreter, für den »es ohne 'das ganz Andere', ohne 'Theologie', ohne den Glauben an Gott, keinen die pure Selbsterhaltung transzendierenden Sinn des Lebens gibt«. »Ohne eine allerletzte-allererste wirklichste Wirklichkeit, die wir Gott nennen«, bliebe »unser Bedürfnis nach Trost« ungestillt (25).

Es kann nach Küng sich »nicht um eine Rückkehr der verlorengegangenen Religion« handeln, auch nicht um »die heute wieder betriebene Re-Sakralisierung (Betonung des Mysteriencharakters) dieser an sich vormodernen feudalen Kirchenstrukturen« (26). Das wäre »nicht die richtige Antwort auf die neue postmoderne religiöse Situation, in der das geschlossene kulturelle Milieu des Katholizismus weitgehend abgeschmolzen ist« (26). »Die zwar höchst finanzkräftige, aber wenig geliebte, weithin anonyme Kirchenbürokratie, die sich im 19. Jh. noch auf eine starke volkscirchliche Basis, ein geschlossenes katholisches Milieu stützen konnte, (hat sich) von den Gläubigen, der jungen Generation zumal, entfernt« (26f.). »Es wird sich entscheiden, ob die katholische Kirche ... die Zukunft bestehen wird« (27). Die heutigen theologischen Diskussionen sind »keine harmlosen intellektuellen Sandkastenspiele, sondern theoretische Reflexionen mit höchst relevanten praktischen Konsequenzen« (27).

Nach dieser Reflexion über die Richtung des Buches, den Weg in die Postmoderne, behandelt K. »klassische Konflikte« (A), ohne deren Klärung keine »Perspektiven nach vorn« (Teil B) mit dem »Aufbruch zu einer Theologie der Religionen« (Teil C), also einer wahrhaft »ökumenischen Theologie«, herauspringen. Damit glaubt er »die nötige Tiefenschärfe« zu dem zu gewinnen, wozu »es letztlich in der Theologie geht: der Frage nach der einen wahren Religion unter vielen Religionen, der Frage nach der Wahrheit« (13).

A) Zu den klassischen Konflikten gehört die »Irrsinnsalternative Rom oder Wittenberg« (62). K. illustriert den zu beschreitenden Weg an Erasmus v. Rotterdam. Dieser hätte einerseits »wider die Unchristlichkeit der römischen Kurie und zumal des römischen Systems« öffentlich protestieren und andererseits »auch die Einseitigkeiten und Kurzschlüssigkeiten von Person und Theologie Martin Luthers

namhaft« machen müssen (55). Er hat sich um »eine unausweichliche, unauf-schiebbare, unabtretbare Verantwortung des Christen in der Stunde der Wahrheit« (55) gedrückt. »Was wir heute mehr denn je brauchen, ist eine Theologie und Kirche, die das Beste von Luther und Erasmus«, der zugleich Kulturmensch und Christ sein wollte, »lebendig zur Geltung« bringt.

Unbewältigt ist ferner das Verhältnis »Bibel und Tradition der Kirche« in »Katholizismus, Protestantismus und der Orthodoxie«. Die katholische Kirche findet die Offenbarung Gottes »in den geschriebenen Büchern und (et!) den ungeschriebenen Überlieferungen« (Tridentinum), die evangelische Theologie bloß (sola) in der Hl. Schrift, die Orthodoxen vornehmlich in den allgemeinen Konzilien des christlichen Altertums. Auf dem Vatic. II wurde freilich »allein die Schrift als 'die Seele der Theologie'« bezeichnet (71).

Die Schrift wortwörtlich zu nehmen, ergab protestantischerseits »Unfehlbarkeit auf protestantisch«, nämlich die »der Sätze der Bibel« (ebd.). »Verbalinspiration fordert die Verbalinerranz« (72). Das führte dann zur Frage nach der Irrtumslosigkeit entweder aller Bibelsätze, auch der naturwissenschaftlich und historisch relevanten, oder nur der die Offenbarung aussagenden (71f.). Bis auf das Vatic. II ging die Diskussion, ob die Schrift »ab omni errore« frei sei. Das wurde auf dem Konzil, abgeschwächt zu »sine errore«, in den Konzilstext aufgenommen (75). Die ökumenische Lösung von Inspiration und Inerranz sieht Küng darin, daß die Schrift einerseits nicht historisch-anthropologisch reduziert werden darf, vielmehr »Gott selber handelt durch das Menschenwort«, andererseits daß die historisch-anthropologische Relativität ernstgenommen wird.

»Das unbedingt Verlässliche ... sind nicht die Bibeltexte und nicht die Kirchen-väter, ist auch nicht ein kirchliches Lehramt, sondern ist Gott selbst, wie er für die Glaubenden durch Jesus Christus gesprochen hat, ... der die Geistesmacht der Schrift ausmacht« (84). Dem kann Rez. zustimmen. Doch von Küng wird hier nicht genügend in Betracht gezogen, wie einer auf diesen Weg kommt, wie er Glaubender wird. Doch sehen wir zunächst weiter.

»Kirchenspaltung durch die Bibel« führt »zum Problem der Einheit von Schrift und Kirche« (87). »Wenn das NT ein hohes Maß an Variabilität, Unterschiedlichkeit, gar Widersprüchlichkeit aufweist, wie kann es dann Norm der Kirche sein wollen ... Basis kirchlicher Einheit?« (87). Kann Küng einerseits E. Käsemann zustimmen: »Die Rechtfertigung des Sünders ist die Mitte der Schrift« (91), sieht er doch andererseits mit H. Diem auf die relative Einheit des Kanons, »um von daher – gegen alle Willkür des einzelnen Auslegers – die Einheit der Kirche zu verstehen« (95). »Die Kirche (hat) exklusiv in der Verkündigung dieser Zeugnisse das Wort Gottes gehört ... Dieses Faktum kann man nur anerkennen, aber auf keine Weise prinzipiell rechtfertigen« (94).

»Der Grund der Vielfalt der Konfessionen« ist hingegen »die Auswahl« (97). Dem stellt Küng gegenüber »ein umfassendes Verständnis und Ernstnehmen des ganzen NT ... 'Katholizität' im Schriftverständnis«, nicht »Hairesis« (98)! Er nimmt den Vorwurf Diems gegen Käsemann auf, daß dieser das nt Verkündigungs-geschehen der Rechtfertigung des Sünders – Zitat aus Diem – »dadurch paralyisiert

und das sind die Bibeltexte

und paralisieren muß, daß er es erst durch seine Zustimmung in kritischer Sicht zu einer für ihn verbindlichen Geschichte macht« (99). Küng hingegen fordert »evangelische Katholizität als Imperativ« (102). »Wir Katholiken sind der Überzeugung, mit der alten Kirche ... das Ganze des NT als ein zutreffendes Zeugnis des Offenbarungsgeschehens in Jesus Christus anzusehen und dabei jedes einzelne Zeugnis wahrhaft, aber differenziert in seiner Ausrichtung auf dieses Heilsgeschehen in Christus gelten zu lassen« (102). Dabei kommt »den ursprünglichen Zeugnissen vor den abgeleiteten ein Vorrang« zu (101).

Angesichts der Alternative »Dogma gegen Bibel« sieht Küng die »historisch-kritische Exegese als Provokation für die Dogmatik« an (110). Nicht historisch-kritische Exegese gilt es faktisch zu verhindern oder zu ignorieren, sondern die Dogmatik muß »ihr eigenes Denken entsprechend modifizieren« (112f.). Dafür bringt Küng eine Menge Beispiele, so die Einsetzung der einzelnen sieben Sakramente durch Christus, besonders die kirchlichen Ämter. Für all das gibt es keine Einsetzung im strikten Sinn. »Das 'Sakrament an sich' (gibt) es im NT nicht« (116). Nur »Taufe, Eucharistie und Sündenvergebung (sind) auf eine Ermächtigung durch Jesus Christus rückführbar« (116). Das gilt sogar von der Errichtung einer Institution Kirche« selbst (122), wenn man Mt 16,18 mit den Exegeten als Wort der nachjesuanischen Zeit ansieht.

Küng kommt auf die Harmonisierungsversuche zu sprechen, die die spätere Kirchenpraxis mit den Ergebnissen der historisch-kritischen Exegese zu vereinbaren suchen. Ein kaum zu überblickendes Beispiel »ist die Konfrontierung nt Christologie« mit der von Chalkedon (122). Die neuscholastischen (zugestanden: unzulänglichen) Harmonisierungsversuche kommen schlecht bei Küng weg. Was in der jüngsten Theologiegeschichte Namen hatte oder hat, begegnet hier (M. Schmaus, J. Auer, die Päpste von Pius X. bis XII., O. Semmelroth, K. Rahner, A. Grillmeier), ebenso bekannte Stichwörter (Kirche als Ur- und Wurzelsakrament, der hermeneutische Zirkel, Christologie von unten). »Die neuscholastische Theologie ... (ist) in der Christologie sogar auf fundamentalste Ergebnisse kritischer Exegese nicht eingegangen« (123). Das gleiche gilt, muß man hinzufügen, von der Sprache der kirchlichen Verkündigung, zumal bischöflicher und päpstlicher Schreiben. *Gegen die nicht Küng am liebsten gleich die rote Karte!*

B) »Perspektiven nach vorn« zeigen auf die Frage »Wie treibt man christliche Theologie?« Schritte zur Verkündigung auf. Das Vatic. II, ein »tieferer Einschnitt, als manche Beobachter zuerst annahmen« (130), brachte die nach dem Vatic. I herrschende Theologie zwar nicht zum Verschwinden, aber »doch das Ende ihrer absoluten Herrschaft« (130). »Es geht um die Grundlagen der (zwischen den Konzilien) herrschenden Theologie, welche offensichtlich weder die in die Defensive geratene positivistische vatikanische Theologie noch die neueren patrologisch oder spekulativ vermittelnden Theologen« – man denkt an Daniélou oder de Lubac bzw. an K. Rahner – »zu sichern vermochten« (130). Hier steht nun der zwischen Küng und mir »verschiedene Weg« zur Debatte.

Kolping

Rez.³, der sich zu diesen »Grundlagen« bekennt, hat im Unterschied zu den genannten Versuchen (110–126) »eine eigentlich theologische Grundlagenbesinnung« (131) mit einem breiten exegetischen Material aufgenommen, also sie nicht zu verhindern gesucht, wie es K. Rom und den von diesem abhängigen Theologen vorwirft (131). Rez. hielt sich nicht bei »den sekundären Problemfeldern der Ekklesiologie und des Ökumenismus« auf (131), sondern drang, wie von K. ebd. gefordert, »auf der Suche nach sicheren Fundamenten, . . . zu den primären Problemfeldern, zur Christologie und zur Gotteslehre, vor« (131f.). Er hat weniger ausführlich, aber doch den Rahmen absteckend (»Die Offenbarungsgeschichte im Horizont der Kosmogonie, Ethnologie und Religionswissenschaft« a.a.O. Bd. II § 2), »vom christlichen Ursprung und Zentrum her im Horizont der gegenwärtigen Welt zu denken versucht« (132). Freilich hat er, um den Zugang zur »übernatürlichen« Offenbarung (Werk und Wort!) zu schaffen, der Universalkirche (ecclesia universalis loco et tempore) dabei einen existentiellen Platz eingeräumt.

Küng und Schillebeeckx (und der Pulk der heutigen Theologen, die den Weg des Vatic. I DS 3013f. 3015, 3026, 3033, 3034f. für nicht mehr praktikabel halten⁴) stellen »eine Theologie vom christlichen Ursprung und Zentrum her im Horizont der gegenwärtigen Welt« (132).

Im Unterschied zu Schillebeeckx (133–152) hat K. die Gottesproblematik nicht wie dieser im Rahmen der Christologie, sondern »im eigenen Band vor dem gesamten Horizont der Neuzeit philosophisch-theologisch thematisiert« (134). So kommt das sachgemäße Aufbauschema der klassischen Fundamentaltheologie und Dogmatik bei ihm noch zum Vorschein. Dennoch übersehe man nicht, daß ein Unterschied, hier unausgesprochen, zugrundeliegt! Wird die Demonstratio religiosa als zuerst zu leistender Teil (De Deo uno) des Folgenden (Demonstratio christiana et catholica) dogmatisch angesehen, so will Küng hingegen von zwei Polen in der Theologie sprechen. Es wird kein Hiatus zwischen Fundamentaltheologie und Dogmatik eingelegt. Der Theologe schöpft, um mit Schillebeeckx (von Küng zitiert) zu sprechen, »einerseits aus der ganzen Erfahrungstradition der großen jüdisch-christlichen Bewegung und andererseits aus heutigen, neuen menschlichen Erfahrungen von Christen und Nichtchristen« (134).

K. formuliert das so: »Erste 'Quelle' (Ausdruck von Schillebeeckx), erster Pol, die Norm christlicher Theologie ist Gottes offenbarendes Sprechen in der Geschichte Israels und der Geschichte Jesu« (135), »zweite 'Quelle', zweiter Pol, Horizont christlicher Theologie« ist »unsere eigene Erfahrungswelt« (144).

Die Offenbarung »ist nie 'rein', sondern nur interpretiert gegeben, auch wenn dies nicht von vornherein reflektiert wird« (136). Daraus folgert Küng dann: Das gilt auch für »die gemeinsame Grunderfahrung eines Heils in Jesus von Gott her« (137). Die in menschlicher Erfahrung gegebene Offenbarung Gottes kulminiert in dem historischen Jesus v. Nazaret. »Quelle, Norm und Kriterium für den christlichen Glauben ist der lebendige Jesus der Geschichte; durch historisch-kritische

³ Vgl. die dreibändige »Fundamentaltheologie«, Münster I 1967, II 1974, III 1 1981, III 2 in Vorbereitung.

⁴ Vgl. W. Kasper, Theologie und Kirche, Mainz 1987.

Corroboration
+

gegenwart

Jesusforschung wird christlicher Glaube angesichts des heutigen Problembewußtseins historisch verantwortet und gegen unkirchliche wie kirchliche Mißdeutungen geschützt« (138). Von der historisch-kritischen Untersuchung wird uns das maßgebende Jesus-Bild gegeben. Es gilt also herauszufinden, was mit wissenschaftlicher Sicherheit oder großer Wahrscheinlichkeit über den Jesus der Geschichte feststeht (139). Diese Jesus-Interpretation muß eine historisch-plausible sein (139). Jedoch »Jesus als Christus anzuerkennen, bleibt immer das Wagnis glaubenden Vertrauens« (139).

Wie steht es aber mit den dogmatischen Aussagen über Jesus, den Sohn Gottes, der mit dem Vater eines Wesens ist (consubstantialis Patri, Nikaia DS 125)? Wie steht es praktisch mit den Zeiten, die die Schrift im Lichte der dogmatisierten Lehre lasen und verstanden und hier zu Problemen kamen wie dem des göttlichen Selbstbewußtseins Jesu? Küng sagt: »Die historisch-kritisch begründete Exegese ruft nach einer historisch-kritisch verantworteten Dogmatik« (140). Haben wir es in jenen dogmatischen Formulierungen, die über das hinausgehen, was wir historisch-kritisch von Jesus laut den Quellen erarbeiten, nur mit Interpretamenten zu tun, die aus der damaligen hellenistisch-philosophisch denkenden Welt geboren bzw. mit der Person des nt Jesus v. Nazaret »amalgamiert« wurden? Da exegetisch viele Fragen offenbleiben (Küng nennt die nach dem Menschensohn-Bewußtsein Jesu), sollte der Systematiker es 'vermeiden', sich selbst ins exegetische Hypothesendickicht zu begeben« (143).

Zweite Quelle, zweiter Pol, »Horizont christlicher Theologie« (wieder im Anschluß an Schillebeeckx) ist »unsere eigene menschliche Erfahrungswelt« (144). Diese ist doppeldeutig (Unendlichkeitserlebnisse und Endlichkeitserlebnisse, 145). Sie bedarf der sinngebenden, religiösen, christlichen Interpretation (144).

»Die Theologie hat eine kritische Korrelation zwischen der christlichen Erfahrungstradition und den heutigen Erfahrungen herzustellen« (146). »Mit einer bereits bekannten, angeblich zeitlosen ewigen Botschaft ist es dabei nicht getan« (146). »Die jeweils aktuelle Situation ist ein inneres konstitutives Element des Verstehens von Gottes Offenbarung«. Selbst das Wort Gottes ist nur verstehbar, »wenn es als befreiende Antwort auf unsere realen Lebensprobleme erfahren wird« (146). Dabei müssen die »konstanten Strukturen der christlichen Grunderfahrung« aufgespürt werden (147), um sie zu unserer Erfahrungswelt in bezug zu setzen (147). »Diese Kontinuität erfordert also auch Aufmerksamkeit für die Veränderung von Fragehorizonten« (147 mit Schillebeeckx).

Gegenüber den vier formenden Prinzipien »als konstanten Strukturen in den verschiedenen nt Schriften« reden nach Küng die nt Schriften »immer wieder neu von Gott und Mensch, Gemeinde und Welt im Lichte der konkreten Person und Geschichte dieses Jesus« (150). Es geht um »die eine sehr konkrete Person mit ihrer Geschichte« (149). Im Widerstreit der »kritischen Inbezugsetzung der beiden 'Quellen'« Offenbarung und Tradition hat für den Christen die Führung »das – heute historisch-kritisch zu interpretierende – ursprüngliche Zeugnis von diesem Christus, also das NT, die normierende Norm (norma normans) für alle nachbiblische Tradition« (151). Der nachbiblischen Tradition kann »gewiß ebenfalls norma-

tiver Charakter zukommen, aber von ihrer Natur her eben nur in abgeleiteter Weise«. In Krisenzeiten stellt sich »freilich auch für Schillebeeckx die Gretchenfrage der katholischen Theologie nach der Unfehlbarkeit« (151).

Der Verf. möchte mit seiner Verhältnisbestimmung der beiden Pole den »Weg zu einem neuen Grundkonsens – nicht Totalkonsens – in der katholischen und womöglich gar ökumenischen Theologie« gehen (152). Wie die verschiedenen Erfahrungshorizonte in ihrem Zueinander und Gegeneinander zu verstehen seien, löst er mit dem Hinweis auf »Paradigmenwechsel in Theologie und Naturwissenschaft« (154). »Paradigma« meint »große Verstehensmodelle von Theologien und Kirche angesichts epochaler großräumiger Zeitumbrüche«; die Ablösung eines alten Verstehensmodells durch einen neuen Paradigmakandidaten heißt »Paradigmenwechsel« (155)⁵. K. versteht den Paradigmenwechsel nicht als naiv-optimistisches Fortschrittsdenken, sondern als »ein dialektisches Verständnis der Geschichte von Theologie und Kirche« (155). Es geht für ihn heute nicht mehr nur um »den konfliktträchtigen Streit divergierender Theologien, sondern divergierender Paradigmen« (156)⁶.

Dazu entwirft er einen wissenschaftstheoretischen Rahmen in der Geschichte von Theologie und Kirche⁷. Anstelle von Paradigmenwechsel möchte er »ebenso gerne von Interpretationsmodellen, Erklärungsmodellen, Verstehensmodellen sprechen« (163). Von Modell oder Paradigma ist deshalb zu sprechen, weil der Mensch »die Wirklichkeit immer nur relativ objektiv, in einer bestimmten Perspektivität und Variabilität erfaßt« (166).

»Welches Paradigma... ist denn heutiger Theologie angemessen?« (196). Als heuristische Kriterien nennt er »eine wahrhaftige (nicht eine konformistische, opportunistische) Theologie... eine freie (nicht eine autoritäre)... eine kritische (nicht eine traditionalistische) ...eine ökumenische (nicht eine konfessionalistische)« (197f.). Eine Fülle verschiedenartigster Erfahrungen sind bis in die jüngste Zeit auf die Theologie zugekommen: naturwissenschaftliche, philosophische, demokratische, religionskritische, human- und sozialwissenschaftliche, exegetische und historische, endlich die Befreiungsbewegungen (199f.). Theologie muß sich auf die Erfahrungen des neuzeitlichen Menschen kritisch-konstruktiv einlassen (200).

Zu dem neuen Paradigma gehört als erste Konstante unsere gegenwärtige Erfahrungswelt; die zweite ist »die jüdisch-christliche Tradition, die letztlich auf der christlichen Botschaft beruht, dem Evangelium Jesu Christi« (205), »Gottes Wort und Offenbarung, die an des Menschen Glauben appellieren« (204), »die gemeinsame Grunderfahrung eines Heils in Israel und Jesus von Gott her«, die freilich nie 'pur' 'rein' gegeben« ist (204). Dabei ist die 'Über-Setzung' einer

⁵ Nach Thomas S. Kuhn, Chicago 1962, dt.: Die Strukturen wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt 1976.

⁶ Er stellt in einer Tafel interessant den »Paradigmenwechsel« in der Geschichte und Kirche dar (157).

⁷ Dessen Referat (159–167) übergehen wir hier.

geschichtlichen Botschaft aus der damaligen Erfahrungswelt in unsere heutige« zu leisten (205).

»Nur die praktisch-theologische Durchführung (kann) über die Effektivität, Überzeugungskraft und den Wahrheitsgehalt eines solchen neuen Paradigmas entscheiden« (207). »So ließe sich dann (auch) eine Anwendung der Paradigmenanalyse auf andere Religionen denken« (221)⁸. Küng sieht seine ganze theologische Arbeit im Dienst an »dem Weg zu einem neuen Paradigma« (222).

Diese Paradigmenanalyse hat sich vom mittelalterlichen und spezifisch römisch-katholischen Paradigma abgesetzt, wo nach Künigs Verständnis eine doppelte Erkenntnis- und Seinsordnung herrscht, »eine natürliche Basis und ein übernatürlicher Überbau. Konkreter: zwei Erkenntnisvermögen (natürliche Vernunft – gnadenhafter Glaube), zwei Erkenntnisebenen (natürliche Wahrheit – gnadenhafte Offenbarungswahrheit), zwei Wissenschaften (Philosophie – Theologie), durchgängig zwei Stockwerke also... das untere auf das obere, höhere ausgerichtet« (223f.). Das »römisch-katholische Paradigma von Theologie (wurde)... durch das Vaticanum I (1870) dogmatisch sowie durch den Codex Juris Canonici (1918) rechtlich sanktioniert« (224)! »Die hier erzielte theologische Klarheit (konnte) faszinieren... sogar glauben machen, man habe ein sicheres, unerschütterliches Lehrfundament... unter den Füßen« (225)⁹. Zugleich als Rückblick auf seinen eigenen Weg, den er unter den verschiedenen Einflüssen neuester Theologiegeschichte genommen hat, zeichnet Küng dann »den Weg zu einem neuen Paradigma« (222–249).

Es gibt also keinen Dogmenfortschritt im Sinne tieferer Erfassung des Geglauten, in neu formulierten Dogmen¹⁰. »Auch bezüglich der sog. hohen Dogmen muß man sich hiernach »für konsequent historisch-kritische Verantwortung« entscheiden und »seine Theologie... modifizieren« (236). Hier geht es um »eine erste Konstante allen Theologisierens«, nach der Küng sich in all seinen theologischen

⁸ »Die Paradigmentheorie ist nur ein hermeneutischer Rahmen, und erst die material-historische wie gegenwartsanalytische Durchführung wird ihre ganze Leuchtkraft zeigen« (221).

⁹ Die Befreiung daraus erfuhr er »durch eine spekulative Interpretation ... Karl Rahners« (226), wo »nicht selten ... der ganze Wortlaut uminterpretiert« wird (227). Ein neues Fundament begegnete ihm in der »kirchlichen Dogmatik« von Karl Barth in der Bindung an die Hl. Schrift« (229). Bei »Stockwerktheologien« (M. Schmaus, J. Lortz) fand er den Nationalsozialismus im Bereich der Natur, das Christentum auf der übernatürlichen Ebene (231). Barths »Theologie der Krise« initiierte »den Paradigmenwechsel vom modernen zu einem postmodernen Paradigma ... allerdings nur in schwachen Umrissen« (231). Barth begann in der Christologie zu sehen, »daß es neben dem einen Licht Jesus Christus auch 'andere Lichter', neben dem 'einen Wort' auch noch andere wahre Wörter gebe« (231). Überwindung der Kluft zwischen Exegese und Dogmatik geschah durch die Begegnung mit R. Bultmann, dem es darauf ankam, daß der Mensch das Wort Gottes »wieder als Anrede Gottes vernehmen konnte« (233). Bei E. Käsemann erlebte Küng die Wiederentdeckung des historischen Jesus, und das führte ihn zur »Vorordnung der im NT niedergelegten ursprünglichen (authentischen) Tradition von Jesus, dem Christus ... gegenüber aller nachfolgenden kirchlichen Tradition«, Exegese als »Basiswissenschaft« (235) anstatt einer ungeschichtlichen Dogmatik.

¹⁰ Wenn er (226) sagt, der Denzinger-Aufbau sei »faktisch zum Schema für den Aufbau der ganzen Dogmatik« geworden, so war es doch geschichtlich gerade umgekehrt. Vgl. J. Schumacher, Der Denzinger – Geschichte und Bedeutung eines Buches in der Praxis der neueren Theologie, Freiburg 1974.

Entwürfen zu richten versucht: die – jüdischer Tradition entspringende – christliche Botschaft, das »Evangelium Jesu Christi« (237)¹¹ und »die heutige Erfahrungswelt als Horizont der Theologie« (238).

Was sind nun die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie (242)? Muß sich nicht »die Frage nach dem angeblich evidenten Unterbau unserer Erkenntnis stellen« (242)? Der Mensch kann aber nicht mehr »auf kartesisch-intellektuelle Weise zur Grundgewißheit kommen« (243). Dafür setzen die Menschen in allem Denken und Tun »praktisch ständig die Vernünftigkeit der Vernunft« voraus (243). »In all unserem Zweifeln und Denken« waltet »ein Voraus des Vertrauens... das jeder Mensch... in durchaus vernünftiger Weise wagen, aber doch auch verweigern kann« (243), eine »Grundeinsicht«, die Küng schon in seinen römischen Studienjahren aufgegangen ist (ebd.). Diese Grundeinsicht bildet für ihn »den theologischen Grundansatz für die Überwindung der mittelalterlich-neuscholastischen Stockwerkharmonie (Glaube über Vernunft) wie der Dichotomie reformatorisch-protestantischer (Glaube gegen Vernunft) oder aufgeklärt-moderner (Vernunft gegen Glaube) Provenienz« (243). »Angesichts der ganz und gar fraglichen Wirklichkeit (geht es) insgesamt um eine grundsätzliche Stellungnahme, eine positive oder negative Grundentscheidung« (243): Nihilismus oder grundsätzliches oder praktisches Grundvertrauen, »aber so immer ein letztlich überrationales Wagnis« (244). »Weg kritischer Rationalität« nennt er das (ebd.).

»Gegenüber dem mittelalterlich-neuscholastischen Stockwerksdenken« betont er: »Der Glaube ist nicht einfach über der Vernunft«. Schon auf der »natürlichen« Ebene hätten wir nämlich »ein (gerade nicht einfach evident) Grundvertrauen (oder Grundmißtrauen)«. Es geht »um eine vertrauensvoll angenommene oder nihilistisch zurückgewiesene 'Gnade'« (244).¹² So wird »auch, daß Gott ist, ... nicht stringent aufgrund eines Beweises oder Aufweises der reinen Vernunft (angenommen), wie dies die 'natürliche Theologie' beansprucht, sondern aufgrund eines – in der Wirklichkeit selbst begründeten – Vertrauens« (245).¹³ *Barthelemy!*

K. trägt so vor, »welche konkreten Maßstäbe er im Rahmen dieses zeitgenössischen Paradigmas« seiner »Theologie gestellt habe; anderen sei das Urteil anheimgestellt, wie weit ich ihnen entsprochen habe« (245): wahrhaftig, frei, nicht traditionalistisch, sondern kritisch, nicht konfessionalistisch, sondern ökumenisch innerhalb der Christenheit und zu anderen Religionen (246). Dies alles »zum Dienst an der Einheit der Kirche Jesu Christi, an ihrer Autorität, an ihrer

¹¹ Auch das AT »ist ganz und gar konzentriert auf den lebendigen Jesus der Geschichte« (237).

¹² Hier wird nicht vom Objekt, sondern vom vertrauenden Subjekt »Mensch« das Wort »Glaube« und Gnade gebraucht, also anders als sie das mittelalterlich-neuscholastische »Stockwerksdenken« gebraucht hat, wo es um das vertrauende Festfürwahrhalten des Wortes Gottes und um Realitäten geht, die grundsätzlich »natürlich« nicht erfaßt werden können, sondern nur durch die von der erhöhenden Gnade gestärkten Vernunft.

¹³ Wie komme ich auf die Realität »Gott«, die doch nicht in meiner Wirklichkeit vorfindbar ist? Wie anders als durch schlußfolgerndes äußerst kompliziertes Denken: Grund unserer und der ganzen Welt existentieller Abhängigkeit. Und weiter: Wie komme ich auf solch inhaltlich gefülltes Vertrauen?

Erbauung, ihres Aufbaus in dieser Gesellschaft und zu ihrer Sendung in dieser Gesellschaft« (246f.). Kurz entwickelt er dann (246–249) »Ethos und Stil kritisch-ökumenischer Theologie«.

C) So kommt er zu seinem eigentlichen Thema, »Aufbruch zu einer Theologie der Weltreligionen«, und stellt I. »zum Paradigmenwechsel in den Weltreligionen« »Vorüberlegungen zu einer Analyse der religiösen Situation unserer Zeit« an (253f.). »Ziel ist die kritische Zusammenschau aller großen Religionen« (253).

Jede der großen Weltreligionen hat ihre Paradigmenwechsel durchgemacht« (254), also einen Wechsel der »Gesamtkonstellation«, der bewußt-unbewußten Gesamtkonstellation von Überzeugungen, Werten und Verfahrensweisen (Thomas S. Kuhn). Religion¹⁴ lebt, entwickelt sich diachronisch (Periodisierung) in verschiedenen epochalen Paradigmen (256). Den Übergang zwischen den epochalen Paradigmen nennt er Epochenschwelle. Wann eine neue Epoche da ist, sieht man nicht an den Erstbelegen, sondern im »Normativwerden des Neuen« (259). Epochen folgen nach Hegel »nicht aufeinander, sondern auseinander« (258). Man beobachtet (auch in der Kunst) die Persistenz, das 'Weiterleben' anscheinend 'überlebter' Paradigmen« (263). Sie können »in Zeiten des Zweifels am Neuen sogar wieder Auferstehung feiern« (261), so der Restaurationskatholizismus konvertierter Künstler (Nazarener 261), wobei aber »ihren alten Formen in neuer Zeit der alte Gehalt abhanden gekommen war« (261), so Neuromantik, Neugotik, Neobyzantismus (die glatte Blutleere Thorwaldsens).

K. denkt sich das Verhältnis von altem und neuen Paradigma nach Hegelscher dialektischer Geschichtstheorie, die »sowohl die Kontinuität wie die Diskontinuität im Geschichtsprozeß« ernstnimmt und »ein 'Aufheben' ... sowohl des Fortschritts-, wie des Dekadenzschemas« bedeutet (268). Er stellt diese Sicht gegen »das ('katholische') Fortschrittsschema (ständiges Aufsteigen zu größerer Wahrheit)« und »ein ('protestantisches') Dekadenzschema (immer stärkerer Abfall vom Goldenen Zeitalter des Ursprungs)« (ebd.).

»Ein historisch-kritisch verantwortetes Denken in Paradigmen wird der gegenseitigen Kommunikation helfen« (269), dem Diskurs unter den Konfessionen des Christentums, wie dem unter den Weltreligionen (269). »Es gibt weder ein Christentum noch einen Buddhismus 'an sich'« (269). Alle »neuen Formen des Buddhismus (wie des Christentums) sind »an ihrem Ursprung (an Gautama dem Buddha oder an Jesus dem Christus) kriteriologisch zu messen« (270). Das Hilfreiche dieser auf dem Paradigmenphänomen aufruhenden Betrachtung besteht darin, daß die einzelnen »Paradigmen« nicht absolut in ihrem Wahrheitsgehalt aufgerechnet werden. »Trotz aller auffälligen Variablen (lassen sich) doch einige grundlegende und sich durchhaltende Konstanten sichten« (271). Buddha, Dharma (Lehre), Sangha (Gemeinschaft der Mönche) und Christus, Evangelium, Kirche sind die »Konstanten, permanente Determinanten« (271).

Doch läßt sich die Wahrheitsfrage bei aller Paradigmenanalyse nicht ausklammern. »Gibt es eigentlich die eine wahre Religion, oder gibt es mehrere wahre

¹⁴ Religion ist »Begegnung mit dem Heiligen« (R. Otto), Heilsbotschaft und Heilsweg zugleich (256).

Religionen?« (273). Das will er mit dem Versuch einer ökumenischen Kriteriologie beantworten. »Die Auseinandersetzung mit den anderen Religionen der Welt (ist nämlich) um des Friedens in der Welt willen geradezu überlebenswichtig« (274). »Blinder Wahrheitseifer hat noch zu allen Zeiten und in allen Kirchen und Religionen hemmungslos verletzt, verbrannt, zerstört und gemordet. Umgekehrt hat müde Wahrheitsvergessenheit Orientierungslosigkeit und Normenlosigkeit zur Folge, daß viele an überhaupt nichts mehr glauben« (275). 

Gibt es überhaupt einen theologisch verantwortbaren Weg, der es Christen gestattet, »die Wahrheit der anderen Religionen zu akzeptieren?« (275). Eine Lösung auf pragmatischem Wege geht »nur durch gottergebene Humanität im Leben selbst«, wie eine Religion im ganzen wirkt, welche praktischen Folgen sie hat (276). Doch »kann Wahrheit einfachhin mit praktischer Verwertbarkeit gleichgesetzt werden?« (276). William James nennt »als brauchbares Kriterium der Beurteilung echter Religion nicht nur die 'ethische Bewährung' ... sondern – neben der unmittelbaren Gewißheit – auch die philosophisch erweisbare Vernunftgemäßheit« (277).

Küng bespricht dann vier grundsätzliche Positionen:

a) »Keine Religion ist wahr. Oder: alle Religionen sind gleich unwahr!« (278). Küng will nicht beweisen, »daß Religion tatsächlich auf eine Wirklichkeit zielt, gar eine letzte-erste wirklichste Wirklichkeit« (278). Aber auch die Atheisten sind ihren Beweis schuldig geblieben.

b) »Nur eine einzige Religion ist wahr. Oder: alle anderen Religionen sind unwahr!« (279). Von dem kath. Prinzip »Außer der Kirche kein Heil!« sagt er, es sei immer neu interpretiert worden, und das hieß meistens uminterpretiert, ja, schließlich in sein Gegenteil gekehrt worden. »Offen korrigiert wurde es, weil 'unfehlbar', nie« (279). »D. h.: die traditionelle katholische Position ist heute nicht mehr die offizielle katholische Position« (280)¹⁵. Die Kehrtwendung wurde mittels der Unterscheidung zwischen dem ordentlichen und den außerordentlichen Heilswegen erfaßt. »Die Weltreligionen dürfen weder dogmatisch abgeurteilt noch ignoriert werden.« Sie waren »vor allem eine äußere quantitative Herausforderung für die Christenheit«. Jetzt sind sie »zu einer inneren qualitativen Herausforderung geworden« (281). Statt wie früher nur Armut zu sehen, stellt die christliche Verkündigung jetzt »die Reichtümer« der anderen Religionen fest (281). Was bringt da die christliche Verkündigung noch sonst »an das Licht?« (282).

c) »Jede Religion ist wahr. Oder: alle Religionen sind gleich wahr!« (282). Man könnte sich da auf die Religiosität, die religiöse Grunderfahrung des All-Einen und Absoluten (berufen), »die doch auf dem Urgrund aller Religionen anzutreffen sei« (282). Aber es gibt »eine religiöse Erfahrung nie isoliert«, sondern als »von vornherein interpretierte Erfahrung«, was mit den »Formen menschlicher Realisierung« zusammenhängt, wie auch die »Irrtumsfähigkeit« (282).

¹⁵ Hier macht sich wieder die Fixierung Küngs auf den »Satz« bemerkbar, der in eine konkrete Situation hineingesprochen ist, in unserem Fall, angesichts der Tatsache, daß Menschen sich bewußt für oder gegen den Eintritt in die Kirche proponendis propositis zu entscheiden haben. Vgl. A. Kolping, Unfehlbar? Eine Antwort, Bergen-Enkheim 1971, 73.

d) »Eine einzige Religion ist die wahre. Oder: alle Religionen haben teil an der Wahrheit der einen Religion!« (283). Es könnte sich da großzügiger Inklusivismus als die eigentliche Lösung anbieten (wie in den Religionen indischen Ursprungs oder bei Rahners anonymen Christen). Das wäre aber eine Vereinnahmung, die die anderen Religionen nicht respektiert. Die Christen sind gefordert, »im Geist einer christlich begründeten Freiheit neu über die Frage der Wahrheit nachzudenken«, die nicht »um der Freiheit willen« verraten werden darf (285).

Die Frage nach dem Kriterium für Wahrheit ist heikel (286). »Auch der Christ besitzt kein Wahrheitsmonopol ... Die Grenzen zwischen Wahrheit und Unwahrheit gehen auch durch die jeweils eigene Religion« (286). »Das Christentum wirkt auf Angehörige anderer Religionen trotz seiner Liebes- und Friedensethik ... vielfach exklusiv, intolerant und aggressiv ... nicht ganzheitlich (wegen seiner Jenseitsbezogenheit, Welt- und Leibfeindlichkeit« (286); es verfälscht »obendrein durch seine Christologie die Gestalt Jesu« (287) usw. »Die erforderliche kriteriologische Arbeit« ist noch zu leisten (289).

Küng versucht die kriteriologische Arbeit auf dem Weg über das Menschliche, das Religiöse, das Christliche. Er hält die Hoffnung nicht für unbegründet, »daß sich in der Frage nach den Menschenrechten und ethischen Rahmenkriterien trotz aller Schwierigkeiten mit der Zeit zwischen den Weltreligionen doch ein elementarer Grundkonsens über 'die Grundprämissen menschlichen Lebens und Zusammenlebens' (W. Korff) auf der Höhe eines neuzeitlich-humanen Bewußtseins herausbilden könnte« (291). Das drängt sich nämlich mit der Zeit, wie einst das Kopernikanische Weltbild, dem menschlichen Bewußtsein auf (ebd.). Kriterium ist also, was den Menschen hilft, wahrhaft Mensch zu sein, »was eine optimale Entfaltung des Menschen in allen seinen Schichten und Dimensionen ermöglicht« (293). Dazu gehört auch »die Dimension des 'Trans-Humanen', Unbedingten, Umgreifenden, Absoluten« (293). Religiös ist, was dem Humanen dient, unreligiös, was ihm schadet. »Dieses allen Menschen aufgegebenes Humanum ist ein generelles ethisches Kriterium, das für alle Religionen insgesamt gilt« (294).

Was ist nun authentisch Religion, die beachtet werden muß? Das jeder Religion eigene ursprüngliche 'Wesen', ihr maßgeblicher Ursprung oder ihr normativer Kanon ('Maßstab') ist für die Religionen ein generelles Kriterium, an dem sie gemessen werden können« (294). Für den Buddhismus führt Küng den skaktistischen Tantrismus mit dem Alkoholgenuß und seinen sexuellen Praktiken an, der, gemessen am buddhistischen Ursprung, nicht zu der Wahrheit dieser Religion gehören kann (295). »Die Anwendung der Authentizität oder Kanonizität« bringt oft erst »das Ureigenste einer jeden Religion klar ins Licht« (296). »Eine Religion (ist) wahr und gut, wenn und insofern sie ihrem eigenen Ursprung oder Kanon treu bleibt« (298).

Das spezifisch christliche Kriterium ist, was »den Geist Jesu Christi spüren läßt« (298). Von außen betrachtet ist jede Religion wahr, die »den verschiedenen allgemeinen ethnischen und religiösen Wahrheitskriterien« genügt (296). Die innere Perspektive gibt sich dem, der in der Religion lebt. So ist das Christentum

für den Glaubenden »im Unterschied zu jeder Philosophie Heilsbotschaft und Heilsweg zugleich« (299).

Küng bekennt sich zu seinem »geschichtlich bedingten Standpunkt« (300), und so geht es »um eine existentielle Wahrheit« aufgrund der religiösen Provokation und der prophetischen Botschaft, »die meine ganz persönliche Stellungnahme, meine Nachfolge herausfordert« (299). Weil es existentielle Wahrheit ist, gilt für ihn – »wie für alle anderen Glaubenden – nur eine wahre Religion« (299). Keiner kann »so über allen Religionen« stehen, daß er »sie allesamt von oben her, objektiv beurteilten könnte« (300). Wegen dieser für mich wahren Religion, »für deren Wahrheit ich gute Gründe angeben kann« (300), sind die anderen Religionen »noch keineswegs unwahre Religionen (300). Küng läßt sich als Christ »vertrauend und ganz praktisch darauf« ein, daß der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs in der Heilsgeschichte von Abraham bis Jesus gehandelt und gesprochen hat (301). Immer wieder bedarf es des prophetischen Korrektivs (302). »Wir kommen als Christen . . . um die Mühe einer inhaltlichen empirischen Begründung der Bedeutsamkeit Jesu Christi nicht herum« (302).

Für den christlichen Glauben gelangt das spezifisch christliche Kriterium nicht nur mit dem allgemein-religiösen Ursprungskriterium, sondern schließlich auch mit dem allgemein ethischen Kriterium des Humanum zur Deckung« (302). »Diese kluge wahre Humanität meint eine radikalere Menschlichkeit . . . in solidarischer Mitmenschlichkeit selbst mit dem Gegner« (303). Also: »Je humaner (im Geiste der Bergpredigt) das Christentum ist, um so christlicher ist es; und je christlicher, . . . erscheint es auch nach außen als die wahre Religion« (303f.).

Gibt es wahre Religion? In »möglichst großer begrifflicher Klarheit und theoretischer Genauigkeit« will Küng die Antwort »mit Hilfe von drei verschiedenartigen und doch dialektisch verflochtenen Kriterien (generell-ethisch, generell-religiös, spezifisch-christlich) »sowie den beiden Dimensionen, der externen und der internen« (304) geben. »Von außen gesehen« gibt es verschiedene wahre Religionen«, von innen gesehen, »für mich, da ich unmöglich alle Wege gleichzeitig gehen kann, . . . ist der Weg, den ich zu gehen versuche: das Christentum« (305). Das »schließt die Wahrheit in anderen Religionen keineswegs aus« (308). Sie sind auch »wahre Religionen . . . sofern sie der christlichen Botschaft im Entscheidenden nicht widersprechen«. Insofern können sie »die christliche Religion durchaus ergänzen, korrigieren und bereichern« (305). »Die ganze Wahrheit hat keine Religion, die ganze Wahrheit hat nur Gott allein« (305). Wir stehen in einem Kommunikationsprozeß. »Wohin aber . . . wird das alles führen?« (306). »Die Geschichte ist nach vorne offen. . . wir wissen es nicht. . . Sicher . . . ist nur das eine«, daß »am Ende sowohl des Menschenlebens wie des Weltenlaufes . . . der eine Unausprechbare selbst« steht. 1 Kor 15,28f. (306).

II. Beurteilung

Rez. kann hier nicht auf alle Gedanken eingehen, die K. vorträgt, insbesondere nicht auf den Begriff des Paradigmenwechsels, auf den Verf. großen Wert legt.

Rez. hat in einer bislang nicht veröffentlichten Arbeit 1934/35 das Problem des aktuellen Bewußtseins für die Theologie an einem Beispiel aus dem Jo-Evangelium aufgezeigt. Hier soll nur auf die beiden angebotenen Wege zu einer verantwortbaren Theologie eingegangen werden.

Von den beiden Wegen, die zum gleichen Ziel führen wollen, um nämlich die Welt des christlichen Glaubens den Menschen näherzubringen, geht Küng – und es scheint mir für die große Zahl moderner Theologen typisch – den eindimensionalen Weg. Ich nannte diesen anderenorts¹⁶ öfter den »monistischen«: Es geht um Theologie, die nur auf dem geschichtlich Nachweisbaren fußt.

Küng sieht hier (wie Schillebeeckx) zwei Pole, einerseits die ganze Erfahrungstradition der großen jüdisch-christlichen Bewegung und andererseits die heutigen, neuen menschlichen Erfahrungen von Christen und Nichtchristen (134). Näherhin ist Norm dieser christlichen Theologie »Gottes offenbarendes Sprechen in der Geschichte Israels und der Geschichte Jesu« (135), andererseits »unsere eigene Erfahrungswelt« (144). »Die Kirche (hat) exklusiv in der Verkündigung (der biblischen) Zeugnisse das Wort Gott gehört ... Dieses Faktum kann man nur anerkennen, aber auf keine Weise prinzipiell rechtfertigen« (94), ein entscheidender Satz! Oder anders ausgedrückt: »Jesus Christus selbst ist die Mitte der Schrift«, so daß »im NT alles vom wirklichen Jesus der Geschichte, seiner Botschaft, seinem Verhalten und Geschick her zu interpretieren ist« (109). Daher wirkt die »historisch-kritische Exegese als Provokation für die Dogmatik« (110). »Eine Dogmatik, die statt kritisch zu arbeiten ... autoritär bleibt, ist nicht wissenschaftlich« (112). Was also spätere Dogmatik als Inhalt der Offenbarung ansieht, z. B. die Siebenzahl der Sakramente, kirchliche Ämter, selbst die Kirche¹⁷ als sichtbare Organisation, die Göttliches und Menschliches komplex in sich zu einer Einheit bindet (Vatic. II LG a. 8), all das muß entsprechend »modifiziert« werden (113). Die Kämpfe K.s und anderer z. B. gegen das Papsttum sind nur von diesen Prämissen her zu verstehen. »Die Dogmen« geraten so in große Gefahr und scheinen sich in zeitbedingte Interpretationsversuche aufzulösen.

Der andere Weg geht auch von den geschichtlich geäußerten urchristlichen Überzeugungen und urkirchlichen Vorgängen aus. Sie zu erarbeiten, muß der Theologe dieses Weges nicht weniger historisch-kritisch als der des eindimensionalen Weges arbeiten. Ich habe mir in dieser Hinsicht nicht geringe Mühe in meiner »Fundamentaltheologie« gemacht, eine Arbeit, die nach dem Urteil des evangelischen Exegeten Friedrich Hahn seitens der evangelischen Dogmatik noch zu leisten sei.¹⁸

Wer auf dem Wege ist, sieht vor sich zunächst die geschichtliche Erscheinung der Katholischen Kirche, wie sie jedem unübersehbar begegnet. Sie erhebt den (einem jeden erstaunlichen) Anspruch, Gottes, des Grundes unserer existentiellen Ab-

¹⁶ A. Kolping, Der »Fall Küng«. Eine Bilanz, Bergen-Enkheim 1975, 33: »Monistische« Mentalität theologischer Erkenntnis.

¹⁷ Ungeachtet des Wortes Mt 16,18, von der mattäischen Theologie dem irdischen Jesus in den Mund gelegt.

¹⁸ F. Hahn, in: ThQ 1975.

hängigkeit, Wort durch die Zeiten zu tragen und uns zu verkünden. Die Prüfung der Berechtigung dieses Anspruches setzt nun ein – die eigentliche Aufgabe der Fundamentaltheologie, die nicht einfach wie früher (und heute wieder ähnlich) nur Abweisung von Mißverständnissen und Irrtümern (Apologie als Apologetik) zu leisten hat. Der Anspruch wird auf seine Berechtigung hin geprüft. Erstaunliche Zeichen (DS 3013) weisen ungeachtet nicht leicht zu nehmender Gegensätzlichkeiten hin, daß sie »ein großes und immerwährendes Motiv ihrer Glaubwürdigkeit und das unzerbrechliche Zeugnis ihrer göttlichen Sendung ist.«

Mit dieser Erkenntnis steht der Theologe anders vor der geschichtlichen Erscheinung der Katholischen Kirche als vorher¹⁹. So kann er begründet – freilich in Freiheit – sich dafür entscheiden, dieses »Haus Gottes . . . als Säule und Grundfeste der (Heils)wahrheit« (1 Tim 3,15) anzuerkennen. Mit diesem begründeten Glaubensentschluß eröffnet sich ihm im Wort Gottes ein Gegenstand seiner Erkenntnis und Liebe, der seinen natürlichen Augen verborgen ist. Das Licht der Glaubensgnade stärkt ihn zu dieser freien Entscheidung, wie er aus dem Wort Gottes erfährt. Damit sieht er in der Welt mehr als bloß mit menschlichen Augen. »Unterbau« und »Überbau« sind unzureichende und mißverständliche Analogien für das, was da vor sich geht.

Der Theologe, der diesen anderen Weg beschreitet, sieht nun die geschichtlich geäußerten Offenbarungsworte und -vorgänge im Glauben an Gottes übernatürliche Urheberschaft als Träger übernatürlicher Tiefe an, die durch die Wegleite des Hl. Geistes (Jo 16,13) im Laufe der Geschichte der Kirche erschlossen wird. Formal-theologisch sucht man den Unterschied zwischen den geschichtlich geäußerten Offenbarungsworten und -vorgängen, an deren Formulierung Küng allein sich hält, und den latenten durch die Unterscheidung des explizit und des implizit formell Geoffenbarten zu fassen. So lassen sich – vom Glaubensbewußtsein der Universalkirche (*ecclesia universalis loco et tempore*) getragen – formelle Dogmen rechtfertigen, auch wenn sie nicht in geschichtlich feststellbaren Offenbarungssätzen²⁰ vorweisbar sind. Der Prozeß von den geschichtlich geäußerten Offenbarungsaussagen hin zu formellen Dogmen ist freilich kompliziert und hier nicht im einzelnen zu beschreiben. So kann sich z. B. das Dogma von der *Assumptio BMV*, ohne daß davon explizit etwas in der Hl. Schrift steht, doch auf die Heiligen Schriften stützen (DS 3900)²¹.

Auch Küng rechnet, wie wir oben sahen, mit erkenntnistheoretischen Grunddaten der Theologie: »die Vernünftigkeit der Vernunft« (243), das durchaus vernünftige »Wagnis«, das »Voraus des Vertrauens« darin, das der Mensch zu leisten zwar nicht gezwungen ist, sondern auch »verweigern kann« (243). Die Wirklichkeit ist »fraglich«; »unsere eigene menschliche Erfahrungswelt« (144) ist doppeldeutig (Unendlichkeitserlebnisse und Endlichkeitserlebnisse [145]). »Diese menschlichen

¹⁹ A. Kolping, *Fundamentaltheologie I*, 1967, 83–85: Die Kirche als Ausgang und Ziel der fundamentaltheologischen Darstellung. Vgl. ders. III 1, 1981, 5–8.

²⁰ Vgl. A. Kolping, Muß das vatikanische Dogma der päpstlichen Unfehlbarkeit in einem »Satz« geoffenbart sein?, in: ders. *Der »Fall Küng« a. a. O.* 69–84.

²¹ Vgl. DS 3900: *Sacris Litteris tamquam ultimo fundamento nituntur.*

Erfahrungen bedürfen der sinngebenden, religiösen, christlichen Interpretation« (145), die sich empfiehlt, wenn das Wort Gottes »als befreiende Antwort auf unsere Lebensprobleme erfahren wird« (146). Wir werden an Bernhard Welte²² erinnert.

Doch warum werden die positiven Hinweise – ungeachtet der negativen Fragwürdigkeiten – nicht entschieden als allgemein verpflichtend angegangen? »Der andere Weg« tut es, dem philosophischen Grundansatz der klassischen Metaphysik – im Sinne des kritischen Realismus, versteht sich – folgend. Wo Licht erscheint, darf ich eine Quelle dieses Lichtes annehmen, ja, sie für alle verbindlich ansehen. Das hat Auswirkungen auf die Frage nach der Absolutheit des Christentums. Auf dem Weg, auf dem Küng die Wahrheitsfrage gegenüber den verschiedenen Weltreligionen individual-existentiell und dialogisch angeht (s. oben), wird im Grunde nicht um die besseren Argumente gerungen, sondern jede transzendental-subjektive Auffassung von Lebens- oder Heilswahrheit wird für sich stehen gelassen. Höchstens ein gegenseitiges Verständnis wird dialogisch erarbeitet. So bleibt es (wie auch bei dem Amerikaner Knitter²³) im Grunde ungeachtet des einen Gottes bei einer der »vielen Religionen«, in die der einzelne hineingewachsen ist.

Die in der »anderen« Erkenntnisordnung, nämlich durch den Autoritätsglauben (DS 3015) gewonnenen, dogmatischen Überzeugungen verfallen für Küng ebenfalls einer Relativität, die in dem Begriff des Paradigmenwechsels ihre theoretische Rechtfertigung sucht. Eine solche »Theologie im Aufbruch«, mögen mit ihr auch viele sympathisieren, wird nicht »demselben Ziel« eines jeden katholischen Theologen dienen können, die grundsätzliche Heilsnotwendigkeit der Katholischen Kirche jedermann verständlich zu machen.

²² Kolping, *Fundamentaltheologie II* 673–676.

²³ Vgl. demnächst *Theolog. Revue* 1989.

Die Ausbildung der Priester

Bericht über ein Symposium anlässlich der nächsten Bischofssynode

Von Anton Ziegenaus, Augsburg

Die Themen der bisherigen Bischofssynoden deckten sich häufig mit einzelnen Dekreten oder Erklärungen des 2. Vatikanums; zum Beweis seien nur die Stichworte »Erziehung«, »Priester« und »Laien« genannt. Der Verwirklichung des Konzils soll auch die nächste Bischofssynode dienen, die der Ausbildung der Priester gilt und auch hier auf ein eigenes Dekret zurückgreifen kann. Da den kommenden Priestern »die Hoffnung der Kirche und das Heil der Menschen anvertraut sind«¹, kommt der Thematik zweifellos hochrangige Bedeutung zu.

Zur denkerischen Durchdringung dieses Themas veranstaltete die Theologische Fakultät der Universität von Navarra in Pamplona unter der Leitung von Prof. Dr. Lucas F. Mateo-Seco vom 18.–20. April 1990 ein internationales Symposium. Das Eröffnungsreferat mit dem Thema: *El sacerdote en la Iglesia y en el mundo*, hatte Kardinal Antonio Innocenti, der Präfekt der Kleruskongregation, übernommen. Er verwies auf die Notwendigkeit der ständigen Weiterbildung, die sowohl eine theologische als auch eine pastorale Ausrichtung haben müsse. In einer Zeit, in der man von der Krisis des Priestertums spricht (wodurch allerdings nicht von der großen Zahl guter Priester abgelenkt werden dürfe), erinnerte er an das Beispiel des hl. Juan von Avila, der übrigens 15 *colegios mayores* gegründet habe; so komme auch heute dem Seminar grundlegende Bedeutung zu (wobei zu berücksichtigen ist, daß in romanischen Ländern das »Seminar« nicht nur der persönlichen, sondern auch der theologischen und praktischen Ausbildung des künftigen Priesters zu dienen hat. Dabei streifte der Kardinal auch das Problem der Auswahl der Professoren). Die Treue zum kirchlichen Lehramt sei grundlegend für den Dienst des Priesters, der sich nicht selber verkünden dürfe. Den Zölibat verstand Kardinal Innocenti als Ausdruck der Hirtenliebe des Priesters, der inmitten der Welt lebe, ohne von ihr zu sein.

Prof. Dr. Jean-Robert Armogathe (*École des Hautes Études*, Paris) sprach anschließend »Über den Priester. Für eine Aufwertung der priesterlichen Funktion (*Sur le prêtre. Pour une réévaluation des fonctions ministérielles*)«. Ausgehend von den drei klassischen Aufgaben: *gouverner, enseigner, célébrer* (leiten, lehren, Liturgie feiern) stellte Armogathe (wenigstens im Blick auf die Lage in Frankreich) eine Identitätskrise des »einfachen Priesters« fest; seine Leitungsmöglichkeiten seien auf verschiedener Weise (Räte, Teamverpflichtungen, Dekanatsbeschlüsse, Demokratisierungstendenzen, Berufung auf allgemeines Priestertum) eingeschränkt, ebenso die Möglichkeit des Lehrers aufgrund der höheren Ausbildung

¹ *Optatum totius* – Dekret über die Priesterausbildung, Nr. 22.

der Laien und aufgrund der Massenmedien, die dem Bischof und dem Papst unmittelbaren Kontakt zu den Gläubigen erlauben. Doch bleiben die drei Munaera unaufgebbbar, nämlich a) die Sammlung zur Einheit und die Öffnung der Gemeinde für Fernstehende, b) die Bezeugung des Glaubens (die mehr ist als Wissensvermittlung) an Gottes Heilshandeln und der Notwendigkeit des *sentire cum ecclesia* und c) die Fortsetzung der Inkarnation. So kann der Priester den Dienst Christi weiterführen und ihn durch sein persönliches Leben in einer Weise bezeugen, in der ihn niemand ersetzen kann.

Der dritte Referent, A. Ziegenaus (*Identidad del sacerdocio ministerial*) beleuchtete die Krise im Blick auf die theologischen Unsicherheiten, die dem Priester das Verständnis seines Amtes erschweren; die theologische Klärung ergab dann erste Postulate zur Klärung der Aufgaben und zur Spiritualität des Priesters und somit Zielvorgaben für die Ausbildung. Dieser Frage galten die Referate des nächsten Tages. Prof. Dr. Juan Esquerda Bifet (*Urbaniana, Rom*) sprach über das Seminar als Ausbildungsstätte für die künftigen Priester (*La formación para el ministerio: el Seminario*). Er ging sowohl auf die Schwierigkeiten der Priesterausbildung angesichts der komplexen pastoralen Realität (Seelsorger für verschiedene Altersstufen und Bildungsschichten, für Randgruppen, der Umgang mit den verschiedenen Kommunikationsmitteln) als auch auf die persönliche Ausbildung des Priesters ein. Prof. Dr. Lucas F. Mateo-Seco beleuchtete den Zusammenhang von Amt und priesterlicher Spiritualität (*El ministerio como fuente de espiritualidad sacerdotal*). Er prangerte die »Häresie der Aktion« an, wenn dadurch das innere Leben verarmt; sogar wenn der äußere Dienst, etwa die Sakramentspendung, korrekt sein kann, verarme das Leben des Priesters und werde seine Arbeit unfruchtbar. Seine Spiritualität und Heiligkeit seien von seiner Sendung durch Christus und durch die Kirche abzuleiten. Er habe vor allem ein Mann der Einheit und der Versöhnung mit Gott und unter den Menschen zu sein; dieser Dienst setze allerdings voraus, daß er selber in der Gemeinschaft mit Christus und der Kirche stehe. Der Christusbezug schließe auch eine sektiererisch-fundamentalistische (wie auch eine modernistische) Haltung aus und zeige sich im Einsatz gerade für die Armen und Schwachen, um sie zu gewinnen. Prof. Dr. Julián Herranz (Sekretär des Päpstlichen Rates zur Interpretation von Gesetzestexten) befaßte sich anschließend mit dem Thema: Einheit und Verschiedenheit der pastoralen Aktivität der Priester (*Unidad y pluralidad en la acción pastoral de los presbíteros*). Zu einem großen Teil befaßte er sich mit dem Recht der Priester auf Zusammenschluß und eigene Spiritualität, das man mit der Weihe nicht verliere, so lange dadurch nicht die Lehre der Kirche und Grundforderungen des geistlichen Amtes verletzt würden.

Am dritten Tag widmete sich Prof. Dr. Salvador Pié i Ninot (Theologische Fakultät von Katalanien, Barcelona) näherhin dem Verhältnis von Priester und Glauben der Kirche: *Ey sacerdote, testigo de la fe de la Iglesia* (= Zeuge des Glaubens der Kirche). Die Bezeugung des Glaubens der Kirche durch den Priester beziehe sich, wie Pié i Ninot herausstellte, auf die Theologie als Wissenschaft, aber ebenso als Weisheit, auf Mystagogie und auf die Gemeinschaft im Katholischen.

Der priesterliche Dienst an der Kirche muß Dienst in der Kirche sein. Prof. Dr. Antonio Livi (Ateneo Romano de la Santa Croce, Rom) befaßte sich in seinen Darlegungen über Humanismo, cultura y evangelización mit der Möglichkeit und Weise des Wirkens des transzendenten Wortes Gottes in der endlich-begrenzten Welt.

Ein eigenes Gepräge erhalten diese Symposien durch die sog. Comunicaciones. Darunter sind Kurzberichte über kleinere Beiträge zu verstehen, die irgendeinen Aspekt des Generalthemas herausgreifen und es in vielfältiger Weise beleuchten. Von den 45 Comunicaciones, die in fünf verschiedenen Räumen zum Schluß der Vormittagssitzungen vorgestellt wurden, seien hier nur einige erwähnt: L. Elders referierte über La filosofía en la formación de los sacerdotes, Carlos J. Errazuri stellte Breves reflexiones sobre la formación canónica en el Seminario an (wobei »Seminar« die gesamte theologische Ausbildung umfaßt!) an, José A. Abad befaßte sich mit der Vida litúrgica en el Seminario, Hubert Drobner mit der formación patristica en los Seminarios, T. Lopez mit der Ausbildung der Priester in der Soziallehre der Kirche. Galten diese und andere Beiträge dem Verständnis und dem Stellenwert einzelner Disziplinen bei der Priesterausbildung, bezogen sich andere auf Kriterien zur Echtheit der Berufung, auf die mitbrüderliche Haltung, auf die Zölibatsfrage oder auf konkrete Erfahrungen in den Anden zur ständigen Förderung der Berufung zum Priestertum. A. Viciano gab einen interessanten Überblick über die Priesterausbildung in der Spätantike, A. Cattaneo hob die Bedeutung des Mysteriums der Kirche angesichts des vorherrschenden soziologisch-horizontalen Verständnisses bei der Ausbildung der Priester hervor. J. R. Villar befaßte sich mit der Klärung der Begriffe »Weltpriester«, »Diözesanpriester«, »Ordenspriester« (Clero secular, diocesano, religioso, extradiocesano). Andere setzten sich mit der geistlichen Führung der Priesteramtskandidaten auseinander oder mit der Spannung, die zwischen dem persönlichen Freiheitsanspruch und der Gehorsamsverpflichtung besteht. – Bis Ende August sollen alle diese Beiträge gedruckt einem interessierten Leserkreis zur Verfügung stehen.

Das Symposium schloß mit einem Vortrag des Großkanzlers der Universität von Navarra und Prälaten des Opus Dei Alvaro del Portillo, der sich mit den Escritos sobre el Sacerdocio (Madrid 1970) schon früher zum Thema geäußert hatte. Angesichts der immer dringlicheren Forderung der Weitergabe und Verkündigung des Glaubens in einer materiell zwar gesicherten, aber moralisch und religiös ständig brüchigeren Zivilisation im Westen lautete sein Thema, das die Not und die Erwartung der Zeit und der Kirche wiedergibt: Priester für eine neue Evangelisation. Trotz der momentan nicht erfreulichen Lage will Portillo die Rede von einer »nachchristlichen Gesellschaft« nicht gelten lassen, da die christliche Botschaft auch heute noch die Kraft besitze, die Welt zu durchdringen. Dazu bedürfe es allerdings eines neuen Erwachens des christlichen Gewissens. Nicht eine neue Botschaft oder ein neues Lebensmodell seien nötig, sondern neue geistliche und apostolische Energien aller Gläubigen, besonders der Verantwortlichen in der Kirche. Portillo, der lange »zweite Hand« des Gründers des Opus Dei, Josemaría Escrivá de Balaguer, war (dessen heroischen Tugendgrad der Papst am 9. April

1990 auf Bitten der Kongregation für die Selig- und Heiligsprechung anerkannt hat) erläuterte seine theologischen Ausführungen mit Beispielen aus dem Leben des Gründers. Fünf grundlegende Punkte stellte Alvaro del Portillo heraus: Die Identifikation mit Christus, das Gebet, die Buße (*mortificación*) und den Sinn des Kreuzes, die seelsorgerliche Liebe und die Verwurzelung in der Eucharistie.

Wenn im Verlauf des Symposions mehrmals von der Krise der Priester gesprochen wurde, muß man sich fragen, ob Alvaro del Portillo nicht tatsächlich die Ursachen dafür aufgezeigt hat, indem er positiv den Weg aus der Krise skizziert hat. Dieser Weg ist sicherlich nicht einfach. Ist er aber nicht befriedigender als der Weg der Anpassung? Wie der Priester auch leben und was er auch verkündigen wird: Immer wird er Beifall und Kritik finden. Es fragt sich nur, von welcher Seite er den Beifall wünscht.

Symposium über John Henry Newman: »Seine Liebe zu der Wahrheit«

Von Luitgart Govaert, Bregenz

Vom 26.–28. April organisierte die Internationale Gemeinschaft »Das Werk« in Zusammenarbeit mit ihren Newman-Zentren in Rom, Littlemore (England), Bregenz und Jerusalem anlässlich des 100. Gedenkjahres des Todes von John Henry Newman ein Akademisches Symposium. Es war dem Thema »Newmans Liebe zur Wahrheit« gewidmet und fand großes Interesse.

Einen ersten Höhepunkt bildete der Eröffnungsabend, in dem neben zahlreichen Vertretern der römischen Kurie auch der italienische Staatspräsident Dr. Francesco Cossiga teilnahm, der nicht nur als Newman-Freund, sondern auch als ein Newman-Kenner gilt.

Den zweiten Höhepunkt erlebten die Teilnehmer des Newman-Symposiums in einer Privataudienz mit Papst Johannes Paul II. am 27. 4. 1990, der in einer ausführlichen Ansprache auf die Bedeutung Newmans für die Kirche in unserer Zeit einging und unter anderem sagte: »Im Hinblick auf das heutige kulturelle Klima, und dies gilt besonders für Europa, gibt es noch einen anderen Gedankenkreis Newmans, der besondere Aufmerksamkeit verdient. Ich rücke die *Einheit* ins Licht, die zwischen Theologie und der Wissenschaft als solcher zwischen *der Welt des Glaubens und der Welt der Vernunft* zu bestehen hat und die von Newman so eindringlich befürwortet wurde. Er lehrte uns, daß die Gelehrsamkeit der Einheit, des Sinns für die Zusammenhänge, nicht entbehren darf, sondern in einer ganzheitlichen Schau der Dinge verwurzelt bleiben muß. In diesem Sinne beschloß er seine Reden vor der Universität von Dublin mit diesen treffenden Worten: 'Ich wünsche, daß der Verstand mit äußerster Freiheit sich behaupte und die Religion sich gleicher Freiheit erfreue; was ich aber ausbedingen möchte, ist dies, daß sie an ein und demselben Ort sich finden und durch dieselben Personen verwirklicht werden.' Lenkt Newman unsere Aufmerksamkeit nicht auf den wesentlichen Beitrag, den das Christentum zu liefern hat, um im Wandel der europäischen Kultur auf dem Fundament einer tieferen Wahrheit und höherer Werte eine neue Zeit aufzubauen?« (*L' Osservatore Romano*, 28. April 1990.)

Das Präsidium hatte am ersten Tag Erzbischof Edward Cassidy (Australien) inne, Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen. Es bedeutete für ihn und die Symposium-Teilnehmer eine besondere Freude, während der Eröffnungsfeierlichkeiten eine Grußbotschaft des Erzbischofs von Canterbury überbringen und der anglikanischen Kirche für ihre Mitarbeit danken zu dürfen. Ebenso wurden ein Telegramm von Kardinal Casaroli aus dem Staatssekretariat und eine Botschaft von Kardinal Tomko, dem Präfekten der Kongregation für die Evangelisierung der Völker, zur Verlesung gebracht. Der erste Referent des Symposiums, Mons. Michael Sharkey (England), Professor an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, zeigte in seinem Vortrag zum Thema »Newmans

Annäherung zur Theologie der Offenbarung« auf, daß Newman sich vom Augenblick seiner ersten Bekehrung an im Alter von 15 Jahren zu einer »dogmatischen Religion«, d. h. einer objektiv realen und wahren Religion bekannte. Der objektive Charakter der Religion führte Newman bereits in seinen anglikanischen Jahren zur Überzeugung, daß sich daraus auch das unfehlbare Lehramt der Kirche ergibt, welches das Geschenk der Selbstoffenbarung Gottes authentisch deuten und weitergeben muß. Prof. John Crosby (USA), zeigte auf, daß das Bewußtsein des Nicht-Wissens in bezug auf das Mysterium Gottes uns nicht zur Aufhebung des dogmatischen Prinzips und so in den Skeptizismus führt, sondern uns gerade in einer fruchtbaren Spannung zur wahren Betrachtung der göttlichen Mysterien anleitet.

Kardinal Paul Poupard (Frankreich), Präsident des Päpstlichen Rates für Kultur und des Päpstlichen Rates für den Dialog mit den Nichtchristen, hatte den Ehrevorsitz für den zweiten Abend des Symposiums übernommen. Erzbischof Jean Honofe von Tours (Frankreich), sprach über die immer aktuelle Frage nach dem Verhältnis von Autorität in der Kirche und Gewissensfreiheit. Er zeichnete in den Hauptzügen die Antwort Newmans in seinem »Brief an den Herzog von Norfolk« nach, der alle theoretisch möglichen – aber in der Praxis höchst unwahrscheinlichen – Widersprüche zwischen der Autorität des Papstes, der Kirche und der Stimme des Gewissens im recht verstandenen Primat des Gewissens aufhebt, wobei freilich die Pflicht, das Gewissen auch recht zu bilden und zu orientieren, nicht übersehen werden darf. Abschließend schnitt der Erzbischof noch verschiedene aktuelle Fragen an, wie die nach dem Verhältnis von Moral und Anthropologie, von Theologie und Lehramt, von Heilsökonomie und dreifachem Amt der Kirche. Prof. Péter Erdő (Ungarn), Professor an der theologischen Fakultät von Budapest und an der Päpstlichen Universität Gregoriana, drang mit seinem Thema, »Theologische Grundlagen des Kirchenrechts nach den Werken John Henry Newmans«, in ein neues Feld der Newmanforschung vor. Im Sinne Newmans fand er den Ansatz in der Menschwerdung, aus der sich der sakramentale Charakter der Kirche sowie ihre Einheit und Sichtbarkeit ableiten. Als Gemeinschaft, die zugleich Familie und Herrschaftsbereich Gottes ist, sind der Kirche Strukturen juristischen Charakters eigen: das römische Pontifikat, der Episkopat, das dreifache Amt. In einem letzten Teil sprach der Referent über Naturgesetz und kirchliche Macht, über Gewissen und Gehorsam in der Kirche wie über das Verhältnis von Pflicht und Gesetz.

Am letzten Tag, dem 28. April 1990, hatte Kardinal Josef Ratzinger (Deutschland), Präfekt der Glaubenskongregation, den Ehrevorsitz inne. In seinen Begrüßungsworten sprach er über seinen persönlichen Zugang zu Newman. »Newmans Lehre vom Gewissen wurde für uns damals zur Grundlegung des theologischen Personalismus, der uns alle in seinen Bann zog. Unser Menschenbild wie unser Bild von der Kirche wurde von diesem Ausgangspunkt her geprägt. Wir hatten den Anspruch einer totalitären Partei erlebt, die sich selbst als die Erfüllung der Geschichte verstand und das Gewissen des einzelnen belehrte. Gerade weil Newman die Existenz vom Gewissen her, das heißt im Gegenüber von Gott und

Seele deutete, war aber auch klar, daß dieser Personalismus kein Individualismus ist und daß die Bindung an das Gewissen keine Freigabe in die Beliebigkeit hinein bedeutet«.

Zwei abschließende Vorträge befaßten sich mit Newmans Wirkungsgeschichte. P. Philip Boyce OCD (Irland), Professor an der Päpstlichen Theologischen Fakultät Teresianum in Rom, sprach über die Reaktion der Zeitgenossen Newmans auf seinen Tod und zeigte an Hand von Beispielen auf, wie Newmans Leben und Werk in England und Irland gewürdigt wurden und wie die Vielgestaltigkeit seines Wirkens in der anglikanischen und in der katholischen Kirche tiefe Spuren hinterließ. P. Vincent F. Blehl (USA), der Postulator der Causa Newmans, sprach über das Bild Newmans, wie es sich nach 100 Jahren der Forschung herauskristallisierte, vor allem nach den intensiven Studien, die der Abfassung der »Positio« für den Seligsprechungsprozeß Newmans vorangingen.

Das Akademische Symposion in Rom und die damit verbundenen Festlichkeiten bildeten ein harmonisches Ganzes. Die sechs Vorträge der Newman-Forscher, die in der Sala Borromini stattfanden, jenem historischen Ort, an dem Newman das Oratorium des Philip Neri kennen und lieben lernte, wurden umrahmt von Werken von Mozart und Beethoven, Newmans Lieblingskomponisten. Der englische Botschafter beim Heiligen Stuhl lud die Teilnehmer zu einem Empfang im Garten des englischen Kollegs. Den Abschluß bildete eine feierliche hl. Messe in der Chiesa Nuova, von Kardinal Opilio Rossi zelebriert, während welcher Erzbischof Ender die Festpredigt hielt. Glaube und Wissenschaft, Kunst und Liturgie verbanden sich so zu einem harmonischen Ganzen und ließen etwas von Newmans Geist lebendig werden.

Philosophie

Waldschütz, Erwin, *Denken und Erfahren des Grundes – zur philosophischen Deutung Meister Eckharts*, Wien 1989.

E. Waldschütz, der mit dieser Studie einen umfassenden philosophischen Interpretationsversuch über Eckhardt vorlegt, hatte mit »Meister Eckhart. Eine philosophische Interpretation der Traktate« (1978) und »Denken und Erfahren des Nichts bei Meister Eckhart« (1983) bereits wichtige Vorarbeiten vorausgeschickt.

Andere Autoren, wie K. Flasch, B. Mojsisch, A. Haas und J. Quint haben in den letzten Jahren dazu beigetragen, die Eckhart-Forschung zum Gegenstand des philosophischen Interesses zu machen. W. geht in seinem Buch über die Ansätze früherer Autoren hinaus und eröffnet damit eine neue Perspektive für das genauere Verständnis des Werkes Eckharts.

W. läßt sich von der Absicht leiten, Eckhart als Denker zu verstehen, dem es um das Ganze des Seienden geht. Dabei soll eine aufgliedernde Einteilung Eckharts in einen »philosophischen« und »mystisch-theologischen« Teil seines Denkens gemieden werden, da sie der ursprünglichen Ganzheit seiner »Grunderfahrung« nicht gerecht zu werden vermag.

Der 396 Seiten umfassende Band gliedert sich nach einer Einleitung (11–36), die den »Zugang zum Selbstverständnis Meister Eckharts« freizulegen versucht, in drei große Teile: »Das philosophische Anliegen Eckharts als Einweisung in das Bedenken des Grundes« (37–106), »Denken von Grund und principium« (107–285), »Erfahren des Grundes« (286–351). Der Anhang bietet ein Verzeichnis der Abkürzungen, sowie der Quellen und Literatur.

In der Entwicklung der historischen Gestalt Eckharts (17–36) findet W. einen Einstieg, der die spätere Wirkungsgeschichte des Meisters mit in den Blick nimmt. Die Motive für die Ablehnung Eckharts – gipfelnd in der Bulle »In Agro Dominico« (1329) mit der Lehrverurteilung durch Papst Johannes XXII – werden kritisch beleuchtet. Angesichts des in der Bulle erhobenen Vorwurfs »ne articuli huiusmodi seu contenta in eis corda simplicium ... inficere valeant« (DS 979) läßt sich fragen: »Wer konnte mit dem einfachen Volke gemeint sein? Etwa die Beginen, für die er

predigte...? Etwa Königin Agnes von Ungarn, für die er das Trostbüchlein und die Predigt 'Vom edlen Menschen' schrieb? ... Waren seine Mitbrüder damit gemeint, für die er unter anderem die 'Reden der Unterscheidung' niederschrieb?« Die Tatsachen sprechen hier offensichtlich nicht so eindeutig, wie die Bestimmtheit, mit der die Aussagen in der Bulle getroffen werden.

Das systematische Verständnis für Eckharts Denken erarbeitet W. im Dialog mit anderen zeitgenössischen Interpreten. Dabei stehen die Schriften von K. Flasch und B. Mojsisch, mit denen W. sich eingehend auseinandersetzt, im Vordergrund. Aus der fast ausschließlichen Beachtung der lateinischen Werke und innerhalb dieser vorrangig der »Quaestiones Parisienses« (LW V, 37–71), hatten diese beiden Autoren ein hermeneutisches Vorverständnis für Eckhart gewonnen, das W. folgendermaßen beschreibt: »Sein ist nichts anderes als Denken, dieses ist Selbstbewußtsein als Denken seiner selbst, wobei in solchem Denken seiner selbst das Gedachte als Seiendes mitgemeint ist. Denken wird als Vernunft und diese als 'Grund' angesprochen.« (307)

Entsprechend dieser Voraussetzungen deutet Flasch die Gottesgeburt – bevorzugtes Hauptthema bei Eckhart – rein intellekttheoretisch: die Inkarnation besagt dann nichts anderes als die angeschaute ursprüngliche Einheit von 'Sein selbst' und Denken oder die Bezüglichkeit Gottes auf das menschliche Denken. Folglich ist der Intellekt »die Gegenwart der Wahrheit und Gottes in der Welt«. Ferner: »Welt ... Dies ist die Gottessohnschaft« (K. Flasch, *Die Intention Meister Eckharts*, 1974, 105). In dieser Argumentation läuft der inkarnatorische Prozeß auf die Konstitution des nicht-dinglichen, denkenden Ich hinaus.

Dieser Ansatz Flaschs wird in seinen Konsequenzen von B. Mojsisch weiterentwickelt:

Indem es die Seele ist, die sich im Intellekt von sich selbst unterscheidet, erkennt sich das Ich, auch nachdem eine Zweiheit von Vernunft (Seelenfünklein) und göttlichem Sein aufgebrochen ist, als die Einheit beider, die sich im »Grund des Seins, dem Wesen Gottes als der Einheit, dem Ich« ereignet. (B. Mojsisch, *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*, 1983, 135). Die Bewegung des Seelengrundes wird zur göttlichen Bewegung selbst.

Gegenüber solchen Bemühungen, die dem transzendentalphilosophischen Ansatz verpflichtet bleiben, zeigt W. größte Zurückhaltung, wenn es darum geht, das Grunddenken Eckharts aufzuschlüsseln. Nicht nur, daß hier typisch neuzeitliche Kategorien – einer transzendentalen Subjektphilosophie – an einen mittelalterlichen Denker herangetragen werden, es wird geradezu die ursprüngliche Absicht Eckharts in verschiedener Hinsicht verkehrt, da »Denken und Wissen als Modus des Selbstvollzugs des Menschen« eine überstarke Akzentuierung erfahren. Kritisch vermerkt W.: »Es ist, mit Respekt gesagt, eine gewaltige Verkehrung dessen, was mit Inkarnation überhaupt und auch dessen, was mit Gottesgeburt bei Eckhart gesagt ist, wenn behauptet wird, daß sich das Ich in der Inkarnation konstituiere, diese zur Bedingung der Möglichkeit des Ich erklärt, um nicht zu sagen: degradiert wird.« (309)

Wenn W. den Thüringer Meister in der komplexen Vielschichtigkeit seiner Gedanken, Erfahrungen und Aussagen betrachtet, vermeidet er es jedoch, der Ontologie nachzugehen, die hinter Eckharts Bedenken des Grundes steht und deren neuplatonische Konzeption des Seins daher verdeckt bleibt. Eckhart führt das Sein, viel stärker als etwa Thomas, auf Gott zurück. Die Geschöpfe haben das Sein ganz und gar (totaliter) von Gott, so sehr, daß es nur in ihm formaliter ist. Nur von Gott und in Gott, aber nicht in sich selbst, haben alle geschaffenen Dinge die transzendentalen Vollkommenheiten, zu denen auch das Sein gehört. Wie Thomas (u. a. S. Th. I, 3, 4) gebraucht Eckhart die auf Augustin zurückgehende Analogie mit dem Sonnenlicht, um zu zeigen, daß das Licht die Luft zwar erleuchtet, aber keine Wurzeln in ihr schlägt. Dann führt er aber einige nicht unbedeutende Nuancen in den Vergleich ein: »Communicat quidem (scilicet lumen) ipsi medio quasi mutuo et in transitu per modum passionis et transeuntis et fieri, ut si et dicatur illuminatum, non autem communicat ipsi medio lumen suum per modum radicati et haerentis passibilis qualitatis, ut scilicet lux maneat et haereat et illuminet active, absente corpore luminoso.« (Eckhart, In Joh, n. 70, LW III, S. 59)

Demgegenüber würde Thomas nie sagen, daß die lux der Luft zufließt, sondern nur das lumen, das ja nicht mit seiner Quelle (lux) identisch ist. Ferner hat Eckhart eine andere Vorstellung vom Licht als Thomas. Das Licht ist nach Eckhart in der Luft nach Art eines vorübergehenden Erleidens und in ständigem Werden, nicht aber in der Art einer der Luft anhaftenden dauernden Beschaffenheit. Nie wird das Licht der Luft zu eigen, sondern es bleibt immer lux, Licht der Lichtquel-

le, das die erleuchtete Luft nur »ze borge« hat. Ebenso wird dem Geschöpf das Sein nie wirklich zu eigen, sondern bleibt ihm als Leihgabe irgendwie äußerlich. Man müßte diese anders gelagerte Ontologie stärker mitberücksichtigen, die eine Verschiebung gegenüber Positionen der mittelalterlichen Philosophie bedeutet, in denen die Eigenwirklichkeit und Selbständigkeit des Geschöpflichen deutlicher herausgestellt werden.

Aus der Art und Weise, wie W. die zentralen Anliegen Eckharts freilegt, wird eine reiche Kenntnis und tiefe Wertschätzung Eckharts deutlich. Für jeden, der sich mit der überragenden Gestalt des Meisters vertraut machen möchte, ist dieser Band sowohl durch seine schlüssige Darstellung als auch wegen der Fülle des herangezogenen Textmaterials eine empfehlenswerte Einführung. Für die Eckhartforschung ist W.' Buch ein wichtiger Interpretationsbeitrag.

Michael Sticklebroeck, Heiligenkreuz

Thürkauf, Max, Endzeit des Marxismus, Mit einem Nachwort von Anatolij Korjagin, Christiana-Verlag, Stein am Rhein 1987, 242 S.

Es kommt selten vor, daß Ergebnisse, die durch eine Analyse der Grundlagen von Erscheinungen gewonnen wurden, in so kurzer Zeit – noch bevor das Buch rezensiert werden konnte – ihre in der Realität gänzlich unerwartete und noch bis vor kurzem schlechterdings unvorstellbare Verwirklichung gefunden haben. Vf. hat sich als Naturwissenschaftler (Prof. für physikalische Chemie in Basel), bes. durch »die Herstellung von schwerem Sauerstoff« (4), einen Namen gemacht. Aber dann begann er, über die Grundlagen der Naturwissenschaften nachzudenken. Dabei wurde ihm klar, daß die moderne Naturwissenschaft weithin einem »naturwissenschaftlichen Materialismus« verfallen ist (34). Dieser »naturwissenschaftliche Materialismus« ist aber gleichzeitig »der sandige Boden, auf den die Marxisten ihre Ideologie gebaut haben und immer noch bauen«, aber auch der »gemeinsame Nährvater für den dialektischen Marxismus (Diamat) der Marxisten und den kapitalistischen Materialismus (Kapimat?) der westlichen Technokraten« (7).

In der Einleitung stellt Vf. zunächst fest: »Die Tatsache, daß der Marxismus seinem Ende entgegengeht, kommt in dem Umstand zum Ausdruck, daß er nur noch in jenen Ländern als eine Lösung für soziale Probleme in Erwägung gezogen wird, in denen die Marxisten nicht an der Macht sind« (7). Dies ist inzwischen durch die jüngsten Entwicklungen in bisher marxistisch beherrschten Staaten überaus eindrucksvoll bestätigt worden.

Das Thema wird sodann in 18 Kapiteln durch-analysiert. Es ist unmöglich, hier die Fülle der überzeugenden Darlegungen auch nur übersichts-weise wiederzugeben. Die inneren Widersprüche des naturwissenschaftlichen Materialismus und seine verheerenden Folgen werden ebenso deut-lich gemacht wie die Folgen dieser Widersprüche für die marxistische Ideologie, die eben diesen Materialismus als Grundlage hat. Im 1. Kapitel:

»Von der kommunistischen zur technofaschisti-schen Internationalen«, wird dieser Zusammen-hang gleich aufgezeigt. Nur »durch den Schlick einer nicht zu Ende gedachten Naturwissen-schaft« wird »ein trügerischer Sandboden« des Materialismus in West und Ost, »stückisch verkrust-et«, zusammengehalten. Und: »Auf beiden Seiten wuchern kulturzerstörende Technokratien, in Ost und West kracht das Gebäude des Materialis-mus in allen Fugen. Bei seinem Einsturz wird das zugrunde gehen, aus dem es besteht: die Vergöt-zung der Materie. Eine geistige Zeit wird anbre-chen – eine bessere Welt« (17f.). Das 2. Kapitel:

»Der Marxismus als sowjetisch-orthodoxer Glau-be«, stellt zunächst den Gegensatz zum »russisch-orthodoxen« Glauben heraus, der »seelentiefes Christentum« ist (23). Vf. geht sodann auf den in Wahrheit gegenstandslosen »Zwiespalt ... zwi-schen Religion und Wissenschaft« ein und zeigt, daß »die großen Wissenschaftler ... alle religiös« waren und sind, »und sie sind es heute mehr denn je. Nur die engen und kleinen gehören zu den 'orthodoxen' Atheisten«. Gerade die Naturwis-senschaft ist »heute ein Weg geworden ... , der zu einem Wissen von Gott führt«, ein »Weg, der jedem Naturforscher offensteht, der willens ist, von einem bloß physikalisch-chemischen Denken aufzusteigen zu einem Denken über Chemie und Physik«. Eine »Ironie« sieht Vf. »in der Tatsache, daß es heute nicht wenige Theologen gibt, die, durch ihre Wissenschaftsgläubigkeit marxistisch gefärbt, dem Atheismus huldigen« (25f.). Nach einem Hinweis auf »die Zahl der im Namen des dialektischen und historischen Materialismus Ermordeten« stellt er fest: »Um so unbegreiflicher ist es, daß es (christliche) Theologen und Schrift-steller gibt, die meinen, Christentum und Marxis-mus seien nicht unvereinbar, vielmehr ließe sich aus einer solchen Vereinigung eine 'Befreiungs-theologie' entwickeln« (29). Im 4. Kapitel stellt Vf. fest: »Der totalitäre Materialismus der So-wjetunion hat im Lande der Seele eine Reaktion erzeugt, welche jene Kraft zum Wachsen ge-bracht hat, die in der gottlosen 'Tun-können-was-man-will-Freiheit' des Westens verkümmert ist: die Religiosität des gelebten Christentums« (51).

Alle Kapitel sind durchzogen von einer überaus wichtigen und unmittelbar überzeugenden Kritik der erkenntnistheoretischen Voraussetzungen des materialistischen Wissenschaftsbegriffes über-haupt. In den Kapiteln 8 (»Von den Wurzeln der marxistischen Trugschlüsse«, 92–105), 9 (»Die beiden Hauptzirkel des Materialismus«, 106–116), 10 (»Die Eitelkeit des Adam«, 119–127), 11 (»Das Es der Materialisten«, 128–141), 12 (»Die gedachten und die gemachten Atome«, 142–155) und 13 (»Die Zenon-Sackgasse der modernen Naturwissenschaft«, 156–167) wird diese Kritik thematisiert. Den ersten Hauptzirkel des Mate-rialismus erkennt Vf. in folgendem Problem: »Wenn ein Naturwissenschaftler eine objektive Welt postulieren will, so muß er zumindest das postulierende Subjekt, also sich selbst, als objek-tiv existierend betrachten. Wenn er aber als Ma-terialist nur die sinnlich wahrnehmbaren Dinge als Wirklichkeit anerkennt, nämlich die physika-lisch-chemisch meßbare Materie, so muß er die Wahrnehmung seiner Existenz auf die Sinnes-wahrnehmungen beschränken. Da ihm aber zur sinnlichen Wahrnehmung seiner selbst keine an-deren Sinnesorgane zur Verfügung stehen als jene, mit denen er auch die Umwelt, also die Ob-jekte wahrnimmt, mißt er den für die Objekte subjektiv wirkenden Sinnesorganen eine für das Subjekt objektive Wahrnehmungspotenz zu«. Als Satz kurz formuliert lautet dieser Zirkel: *»Die Wahrnehmung des Objekts ist subjektiv, aber die Wahrnehmung des Subjekts (mit ein und densel-ben Sinnesorganen!) ist objektiv.«* Den zweiten Hauptzirkel formuliert Vf. folgendermaßen: *»Als ein Produkt des subjektgeprägten Gehirns ist der Geist etwas Subjektives, das aber in der Lage sein muß, eine objektive Welt zu denken, indem es sich selber wegdenkt ... und dadurch sowohl seine eigene als auch die Subjektivität der Sinnesein-drücke zu erkennen vermag«* (110f.). Hinter der Kapitelüberschrift: »Die Eitelkeit des Adam«, steckt die Auseinandersetzung mit jener intellek-tuellen Eitelkeit, die sich »gerne der Mathema-tik« bedient (vgl. dazu bereits Aristot. metaph. I 9, 992a 32f.). Auf dieser Basis »leugnet der Intellekt mit Hilfe des Kantschen 'Ding an sich' die Tatsächlichkeit der Sinneswahrnehmung und im Anschluß die Existenz des betrachtenden Gei-stes selbst, ...« (119). Dem stellt der Vf. »eine Warte mit einer unbegrenzten Sicht auf die Da-seinstatsächlichkeit des Menschen und die Welt, in der er lebt« gegenüber, die man einnehmen kann, »wenn man die gottgewollte Wirklichkeit der Sin-neswahrnehmungen anerkennt. Der Schöpfer hat uns ganz gewiß keine Sinne geschenkt, die uns betrügen, die uns das 'Ding an sich' nicht wahr-

nehmen lassen« (121). Vf. weist auch immer wieder mit Recht darauf hin, daß auch die »Leugnung des Geistes ... Geist« voraussetzt (z. B. 110 u. öfter).

Ab dem 13. Kapitel (»Die Zenon-Sackgasse...«) tritt die Auseinandersetzung mit den Auswirkungen der Irrtümer »der modernen Naturwissenschaft« auf die Theologie stärker hervor. Zunächst zeigt Vf. den Fehler der »Zenon-Sackgasse« auf, der darin besteht, »daß man an der Wirklichkeit vorbeisieht und sich an deren Stelle immer kleinere und kleinere Schritte denkt«. Er stellt dann fest: »In dieser Zenon-Sackgasse befinden sich alle jene Naturwissenschaftler, die *nur* physikalisch-chemisch denken«. Um aus dieser Sackgasse herauszukommen, ist »auch ein Denken *über* Chemie und Physik, also ein philosophisch-naturwissenschaftliches Denken, erforderlich« (156). Für Chemiker, Physiker und Molekularbiologen sieht Vf. es zwar als bedauerlich, aber begreiflich an, daß sie »sich in der Zenon-Sackgasse befinden, ...; sie haben sich sozusagen jahrhundertlang hineingearbeitet«. Mit Recht findet er es aber weniger »begreiflich, aber um so bedauerlicher ..., wenn sich Theologen seit ein paar Jahrzehnten ebenfalls in diese Sackgasse begeben, weil sie mehr an die moderne Naturwissenschaft als an die Heilige Schrift – an Gott – glauben« (165f.). Er führt ein Beispiel der Auswirkungen dieser Tatsache an, das die katastrophalen Folgen der Übernahme eines materialistisch-naturwissenschaftlichen Denkens in die Theologie schlagartig verdeutlicht. Am Ende eines »Glaubenskurses« steht die Frage: »Wäre es heute nicht vorrangig, eine neue Theologie des säkularisierten Menschen zu entwerfen, die von seinem Erfahrungshintergrund ausgeht und ihn interpretiert?« (166). Unter den zahlreichen weiteren Beispielen ist besonders das Hamburger Pastors Paul Schulz hervorzuheben, bei dem »es keine Jenseitigkeit, sondern nur Diesseitigkeit« gibt. »Gott ist gleichsam ein Produkt des menschlichen Denkens« (185).

Diese Ergebnisse seiner Untersuchung sind der Hintergrund, auf dem er feststellen muß: »Von den Neu-Urchristen werden nicht geringere Opfer abverlangt werden als von den Christen der ersten drei Jahrhunderte. Die Materialisten in Ost und West, die zum Technofaschismus herangewachsenen Technokratien, werden sie mit dem Instrumentarium der Maschinendiktatur verfolgen, und zwar in der apokalyptischen Polarisierung der Menschheit im Zeitraum der kommenden Jahrtausendwende« (26). Etwas davon wird schon längst in den Medien sichtbar, wenn der Papst oder ein Bischof sagt, den Menschen von

heute die christliche Botschaft unverkürzt vorzulegen. So sehr sich diejenigen darüber freuen, die dieser Botschaft gemäß leben möchten, so sehr brandet die Wut derer auf, die wollen, daß die Kirche ihre Lehre dem »Erfahrungshintergrund« des »säkularisierten Menschen« anpaßt, der im materialistischen Wohlleben keine störenden Normen duldet.

Im Nachwort Anatolij Korjagins findet sich der Satz: »Als gesellschaftliche und wirtschaftliche Theorie ist der Marxismus seinem Wesen nach utopisch und gegen den Menschen gerichtet« (235). Das gleiche kann man vom Materialismus des Westens sagen, der zunächst viel »angenehmer« erscheint. Aber dieser Materialismus hat bereits weit mehr Menschen das Leben gekostet als die Morde Lenins und Stalins und Hitlers zusammen. Hier zeigt sich die wahre Unmenschlichkeit eines jeden Materialismus.

Die Voraussetzungen für eine Erneuerung im Westen sieht der Vf. im Leben des genuine Christentums. Es »bedarf des Wachstums geistiger und seelischer Kräfte. Und der Boden für diese Saat besteht aus dem Verzicht auf die maßlosen materiellen Ansprüche unserer Verschwendungsgesellschaft« (230). Er stellt fest: »Wir leben in einer schweren Zeit«. Aber: »Schwere Zeiten sind Zeiten der Hoffnung«. Und Vf. fügt hinzu: »Unsere Zeit ist eine der hoffnungsvollsten der Weltgeschichte. Das Licht Christi strahlt hinter dem Horizont der gegenwärtigen Geschehnisse hervor, seine Liebe kommt auf uns zu. Bereits erhellt die Morgenröte kommender Zeiten die Finsternis des Materialismus« (222).

So scharf die kritischen Analysen sind, so befreiend ist die Offenheit der Diagnose. Die treffsicheren Einsichten des Vf. machen die Lektüre für jeden zu einer Quelle unablässiger Freude, der irgendwie in der heutigen Auseinandersetzung mit dem wissenschaftlichen Materialismus aller Arten, vor allem in der Kirche, steht. Und »die Morgenröte kommender Zeiten« leuchtet heute bereits um vieles heller als noch 1987. Das Buch ist alles in allem ein ganz wesentlicher Beitrag sowohl zur wissenschaftlichen Neubearbeitung als auch zur christlichen Erneuerung des Westens. Im Osten ist sie uns als Frucht der Leiden bereits vorausgegangen. *Wolfgang Waldstein, Salzburg*

Lévinas, Emmanuel, Humanismus des anderen Menschen (Übers. u. eingel. v. Ludwig Wenzler), F.-Meiner-Verlag, Hamburg 1989, 150 S.

»Es ist 'der Ewige, der hinter Noah die Tür der Arche verschloß', sagt uns mit bewundernswerter Präzision ein Text der *Genesis*.« (99) – Die Erzählung vom Bau der Arche Noah, von Sintflut

und Regenbogen hat der eine oder andere noch im Ohr. Aber wem von uns fiel das skurrile Detail auf, und wem fiel ein, darum die Präzision der Schrift zu rühmen? Und was sucht der Vers im philosophischen Text? Die biblische Bemerkung und ihre Lévinassche Lesart, die »Idee einer Subjektivität, die unfähig ist, sich in sich selbst einzuschließen – bis hin zur Stellvertretung – verantwortlich für alle anderen« (102f), führen ins Innere des »Humanismus des anderen Menschen«, dessen 1964, 1968 und 1970 veröffentlichte Etappen der Autor 1972 zu dem nun auch in deutscher Übersetzung bei Meiner vorliegenden *petit volume* zusammenstellte – eine bedeutende Wegstrecke Lévinasschen Denkens und ein wertvoller Schlüssel zum Hauptwerk von 1974, »Autrement qu'être ou au-delà de l'essence«, dessen Übersetzung der Alber-Verlag ankündigt.

In der Bundesrepublik erst seit wenigen Jahren übersetzt und gelesen, schreibt sich das Werk des jüdischen französischen Philosophen seit mehr als einem halben Jahrhundert in die philosophische Landschaft Frankreichs ein. Emmanuel Lévinas wurde 1906 im litauischen Kaunas geboren; die hebräische Bibel und die Werke der großen russischen Autoren prägten ihn. Der Heranwachsende wurde von den Ereignissen der Oktoberrevolution nachhaltig beeindruckt; lange Zeit blieb ihm die Vorstellung einer messianischen Ära, die sich einen Spalt weit aufgetan und wieder verschlossen hätte. In den 20er Jahren studierte E. Lévinas Philosophie in Straßburg und in Freiburg, wo er mit der phänomenologischen Bewegung in Berührung kam. Der Schüler Husserls und früh distanzierte Bewunderer Heideggers machte schon vor dem Krieg den französischen Intellektuellen (so auch Sartre) die Phänomenologie bekannt. Seine Kritik eines »totalitären« Vernunftbegriffs verbindet Emmanuel Lévinas mit Denkern wie F. Lyotard und J. Derrida; Etiketten wie »postmodern« oder »dekonstruktivistisch« gegenüber zeigt sich diese Philosophie allerdings sperrig. Sie bezieht sich einerseits auf den Geist der Husserlschen Phänomenologie. Es sind vor allem Husserls Suche nach den »vergessenen Horizonten« der Begriffe und seine Lehre von der »Mehrmeinung«, dem »Über-sich-hinaus-Meinen« der Intention, die Lévinas übernimmt und radikalisiert. Aber von entscheidender Bedeutung für die Wendung, die Lévinas dem Husserlschen Denken gibt, und für die Philosophie E. Lévinas' im ganzen, dürfte ein »hebräisches« Denken sein, dessen totalitätskritische Tendenz auch die Schriften Franz Rosenzweigs bestimmt.

Denn das Werk des hierzulande vor allem als Ethiker und religiöser Denker rezipierten Pariser

Philosophen ist ein beharrlicher Versuch, das gute Gewissen unseres »griechischen« Denkens zu erschüttern. Dieses Denken habe sich als »Wissen« ausgeprägt; es ziele auf den Begriff, schließlich auf Besitz und Beherrschung des Wirklichen. Aber geht nicht alles mit rechten Dingen zu bei der intellektuellen Machtergreifung und der Gleichschaltung dessen, was anders ist, fragt Lévinas? Die Tendenz des scheinbar neutralen Wissens, die Besonderheit alles Begegnenden in Allgemeinbegriff und identifizierendem Urteil zu neutralisieren, wird von Lévinas angeprangert. Dennoch – die Rationalität, die wir von den griechischen Philosophen gelernt haben, ist kostbar. Keinesfalls ist sie im Gewaltstreich zu suspendieren. Ohne den Vergleich, der dem Unvergleichlichen Unrecht tut, wäre an Gerechtigkeit nicht zu denken, sagt E. Lévinas. Aber angesichts der totalitären Tendenz dieses Wissens reicht es auch nicht zu, hier und da dem Wildwuchs zu wehren. Lévinas versucht in seinem Werk vielmehr, die Rationalität der Griechen zu verwandeln, indem er sie unter einen anderen Stern stellt: Sein Werk »inszeniert« die latente Geburt des Wissens aus einem anderen Denken, dem »hebräischen« Denken der Bibel und des Talmud, dessen Schlüsselwort nicht »Identität« sei, sondern »Nähe«. Daß es die ungeschützte Nähe zu anderen Menschen ist, die den Menschen von einem immer blinden und mörderischen »conatus essendi« erlöst, von seiner Fixierung auf Identität und von seiner »Allergie« gegen das Andere und die Anderen: dies zu erweisen, läßt Lévinas' Philosophie nicht ab. Und sie tut dies in einer überwachen relecture der philosophischen Tradition und in engster Fühlung mit den Strömungen der zeitgenössischen Philosophie.

Lévinas lehnt für seine Philosophie den Begriff der Methode, im Sinne deduktiver oder induktiver Linearität und des Systemzwangs, ab. Doch der Anspruch dieses Denkens auf Kohärenz, Stimmigkeit, Bündigkeit lockert sich dadurch keinesfalls. Das »hebräische« Denken Lévinas' wählt die »Luzidität« des »griechischen« Diskurses – und fügt diesem Diskurs kontrolliert Verletzungen zu, wo er verdunkelndes »Identitätsdenken« ist, wo er dem Besonderen und Anderen Gewalt antut. Der 'griechisch-biblische' Buchtitel »Humanismus des anderen Menschen« könnte deshalb auch als Motto über dem Werk E. Lévinas' stehen.

Emmanuel Lévinas' »Humanismus des anderen Menschen« hat einen geschichtlichen Ort. Den im 20. Jahrhundert von Menschen Menschen gemachten Katastrophen ist kein humaner Sinn und kein Sinn für den Begriff 'Mensch' abzupressen.

Aber haben sie nicht, fragt der Autor in seinem »Humanismus des anderen Menschen«, eine Moral? Vermeldet diese nicht den Schiffbruch eben jener geschichtsmächtigen menschlichen Selbstauslegung, die kein Heil außerhalb seiner sichtete und ihm empfahl, sich zu panzern, sich fugenlos abzudichten gegen jegliches Einsickern und Eindringen, gegen jeden Einbruch von außen; die sein Bewußtsein, »*securum adversus deos*« (91) und alle weiteren blinden Passagiere, schließlich als transzendentes zu seinem wie seiner Welt eigenem Ursprung und Prinzip machte?

Es sind die Toten ohne Begräbnis der Kriege und Vernichtungslager, es sind unter den offenbaren Verkehrungen vernünftiger und humaner Projekte in Wissenschaft und Politik zumal jene einer revolutionären Entfremdung der Entfremdung, die die Identität nicht nur des gesetzgebenden transzendentalen Bewußtseins unwiderruflich zerreißen. Eine rasche Widerlegung antihumanistischer und relativistischer Stimmen bliebe formalistisch. Denn verschlissen und befleckt auf die linke Seite gezogen, läßt sich das Gewand der Metaphysik und des mit ihr verwobenen Humanismus auch mit den besten Argumenten nicht wieder umdrehen. Der »Tod Gottes und des Menschen« (85) ist für E. Lévinas nicht zu leugnen, doch zu fragen sei sehr wohl, welchen Gott und welchen Menschen man für tot erklärt. Eben dies unterlasse der zeitgenössische Antihumanismus. Dieser – in der Entzauberung und Funktionalisierung des Subjekts treffe sich der Hyperobjektivismus der Humanwissenschaften, zumal des Strukturalismus, mit dem Seinsdenken Heideggers – wisse gar nicht, wie recht er hat. Seine geniale Inspiration bestehe darin, den herrschenden Humanismus der Unmenschlichkeit überführt und Raum geschaffen zu haben für die Frage, »ob der Humanismus nicht einen Sinn bekommt, wenn man das Dementi, welches das Sein der Freiheit auferlegt, bis zu Ende denkt.« (69) Weit davon entfernt, das Dementi zu dementieren, legt Lévinas den Finger auf die Wunde: Ist der freie Wille etwa schon freigelassen aus dem blinden und mörderischen »*conatus*« der Substanz, in ihrem Sein zu verharren (81); steht die »als Spontaneität und Akt verstandene transzendente Subjektivität« (88) nicht objektiv unter Wiederholungszwang, und streckt die hochgerüstete Bewußtseinsaktivität nicht bereitwillig die Waffen vor der Autorität des Gegebenen?

Anders als der Antihumanismus, der noch der Unmenschlichkeit der alten Alternative »Selbstbehauptung oder Selbstverlust« verhaftet bleibe, wagt Lévinas' Denken den Schritt, der aus dem Zauberkreis dieser Immanenz hinausführen

könnte. Lévinas will das kränkende Dementi menschlicher Freiheit übertreiben, er will es über den Bereich hinaustreiben, in dem *frei* und *unfrei* komplementär sind – das Reich des Bewußtseins und des Seins –, um dem Menschen eine »anarchische« Geburtskonstellation zu finden. (»Humanismus und Anarchie« ist das zweite der drei Kapitel überschrieben: Lévinas versucht den Menschen so zu denken, daß das 'Prinzip des Prinzips' außer Kraft gesetzt wird.) Gesicht und Haut; Offenheit, Empfänglichkeit, Verwundbarkeit; besetzt und ausgesetzt: Lévinas zeichnet die Geburtsszene mit Begriffen, Worten, Wendungen nach, die sich zwar als unerhörte Überbietungen phänomenologischer Termini und Verfahren lesen lassen, selbst aber kein philosophisches Stadtrecht nachweisen können; sie wurden selten zu Rate gezogen, wenn man über die Würde des Menschen nachdachte. Der Schüler Husserls reduzierte das empirische Ich, aber das »reine Ich«, das Lévinas findet, steht im Akkusativ. Der Lévinassche Humanismus offenbart eine herrschaftskritische und (mit einem Wort Adornos) »materialistische Innervation« *sui generis*, wenn er die menschliche Subjektivität nicht mehr vom souveränen »Ich denke« und »Ich kann« her auslegt, sondern als »radikale Passivität«, als sinnliche »Verwundbarkeit« durch die Nähe des anderen Menschen entdeckt.

Aus seinem Gehäuse, dem so beengenden wie bedrohlichen Panzer seiner Identität, findet kein Mensch von alleine heraus, diagnostiziert Lévinas. Der Mensch ist auf Hilfestellung angewiesen. Und diese leistet gerade der Hilfsbedürftige. Denn nur der Anspruch des Fremden, des Vogelfreien bewahrt das Ich davor, in seiner Identität zu erstarren und zum Ding zu werden. Die Klage des anderen Menschen erst bringt das Ich zu sich – zum »unvernünftigen« *Sich* des Sich-Öffnens, des Sich-Aussetzens, des Sich-Anbietens; sie versetzt das Ich, wie Lévinas immer wieder sagt, in einen Akkusativ ohne Nominativ. Der Andere, der draußen ist (und der nicht nur per definitionem, sondern, wie Lévinas mit Platons Wort sagt, »*αὐτὸ ἑαυτό*«, »durch sich selbst« [40 u. ö.], bedeute), erinnert an Verdrängtes: »Das Ich ist, vom Scheitel bis zur Sohle, bis in das Mark seiner Knochen, Verwundbarkeit.« (94) Doch diese Verwundbarkeit, die von den Philosophen schamhaft verschwiegene menschliche »Eignung, 'geschlagen zu werden'« (94), ist Organ der Nähe. »Von der Sinnlichkeit her ist das Subjekt *für den Anderen*: Stellvertretung, Verantwortung, Sühne.« (95)

Das Ich ist nicht zu retten, konstatierte schon lakonisch Ernst Mach. Das Ich ist zu retten, weil

es eine doppelte Herkunft hat, behauptet Lévinas. Es ist nämlich nicht nur von hier; und seine Fremdheit endet nicht mit dem »Ende der Metaphysik«, wie Lévinas, gegen Heidegger gewandt, bemerkt. »Heißt philosophieren, in einem Palimpsest eine verborgene Schrift entziffern?« (98f) Das Denken Lévinas' jedenfalls sucht und liest Spuren: Der Mensch ist schon unvorstellbar lange auf dem Weg von Athen nach Jerusalem, vom Selben zum undenkbar und undankbaren Anderen, dem Fremdling der Bibel.

Der Übersetzer Ludwig Wenzler hat dem Band eine engagierte und kenntnisreiche Einführung mitgegeben. Zahlreiche Erläuterungen zu Sache und Sprache bieten eine zuverlässige Lesehilfe. Die Übersetzung ist sorgfältig und verdient zumal im Blick auf die anspruchsvolle Aufgabe Respekt. Einzelne Hinweise seien hier gestattet: Die »Super-Strukturen« (27, 32) der deutschen Übersetzung dürften sich als der Marxsche »Überbau« entpuppen; die »moralité«, als die Lévinas das Ich erkennt, wäre (bei aller Reserve gegen Hegel) wohl auch im Deutschen statt mit »Sittlichkeit« (43) treffender mit »Moralität« wiedergegeben; wird dem Lévinasschen (und Nietzsches) Gedanken nicht die Spitze abgebrochen, wenn nicht der Mensch, sondern das von ihm getragene Universum »erfüllt ist von allen Dingen« (83)? – Zuletzt noch eine Option für die Übersetzung des französischen »visage« mit »Gesicht«, trotz gutter Gründe für das üblich gewordene »Antlitz« (6 u. ö.): Sollte nicht alles vermieden werden, was den Humanismus des anderen Menschen zum »Epizyklus« (31), zur Stützkonstruktion eines rhetorisch gewordenen Menschheitspathos entschärfen könnte? (Auch wenn sich, in diesen 80er Jahren des »Polytheismuslobs« und dank »Neuer Unübersichtlichkeit« die Toleranzschwelle gegenüber einer solchen Rhetorik signifikant gehoben haben sollte und der stürmische Mai 68, der in der Authentizität »einiger privilegierter Augenblicke« (104) Lévinas teuer war, sehr lange vorbei ist.)

Ein als Anhang abgedrucktes Interview kann in der bereitwilligen Ausdrücklichkeit von Lévinas' gesprochener Sprache den Zugang zu seiner unter Hochspannung stehenden, elliptischen 'Schrift' erleichtern.

Nichts sei im Menschlichen ernst als »die Griechen und die Bibel« (140), heißt es dort. Die Griechen und die Bibel! Eine glückliche Verbindung? Eine *mésalliance*? Wie ist die revolutionäre Losung auf Lévinas' nicht unkomplizierten eigenen Fall – den Präzedenzfall? – anzuwenden? Dieser strenge platonische Philosoph des einen Menschlichen ist ein – französischer – »Dichter

der μίμησις« (23). Einer »Mimesis« jedoch, die sich herleitet von dem Schaudern, das im Faust »der Menschheit bester Teil« heißt, und vom Schaudern und Zittern des platonischen Phaidros. Aber folgt man Lévinas noch weiter, so wären dies bereits Übersetzungen aus einer älteren Sprache. Sie ahmten eine frühere Bewegung nach: jene Regung der Eingeweide, des Uterus, die dem hebräischen Wort für »Erbarmen« (95) noch abzulesen wäre.

Susanne Sandherr, Bonn

Beck, Heinrich, *Ek-in-sistenz: Positionen und Transformationen der Existenzphilosophie. In: Schriften zur Triadik und Ontodynamik, Band 2, Frankfurt – Bern – Paris – New York 1989, 183 S.*

Das vorliegende Buch zeigt beispielhaft, daß philosophisches Denken Denken in der Zeit ist. Nicht nur der Philosoph faltet sein Thema aus, auch die Zeit, in der er denkt – im Verbund der Denker vor ihm und mit ihm –, und das Thema selbst treibt seine Ausfaltung voran, soweit bis die Thematik aus-gedacht ist, falls dies je möglich sein wird, oder die »Vernunft« sich »Beulen« (Wittgenstein) holt oder in einen »blinden Golph« (Kant) steuert.

Beck zeigt, wie hartnäckig, leidenschaftlich und phantasie reich um die Ausfaltung einer philosophischen Thematik gerungen wird. Erscheint ein Thema im System eines Philosophen als erschöpfend durchdacht und ausgefaltet, so wirft es im Spiegel des Systems eines anderen Philosophen neue Fragen und Aspekte auf.

Im Falle des vorliegenden Buches ist es die Frage nach dem *Grund* innerhalb der Existenzphilosophie. Beck bemüht sich nicht nur, die geschichtliche Ausfaltung des Themas der Existenzphilosophie darzustellen, sondern zeigt auch, aus welchen geistesgeschichtlichen Wurzeln die Existenzphilosophie lebt. In ihrem inhaltlichen Anliegen stellt Beck schon eine Vorprägung bei Augustinus fest, während sie in Denkstil und Methode im Nominalismus einen Vorläufer hat. In dessen Gefolge verfestigt sich im Empirismus und Positivismus diese Auffassung, daß das Wesen von Dingen nicht erfassbar sei. Durch den Wegfall der *essentia* aus der philosophischen Reflexion bleibt nur noch die *existentia* von Seiendem übrig. Die Sprachlosigkeit der nominalistischen und positivistisch-empiristischen Philosophie in bezug auf das Wesen von Seiendem hat andererseits eine weitere Sprachlosigkeit zur Folge: Wenn nicht einmal das Wesen der Dinge erkannt werden kann, dann erst recht kein sie entwerfender Grund. Für die Existenzphilosophie wird ein sol-

cher Grund deshalb fragwürdig, aber auch fragwürdig.

Beck expliziert nun in den folgenden Kapiteln, auf welche Art und Weise die Grund-Frage von verschiedenen Existenzphilosophen gestellt worden ist. Ihnen allen gemeinsam ist der dialektische Denkstil (bis auf Quiles und Beck selbst): Grund und Begründetes stehen immer in einem antithetischen Verhältnis. Die Darstellung der Art und Weise wie Grund und Begründetes antithetisch zueinander gedacht werden, ist der rote Faden des Buches. Das ermöglicht vor allem dem Leser, der sich erstmalig mit Existenzphilosophie befaßt, eine leichte Orientierung im Problemfeld dieser reichlich differenzierten Denkrichtung.

In der Beschreibung der Richtungsmodelle der Existenzphilosophie beginnt Beck mit Kierkegaard, dessen Werk Beck als *Existenz-Theologie* charakterisiert. Denn für Kierkegaard ist der Grund alles Be-gründeten fraglos theomorph und zwar weder in einem pantheistischen noch deistischen Sinn, sondern in einem christlich-theistischen Sinn. Gott ist der ganz Andere im Gegensatz zu dem um seinen Eigenstand ringenden Menschen, dem die Verfallenheit an das anonyme Allgemeine, das »man«, droht (S. 42ff).

Eine Reaktion auf die dezidiert theistische Interpretation der Grund-Frage Kierkegaards als Existenz-Theologie ist Jaspers Entwurf einer *Existenz-Philosophie* zu nennen, die vehement bestreitet, daß der Grund in irgendeiner Art und Weise personal gedacht werden dürfe. Für ihn ist Grund nur eine »alle Welt übersteigende und umgreifende 'Transzendenz'« und der Weg zu ihr kann nur in einem philosophischen Glauben gegangen werden, »der keinen begrifflich allgemeinen und allgemeingültig fixierbaren Inhalt mehr aufweist« (S. 39).

Die *Existential-Ontologie* Heideggers geht nach Ansicht Beck's demgegenüber noch einen Schritt weiter: Hier ist der Grund nicht mehr in irgendeiner Weise transzendent von Welt und Mensch abgehoben, sondern das Sein selbst. Alle Wesenheiten sind Weisen des Seins, die aus ihm hervorgehen: Transzendente oder immanente Seinsweisen gründen damit im Sein selbst.

Jean Paul Sartres Konzeption ist dagegen eine direkte Antwort auf Heideggers Denken des Verhältnisses von Grund und Be-gründeten: Da alle Seinsweisen und Seienden gerade im Sein über-einkommen, bedeutet die »absolute Andersheit« des Grundes auch die Verschiedenheit vom Sein selbst, das »Nichts«. Da es aber keine Vorgabe zur jeweiligen Seinsweise gibt, ist der Mensch in absoluter Freiheit aufgerufen, die je eigene Seinsweise, seine Existenz zu bestimmen, inhaltlich zu

gestalten und zu entwerfen. Noch radikaler kann der Unterschied von Grund (Nichts) und Be-gründeten (Sein) nicht mehr gedacht werden.

Damit ist die Möglichkeit von Richtungsmodellen innerhalb der Existenzphilosophie jedoch noch nicht erschöpft. Peter Wusts Entwurf eines *christlichen Existentialismus* ist eine Rückkehr zu einem theomorphen Grund alles Be-gründeten, allerdings nicht mehr in der fraglosen Gewißheit wie bei Kierkegaard, sondern in einem »existentiellen Wagnis« des »hoffenden Vertrauens« (S. 40), daß jener Grund mit dem Anschein des Nichts nicht tatsächlich leer, nichtig, sondern gefüllt, Sein in Fülle ist.

Davon ausgehend setzt der Argentinier Ismael Quiles zu jeder reinen Ek-sistenzphilosophie seine *In-sistenzphilosophie*. Das »existentielle Wagnis« P. Wusts, daß der Grund alles Be-gründeten theomorph ist, ist für Ismael Quiles eine Konklusion seiner In-sistenzphilosophie: Wenn etwas aus sich herausgehen kann, dann muß es ursprünglich in sich gegründet sein, ist die einfache Überlegung von Quiles. Diese Ansicht – in der primären Selbsterfahrung gewonnen – überträgt Quiles auf das Verhältnis von Grund und Begründetes überhaupt. Während also reine Existenzphilosophie den Grund ek-sistenzphilosophisch begreift, sieht Quiles ihn in Analogie zur primären Selbsterfahrung als ursprüngliche In-sistenz an, aus der alles hervorgeht. Quiles In-sistenzphilosophie ist somit eine radikale Antithese zu reiner Ek-sistenzphilosophie.

Beck erkennt darin die synthetische Aufgabe (S. 141). In seiner *Ek-in-sistenzphilosophie* beschreibt er die Wirklichkeit in ihrer dynamischen Struktur. Er knüpft an Quiles In-sistenzphilosophie an, der davon ausgeht, daß vor allem Ek-sistieren, der Mensch zuallererst in sich steht, insistiert. Der Ursinn von Ek-sistenz bedeutet dann für ihn »nicht ein 'Hinausgehen aus sich gegen ein Anderes hin', sondern ein Herausgehen aus sich gegen sich selbst hin« (S. 144). In-sistenz und Ek-sistenz in der primären Selbsterfahrung gewonnen – sind für Beck dann in analoger Weise Strukturen des Seins in seiner Verfassung als Akt. Grund und Be-gründetes stehen nicht mehr als Antithese einander unvermittelbar gegenüber, sondern als Glieder der Aktstruktur des Seins dynamisch in Beziehung.

Beck zeigt sich damit als ein Denker, der die Existenz des Menschen nicht als ein grund-loses Hinaushängen in das Nichts ansieht, sondern daß gerade in der Ek-sistenz des Menschen dessen tiefster Grund ansichtig wird, indem er vor jeder Ek-sistenz in-sistiert. Beck gibt sich nicht damit zufrieden, daß dieser Grund nur ansichtig wird.

Er versucht vielmehr in einer Art Fundamentalontologie, die Struktur der Wirklichkeit als eine triadisch-dynamische zu entschleiern, die er in Kosmologie, Anthropologie und Geschichte aufzuspüren sucht (147ff). Beck beginnt seine Überlegungen nicht mit dem Sein als *essentia* wie die Neuscholastik, sondern setzt an beim Aktcharakter des Seins – Sein in seiner Verfassung als *existentia* – d. h. Beck reflektiert Sein zuallererst in seiner Aussage *daß* etwas *ist*, zunächst unabhängig von der Art und Weise *wie* etwas *ist*. Beck ist in dieser Hinsicht Existenzphilosoph im funda-

mentalsten Sinn, weil es ihm nicht nur um die Existenzweise des Menschen geht, sondern um die Tatsache das *daß* eines *ist* überhaupt geht. So gesehen runden die Beck'schen Überlegungen die Positionen und Transformationen der Existenzphilosophie in Form einer eigenständigen dynamisch strukturierten Fundamentalontologie – von Beck *Ontodynamik* genannt – ab, die selbst wiederum als ein Richtungsmodell der Existenzphilosophie beschrieben werden darf.

Helmut Müller, Sasbach

Dogmatik

Peña, Juan Ruiz de la, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental (Reihe Presencia teológica 49)*, Verlag Sal Terrae, Santander 1988, 286 S.

Peña, der sich in seinem schöpfungstheologischen ersten Band (vgl. FKTh 1989, 314f) vor allem mit den die außermenschliche Natur und die Theologie betreffenden Fragen auseinandersetzt, befaßt sich in diesem Werk mit der theol. Anthropologie. In der parte publica werden in einer breit angelegten und umsichtigen Weise die biblischen Grundlagen dargestellt und analysiert (jahwistischer, priesterschriftlicher Bericht, Hellenisierung durch das Weisheitsbuch?, Synoptiker, Paulus). Peña kommt zu dem Resümee, daß in der gesamten Bibel einheitlich ein ganzheitliches Menschenbild vertreten wird und nirgends eine dualistische Sicht begegnet. Auch das Weisheitsbuch (»Seelen der Gerechten« = die Gerechten) und die bekannten synopt. Stellen wie Mt 10,28 verlassen nicht diese ganzheitliche Sicht, entgegenstehende Auffassungen werden besprochen. Hier sei allerdings die S. 39 geäußerte Vermutung, die Erschaffung der Frau aus dem – der Erde entnommenen – Mann bezeuge ein Mehr an Menschsein (*más humana que él, es humana desde su mismo origen*), angezweifelt: Der die spät-salomonische Zeit ätiologisch deutende Jahwist war kaum ein besonderer Frauenfreund, wie auch die Schilderung des Sündenfalls zeigt. Die Auszeichnung des Menschen liegt in der Gottebenbildlichkeit jedes Menschen, nicht nur des Königs wie in Ägypten.

Im systematischen Teil wird zunächst das Leib-Seele-Problem behandelt. Dem geschichtlichen Durchblick (Apologeten, Kampf gegen die Gnosis, Alexandriner, Augustin; Mittelalter mit besonderer Berücksichtigung des Thomas v. Aquin und der Diskussion der *forma-unica*-Lehre; Ent-

wicklung bis zum 2. Vatikanum). Es zeichnet diese Arbeit aus, daß sie dann besonders moderne Fragestellungen aufgreift (Kybernetik; Emergentismus; Hirn-Geist-Interaktion): Die Leib-Seele-Thematik begegnet erneut im Hirn-Geist-Problem. Seine eigene Position umschreibt Peña als »Nein zum Dualismus« (Einheit des Menschen), als »Nein zum Monismus« (Der Mensch ist Leib und Seele); der »Mensch ist Seele«, »ist Leib« und beide sind eins. Die Seele dient der Wahrung der Identität der Person.

Die in der Gottebenbildlichkeit gründende Würde des Menschen, der ein Du Gottes ist und dadurch einen absoluten Wert erhält, besagt vor allem die Personalität des Menschen. Der Personbegriff wird anhand eines geschichtlichen Überblickes erhellt; vor allem wird die Möglichkeit der Freiheit angesichts der verschiedensten Positionen der Gegenwart aufgewiesen (Strukturalismus, Neomarxismus, Existenzialismus). Deutlich tritt ins Bewußtsein, daß der vom Atheismus behauptete Tod Gottes den Tod des Menschen, d. h. den Verlust der ihn auszeichnenden Würde, einschließt.

Im 5. Kap., *La actividad humana en el mundo: el hombre, ser creativo*, werden zunächst die biblische Sicht des Verhältnisses Mensch-Welt und dann die Bedeutung der Annahme dieser Welt durch Christus dargelegt. Ausführlich werden im Anschluß an Gaudium et Spes die Themen: Arbeit, Technik, Fortschritt und politische Theologie aufgegriffen und in einer überzeugenden, vorsichtig abwägenden Weise geklärt.

Das letzte Kap. (*La cuestión del origen: el hombre, ser creado*) greift die Fragen sowohl nach dem Ursprung der Menschheit als auch des Individuums auf. Folgende Fragestellungen werden thematisiert: Theologische Stellungnahme zu Evolutionismus, Mono- und Polygenismus (wobei Vf. den tatsächlichen Entwicklungsverlauf offen

läßt und nur die theologische Akzeptanz verschiedener naturwissenschaftlicher Thesen prüft). Ausführlich wird die Gefahr der Reduktion des Menschen auf den biologischen Bereich (Dawkins: Das egoistische Gen; Wilsons Soziobiologie: Rückführung der Religion, der Ethik und Nächstenliebe auf verfeinerte Egozentrik) besprochen.

Dem Vf. gebührt das Verdienst und die Anerkennung, sowohl den biblischen Befund als auch die theologie- und geistesgeschichtliche Entwicklung und vor allem auch den aktuellen Diskussionsstand prägnant dargestellt und aus der Vielfalt der Positionen einen theologisch verantworteten Weg aufgezeigt zu haben. So liest man das Buch mit großem Gewinn. Allerdings gibt es auch Anfragen und Desiderate: So der unscharfe Gebrauch von Dualismus. Streng genommen trifft er nur auf die Gnosis zu. Auch auf Platon bzw. den Hellenismus insgesamt (vgl. S. 52 ff.), gerade wenn man bedenkt, daß im 3. Jh. n. Chr. Plotin die Gnosis ablehnte? Ferner fragt sich, ob der Polygenismus in allen Fällen mit der Erbsündenlehre zu vereinbaren ist: Würde nicht ein polyzentraler Polygenismus, d. h. wenn der »Versuch« immer gescheitert wäre, die Güte der Schöpfung in Frage stellen? Eine breitere Ausfaltung der Erbsündenlehre, die in der kath. Dogmatik in der Regel im Zusammenhang mit der Anthropologie abgehandelt wird, wäre wünschenswert. Die Bedenken gegen die Auffassung, Gott wirke nur transzendental in dieser Welt, wurden schon in der erwähnten früheren Rezension begründet und seien im Zusammenhang mit der Hominisation (S. 256) nur wiederholt: Wenn der Mensch, wie Vf. zu Recht betont, das Du Gottes ist, also einem personalen schöpferischen Anruf Gottes entspringt, kann diese Personalität nicht vermittelt werden, schon gar nicht durch ein zum Überstieg ermächtigt Tier. Personal Anruf verlangt eine Unmittelbarkeit, die bei Gott sicher nicht als kategorial zu verstehen ist, aber auch nicht mit der transzendentalen Erklärung. Hier krankt die Theorie K. Rahners.

Bei der berechtigten Betonung der Einheit des Menschen scheint Vf. die Bedeutung der traditionellen Lehre von der Geistseele zu unterschätzen. S. 20 stellt er fest, daß sich trotz aller Verschiedenheit von Autoren und Epochen das anthropologische Modell der AT »bemerkenswerterweise stabil und einheitlich« erwiesen habe. Bringt nicht die Betonung des Lebens und der Vergeltung nach dem Tod (2 Makk 7,35f; 6,26; 12,38ff; Weish 3,1–9; Dn 12,2) einen neuen und wesentlichen Akzent? Treten nicht durch die Betonung des Tages Jahwes oder (im NT) des Herrn als des Tages der allgemeinen Auferstehung (vgl. 1 Thess

4,16) eine Zwischenzeit und eine Zwischenexistenz in den Blick, der dann mit Hilfe der Seelenlehre überbrückt wurde (vgl. auch Phil 1,21 ff, wo Paulus verlangt, bei Christus zu sein, noch vor der allgemeinen Auferstehung!). Die kenntnisreiche Anthropologie, die Vf. hier vorlegt, könnte nach Auffassung des Rezensenten stark das eschatologische Modell von der Auferstehung im Tode (bzw. die Christi vom Kreuz weg, statt aus dem Grab) implizieren, die schon von alten Gnostikern gelehrt wurde und auch heute eine gnostische Gefährdung darstellt, da weder der irdische Leib Christi noch das – vom Vf. betonte – Werk des Menschen in die Verklärung eingehen. Ob nicht »mehr Seele« den Intentionen des Vf.s nützlich wäre?
A. Ziegenaus, Augsburg

Lülsdorf, Raimund, *Creatio Specialissima Hominis. Die Wirkweise Gottes beim Ursprung des einzelnen Menschen (Theologie im Übergang 10)*, Verlag P. Lang, Frankfurt a. M. u. a. 1989, 378 S.

Die von A. Ziegenaus in Augsburg betreute Dissertation greift ein Thema auf, dessen Behandlung in der theologischen Arbeit der letzten Jahrzehnte offensichtlich zu kurz gekommen ist. Der Verf. erörtert die Frage nach der creatio specialissima hominis im größeren Zusammenhang der geistesgeschichtlichen Entwicklung; dabei kommen ihm seine theologiegeschichtlichen Kenntnisse zugute. Es ist jedoch nicht zu übersehen, daß die Untersuchung über die Wirkweise Gottes beim Ursprung des einzelnen Menschen auf den gegenwärtigen status quaestionis ausgerichtet ist. Dabei wird zunächst die Bibel als Buch der göttlichen Offenbarung auf ihre Aussagen hin befragt, sodann die Entwicklung christlicher Lehre von der Väterzeit bis zur Aufklärung kursorisch nachgezeichnet. Ausführlicher werden im folgenden die Kontroversen des 19. und 20. Jahrhunderts dargestellt, allerdings nur die rein innerkatholische Diskussion, da – wie der Verf. meint – der Protestantismus einen anderen Bezug zur Philosophie hat (S. 5). Die großen philosophischen Modelle, namentlich das platonische, aristotelische und stoische werden als bekannt vorausgesetzt. Im theologischen Spektrum erscheinen Kreatianismus und Generatianismus, deren Ringen um Vorherrschaft wie auch der Versuch, beide miteinander zu versöhnen. Apokryphe und häretische Literatur wird ausgespart.

Die Erörterung verläuft in fünf großen Schritten. Zunächst wird dargestellt, welche Bedeutung dem Wort »Seele« gemäß biblischem Sprachge-

brauch zukommt und wie sich auf der Erkenntnisgrundlage biblischer Offenbarung das christliche Seelenverständnis herausgebildet hat (S. 6–55). An Hand der exegetischen Literatur wird aufgezeigt, wie schon das hebräisch-alttestamentliche Denken – der wesentliche Vorläufer des christlichen – den Menschen in seiner Ganzheit sieht. Der Verf. stellt fest, daß der Jahwist auf Grund seines anthropologischen und theologischen Ansatzes keine unmittelbaren Aussagen zum Ursprung der menschlichen Seele machen kann (S. 18) und daß sich auch in der Priesterschrift keine direkten Aussagen über den Ursprung der Seele finden (S. 23). Wenn er zu 2 Makk 7 sagt, daß auch in dieser alttestamentlichen Schrift die Seele nicht im Blick ist; wenn dies darauf zurückgeführt wird, daß die Kategorie der Seele noch nicht existiert (S. 27), so bleibt zu fragen, ob dann gesagt werden kann, daß das Menschenbild und der heilsgeschichtliche Ansatz des Jahwisten jede Aussage über den Ursprung der menschlichen Seele *verhindern* (S. 15).

Die Schwierigkeit liegt darin, daß der Verf. mit der Verwendung des Wortes »Seele« durchweg einen bestimmten Seelenbegriff verbindet, nämlich den einer platonisch-dualistischen Seelenvorstellung, von der er meint, daß sie für das Abendland prägend geworden sei. Mag im Hinblick darauf nun die Übersetzung des hebräischen naefaesch mit Seele »mindestens ungenau sein« (S. 12), so ist dennoch im deutschen Bibeltext das Wort *Seele* nicht völlig zu eliminieren. Warum auch? Sollte man etwa prinzipiell den Leser für unfähig halten, hinsichtlich der je besonderen Verwendung des Wortes unterscheiden zu können? Oder um anders zu fragen: Warum sollte nicht das im Urtext Gemeinte auch unter dem deutschen Wort »Seele« zu verstehen sein und vom biblischen Ursprung her begriffen werden können? – Abzulehnen ist, wenn das alttestamentliche Menschenbild als »monistisch« bezeichnet wird, selbst wenn dies nur geschieht, um es von einem platonisch-dualistischen zu unterscheiden. Zumindest seit dem Welterklärungsversuch E. Haeckels (Vgl. dazu S. 237–243) verbindet sich mit dem Wort *Monismus* eine bestimmte metaphysische Aussageabsicht, die man keinesfalls dem biblischen Welt- und Menschenbild unterstellen darf (Vgl. u. a. H. Hillermann/A. Hügli: *Monismus*. – In: *HWP* 6 [1984] 132–135). Ein versierter Theologe wird sich nicht damit herausreden können, er habe das so nicht gemeint. In der Tat gibt auch die Darstellung des Verf. keinen Anlaß dazu, das alttestamentliche Menschenbild als »monistisch« zu verstehen; es ist »ganzheitlich«, wie z. B. S. 36 mit Bezug auf das Menschen-

bild des Apostels Paulus richtig gesagt wird, jedoch nicht »monistisch«, wie es S. 37 heißt.

Im 2. Teil skizziert der Verf. die Lehre vom Ursprung des einzelnen Menschen und seiner Seele im Spiegel der kirchlichen Tradition. In vier Themenkreisen wird die historische Entfaltung des Problems herausgestellt. Der erste Ansatz ist der paränetisch-exegetische: Die jeweilige Meinung zum Ursprung der menschlichen Seele fungiert als Hintergrund oder Nebenaspekt einer Frage des geistlichen Lebens oder der Bibelauslegung. Ist dies auch nicht unmittelbares Ziel der Untersuchung, so werden doch Texte vorgestellt, in denen sich die Kirche mit abweichenden philosophischen und weltanschaulichen Strömungen auseinandersetzt (S. 59–74). Es folgt der christologische Themenkreis, bei dem die Frage nach dem Ursprung der Seelen im Rahmen der Diskussion um die Jungfrauengeburt auftaucht (S. 74–79). Besonderes Interesse verdient das Problem der Erbsünde. Daß Augustinus in dieser Frage zu keiner endgültigen Lösung kam, ist bekannt. Der Verf. zeigt auf, wie die Geistigkeit der menschlichen Seele den Theologen zum Kreatianismus drängt, wie ihn aber die Auseinandersetzung mit den Pelagianern zwingt, eine »feinere« Form des Generatianismus zumindest in Erwägung zu ziehen. Aus der schwankenden Haltung Augustinus zu dieser Frage ergab sich für die folgenden Jahrhunderte eine Unsicherheit, die der Verf. auch bei der heutigen Diskussion um Erbsünde teilweise noch wirksam sieht (S. 79–87). Im 4. Themenkreis erörtert er den Ursprung der menschlichen Seele als explizites Thema der Glaubenslehre. Es kann aufgezeigt werden, daß sich der Kreatianismus besonders unter dem Einfluß von Petrus Lombardus mehr und mehr als offizielle und orthodoxe Ansicht durchsetzte; Neuinterpretationen und Modifikationen ergaben sich erst wieder im 19. und 20. Jahrhundert.

Diesen Entwicklungen widmet der Verf. im folgenden seine besondere Aufmerksamkeit. Nachdem er die geistesgeschichtliche Situation des 19. Jahrhunderts im Hinblick auf das Problem beschrieben hat (S. 101–107), stellt er zunächst am Beispiel von Johannes Baltzer den Kreatianismus dieser Zeit vor (S. 107–116). Als Vertreter des Generatianismus erscheinen Georg Hermes, Heinrich Klee, August von Berlepsch, Karl Maria Mayrhofer, Johannes Oischinger, Jakob Frohschammer, Antonio Rosmini-Serbati, Heinrich Haydt, Joseph Ennemoser, C. J. Kolschmid, sowie als Vertreter der Löwener Schule Gerard Casimir Ubaghs und Nicolas-Joseph Laforet (S. 117–223); man liest diese Darstellung mit reichem Gewinn.

Der Schwerpunkt der Untersuchung liegt im 4. Teil der Arbeit. Hier erscheint die Frage nach dem Ursprung des einzelnen Menschen erneut auf dem Hintergrund des Evolutionismus (S. 224–310). Welche Position die »christliche Philosophie der Gegenwart« einnimmt, wird am Beispiel von A.-G. Sertillanges und J. Hessen aufgezeigt (S. 227–236). In puncto »Gegenwart« ist diese Bezeichnung sicher allzu ungenau, auch müßte das philosophische Spektrum in einer größeren Breite durchmustert werden. Leider fehlen bei den Autoren des 20. Jahrhunderts im Unterschied zu denen des 19. die einführenden Angaben zu Person und Werk; der Verf. ist wohl der Meinung, daß diese genügend bekannt seien. Als extremer Vertreter des an Darwin orientierten Evolutionismus wird zunächst Ernst Haeckel vorgestellt (S. 237–243). Fragwürdig bleibt, ob es klug ist, unter systematischem Aspekt die zeitliche Reihenfolge der theoretischen Äußerungen aufzulegen. So stehen A.-G. Sertillanges und J. Hessen vor E. Haeckel. Das mag seinen Grund darin haben, daß diese christlichen Philosophen außerhalb des evolutionistischen Denkens verbleiben; es wird damit aber nicht genügend klar, wie sie sich zu dem monistischen Evolutionismus E. Haeckels verhalten, bzw. können wir nicht erkennen, was evt. in ihrer theoretischen Reflexion fehlt. – Als christliche Denker auf dem Hintergrund eines philosophischen Evolutionismus werden sodann Pierre Teilhard de Chardin (S. 244–254) und Pierre (!) Smulders vorgestellt (S. 255–259); es folgt Hans-Eduard Hengstenberg mit seiner kritischen Antwort auf den Evolutionismus Teilhards de Chardins (S. 260–276). Ausführlich kommen Karl Rahners Theorie und Wirkungsgeschichte zur Darstellung (S. 277–310); in diesem Zusammenhang folgen Ladislaus Boros mit seiner Teilhard-Apologie (S. 297–299); Gottes werdende Welt bei Piet Schoonenberg (S. 300–302), Gottes Wirken in der Welt nach Béla Weissmahr (S. 303–305), die Moral innerweltlichen Handelns bei Josef Fuchs (S. 306–308) und die Position, die der Katholischen Erwachsenen-Katechismus in dieser Frage einnimmt (S. 309–310). Hinsichtlich all dieser Entwürfe spart der Verf. seine Kritik zunächst auf, bis auf kleinere Einschübe (S. 285, 286), die eher in die Anmerkungen gehören. Die Kritik R. Schultes an einer transzendentalen Schöpfungstheologie, wie sie von K. Rahner entwickelt und von seinen Epigonen vertreten wurde, kommt leider zu kurz (S. 305).

Im 5. und letzten Teil seiner Arbeit beschreibt der Verf. das menschliche Sein als Ziel und Gegenüber der Schöpferliebe Gottes (S. 311–366).

Hinsichtlich der philosophischen Fragestellung sieht er in der Substantialität und Geistigkeit der menschlichen Seele das ausschlaggebende Element. In einem Resümee erörtert er nochmals die Argumente der Generationisten und Evolutionisten, sowie den Versuch einer Synthese von Evolutionismus und Schöpfungslehre (S. 313–332). Dann wird hinsichtlich Zeugung und Schöpfung als Ursprung des einzelnen Menschen der Kreationismus des Thomas von Aquin vorgelegt, z.T. mit Rückgriff auf die Sekundärliteratur (S. 336–344). Im Anschluß an die Arbeiten von H.-E. Hengstenberg und L. Scheffczyk erfolgt in einer neuen Synthese der Lösungsversuch offener Fragen (S. 344–349), dabei wird auf das Problem der eineiigen Zwillinge eigens eingegangen (349–352).

Zum Schluß bemüht sich der Verf. im Rückblick auf das Ganze seiner Arbeit um eine theologische Durchdringung (S. 352–366). Der Mensch, als Bild Gottes von Gott geschaffen aus Liebe, ist als Geistperson zu verstehen; da dem Menschen von Gott her ein »responsoriales Sein« zukommt, ist seine Gottesbeziehung »relational-dynamisch«. Diese Interpretation ist nicht neu; der Verf. selbst verweist auf die Arbeiten von J. Auer, L. Scheffczyk, R. Guardini und H.-E. Hengstenberg, denen er viel verdankt. Er steht damit in der Tradition einer theologischen Anthropologie, die wieder an Bedeutung gewinnt. Die Erbsünde versteht der Verf. als Bruch des Gott-Mensch-Verhältnisses, der den einzelnen betrifft, insofern er Glied der menschlichen Abstammungsgemeinschaft ist. Durch die Erlösungstat Christi ist das Gottverhältnis wiederhergestellt, so daß der Mensch erneut in Heiligkeit und Gerechtigkeit vor Gott leben kann. Die Arbeit schließt mit Ps. 139, in dem der Verf. die Geborgenheit des Menschen in Gott am besten zum Ausdruck gebracht sieht.

Raimund Lülldorf studierte in Bonn und Augsburg katholische Theologie. Er wirkte als Religionslehrer an einem Gymnasium und als Referent für religiöse Grundlagen im Generalsekretariat des Malteser-Hilfsdienstes; er ist nun Ökumenereferent im Erzbistum Köln. Seine Darlegung ist theologisch ebenso solide fundiert wie praxisbezogen. Sie bietet eine gute Übersicht über Problemstellung und Lösungsversuche. Die Position, die der Verf. bezieht, ist gut begründet. Jeder Student, der der Frage nach dem Ursprung des einzelnen Menschen nachgeht, sollte diese Dissertation durcharbeiten.

Elmar Fastenrath, Fulda

Kirchenrecht

Das konsoziative Element in der Kirche. Akten des VI. Internationalen Kongresses für Kanonisches Recht/The associational element in the Church. Proceedings of the VIth International Congress of Canon Law/L'elemento associativo nella Chiesa. Atti del VI Congresso Internazionale di Diritto Canonico. München, 14.–19. September 1987. Hrsg. von Winfried Aymans, Karl-Theodor Geringer, Heribert Schmitz, EOS-Verlag, St. Ottilien 1989, XXVIII und 1166 S.

Für die fachwissenschaftliche kanonistische Meinungsbildung auf Weltebene kommt den von der Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici promovendo veranstalteten Internationalen Kongressen für Kanonisches Recht große Bedeutung zu. Der I. Internationale Kanonistische Kongreß fand 1970 in Rom statt (Thematik: Die Kirche nach dem Konzil), der II. Kongreß 1973 in Mailand (Thematik: Person und Rechtsordnung in der Kirche), der III. Kongreß 1976 in Pamplona (Thematik: Die Rechtsnorm im Kanonischen Recht), der IV. Kongreß 1980 in Freiburg i. Ü. (Thematik: Die Grundrechte des Christen in Kirche und Gesellschaft), der V. Kongreß 1984 in Ottawa (Thematik: Der neue Codex Iuris Canonici). Der VI. und bisher letzte Kanonistische Kongreß wurde vom 14.–19. September 1987 in München veranstaltet. Der VII. Kongreß wird vom 22.–28. September 1990 in Paris stattfinden.

Der vom Kanonistischen Institut der Universität München in hervorragender Weise organisierte VI. Kongreß befaßte sich mit dem konsoziativen Element in der Kirche, d. h. mit allen Formen des kirchlichen Vereinigungs-, Verbands- und Vereinswesens. Die hier anzuzeigenden Akten dieses Kongresses wurden von den Vorständen des Kanonistischen Instituts der Universität München, den Professoren *Winfried Aymans, Karl-Theodor Geringer* und *Heribert Schmitz*, in dem vorliegenden voluminösen Band in mustergültiger Weise ediert.

Sämtliche 77 Beiträge, von denen nur der geringere Teil bei dem VI. Kongreß in München mündlich vorgetragen werden konnte, während die überwiegende Mehrzahl schriftlich eingereicht wurde, stehen durchwegs auf hohem wissenschaftlichem Niveau und behandeln in der jeweiligen englischen, französischen, italienischen, spanischen und deutschen Originalsprache sämtliche Grund- und Detailfragen des kirchlichen Vereinigungs-, Verbands- und Vereinswesens in der Geschichte, vor allem aber in der Gegenwart.

Der Kongreß befaßte sich mit den folgenden drei Themenkreisen: I. »Ekklesiologische Ortsbe-

stimmung vereinigungsrechtlicher Strukturen« (S. 79–365), II. »Ausgestaltung vereinigungsrechtlicher Strukturen im kanonischen Recht« (S. 373–743), III. »Das kirchliche Vereinigungswesen im Umfeld des weltlichen Rechts« (S. 751–1024).

Der Rahmen dieser Besprechung gestattet es nicht, auf den Inhalt der einzelnen Beiträge einzugehen. Es sollen jedoch wenigstens die Beiträge der Kanonisten aus dem deutschen Sprachraum erwähnt werden: *Peter Krämer*, Eichstätt, Kein neuer kirchlicher Verein? Zur Ordnung für die Charismatische Erneuerung im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz; *Hubert Müller*, Bonn, Das konsoziative Element in seiner Bedeutung für die Ökumene; *Winfried Schulz*, Regensburg, Das Vereinsrecht des Codex Iuris Canonici von 1917 und seine Anwendung bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil; *Helmuth Schnizer*, Graz, Zur Rechtsdogmatik des kanonischen Vereinsrechtes – Begriffe, Abgrenzung von anderen gemeinschaftlichen Aktivitäten und Fragen der Rechtsüberleitung; *Heribert Schmitz*, München, Die Inkardination im Hinblick auf die konsoziativen Strukturen; *Rudolf Weigand*, Würzburg, Formen der Bindung in den Säkularinstituten; *Norbert Brieskorn*, München, Die kirchlichen Gemeinschaften im Urteil der neuzeitlichen Staat-philosophie; *Hans Maier*, München, Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken; *Bruno Primetshofer*, Wien, Kirchliche Verbandsformen im staatlichen Recht des deutschsprachigen Raumes; *Alfred E. Hierold*, Bamberg, Der Deutsche Caritasverband und die Diözesancaritasverbände als Vereine von Gläubigen. Ferner haben fünf polnische, ein niederländischer, ein spanischer und ein ungarischer Kanonist ihre Beiträge in deutscher Sprache eingereicht. Den zusammenfassenden Abschlußvortrag zum Thema »Das konsoziative Element in der Kirche – Gesamtwürdigung« (S. 1029–1057) hielt *Winfried Aymans*, München. Die große Mehrzahl der Beiträge stammt von spanischen und italienischen Kanonisten.

Der Band enthält auch sämtliche Ansprachen, die im Rahmen des vorzüglich ausgewählten imponierenden Beiprogramms des Kongresses gehalten wurden, angefangen von der Begrüßungsansprache des Bischofs von Lugano, *Eugenio Corecco*, der in München zum amtierenden Präsidenten der Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici promovendo gewählt wurde, über die Predigt, die *Friedrich Kardinal Wetter* während

des Pontifikalgottesdienstes im Liebfrauentempel in München hielt, bis zur Begrüßungsansprache des Staatssekretärs im Bayerischen Staatsministerium für Wissenschaft und Kunst, Dr. *Thomas Goppel*, anlässlich des Staatsempfangs der Bayerischen Staatsregierung.

Der Band ist eine editorische Meisterleistung von höchster Perfektion und gereicht dem Kanonistischen Institut der Universität München zur Ehre. Er enthält am Schluß eine ganze Reihe von Registern, die für die praktische Benutzung von größtem Wert sind: ein Verzeichnis sämtlicher Kongreßteilnehmer, ein Abkürzungsverzeichnis, ein Register der in den Literaturangaben der ein-

zelnen Beiträge zitierten Autoren, schließlich folgende Stellenverzeichnisse: I. Heilige Schrift, II. Konzilsbeschlüsse; III. Kirchliche Rechts- bzw. Gesetzbücher; IV. Päpstliche Erlasse; V. Erlasse der römischen Kurie; VI. Konkordate; VII. Staatliches Recht; VIII. Weitere Rechtsquellen; IX. Römisches Recht. Für die zukünftige Entwicklung der Wissenschaft des kanonischen Rechts, aber auch für die Praxis des Vereinigungs-, Verbands- und Vereinsrechts wird dieses Dokumentarwerk über den VI. Internationalen Kanonistischen Kongreß für lange Zeit von großer Bedeutung sein.

Joseph Listl, Augsburg

Kirche und Gesellschaft

Morsey, Rudolf/Reppen, Konrad (Hrsg.), Christen und Grundgesetz. Mit Beiträgen von Axel Frhr. von Campenhausen, Roman Herzog, Hans Maier, Paul Mikat, Konrad Reppen und Manfred Spieker und einem Nachwort von Bischof Karl Lehmann. Verlag F. Schöningh, Paderborn u. a., 1989.

Aus Anlaß des vierzigjährigen Bestehens der Bundesrepublik Deutschland wird in diesem Buch aus historischer, politikwissenschaftlicher und kirchlicher Sicht die Thematik »Christen und Grundgesetz« behandelt. Die hier veröffentlichten Aufsätze sind aus Referaten entstanden, die bei einer von der »Kommission für Zeitgeschichte«, Bonn, veranstalteten Tagung am 31. März/1. April 1989 im Maternushaus in Köln, der Tagungsstätte des Erzbistums Köln, gehalten wurden.

Der einleitende Beitrag »Der historische Ort des Grundgesetzes: 1648–1789–1949« stammt aus der Feder des Bonner Historikers *Konrad Reppen*. Der Verfasser stellt das Bonner Grundgesetz in den großen historischen Kontext des Westfälischen Friedens, der Französischen Revolution und der politischen Neuordnung, die durch das Grundgesetz nach dem Ende der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft, des sog. Dritten Reichs, in Deutschland geschaffen wurde. Zutreffend stellt *Reppen* fest, das Grundgesetz habe – im Unterschied zur Weimarer Verfassung – eine zwar nicht vorbehaltlose, aber doch deutliche Unterstützung durch die Kirchen erfahren. Bei der

Bedeutung, welche den Kirchen in der Öffentlichkeit der ersten Nachkriegsjahre als entscheidende Instanz für Sinnvermittlung zugekommen sei, sei diese Unterstützung für die Rezeption der staatlichen Werte- und Herrschaftsordnung des Grundgesetzes in den fünfziger Jahren sehr wesentlich gewesen. Die geistige Führung in dieser Hinsicht sei der katholischen Kirche zugekommen. Sie habe im II. Vatikanum ihre 1791 gegen die Demokratie der Französischen Revolution klar formulierten Widersprüche aufgegeben (S. 30).

Der frühere Kultusminister des Landes Nordrhein-Westfalen, *Paul Mikat*, behandelte im Rahmen der Thematik »Verfassungsziele der Kirchen unter besonderer Berücksichtigung des Grundgesetzes« (S. 33–69) in einer bisher noch nirgendwo dargestellten Ausführlichkeit anhand zahlreicher kircheninterner Dokumente und auch bischöflicher Hirtenbriefe die Haltung und die Einflüsse der Kirchen bei der Entstehung der Länderverfassungen und des Bonner Grundgesetzes. Dieser zusammenfassende Überblick, der eine immense Literatur verarbeitet, ist für die Kenntnis der Entstehungsgeschichte des Grundgesetzes und insbesondere auch seiner religionsrechtlichen Bestimmungen und der Kirchenartikel von großer Bedeutung. Dieser Beitrag von *Mikat* zeigt, daß beide Kirchen mit den ihnen zur Verfügung stehenden Mitteln auf die Verhandlungen des Parlamentarischen Rates intensiv Einfluß genommen haben.

Die Entwicklung der Beziehungen zwischen dem Staat und den Kirchen unter der Herrschaft

des Grundgesetzes behandelt *Axel Frhr. von Campenhausen* in seinem informativen, kritischen und mit hoher Sachkenntnis verfaßten Beitrag »Die Kirchen unter dem Grundgesetz 1949–1989« (S. 71–93).

Eine vielfach nuancierende Bewertung des Grundgesetzes gibt der frühere Bayerische Staatsminister für Unterricht und Kultus, *Hans Maier*, in seinem Beitrag »40 Jahre Grundgesetz – eine Bestandsaufnahme« (S. 95–110).

Aus der Sicht des Verfassungsjuristen und Staatsrechtslehrers behandelt der amtierende Präsident des Bundesverfassungsgerichts, *Roman Herzog*, ebenfalls die Thematik »40 Jahre Grundgesetz – eine Bestandsaufnahme« (S. 111–125). Er untersucht dabei vor allem die partei- und religionssoziologischen Veränderungen, die sich im Laufe der vergangenen vierzig Jahre in der Bundesrepublik vollzogen haben, und deren Auswirkungen auf das Wahlverhalten der kirchengehörigen Staatsbürger und auf die Neugruppierungen in der Parteienlandschaft.

Den Einsatz der katholischen und evangelischen Kirche für die Menschenrechte und deren

Verankerung im Grundgesetz behandelt in seinem abschließenden Beitrag »Christen, Grundgesetz und Grundrechte« der Osnabrücker Sozialethiker *Manfred Spieker*. Nicht zu Unrecht stellt er fest, das Ausbleiben einer Verbesserung des Lebensschutzes Ungeborener nach dem Regierungswechsel von 1982 habe in der zweiten Hälfte der achtziger Jahre zu einer wachsenden Kritik von Christen an den Unionsparteien geführt (S. 148).

Zum Zeitpunkt der Veranstaltung der Kölner Tagung aus Anlaß des vierzigjährigen Bestehens des Grundgesetzes am 31. März/1. April 1989 konnte noch niemand den am Ende dieses Jahres erfolgten Zusammenbruch des kommunistischen Regimes in der bisherigen Deutschen Demokratischen Republik voraussehen. Der Beitritt der bisherigen Deutschen Demokratischen Republik bzw. deren wiedererstandener Länder zur Bundesrepublik Deutschland wird die Christen im wiedervereinigten Deutschland vor neue Aufgaben und Bewährungsproben stellen.

Joseph Listl, 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. Anton Ziegenaus, Universitätsstraße 10, 8900 Augsburg

Anschriften der Autoren:

Dr. Luitgard Govaert, Talbachgasse 10, A-6900 Bregenz

Burkhard Haneke M.A., Oberanger 6, 8061 Röhrmoos

Prof. Dr. Rupert Hofmann, Betzenweg 14a, 8000 München 60

Prof. Dr. Adolf Kolping, Wiesenweg 13, 5300 Bonn 1

Prof. Dr. Hugo Staudinger, Busdorfwall 16, 4700 Paderborn

Die dogmatische Begründung des Titels »Regina Martyrum«

Von Joseph Schumacher, Freiburg

1. Das christliche Martyrium

Als Märtyrer bezeichnen wir jemanden, der um seines Glaubens, um seiner Überzeugung willen den Tod oder wenigstens schwere Leiden auf sich genommen hat. Dem Begriff »Märtyrer«, der ein spezifisch christliches Gepräge hat, liegt das griechische Wort »μάρτυς« zugrunde. Der »μάρτυς« ist der »Zeuge«. Als Zeugen und in diesem Sinne als Märtyrer verstand man in der Urgemeinde und im christlichen Altertum zunächst die Apostel. Sie waren Zeugen des Lebens und der Auferstehung Jesu, der selber in der Geheimen Offenbarung der »getreue Zeuge«¹ genannt wird, und hatten ihr Zeugnis mit dem Blut besiegelt. Nach ihnen benannte man dann jene Christen, die unter besonders schwierigen Umständen im heidnischen Römerreich die Wahrheit des Christentums bekannt, an diesem Bekenntnis festgehalten und dafür den gewaltsamen Tod auf sich genommen hatten. Im Tod des Märtyrers sah man eine spezifische Verähnlichung mit Christus, dem Protomärtyrer. Den Märtyrern gesellte man teilweise auch, speziell in nachkonstantinischer Zeit, jene zu, die um ihres Glaubens willen Foltern erlitten hatten oder zu Zwangsarbeit oder Verbannung verurteilt worden waren. Im allgemeinen galten sie allerdings als »confessores«, als »Bekenner«². In der Bedeutung »Zeugnis geben für Christus unter Erleiden der Todesstrafe« findet sich die Bezeichnung »Märtyrer« erstmals im 1. Klemensbrief, wenn man einmal davon absieht, daß Stephanus in der Apostelgeschichte und Antipas und zwei Anonyme in der Geheimen Offenbarung als Märtyrer bezeichnet werden³. Später haben die Kirchenväter die Gestalt des christlichen Märtyrers, der in der Kirche höchstes Ansehen genoß, mehr und mehr in Einzelzügen herausgearbeitet⁴.

Vorläufer der christlichen Märtyrer begegnen uns im Alten Testament zur Zeit des Babylonischen Exils und vor allem im zweiten vorchristlichen Jahrhundert in

¹ Apk 1,5.

² J. P. Kirsch, Art. Märtyrer, in: LThK VI, Freiburg ¹1934, 995f.

³ Apg 22, 20; Apk 2,13; 11,3,7; vgl. 17,6; 1 Klem 5: PG 1,218f.

⁴ A. P. Frutaz, Art. Märtyrer, in: LThK VII, Freiburg ²1962, 127–129.

den Religionsverfolgungen der Makkabäerzeit, als man mit dem Ausschließlichkeitsanspruch der Jahwe-Verehrung das Heidentum provozierte⁵. Die Gottesknechtslieder des Deuterocesaja entfalten so etwas wie eine Theologie des Martyriums: der Gottesknecht stirbt stellvertretend für die Sünden des Volkes und bewirkt dadurch die Versöhnung mit Gott⁶. Diese Gedanken werden allerdings erst im Christentum entsprechend gewürdigt, wenn man die Verwirklichung der Gottesknechtsaussagen in eminenter Weise im Leiden Christi erfüllt sieht⁷.

Die Mißachtung des eigenen Lebens um der Sache Gottes bzw. um der Wahrheit willen ist in den Reden Jesu geradezu programmatisch: diejenigen, die Jesus nachfolgen, müssen wie die Propheten und Märtyrer vor ihnen⁸ bereit sein, ihr Leben zu hassen und preiszugeben⁹. Bei Markus begegnet uns eine feste Verbindung von Leidensweissagungen und Nachfolgesprüchen¹⁰. Wenn die Boten der Basilea Gottes diese mit ihrem Tod bezeugen, so ist das ein unübersehbares Zeichen der beginnenden Gottesherrschaft¹¹. Sie werden mit ihrem Martyrium allerdings ihre Verfolger im Endgericht belasten¹².

Im Neuen Testament wird das Blutzugnis ganz auf den Protomärtyrer Christus bezogen. Für ihn und seine Botschaft stirbt der Zeuge und tritt im Tod in die sakramentale Gemeinschaft mit ihm ein¹³. Das Leiden des Jüngers Christi bedeutet Partizipation am Erlöserleiden seines Herrn¹⁴. Der Märtyrer wiederholt an seinem Leib das Leiden Christi, dessen Geist er besitzt. Daher hat er eine nicht zu überbietende Autorität in der Kirche¹⁵. Der Kirchenvater Athanasius († 373) betont im 4. Jahrhundert, die Kraft zum Blutzugnis erwachse den Märtyrern aus der Todesangst Christi, des Märtyrers schlechthin¹⁶. Was die christlichen Märtyrer stark machte und motivierte, war in erster Linie das Beispiel des Stifters des Christentums, des »Rex martyrurum«, des Königs der Märtyrer, der durch Tod und Auferstehung in seine Herrlichkeit eingegangen war. Ein überwältigender Ausdruck dieser Überzeugung begegnet uns im 2. Timotheusbrief, wenn es da heißt: »Wenn wir mit Christus gestorben sind, werden wir auch mit ihm leben«¹⁷. Dem Jünger Christi gereichte es zur größten Ehre, wenn er im gewaltsamen Tod seinem Meister gleichgestaltet wurde.

⁵ Dn 3;6;2 Makk 6,6–11; vgl. E. Neuhäusler, Art. Martyrium, in: LThK VII, Freiburg ²1962, 134f.

⁶ Jes 42,1–7; 49,1–9a; 50,4–9; 52,13–53,12.

⁷ Mk 14,63; 15,3ff; 14,24; vgl. E. Neuhäusler a. a. O., 135.

⁸ Mt 5,11f u. ö.

⁹ Lk 14,26f.

¹⁰ Mk 8,31.34ff; 9,31.33ff; 10,33–40.

¹¹ Mk 13,9ff.

¹² Mk 6,11; 13,9.

¹³ Phil 3,10; 4,13; 2 Kor 12,10; Gal 2,9; 2 Kor 4,10; 1,5; Kol 1,24; Jo 21,19.

¹⁴ Rö 8,38; 2 Kor 4,10.12; 11,23ff; Apg 9,16; Kol 1,24; vgl. E. Neuhäusler, a. a. O., 138f.

¹⁵ Durch das Martyrium werden im Verständnis der Kirche die Sünden abgewaschen, weshalb das Martyrium stets als Ersatz der Taufe galt. Nach seinem Tod kommt der Märtyrer sogleich ins Paradies, und beim Weltgericht fungiert er als Beisitzer Christi (vgl. Achelis, Art. Märtyrer II, in: RGG III, Tübingen 1929, 1836).

¹⁶ Athanasius, Oraciones adversus Arianos III, 57: PG 26, 441–444.

¹⁷ 2 Tim 2,11.

In alter Zeit wurden zunächst nur die Märtyrer als Heilige verehrt. Sie hatten sich das Jesuswort ganz zu eigen gemacht »Wer nicht sein Kreuz auf sich nimmt und mir nachfolgt, der kann nicht mein Jünger sein«¹⁸. Diese Heiligkeit erkannte man allerdings auch schon bald den Jungfrauen zu und sah sie in innerer Affinität zu den Märtyrern. In der Jungfräulichkeit um des Himmelreiches willen erblickte man ein dem blutigen Martyrium gleich zu erachtendes Zeugnis für Christus und für die ungeteilte Liebe zu ihm. Was die Jungfrauen in eindrucksvoller Weise mit den Märtyrern verband, das war ihre Totalhingabe an den Herrn¹⁹.

Nach Klemens von Alexandrien († um 215) hat der Märtyrer »ein vollkommenes Werk der Liebe vollbracht«²⁰. Origenes († 253/54) erklärt, der Märtyrer habe eine große Liebe zu Gott²¹. Augustinus († 430) nennt demgemäß die Märtyrer »amatores Dei«²². Tertullian († um 220) artikuliert eine tröstliche Erfahrung, wenn er feststellt: »Plures efficimur, quoties metimur a vobis, semen est sanguis Christianorum«²³.

Die Christen gingen, wie uns die Märtyrerakten der Alten Kirche bezeugen, nicht fanatisch in den Tod, sondern in innerer Ruhe und mit einem unerschütterlichem Gottvertrauen. Die im Martyrium der Christen zutage tretende Todesverachtung beunruhigte die Heiden. Der Spötter Lukian von Samosata setzt sich um 170 n. Chr. in der Satire »De morte Peregrini« mit diesem Phänomen auseinander.

Ein wesentliches Moment des christlichen Martyriums ist das Leiden in Geduld, die »patientia«. Der Märtyrer stirbt nicht mit der Waffe in der Hand. Wer Widerstand leistet und dabei zugrunde geht, kann nach christlicher Auffassung nicht den Ehrentitel eines Märtyrers in Anspruch nehmen. Der christliche Märtyrer bezeugt seinen Glauben passiv, gewaltlos, nicht im aktiven Kampf, wie das etwa im Islam der Fall ist. Er könnte dem Tod entgehen, wenn er den Glauben verleugnen würde. Das aber lehnt er ab. So nimmt er den Tod bewußt auf sich²⁴, nicht in froher Begeisterung, vielmehr in ernster existentieller Verantwortung. Er darf das Martyrium nicht suchen. Nach der Lehre der Väter entzieht Gott dem, der sich zum Martyrium drängt, die Gnade der Beharrlichkeit. Der christliche Märtyrer wählt den Tod widerstrebend, er nimmt ihn auf sich, weil die Verhältnisse es fordern, nicht freudig, aber getröstet und überlegen im Blick auf den himmlischen

¹⁸ Lk 14, 27; vgl. Mt 16,24; Mk 8,34.

¹⁹ Vgl. Methodius von Olympos († um 311), Convivium, Or. VII cap. 3: PG 18,128f: »Sie (die Jungfrauen) haben nämlich ein Martyrium vollbracht, nicht indem sie für eine kurze Zeit körperliche Leiden auf sich genommen haben, sondern indem sie, wie ihr Leben bezeugte, Mühsal ertragen und sich nicht gefürchtet haben, tapfer den wahrhaft olympischen Kampf um die Enthaltbarkeit zu führen im Widerstand gegen die heftigen Qualen, Ängste und Schmerzen der Begierden und gegen die anderen Übel des Leichtsinns, erlangen sie als erste vor den anderen die Seligkeit, nachdem sie an den besseren Orten der Verheißung einen Platz gefunden haben«.

²⁰ Klemens von Alexandrien, Stromata IV, 4: PG 8, 1228.

²¹ Origenes, Exhortatio ad martyrium 3: PG 11,565, ebd. 15: PG 11,584.

²² Augustinus, Sermo 331,6: PL 38,1461.

²³ Tertullian, Apologeticus adversus gentes pro christianis 50: PL 1,603. Leo der Große greift diesen Gedanken auf in einer Predigt auf den Todestag des hl. Laurentius (Sermo 85: PL 54,435).

²⁴ Vgl. K. Rahner, Art. Martyrium II, in: LThK VII, Freiburg ²1962, 136. Wird der Tod nicht bewußt angenommen, so kann man nur in analoger Weise vom Martyrium sprechen.

Lohn. Er fürchtet den Tod, aber größer als seine Furcht ist seine Liebe zu Gott. Sein Sterben ist die Frucht der Kardinaltugend der Tapferkeit, die als übernatürliche Tugend zu den sieben Gaben des Heiligen Geistes zählt. Sie vollendet sich gewissermaßen im Blutzeugnis. Diese Tugend setzt stets etwas voraus, das man fürchtet, dem man sich aber entgegenstellt, und ein höheres Gut, um dessentwillen man Widerstand leistet. Der Tapfere nimmt den Tod nicht um seiner selbst willen an, sondern um eines höheren Gutes willen und in der Hoffnung auf ein wertvolleres Leben. Er verachtet weder das Leben noch den Tod. Er liebt das Leben und fürchtet den Tod. Aber diese Liebe und diese Furcht können ihn nicht bewegen, seinen individuellen und augenblicklichen Vorteil zu suchen und sich dem Appell der Wahrheit und der Gerechtigkeit zu entziehen. Er verwirklicht ein höheres Gut, um dadurch eine tiefere und wesentlichere Unversehrtheit zu gewinnen oder zu bewahren, geleitet von der Liebe zum Wahren und zum Guten, letztlich von der Liebe zu Gott²⁵. Das entscheidende Moment des Blutzeugnisses ist nicht die Verwundung, sondern die Sache, um deretwillen die Verwundung erfolgt. Augustinus († 430) sagt: »... martyres non facit poena, sed causa«²⁶. Thomas von Aquin († 1274) erklärt: »... homo non exponit personam suam mortis periculis nisi propter iustitiam conservandam; et ideo laus fortitudinis dependet quodammodo ex iustitia«²⁷. Die Tapferkeit, eine grundlegende Tugend des Christen, schließt in sich die Bereitschaft zum Martyrium²⁸. Ist der Christ nicht bereit, sein Leben einzusetzen für die Wahrheit und das Gute, so verliert er es: wenn er in ängstlicher Zentriertheit auf das eigene Ich unfähig ist zur Selbsthingabe, wird das natürliche Leben krank und geht das übernatürliche verloren. In dieser unserer gebrochenen Welt, in der das Böse übermächtig ist und sich die Wahrheit und das Gute nicht von selbst durchsetzen, ist die Tugend der Tapferkeit von größter Bedeutung²⁹. Die Bereitschaft zum Blutzeugnis, die Todesbereitschaft, ist »eines der Fundamente christlichen Lebens«³⁰. Der Christ muß sich eher töten lassen, als daß er Christus verleugnet oder schwer sündigt³¹.

Faktisch begegnet uns das Martyrium immer wieder in der Geschichte der Kirche, nicht nur gelegentlich oder bei einer bestimmten Kategorie von Menschen, sondern durchgehend und bei allen Ständen. Es zeigt die sittliche Kraft des Christentums und seine konsequente Ausrichtung auf die kommende Welt. Es stellt sich als eindrucksvolles Zeugnis eines lebendigen Glaubens dar und verweist auf den göttlichen Ursprung der Kirche³².

Der ethisch-religiöse Wert des Martyriums liegt im Zeugnis des Glaubens und der Liebe. Der Märtyrer gibt sich ohne Vorbehalt in die Hände Gottes³³ und

²⁵ J. Pieper, *Vom Sinn der Tapferkeit*, München ⁸1963, 29–31. 45f.

²⁶ Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 34,2,13: PL 36,340.

²⁷ Thomas von Aquin, *Summa theologiae* II/II q. 123 a. 12 ad 3; vgl. J. Pieper, a. a. O., 43f.

²⁸ Ebd., 28.

²⁹ Ebd., 20–24.28f.

³⁰ Ebd., 29 bzw. 29–31. 60.

³¹ Thomas von Aquin, *Quaestiones quodlibetales* IV q. 10 a. 2.

³² A. Kolping, *Fundamentaltheologie* I, Münster 1968, 328.

³³ K. Rahner, a. a. O.

bekannt damit seinen Glauben und seine Liebe in der höchst möglichen Form³⁴. Niemand hat einen stärkeren Glauben und eine größere Liebe als der, der sein Leben hingibt für Gott und für die Menschen³⁵. Auf die Gesinnung kommt es hier an. Deshalb kann auch unter Umständen der als Märtyrer bezeichnet werden, der nur seelische Qualen um des Glaubens willen erlitten hat. Theresia von Avila († 1582) betont, das Martyrium der Seele sei schmerzhafter und mühsamer als das Martyrium des Leibes³⁶. Faktisch verwundet es tiefer, und es ist von längerer Dauer als das körperliche. In neuester Zeit ist es von besonderer Aktualität, da man sich in der Verfolgung der Kirche und des Christentums in erster Linie geistiger Mittel bedient und versucht, die Opfer mit seelischen Foltern zum Abfall zu bewegen. Man läßt sie nicht sterben. Man nimmt ihnen auch diese Genugtuung und verwehrt ihnen das baldige Ende ihrer Torturen.

2. Maria als Märtyrerin

Maria hat nicht ein körperliches Martyrium erlitten, aber ein geistiges. Sie hat das Leiden ihres Sohnes mitgetragen. Deshalb wird sie schon in ältester Zeit als Märtyrerin bezeichnet. Ephräm der Syrer († 373) nennt sie die »herrliche und wunderbare Kraft der Märtyrer«³⁷, die »Ehre der Märtyrer«³⁸. Als im Jahre 609 das Pantheon in Rom, eines der am besten erhaltenen Monumente der Antike, das in das Jahr 26 vor Christus zurückreicht, durch Papst Bonifatius IV. zu einer christlichen Kirche erhoben wurde, weihte man sie Maria, der Königin der Märtyrer³⁹. Auch die Kirche St. Paulinus in Trier trug ursprünglich den Titel »Maria zu den Märtyrern«⁴⁰.

Seit dem 5. Jahrhundert artikuliert sich das Thema des Mitleidens Mariens in den Marienklagen⁴¹. Sie begegnen uns zunächst in zahlreichen syrischen und byzantinischen Hymnen und Liturgien sowie in apokryphen Leidensberichten. In ihnen werden Maria die Klagen um den Tod ihres Sohnes in den Mund gelegt. Im Zuge der Entwicklung der mystischen Leidensfrömmigkeit des Mittelalters erfreuen sich die Marienklagen immer größerer Beliebtheit. Bei der Betrachtung des

³⁴ Lumen gentium, Art. 42.50; Gaudium et spes, Art. 21.

³⁵ 1 Jo 3,16; Jo 15,13; vgl. Lumen gentium, Art. 42.

³⁶ A. Alkofer, Hrsg., Das Leben der hl. Theresia von Jesus, Von ihr selbst beschrieben, München 1933, 304.

³⁷ OG III, 551 (= J. S. Assemani [Mobarak], S. E. Assemani, S.P.N. Ephraem Syri Opera Omnia, Romae 1732–1746, voll. 3, Graece-Latine); vgl. D. Casagrande, Enchiridion Marianum, Romae 1974, Nr. 348.

³⁸ OG III, 575; vgl. Enchiridion Marianum a. a. O., Nr. 350.

³⁹ Das war der erste Fall, wo ein heidnischer Tempel von den Christen übernommen wurde. Hier wird die Madonna vom Pantheon, eine alte Ikone aus der Zeit des beginnenden 7. Jahrhunderts, die Lukas zugeschrieben wird, verehrt. Sie wurde am 8. September 1652 feierlich gekrönt (vgl. M. Dejonghe, Les Madones couronnées de Rome [Orbis Marianus, Les Madones couronnées à travers le monde I] Paris 1967, 131–133).

⁴⁰ Vgl. C. Kammer, Die Lauretanische Litanei, Innsbruck 1960.

⁴¹ A. Sturm, Art. Marienklagen, in: LThK VI, Freiburg 1934. 939.

Erlöserleidens Christi konnte man von dem Mitleiden Mariens nicht absehen, da sie ja unter dem Kreuz gestanden hatte. So wurde sie bald zur leidvoll liebenden Vorbildgestalt christlicher »compassio«⁴². Der mittelalterliche Theologe Paschasius Radbertus († um 860) bringt die »compassio« Mariens in Zusammenhang mit ihrer Liebe, wenn er schreibt, Maria habe mehr gelitten als alle, weil ihre Liebe am größten gewesen sei⁴³.

Das Mitleiden Mariens hat einen doppelten Aspekt, einen individuell-asketischen und einen christologisch-heilsgeschichtlichen. Dabei wird der erstere durch den letzteren überboten. Diese Erkenntnis befruchtete im Mittelalter die wachsende Verehrung der Schmerzhaften Mutter, der »Mater dolorosa«, eine Frömmigkeitsform, die in besonderer Weise der »subjektiv-individualistischen Verinnerlichung der Frömmigkeit«⁴⁴ jener Epoche entspricht. Literarisch nimmt sie im 12. Jahrhundert Gestalt an, ihre Ausbreitung erfolgt dann im 13. Jahrhundert. Einen bedeutenden Anteil daran hat der Servitenorden, der, 1240 gegründet, in seiner Ordensspiritualität der Verehrung der Schmerzen Mariens einen bevorzugten Platz einräumte. Der Franziskaner Bonaventura († 1274) hat in dieser Zeit ein »Officium de compassione BMV« verfaßt, möglicherweise auch die Sequenz »Stabat mater«. Theologisches und erbauliches Schrifttum, Hymnen, geistliche Schauspiele und zahlreiche bildliche Darstellungen tragen nun die Verehrung der Schmerzhaften Mutter ins Volk. Gleichzeitig entstehen ungezählte Bruderschaften und immer neue religiöse Genossenschaften um das Geheimnis der »Mater dolorosa«, das an zwei Festtagen, am 15. September, dem Tag nach Kreuzerhöhung, und am Freitag vor dem Palmsonntag, gefeiert wurde. Im 17. und 18. Jahrhundert betete man mit großem Eifer die Litaneien zu Ehren der Schmerzhaften Mutter. Bald wurde der Septembermonat der Schmerzhaften Mutter geweiht. Die Serviten schufen einen Spezialrosenkranz, den Sieben-Schmerzen-Rosenkranz, und propagierten die Andacht zu Ehren der Schmerzhaften Mutter an den sieben Freitagen vor den beiden Festtagen, eine Betstunde zur Schmerzhaften Muttergottes am Karfreitag oder an einem anderen Tag und eine Fülle von mit Ablässen ausgestatteten Gebeten. In Spanien erfreute sich der Mädchenname »Dolores« immer größerer Beliebtheit⁴⁵.

Bei der Verehrung Mariens als der Schmerzensmutter bezog man sich auf ihr »Fiat« bei der Ankündigung ihrer Gottesmatterschaft, dessen eindrucksvolle Konkretisierung man in der Simeonsweissagung bei der Darstellung des Kindes im Tempel⁴⁶ und in dem Stehen Mariens unter dem Kreuz⁴⁷ erkannte. Noch heute

⁴² Th. Meier, Art. Marienklagen, in: LThK VII, Freiburg ²1962, 69f.

⁴³ Paschasius Radbertus, Epistula 9 (De assumptione BMV): PL 30, 142.

⁴⁴ Vgl. H. Graef, Maria, Eine Geschichte der Lehre und Verehrung, Freiburg 1964, 277; L. Scheffczyk, in: W. Beinert, Hrsg., Maria heute ehren, Freiburg 1977, 201f.

⁴⁵ G. M. Besutti, Art. Schmerzen Mariä I, in: LThK IX, Freiburg ²1964, 429f; F. Zoepfl, Art. Schmerzen Mariä II, in: LThK IX, Freiburg ²1964, 430f; K. Hofmann, Art. Schmerzen Mariä III, in: LThK IX, Freiburg ²1964, 431f; K. Hofmann, Art. Schmerzen Mariä, in: LThK IX, Freiburg ¹1931, 280–283.

⁴⁶ Lk 2,25–38.

⁴⁷ Jo 19,25–27.

bestimmen die biblischen Berichte von diesen beiden Ereignissen die Liturgie des Festes der »Mater dolorosa« am 15. September. Das Mitleiden Mariens mit ihrem Sohn ist die Konsequenz ihrer Bereitschaft, die Magd des Herrn zu sein, und das, was Simeon ankündigt⁴⁸, erfüllt sich unter dem Kreuz⁴⁹. Hier vollendet sich die geistige Gemeinschaft, die Lebens- und Leidensgemeinschaft der Mutter mit dem Sohn⁵⁰, die nicht nur rein privater Natur ist, sondern von heilsgeschichtlicher, theologischer Relevanz. So steht die Schmerzensmutter neben dem Mann der Schmerzen. Demgemäß erklärt Bernhard von Clairvaux († 1153): »Wundert euch nicht, Brüder, wenn Maria wegen ihres Seelenleidens eine Märtyrerin genannt wird«⁵¹, und das II. Vaticanum hebt das außergewöhnliche Leiden Mariens unter dem Kreuz hervor und beruft sich dabei auf ihre innere Einheit mit dem Gekreuzigten⁵².

In der Überlieferung der Kirche zählt man sieben Schmerzen Mariens⁵³. Deshalb wird sie in der Kunst gern mit sieben Schwertern dargestellt, die ihre Gestalt umgeben oder ihr Herz durchbohren. Häufig findet man dabei auch eine Krone, hin und wieder gar eine Dronenkrone, um so ihre Nähe zu Christus und ihr Königtum anzudeuten⁵⁴.

Eine der beliebtesten Darstellungen Mariens wurde im Spätmittelalter die Pietà. Vor dem Bild der Mutter mit dem toten Sohn suchte man Trost und Kraft in den persönlichen Leiden und in den Leiden der Zeit. Man bezeichnete diese Darstellung als Vesperbild, weil man sie als Teil der Beweinung Christi nach der Kreuzabnahme am Abend des Karfreitags verstand. Bei diesem Ereignis mußte Maria zugegen gewesen sein, hatte sie doch unter dem Kreuz gestanden. Die Bezeichnung »Vesperbild« erinnert aber auch daran, daß man in den mittelalterlichen Laien-Stundenbüchern, in denen die Leidensgeschichte eine besondere Rolle spielte, die Kreuzabnahme der Vesper zuordnete, weshalb man ihr gern das Bild der Kreuzabnahme oder als Teil davon das Bild der Schmerzensmutter mit dem Leichnam Jesu als Illustration anfügte⁵⁵. Die Darstellung der Szene der Kreuzabnahme begegnet uns als »Beweinung Christi« erstmals in der byzantinischen und dann in der frühen italienischen Kunst. Seit dem Ende des 13. Jahrhunderts beginnt man dann, die Mutter mit dem toten Sohn aus dieser Szene herauszulösen, und gibt damit der Volksfrömmigkeit tiefe Anregungen⁵⁶.

⁴⁸ Lk 2,35.

⁴⁹ Jo 19,25–27.

⁵⁰ R. Graber, Die marianischen Weltrundschreiben der Päpste in den letzten hundert Jahren, Würzburg 1951, 143; L. Deiss, Maria, Tochter Sion, Mainz 1961, 219f; L. Scheffczyk, Das biblische Zeugnis von Maria, Maria in der Heilsgeschichte, Wien 1979, 31f.

⁵¹ Vgl. P. Sträter, Hrsg., Katholische Marienkunde I: Maria in der Offenbarung, Paderborn 1952, 235. Lumen gentium, Art. 58; vgl. DS 3913–3917 (Enzyklika »Ad caeli Reginam« vom 11. 10. 1954).

⁵² Es handelt sich hier um die Schmerzen Mariens bei der Weissagung Simeons, bei der Flucht nach Ägypten, bei dem Verlust des Zwölfjährigen, bei der Begegnung mit dem Sohn auf dem Kreuzweg, bei seinem Tod unter dem Kreuz, bei der Abnahme seines Leichnams vom Kreuz und bei der Grablegung.

⁵³ F. Zoepfl, a. a. O., 430f.

⁵⁴ Vgl. A. Thomas, Art. Vesperbild, in: LThK X, Freiburg ²1965, 755.

⁵⁶ J. Sauer, Art. Pietà, in: LThK VIII, Freiburg ¹1936, 268 bzw. 268–270.

Die schmerzhafteste Mutter wird bald zur »Consolatrix afflictorum«, zur »Trösterin der Betrübten«. Dem liegt die Überlegung zugrunde, daß das Mitleiden der Mutter mit dem Sohn, das geistige Martyrium, ihr das Herz geöffnet hat für die Not der Menschen, denn wer viel gelitten hat, kann auch andere trösten⁵⁷. Kardinal Newman († 1890) schreibt: »Sie ist in besonderer Weise zu unserem Trost berufen, weil sie mehr gelitten hat als alle Frauen zusammen«⁵⁸.

3. Das Königtum Mariens

Wenn Maria den Titel »Königin« erhält, so hat dieser Titel eine metaphorische und eine reale Bedeutung, je nachdem, ob man dabei an die Größe Mariens oder an ihre herrscherliche Stellung denkt. Im metaphorischen Sinn ist sie die Königin, sofern sie die übrigen Menschen überragt durch ihre Frömmigkeit, ihre Gottesliebe und ihr Ethos, sofern sie alle Tugenden in vollendeter Weise besitzt. Damit ist jedoch noch nicht die eigentliche Bedeutung, der reale theologische Gehalt ihres Königtums erreicht. Diesen hebt nachdrücklich die Enzyklika Pius XII. »Ad caeli Reginam« von 1954 hervor, wenn sie das Königtum Mariens mit der königlichen Herrschaft Christi⁵⁹ verbindet, der das Haupt aller Menschen und der Herr der ganzen Schöpfung ist, weshalb alle Menschen sich ihm unterwerfen müssen und er sie allein zu ihrem Ziel führt. Es ist überflüssig, daran zu erinnern, daß das Königtum Christi nur in Analogie zum Königtum irdischer Herrscher verstanden werden kann, da ja die Aussagen über die transzendente Welt stets analog zu verstehen sind⁶⁰. Als der göttliche Logos ist Christus der höchste und absolute Herrscher, denn alles ist durch ihn geworden. An dieser seiner Stellung partizipiert auch seine menschliche Natur auf Grund der hypostatischen Union. Er ist der »geborene König aller Kreatur«⁶¹, der »Erstgeborene der ganzen Schöpfung«⁶², er steht über allem, auch als Mensch. Deshalb kann der Auferstandene bei seiner Erscheinung auf dem Berg in Galiläa sagen: »Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden«⁶³. Dem Königtum Christi aber ist das Königtum Mariens zugeordnet. Es ist nicht weniger real, wenn auch in abgeleiteter Weise. Gemäß dem göttlichen Heilsplan hat Maria in einer ganz bestimmten Form Anteil an der Stellung Christi⁶⁴, als Mutter des Königs Christus ist sie durch ihr »Fiat« in

⁵⁷ Vgl. F. J. Sheen, Du bist ebenedeit unter den Weibern, Aschaffenburg ²1956, 274.

⁵⁸ J. H. Newman, Der Maimonat, Betrachtungen über die Verehrung der Gottesmutter an Hand der Lauretanischen Litanei und andere Gebete, Eingeleitet und neu übersetzt von M. Laros, Köln 1954, 62.

⁵⁹ Vgl. G. M. Roschini, Dizionario di Mariologia, Roma 1961, 435.

⁶⁰ Ebd., 436; vgl. DS 3913f.

⁶¹ G. M. Roschini, a. a. O., 436; vgl. P. Sträter, Katholische Marienkunde II: Maria in der Glaubenswissenschaft, Paderborn 1952, 320.

⁶² Kol 1,15.

⁶³ Mt 28,18.

⁶⁴ P. Sträter, Hrsg., Katholische Marienkunde II, a. a. O. 320–322.

einzigartiger Weise mit dem Werk der Erlösung verbunden⁶⁵. Sie nimmt teil an der Mittlerschaft Christi, des einzigen Mittlers zwischen Gott und den Menschen⁶⁶, dienend rezeptiv, in voller Abhängigkeit von ihrem Sohn⁶⁷. So wird die physische Mutter des Gottessohnes zur geistlichen Mutter aller Menschen⁶⁸. Das II. Vatikanische Konzil unterstreicht das mittlerische Wirken Mariens im Zusammenhang mit ihrer geistlichen Mutterschaft⁶⁹. Ihre besondere Stellung in der Heilsordnung ist es also, die ihre alles überragende GröÙte bedingt, ihre königliche Herrschaft über alle Geschöpfe und, damit verbunden, die unausschöpfbare Wirksamkeit ihrer Fürbitte⁷⁰.

Maria ist somit eine Königin auch im realen Sinn, und zwar wegen ihrer innigen Beziehung zu ihrem Sohn und zu seinem Erlöserwirken. Diesen Tatbestand bringen die Väter zum Ausdruck, wenn sie im Anschluß an die paulinische Lehre von dem alten und dem neuen Adam⁷¹ die sich daraus ergebende Typologie Adam – Christus⁷² durch die Typologie Eva – Maria ergänzen. Bereits im 2. Jahrhundert begegnet uns der Gedanke, daß Maria die neue Eva ist⁷³. In dem Ja zu ihrer Berufung erkennt man ihre »ursächliche Bedeutung für die Verwirklichung des Heils aller Menschen«⁷⁴ und erklärt, sie stehe mit ihrem Ja-Wort »an der Spitze der das Heil empfangenden Menschheit« und fasse »das Glaubens-Ja in einem wahren Sinn zusammen«⁷⁵, sie setze es fort in der Teilnahme am Leben, Wirken und Leiden ihres Sohnes⁷⁶. Als Mutter im geistlichen Sinne wird sie so zum Urbild der Kirche⁷⁷.

Durch ihr Sein und Wirken tritt Maria in eine besondere Beziehung zu allen Getauften, sie schenkt ihnen etwas von ihrem königlichen Glanz⁷⁸. Das Neue Testament spricht von dem königlichen Priestertum, das die Christusgläubigen

⁶⁵ Vgl. Enzyklika »Ad caeli Reginam«. Die Enzyklika legt sowohl die Tatsache als auch das Wesen des Königtums Mariens dar. Sie weist darauf hin, daß die Verehrung Mariens als Königin immer wieder von den Päpsten empfohlen wurde, und leitet Mariens Königtum aus ihrer innigen Verbindung mit Christus ab (DS 3913–3915).

⁶⁶ R. Laurentin sagt, die Mittlerschaft sei bei Maria ein anderer Name für ihre Mütterlichkeit (R. Laurentin, Kurzer Traktat der marianischen Theologie, Regensburg 1959, 187; vgl. B. Albrecht, Kleine Marienkunde, Vallendar ²1985, 72).

⁶⁷ L. Scheffczyk, in: W. Beinert, Hrsg., Maria heute ehren, a. a. O., 192 bzw. 191 f. 204; M. Schmaus, Katholische Dogmatik V: Mariologie, München 1955, 299; J. Tyciak, Magd und Königin, Freiburg 1950, 123.

⁶⁸ G. M. Roschini, a. a. O., 426.

⁶⁹ Lumen Gentium, Art. 60.

⁷⁰ So sagt es wiederum die Enzyklika (DS 3916); vgl. G. M. Roschini, a. a. O., 437 f.

⁷¹ 1 Kor 15,45; Rö 5,14 f.

⁷² Rö 5,12–19; 1 Kor 15,20–28. 45–49.

⁷³ Justin, Dialog mit Tryphon: PL 6, 710; Irenäus von Lyon, Adversus haereses 3,22, 4: PG 7, 958 ff; 5, 19, 1: PG 7, 1175; Tertullian, De carne Christi 17: PL 2, 781.

⁷⁴ O. Semmelroth, Kommentar zum 8. Kapitel von Lumen gentium, in: LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil I, Freiburg 1966, 332.

⁷⁵ Ebd.

⁷⁶ Vgl. Lumen gentium, Art. 57 f.

⁷⁷ Vgl. Irenäus von Lyon, Adversus haereses 3, 23, 7: PG 7, 964; 4, 33, 4: PG 7, 1074 f.

⁷⁸ L. Scheffczyk, in W. Beinert, Hrsg., Maria heute ehren, a. a. O., 193.

darstellen⁷⁹, von dem Königtum der Erlösten, das durch ihre Teilnahme am Königtum Christi begründet wird⁸⁰, erkennbar durch ihre Überlegenheit über die Not der Zeit, die Vergänglichkeit und die Sünde. »Derjenige, welcher von den Fesseln des Todes, des Leides, des Hasses und der Lüge frei geworden ist, lebt durch Christus in königlicher Würde«⁸¹. Wie alle Erlösten nimmt auch Maria am Königtum Christi teil, sie allerdings in qualitativ anderer Weise, stellvertretend, exemplarisch. Sie ist die Mutter des Erlösers und ihm bei seinem Erlösungswerk in spezifischer Weise verbunden⁸².

Ihr Königtum gründet entscheidend in ihrer besonderen heilsgeschichtlichen Stellung, in ihrer »compassio«, in ihrer Leidensgemeinschaft mit Christus⁸³. Darauf verweist der Definitionstext des Dogmas von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel⁸⁴. Es geht hier nicht um ihr individuelles Leiden, sondern um ihre heilsgeschichtliche »compassio«. Ihr individuelles Leiden unterscheidet sich nicht qualitativ von dem der übrigen Christen⁸⁵, wohl aber ihre heilsgeschichtliche »compassio«. Darin steht sie »an der Spitze der Menschheit«, »an einem ihr in der Heilsordnung besonders bestimmten Platz«, hat sie eine einzigartige »Vollmacht und Wirkkraft für das Ganze«⁸⁶, ist sie die menschliche Darbieterin des Opfers ihres Sohnes⁸⁷, die Stellvertreterin des Menschengeschlechtes, repräsentativ für alle Erlösten⁸⁸.

Das katholische Verständnis der Erlösung stellt sich anders dar als das reformatorische. Christus hat die Erlösung nicht allein bewirkt. Die Menschheit war bei diesem Werk nicht einfach passive Zuschauerin und Empfängerin der Früchte, sondern nach dem Willen Gottes sollte Maria dabei mitwirken für alle. Ihr heilsgeschichtliches Mittun ist zugleich das Modell für die Kirche und für jeden einzelnen Gläubigen im Hinblick auf die Zuwendung der Erlösung: Wie Maria für alle mitgeopfert hat mit ihrem Sohn, so muß auch jeder einzelne Gläubige mitopfern, um der Früchte dieses Opfers teilhaftig zu werden⁸⁹. Durch die Stellung Mariens in der Heilsordnung wird nicht die überströmende Fülle der Verdienste und der Genugtuung des Erlösers in Frage gestellt, wohl aber wird dadurch unterstrichen, daß »die Erlösung aus der Gemeinschaft der Erlösten«⁹⁰ erwächst,

⁷⁹ 1 Petr 2,2–10; vgl. Apk 1,6; 5,9f; 20,4–6; 3,21.

⁸⁰ Apk 3,21.

⁸¹ M. Schmaus, *Katholische Dogmatik V*, a. a. O., 372 bzw. 369–372.

⁸² Vgl. ebd. 373–378.

⁸³ Pius X., Enzyklika »Ad diem illum« v. 2. 2. 1904 (DS 3370); Pius XII., Enzyklika »Ad caeli Reginam« v. 11. 10. 1954 (DS 3914–3916); Pius XII., Enzyklika »Haurietis aquas« v. 15. 5. 1956 (DS 3926).

⁸⁴ DS 3901f.

⁸⁵ Vgl. Kol 1,24.

⁸⁶ L. Scheffczyk, in: W. Beinert, Hrsg., *Maria heute ehren*, a. a. O., 204f.

⁸⁷ J. Dillersberger, *Das neue Wort über Maria, Die Stellung Marias in der Heilsordnung nach »Mystici corporis« Pius XII.*, Salzburg 1947, 135.

⁸⁸ Ebd., 137; R. Laurentin, *Kurzer Traktat der marianischen Theologie*, Regensburg 1959, 170f.

⁸⁹ J. Dillersberger, a. a. O., 139–142.

⁹⁰ R. Laurentin, *Mutter Jesu – Mutter der Menschen, Zum Verständnis der marianischen Lehre nach dem Konzil (Werdende Welt, Analysen und Aspekte zur Orientierung des Christen 11)*, Limburg 1967, 123.

aus ihrer aktiven Mitwirkung. Diesen Gedanken hebt auch die Kirchenkonstitution des II. Vatikanischen Konzils hervor⁹¹. Maria hat die Erlösung der Menschen nicht direkt mitbewirkt, wohl aber an ihr mitgewirkt⁹². Als Repräsentantin der ganzen Menschheit, speziell der Kirche, hat sie das Ja aller antizipiert. Als Vorerlöste und Ersterlöste ist sie das vorzüglichste Glied der Kirche und ihre Mutter⁹³. Auf der einen Seite ist sie mit Christus, auf der anderen mit der ganzen Menschheit, ja, mit der ganzen Schöpfung verbunden⁹⁴. Daraus resultiert auch ihre Bedeutung im Hinblick auf die subjektive Zuwendung der Erlösung durch ihre fürbittende Vermittlung.

Deshalb gehört Maria entgegen der bisweilen geäußerten Meinung, sie sei für das katholische Glaubensbekenntnis nur peripher, in das Zentrum des katholischen Glaubens⁹⁵. Das betont das II. Vaticanum mit Nachdruck⁹⁶. Maria ist gewiß ein Zeichen und Beispiel »für die Verwirklichung eines wesentlicheren Menschseins vor Gott in der Welt⁹⁷, das Exemplar des Menschseins, »an dem wesentliche Grundbefindlichkeiten und Verhaltensweisen des gläubigen Menschen zu ersehen sind«⁹⁸, aber sie ist mehr, als Muttergottes ist sie in wirksamer Weise mit Christus beim Werk der Erlösung verbunden. Ihre Teilnahme am Erlösungswerk ist eine objektive, ohne daß dadurch freilich die Souveränität Gottes beeinträchtigt würde. Gott wollte, daß die Menschheit ihrer Rettung exemplarisch zustimme. In ihrem gläubigen Ja hat Maria so das Christusheil für alle empfangen⁹⁹. Darum kommt ihr eine spezifische kultische Verehrung zu. Sie hat einen unveräußerlichen Platz in der Heilsordnung, sie gehört ein für allemal in »das Geheimnis Christi und der Kirche«¹⁰⁰ als Repräsentantin der erlösten Menschheit und als Vermittlerin des Erlösungsgeschehens an die Menschen, objektiv und subjektiv¹⁰¹. Ihre mütterliche Verbindung mit Christus begründet ihre bräutliche Teilnahme an seinem Werk und ihre urbildliche Stellung gegenüber der Kirche¹⁰². Weil das Geheimnis Christi und seines Werkes marianisch ist, deshalb muß auch das Geheimnis der Kirche marianisch sein¹⁰³, deshalb kann man in der Kirche nicht von Maria absehen¹⁰⁴, ist doch das Geheimnis der Kirche »die Weiterführung des Christusgeheimnisses in den Bereich der Geschichte hinein«¹⁰⁵.

⁹¹ *Lumen gentium*, vor allem die Artikel 56, 58 und 61.

⁹² H. Lais, *Dogmatik I*, Kevelaer 1965, 261.

⁹³ Ebd., 262f. 250f.

⁹⁴ M. Schmaus, *Katholische Dogmatik V*, a. a. O., 337 bzw 336f.

⁹⁵ L. Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg 1977, 266.

⁹⁶ *Lumen gentium*, Art. 52–68.

⁹⁷ L. Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt*, a. a. O., 269.

⁹⁸ Ebd.

⁹⁹ M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche II*, München 1970, 687f.

¹⁰⁰ *Lumen gentium*, Art. 52.

¹⁰¹ L. Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt*, a. a. O., 273–275.

¹⁰² Vgl. O. Semmelroth, a. a. O., 327.

¹⁰³ Ebd., 328.

¹⁰⁴ Vgl. ebd., 329f.

¹⁰⁵ Ebd., 336.

Um dieser Zusammenhänge willen wurde Maria schon früh der Titel »Königin« zugelegt, zum ersten Mal bei Ephräm dem Syrer († 373). Er nennt Maria »regina« und »domina«¹⁰⁶, »Herrin aller Herrinnen«¹⁰⁷, »Königin von allen«¹⁰⁸. Gregor der Große († 604) bezeichnet sie als die »Königin der Welt«¹⁰⁹. Germanus von Konstantinopel († 733) spricht von ihr als der »Königin aus dem königlichen Geschlechte Davids«¹¹⁰. Auch Johannes von Damaskus († ca. 750) nennt sie eine Königin¹¹¹, die Herrin aller geschaffenen Dinge, »da sie die Magd und die Mutter des Schöpfers wurde«¹¹². Von Maria als Herrin oder Herrscherin spricht auch das Römische Konzil von 680¹¹³ sowie das II. Konzil von Nizäa (787)¹¹⁴. Besonders beliebt wurde der Titel »Königin« bei den germanischen Völkern, die »bei ihrem auf das Sinnenhafte und Anschauliche drängenden Naturell das Überirdische nach Analogie der irdischen Ordnungen sich vorzustellen geneigt waren«¹¹⁵. Im Mittelalter gibt es kaum einen bedeutenden Schriftsteller, der über Maria schreibt und ihr nicht den Titel »Königin« zulegt. Das Königtum Mariens ist aber auch von altersher in den Liturgien verankert, in den Missalien des Ostens wie des Westens, in den Brevieren und in den Formularen der Sakramentenspendung¹¹⁶. Häufig begegnet uns Maria als Königin in den marianischen Antiphonen des Mittelalters, im »Salve Regina«, im »Ave Regina caelorum« und im »Regina coeli, laetare«¹¹⁷. Der Gedanke des Königtums Mariens hat darüber hinaus die verschiedenen Festtage geprägt, das Fest der Krönung Mariens, das Fest ihrer Himmelfahrt, das Fest ihrer Erscheinung in Lourdes, das Rosenkranzfest und das Fest der Sieben Schmerzen¹¹⁸. In der Lauretanischen Litanei, die am Beginn des 16. Jahrhunderts in Loreto entstanden ist, wird Maria in zahlreichen Anrufungen als Königin bezeichnet, und im fünften Geheimnis des glorreichen Rosenkranzes wird sie als die Gekrönte gepriesen¹¹⁹. Bereits in den ersten Jahrhunderten wird Maria in der Kunst häufig als Königin dargestellt, herrscherlich thronend. Das älteste Bild

¹⁰⁶ OG III, 545 ff; vgl. Enchiridion Marianum, a. a. O., Nr. 346; OG III, 548 ff; vgl. Enchiridion Marianum, a. a. O., Nr. 347; OG III, 551 f; vgl. Enchiridion Marianum, a. a. O., Nr. 348; OG III, 575 f; vgl. Enchiridion Marianum, a. a. O., Nr. 350.

¹⁰⁷ OG III, 576; vgl. Enchiridion Marianum, a. a. O., Nr. 350.

¹⁰⁸ OG III, 575; vgl. Enchiridion Marianum, a. a. O., Nr. 350.

¹⁰⁹ Gregor der Große, Liber Responsalis sive Antiphonarius, Responsoria sive Antiphonae de Assumptione sanctae Mariae: PL 78, 799.

¹¹⁰ Germanus von Konstantinopel, Orationes V (Oratio in Annuntiatione SS. Deiparae): PG 98, 320 f.

¹¹¹ Johannes von Damaskus, Homiliae VIII (In Dormitionem B. V. Mariae): PG 96, 701; ders., Hymni I u. III (In Dormitionem Dei Genetricis): PG 96, 1364.

¹¹² Ders., De fide orthodoxa 4,14: PG 94, 1161.

¹¹³ DS 547.

¹¹⁴ DS 600.

¹¹⁵ L. Scheffczyk, in: W. Beinert, Hrsg., Maria heute ehren, a. a. O., 191; vgl. ders., Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit, Leipzig 1959, 477 ff.

¹¹⁶ P. Sträter, Hrsg., Katholische Marienkunde II. a. a. O., 327–329.

¹¹⁷ Das »Salve Regina« hat eine außerordentlich große Verbreitung gefunden. Für gewöhnlich wird es dem Mönch Hermannus Contractus († 1054) zugeschrieben. Als Verfasser dieses Liedes werden aber auch Anselm von Lucca († 1086) und Ademar von Puy († 1198) genannt (vgl. B. Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik I, Freiburg 1932, 447).

¹¹⁸ P. Sträter, Hrsg., Katholische Marienkunde I, a. a. O., 260–262.

¹¹⁹ Ebd., 263 f.

dieser Art gehört dem 2. Jahrhundert an¹²⁰. Zum Königtum Mariens bekennt man sich in alter Zeit im Grunde schon, wenn man sie in sitzender Haltung darstellt¹²¹. Seit dem 17. Jahrhundert hat man Bilder und Statuen der Königin Maria des öfteren in einem paraliturgischen Akt gekrönt¹²². Dieser Brauch ist gerade in den letzten Jahrzehnten sehr beliebt geworden. Erinnerung sei hier auch an die mittelalterliche Darstellung der Schmerzensmutter mit einer Königskrone oder mit einer Dornenkrone¹²³.

Während im 16. Jahrhundert Erasmus von Rotterdam († 1536), Martin Luther († 1546) und Johannes Calvin († 1564) den Titel »Königin« für Maria zurückweisen, weil er nicht in der Schrift vorkomme, verteidigt Petrus Canisius († 1597) ihn vehement¹²⁴. 1830 erscheint Maria in Paris der heiligen Katharina Labouré als Mittlerin und Königin der Welt¹²⁵, Papst Pius IX. nennt sie in seiner Ansprache am Beginn der 1. Sitzung des I. Vatikanischen Konzils die »Königin der Kirche«¹²⁶. Papst Leo XIII. läßt im Jahre 1902 in Freiburg in der Schweiz eine Marienstatue unter dem Titel »Königin des Weltalls« krönen¹²⁷. Papst Pius XII. spricht in der Bulle »Munificentissimus Deus« vom 1. November 1950 von dem universalen Königtum Mariens¹²⁸. Das Königtum Mariens sowie der Titel »Königin des Weltalls« waren im 20. Jahrhundert immer wieder ein Thema auf Mariologischen Kongressen. Daraus ging im Oktober des Jahres 1954 die Enzyklika »Ad caeli Reginam« hervor. Am 8. Dezember des gleichen Jahres krönte Pius XII. das berühmte Marienbild von Santa Maria Maggiore »Salus Populi Romani«¹²⁹ und proklamierte das Fest vom Königtum Mariens, das alljährlich am 31. Mai gefeiert werden sollte. Heute hat es seinen Platz am Oktavtag des Festes der Aufnahme Mariens in den Himmel, am 22. August, wodurch der Gedanke unterstrichen wird, daß sich der Titel »Königin« bei Maria vor allem auf ihre himmlische Existenz bezieht, daß sie nunmehr die Königin des Himmels und der Erde ist in ihrer Verherrlichung, ihrer Gleichgestaltung mit Christus im Geheimnis ihrer »Assumptio«¹³⁰.

¹²⁰ Es handelt sich hier um eine Darstellung Mariens in der Priscilla-Katakombe in Rom, wo sie im Zusammenhang mit der Anbetung der Weisen einen Kopfschmuck trägt, der an die Herrscherinnen dieser Zeit erinnert (G. M. Roschini, a. a. O. 428).

¹²¹ Die Heiligen werden im christlichen Altertum und im frühen Mittelalter nicht in sitzender Haltung dargestellt, nur Maria und Christus. In Santa Maria Maggiore, der großen von Papst Sixtus III. (432–440) in Rom errichteten Marienkirche, thront Maria in der Apsis und trägt Christus auf dem Schoß.

¹²² P. Sträter, Hrsg., Katholische Marienkunde I, a. a. O., 263.

¹²³ S. oben Anm. 54.

¹²⁴ G. M. Roschini, a. a. O., 426. 431.

¹²⁵ Ebd.

¹²⁶ Ansprache »Quod votis omnibus« am 8. 12. 1869: Mansi 50, 20.

¹²⁷ G. M. Roschini, a. a. O., 431.

¹²⁸ DS 3902.

¹²⁹ G. Söll, Mariologie (Handbuch der Dogmengeschichte III, 4), Freiburg 1978, 235 f.

¹³⁰ Vgl. L. Scheffczyk, in: W. Beinert, Hrsg., Maria heute ehren, a. a. O., 190 f. Demgemäß erklärt das II. Vaticanum: »Schließlich wurde die Unbefleckte Jungfrau ... nach Vollendung des irdischen Lebenslaufs mit Leib und Seele in die himmlische Herrlichkeit aufgenommen und als Königin des Alls vom Herrn erhöht, um vollkommen ihrem Sohn gleichgestellt zu sein, dem Herrn der Herren (vgl. Apk 19,16) und dem Sieger über Sünde und Tod« (Lumen gentium, Art. 59).

Als Königin ist Maria nicht nur auf die Menschheit insgesamt, sondern auch auf einzelne Gruppen und Stände hingeeordnet. Seit dem Mittelalter finden sich immer wieder Verlautbarungen der Päpste, Ausführungen bei den verschiedenen kirchlichen Schriftstellern und Gebete, in denen das Königtum Mariens in diesem Sinne proklamiert wird¹³¹. Das älteste Beispiel ist hier der Titel »Königin der Jungfrauen«. Später wurde Maria auch die »Königin der Märtyrer«. In neuerer Zeit hat man den Titel »Königin der Apostel« hervorgehoben, um die missionarische Verantwortung durch den Blick auf Maria zu fördern. Pius XI. hat ihn mit Nachdruck in seiner Missionszyklika vom 28. Februar 1926 verwendet. Eine Reihe weiterer Titel dieser Art wird Maria in der Lauretanischen Litanei zugeschrieben¹³². In der Zuordnung Mariens zu einzelnen Gruppen und Ständen findet der Gedanke seinen Ausdruck, daß Maria nicht nur der Menschheit als solcher und jedem einzelnen als Königin vorangeht, metaphorisch und real, sondern auch den verschiedenen Ständen, um ihnen in ihrer spezifischen Situation Ansporn, Trost und Hilfe zu sein, wenn immer sie sich ihr zuwenden¹³³. Das gilt unabhängig davon, ob Maria in irgendeiner Weise selber diesem Stand oder dieser Gruppe angehört. Ist das der Fall, so kommt allerdings eine neue Dimension ins Spiel. So ist das Königtum Mariens anders akzentuiert im Hinblick auf die Jungfrauen oder die Märtyrer als im Hinblick auf die Apostel. Eine besondere theologische Tiefe kommt dabei dem Titel »Regina martyrum« zu, da im Martyrium Mariens ihr Königtum die tiefste Begründung findet.

4. Die Königin der Märtyrer

Wenn Maria mehr gelitten hat als alle Märtyrer Christi, wie es Paschasius Radbertus († um 860) ausdrückt, weil sie mehr geliebt hat¹³⁴, so folgt daraus ihre Sonderstellung im Kreis der Blutzengen Christi. Das gilt aber in einem weit höheren Maß, wenn wir die öffentliche Relevanz, die heilstheologische Bedeutung dieses Martyriums betrachten, wenn wir sehen, in welcher Nähe und Unmittelbarkeit dieses Martyrium, wenngleich unblutig, zum Ursprung und zur Quelle des christlichen Martyriums steht, zu dem Märtyrer schlechthin, zu Jesus Christus, dem getreuen Zeugen, dem »μάρτυς ὁ πιστός«¹³⁵.

Sofern Maria mehr geliebt und daher mehr gelitten hat als alle Märtyrer und Märtyrerinnen Christi, ist sie die Königin der Märtyrer in einem bildhaften, metaphorischen Sinn. Schon deshalb nimmt sie nach Christus den ersten Platz ein in der Reihe der Märtyrer, hat sie den Vorrang vor allen Märtyrern, ist ihr Martyrium vorbildhaft.

¹³¹ P. Sträter, Hrsg., *Katholische Marienkunde II*, a. a. O., 337.

¹³² Vgl. oben Anm. 119.

¹³³ P. Sträter, Hrsg., *Katholische Marienkunde II*, a. a. O., 337f.

¹³⁴ Vgl. oben, Anm. 43.

¹³⁵ Apk 1,5.

Damit haben wir aber noch nicht die Tiefe des Titels »Regina martyrum« ausgelotet. Denn Maria ist die Königin der Märtyrer auch in einem realen Sinn, da sie nach dem Willen Gottes als Mutter des Erlösers in einem ganz spezifischen Sinn an dessen Erlösungswerk teilgenommen hat. Analog zu Christus, wenngleich ihm nachgeordnet, hat sie eine Schlüsselposition im Heils- und Erlösungswerk inne. Sie hat mitgewirkt an der Erlösung. Das begründet ihre spezifische Teilhabe am Königtum Christi, wodurch sie gleichzeitig zur Königin der Märtyrer wird. Als »Regina martyrum« hat sie ihren Platz bei dem »Rex martyrum«. Zwar ist sie erlösungsbedürftig wie alle und steht ganz und gar auf Seiten der Menschen, aber sie ist vorerlöst und ersterlöst. Als solche hat sie eine einzigartige Position im Erlösungswerk inne. Deshalb ist ihr Martyrium urbildhaft für das christliche Martyrium, das seinen Ausgang nimmt bei dem gekreuzigten Christus, urbildhaft neben oder besser unter dem Martyrium Christi.

Die Verehrung der »Königin der Märtyrer« ist eine wirksame Erinnerung daran, daß der Christ als Jünger des »Königs der Märtyrer« der »Königin der Märtyrer« zugeordnet ist. Die Bereitschaft zum Martyrium, körperlich oder geistig, ist in der übernatürlichen Heils- und Erlösungsordnung von fundamentaler Bedeutung. Sie ist ein wesentliches Moment des Christseins. Wenn der Jünger Christi am Martyrium des Gekreuzigten teilhat, in gewöhnlicher oder in außergewöhnlicher Weise, so steht auch unter seinem Kreuz die »Regina martyrum«, hat sein Martyrium in der »compassio« Mariens sein Vorbild und sein Urbild und findet er im Blick auf die Königin der Märtyrer Kraft und Orientierung.

Weil man das Geheimnis der Erlösung nicht recht würdigen kann, ohne Maria einzubeziehen, deshalb führt sie immer neu zu Christus, dem Sohn Gottes. Die Geschichte des Christentums bezeugt die innige Beziehung zwischen dem Glauben an die Gottheit Jesu und der Marienverehrung. Wenn immer die Verehrung der Mutter wenig Beachtung findet, tritt der Glaube an die Gottheit des Sohnes in den Hintergrund¹³⁶. Auch heute geht das Schwinden des Glaubens an den Gottmenschen, wenn man seine Aufmerksamkeit vorwiegend dem »Mann von Nazareth« zuwendet, Hand in Hand mit der Herabminderung der Marienverehrung¹³⁷. Die »Regina martyrum« führt zum »Rex martyrum«, sie läßt das Geheimnis der Erlösung und der Nachfolge des menschgewordenen Gottessohnes in hellerem Licht aufleuchten und erschließt die tieferen Dimensionen der christlichen Existenz.

¹³⁶ Vgl. A. Brandenburg, *Maria in der evangelischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn 1965, 79 ff.

¹³⁷ L. Scheffczyk, *Neue Impulse zur Marienverehrung*, St. Ottilien 1974, 51 f.

Über die Priesterausbildung in der Spätantike

Von Alberto Viciano, Navarra

Mit einer gewissen Häufigkeit bekommt man die These zu hören, es sei zum ersten Mal auf dem Konzil in Trient oder in den Reformströmungen des 14. oder 15. Jahrhunderts durch die Vorschrift, Seminarien zu errichten, versucht worden, dem Problem der Priesterausbildung zu begegnen. Mit der vorliegenden Arbeit soll gezeigt werden, daß die Kirche schon viel früher und zwar seit dem späten Altertum sich dieser Aufgabe bewußt war.

Als die Kirche mit dem Jahr 313 die für die Christianisierung der griechisch-römischen Welt notwendige Freiheit erlangte, ereigneten sich in fast allen Institutionen der Gesellschaft religiöse und kulturelle Veränderungen: Neues Kalendarium, tiefgreifende Veränderungen in der Straf- und Zivilgesetzgebung, neue Feste (dagegen wurde das letzte Vierspannrennen im römischen Zirkus im Jahr 549 abgehalten), neue Liturgie und eine veränderte Problemstellung bezüglich der Transmission der klassischen Philosophie (529 ordnete Justinian die Schließung der neuplatonischen Schule in Athen an).

Inmitten all dieser Veränderungen blieb jedoch eine alte Institution, die, abgesehen von einigen sporadischen und vergeblichen Versuchen, nicht vom Prozeß der Christianisierung erfaßt wurde, bestehen: Die »scholae« und die von ihnen angewendeten Studienpläne zur Erziehung von Kindern und Jugendlichen¹. Diese sowohl von christlichen wie von heidnischen Kindern besuchten Schulen wurden von einer heidnischen Lehrerschaft geleitet, welche den Unterricht gemäß der traditionellen, d. h. heidnischen Lehre erteilte. Die religiöse Erziehung der getauften Kinder blieb der Familie oder der Pfarrei vorbehalten. Die Bischöfe ihrerseits ergriffen disziplinäre Maßnahmen hinsichtlich der inneren Haltung, mit der sich gläubige Jugendliche der Lehre und Lektüre der klassischen Sprachen widmen sollten. Hier ist der berühmte Brief »Exhortatio ad adolescentes« des heiligen Basilius an seine Neffen zu nennen, der einerseits die griechische Kultur verteidigt, andererseits aber zu wachsamer Vorsicht bei der Verwendung der klassischen Schriftsteller rät und mahnt, sich nur auf jene Stücke zu konzentrieren, die nicht im Widerspruch zur christlichen Moral stehen². Im abendländischen Bereich entwickelt Augustinus nach seiner Bekehrung 386 in seiner Schrift »De ordine« ein Programm zur höheren Bildung für sich und seine Freunde, mit denen er ein der Philosophie gewidmetes Leben führte. Er übernimmt das von Porphyrius entwickelte System der sieben Artes liberales zur Erhebung des Geistes vom sinnlich

¹ S. Pricolo, Stichwort »Scuola«, in: *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiana II* (1984) 3126–3135. Vgl. P. Riché, *Education et culture dans l'Occident barbare, VI–VIII siècles*, Paris 1962; idem, *Les écoles et l'enseignement dans l'Occident chrétien de la fin du V siècle au milieu du XI siècle*, Paris 1979.

² St Basile, *Aux jeunes gens. Sur la manière de tirer profit des lettres helléniques: Texte établi et traduit par l'abbé Fernand Boulenger* (»Les belles Lettres«), Paris 1965. Vgl. N. G. Wilson, *Saint Basil On the Value of Greek Literature*, London 1975. Zur Erweiterung des Themas vgl. Ch. Gnlika, *Chresis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur*, Basel 1984.

Wahrnehmbaren zum Intelligiblen. Zehn Jahre später, 396, beginnt Augustinus, nun Bischof von Hippo, mit dem Werk »De doctrina christiana«, das eine Einleitung über die Ausbildung des christlichen Lehrers darstellt und erst 426 beendet wird³.

Hinsichtlich der kulturellen Ausbildung der Laien unternahm die Kirche also nichts, um die Schulen und deren Lehrpläne zu christianisieren, genausowenig in allen anderen traditionellen Erziehungseinrichtungen⁴; für die Ausbildung der Kleriker entschied sie sich jedoch für die gegenteilige Lösung. Dabei war es nicht so sehr das Mißtrauen gegenüber den ganz vom heidnischen Geist geprägten klassischen Schulen⁵, sondern die Dekadenz des alten Lehrsystems, welche die Kirche schließlich bewog, sich in eigener Instanz um die Ausbildung des Klerus zu kümmern. So entstehen im sechsten Jahrhundert von der Kirche ins Leben gerufene und von ihr organisierte Schulen, die aus einer inneren Initiative heraus entspringen.

Schon vor Beginn des sechsten Jahrhunderts kam das Interesse für diese Frage auf. Auf dem ökumenischen Konzil von Nizäa (325) beschäftigte die Kirche sich zum ersten Mal offiziell mit der Ausbildung des Klerus⁶. In diesen Jahren wird auch von der »domus ecclesiae«, von »unum conclave atrii«, von »seniores«, von Vorsätzen und geistlichen Vätern, von »oblato« und »donato«, die für ihre Erziehung einem Kloster anvertraut werden⁷, gesprochen. Im Anschluß und in Anwendung der Bestimmungen von Nizäa errichtete Augustinus in der ecclesia von Hippo ein Kloster, um das gemeinsame Leben der Presbyter zu ermöglichen⁸, weswegen manchmal gesagt wird, daß Augustinus der Gründer der Seminarien gewesen sei⁹.

³ Vgl. H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la conversation de la culture antique*, Paris 1938; E. Redondo, *La vertiente pedagógica de la figura y de la obra san Agustín*, in: M. Merino (Hg.), *Verbo de Dios y palabras humanas*, Pamplona 1988, 177–192.

⁴ Die hier aufgestellte Behauptung muß auf die Kirche in den Grenzen des römischen Reiches eingeschränkt werden. Im aramäischsprachigen Mesopotamien entwickelte sich vom dritten bis zu Beginn des siebten Jahrhunderts ein erstes christliches Lehrsystem, vgl. E. R. Hayes, *L'école d'Edesse*, Paris 1930; A. Vööbus, *The Statutes of the School of Nisibis*, Stockholm 1962. Innerhalb des römischen Reiches gab es nichts mit diesen christlichen Schulen vergleichbares: Als Cassiodor um die Mitte des sechsten Jahrhunderts ein Kloster gründete, deren Mönche sich dem Kopieren von Büchern und der Exegese widmeten, diente ihm die Schule von Nisibis als Vorbild, vgl. R. Malina, *Cassiodore et l'école de Nisibe*, in: *Muséon* 95 (1982) 131–166.

⁵ P. Stockmeier, *Glaube und Paideia*, in: *ThQ* 147 (1967), 432–452.

⁶ Es handelt sich um den Kanon 9 dieses Konzils; vgl. L. Alberigo u. a., *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Bologna 1973, 10.

⁷ So vor allem im Orient, auch wenn das in den lateinischen Kirchen nicht unbekannt ist. Vgl. H. Leclercq, Stichwort »École«, in: *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, 4, Paris 1925, 1825; G. Bardy, *Les origines des écoles monastiques en Occident*, in: *Sacris Erudiri* 5 (1953), 86–103; idem, *Les origines des écoles monastiques en Orient*, in: *Mélanges J. de Ghellinck I*, Gembloux 1951, 293–309.

⁸ »(Augustinus) factus ergo presbyter monasterium intra ecclesiam mox instituit; et cum Dei servus vivere coepit secundum modum et regulam sub sanctis Apostolis constitutam«, Posidius, *Vita Augustini* 5 (PL 32, 37); eine Editio critica wurde erarbeitet von A. A. R. Bastiaensen, *Vita di Cipriano. Vita di Ambrosio. Vita di Agostino*, Milano 1981. Vgl. Augustinus, *Sermo* 355, 2 (PL 39, 1570–1571); B. Kötting, *Klerikerbildung in der alten Kirche*, in: *Sacerdotium*, Festschrift für A. Francken, Warendorf 1948, 31–40.

⁹ A. Theiner, *Histoire des institutions d'éducation ecclésiastique*, Paris 1941, 107.

Tatsächlich liegen die Anfänge einer ersten institutionalisierten Ausbildung vor allem in den Klöstern, die nach den Einfällen der Barbaren rings um bedeutende (d. h. in der Regel metropolitane) Kirchen entstehen. In Gallien werden im Verlauf des fünften Jahrhunderts mehrere Mönchsschulen gegründet: Marmoutier von Martin von Tours, Lérins von Honoratus und Marseille von Johannes Cassian. Die »Vita Caesarii« bezeugt, daß Caesarius von Arles († 542) eine Gruppe von Klerikern um sich sammelte, die er über die Heilige Schrift belehrte¹⁰. Klöster dieser Art entstehen auch im westgotischen Spanien: Sankt Eulalia in Merida, Agali in Toledo, Caulina, Dumio, Saragossa und Sevilla, wo Jugendliche jeglicher Herkunft aufgenommen werden, gleichgültig ob sie dem Ruf zum klerikalen Stand folgen oder nicht¹¹. Außerdem wurde auf dem zweiten Konzil von Toledo beschlossen, eine bischöfliche Schule für die von ihren Eltern zum geistlichen Stand bestimmten Knaben zu gründen¹²; ihre Weiterentwicklung und bessere Organisation wurde auf dem vierten Konzil von Toledo beraten¹³. Das Konzil von Vaison im Jahre 529 bestimmte, daß die Pfarrer auf dem Land die Jungen, die sich auf das Priestertum vorbereiten, bei sich im Haus wohnen lassen sollen und in der Heiligen Schrift zu unterrichten haben¹⁴. Der Konzilstext¹⁵ wird als erstes Indiz für die Gründung von Pfarrschulen betrachtet, die seit dem Verschwinden der alten römischen Schulen die Funktion von Elementarschulen übernahmen und auch für Knaben, die nicht die geistliche Laufbahn einschlagen würden, offenstanden. Dieser Prozeß wickelte sich im siebten Jahrhundert ab, in dem die Transformation der alten Welt ihrem Höhepunkt zustrebte. Die Ausdünnung des städtischen Lebens und die zunehmende Ruralisierung entzogen den traditionellen Schulen endgültig ihren Lehrkörper und das jugendliche Publikum. In der hochmittelalterlichen Gesellschaft überlebte zusammen mit der großen Masse der Ungebildeten nur eine von der Kirche ausgebildete Elite von Klerikern und Mönchen und eine geringe Zahl von Adelligen, die ihre Erziehung in ihren Familien oder, in immer selteneren Fällen, in Klöstern und kirchlichen Schulen empfangen hatten.

In der modernen wissenschaftlichen Literatur wurde nicht nur viel über die Gründung dieser Schulen, sondern auch über ihre bedeutende Rolle im Prozeß der

¹⁰ Vita Caesarii II 5–6 (PL 67, 1027). Editio critica der Werke von Caesarius und seiner Vita von G. Morin. Sancti Caesarii Opera Omnia, 2 Bde., Maredsous 1937.

¹¹ F. Martín Hernández, La formación del clero en la iglesia visigótico-mozarabe, in: J.-I. Saranyana – E. Tejero (Hg.), Hispania Christiana. Estudios en honor del Prof. José Orlandis, Pamplona 1988, 193.

¹² Vgl. *ibid.*, 194–199; J. Orlandis – D. Ramos-Lissón, Die Synoden auf der iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam 711, Paderborn 1981, 61–65.

¹³ Vgl. F. Martín Hernández, *op. cit.*, 199–209; J. Orlandis – D. Ramos-Lissón, *op. cit.*, 144–171; J. Fontaine, Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne visigothique, 2 Bde., Paris 1983.

¹⁴ O. Pontal, Die Synoden im Merowingerreich, Paderborn 1986, 56–58.

¹⁵ »Hoc placuit, ut omnes presbyteri, qui sunt in parrociis constituti, secundum consuetudinem, quam per totam Italiam satis salubriter teneri cognouimus, iuniores lectores, quantoscumque sine uxoribus habuerunt, secum in domo, ubi ipsi habitari uidentur, recipiant et eos quomodo boni patres spiritaliter nutrientes psalmis parare, diuinis lectionibus insistere et in lege Domini erudire contendant, ut et sibi digni successores prouideant et a Domino proemia aeterna recipiant. Cum uero ad aetatem perfectam peruenerint, si aliquis eorum pro carnis fragilitate uxorem habere uoluerit, potestas ei ducendi coniugium non negetur«. Synodus Vasensis 1 (CChr. SL 48/A 78, 15–25).

Weitergabe der klassischen Kultur geschrieben¹⁶. Es gibt ebenfalls Studien über deren innere Organisation: Studienpläne (profane und kirchliche Wissenschaften), Ausbildung der Priester, Sittenlehre, Methodologie des Erziehungssystems¹⁷. Bezüglich der Studienpläne ist vor allem das gegen das Jahr 544 abgefaßte Werk Cassiodors »Institutiones divinarum et saecularium litterarum« hervorzuheben. Das erste Buch (PL 70, 1105–1150) ist eine Einführung in die Theologie – die von Grund aus als Studium der Heiligen Schrift verstanden wird –, das zweite Buch (PL 70 1150–1220) eine Einleitung in die sieben Artes liberales (das Trivium und das Quadrivium). Diese erörtert er auch einzeln und in augustinischer Prägung in den »Tres scientiae sermonicales« (Grammatik, Dialektik und Rhetorik) und den »Quattuor scientiae reales« (Arithmetik, Geometrie, Musik und Astrologie). Seine Kurzdarstellung der Freien Künste wird ebenso wie die des Marcianus Capella im Mittelalter zu einem bedeutenden Handbuch. Die Erörterung der Grammatik gründet in Donatus, die Dialektik in Marcianus Capella und die Rhetorik in Cicero und Quintilian. Die Arithmetik greift auf Boëthius zurück, die Geometrie auf Euklid und die übrigen beiden Wissenschaften des Quadriviums auf Ptolemäus, Apuleius, Nicomanus usw.¹⁸. Auf diese Weise kann auch die bedeutende Rolle, die diese Erziehungseinrichtungen der kirchlichen Ausbildung in der

¹⁶ H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antichité*, Paris 1965.

¹⁷ Zusätzlich zu der schon in den Anmerkungen angegebenen Bibliographie s.: M. Roger, *L'enseignement des lettres classiques d'Ausone à Alcuin*, Paris 1905; A. Müller, *Studentenleben im 4. Jahrhundert n. Chr.*, in: *Philologus* 69 (1910) 292–317; C. Barvagallo, *Lo statto e l'istruzione pubblica nell'Impero romano*, Catania 1911; H. Pirenne, *De l'état de l'instruction des laïques à l'époque mérovingienne*, in: *RBen* 46 (1934) 165–177; G. Bardy, *L'Église et l'enseignement au IV siècle*, in: *RechSR* 14 (1934) 525–549 und 15 (1935) 1–27; L. Brehier, *L'enseignement classique et l'enseignement religieux à Byzance*, in: *RHPHR* 21 (1941) 34–69; A. Lorcin, *La vie scolaire dans les monastères d'Irlande aux V–VII siècles*, in: *Rev. du Moyen-Age Latin* 1 (1945) 221–236; P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris 1948; M. Pavan, *La crisi della scuola nel IV sec. d. C.*, Bari 1952; Ch. Courtois, *Les Vandales et l'Afrique*, Paris 1955; G. Downey, *Education in the Christian Roman Empire: Christian and Pagan Theories under Constantine and his Successors*, in: *Speculum* 32 (1957) 48–61; J. Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris 1957; P. Riché, *La survivance des écoles publiques en Gaule au V siècle*, in: *Le Moyen Age* 43 (1957) 421–436; S. Dill, *Roman Society in the Last Century of the Western Empire*, New York 2/1958; VARII, *Los monjes y los estudios*, in: *IV Woche über monastisches Studium*, Poblet 1963; P. Blumenkamp, *Art. »Erziehung«*, in: *RAC* 6 (1966) 502–559; H. Th. Johann (Hg.), *Erziehung und Bildung in der heidn. und christl. Antike*, Darmstadt 1976; Palladini, *L'istruzione nel mondo classico*, Napoli 1968; VARII, *Arts liberaux et Philosophie au Moyen Age*, in: *Actes du IV Congrès Int. de philos. médiév.*, Montreal 1969; P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin*, Paris 1971; A. Di Berardino, *Maestri cristiani del III secolo nell'insegnamento classico*, in: *Augustinianum* 12 (1972) 549–556; A. Quacquarelli, *Scuola e cultura dei primi secoli cristiani*, Brescia 1974; J. Préaux, *Securus Melior Felix, l'ultime »orator urbis Romae«*, in: *Corona Gratiarum Dekkers II*, Bruges 1975, 101–121; *Église et enseignement*, in: *Actes du Colloque du X anniversaire de l'Inst. d'hist. du christ. de l'Univ. de Bruxelles*, Bruxelles 1977; G. Ruhbach, *Klerusausbildung in der Alten Kirche*, in: *WortDienst* 15 (1975) 107–114; J. Bowen, *Storia dell'educazione occidentale*, ital. Übers., I, Milano 1979; S. Pricoco, *L'editto di Giuliano sui maestri* (CTh 13, 3, 5), in: *Orpheus* 1 (1980) 348–370; M. Pavan, *La scuola nel Tardo Antico*, in: *La cultura in Italia fra Tardo Antico e Alto Medioevo*, *Atti del Convegno di Roma* 12–16 nov. 1979, Roma 1981, 553–560; P. Riché, *L'école dans le Haut Moyen Age*, in: *ibidem*, 51–574.

¹⁸ *Editio critica der »Institutiones« von Cassiodor* von R.A.B. Mynors (Clavedon, Oxford 1961). Über die Verwendung pädagogischer Gedanken vonseiten Cassiodors vgl. oben Fußnote 4 und Th. Klauser, *Vivarium*, in: Th. Klauser, *Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und christlichen Archäologie*, Münster 1974, 212–217.

Tradition der antiken Kulturwelt in das Mittelalter spielten, überprüft werden. Gregor der Große, dessen Pontifikat im Jahre 590 begann, ist gleichfalls der Auffassung, daß die Freien Künste als propädeutisches Studium zu dem der Bibel zu verstehen sind¹⁹.

In diesem gedanklichen Zusammenhang soll quasi als Veranschaulichung ein Text aus dem Spanien der westgotischen Zeit zu Wort kommen. Es handelt sich um die »Institutiones disciplinae«, die irrtümlicherweise Isidor von Sevilla zugeschrieben wurden²⁰. In dieser Schrift, die sich an eine hochadelige Person richtet, kann man eine Art von Schema entdecken, das vom »Volksschulunterricht« bis zum »Hochschulwesen« reicht: Erlernen des Alphabets, Musik, Leibeserziehung, Kenntnis der Dialektik, Schreiben, Rechtskunde, Philosophie und Medizin, Arithmetik, Geometrie, Astrologie, moralische Tugenden, Glaubenslehre usw. Von den hauptsächlichsten Unterschieden dieses erzieherischen Textes, der das monastische Schulsystem des sechsten und siebten Jahrhunderts repräsentiert, ist vor allem die hervorragende Rolle der Tugendlehre zu nennen, die die Studienzeit des Schülers von Kindesbeinen an bestimmt. Natürlich hatte auch die klassische Pädagogik darauf nicht verzichtet²¹, sie behielt dies jedoch dem familiären und privaten Bereich vor, d. h. nach einer charakterlichen Vorformung kann der Schüler in den »scholae« die »humanitas« in Form von literarischer Bildung und »Humanistik« in sich aufnehmen, die in der Grammatik und der Rhetorik dargeboten werden. Ohne von der »humanistischen« Komponente abzusehen, konzentriert sich der neue Studienplan der Spätantike mehr auf das Erlernen und Erlangen von Tugenden. Ein weiterer neuer Aspekt ist im Studium der Heiligen Schrift zu sehen, das mit der Lektüre der Psalmen bereits in der Kindheit beginnt. Vom Beginn des Mönchtums an wird das Psalterium ja als der Elementarlesestoff betrachtet: lesen können heißt die Psalmen kennen; der theologische Inhalt der Offenbarungstexte wird später ausgeschöpft. Der Text (PLS IV 1845–1846) also lautet²²:

»Die Beschaffenheit der natürlichen Tugenden soll weniger aufgrund der edlen Herkunft als wegen der Gewohnheiten des Geistes ersichtlich werden. Diesen sollen zuerst die Ammen und dann die Meister mit reinen Nährmitteln großziehen

¹⁹ Gregorius Magnus, in primum regum expositiones, liber V (PL 79, 355 C/D).

²⁰ Bezüglich der Verfasserfrage schreibt Fontaine: »Il (= l'auteur) a voulu écrire 'à la manière des anciens', mais sans garder avec eux cette communion directe et encore vraie que l'on perçoit encore sous les maladresses et la gravité laborieuse d'Isidore de Séville. Serions-nous déjà dans le cercle de Théodoulfe, comme notre ami J. Hillgarth serait porté à le conjecturer, sinon à le croire? En tout cas, nous ne sommes plus chez Isidore, ni en son temps, ni même peut-être en sons pays. Notre connaissance des 'anonymes' ne peut parfois progresser que par la modestie de ces convictions négatives«. J. Fontaine, Quelques observations sur les »Institutiones disciplinae« pseudo-Isidoriens, in: La ciudad de Dios 181 (1968) 654.

²¹ Siehe G. Piré, Stoïcisme et pédagogie, Liège 1958.

²² Französische Übersetzung von P. Riché, De l'éducation antique à l'éducation chevaleresque, Paris 1986, 76–77. Spanische Übersetzung in meinem Aufsatz: Sobre la formación sacerdotal en la Antigüedad Tardía, in: F. L. Mateo-Seco (Hg.), La formación sacerdotal en las condiciones actuales. Actas del XI Simposio de Teología, Pamplona 1990, 509–519. Die Editio critica, die der deutschen Version zugrundeliegt, wurde von J. Vézin erstellt und ist im in der Anmerkung 20 zitierten Artikel von J. Fontaine wiedergegeben.

und ihn nichts Begierliches oder Niederträchtiges lehren, sonder die Lehrstücke so auswählen, daß die Keime der zukünftigen Tugend von der Kindheit an wachsen können.

Wenn er dann das Knabenalter erreicht hat, muß er zuerst die Buchstaben lernen und sich darauf um die ehrbaren und edlen Künste bemühen, die Akzente der Silben kennen und die Bedeutungen der Wörter. Allmählich soll er mit erhobener Stimme psallieren und wohlklingend singen, keine Liebeslieder oder sonst etwas Unrühmliches rezitieren, sondern vielmehr die Gesänge der Vorfahren vortragen, die die Zuhörer zu Streben nach Höherem anregen. Damit wird der Vortragston klar und rein und von vornehmer Einfachheit, der ganze Diskurs durchlichtet und jeder Satz aussagekräftiger; beim Zuhören gibt es keine Schwierigkeit und beim Antworten keine Verlegenheit. Auch die Körperhaltung wird harmonisch und würdig, nicht lässig, protzig oder jähzornig sein, damit es nicht so aussieht, als ob er mit seiner unbeherrschten Gestik und Mimik die Narrentänzer nachahmen wollte. Ein solches Ungeschick verwandelt sich nämlich schnell in etwas Natürliches, und wenn etwas die Natur entstellt, soll es mit Anstrengung wiedergutmacht werden.

Wenn er dann an Jahren zunimmt und sich mit den Frühlingsblumen der Jugend bekleidet, soll an ihm ein wohlgefälliges und männliches Aussehen sein, Abhärtung und Muskelkraft; und – was noch wichtiger ist als dies – der Geist soll den Körper durchherrschen. Nachlässigkeit und Begierde mögen ihn nicht der Müßigkeit und der Ausschweifung ausliefern, die Leichtigkeit der Geschäfte nicht erweichen und der väterliche Reichtum zu Trägheit und Übermaß verleiten; die Tugend als Lehrerin erziehe ihn vielmehr zu beständiger Arbeit und Charakter. Er soll dann auch in den Bergen sowie im Wasser Sport treiben, und man wird den durch die Anstrengung veredelten Körper und seine gestählten Glieder bewundern. Er soll nicht nur mit dem Speer und dem Pferd spielen, sondern über weite Strecken laufen und rennen, reiten, speerwerfen, ringen, mit Gleichaltrigen in den Wettkampf treten, die Wälder durchkreuzen, die Raubtiere aus ihren Höhlen locken und als erster oder als einer der ersten sie treffen, auf die höchsten Berggipfel steigen und gefährliche Felspartien überwinden, sich mit schnellen Tieren im Lauf messen, mit den wilden an Kraft und den schlaunen an Hinterlist. Und wenn es ihm einmal gefällt, auf das Meer hinauszufahren, soll er nicht nur mit den Augen das Wellenspiel beobachten, sondern entschlossen das Steuer ergreifen und mit dem Wagemutigsten seiner Gefährten im Wettspiel wellenbrechen, Gegenwinde beherrschen und mit dem Ruder Engstellen überwinden lernen.

Nach all dem muß er den Ernst des reifen Alters, Vernunft, Beständigkeit und Urteilsfähigkeit sich aneignen mit dem Viergespann der Klugheit, der Gerechtigkeit, der Tapferkeit und des Maßes. Eines der hauptsächlichen Studienziele der Zöglinge ist, daß man, so wie der gute Redner eben die ganze Dialektik beherrscht, nicht nur aus den Deklamierschulen der Rhetoriker, sondern auch aus den Feldern der Heiligen Schrift bestückt, hinausgeht. Die Kunst der Rechtswissenschaft soll er ebenfalls beherrschen, und auch Philosophie, Medizin, Musik, Geometrie und Astrologie verstehen. So mit all diesen Disziplinen ausgezeichnet,

mag er keinesfalls den Eindruck erwecken, in den edelsten Wissenschaften ungelehrt zu sein. Es darf ihm nicht genügen, daß man beim Lehren das Gesagte versteht, sondern daß er auch klar und elegant spricht, mehr noch, er soll dementsprechend handeln. Er zeige sich selber als Beispiel für Tugendhaftigkeit, fliehe die unehrenhaften Vergnügen der Spiele und die aufgeblasenen Zirkusspektakel und verachte alles, was zur Begierde neigt. Er behaupte sich als ehrbarer Mann, als sparsamer Mann, als Mann von gutem Urteilsvermögen, er sei klug, demütig, geduldig, enthaltsam, fromm, vaterlandsliebend, achte Recht und Gesetz, meide die Liebe zum Geld, das Grund für jegliches Verbrechen ist, seinen Nächsten soll er nicht schaden, seinen Feldbesitz nicht auf Kosten der Armen ausdehnen, ein Freundschaftsbündnis nicht weniger erhalten als suchen und pflege dabei nicht so sehr seinen Vorteil, sondern unterstütze durch seine Mildtätigkeit deren Anstrengung, auch wenn sie vergeblich erscheint; in allem mache er sich Gott wohlgefällig durch beständige Arbeit und treue Frömmigkeit.

Auf diese Weise in so vielen hervorragenden Künsten und Gewohnheiten ausgebildet, wird er mit Recht zu Macht und Ansehen gelangen können, wie dazu ein bekannter Ausspruch Platons richtig bemerkt: 'Der Staat wird dann gut regiert, wenn die Philosophen herrschen und die Herrscher philosophieren'.«

Wie man also dem pseudoisidorischen Text aus dem siebten Jahrhundert entnehmen kann, liegt das vorrangige Interesse des Erziehers nicht in der Weitergabe der klassischen griechisch-römischen Kultur. Natürlich wird dieser Gesichtspunkt nicht vergessen, im Gegenteil, er nimmt einen bedeutenden Rang ein. Man bemüht sich jedoch mehr, dem Schüler die Tugendlehre beizubringen. Dies geschieht mit einer doppelten Finalität: Erstens soll sich der Alumnus von den materiellen Werten lösen und sich mit den geistlichen vertraut machen; zweitens soll er für die verschiedenen Verwaltungs- und Regierungstätigkeiten geschult werden. Der oben angeführte Text scheint sich nicht spezifisch mit der Priesterausbildung zu beschäftigen, da der literarische Stil des Verfassers eher auf einen Pädagogen schließen läßt als auf einen Kleriker. Mit Augenmerk auf die Abfassungszeit – siebtes Jahrhundert – darf jedoch festgestellt werden, daß alle damaligen Bildungseinrichtungen von Mönchen geleitet wurden und die Ausbildung der Priester zum Ziel hatten. Tatsächlich sind die beiden pädagogischen Gesichtspunkte, die im Text hervorgehoben werden – die Hochachtung vor transzendentalen Werten und die Befähigung für die verschiedenen Regierungs- und Verwaltungstätigkeiten –, die Grundpfeiler der Priesterausbildung.

Die vorliegende Arbeit beabsichtigte zu beweisen, daß das Interesse der Kirche für die Ausbildung der Priester früh aufkam und sich bereits ab dem sechsten Jahrhundert institutionalisierte. So entstanden Mönchsschulen, die, erfüllt von einem neuen erzieherischen Geist für die Interessen der Kirche, grundlegend für die Überlieferung der klassischen Kultur an die Nachwelt waren. Sie existierten zwischen dem sechsten und achten Jahrhundert und stellen somit das Bindeglied zwischen den klassischen griechisch-römischen Schulen und den in der Zeit Karls des Großen gegründeten Kathedralschulen dar und sind als eigenes Kapitel in der abendländischen Geschichte der Erziehung zu betrachten.

»Froh zu sein bedarf es wenig...«

Natürliche Fröhlichkeit und heilige Freude beim hl. Franziskus von Assisi

Von Joseph Overath, Engelskirchen

Wenn wir über die Freude des hl. Franziskus nachsinnen, dann scheint es ratsam, zunächst über den vielfältigen Gebrauch des Wortes Freude nachzudenken.

Das Wort Freude wird in sehr verschiedenen Bedeutungen benutzt. Denken wir nur an eine Redewendung wie »Spaß an der Freude haben« oder an die »heilige Freude eines Christen« oder an den Begriff »Freudenhaus«, dann fällt uns die Breite dessen auf, was mit dem einen Wort Freude bezeichnet wird.

Fragen wir zunächst nach verschiedenen Menschen, die Freude ausstrahlen. Es gibt einen Menschentyp, der von Geburt an ein glückliches Temperament erhalten hat. Er hat stets gute Laune, ein ständiges Lächeln findet sich auf seinem Gesicht. Er lacht über alles und jedes, findet alles komisch. Diese Menschen können wir einen lebenswürdigen Optimisten nennen. Man hält sich gerne in seiner Nähe auf, denn er macht »was los«, er kann Menschen unterhalten.

Aber dieser Mensch ist gleichzeitig auch harmlos oder vielleicht auch ahnungslos. Er lacht da, wo er eigentlich weinen und trauern müßte. Aber das Traurige läßt er nicht an sich heran. Er ist blind für die Tragik der Sünde. Gleichzeitig steht die Flucht vor der Wirklichkeit in seinem Gesicht.

Ein weiterer Menschentyp ist der Weise, der Freude ausstrahlt. Er wirkt kühl und reserviert. Er grinst sich einen ins Fäustchen über die Schwächen der Menschen, vielleicht auch gerade über die Menschen, die nicht studiert haben. Seine Freude nährt sich aus dem Gefühl der Überlegenheit. Oft ist diese Freude mit Schadenfreude gepaart. Letztlich steckt hinter dieser Art der Freude Hochmut¹.

Dann gibt es Menschen, deren ganze Freude die Natur ist. Sie sind Menschen mit einer harmlosen Fröhlichkeit. Sie möchten genießen, die Bergluft, die Seeluft, den wunderschönen Sonnenuntergang. Die Freude bleibt im Äußeren stecken, eben im Genießen. Die Freude richtet sich nicht auf ewige Werte. Die Schöpfung ist für diese Menschen nur Natur, nicht Botschaft der göttlichen Schönheit.

In einer Variante ist dieser Menschentyp der Romantiker. Er trägt eine tiefe Sehnsucht nach Schönheit in sich. Er hat Freude an dieser Sehnsucht. Zu ewigen Werten dringt er aber nicht vor, sondern bleibt in der äußeren Welt stecken.

¹ Eine ausführliche Analyse des Hochmutes gibt Dietrich von Hildebrand in seiner Ethik (= Gesammelte Werke II. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1974, 455–466); auch dessen Schrift »Der heilige Franziskus von Assisi«, in: ders.: Die Menschheit am Scheideweg. Gesammelte Abhandlungen und Vorträge Hrsg. und eingeleitet von Karla Mertens. Regensburg 1955, 496–515, wurde mit Nutzen eingesehen.

Einen weiteren Typus könnten wir den Menschen nennen, der seine Freude ganz am Sinnlich-Körperlichen ausrichtet. Freude wäre dann gleichbedeutend mit fleischlichem Genuß. Aber auch hier wird die Ewigkeit ausgeklammert. Man freut sich an seinem Leib und betrachtet den Leib als eine Sache. Gemeint ist hier die oberflächliche Lebensfreude, die Ebene des Amüsierens.

Die bislang genannten Typen von Freude bleiben sämtlich in der Peripherie stecken, sind ausgerichtet auf Äußerliches.

Gehen wir nun einen Schritt weiter: vollziehen wir den Schritt von der vordergründigen Lebensfreude zur Freude am Leben, zur Lebensbewältigung. Dazu bedürfen wir des Humors. Humor ist die Gnade, über die eigenen Schwächen lachen zu können. Für die Freude bedeutet dies, daß ich mich auch dann noch freuen kann, wenn mir ein Mißgeschick zustößt. Meine Freude ist anderswo festgemacht.

Zum Humor gehört die Heiterkeit des Herzens. Diese Heiterkeit ist das Gegenteil einer wilden Ausgelassenheit. Heiterkeit des Herzens trägt mich über die Enge des Alltags hinaus. Dann bin ich mehr als nur lustig oder witzig, dann sehe ich den Alltag im Licht einer neuen Freude. Diese neue Freude kommt aus einem tiefen Vertrauen. Blaise Pascal sagte einmal: »Es macht Freude, in einem sturmgepeitschten Schiff zu sein, wenn man sicher ist, daß man nicht untergehen wird«.

Heiterkeit des Herzens erleichtert. Der Mensch weiß nun um die Vorläufigkeit dieser Welt, erkennt aber auch Gottes Stimme in der Schöpfung. Er ist freier und froher. Denn er weiß, daß der Teufel Angst hat vor fröhlichen Menschen, wie der hl. Johannes Bosco einmal sagte.

Diese Freude und Fröhlichkeit kommt also aus der festen Zuversicht auf Gott. Wo ich aber Gott erreiche, da werde ich frei vom Ich. Meine Freude wird dann gepaart mit einer Nachdenklichkeit, die befreiend ist. Durch diese Freude schwindet die Selbsttäuschung. Ich sehe mich dann, wie ich bin. Daraus leitet sich ab, daß ich über mich selbst lachen kann. Humor in diesem Sinne ist die Gnade, sich selbst auf den Arm nehmen zu können.

Freude besteht darin, sich in einem neuen Licht zu sehen, im Lichte Gottes. So meint Freude nicht eine oberflächliche Befriedigung von Gefühlen, meint auch keinen rauschhaften Zustand. Freude ist auch nicht mit Optimismus zu verwechseln. Auch ein keep smiling ist nicht der Zustand echter Freude.

Bei der Freude geht es vielmehr um den Seelenfrieden, um Verantwortung für das ewige Leben, um ewige Werte.

Nach diesen ersten Annäherungen an das Thema »Freude« wenden wir uns jetzt dem hl. Franziskus zu². Der Heilige aus Assisi ist oft vereinnahmt worden. So möchte das »Kultbuch« der New-Age-Bewegung diesen Armen um Christi willen

² Rotzetter, Anton/Van Dijk, Willibrord Christian/Matura, Thaddeé: Franz von Assisi. Ein Anfang und was davon bleibt. Zürich/Einsiedeln/Köln 1982² (Lit.); Mollat, Michael: Die Armen im Mittelalter. München 1984

für sich beanspruchen³. Capra schreibt über den Heiligen, er sei bedeutend wegen seiner ökologischen Ausrichtung, er stelle eine revolutionäre Herausforderung der jüdisch-christlichen Auffassung vom Menschen dar⁴.

Andere Mißdeutungen des Heiligen betonen mehr, er sei ein Bruder Immerfroh gewesen, d. h. er sei gleichsam immer vergnügt gewesen.

Unsere Aufgabe besteht nun darin, die Schriften des Heiligen und die Lebensbeschreibungen des Thomas von Celano zu befragen, inwieweit dort über die wahre Freude Auskunft gegeben ist.

I.

Der hl. Franziskus war nicht im eigentlichen Sinne ein Schriftsteller. Er hat auch keine eigene Untersuchung über die Freude verfaßt, sondern seine Stellung zur Freude erschließt sich aus dem Gesamt seiner Gelegenheitschriften.

Die Urfreude des Heiligen ist Gott selbst. Er ruft in seinem 2. Brief an die Gläubigen aus: »O, einen so glorreichen und heiligen und großen Vater im Himmel zu haben!«⁵. An diesem Satz zeigt sich der wahre Grund aller Lebensfreude und Lebenskraft: den göttlichen Vater zu haben. Gott genügt – das ist der Grund aller Freude. Oder anders gesagt: Wer Gott auf seiner Seite weiß, der hat gut lachen.

In seinem Lobpreis Gottes, einer Art Litanei, spricht er diesen Gedanken deutlich aus. Er sagt: »Du bist die Freude«⁶. Das ist eine knappe Umschreibung seines Gottesverständnisses. Gott ist Freude. An dieser Stelle ruft der hl. Franziskus auch aus: »Du bist unsere Hoffnung und Fröhlichkeit«⁷.

Gott ist also Freude. Dieser Gott nun ist der Schöpfergott. Diesen Schöpfer besingt der Heilige im Sonnengesang, diesem Lied der erlösten Schöpfung. Zunächst lobt er den Schöpfer, dann erst die Schöpfung. Zuerst also Zuwendung zu Gott, der Freude und Fröhlichkeit ist, dann Hinwendung zur Kreatur. Dieser Primat Gottes ist geradezu das Wesen franziskanischer Frömmigkeit.

»Erhabenster, allmächtiger, guter Herr, dein sind der Lobpreis, die Herrlichkeit und die Ehre und jegliche Benedeiung. Dir allein, Erhabenster, gebühren sie, und kein Mensch ist würdig, dich zu nennen«⁸.

³ Capra, Fritjof: Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild. München 1988, 466: »Später finden wir bei dem christlichen Mystiker Franz von Assisi Anschauungen und ethische Vorstellungen, die zutiefst ökologisch waren und gegenüber der überlieferten jüdisch-christlichen Auffassung vom Menschen und der Natur eine revolutionäre Herausforderung darstellten«. Vgl. dazu meinen Aufsatz: New Age und der Herr der Geschichte, in: Kath. Bildung 90 (1989) 266–277. Der hl. Franz hat viele »Aktualisierungen« über sich ergehen lassen müssen. So nannte ihn ein von den deutschen Bischöfen zugelassenes Kirchengeschichtsbuch »Beatle« (Gutschera, Hubert/Thierfelder, Jörg: Brennpunkte der Kirchengeschichte. Paderborn 1976, 104)

⁴ Capra, 466

⁵ Hauck, Lothar/Grau, Engelberg (Hrsg.): Die Schriften des Heiligen Franziskus von Assisi (= Franziskanische Quellenschriften, Band 1) Werl 1984, 22 (2. Brief an die Gläubigen)

⁶ Schriften 137

⁷ Schriften 137

⁸ Schriften 140

Erst von hier aus kommt der Heilige auf die Geschöpfe zu sprechen. Freude hat er also an der Welt, insoweit sie Schöpfung Gottes ist. Wenn wir berücksichtigen, daß er in schwerster Krankheit diesen Sonnengesang dichtete, dann merken wir etwas von seiner Freude an Gott. Selbst seine Krankheit läßt ihn noch über Gott, seine Freude und Fröhlichkeit, jubeln. So zeigt sich auch seine Würdigung des Sterbens als letzter Ausdruck einer Freude in Gott. Freude an Gott ist das radikale Gegenteil jeder Sünde. Von hier aus können wir die Worte verstehen:

»Wehe jenen, die in schwerer Sünde sterben. Selig sind jene, die sich in deinem allheiligen Willen finden, denn der zweite Tod wird ihnen kein Leid antun«⁹.

Wenn Gott die Freude und Fröhlichkeit ist, dann ist die Natur als Spiegel göttlicher Schönheit eine Quelle tiefer Freude. So nennt der Heilige die vier Elemente und stellt den Menschen in den Zusammenhang mit dem Kosmos. Diese Einheit von Mikrokosmos, d. h. Mensch als Brennpunkt des Alls, und Makrokosmos, d. h. Weltall, ist für den Menschen des Mittelalters typisch¹⁰.

Die vier Elemente Luft, Wasser, Feuer und Erde werden mit fröhlichen Augen gesehen. Dies ist nun kein blinder Optimismus, der etwa über die Naturkatastrophen hinwegsieht, sondern die Sicht eines ganz gottergebenen Menschen. Luft ist heiterer Himmel, Wasser ist kostbar und keusch, Feuer wird für den hl. Franziskus schön und liebenswürdig, die Erde zur Ernährerin des Menschen.

Natur und Schöpfung in diesem Zusammenhang zu sehen ist Freude, weil Anteil am göttlichen Wirken.

Nach der Freude an Gott und dessen Schöpfung richtet sich der Blick auf Jesus Christus. Der Heilige sieht in Christus vor allem den Bruder der Menschen. So ruft er begeistert aus: »O, einen so heiligen und so lieben, wohlgefälligen, demütigen, Frieden stiftenden, liebenswürdigen und liebevollen und über alles zu ersehnenen Bruder und Sohn zu haben, der sein Leben für die Schafe hingegeben . . .«¹¹. Diese Freude entspringt dem innigen Verhältnis zu Jesus, dem Gekreuzigten. Franziskus kommt über das Kreuz zur tieferen Anschauung der Freude. Immer, wenn wir Menschen eine Sünde begehen, dann kreuzigen wir Christus noch einmal. Er schreibt: » . . . (du) kreuzigst ihn auch jetzt noch, wenn du deine Freude an Lastern und Sünden hast«¹². Hier zeigt sich, daß wahre Freude nur in dem Menschen sein kann, der es schafft, seine Sünden zu bereuen und gegen sie zu kämpfen.

Somit sind Kreuz und Freude Begriffe, die letztlich nicht zu trennen sind. Entweder hat der Mensch Freude an den Sünden oder aber er freut sich daran, daß durch das Kreuz Christi die Sünden vernichtet wurden. So besteht das Leben in

⁹ Schriften 141

¹⁰ Seidler, Eduard: Geschichte der Pflege des kranken Menschen. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1980⁵, 40–43 (Die Elementen- und Säftelehre); über den Beitrag der Kirche zu Medizin und Krankenpflege vgl. u. a. mein Heft: Dem Kranken dienen wie Christus selbst. Dokumente zum christlichen Verständnis von Krankheit und ihrer Pflege in Geschichte und Gegenwart (= Europäische Hochschulschriften, XXIII, 206) Frankfurt, Bern, New York 1983

¹¹ Schriften 22

¹² Schriften 50

Freude darin, täglich das Kreuz zu tragen. Wer aber ganz unter dem Zeichen des Kreuzes sein Leben angeht, der vermeidet die Hauptsünden, wie z. B. Habsucht und den Geiz. So ruft uns der Heilige in seinen »Ermahnungen« zu: »Wo Armut ist mit Fröhlichkeit, da ist nicht Habsucht noch Geiz«¹³.

Armut ist entscheidend, um nach franziskanischer Frömmigkeit den gekreuzigten Herrn nachzuahmen und mit ihm die Freude des Herrn einzugehen. Diese arme Freude wird noch dadurch gesteigert, daß die Menschen einen Christustreuen nicht loben. Wenn der Nächste nicht das Kreuz des anderen Menschen kennt, wenn das Kreuz gleichsam durch die Fröhlichkeit im Herzen freudig getragen wird, dann ist man wie ein Mensch »...der kein Verlangen hat, es mit dem Blick auf Belohnung den Menschen zu offenbaren, denn der Allerhöchste wird seine Werke offenbaren, wenn immer er will. Selig der Knecht, der die Geheimnisse des Herrn in seinem Herzen bewahrt«¹⁴.

Freude am Kreuz darf also nicht nach außen bekannt sein. Es ist ein intimes Gespräch zwischen der Seele des Menschen und dem Gekreuzigten. In seinem Diktat über wahre Freude hat der hl. Franz mit einer wunderbaren Geschichte die Freude am Kreuz beschrieben¹⁵.

Freude sei nicht etwas äußerliches, wie z. B. die Freude über Erfolge. Die wahre Freude liegt vielmehr darin, ganz Christus nachzufolgen. So schildert der Ordensgründer eine Situation, die ahnen läßt, was wahre Freude ist. Wenn er in tiefer Nacht völlig durchgefroren, »...daß die kalten Wassertropfen am Saum des Habits gefrieren und immer an die Schienbeine schlagen« an seinem Kloster um Einlaß bitte und der Pförtner ihn nicht ins Kloster lasse und ihn wie einen Bettler fortschicke, dann könne er prüfen, ob er die wahre Freude habe.

»Ich sage dir: Wenn ich Geduld habe und nicht erregt werde, daß darin die wahre Freude ist und die wahre Tugend und das Heil der Seele«. Wahre Freude ist also die vollkommene Angleichung an den geprügelten, gequälten und gekreuzigten Christus. Aus Geduld entspringt Freude. Geduld ist die Fähigkeit zu dulden, d. h. die Gnade, dem Dulder Christus nachzufolgen.

Wie zeigt sich nun diese Freude am Kreuz? An welchen Früchten ist sie zu erkennen?

In seinem 2. Brief an die Gläubigen erinnert der Heilige an die Nachfolge Christi, die sich auch im leiblichen Bereich auswirken müsse. »Wir müssen die Gebote und Räte unseres Herrn Jesus Christus beobachten. Wir müssen auch uns selbst verleugnen und unsere Leiber unter das Joch der Knechtschaft und des heiligen Gehorsams beugen...«¹⁶.

So wie der Glaube keine Idee ist, sondern leibliche Wirklichkeit, so muß die Freude am Kreuz sich auf den Leib auswirken. Der hl. Franziskus betonte diesen Aspekt deswegen so sehr, weil Glaube immer in Gefahr steht, eine schöne Weltanschauung zu werden, gleichsam sich zu verflüchtigen. Demgegenüber wird

¹³ Schriften 57

¹⁴ Schriften 57

¹⁵ Schriften 151

¹⁶ Schriften 20

gerade durch die Fleischwerdung Gottes deutlich, daß das Fleisch der Prüfstein für den echten Glauben ist. Speziell für den Ordensmann, der nach seiner Regel zu leben bereit ist, bestimmt der Heilige aus Assisi, daß er sich nur nach den »hochheiligen Worten und Werken« Christi zu richten hat. Dadurch könne er die Menschen zur Fröhlichkeit und Freude an Gott führen.

Demgegenüber: »Wehe jenem Ordensmann, der an müßigen und leeren Worten sein Vergnügen hat und damit die Menschen zum Lachen reizt«¹⁷. Für alle Gläubigen sieht der hl. Franziskus vor allem die Werke der Buße als Mittel an, der Christusfreude leibhaftigen Ausdruck zu schenken. Ohne Buße – so mahnt er uns – »... reißt der Teufel die Seele unter solcher Angst und Qual aus dem Leib, wie es niemand verstehen kann, wenn er es nicht selbst erlebt«¹⁸.

Ferner ruft er uns zu: »Und ihr wähnt, die Eitelkeiten dieser Weltzeit lange zu besitzen, aber ihr seid betrogen, denn es kommt der Tag und die Stunde, an die ihr nicht denkt, die ihr nicht wißt und kennt«¹⁹. Beim ersten Hören dieser Worte mag der Eindruck einer Art Weltverachtung entstehen. Aber nichts liegt dem Armen aus Assisi ferner! Die Welt, das hiesige Leben, ist für ihn Vorfreude auf den Himmel. Wenn er von den Eitelkeiten der Welt spricht, dann meint er damit nicht die irdischen Werte, sondern die weltlichen Werte, d. h. weltlich im Sinne von christusfeindlich und gottabgewandt.

Nichts kann ihn abhalten, auf dieser Seite des Lebens schon Freude zu haben. Denn er weiß sich sicher bei Christus, seinem Bruder. Wie er in seinem »Mahnlied für Klara« sagt, werden die, die ganz arm mit Christus werden, im Himmel die Krone empfangen:

»Denn jede wird Königin sein im Himmel, gekrönt mit der Jungfrau Maria«²⁰.

So zeigt der Blick in die Schriften des hl. Franziskus, daß wahre Freude nur erreicht werden kann durch eine vollkommene Christusnachfolge. Freude wird zur heiligen Freude, zur Freude am Heiligsten.

II.

Anhand der *Schriften* des hl. Franziskus von Assisi sahen wir, daß wahre und vollkommene Freude darin besteht, sich ganz und gar in Christusnachfolge zu stellen.

Jetzt wenden wir uns den Lebensbeschreibungen des Heiligen aus der Feder seines Ordensbruders *Thomas von Celano* zu. War der erste Teil mehr theoretisch, so steht jetzt das Leben des Heiligen im Mittelpunkt. Die Lebensbeschreibungen verdeutlichen das, was Franziskus über die wahre Freude sagte.

¹⁷ Schriften 55

¹⁸ Schriften 15

¹⁹ Schriften 15

²⁰ Schriften 77

Die Lebensbeschreibungen wollen aufzeigen, daß der Arme aus Assisi ein Heiliger war; vielleicht überzeichnen sie manchesmal, sie sind jedoch die zuverlässigste Quelle über das Leben des Heiligen.

Thomas betont des Heiligen tiefe Freude an der Ewigkeit: »Seine ärmliche Kleidung zeigte an, wo er seine Reichtümer anhäufte. Deswegen war er fröhlich, sorglos, ungehindert für seinen Lauf; denn er freute sich, für vergängliche Schätze Hundertfältiges eingetauscht zu haben«²¹.

Die Freude an der Ewigkeit läßt ihn an Kleidung sparen, ja wir wissen, daß er angesichts seines Todes sich entblößte, ebenso wie er es vor seinem Vater tat, als dieser ihn hindern wollte, ein Leben der Armut zu beginnen.

Ausdruck dieser Freude an der Ewigkeit ist auch der Traum während einer Krankheit. Christus verheißt ihm einen ewigen Schatz, der mehr wert ist, als würde die ganze Welt in Gold aufgewogen²². Der Biograph fügt hinzu: »Damals dichtete er das Loblied auf die Geschöpfe und feuerte sie an, nach Kräften den Schöpfer zu loben«.

Über diese Freude an den Geschöpfen Gottes berichten die Lebensbeschreibungen an vielen Stellen. Immer wieder werden Geschichten von seiner außerordentlichen Tierliebe berichtet²³. Franziskus selbst wird als Mensch »... mit fröhlichem Antlitz und gütigem Gesichtsausdruck« beschrieben²⁴.

Trotz seiner Liebe zur Armut um Christi willen ist er begeistert von Kunstwerken, zumal wenn es sich um Kirchenkunst handelt: »In jedem Kunstwerk lobte er den Künstler; was er in der geschaffenen Welt fand, führte er auf den Schöpfer zurück«²⁵.

Er redet mit den Tieren, die seiner Fröhlichkeit nicht widerstehen können, und ist zärtlich gegenüber den Bäumen. Es heißt: »Wenn die Brüder Bäume fällten, verbot er ihnen, den Baum ganz unten abzuhauen, damit er noch Hoffnung habe, wieder zu sprossen«²⁶.

Die Liebe zu den Geschöpfen zeigt sich auch an der folgenden Episode: Als man dem Heiligen einen Fisch schenkt, wirft er ihn ins Wasser zurück. Er sieht den Fisch putzmunter schwimmen und lobt Christus²⁷. Dieses ständige und tiefe Verhältnis zu Christus läßt Franziskus auch die Sinnbilder Christi ehren. Thomas überliefert seine innige Liebe zu dem Lämmchen: »Unter allen Arten der Tiere aber war er mit besonderer Liebe und großer Zärtlichkeit den Lämmlein zugetan,

²¹ Grau, Engelbert (Hrsg.): Thomas von Celano: Leben und Wunder des Heiligen Franziskus von Assisi (= Franziskanische Quellschriften, Band 5) Werl 1980³, 2. Lebensbeschreibung, Kap. 55 (= II, 55)

²² Leben II, 213

²³ Leben II, 47

²⁴ Leben I, 83

²⁵ Leben II, 165; vgl. dazu meinen Aufsatz: »... wir müssen katholisch sein...« Der hl. Franziskus von Assisi über die Liebe und Treue zur Kirche, in: ders.: Kirchengeschichte. Orientierungshilfen, Standpunkte, Impulse für heute (= Europäische Hochschulschriften, XXIII, 294) Frankfurt, Bern, New York, Paris 1987, 11–26

²⁶ Leben II, 165

²⁷ Leben III, 24

weil die Demut unseres Herrn Jesus Christus in der Heiligen Schrift häufig mit der eines Lammes verglichen und passend damit in Verbindung gebracht wird²⁸.

Denken wir nur an seine Verehrung der Weihnachtskrippe und an seinen Wunsch, Ochs und Esel sollten an Weihnachten besonders gutes Heu zu fressen haben!

Der hl. Franziskus hatte in seinen Jugendjahren Gesang und Gelage geschätzt. Thomas von Celano berichtet, daß der Heilige später oft fröhliche Lieder gesungen hat. Aber er tat dies nicht mit der Ausgelassenheit seiner Zeitgenossen, sondern er kam über die Lieder näher an die heilige Freude. So heißt es über diesen Vorgang: »Diese ganzen Freudenszenen endeten häufig in Tränen, und der Jubelgesang löste sich in Mitleiden mit dem Leiden Christi. Dann seufzte der Heilige beständig, und sein Stöhnen nahm immer mehr zu, bis er schließlich die niedrigen Dinge vergaß, die er in Händen hielt, und zum Himmel entrückt wurde«²⁹. Diese heilige Freude war das Schutzmittel gegen Versuchungen. Denn der Teufel kennt keine Freude, der Satan hat nichts zu lachen, weil er in der absoluten Gottesferne existiert. Das Sprichwort »Wo gesungen wird, da laß dich nieder, böse Menschen haben keine Lieder« weist auf den Zusammenhang von Freude und Gott hin.

Der Teufel ist wie ein habgieriges Tier, wie ein Löwe auf der Jagd nach Beute (vgl. 1 Petr 5, 8–9). Diese Vorstellung steht auch hinter den Schriften des Thomas von Celano. Nur die wahre geistliche Freude kann den Menschen vor Nachstellungen des Satans schützen.

Thomas führt aus: »Dann hüpfet der Teufel am meisten vor Freude, wenn er einem Knecht Gottes die Freude des Geistes entreißen kann. Er trägt Staub bei sich, den er nach Belieben in die kleinen Falten des Gewissens hineinwirft, um die Sauberkeit des Gewissens und die Lauterkeit des Lebens zu beschmutzen. Wenn aber die geistliche Freude die Herzen erfüllt, dann spritzt die Schlange vergeblich das tödliche Gift aus. Die bösen Geister können einem Knecht Christi nichts anhaben, wenn sie ihn mit heiliger Fröhlichkeit erfüllt sehen«³⁰.

Die Einsicht, der Teufel habe Angst vor fröhlichen Menschen, gehört zum Allgemeingut der Heiligen. Dies läßt sich besonders aufzeigen bei einem hl. Thomas Morus, bei Johannes Bosco, Philipp Neri und vielen anderen Heiligen.

Worin nun die wahre Freude des Heiligen besteht, wird deutlicher, wenn wir über ihr Gegenteil, die eitle Freude, nachdenken.

Eitelkeit ist letztlich Auslieferung an die Vergänglichkeit. Der eitle Mensch stellt sich, seinen Körper, seine Besitztümer so sehr in den Vordergrund, daß er die Sterblichkeit verdrängen möchte. Dem hl. Franziskus ging es aber gerade darum, die Sterblichkeit ständig vor Augen zu haben. So berichtet Thomas, der Heilige habe sich während einer Krankheit von den »...alten, eitlen Freuden«³¹ abgewandt. Krankheit läßt den denkenden Menschen an die Vergänglichkeit denken.

Dann aber werden die übrigen Werte des Lebens ins rechte Licht gerückt.

²⁸ Leben I, 77

²⁹ Leben II, 127

³⁰ Leben II, 125

³¹ Leben I, 3

Franziskus konnte von dieser Sicht aus dahin kommen, arm zu leben und vom Geld nicht mehr gelockt zu werden³². Diese Armut ging dann soweit, daß ihn selbst der Reiz einer Landschaft nicht mehr ablenken konnte³³. Besonders in den Versuchungen dominiert die eitle Freude. Diese Versuchungen kommen oft daher, daß Trauer und Trostlosigkeit über den Menschen kommen. Dem gilt es zu widerstehen³⁴.

Das Einzige, was dann gegen die Versuchung hilft, ist die Tatsache, daß der Mensch mehr Freude an Gott als an der Welt hat. Auf den hl. Franz traf dies zu. So kann Thomas sagen: »Ihm, der von himmlischer Süßigkeit kostete, war die Welt unschmackhaft und die Wonnen, die er in Gott fand, hatten ihn für grobschlächtige Freuden der Menschen zu fein gemacht«³⁵. So lehnte er bis in die kleinsten Dinge des Alltags die eitlen Freuden ab. Als er krank war, meinten die Brüder, er solle einen warmen Pelz unter dem Habit anziehen. Er lehnte dies ab und ließ sich nur darauf ein, überhaupt einen Pelz zu tragen, wenn er sichtbar sei. Dann, so meinte er, würde er den Menschen nicht etwas vormachen³⁶. Eitle Freude sei es, sich nach außen anders zu geben, als man in Wirklichkeit ist.

Bislang mag der Eindruck entstehen, als sei die Freude des hl. Franziskus mehr der persönlichen Frömmigkeit dienend gewesen als zur Freude in der Kirche. Thomas von Celano betont eigens, daß der Heilige eine große Freude empfand, wenn er den Menschen dienen konnte – dies gerade durch die Seelsorge.

Ähnlich wie Christus selbst, der sich oft zum Gebet an einsame Orte zurückzog, betete auch Franziskus: »Er wählte... häufig einsame Orte, um sein Sinnen ganz auf Gott richten zu können; doch verdroß es ihn nicht, wenn er einen günstigen Zeitpunkt gekommen sah, sich mit Geschäften zu befassen und sich mit Freuden dem Heil des Nächsten zu widmen«³⁷.

Diese Freude am Heil des Nächsten äußerte sich besonders bei seinen Predigten. Franziskus verzichtete auf den Empfang der Priesterweihe und war als Diakon zum Predigen bestimmt. Wie Augenzeugen berichten, muß er durch seine feurige Art des Vortrags die Menschen mitgerissen haben.

Selbst am römischen Hof vor Papst Honorius III. begeisterte er. »Und er sprach mit solch feuriger Begeisterung, daß er vor Freude nicht mehr an sich halten konnte; während er seine Worte aussprach, bewegte er die Füße wie zum Tanze, nicht aus Übermut, sondern weil er vom Feuer der göttlichen Liebe gleichsam glühte, und darum reizte er auch die Zuhörer nicht zum Lachen, sondern erzwang in ihnen tiefen inneren Schmerz«³⁸. Die heilige Freude des Mannes aus Assisi führte also zur Liebe zur Kirche, zum umgreifenden *sentire cum ecclesia*.

Und diese Freude beinhaltete auch die Freude an der Trübsal, am Leiden. Als er vor seinem Ordensleben einmal gefangen wurde und im Kerker sitzen mußte, war

³² Leben I, 14

³³ Leben I, 35

³⁴ Leben II, 125

³⁵ Leben II, 94

³⁶ Leben II, 130

³⁷ Leben I, 71

³⁸ Leben I, 73

er keineswegs trübsinnig. Er war froh über seine Ketten. »Die anderen waren darüber ärgerlich und schalten ihn, daß er trotz der Fesseln so fröhlich sei. Ja, sie hielten ihn für wahnsinnig und verrückt«³⁹.

Und auch als sein Vater ihn einsperrte, um ihn von seinem Weg zu Christus abzubringen, nützte dies nichts. Die heilige Freude war stärker als der Kerker. Thomas kommentiert: »Denn nicht kann derjenige durch Geißel und Kerker von der rechten Gesinnung und Geisteshaltung abgebracht, noch von der Herde Christi abspenstig gemacht werden, dem es aufgetragen ist, in Trübsal zu frohlocken...«⁴⁰.

Hier erreicht der Heilige einen Punkt, der ihn ganz und vollkommen aus der Bergpredigt leben und leiden läßt. Heilige Freude ist Freude an Christus, am gekreuzigten und verfolgten Herrn.

Der hl. Franziskus wurde durch seine heilige Freude zu einem Bibelkommentar aus Leib und Seele, nicht aus Tinte und Papier.

Als er einmal krank war und die Brüder ihm aus der Hl. Schrift vorlesen wollten, gab er zur Antwort: »Gut ist es, die Zeugnisse der Schrift zu lesen, gut ist es, den Herrn, unseren Gott, in ihnen zu suchen; ich habe mir soviel von der Schrift angeeignet, daß es mir zur Betrachtung und Erwägung vollauf genügt. Mehr brauche ich nicht, mein Sohn, ich kenne Christus, den Armen, den Gekreuzigten«⁴¹.

»Froh zu sein bedarf es wenig...«, so haben wir unsere Versuche überschrieben der wahren Freude im Geiste des hl. Franziskus von Assisi näherzukommen. In der Tat, es bedarf wenig, froh zu werden, heilige Freude zu bekommen, wenn wir uns an dessen Schriften und Leben ausrichten.

Sein wohl tiefstes und entscheidendes Wort ist: »Mehr brauche ich nicht, mein Sohn, ich kenne Christus, den Armen, den Gekreuzigten«. Aus der Kölner Kartause ist von Nikolaus van Esch, einem der Seelenführer des hl. Petrus Canisius (1521–1597), ein Wort überliefert, das eben diesen Sachverhalt vertont: »Si bene scis Christum satis est, si cetera nescis« (Wenn du Christus nur richtig erkannt hast, dann genügt das – wenn du auch das übrige nicht kennst)⁴².

Das also genügt für die Kirche, für unsere Freude an der Kirche, die derzeit so wenig Grund zur äußeren Freude gibt: das eine genügt, Christus zu erkennen als den Armen, als den Gekreuzigten.

In der Tat: »... froh zu sein bedarf es wenig...«, wenn wir mit Christus alles gefunden haben.

³⁹ Leben II, 4

⁴⁰ Leben I, 12

⁴¹ Leben II, 105; hier können wir uns auch an sein Gebet zum Gekreuzigten erinnern: »Höchster, glorreicher Gott, erleuchte die Finsternis meines Herzens und schenke mir rechten Glauben, gefestigte Hoffnung und vollendete Liebe. Gib mir Herr, das rechte Empfinden und Erkennen, damit ich deinen heiligen und wahrhaften Auftrag erfülle. Amen« (Schriften 72)

⁴² Der hl. Petrus Canisius berichtet über dieses Wort in seiner Autobiographie, vgl. Bodewig, Herbert/Overath, Joseph: *Ausgewählte Quellen zur Kölner Diözesangeschichte*. Siegburg 1980, 68–70 (Quelle 30); Jedin, Hubert: *Der hl. Petrus Canisius – Ein Profil und sein Hintergrund*, in: ders.: *Kirche des Glaubens-Kirche der Geschichte*. *Ausgewählte Aufsätze und Vorträge*, Band I, Freiburg, Basel, Wien 1966, 381–393

Ständige Kritik tötet die Freude am Glauben

Von Anton Rauscher, Augsburg

Die Kongregation für die Glaubenslehre veröffentlichte am 27. Juni 1990 die »Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen«. In dem gleichzeitig im Osservatore Romano erschienenen Leitartikel spricht Kardinal Ratzinger von der »Erneuerung des Dialogs zwischen Lehramt und Theologie«. Ist diese Äußerung nur Ausdruck »römischer Geschmeidigkeit«, um die wahren Absichten, die mit dem Dokument verfolgt werden, zu verschleiern? Ein solcher Verdacht könnte sich nahelegen, wenn man die Überschriften deutscher Zeitungen liest: »Theologen an die Kandare« heißt es im Kölner Stadt-Anzeiger und ebenso in der Rhein-Zeitung. Soll jetzt gegen »Dissidenten« und »Abweichler« vorgegangen werden, wie die Stuttgarter Zeitung beziehungsweise die Süddeutsche Zeitung vermuten?

Konsequente Desinformation

In den Nachrichten und in der Presse wurde das Dokument überwiegend mit negativen Schlagzeilen vorgestellt. Dies ist um so erstaunlicher, weil die Meldung und die Beurteilung schon am Tage der Veröffentlichung den deutschen Lesern und Fernsehzuschauern serviert wurden. Über den Text, den noch niemand hatte lesen können, wurde von vorneherein der Stab gebrochen. Dies dürfte ein Musterbeispiel dafür sein, daß es bei dieser Art von Berichterstattung gar nicht um Information, sondern um Politik geht. Was in der Instruktion steht, verflüchtigt sich zu wenigen Andeutungen; dafür fällt die Verurteilung um so kräftiger aus.

Im Unterschied etwa zu französischen Blättern, die um eine deutliche Unterscheidung zwischen Information und Kommentierung bemüht sind und den Leser zunächst einmal über die wesentlichen Inhalte zu unterrichten pflegen, werden hierzulande sofort Fronten aufgerichtet. Schon seit Jahren ist ein großer Teil unserer Medien auf Distanz zu Rom gegangen. Zwar fanden die Wahl Papst Johannes Paul II., sein weltweites Eintreten für Freiheit und Gerechtigkeit, auch noch seine Sozialzyklika »Laborem exercens« (1981), Anerkennung und allgemeine Zustimmung. Dann aber verschärfte sich zusehends die Kritik. Es ist eine zum Teil sehr aggressive Kritik, die eigentlich alles, was von Rom kommt, trifft, ohne noch irgendwelche Unterscheidungen anzubringen. Der »römische Zentralismus« wird dem Pluralismus, die »autoritären« Denkstrukturen der Freiheit entgegengesetzt.

Die öffentliche Meinung wird weithin von jenen Kräften bestimmt, die in der Gesellschaft und in der Kirche nach wie vor eine Veränderungsstrategie verfolgen.

Deshalb finden auch Theologen, die in dieses Spektrum passen, sehr viel leichter Zugang zu den Medien. Es ist bemerkenswert, daß der Dogmatiker Herbert Vorgrimler, Münster, schon zwei Tage nach der Veröffentlichung der Instruktion, und zwar ausgerechnet in der Katholischen Nachrichten-Agentur, seine »pauschalen Befürchtungen« »angesichts des weithin gestörten, ja zerrütteten Verhältnisses zwischen Theologen und römischen Instanzen« ausbreiten kann (29. 6. 1990). Der Moraltheologe Dietmar Mieth, Tübingen, meint gar, die Sprache des Dokuments, das »voller Widersprüche« sei, stamme »aus dem Wörterbuch des Totalitarismus« und erinnere »an Strategien der kommunistischen Parteidisziplin« (Orientierung vom 15./31. 7. 1990). Eine derartige Denkweise hat mit Theologie und auch mit wissenschaftlichem Anspruch nichts mehr zu tun. Das ist Polittheologie übelster Art.

Die »Tübinger Erklärung«, die 22 Theologen am 12. Juli abgaben, sieht ebenfalls in dem Dokument einen »Angriff auf die Freiheit katholischer Theologie und damit einen Angriff auf die Freiheit des ganzen Volkes Gottes«. Wagt es dann ein prominenter Theologe, der inzwischen zum Bischof erwählt wurde, diese Erklärung zurückzuweisen, weil sie die »Desinformation der Öffentlichkeit« über die wirklichen Inhalte der Instruktion »konsequent« fortführe und allen Geboten der Fairneß widerspreche, so wird ihm sofort entgegengehalten, er habe sich zum »Fürsprecher der Kurie statt zum Fürsprecher seiner früheren Professoren-Kollegen« gemacht. Während freilich die Tübinger Erklärung in den Medien breite Resonanz fand und neue Schlagzeilen gegen Rom provozierte, wurde die Stellungnahme von Bischof Walter Kasper totgeschwiegen.

Das alte Problem von Glaube und Vernunft

Es ist erschreckend, wie sehr offenbar Kategorien des Freund-Feind-Denkens in die Theologie und in die Kirche eingedrungen sind. Sicherlich wirken hier nicht aufgearbeitete Spannungen und Irritationen zwischen einem Teil der Theologen und dem Lehramt fort, die in den letzten Jahren leider nicht abgebaut werden konnten. Aber diese Spannungen deuten auf tiefer liegende Problemstellungen hin, an deren Klärung nicht nur die Träger des Lehramtes, sondern auch die Theologen selbst ein brennendes Interesse haben müssen.

Gleich zu Beginn wird in der Instruktion gesagt, daß die Theologie zu allen Zeiten wichtig ist, erst recht in Zeiten großer geistiger und kultureller Umbrüche. »Der Glaube strebt von seiner Natur her nach Erkenntnis, denn er enthüllt dem Menschen die Wahrheit über seine Bestimmung und den Weg, sie zu erreichen« (Nr. 6). Insofern ist die Kirche auf die Theologie angewiesen, damit den Menschen in der jeweiligen Geschichte die Wahrheit des Evangeliums erschlossen und ihre vielen Fragen nach dem Sinn des Daseins, nach dem Verhältnis des Heilswirkens Gottes und nach der Sendung der Kirche überzeugend beantwortet werden.

Allerdings ist für die Theologie, die ja keine Religionsphilosophie ist, der Bezug und die Verankerung in der Kirche wesentlich. Mit der Betonung der »kirchlichen Berufung« des Theologen wird ein Anliegen aufgegriffen, das schon vor zwanzig

Jahren die Diskussion in Deutschland bewegte. Damals ging es ebenfalls um die Freiheit der theologischen Wissenschaft, die manche Theologen in der Bindung an die Kirche gefährdet sahen. Es war Karl Rahner, der darauf hinwies, daß es Theologie nicht außerhalb der Kirche gebe, daß es keine theologischen Fakultäten ohne die Verankerung in der Kirche geben könne. Die Kirche ist, weil ihr die Offenbarungswahrheit anvertraut ist, der Grund der Theologie. Manche werden sagen, dies sei eine Binsenwahrheit, die jetzt nicht bestritten werde. Trotzdem ist es gut, gelegentlich auch an Binsenwahrheiten zu erinnern. Ihren Grund darf die Theologie nicht vernachlässigen, auch nicht gegen ihre Freiheit ausspielen. Wer Theologie im Gegenüber zur Kirche oder in kritischer Distanz zu ihr betreiben möchte, der begibt sich auf eine schiefe Ebene.

Was nun das Lehramt betrifft, so hängt es unlöslich mit der Sendung und dem Auftrag der Kirche zusammen, die Jesus Christus seinen Aposteln und ihren Nachfolgern anvertraut hat. Die Instruktion ist sorgsam darauf bedacht, im Einklang mit der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils den Zusammenhang zwischen der Verkündigung des geoffenbarten Wortes und dem Lehramt der Hirten aufzuzeigen (Nr. 13 und Nr. 14), das »kraft der im Namen Christi ausgeübten Autorität die einzige authentische Instanz für die Auslegung des geschriebenen oder überlieferten Wortes Gottes ist« (Nr. 13).

Das Lehramt erstreckt sich nicht nur auf jene unfehlbaren Entscheidungen, wenn die Bischöfe gemeinsam mit dem Papst oder wenn der Papst als oberster Hirte und Lehrer »ex cathedra« sprechen. Das »ordentliche« Lehramt ist vielmehr ständig am Wirken. Wird auf diese Weise, wie Kritiker behaupten, der Bereich der Unfehlbarkeit ausgedehnt? Abgesehen davon, daß die Theologie seit langem die Unterscheidung zwischen dem ordentlichen und dem außerordentlichen Lehramt kennt, darf man das Lehramt vom Leben der Kirche nicht isolieren und es auf dogmatische Definitionen eingrenzen wollen, was dann rasch den Vorwurf, hier würden nur lebensfremde Formeln vorgelegt, auslösen könnte. Deshalb läßt sich die Lehrvollmacht der Kirche auch nicht auf die Frage bringen, wie weit der Schutz des Heiligen Geistes reiche, die der Fundamentaltheologe Karl-Heinz Weger gestellt hat (FAZ vom 28. 7. 1990, S. 8).

Gegenseitige Zusammenarbeit

Die Aussagen über die gegenseitige Zusammenarbeit zwischen Lehramt und Theologie, die in Nr. 21 bis 31 behandelt werden, haben kaum Beachtung gefunden. Dabei wird hier ein vordringliches Anliegen vieler Theologen aufgegriffen. Das Verhältnis von Lehramt und Theologie wird nicht als eines der Über- und Unterordnung gesehen, auch nicht als eines der einseitigen Zuordnung, als ob der Theologe nur zuarbeiten dürfe und dafür gehorchen müsse. Im Gegenteil: Dieses Verhältnis wird als eines der gegenseitigen Zusammenarbeit bestimmt, auch wenn oder gerade weil die jeweiligen Aufgabenbereiche verschieden sind. Die Bischöfe sind gehalten, auf die Theologie zu hören und die Argumente ernstzunehmen. Umgekehrt müssen die Theologen bereit sein, ihre eigenen Annahmen kritisch zu

überprüfen, die Überlegungen anderer Theologen einzubeziehen und das Lehramt der Bischöfe zu achten, auch dann, wenn auf den ersten Blick noch nicht erkennbar wird, wie sich Schwierigkeiten und Spannungen in der Sache lösen lassen.

Die Instruktion setzt hier auf den Dialog, zuerst unter den Theologen selbst (Nr. 29). Hier wird ein wunder Punkt berührt. In welchen Fakultäten wird heute das theologische Sachgespräch noch gepflegt, bei dem die Argumente pro und contra zum Tragen kommen, wo man bereit ist, sich diesem Gespräch zu stellen und womöglich seine eigene Auffassung zu korrigieren? Ist es nicht meistens so, daß an Stelle des Dialogs theologische und kirchenpolitische Fronten gebildet werden und das Gespräch nur noch mit Gleichgesinnten zwecks Bestätigung der eigenen Ansicht geführt wird? Wird nicht auf andersdenkende Theologen Druck ausgeübt, und zwar bisweilen in massiver Weise? Dem verstorbenen Kollegen Wilhelm Weber ist es widerfahren, daß ein Professor die Theologen aufgefordert hat, zu demonstrieren und seine Vorlesung zu stören. Es ist verständlich, daß Kollegen, die sich diesem Druck nicht gewachsen fühlen, auch heute noch lieber schweigen und die Beeinträchtigung ihrer Freiheit in Kauf nehmen, als abgestempelt zu werden.

Wenn der aufrichtige Dialog schon zwischen Kollegen so schwer geworden ist, dann braucht es nicht zu verwundern, daß er auch zwischen Bischöfen und Theologen nicht so praktiziert wird, wie dies sowohl dem Lehramt als auch der Theologie dienlich wäre. Dies liegt auch daran, daß Meinungsverschiedenheiten und unterschiedliche Standpunkte viel zu wenig in den dafür geeigneten theologischen Zeitschriften abgeklärt werden.

Die Instruktion ist heftig angegriffen worden, weil sie sich dafür einsetzt, daß der Theologe bei Schwierigkeiten und Einwänden in theologischen Sachfragen nicht auf die Massenmedien zurückgreifen, sondern die verantwortliche Autorität ansprechen soll (Nr. 30). Leider ist der Rückgriff auf die Massenmedien Mode geworden, die auf Meinungsverschiedenheiten nur warten, um daraus einen »Knüller« machen zu können. Der Klärung der Sachfragen dient dies nicht, weil der theologisch nicht vorgebildete Leser die einzelne Position auf ihre theologische Schlüssigkeit hin gar nicht überprüfen, geschweige denn die Argumente des pro und contra abwägen oder die Implikationen richtig einschätzen kann. Es geht dann meist gar nicht mehr um die Sache, vielmehr wird in den Massenmedien die Sache auf einen Streit gegen Autoritäten verkürzt. Man kann sich auch des Eindrucks nicht erwehren, daß Theologen, die diesen Weg wählen, in der Tat, wie es in der Instruktion heißt, Druck auf die öffentliche Meinung ausüben wollen. Das Austragen von Meinungsverschiedenheiten sollte im Interesse der Sache wieder in den theologischen Fachzeitschriften geschehen.

Von den Spannungen und Strömungen in der Zusammenarbeit und im Dialog zwischen Lehramt und Theologie unterscheidet die Instruktion den »Dissens«. Darunter versteht es die öffentliche Oppositionshaltung gegen das Lehramt der Kirche, die in ihrer radikalen Ausprägung die Kirche umwandeln und dabei einem Modell des Protestes folgen möchte, wie es in der politischen Gesellschaft verwendet wird (Nr. 33). Eine solche Haltung kann sich nicht auf den »theologischen

Pluralismus« berufen, weil sie den »Grund« der Theologie, die Kirche, verlassen hat. Zurecht heißt es: »Der theologische Pluralismus ist nur in dem Maße berechtigt, wie er die Einheit des Glaubens in seiner objektiven Bedeutung wahrht« (Nr. 34).

Es fehlt die Freude am Glauben und an der Kirche

Wenn man die ungeheueren Herausforderungen bedenkt, die heute in einer weithin säkularisierten Gesellschaft den Glauben und die Kirche bedrohen, dann fragt man sich, wie lange wir es uns noch leisten können, mehr Energie zur Kritik an der Kirche, am Lehramt, an der Autorität einzusetzen, als das Evangelium unverkürzt zu verkünden? Nicht so sehr die unterschiedlichen Auffassungen in theologischen Sachfragen, sondern die ständige Kritik an der Kirche tötet die Freude am Glauben, die Freude darüber, zur Kirche zu gehören. Hoffentlich kann die Instruktion eine Besinnung auslösen, weil eine Theologie, die nicht mehr um die Vermittlung des Evangeliums heute kreist, sondern sich in der Kritik verliert, sich den eigenen Ast absägen würde, auf dem sie angesiedelt ist. Der Verlust an Kirchlichkeit und damit an Glaubenskraft, wie er bei vielen Menschen und Völkern zu verzeichnen ist, muß uns alle bewegen. Es gilt die missionarische Dimension des Christentums neu zu entdecken und zu entfalten.

Zur Theologie der Familie

Überlegungen zur katechetischen Dimension

Von Johannes Spölgel, Eichstätt

In seinem Apostolischen Schreiben »Familiaris consortio – über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute« (1981) hat Papst Johannes Paul II. – der kirchlichen Tradition folgend – die Familie erneut als Kirche im Kleinen gekennzeichnet. Vermutlich wirkt diese Kennzeichnung der Familie als *ecclesiola* auf die meisten eher nichtssagend. Denn die Familie ist gegenwärtig umstritten in Politik und Öffentlichkeit; Alternativen werden diskutiert und propagiert. Andererseits werden hohe Erwartungen an das familiäre Zusammenleben gerichtet, die alle Familienmitglieder überfordern. Von dieser Krise bleibt auch nicht das Glaubensleben und die Glaubensvermittlung innerhalb der Familie verschont. Es drängt sich die Frage auf, wieweit heute noch die Familie ein katechetischer Lebensort des Glaubens sein kann.

1. Zur Glaubenssituation in den Familien

Umfragen bestätigen, was viele aus eigener Erfahrung beobachten oder wissen: Das gläubige Leben in der Familie verdunstet mehr und mehr. Ein großer Teil nimmt weder an der öffentlich religiösen Praxis in der von der Kirche gewünschten Form teil, noch identifiziert er sich ohne weiteres mit dem christlichen Glauben in der bisher überlieferten Weise. Von der einzelnen Familie ist nicht mehr allgemein zu erwarten, daß in ihr Glaubensgemeinschaft möglich ist. Man klammert aus dem täglichen Leben aus, worüber man nicht einig ist: Das religiöse Gespräch und christliche Praxis sind tabuisiert, Religion findet gemeinschaftlich in der Familie kaum mehr statt. Mehr oder weniger hilflos werden die Feste des Kirchenjahres wie Weihnachten und Ostern begangen, wenn man ihnen nicht schon durch eine Urlaubsreise ausweicht. Der Sonntag hat weitgehend seine christliche Prägung verloren.

Eine schrumpfende, religiöse Sozialisation in der Familie führt so zum Ausfall von religiösen Grunderfahrungen und zum Mangel an religiöser Erlebniszähigkeit. Kirchenbindung äußert sich bei vielen noch durch ein relativ hohes Interesse daran, kirchlich zu heiraten, sein Kind taufen und zur Erstkommunion gehen zu lassen und kirchlich beerdigt zu werden. Auch erwarten viele bei der Erziehung zum »anständigen« Menschen Hilfe und Anregung seitens der Kirche. Religiöse Erziehung glauben sie jedoch in der Familie selbst nicht mehr leisten zu können. Deshalb schicken sie ihre Kinder in einen katholischen Kindergarten und delegieren damit Glaubenserziehung gern an die Erzieherinnen und später in der Sakramentenvorbereitung an die Priester und Lehrer im Religionsunterricht.

Immer weniger Kinder – prozentual gemessen am Getauftsein – wachsen in der Familie in eine christliche Lebensgestaltung hinein. Auf ihre ersten Warum-Fragen bleiben jene Antworten aus, die ihnen Wirklichkeit aus einem christlichen Weltverständnis verstehbar machen können. Kinder erwerben im Glauben begründete Werthaltungen nur noch in Ausnahmefällen, weil Eltern unsicher geworden sind oder den Zugang zu einem gläubigen Leben nicht mehr finden. So tritt ein Überlieferungsbruch ein, der den jungen Menschen in seiner religiösen Problematik allein läßt.

Doch ist auch eine im Vergleich zu früheren volkskirchlichen Zeiten engagierte Beteiligung von Familien am kirchlichen Leben und in der religiösen Erziehung zu verzeichnen; diese Familien gestalten ihr Leben bewußt und verantwortet aus dem christlichen Glauben.

Dennoch gibt es weitgehend einen Bruch zwischen Glaube/Kirche und Familie. Beobachtungen deuten auf tieferreichende Wurzeln hin. Wenn man z. B. bedenkt, daß viele aus der heutigen Elterngeneration eine mehr oder weniger ausgeprägte religiöse Erziehung noch mitgemacht haben, dann kann die Absetzbewegung von der Kirche nicht bloß durch äußere Faktoren der Ausdifferenzierung und Säkularisation des Leben bedingt sein, sondern es spricht manches dafür, daß die in der früheren Biografie gemachten Erfahrungen mit der Kirche rückblickend mehr als hemmend denn als fördernd und befreiend für das eigene Bemühen um Identitätsfindung und Selbstverwirklichung gewertet werden können. Religion wurde als entfremdend erlebt, als etwas, das im Hinblick auf das Familienleben authentische Beziehungen eher verhinderte. Tilmann Mosers »Gottesvergiftung« ist ein eindrucksvolles Zeugnis, wie die Religion seiner Kindheit ihn daran hinderte, sich als Mensch zu finden und andere als Menschen zu suchen. Wer Religion so erlebt hat, erfährt die Lösung von ihr als befreiend. Die Abwendung von der tradierten Religion bedeutet allerdings nicht, daß die Familien sich total säkularisiert hätten. G. Schmidtchen hat in seiner Untersuchung »Was den Deutschen heilig ist« überzeugende Belege dafür gefunden, wie sehr die primären familiären Bedingungen und deren Bekräftigung zu den Schutzbereichen gehören, die die Menschen nicht angetastet wissen möchten: Von 70% unserer Bevölkerung wird z. B. das Weihnachtsfest in der Familie für heilig, absolut verteidigungswürdig gehalten. Daraus könnte man schließen, daß sich offenbar in der gegenwärtigen Familie eine alltagspraktische ethische Substanz herausbilde, die den Keim zu einer neuen Religiösität in sich berge.

2. Eine neue familiäre Religiösität

Gegenwärtig läßt sich eine Wertschätzung der Familie beobachten, die gleichsam religiöse Züge aufweist. Angesichts der erheblichen Belastung, denen der Einzelne in anderen gesellschaftlichen Bereichen, vorab in der nach dem Leistungsprinzip strukturierten Berufssphäre ausgesetzt ist, gilt die Familie als der bevorzugte Ort, an dem die Person als solche und unabhängig von Leistung anerkannt wird, konkrete Solidarität erfahren und beweisen kann, an dem die Intimwerte ehelichen Zusammenlebens kultiviert werden; dieses Zusammenleben

bringt menschliche Nähe und Affektivität in besonderem Maße zum Ausdruck. Es bildet sich ein familiäres Zusammenleben, das für die jeweilige personale Entwicklung und Entfaltung als besonders bedeutsam gilt. Eine ausreichende Versorgung der Familie und ein glückliches Familienleben gehören daher zu den selbstverständlichsten Lebenszielen, die nur langfristig zu realisieren sind und keiner weiteren Begründung bedürfen. Zumindest haben so lange, wie die Kinder noch nicht auf ihren eigenen Füßen stehen, die Eltern eine langfristige Aufgabe zu erfüllen, die allen ihren einzelnen Handlungen fraglos Sinn verleiht.

Soziologen weisen darauf hin, daß in der modernen Gesellschaft die Privatsphäre der Anknüpfungspunkt für religiöse und quasi-religiöse Sinnstiftungen ist. Für diese Hypothese spricht die vielfach belegte Tatsache, daß bei allgemeiner reduzierter Kirchlichkeit an bestimmten herausragenden Stationen im Familienzyklus kirchliche Amtshandlungen gefragt sind, daß also offensichtlich ein Bedürfnis nach expliziter religiöser Deutung vorliegt. Auch das weit verbreitete, zumindest verbal bekundete Interesse an einer eher religiösen Kindererziehung erscheint nicht unverständlich, wenn es als Indiz für das Bestreben gesehen wird, das familiäre Zusammenleben nicht in der Banalität des Alltags aufgehen zu lassen.

Kulturgeschichtlich gesehen ist die hier sich andeutende Affinität von Familie und Religiosität kaum verwunderlich. Die Familie gehört zu den Institutionen, die in fast allen bekannten Gesellschaften eine starke religiöse Legitimation erfahren haben. Wissenssoziologisch scheint das damit zusammenzuhängen, daß in der Familie sich so etwas wie eine elementare Konstruktion von Wirklichkeit vollzieht, wenn die verschiedenen beteiligten Individuen eine gemeinsame Welt aufbauen. Die Familie kann also zum Ort religiöser Sinnstiftung werden. In diesen personalen Lebensräumen ist auch die erste Chance gegeben, Gott zu begegnen, der sich uns in der Beziehungsaufnahme Jesu Christi zu den Menschen in endgültiger und eindeutiger Weise geoffenbart hat.

3. Familie in sakramentaler Beziehungswirklichkeit

Weniger eine quantitative Reduzierung von der Groß- zur Kleinfamilie als vielmehr eine qualitative Spezialisierung ist demnach für die moderne Entwicklung der Familie kennzeichnend: Auf der Basis von Ehe und Filiation bildet sich das familiäre Zusammenleben zu einem unverwechselbaren Beziehungsmuster der Mitglieder untereinander, das für ihre jeweilige personale Entwicklung und Entfaltung als besonders bedeutsam erfahren wird. Wenn also ein junger Mensch zu sich selbst kommt und seinen Ort findet, seinen Namen erfährt und seine Wirkmöglichkeit entdeckt, dann liegt das nicht in erster Linie an seiner Schulbildung und sonstigen Förderung, sondern an der personalen Prägung durch das Elternhaus. Die eigentlich entscheidenden Erfahrungen sind dabei nicht eine informative Belehrung und kognitive Unterrichtung, sondern es sind die vielen Partizipationen am konkret gestalteten Leben.

Mit der Einbeziehung eines personalen Verständnisses von Familie hat das II. Vatikanische Konzil einen folgenreichen Wandel eingeleitet. In der dogmatischen

Konstitution über die Kirche »Lumen gentium« (Nr. 11) heißt es: »Die christlichen Gatten endlich bezeichnen das Geheimnis der Einheit und der fruchtbaren Liebe zwischen Christus und der Kirche und bekommen daran Anteil. Sie fördern sich kraft des Sakramentes gegenseitig zur Heiligung durch das eheliche Leben sowie in der Annahme und Erziehung ihrer Kinder und haben so in ihrem Lebensstand und in ihrer Ordnung ihre eigene Gabe im Gottesvolk.« Diese Aussagen verleihen der familiären Interaktion hinsichtlich der Identitätsfindung und Selbstverwirklichung der Partner ein erhebliches Gewicht. Von hier aus kann auch der sakramentale Charakter der Ehe unter Christen sowie die Teilhabe der Familie an dieser Sakramentalität erschlossen werden. Unsere gegenwärtige Kleinfamilie, gerade in ihrer veränderten Beziehungsstruktur, lebt bei all ihren Gefährdungen aus der Kraft und Gestalt dieser ihrer Beziehung, die grundgelegt ist in der Schöpfungs- und Inkarnationstheologie und im Sakrament der Ehe geheiligt ist. Den funktionalen sakramentalen Charakter der Ehe drückt Leonardo Boff plastisch so aus: Die andere Person ist das Sakrament Gottes, der persönliche Ort der geschichtlichen und zeitlichen Mitteilung der Liebe Gottes. Der eine Partner ist das Sakrament für den anderen.

Diese theologischen Aussagen vermögen in einer überzeugenden und gut motivierenden Art darzustellen, daß der Familie eine für das Glücken menschlicher Lebensentfaltung entscheidend wichtige Aufgabe zukommt: nämlich die Aufgabe, in der unverstellten Dichte und Unmittelbarkeit der personalen Beziehungen zwischen Mann und Frau, zwischen Eltern und Kindern jene Liebe zu praktizieren und Wirklichkeit werden zu lassen, die sich in unbedingter gegenseitiger Annahme, Förderung, in Fürsorge, Treue, aber auch in Hilfe, partnerschaftlicher Konfliktbewältigung und vor allem auch in gemeinsamer Schuldverarbeitung und Versöhnung bewährt. Indem Familie dies gerade im Bewußtsein der Zuwendung und des Wohlwollens Gottes und in der Annahme der befreienden Liebe Jesu Christi leistet, realisiert sie in schöpferischer Weise die Liebe Gottes konkret und ist gleichsam die Grammatik, mit deren Hilfe Gottes Liebe und Treue zur Sprache kommt. Unsere Familien leben in entscheidender Weise von Beziehungen, in denen Gott selbst erfahren werden kann, selbst dann, wenn diese Beziehungen nicht mit seinem Namen benannt werden. In dieser im Sakrament geheiligten familiären Beziehungsdynamik verwirklicht sich das Sakrament der Kirche im Kleinen. Die sakramentale Gabe ist zugleich die Teilhabe am Leben und Auftrag der Kirche. In »Familiaris consortio« (Nr. 49) führt der Papst aus: »Zu den grundlegenden Aufgaben der christlichen Familie gehört ihr kirchlicher Auftrag. Sie ist zum Dienst am Aufbau des Reiches Gottes in der Geschichte berufen, indem sie am Leben und an der Sendung der Kirche teilnimmt. Um die Grundlagen, Inhalte und Eigenschaften dieser Teilnahme besser zu verstehen, muß man den vielfältigen tiefen Bindungen zwischen Kirche und der christlichen Familie nachgehen, durch die diese zu einer 'Kirche im Kleinen' (Ecclesia domestica = Hauskirche) wird und in ihrer Weise ein lebendiges Bild und eine Vergegenwärtigung des Geheimnisses der Kirche in der Zeit darstellt.«

4. Kirchlicher Dienst in der Familie

In ihrer sakramentalen Beziehungswirklichkeit hat die Familie teil am Leben und an der Sendung der Kirche. Das II. Vatikanische Konzil spricht vom Apostolat der Eheleute, die füreinander in der Gnade Halt und Stütze (LG 41) und den Kindern die ersten Kündler und Erzieher, Mitarbeiter der Gnade und Zeugen des Glaubens sind (AA 11). In der Erklärung des Konzils über die christliche Erziehung (Nr. 3) heißt es: »Die Eltern müssen als die ersten und bevorzugten Erzieher ihrer Kinder anerkannt werden. Ihr Erziehungswirken ist so entscheidend, daß es dort, wo es fehlt, kaum zu ersetzen ist. Den Eltern obliegt es, die Familie derart zu gestalten, daß die gesamte Erziehung der Kinder nach der persönlichen wie der gesellschaftlichen Seite hin davon getragen wird.«

Somit wird in den christlichen Familien ein »kirchlicher Dienst« verrichtet: Verkündigung des Glaubens und Bewährung in der Frömmigkeit und Liebe zu Gott und den Menschen. Wenn die christliche Familie als »Hauskirche« in allen Verlautbarungen so bezeichnet wird, ist damit eine neue Blickrichtung der kirchenbildenden Funktion der Familie angezielt. Wo in einer Familie Mann und Frau bzw. Vater und Mutter getauft und gefirmt sind und ihre darin begründete Christusgemeinschaft gläubig leben und aus der Feier der Eucharistie nähren, und wo die in ihrer Gemeinschaft geborenen Kinder auch durch die Neugeburt in der Taufe und ein Heranwachsen in der Glaubensgemeinschaft der Eltern zur Kirche gehören, versteht die christliche Tradition das innere personale Gefüge dieser Familie von Christen als einen Raum, in dem Kirche vergegenwärtigt wird. Was in Jesus Christus geschehen ist und heute weiter am Menschen geschieht, wird in der Kirche auf verschiedenen Ebenen wirksam und gegenwärtig: in der Weltkirche, in der Bistumskirche, in der Gemeinde und ihren Gruppen, wie auch in der Familie der Christen. Das Verständnis der Familie als Hauskirche will also darauf aufmerksam machen, daß die Familie teilhat an allen drei Grundaufgaben der Kirche, und zwar nicht erst durch eine besondere Beauftragung, sondern aus ihrer christlichen Berufung in ihrem familialen Lebenszusammenhang:

- Die Familienmitglieder sollen auf die ihnen mögliche Weise den Glauben bezeugen: die Eltern einander und ihren Kindern, die Kinder einander und im Heranwachsen auch als Hilfe für den Glauben ihrer Eltern, die Familie gemeinsam durch Wort und Tat als »Licht« für ihre Umwelt. Besonders wichtig ist hier, daß die Eltern ihre Aufgabe als Glaubenszeugen und als erste Katecheten ihrer Kinder wahrnehmen. Das heißt aber nicht, daß sie die ganze Aufgabe der Glaubenserziehung haben, sondern einen ersten Anteil daran. Denn sie leben mit ihren Kindern in einer Lebensgemeinschaft, in der die Kinder an ihnen und mit ihnen Glauben lernen können und sollen.
- Die Familie soll als Glaubensgemeinschaft auf die ihr zukommende Weise auch eine feiernde Gemeinschaft sein, die in der Danksagung für die Gabe des neuen Lebens und der Hoffnung auf die Vollendung lebt: durch den gemeinsamen

- Lobpreis Gottes im Familiengebet, durch das festliche Begehen des Sonntags, durch die Vorbereitung und Gestaltung der großen christlichen Feste in der Familie.
- Die Familie soll ein Raum sein, in der Christen einander auf alltägliche Weise dienen, wie es ihnen ihr gemeinsamer Herr vorgelebt hat. Sie soll leben, was durch das Christusgeschehen neu unter uns angebrochen ist: das Reich Gottes, in dem die Menschen füreinander da sind.

Auch wenn die Hauskirche der modernen Familie meistens eine sehr kleine Kirche bildet – früher gehörten ja dazu nicht nur mehrere Generationen und zahlreichere Kinder, sondern auch unverheiratete Familienangehörige und in der Familie mitlebende Angestellte –, ist es doch nach wie vor von großer Bedeutung, daß Menschen in ihren Familien ihren Glauben miteinander teilen, feiern und wirksam werden lassen. Die Gemeinde kann dann der Raum sein, in dem sich die Familien versammeln. Das brauchen Eltern und Kinder zur Ergänzung ihrer Weise, Kirche in ihrer Familie zu vergegenwärtigen. Denn jede Familie lebt auch nur den Glauben gebrochen ein Stück weit. Sie lebt in ihrer Gläubigkeit mit davon, wie der Glaube in ihrer kirchlichen Gemeinschaft sprachlich und lebenspraktisch Überzeugungskraft gewinnt. Und die Kinder brauchen über ihre Eltern hinaus einen kirchlichen Raum, in dem sie die Glaubensbotschaft verstehen und leben lernen können. Aber die Gemeinde kann das Zeugnis christlicher Familie nicht ersetzen, sondern lebt nicht zuletzt auch von dem, was die Familie von Christen in die Gemeinde einbringt.

5. Familie als katechetischer Erfahrungsraum Gottes

Trotz ihrer unterschiedlichen kulturellen Ausprägungen ist die Bedeutung des Hauses bzw. der Familie für die Geschichte Gottes mit den Menschen unübersehbar. Eine biblische Theologie der Familie geht davon aus, wie Jesus in seiner Botschaft intensiv auf familiäre Erfahrungen zurückgreift. Er spricht von Gott als seinem Vater, den auch wir mit ihm unseren Vater nennen dürfen. Wir sind Brüder und Schwestern, die sich im Haus zum Mahl zusammenfinden. Der Gott des Bundes, der ein unbedingtes Interesse am Menschen hat, kann am ehesten und intensivsten in solchen Beziehungen erfahren werden, wo Menschen ein unbedingtes Interesse aneinander haben. Wenn die christliche Sicht des Glaubens der Familie keine neue Wirklichkeit hinzufügt, muß sich in der Analyse der Struktur familialer Beziehungswirklichkeit eine katechetisch relevante Dimension aufweisen lassen:

- eheliche Beziehungen
Zunehmend werden diese nicht als Beziehung der Über- und Unterordnung entdeckt und erfahren, sondern als eine Beziehung der Partnerschaft in Anerkennung und Solidarität. Die Ehe wird Zeichen der unbedingten Annahme Gottes, die ihre existentielle Wirklichkeit in der Treue findet und in der Liebe füreinander Dauer gewinnt, wo der eine für den anderen da ist. Auch für die

Kinder ist es bedeutsam, welche Erfahrungen mit geliebter Partnerschaft in Liebe und Treue sie bei ihren Eltern machen.

- väterlich-mütterliche Beziehungen

Jesus greift das Bildwort vom Vater auf, weil er den Menschen am Gleichnis ihrer tiefreichenden Vatererfahrungen ausrichten will, wie es mit ihnen und dem Gott ihres Lebens ist: Bejahtsein – einer machtvoll uns umgebenden Sorge uns vertrauen – empfangen, was wir zum Leben brauchen – Erbarmen und Vergebung finden – einen alle unsere Lebenskräfte beanspruchenden und damit das wahre Leben in uns zur Entfaltung bringenden Lebensauftrag haben. Es ist uns bewußt, wie sehr in dieser Vater-Beziehung auch immer jene mütterliche Beziehung mitenthalten ist. Eltern ermöglichen also ihren Kindern Vorerfahrungen damit, wie diese ihr Leben als Geschichte mit dem Gott ihres Lebens annehmen und gestalten können. Zum einen: Eltern können und sollen in ihrem Ja-Wort zu ihren Kindern, ihrer Sorge und ihrem Geben, in ihrem Erbarmen und Verzeihen und ihrem Willen, ihren Lebensraum als Raum des Friedens zu gestalten, ihren Kindern Grunderfahrungen mit der Wahrheit des Lebens vermitteln. Zum anderen: Weil Eltern Gleichnis und Zeichen für den einen ganz guten mütterlichen Vater der Menschen und ihrer Geschichte sind, können und sollen sie ihre Kinder überantworten und freigeben auf das Ja-Wort dieses Vaters hin, in seine Sorge und seine gebende Nähe, in sein Erbarmen und sein Vergeben und in seinem Willen mit uns Menschen und unserer Geschichte.

- geschwisterliche Beziehung

Das Zusammenhalten mit Brüdern und Schwestern vermittelt Erfahrungen miteinander geteilter Zuwendung, gegenseitiger Hilfe, Andersartigkeit und Vertrautheit, Gleichwertigkeit und Gleichwürdigkeit. Diese Erfahrungen rufen über die Familie hinaus in ein geschwisterliches Miteinander der Menschen aus der gegebenen Zuwendung des einen Vaters, im Teilen der von ihm kommenden Lebensmöglichkeiten, in gegenseitiger Hilfestellung und Ergänzung, in ehrfürchtiger Anerkennung der Würde des anderen.

- häusliche Beziehung

Das häusliche Mahl ist Grundsymbol der Verbundenheit, des Friedens, des Teilens, der Freude aneinander und miteinander. Das Evangelium ruft auch die an den Tisch des Vaters, die aus der menschlichen Gemeinschaft herausgefallen sind, um mit Gerechten und Sündern, Nahen und Fernen, Großen und Kleinen eine neue Familie gegenseitiger Verbundenheit, der Versöhnung und miteinander geteilter Freude zu bilden. Das Haus mit seinem Wohnen beieinander vermittelt Erfahrungen der Geborgenheit, der Vertrautheit, des Angenommen-seins jenseits aller Rollen. Es kann und soll Sehnsucht wecken nach einem Wohnen der Menschen miteinander in einem letzten Zuhause bei dem einen Vater, der alle Fremdheiten von uns nimmt und uns in versöhnter Nähe verbindet. Diese Sehnsucht soll sich auf dem Weg machen, unser Miteinander als Menschen wohnlicher zu gestalten.

Drei weitreichende Konsequenzen liegen sehr nahe:

1. All diese Rückgriffe des Evangeliums auf familiäre Erfahrungen zeigen, daß die Familie grundlegend wichtig für unser Menschsein ist. In ihr gibt Gott Zeichen des Vertrauens auf ihn und seines Willens von sich, daß die Menschen über ihre Familien hinaus zusammenfinden als Kinder des einen Vaters. Und wo diese Zeichen gelebt werden, bauen sich im Menschen Fähigkeiten auf, die er braucht, um überhaupt Mensch zu werden: Vertrauen und Empfänglichkeit, das Teilnehmen und Teilen, das Angerufensein und Andere-beim-Namen-Nennen, Vergebung und Versöhnung, Sehnsucht nach einem Miteinander im Frieden.

2. In diesen recht unterschiedlichen Beziehungsstrukturen wird gerade das Interesse Gottes, der Bund Gottes mit uns Menschen ausdifferenziert, erlebt und erfahren. Solche Beziehungsstrukturen garantieren und erfordern zwar nicht die gläubige christliche Interpretation, aber sie eröffnen die Chancen für eine persönliche Glaubensgeschichte auch in der Situation einer Familiendiaspora. Hierdurch wird Familie auch in ihrer jetzigen und heutigen Struktur selber wieder Subjekt gläubigen Lebens und nicht nur Vermittler von Glaubenswahrheiten und Glaubensstilen der Kirche bzw. der Gemeinde. Sie selbst ist ursprünglicher Erfahrungsraum gottebenbildlicher Lebensgemeinschaft, christusähnlicher Beziehungen und der Geisterfahrung. Sie ist sakramentales Zeichen christusähnlicher Lebensgemeinschaft.

3. Die christliche Glaubensgemeinschaft muß darum besorgt sein, daß Menschen in ihren Familien durch unmittelbare, alltägliche Nähe die angesprochenen Erfahrungen machen und damit menschliche Lebensfähigkeit entwickeln können. Die Familie legt dabei den Grund nicht nur für menschliche Beziehungsfähigkeit, sondern auch dafür, daß sich Menschen durch das Evangelium in ihre Beziehung zu Gott als Vater und zu den vielen Menschen als Brüder und Schwestern rufen lassen können.

Lesehinweise:

L. Boff, Das Sakrament der Ehe, in: Conc 9 (1973), 459–465.

V. Eid/L. Vaskovics (Hrsg.), Wandel der Familie – Zukunft der Familie, Mainz 1982.

D. Emeis/K. H. Schmitt, Handbuch der Gemeindekatechese, Freiburg 1986, bes. 156–169.

Th. Luckmann, Religion in der modernen Gesellschaft, in: J. Wössner (Hrsg.), Religion im Umbruch, Stuttgart 1972, 124–132.

N. Mette, Art. Familie, in: G. Bitter/G. Miller, Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe, Bd. 1, München 1986, 124–132.

G. Schmidtchen, Was den Deutschen heilig ist. Religiöse und politische Strömungen in der Bundesrepublik Deutschland, München 1979.

J. Spölgel, Die bleibende Bedeutung der Familie für die Glaubensgeschichte ihrer Kinder, in: H. Ritt (Hrsg.), Gottes Volk, Bibel und Liturgie im Leben der Gemeinde, Lj C, Bd. 2: Ehe und Familie, Stuttgart 1988, 55–68.

Der bayerische Kanonist Isidor Silbernagl

(1831–1904) – Ein Beitrag zur Gelehrten-
geschichte
des kanonischen Rechts

Von Maximilian Hommens, Trier

Leben und Wirken

Isidor Silbernagl¹ wurde am 12. Oktober 1831 in Landshut als Sohn eines Bierbrauers geboren. Hier wuchs er auf, hier machte er auch seine Gymnasialstudien und begab sich nach deren Abschluß im Jahre 1849 an die Ludwig-Maximilian-Universität nach München, um Theologie zu studieren. 1853 trat er in das Klerikalseminar zu Freising ein und wurde hier am 2. Juli 1854 zum Priester geweiht.

Während seiner Münchener theologischen Studien hatte er sich bereits mit der Geschichtswissenschaft beschäftigt und an die von der philosophischen Fakultät für 1851/52 gestellte Preisaufgabe gewagt: »Darstellung der Regierung Albrechts IV., des Weisen, von Bayern«. Den erhofften Preis erlangte er damit zwar nicht, die Schrift wurde aber mit dem »Accessit« ausgezeichnet. Silbernagl arbeitete sie in der Folgezeit um und legte sie der philosophischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br. als Diss. phil. vor, woraufhin er dort am 26. März 1856 zum Dr. phil. promoviert wurde. Die Dissertation erschien 1857 im Druck unter dem Titel: »Albrecht IV., der Weise, Herzog von Bayern, und seine Regierung«². Wie das Vorwort vermerkt, will das Werk hauptsächlich die Ausbildung der ständischen Verfassung in Bayern darstellen.

Es ist nicht klar, weshalb Silbernagl die Dissertation in Freiburg vorgelegt hat; er hatte ja in München studiert, und es wäre doch sehr viel einsichtiger gewesen, wenn er seine Schrift auch hier an der philosophischen Fakultät eingereicht hätte. Hatte es vielleicht schon damals Unstimmigkeiten zwischen ihm und der philosophischen Fakultät gegeben, die ihm die Vorlage hier als nicht ratsam erscheinen ließen? Jedenfalls ist es bemerkenswert, daß Silbernagl von Anfang an zwar Theologie studiert, aber zuerst und aufgrund seiner historischen Studien einen

¹ Zu seinem Lebenslauf s. K. Guggenberger in: Lexikon für Theologie und Kirche, 9. Bd., 2. Aufl. des kirchl. Handlexikons hrsg. von Michael Buchberger, Freiburg i. Br. 1937, Sp. 554.

Weiter ebenfalls im Lexikon für Theologie und Kirche, begründet von Michael Buchberger, 2. neubearb. Aufl. hrsg. von Josef Höfer und Karl Rahner, 9. Bd., Freiburg 1964, Sp. 754, hier die Ausführungen über I. Silbernagl etwas gekürzt von K. Weinzierl.

Fehlanzeige in der Allgemeinen Deutschen Biographie.

Recht knappe Vorstellung bei Joh. Friedr. v. Schulte, Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts, Bd. III/1, von der Mitte des 16. Jahrhunderts bis zur Gegenwart, ND der Originalausgabe Stuttgart 1875, Graz 1956, S. 400f., Nr. 500.

Biographie recht ausführlich und miteingeschlossen eine Bibliographie der Werke Silbernagls in der 2. Auflage seines Werkes: Verfassung und gegenwärtiger Bestand sämtlicher Kirchen des Orients, posthum hrsg. von Josef Schnitzer, 1904, S. III – XIV.

² in München bei Lindauer 1857, 109 S.

akademischen Grad, und zwar den Dr. phil., erlangt. Möglicherweise liegt der Grund in der Person seines Lehrers, des berühmten Kirchenhistorikers Joh. Josef Ignaz v. Döllinger³, durch den in Silbernagl das Interesse für die Historie geweckt worden war. Dieses Interesse scheint aber offensichtlich schon bald in eine andere Richtung gelenkt worden zu sein, denn er wandte sich nun ganz und uneingeschränkt dem kanonischen Recht zu, das zur damaligen Zeit in Franz Michael Permaneder an der theologischen Fakultät der Universität München »einen trefflichen Vertreter besaß«.⁴ Nach seiner Priesterweihe im Jahre 1854 war Silbernagl an verschiedenen Seelsorgsposten der Münchner Diözese tätig. Zunächst als Coadjutor in Tölz, 1856 dann als Kaplan in Nymphenburg, 1857/58 wiederum als Coadjutor in Hohenkammer und 1859 als Subdiakon an der Hofkirche St. Michael in München⁵. »Aber es litt ihn hier nicht auf Dauer, mächtig zog es ihn zu seinen Büchern zurück«⁶. Es ist somit nicht verwunderlich, daß er 1856 schon seine oben erwähnte Erstlingschrift vollendet hat.

Offenbar machte er sich sofort an die nächste Arbeit, denn bereits vier Jahre später wird er in München aufgrund seiner Inauguraldissertation »Die Eidesbindung nach dem kanonischen Rechte«⁷ am 17. März 1860, obschon nur rite⁸, zum Dr. theol. promoviert. Dem Kirchenrecht blieb er von nun an sein Leben lang treu.

Am 15. Juni 1862 – er war nun Stifts-Ceremoniar an der Hofkirche St. Cajetan – habilitierte er sich mit der Schrift: »Das Eherecht nach den Gesetzen der griechischen Kirche«⁹, nachdem er schon am 1. April desselben Jahres Privatdozent geworden war. Da sein Lehrer F. M. Permaneder am 10. Oktober desselben Jahres verstarb, wurde er mit Schreiben vom 26. Juni 1863 zum außerordentlichen Professor in der theologischen Fakultät ernannt mit dem Auftrag, das Kirchenrecht vorzutragen. Am 29. Januar 1870 endlich trat er als Ordinarius für kanonisches Recht die Nachfolge Permaneders an, mußte aber seit dem 11. Juni 1872 auch die Kirchengeschichte lesen¹⁰, nachdem Ignaz v. Döllinger, der Kirchenhistoriker, aufgrund seiner Nichtanerkennung der vatikanischen Konzilsbeschlüsse am 17. April 1872 wegen des Verbrechens der äußeren und formellen Häresie für

³ Vgl. zu ihm *Joh. Friedr. v. Schulte*, a. a. O. S. 417, Nr. 436. Des weiteren auch *C. Hohoff*, Große Gelehrte der Universität, in: Ludwigs-Maximilians-Universität München (1472–1972), Geschichte, Gegenwart, Ausblick, München 1972, hrsg. vom Rektoratskollegium der Univ. München, S. 77–84, insbes. S. 81: Ignaz Döllinger Sohn, geb. 1799, Prof. für can. Recht, der anfangs für die Freiheit der Kirche vom Staat eintrat, sich dann aber gegen die überationale Tendenz der erstarkten Kirche wandte, gegen den römischen Universalismus und für eine weitgehend selbständige Landeskirche.

⁴ *Ders.*, ebda.; vgl. zu Franz Michael Permaneder v. *Schulte*, a. a. O. S. 356f. Nr. 365.

⁵ So lt. Ausweis des Schematismus der Erzdiözese aus jenen Jahren. Frdl. Mitteilung von H. Herrn Domdekan Prälat Dr. Sigmund Becker, Diözesanarchivar der Erzdiözese München und Freising, vom 20. Juli 1987.

⁶ *J. Schnitzer*, a. a. O. S. IV.

⁷ München 1860, 64 S.; vgl. *L. Resch und L. Buzas*, Verzeichnis der Doktoren und Dissertationen der Universität Ingolstadt – Landshut – München 1472–1970, Bd. 1, Theolog., Jur., Staatswirtsch. Fak., München 1975, S. 38.

⁸ Vgl. *J. Schnitzer*, a. a. O. S. IV.

⁹ München 1862, 56 S.

¹⁰ v. *Schulte*, a. a. O. S. 400 Nr. 500; auch *J. Schnitzer*, a. a. O. S. VII.

exkommuniziert erklärt und den Theologen verboten worden war, bei ihm Vorlesungen zu besuchen¹¹. Die Kirchengeschichte vertrat Silbernagl bis zum Jahr 1886, als in der Person von Alois Knöpfler wieder ein eigener, ordentlicher Professor für dieses Fach berufen wurde¹².

Auf Antrag der theologischen Fakultät war Silbernagl bereits als Extraordinarius am 4. Februar 1865 mit der Abhaltung von Vorlesungen über die bayerischen Volksschulgesetze betraut worden, die er 38 Jahre lang, jeweils einstündig im Sommersemester fortführte und erst 1903, kurz vor seinem Tod, einer jüngeren Kraft überließ¹³.

In späteren Jahren seiner akademischen Tätigkeit wandte Silbernagl auch noch der Religionsgeschichte seine Aufmerksamkeit zu¹⁴. Seit 1887 suchte er die Theologen der Münchner Universität in die Geschichte und den Bestand des Buddhismus einzuführen. Die Vorlesungen ließ er auf vielseitigen Wunsch schon vier Jahre später, kürzer gefaßt und übersichtlich geordnet, im Druck erscheinen unter dem Titel: »Der Buddhismus nach seiner Entstehung, Fortbildung und Verbreitung«¹⁵.

Mehr als 40 Jahre gehörte Silbernagl dem Lehrkörper der Universität München an. Seit dem Tod Döllingers im Jahre 1890 war er das amtsälteste Mitglied der theologischen Fakultät¹⁶. Die Verleihung des königlichen Verdienstordens vom hl. Michael III. Klasse an ihn zeugt von seinem Ansehen in Bayern. Er starb am Ostermittwoch, dem 6. April 1904, in München und wurde auf dem Nordfriedhof zur letzten Ruhe gebettet¹⁷.

Versuch einer Charakterisierung Silbernagls

K. Guggenberger¹⁸ charakterisiert Silbernagl ganz kurz: »Anerkannter Kanonist, geschätzter und erfolgreicher Lehrer, fruchtbarer und vielseitiger Schriftsteller; ging in wissenschaftl., polit. u. relig. Fragen eigene Wege und rief durch seine nicht selten allzu scharfe und voreingenommene Kritik und die Rücksichtslosigkeit, mit der er seine Anschauungen (...) vortrug, selbst bei Nahestehenden Widerspruch hervor«¹⁹. Inhaltlich ähnlich, aber noch knapper äußert sich K. Weinzierl²⁰. Mehr über seinen Charakter schreibt sein Schüler Josef Schnitzer²¹, der Silbernagl ja persönlich kannte, mit ihm auch eng verbunden war.

Indirekt ist über seinen Charakter einiges zu entnehmen seinem Werk: »Die kirchenpolitischen und religiösen Zustände im 19. Jahrhundert«, in welchem

¹¹ Vgl. dazu *I. Silbernagl*, die kirchenpolitischen und religiösen Zustände im 19. Jahrhundert. Ein Kulturbild. Landshut 1901, S. 309 ff., bes. S. 371.

¹² Vgl. *J. Schnitzer*, a. a. O. S. VII.

¹³ Vgl. *dens.*, ebda. S. VI.

¹⁴ Vgl. *dens.*, ebda. S. VII.

¹⁵ 1. Ausg. München 1891, 2. Ausg. 1903, S. 207.

¹⁶ Vgl. *J. Schnitzer*, a. a. O. S. IX.

¹⁷ Vgl. *dens.*, ebda. S. XIV.

¹⁸ a. a. O. Sp. 554.

¹⁹ ebda.

²⁰ a. a. O. Sp. 754.

²¹ a. a. O.

Silbernagl sich in den Passagen über die kirchlichen und politischen Vorgänge in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts zum Teil auch autobiographisch artikuliert²².

Recht deutlich wird sein Wesen aber auch in seinen veröffentlichten Briefen, mit denen er auf Rezensionen seiner Bücher oder auf offene Kritik an seinen Rezensionen reagiert. Als Beispiel dafür möge seine Erklärung auf die Besprechung der von ihm herausgegebenen 4. Auflage des Permanederschen Kirchenrechtslehrbuches²³ stehen, die Silberagl am 5. Oktober 1866 an den Rezensenten Professor Vering in Heidelberg richtete, verbunden mit einem Protest, den er im Archiv für katholisches Kirchenrecht veröffentlicht sehen wollte; denn Silberagl fühlte sich durch die Bemerkung Verings, er vertrete den krassesten Staatsabsolutismus, verleumdet. Vering ging auf Silberagls Ersuchen ein und veröffentlichte den Protest²⁴, jedoch mit dem erheblich schärfer gehaltenen Begleitschreiben des Protestierenden, der eben erwähnten Erklärung, und setzte eine Antwort der Redaktion darunter, in welcher er Silberagls Protest abweist, sich sogar über ihn mokiert und an seiner Behauptung gänzlich festhält. Silberagls daraufhin verfaßte neuerliche Gegendarstellung vom 27. November 1866 an Vering ignorierte dieser, weshalb Silberagl seine Darstellung in Doves Zeitschrift für Kirchenrecht publizierte²⁵ unter dem Titel: »Ein ultramontaner Recensent«.

- Der unbefangene Leser von 1. Erklärung,
 2. Protest,
 3. Antwort der Redaktion,
 4. Gegendarstellung,

der auch die Vering'sche Rezension selbst gelesen hat, wird wohl für Silberagl Partei ergreifen müssen, merkt er doch der genannten Rezension an, in welcher Absicht sie verfaßt ist, und merkt er doch auch dem Ton der Rezension an, daß der Verfasser sie nicht »sine ira«, sondern vielmehr »cum ira« geschrieben haben muß. Möglicherweise kommt hierin die verletzte Eitelkeit Verings als Herausgeber des Archivs für katholisches Kirchenrecht zum Vorschein, deren Abhandlungen Silberagl seines Erachtens nicht genügend Aufmerksamkeit geschenkt hat: »In unserem Archiv würde Silberagl alles dieses und vieles andere ... gefunden haben.«²⁶

Ein weiterer Fall öffentlich geführten Schlagabtauschs in Briefform soll ebenfalls Licht auf Silberagls Charakter werfen. Er hatte 1880 das Werk des Stadtpfarrkoperators in Straubing, Eduard Stingls: »Bestimmungen des bayerischen Staates über die Verwaltung des katholischen Pfarramtes diesseits des Rheines«, München 1878, im Archiv für katholisches Kirchenrecht²⁷ beurteilt und war mit dem Verfas-

²² I. Silberagl, Die kirchenpolitischen und relig. Zustände im 19. Jahrh., ein Kulturbild, Landshut 1901, §§ 77, 78, S. 309ff.

²³ in: AfkKR Bd. 16, S. 345ff.

²⁴ in: AfkKR Bd. 16, S. 478.

²⁵ I. Silberagl, Ein ultramontaner Recensent, in: Doves Zeitschrift für Kirchenrecht Bd. 7 (1867), S. 148f.

²⁶ F. H. Vering, Rezension der 4. Aufl. des Handbuchs von Franz Michael Permaneder, hrsg. von I. Silberagl, in: AfkKR Bd. 16, S. 345ff., bes. S. 347.

²⁷ AfkKR Bd. 43, S. 340ff.

ser ziemlich hart ins Gericht gegangen: Unsystematisch, ungenügende Einleitung, die ungeschickte Herausgabe des Werkes bemängelt er; der Verfasser sei sich über Sinn und Zweck seines Buches nicht klar, von einer wissenschaftlichen Arbeit könne keine Rede sein, und in kirchenrechtlichen Dingen sei er nicht zuhause²⁸. Mängel, Lücken, Unrichtigkeiten in manchen Abschnitten weise das Werk auf, das im übrigen ein Sammelsurium²⁹ sei, und Silbernagl fällt sein Endurteil: Überflüssig!³⁰

Kein Wunder, daß gegen solch herbe Kritik, die geradezu vernichtend ist, der Verfasser Stingl sich zu wehren sucht³¹: Silbernagls Buch: »Verfassung und Verwaltung sämtlicher Religionsgenossenschaften in Bayern«³², mit dem dieser »das Missfallen gewisser Kreise«³³ erregt hatte, enthalte auch nicht mehr Ordnung! Zudem diene sein eigenes Werk nicht zu Vorlesungen für einen Universitätsprofessor, sondern zum praktischen Gebrauch der Seelsorger! Silbernagl vermute wohl von jedem, was der Rezensent ihm selbst vorwerfe: Man werde sich nicht klar, was denn eigentlich Silbernagl in seinem Buch behandeln wollte³⁴.

Zum Schluß bemerkt Stingl: »Ich bedauere, wenn ich in kirchenrechtlichen Dingen nicht *mehr* bei ihm gelernt habe.«³⁵ Mit »ihm« meint Stingl Silbernagl selbst, der sein Lehrer im Kirchenrecht war und der ihm s. Z. sowohl größten Fleiß wie ausgezeichnetes Wissen bescheinigt habe.

Darauf erwidert Silbernagl im 44. Band des Archivs³⁶, seine Kritik aufrecht erhaltend, er gönne Stingl die sophistische Verteidigung, »auf persönliche Angriffe aber zu antworten, finden wir unter unserer Würde.«

Dieses Verhalten Silbernagls kann wohl auch nicht gerade vornehm genannt werden, und man kann hieraus auch die Sensibilität und Verletzlichkeit Silbernagls erspüren, die seine Urteile des öfteren sehr subjektiv, scharf und zum Teil auch ungerecht sein lassen. Dazu später noch mehr.

Daß Silbernagl zu Vering in einem gespannten Verhältnis gestanden haben muß, daß aber auch Vering seinerseits in seinen Beurteilungen offensichtlich nicht immer objektiv und gerecht war, macht deutlich eine Aussage Johann Friedrich von Schultes³⁷ über Vering, im Verlauf der Darstellung von Leben und Werk des Juristen Konrad Eugen Franz Rosshirt. Es heißt da: »Wie der Mann nach seinem Tode von denselben Leuten behandelt wird, die ihn bei Lebzeiten in den Himmel hoben, zeigt folgendes Referat von Vering, Lit. Hdw. 1876, Sp. 433: 'Ein bloßer Grundriß mit aphorist. und oft verworrenen Andeutungen des Inhalts ist das ›Kirchenrecht‹ des (1873 zu Heidelberg verst.) Prof. Rosshirt. (...) Höchst ver-

²⁸ ebda., S. 342.

²⁹ ebda., S. 344.

³⁰ ebda., S. 345.

³¹ E. Stingl, Verteidigung gegen Silbernagls Vorwürfe, in: AfkKR Bd. 44, S. 348ff.

³² 1. Aufl. Landshut 1870, 1883 in 2. Aufl., 1893 in 3. und 1900 in 4. Aufl. erschienen.

³³ Vgl. J. Schnitzer, a. a. O. S. VI mit Verweis auf das Münchner Pastoralblatt 1870, Nr. 8, S. 50ff.

³⁴ E. Stingl, a. a. O. S. 349.

³⁵ Ders., ebda. S. 350.

³⁶ I. Silbernagl, Kurze Replik auf Herrn Stingls lange Erwiderung, in: AfkKR Bd. 44, S. 475.

³⁷ a. a. O. S. 351, Anm. 1.

wirrt und häufig durchaus ungenau neben einzelnen guten Bemerkungen ist auch R. ›Aeussere Encykl. d. KR.‹. Ganz unbrauchbar ist R. ›Manuale‹. Ungenau, zu lückenhaft und oftmals verworren ist auch: ›Das Staatsr. Verh.‹ ... Derselbe Vering sagt (Archiv V. 1860, S. 296) von der letzten Schrift, sie 'habe unstreitig eine große Lücke in der canonistischen Literatur ausgefüllt' und ist voll des Lobes. Über die äußere Encykl. hat der Arch. XV. (1866) S. 336, XIX (1868) S. 350 kein Wort des Tadels, lobt aber den reichen Inhalt.«

Man möge sich über Verings Urteilskraft – auch hinsichtlich Silbernagls – sein eigenes Urteil bilden.

In seinem schon erwähnten Werk: »Die kirchenpolitischen und religiösen Zustände im 19. Jahrhundert« stellt sich Silbernagl stets als einen sehr objektiven, vermittelnden und unparteiischen Mann dar, der in den Wirren, welche mit dem Vatikanischen Konzil über die katholischen Theologenkreise, namentlich über die Münchener theologische Fakultät hereinbrachen, einen kühlen Kopf behielt und zwischen den Parteien seinen eigenen Weg zu gehen sucht³⁸. Hier zeigt sich Silbernagl weder für noch gegen Döllinger und seine Gefolgsleute eingenommen³⁹. Zwar sympathisierte er anfangs mit diesen sehr stark, nahm aber in Einzelfragen bedeutenden Inhalts meist eine eigene Stellung ein. In der Folgezeit ging er sogar auf Distanz⁴⁰, schloß sich Döllinger aber dennoch an in der Sache der Forderung des Erzbischofs von München und Freising an die theologische Fakultät auf Abfassung einer Unterwerfungserklärung der Mitglieder unter die vatikanischen Beschlüsse⁴¹. Dieser geforderten Erklärung schloß er sich zwar nicht an, mußte sich aber »nach schweren Seelenkämpfen, deren Spuren noch nach Jahrzehnten nicht völlig verwischt waren«⁴² letztendlich doch unterwerfen. »Doch pflegte er sich über die Konzilsmehrheit und verschiedene ihrer späteren Anhänger nicht weniger scharf als über das Verhalten der Minorität und insbesondere Döllingers auszusprechen.«⁴³

Die Charakterisierung, die Josef Schnitzer⁴⁴ von Silbernagl gibt, wird wohl die zutreffendste sein, zumindest diejenige, die wegen der Nähe am genauesten ist, denn er war sein Schüler, widmete seinem Lehrer auch seine Dissertation⁴⁵ und erwarb sich »nach anfänglichem Widerstand ... das besondere Vertrauen seines

³⁸ Im angef. Werk (s. oben Anm. 22) S. 322; betr. anzufertigendes Gutachten der Jur. Fak. für die Staatsregierung betr. Auswirkungen der Beschlüsse des I. Vatikanums auf das Verhältnis von Staat und Kirche.

³⁹ Ebda., S. 340, Fußnote 7.

⁴⁰ Ebda., S. 354f.: Silbernagl gehörte nicht zu den Unterzeichnern der Erklärung, die Joh. Friedr. v. Schulte in Prag verfasst hatte am 11. Juli 1870, worin feierlich Protest erhoben wurde gegen das »Beginnen, an die Stelle der Gesamtkirche als Organ der Unfehlbarkeit den Papst, losgelöst von der autoritativen Mitwirkung des Episkopats, zu setzen«.

⁴¹ Ebda., S. 362f.

⁴² J. Schnitzer, a. a. O. S. VII.

⁴³ Ebda.

⁴⁴ a. a. O. passim.

⁴⁵ Vgl. N. Trippen, Theologie und Lehramt im Konflikt. Die kirchlichen Maßnahmen gegen den Modernismus im Jahre 1907 und ihre Auswirkungen in Deutschland. Freiburg, Basel, Wien 1977, S. 270, Anm. 14.

Mentors Isidor Silbernagl«⁴⁶. Von Schnitzer, seines Zeichens Dogmenhistoriker in München, heißt es, daß er den Weg ging »von dem überwiegend kulturpolitischen Anliegen des 'Reformkatholizismus' zu dem an die Grundlagen der katholischen (wie reformatorischen) Kirche greifenden Modernismus«⁴⁷. Auch soll er Zeit seines Lebens mit seinem Priester-Sein nicht fertig geworden sein und darunter gelitten haben. Und gerade er wurde der besondere Vertraute von Silbernagl.

»Eigenartigen Geistes«⁴⁸ nennt Schnitzer seinen Mentor, ohne aber beizufügen, was das bedeuten solle. Nach seiner Aussage soll Silbernagl bis in sein letztes Semester »einer der beliebtesten akademischen Lehrer«⁴⁹ geblieben sein. Das Kirchenrecht habe er vollständig frei vorzutragen gepflegt; seine Vorlesungen seien stets sorgfältig vorbereitet gewesen und hätten sich durch ihre Klarheit und Gediegenheit ausgezeichnet. »Nie verlor er sich in öde, unfruchtbare Spitzfindigkeiten und Haarspaltereien, sondern war beständig darauf bedacht, den Forderungen des praktischen Lebens, wie sie der spätere Beruf seiner Hörer mit sich brachte, Rechnung zu tragen. Mit seiner Überzeugung hielt er niemals zurück; er ließ es nicht an freimütigen, nicht selten sarkastischen Bemerkungen und Urteilen über noch bestehende nicht minder wie über frühere Verhältnisse und Zustände fehlen«⁵⁰. Gerade seine Vorlesungen über die Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts erfreuten sich »nicht zuletzt um seiner freimütigen und unverhohlenen Aussprache und seiner oft beissenden, mitunter wohl auch indiskreten Äußerungen willen, einer zahlreichen Hörerschaft«⁵¹.

Im folgenden bedauert Schnitzer, daß Silbernagl nicht eine kanonistische Schule im eigentlichen Sinn des Wortes begründet habe. Nie habe er Seminarübungen veranstaltet, wie schon vor ihm auch Döllinger nicht. »Nur wenige Auserwählte hatte er näherer Aufmerksamkeit gewürdigt, der großen Menge der Studierenden war er nur von der unnahbaren Höhe seines Katheders aus sichtbar gewesen. Und dann, nachdem er ein halbes Jahrhundert lang immer nur wie in Wolken geschwebt hatte, wunderte er sich auf einmal ungeheuer, daß er verlassen und einsam dastehe, und daß von den Hunderten, ja Tausenden seiner Schüler so wenige ihrem Lehrer folgten, der sich doch auch um sie nie zuvor näher gekümmert hatte!«⁵²

Man weiß nicht genau, ob Schnitzer dies über Döllinger oder Silbernagl sagt; er scheint es von Döllinger zu sagen, meint aber wohl zumindest auch Silbernagl. Und weiter sagt er von letzterem: »Er war ein fertiger Mann; die Urteile und Maßstäbe, mit welchen er an Personen und Dinge herantrat, lagen bei ihm seit langem bereit. Schon sein äusseres Aussehen verriet eine entschiedene, scharf ausgeprägte Individualität: Eine hagere, schlanke Gestalt mit scharf geschnittenen Gesichtszügen

⁴⁶ *Ders.*, a. a. O. S. 270.

⁴⁷ *Ders.*, a. a. O. S. 267.

⁴⁸ *J. Schnitzer*, a. a. O. S. IX.

⁴⁹ *Ders.*, ebda.

⁵⁰ *Ders.*, a. a. O. S. IXf.

⁵¹ *Ders.*, a. a. O. S. VII.

⁵² *Ders.*, a. a. O. S. XI.

und feingeformter Adlernase; das gütige, warmblickende Auge bannte den Eindruck des Kalten, Strengen, den die fahle, blutlose Gesichtsfarbe und der spöttische Zug um den Mund leicht hätte hervorrufen können. Er war schlicht, gerade und offen, ohne Falsch und Hinterhalt, treu und zuverlässig und beharrlich in Zuwie Abneigung: Aber auch herb und derb, hart und unbeugsam, voll schneidender, mitunter verletzender Ironie, und doch wieder weich und gut, ein Mann, der es darauf angelegt zu haben schien, sich selbst in eine rauhe Hülle zu verstecken, damit man sein goldenes Herz nicht entdecke⁵³.

Hier scheint die Charakterisierung Schnitzers nicht stimmig zu sein. Man wird ihm wohl zugute halten müssen, daß er über seinen verstorbenen Lehrer doch auch Gutes sagen wollte, was das Wesen seiner Person angeht, und daß dieses Gute, wenn es zu Lebzeiten Silbernagls kaum zum Vorschein kam, wohl eben versteckt vorhanden gewesen sein mußte.

Silbernagl ging seine eigenen Wege, sowohl in wissenschaftlichen, politischen wie religiösen Fragen. Da er es liebte, seine Anschauung rücksichtslos auszusprechen, konnte es nicht ausbleiben, daß er nach allen Seiten hin anstieß und abstieß. Gelegentlich hob er mit Emphase hervor, daß er keine Freunde habe. Ob dies nicht etwa der Hilfeschrei eines sich selbst isolierenden Menschen war?

Mit zunehmenden Jahren vereinsamte Silbernagl mehr und mehr; »seine Gelehrtenstube ward ihm zur Welt⁵⁴. Gegen die am Ende seines Lebens ihn quälende Zuckerkrankheit lehnte er sich mit der ihm eigenen Willenskraft auf und bei der Zähigkeit seiner Natur und seiner regelmäßigen Lebensweise erreichte er es immer wieder, der Krankheit Einhalt zu gebieten.

Vormals hatte er sich selbst seine Primizpredigt gehalten – was ziemlich unüblich ist, wie ein jeder Priester weiß –, jetzt suchte er sich selbst seine letzte Ruhestatt⁵⁵. »Im nördlichen Friedhof zu München schlummert er einer seligen Auferstehung entgegen⁵⁶, schreibt Schnitzer. Etwas unerwartet überfällt den Leser dieser Satz und mutet ihn ein wenig seltsam an, nachdem von Glaube, Religion und Frömmigkeit nur immer ganz indirekt die Rede war. Jetzt plötzlich kommt die »selige Auferstehung« zum Vorschein, jetzt plötzlich erinnert man sich wieder daran, daß Silbernagl ja nicht bloß Wissenschaftler, Universitätslehrer, Gelehrter war, sondern auch Priester.

Den Gelehrten Silbernagl zu beurteilen, das läßt sich anhand seiner nachgelassenen wissenschaftlichen Werke durchaus anstellen; den ganzen Menschen Silbernagl aber wird man wohl nie völlig »richtig« beurteilen können. Daher bleibt das Gesagte nur der Versuch einer Charakterisierung.

⁵³ *Ders.*, a. a. O. S. XII f.

⁵⁴ *Ders.*, a. a. O. S. XIII.

⁵⁵ Vgl. *dens.*, a. a. O. S. XIII f.

⁵⁶ *Ebda.* Leider waren nicht alle Werke Silbernagls zu beschaffen; die Bibliographie kann daher nicht Anspruch auf Vollständigkeit erheben. Sie folgt hauptsächlich der Ausgabe bei J. Schnitzer a. a. O. S. VIII f. Insbesondere was Besprechungen anlangt, sind allein schon im Archiv f. kath. Kirchenrecht etliche mehr zu finden.

Sein wissenschaftliches Werk

Silbernagl hat elf Monographien hinterlassen, genauer gesagt, zehn, sieht man von der 4. Auflage des Permaneder'schen Handbuchs ab, das Silbernagl ja nicht i. e. S. verfaßt hat, sondern das er lediglich nach Permaneders Tod herausgegeben hat. Wie hoch sein Anteil an der Autorenschaft dieses Werkes ist, ist im nachhinein nicht mehr recht auszumachen.

Diese zehn Werke sind grob in zwei Arten zu teilen: die eigentlich kanonistischen Schriften und die (kirchen-)geschichtlichen Schriften. Von seinen kanonistischen Schriften ist wohl sein in vier Auflagen erschienenenes Kirchenrechtslehrbuch das bedeutendste, enthält dieses doch gleichsam die Summe der wissenschaftlichen Forschungen und Erfahrungen seiner akademischen Lehrtätigkeit. Hingegen darf das recht umfangreiche Werk: »Die kirchenpolitischen und religiösen Zustände im 19. Jahrhundert« als das Hauptwerk seiner historischen Schriften angesehen werden, gerade auch deshalb, weil es sich hier um ein Spätwerk handelt, das auch zu einem guten Teil autobiographische Bemerkungen enthält.

Neben diesen genannten Monographien hat Silbernagl eine Reihe von wissenschaftlichen Abhandlungen und Aufsätzen hinterlassen sowie eine nicht genau auszumachende Anzahl von Rezensionen in verschiedenen wissenschaftlichen Zeitschriften. Im folgenden sollen nur die Monographien unter die Lupe genommen und exemplarisch einige davon, die wichtigsten, kurz vorgestellt werden.

Dabei empfiehlt es sich, historisch vorzugehen und zunächst eine Erstlingsschrift Silbernagls zu betrachten, nämlich seine Dissertation zur Erlangung des theologischen Doktors:

1. »Die Eidesentbindung nach dem kanonischen Rechte«

Die Schrift umfaßt lediglich 64 Seiten, zur damaligen Zeit für eine Dissertation durchaus angemessen. In der Einleitung stellt der Verfasser sein Ziel dar, die Abhandlung der Eidesentbindung, die nur, wie er sagt, beim promissorischen Eid möglich ist. »Derselbe dient zur Verstärkung der Erfüllung eines Versprechens und ist gewissermaßen ein Gott gemachtes Gelübde«⁵⁷. Da dieser Eid accessori-scher Natur ist, setze er eine schon bestehende Verbindlichkeit voraus. Nach römischem Recht sei der Eid ungültig, wenn diese Verbindlichkeit ungültig ist. »Allein das canonische Recht, welches mit Grund den Eid von seiner religiösen Seite aus zu würdigen gewußt hat, stellt den Grundsatz auf, dass in Hinsicht auf das Seelenheil jedes eidliche Versprechen zu erfüllen sei, wenn es anders ohne Sünde erfüllt werden kann«⁵⁸. Sind nun Verträge, die nach dem Zivilrecht für ungültig erklärt sind, durch den hinzugekommenen Eid gültig? Dies die Frage, die Silbernagl im Anschluß zu beantworten sucht.

⁵⁷ Im angef. Werk S. 3.

⁵⁸ Ebda. S. 4.

Der Verfasser zieht zur Stützung seiner Ausführungen die Autoritäten sowohl der kanonistischen Wissenschaft wie auch der juristischen heran, z. B. de Soto, auch den hl. Thomas, Duarenus, Barbosa, Sanchez und Corneus, Covarruvias und Gutierrez, Molina, Böhmer und Schmalzgruber, ferner die großen Rechtsgelehrten Hugo Grotius, Mynsinger, Struve und Stryk, den berühmten Pufendorf, Schilter und Brunnemann, auch die weniger großen Kemmerich und Pestel, weiter die »neueren« Rechtswissenschaftler wie Eichhorn, Helfert, Thibaut und seinen Lehrer Permaneder.

In seiner Schlußbemerkung bedauert Silbernagl: »Die protestantisch-rationalistischen Anschauungen vom Eide haben leider auf die neuern Civilgesetzgebungen der modernen Staaten einen großen Einfluß ausgeübt und die canonischen Grundsätze hierüber verdrängt, was voraussichtlich eine höchst gleichgültige und frivole Behandlung des Eides zur Folge hatte«⁵⁹. Der weltliche Richter könne heute vom Eid entbinden, wie es allenthalben in der staatlichen Gesetzgebung geregelt sei. Silbernagl schließt: »Haben dadurch die von uns aufgestellten Grundsätze des canonischen Rechtes ihre practische Bedeutung auch verloren, so bleiben sie doch pro foro interno in Geltung, und es ist daher der Schwörende gehalten, sich von seinem Eide, mag er durch Betrug, Irthum, Gewalt oder durch andere Ungerechtigkeit erzwungen worden oder sonst auf irgend eine Weise unstatthaft sein, im Beichtgerichte durch den Priester an Gottes statt lossprechen zu lassen«⁶⁰.

Der junge Kanonist Silbernagl stellt also mit Bedauern fest, wie weit das canonische Recht zu seiner Zeit schon seine praktische Bedeutung verloren hat und zurückgeworfen ist auf das forum internum: hier jedoch bleibt es nach wie vor in Geltung! Die ganze Schrift zeigt Silbernagls dogmatistischen Standpunkt, begnügt er sich doch mit der trockenen Vorführung der einschlägigen kanonistischen Bestimmungen, »obschon sich doch gerade hier eine gründliche Untersuchung der berühmten mehrfachen Fälle päpstlicher Eidesentbindungen und ihrer Einwirkung auf die Ausgestaltung des Dekretalenrechts fast mit Gewalt aufdrängte«⁶¹.

Dogmatisch, positivistisch ist auch seine Habilitationsschrift:

2. »Das Eherecht nach den Gesetzen der griechischen Kirche«

Es handelt sich hier um eine bloße Zusammenstellung der in der griechischen Kirche geltenden Verordnungen über die Ehe, mit besonderer Berücksichtigung allerdings der Unterschiede zwischen der morgen- und der abendländischen Kirche. Das rechtshistorische Moment kommt hier entschieden zu kurz⁶².

Aus dieser nur 56 Seiten umfassenden Schrift und durch die Beschäftigung mit dem orientalischen Kirchenrecht erwuchs nachher sein 1865 erschienenes Werk: »Verfassung und gegenwärtiger Bestand sämtlicher Kirchen des Orients«⁶³.

⁵⁹ Ebda. S. 63.

⁶⁰ Ebda. S. 64, Silbernagl bezieht sich hier auf seinen Lehrer Permaneder.

⁶¹ J. Schnitzer, a. a. O. S. XII.

⁶² Vgl. dens., a. a. O. S. IV und XII.

⁶³ 1. Aufl., Landshut, 1865, 334 S.; 2. Aufl. posthum hrsg. von J. Schnitzer, München 1904.

3. »Johannes Trithemius«

Die erste Schrift Silbernagls, die Diss. phil., ist bekanntlich dem historischen Forschungsbereich entnommen. Später rückte Silbernagl von der Beschäftigung mit der Historie etwas ab, scheint sie aber gegen Ende der 60er Jahre wieder aufgenommen zu haben, denn 1868 erscheint seine kleine Abhandlung über den berühmten Benediktiner-Abt und Polyhistor Johann Trithemius⁶⁴. Silbernagl hatte sich zur Aufgabe gesetzt, die wissenschaftliche Tätigkeit des gelehrten Abtes zu schildern, der »als ein Unicum der Gelehrsamkeit zu seiner Zeit allgemein angestaunt und bewundert wurde, dessen Ruf weit über Deutschlands Grenzen sich erstreckte«⁶⁵.

Der Verfasser bekennt, daß Trithemii Schriften keine genialen Produkte sind, aber sie vermögen doch einen Überblick zu geben über die damaligen sittlich-religiösen und politischen Verhältnisse und über den damaligen Stand der Wissenschaften überhaupt. Er versucht aufzuzeigen, wie sich die Theologie jener Zeit von den aristotelischen Spitzfindigkeiten weg zu ihrer eigentlichen Quelle, der Heiligen Schrift, hinwendet⁶⁶. Es wird das Lebensbild dieses geistlichen Gelehrten gezeichnet, der zwar »kein tiefer Denker, kein spekulativer Kopf, aber ein vielseitig gebildeter, vielwissender Geist«⁶⁷ war. Trithemius habe wie ein Pythagoräer gegen die Leidenschaften des Zornes, der Feindseligkeit und Ungeduld gekämpft. Kein Neid, kein Haß, keine Rache kamen in seinem Herzen auf. Gelächter und alles Frivole war seiner Seele verhaßt, und im Tumult der Welt fand er keine Freude. »Trithemius blieb seinem Gelübde treu, er war Mönch durch und durch, er war ein Charakter im vollen Sinne des Wortes, und diese Charakterfestigkeit muß umso höher angeschlagen werden, als zu seiner Zeit Abfall und Charakterlosigkeit an der Tagesordnung waren«⁶⁸. – »O daß doch ihm alle deutsche Aebte und Bischöfe geglichen hätten! Wäre dann etwa die Reformation nicht ausgebrochen? Wir sind dieser Ansicht nicht«⁶⁹.

So schreibt Silbernagl zu Ende seiner Schrift und betont, daß die Reformation jedenfalls ganz anders ausgefallen wäre, wenn die deutschen Kirchenoberen von der Geistesklugheit und Sittenreinheit eines Trithemius beseelt gewesen wären.

Was bezweckte Silbernagl mit diesem seinem Werk? Es ist schon möglich, daß sein historisches Interesse von neuem geweckt worden war, wahrscheinlicher aber ist es, daß er seiner eigenen Zeit, der Kirche des 19. Jahrhunderts, einen Spiegel vorhalten wollte, was er rund dreißig Jahre später – dann aber ohne »Umschweife«

⁶⁴ Johannes Trithemius. Eine Monographie. Landshut 1868; 2. Aufl. Regensburg 1883; Johann von Tritthenheim OSB, (seit 1482). Familienname: Zeller, geb. am 1. 2. 1462 in Tritthenheim/Mosel, gest. am 13. 12. 1516 in Würzburg als Abt der Schottenabtei St. Jakob. Er widmete sich mit großem Eifer der Hebung der monastischen Disziplin und wiss. Bildung. Vgl. Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Aufl. (s. Anm. 1) 10. Bd. Sp. 366f., Artikel von P. Volk.

⁶⁵ Im angef. Werk, Vorrede.

⁶⁶ Vgl. ebda.

⁶⁷ Ebda. S. 233f.

⁶⁸ Ebda. S. 234.

⁶⁹ Ebda. S. 235.

durch den Rückgriff auf die Zustände in vergangenen Jahrhunderten – in seinem größeren Werk über die kirchenpolitischen und religiösen Zustände des 19. Jahrhunderts direkt getan hat. 1868 scheint er diesen Mut zum Direkten noch nicht besessen zu haben, so daß er vorsichtiger zu Werke ging.

Im übrigen aber wird wohl auch hier zutreffen, daß derjenige, der sich intensiv mit dem Lebenslauf anderer Menschen beschäftigt, selbst dem Grundsatz des Sokrates huldigt: *Erkenne dich selbst!*

Als besonderer Vorzug der Silbernagl'schen Trithemiusbiographie gilt das Verzeichnis der echten bzw. der unterschobenen Schriften dieses Gelehrten⁷⁰.

4. »Der Buddhismus nach seiner Entstehung, Fortbildung und Verbreitung«⁷¹

Dieses Werk Silbernagls erwuchs aus seinen Vorlesungen über den Buddhismus. Von der Erwägung geleitet, daß eine gewisse Kenntnis der großen Weltreligionen jedem wissenschaftlich Gebildeten vonnöten sei und daß gerade der Buddhismus eine sehr umfangreiche Literatur hervorgerufen habe, versuchte Silbernagl seit 1887 die Münchner Theologiestudenten in die Geschichte und den Bestand des Buddhismus einzuführen. Das Buch diene apologetischen Zwecken. Es will den vielen, die sich »in jüngster Zeit« eifrig mit dieser fernöstlichen Lehre beschäftigen und dafür schwärmen, die Vorzüge des Christentums wieder deutlich machen. »Diese glaubten nämlich in demselben jene Humanitätsreligion gefunden zu haben, welche frei von allen Dogmen ist und heut zu Tage Wunsch und Zielpunkt unserer sog. Aufgeklärten bildet. Sonderbar, als ob es eine Religion ohne Glauben und folglich ohne Dogma geben könnte!«⁷² Silbernagl will deshalb aufzeigen, was der Buddhismus ursprünglich war, was aus ihm im Laufe der Zeit geworden ist und was er jetzt noch ist. »Wenn sie dann die Leistungen des Buddhismus mit dem vergleichen werden, was das Christentum aus den Völkern gemacht hat, wird ihnen vielleicht der große Unterschied klar werden, welcher zwischen einer geoffenbarten Religion und einer bloßen Moralphilosophie besteht«⁷³.

Silbernagl ist der Auffassung, daß der Grund dafür, daß man im Buddhismus das Heil zu sehen glaubt, Folge der materialistischen Weltanschauung und eines eigentümlichen Pessimismus sei, in die eine große Masse der Christen gefallen sei, nachdem sie mit dem christlichen Glauben gebrochen habe⁷⁴.

So betrachtet ist das Werk auch heute noch recht aktuell! Und nicht umsonst mußte schon damals eine Neuauflage erscheinen.

⁷⁰ Vgl. J. Schnitzer, a. a. O. S. VI.

⁷¹ München 1891, 2. ergänzte Ausg. 1903.

⁷² Im angef. Werk, Vorrede.

⁷³ Ebda.

⁷⁴ Vgl. ebda.

5. »Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts zugleich mit Rücksicht auf das im jetzigen deutschen Reiche geltende Staatskirchenrecht«

Dieses Werk muß als das Hauptwerk Silbernagls angesehen werden. Es erschien zum ersten Mal 1880 zu Regensburg und erlebte noch drei weitere Auflagen, was genug deutlich macht, daß dieses Buch allgemein geschätzt wurde. Inwieweit die 4. Auflage von Permaneders Handbuch des Kirchenrechts, das oben schon erwähnt wurde, auch als Werk Silbernagls anzusehen ist, kann heute nicht mehr gemacht werden. Daß er maßgeblichen Anteil daran hatte, muß vermutet werden, wenn man die heftige Reaktion Silbernagls auf die Besprechung Verings in Betracht zieht. Darin aber gleichsam die erste Ausgabe seines eigenen Kirchenrechts erblicken zu wollen, wäre sicher verfehlt.

Betrachten wir deshalb die erste Ausgabe seines Kirchenrechtslehrbuches von 1880. Wie aus dem Vorwort hervorgeht, lehrt Silbernagl bereits seit siebzehn Jahren kanonisches Recht. Die Erfahrungen und Ergebnisse dieser 17 Jahre faßt er nun in seinem Buch zusammen, für seine Theologen⁷⁵.

Die Einteilung des Buches folgt dem Permanederschen System: nach einer Einleitung mit allgemeinen Erörterungen über das Recht und mit einer Quellenkunde folgen zwei Teile: 1. Verfassung der Kirche
2. Regierung der Kirche

Das Buch zeichnet sich besonders aus durch seine Reichhaltigkeit und praktische Brauchbarkeit, »wie denn ein vielerfahrener bayerischer Kirchenfürst dem Schreiber dieser Zeilen gestand, ihm sei in seiner jahrzehntelangen, weitverzweigten Praxis nicht leicht ein Fall vorgekommen, worüber er nicht bei Silbernagl Aufschluss gefunden hätte«⁷⁶.

Das Schwergewicht legt der Verfasser auf die exakte Darstellung des geltenden Rechts; die rechtsgeschichtlichen Ausführungen, für das Verständnis des geltenden Rechts im Grunde unabdingbar notwendig, fehlen, wie überhaupt in allen – außer den eigentlich historischen – Werken Silbernagls die Rechtsgeschichte fast völlig vernachlässigt wird. Seltsam bei diesem Mann, der sich doch eingehend mit der Geschichte beschäftigt! Aber das hatte Silbernagl ja schon bei der Herausgabe der 4. Auflage des Permanederschen Handbuchs gezeigt, in welchem er »der Raumersparnis wegen«, wie es in der dortigen Vorrede heißt, die rechtsgeschichtlichen Partien auf das Mindestmaß reduzierte. Hierin war er nicht mehr Permaneders gelehriger Schüler, denn dieser hatte in seinem Handbuch der geschichtlichen Entwicklung des Kirchenrechts anerkennenswerte Beachtung geschenkt.

Dieses Manko tritt aber in allen vier Auflagen seines Kirchenrechts auf, trotz ständig wiederholter Kritik⁷⁷.

⁷⁵ Im angef. Werk, S. III, Vorwort.

⁷⁶ J. Schnitzer, a. a. O. S. XI.

⁷⁷ Hier irrt H. Witetschek, die Zentralisierung des kirchlich-rel. Lebens 1850–1917, in: Handbuch der bayerischen Geschichte, 4. Bd., Das neue Bayern 1800–1970, i. V. m. verschiedenen Gelehrten hrsg. von Max Spindler, 2. Teilband, München 1975, § 54, insbes. S. 930, wo es von Silbernagl heißt, er habe die »rechtshistorischen Elemente der Scholastik herausgearbeitet«.

Johann Sägmüller⁷⁸, der die vierte Auflage von 1904 bespricht, hält eine Besprechung eigentlich für unnötig, da die vier Auflagen doch für sich selbst sprächen. »Weil aber etwas Gutes nie genug empfohlen werden kann, soll das bisher Versäumte nachgeholt werden«⁷⁹. Schon in erster Auflage sei das Buch ein gelungener Wurf gewesen, und alle weiteren Auflagen hätten es nur noch verbessert. Er lobt die prägnante Kürze, die klare Darstellung und anzuerkennende Exaktheit als hervorstechendste Eigenschaften. »Vermöge der vielen Anmerkungen und des reichen Kleindrucks kann der Verf. sehr eingehend sein und unzählig viele Punkte berühren. Man wird sein Buch fast in keinem Punkte umsonst zu Rate ziehen«⁸⁰ – »Allein das eine oder andere möchten wir doch anders«⁸¹. So vermißt Sägmüller eine ausführliche Ekklesiastik, auch etwas Genaueres zum Verhältnis von Kirche und Staat, weiter die eingehendere Behandlung der Geschichte einzelner Rechtsinstitute, z. B. der Irregularitäten, des Obedienzeides, der Exemtion, der päpstlichen Provision, des Patronatsrechtes und der Nuntiaturen, und bemängelt noch, daß Silbernagl den staatskirchenrechtlichen Gesetzen zu viel Raum gebe. Trotzdem aber sei er ein hochgeschätzter Kanonist, dem man die Erfahrung von 40 Jahren Lehre anmerke⁸².

Hatte seinerzeit die Herausgabe seines ersten Kirchenrechtslehrbuchs das Mißfallen weiter Kreise erregt, die 4. Ausgabe des Kirchenrechts von Isidor Silbernagl erntet nun fast uneingeschränktes Lob: die reife Leistung eines Kirchenrechtsgelehrten von Rang.

Abschließende Würdigung

Es wurde schon gesagt: den Gelehrten Silbernagl zu beurteilen ist relativ leicht, weil man aufgrund seiner nachgelassenen Schriften, die man einsehen, prüfen, auf ihre Aussagen hin examinieren kann, sich von der Bedeutung und vom Rang des Gelehrten ein Bild zu machen vermag. Schwieriger ist es, sich von dem ganzen Menschen Silbernagl ein Bild zu machen.

Bei aller gebotenen Vorsicht darf aber doch festgehalten werden: Isidor Silbernagl war kein bequemer Zeitgenosse. Er zeichnete sich aus durch eine starke Persönlichkeit, besser: Individualität, die in ihrer Festigkeit, schon an Sturheit grenzend, oft genug den Mitmenschen Anlaß zum Anstoß war. Seine rücksichtslose Schärfe, seine nicht selten voreingenommene Kritik und sein dogmatisches, ja starres Denken waren ihm im zwischenmenschlichen Umgang nicht von Nutzen.

⁷⁸ Johann Sägmüller, Besprechung von Isidor Silbernagls Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts zugleich mit Rücksicht auf das im jetzigen deutschen Reiche geltende Staatsrecht (es heißt hier nicht mehr wie noch in den verg. Aufl. »Staatskirchenrecht«!), 4. Aufl., Regensburg 1904, in: ThQ 86. Jg. (1904) S. 136–138.

⁷⁹ Ders., a. a. O. S. 136.

⁸⁰ Ders., ebda.

⁸¹ Ders., ebda.

⁸² Ders., a. a. O. S. 137f.

Aber er war ein Gelehrter von Rang, kein Stern zwar der ersten Ordnung am Gelehrtenhimmel, aber doch zumindest einer der folgenden Kategorien, verdienstvoll zu bezeichnen durch seine »Hilfen«, die er der geistlichen Rechtspraxis in Form seiner Werke geboten hat; ein fruchtbarer und ein vielseitiger Schriftsteller auch. Ein in langen Jahren und durch die Stürme der Zeitläufe erfahren gewordener Mann, ein allgemein anerkannter Kanonist, der für seine Zeit aktuell und maßgebend war, heute aber dem Vergessen anheim gefallen ist. Das hat er nicht verdient. Ihn dem Vergessen deshalb zu entreißen ist Sinn und Zweck dieser bescheidenen Würdigung. Proficiat!

Kirche und Gesellschaft

Eltz, Johannes, Graf zu, Lehrstuhlbesetzung und Beanstandung am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Mainz, Verlag des Bischöflichen Stuhles (Auslieferung durch den Verlag H. Schmidt GmbH, Mainz), Mainz 1988, 151 S., kart.

In dieser sehr gründlichen Mainzer jur. Dissertation behandelt der Verf. die besondere staatskirchenrechtliche Situation am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Mainz in bezug auf die Besetzung der Lehrstühle und die konkordatsrechtliche Beanstandung der Lehrstuhlinhaber.

Nach dem allgemeinen Recht der staatlichen katholisch-theologischen Universitätsfakultäten bedarf jeder Lehrer der katholischen Theologie des von dem zuständigen Diözesanbischof gegenüber dem Kultus- bzw. Wissenschaftsminister zu erteilenden »Nihil obstat«, mit dem zugleich die Erteilung der für die Ausübung der Lehrtätigkeit erforderlichen *Missio canonica*, d. h. der kirchlichen Lehrbefugnis bzw. Lehrbeauftragung, verbunden ist. Im Falle eines schwerwiegenden Verstoßes gegen die Glaubenslehre der katholischen Kirche oder die Grundsätze der von einem Lehrer der Theologie geforderten sittlichen Lebensführung ist der zuständige Diözesanbischof nicht nur berechtigt, sondern auch verpflichtet, den betreffenden Universitätstheologen unter Entzug der *Missio canonica* und mit Angabe der hierfür maßgebenden schwerwiegenden Gründe konkordatsrechtlich zu beanstanden. Diese Maßnahme führt, wie dies z. B. bei der spektakulären konkordatsrechtlichen Beanstandung des Tübinger Theologen *Hans Küng* im Jahre 1980 der Fall war, zum Ausscheiden des betreffenden Theologen aus seinem bisherigen Fachbereich bzw. seiner bisherigen Fakultät. Außerdem ist die zuständige staatliche Kultusverwaltung verpflichtet, für den ausgeschiedenen Lehrer der Theologie einen den Lehrbedürfnissen der betroffenen Fakultät entsprechenden Ersatz zu stellen.

Diese während des 19. Jahrhunderts gewohnheitsrechtlich entwickelten gemeindeutschen Grundsätze haben im Bayerischen (1924), Preußischen (1929) und Badischen (1932) Konkordat eine im wesentlichen übereinstimmende staatskirchenvertragliche Regelung erfahren. Art. 19

Satz 2 des Reichskonkordats vom 20. Juli 1933 nimmt ausdrücklich auf diese Regelungen Bezug und bestimmt, daß sich das Verhältnis der katholisch-theologischen Fakultäten an den staatlichen Hochschulen, deren Bestand in Art. 19 Satz 1 des Reichskonkordats grundsätzlich garantiert wird, zur kirchlichen Behörde »nach den in den einschlägigen Konkordaten und dazugehörenden Schlußprotokollen festgelegten Bestimmungen unter Beachtung der einschlägigen kirchlichen Vorschriften« richtet.

Die für die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Mainz geltenden Bestimmungen weichen im Hinblick auf die Lehrstuhlbesetzung und die konkordatsrechtliche Beanstandung in einer zweifachen, im Ergebnis zwar nicht besonders wesentlichen, in ihrem Wortlaut aber recht bemerkenswerten Hinsicht vom Standard des allgemeinen Fakultätenrechts ab. Insofern besteht für die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Mainz eine Sonderrechtslage, die dem Diözesanbischof von Mainz gegenüber »seiner« Fakultät, jedenfalls dem Buchstaben nach, weitergehende Rechte einräumt, als dies bei den übrigen Diözesanbischöfen hinsichtlich der in ihrer jeweiligen Diözese gelegenen staatlichen katholisch-theologischen Fakultäten der Fall ist.

Die Gründung bzw., historisch betrachtet, die Wiedererrichtung der Mainzer Katholisch-Theologischen Fakultät beruht auf der vom 15./17. April 1946 datierten »Vereinbarung zwischen dem Bischof von Mainz einerseits, dem Oberregierungspräsidenten von Hessen-Pfalz und dem Rektor der Johannes-Gutenberg-Universität andererseits, über die katholisch-theologische Fakultät der Universität Mainz«. Aufgrund einer Intervention des Heiligen Stuhles erfuhr die Vereinbarung vom 15./17. April 1946 eine vom 5. Oktober 1946 datierte »Ergänzung zur Vereinbarung vom 15./17. April 1946 über die Wiedereröffnung der ehemaligen Katholisch-Theologischen Fakultät an der Johannes-Gutenberg-Universität in Mainz«. In dieser Ergänzung wurde erklärt, daß die ehemalige Katholisch-Theologische Fakultät »unter Zustimmung der zuständigen kirchlichen Autorität«, d. h. des Heiligen Stuhles, »nach Maßgabe der Vorschriften des kanonischen Rechts wiedereröffnet« worden sei.

Die Vereinbarung erfolge im Sinne des Reichskonkordats unter Berücksichtigung der Apostolischen Konstitution »Deus scientiarum Dominus« und der entsprechenden Ausführungsbestimmungen (Schlußprotokoll zu Art. 19 Satz 2 des Reichskonkordats) (Wortlaut der Vereinbarung und der Ergänzung bei *Joseph Listl*, Die Konkordate und Kirchenverträge in der Bundesrepublik Deutschland. Textausgabe für Wissenschaft und Praxis, Bd. 2, Berlin 1987, S. 397–400). Aus dieser Bestimmung im Ergänzungsvertrag vom 5. Oktober 1946 folgert zu *Eltz* zutreffend, daß es sich bei der Mainzer Vereinbarung nicht nur um einen schlichten »Bischofsvertrag«, sondern um ein echtes, den übrigen Länderkonkordaten und auch dem Reichskonkordat gleichrangiges »Mainzer Konkordat«, mithin um originäres Mainzer Sonderrecht, handle (S. 63ff.).

Die erste inhaltliche Besonderheit der Mainzer Regelung besteht darin, daß nach Art. 3 der Vereinbarung vom 15./17. April 1946 im Falle von Neubesetzungen der theologischen Lehrstühle die von der Theologischen Fakultät einzureichende Vorschlagsliste »der vorherigen Genehmigung des Bischofs von Mainz« bedarf. Sollte eine Berufung ausnahmsweise ohne Berücksichtigung der Vorschlagsliste erfolgen, so hat dies im Einvernehmen mit dem Bischof von Mainz bzw. dem Bistumsadministrator zu geschehen. Dem puren Wortlaut nach könnte die Regelung des Art. 3 auch in der Weise interpretiert werden, daß sich der Genehmigungsvorbehalt des Bischofs von Mainz nicht nur auf die Rechtgläubigkeit und das sittliche Verhalten (»Haltung«) der für die Besetzung des Lehrstuhles in Aussicht genommenen Kandidaten erstreckt, sondern auch auf deren wissenschaftliche Befähigung und pädagogische Eignung. Träfe dies zu, würde der Bischof von Mainz diese Befugnis konkurrierend mit den nach dem staatlichen Hochschulgesetz hierfür zuständigen Organen ausüben. Dadurch geriete diese Funktion des Bischofs in Kollision mit den einschlägigen Bestimmungen des rheinland-pfälzischen Hochschulgesetzes über die Hochschulautonomie und die Befugnisse des Senats der Universität Mainz. Zu *Eltz* empfiehlt daher salomonisch und zutreffend, der Bischof solle die Kontrolle der fachlichen Eignung der Kandidaten an den Staat »abtreten« und auf die Ausübung des, wie der Verf. meint, ihm zustehenden Rechts verzichten. Wörtlich schreibt er: »Der Angelpunkt der hier skizzierten Lösung liegt in dem Verzicht des Bischofs, ein ihm zustehendes Recht auszuüben« (S. 105). In Wirklichkeit steht das Recht, über die wissenschaftliche und pädagogische Befähigung der Bewerber zu befinden, nach

dem Universitätsrecht, dem staatlichen Hochschulrecht und Art. 5 Abs. 3 des Grundgesetzes nicht dem Bischof, sondern dem Fachbereichsrat, dem Senat und dem zuständigen Kultus- bzw. Wissenschaftsministerium ausschließlich zu. Eine im Ergebnis anderslautende Interpretation des Art. 3 des »Mainzer Konkordats« würde die Grundstruktur des in den vergangenen 160 Jahren gewachsenen gemeindeutschen Rechts der staatlichen theologischen Fakultäten aus den Angeln heben und dessen Wesen verändern.

Die zweite inhaltliche Besonderheit, die sich aus dem »Mainzer Konkordat« ergibt, betrifft die in Art. 6 der Vereinbarung vom 15./17. April 1946 geregelte Beanstandung eines Universitäts-theologen. Danach »trifft« für den Fall, daß »ein Dozent der Theologie durch seine Lehre oder Haltung für die Kirche oder den Staat untragbar werden« sollte, »die Regierung im Einvernehmen mit dem Bischof geeignete Abhilfe«. Zutreffend stellt zu *Eltz* fest, daß entgegen dem reichlich verunglückten Wortlaut der Bestimmung des Art. 6 der Vereinbarung als »Beanstandungs-subjekt« nur die Kirche, d. h. besser der Diözesanbischof bzw. der Diözesanadministrator, in Betracht kommt und nicht ein staatliches Organ. Hinsichtlich der tatbestandsmäßigen Voraussetzung der Beanstandung und ihrer Rechtsfolgen beansprucht zu *Eltz* kein Mainzer Sonderrecht. Er empfiehlt vielmehr die Anwendung der allgemeinen Grundsätze der gemeinsamen konkordatären Beanstandungspraxis in Konsens mit den Bestimmungen der Länderkonkordate. Hierbei verdient er Zustimmung.

Nicht die real existierende Theologische Fakultät an unseren Universitäten mit ihren, insbesondere wenn es sich um einen Beanstandungsfall handelt, tiefgreifenden Spannungen und Gegensätzen hat der Verf. im Blick, sondern eher die romantische Welt der Zauberflöte (»und ist ein Mensch gefallen, führt Liebe ihn zur Pflicht«), wenn er in die überfälligen neuen Statuten der Mainzer Theologischen Fakultät auch Bestimmungen über eine gütliche Einigung bei einem Beanstandungsverfahren aufgenommen wissen will. Dieses Verfahren der gütlichen Einigung könnte nach seinen Vorstellungen folgendermaßen aufgebaut werden:

- »1. Gespräch zwischen Dekan und betreffendem Dozenten.
2. Verhandlung im Fachbereichsrat.
3. Verhandlung in einem erweiterten Gremium unter Zuziehung von Experten nach Wahl des betreffenden Dozenten.
4. Zurückverweisung an den Fachbereichsrat; erneute Verhandlung und Erklärung der erfolg-

reichen oder fehlgeschlagenen Schlichtung.

Die kirchenrechtlichen Bestimmungen über die Statuten lassen es nicht zu, daß im Rahmen eines solchen Verfahrens Beschlüsse gefaßt werden, die den Bischof bei der Beurteilung des Beanstandungstatbestands gegen seinen Willen binden; die Statuten müssen dies nötigenfalls deutlich machen.

Schlägt die gütliche Einigung fehl und fährt der Dozent fort, die formlos beanstandete Lehre vorzutragen oder Haltung einzunehmen, zieht der Bischof das Verfahren an sich.« (S. 122f.)

Hierbei gibt sich der Verf. idyllischen Vorstellungen hin. In der Praxis verlaufen Beanstandungsfälle in der Regel ganz anders. Häufig schafft der betreffende Theologe von sich aus ein nicht mehr revidierbares Faktum, das den Bischof zwingt, die konkordatsrechtliche Beanstandung auszusprechen. Weder der gerade amtierende Dekan und noch viel weniger der Fachbereichsrat der heutigen Gruppenuniversität sind dafür qualifiziert und kompetent, mit dem betreffenden Theologen im Hinblick auf eine gütliche Einigung dessen Abweichung von der katholischen Glaubenslehre oder von der von einem katholischen Theologen erwarteten sittlichen Haltung zu erörtern. Der einzige Gesprächspartner, der hierfür in Frage kommt und dem diese schwere Aufgabe obliegt, ist der Diözesanbischof, der auch die Verantwortung für die konkordatsrechtliche Beanstandung tragen muß.

Nur ein Teil des Inhalts und der Vorzüge der vorliegenden Arbeit konnte in dieser Besprechung thematisiert werden. Im einleitenden Teil hat der Verf. im Sinne einer »Normenhierarchie« das gesamte Geflecht des staatlichen Hochschulrechts, des Konkordatsrechts und des innerkirchlichen Fakultätenrechts, das heute auf diesem Gebiet in Geltung ist, transparent dargelegt. Er zeigt, daß er zu den wenigen gehört, die auf diesem Gebiet wirklich den »Durchblick« haben. Die Arbeit ist logisch stringent aufgebaut und in ihrem Duktus angenehm zu lesen. Alles in allem ist sie eine vorzügliche staatskirchen- und fakultätsrechtliche Untersuchung.

Allerdings soll ein Wort der Kritik an der kapriziösen Druckanordnung der Arbeit nicht unterdrückt werden. Das Buch hat durchgehend auf allen Seiten einen ungewöhnlich breiten linken Rand. Die Überschriften sind nicht in größeren, sondern in Kleinstbuchstaben gesetzt; die Anwendung des Dezimalsystems bei den Gliederungspunkten (z.B.: 3.2.2.3.2) wirkt verwirrend, nicht erhellend. Ein kombiniertes Ziffern- und Buchstabensystem verdient demgegenüber in jedem Fall den Vorzug. Und das schlimmste: Die

Anmerkungen werden nicht in der Form von »Fußnoten« dargeboten, sondern für den daran allenfalls interessierten Leser und Rezensenten am Ende des Buches unübersichtlich angefügt nach dem bekannten Schriftwort: »Suchet, und ihr werdet finden«. (Mt 7, 7).

Joseph Listl, Augsburg

Ziegler, Josef Georg, *Das Oberammergauer Passionsspiel: Erbe und Auftrag*. EOS Verlag St. Ottilien 1990, 128 S., broschiert, 4farbiger ganzkauschierter Umschlag.

In der gegenwärtigen Kontroverse um die Passionsspiele in Oberammergau, mit antisemitischen Unterstellungen und gerichtlichen Gleichberechtigungsforderungen, erhebt Prof. Ziegler, der sich seit 1970 in Vorträgen und schriftlichen Beiträgen zum Passionsspiel geäußert hat, seine Stimme, um aufgrund langjähriger Forschung Kriterien für eine eigene Urteilsbildung bereitzustellen, die auf historischen, dramaturgischen und vor allem auf theologischen Informationen gründen. Veröffentlichungen, die die Passionsspiele in theologischer Sicht behandeln, sind Mangelware. Dem Bedarf nach einer Stellungnahme zur katechetischen und seelsorglichen Bedeutung des Spieles ist Ziegler entgegengekommen. Der Verfasser hebt den Charakter des Mysteriums hervor.

Das Passionsspiel ist nicht nur ein Spiel über das Leiden Jesu, sondern ein Spiel über die durch Jesus verwirklichte Erlösung. Ausgangspunkt ist die Enthüllung des Wesens Gottes als Liebe, die sich den Menschen zuwendet (25). Das Spiel soll die zuvorkommende und rettende Liebe Gottes verkünden, die Christus ein für allemal stellvertretend für uns ergriffen hat, um so Frieden zwischen Gott und den Menschen sowie zwischen den Menschen untereinander zu stiften (47). Das Ja, das Gott zu der sündigen Menschheit gesprochen hat, kann und will er nicht zurücknehmen. So wird das Passionsspiel zu einem paraliturgischen Kultakt. Der Mensch erscheint in theologischer Sicht in den vier Phasen: der Schöpfung, der Sünde, der Erlösung und Endvollendung.

Von den Spielern wird eine Identifizierung mit dem religiösen Hintergrund vorausgesetzt und verlangt. Der Zuschauer muß allerdings auch einen persönlichen Beitrag leisten. Bei ihm wird die Bereitschaft vorausgesetzt, sich auf das Geheimnis der gekreuzigten Liebe Gottes einzulassen und dadurch den Nachvollzug der exemplarisch dargestellten Heilstat Christi aufzugreifen. Das Passionsspiel soll ein Mitgehen auf dem Kreuz-

weg Jesu sein. Seelsorglich bewertet ist es eine Großkatechese und eine direkte Weise christlicher Verkündigung (28).

Oberammergau mit seinem Passionsspiel trägt zur Einheit bei. Etwa 800 evangelische Einwohner sind direkt oder indirekt am Spiel beteiligt. Zudem spielen etwa 250 Kinder mit, ungeachtet ihrer Konfession oder des muslimischen Glaubens. Insofern ist es mehr als bedauerlich, Oberammergau Antisemitismus zu unterstellen und die Oberammergauer als »Rassisten« zu bezeichnen. Wenn der Verfasser für eine »abrahamitische Ökumene« (111) zwischen Juden, Christen und Muslims plädiert, ist allerdings ein großes Fragezeichen anzumerken: Können Muslime, wenn sie ihrer Glaubensüberzeugung treu bleiben wollen, die Gottessohnschaft in einem trinitarischen Gottesverständnis übernehmen, das der Verfasser als »Eigengut christlichen Glaubens« (110f) hervorhebt? Nach Überzeugung des Rezensenten wäre ein Passionsspiel, das von Muslimen voll übernommen und überzeugend dargestellt würde, eine inhaltliche Entleerung.

Die Grundgestalt des Spiels ist dankbare Gottesverehrung, die die Liebe Gottes verkündet. Sie hilft dem Menschen Angst zu überwinden und schenkt ihm die Hoffnung, daß wir von der Liebe Gottes getragen sind. Die Zuschauer, die sich in den Szenen selbst erkennen mit ihren geheimsten Gedanken, mit ihrem Versagen, Sehnsüchten und Ängsten, werden so zu Mitbeteiligten, denen die Sendung zur Miterlösung aufgetragen ist. Dem Verfasser gebührt für die Hinführung zu den Oberammergauer Passionsspielen herzlicher Dank.
Hubert Dobiosch, Augsburg

Losinger, Anton, »Iusta autonomia«. Studien zu einem Schlüsselbegriff des II. Vatikanischen Konzils (= Abhandlungen zur Sozialethik, hrsg. von Anton Rauscher und Lothar Roos, Band 28). Verlag Ferdinand Schönigh, Paderborn 1989, 271 S., kart. DM 51,-.

Das Thema »Kirche und Welt« hat in der theologischen Literatur nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil eine breite Beachtung gefunden. Der Vf. der vorliegenden Untersuchung, die von der Theologischen Fakultät der Universität Augsburg als Dissertation angenommen wurde, legt für die Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt einen grundlegenden Beitrag vor, indem er sich der Erklärung des Begriffs der »iusta autonomia« oder der »relativen Autonomie der irdischen Wirklichkeiten« widmet. Vf. sieht zu Recht in diesem Begriff einen »Schlüsselbegriff« des Zweiten Vatikanischen Konzils, besonders vorgetragen in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*.

In einem I. Teil: »Geistesgeschichtliche Momente der Entstehung des neuzeitlichen Autonomiebegriffs und die Problematik seiner Rezeption in der Theologie (19–81) geht Vf., gestützt auf eine reiche Literatur, die er gründlich auswertet, auf Bedeutungsinhalt und Wandlung des Autonomiegedankens ein, angefangen von der griechischen Antike über die Reformation hin zu der neuzeitlichen »Fundierung der Autonomie des Subjekts in Erkenntnis und Freiheit« in der Aufklärung und insbesondere bei René Descartes und Immanuel Kant. Es stellt sich die Frage, wie Theologie und Kirche, gebunden in der Vorstellung eines theonomen Kosmos der Welt und des Geistes, diesem Verständnis von Freiheit und Selbstbestimmung begegnen konnte, dem neuen Menschenbild, bestimmt von Rationalismus, Anthropozentrismus und Mündigkeit, dem neuen Welt- und Geschichtsverständnis mit seinem Fortschrittsglauben, dem neuen Gottesbild und Religionsverständnis, das bei aller Differenziertheit, einer Offenbarungsreligion kritisch bis ablehnend gegenübersteht? Vf. spricht daher von der »Problematik der Rezeption des Autonomiegedankens in die Theologie und Sozialverkündigung der Kirche«. Gegenüber der Position einer strikten Ablehnung, da die neuzeitliche Autonomie als Abfall von der christlichen Theonomie zu sehen sei, entwickelt sich, wenn auch spät und zögernd, eine Position »kritischer Offenheit« im Sinne der Anerkennung einer »relativen Autonomie der irdischen Wirklichkeiten«, deren Ansätzen Vf. in der Sozialverkündigung der Kirche seit Leo XIII. nachgeht. Mit der Forderung eines »Aggiornamento« durch Johannes XXIII. steht historisch und gedanklich die Rezeption des Autonomiegedankens einer Klärung an, die vom Zweiten Vatikanischen Konzil durchgeführt wird.

Im II. Teil: »Die 'relative Autonomie der irdischen Wirklichkeiten' als theologisches Strukturprinzip der Pastoralkonstitution 'Gaudium et spes'« (82–231) geht Vf. dem Begriff der »iusta autonomia« in der Gesamtkonzeption der Pastoralkonstitution nach. Es geht weniger um inhaltliche Aussagen, als vielmehr um den theologischen und geistesgeschichtlichen Ort der »Autonomie« im Denken des Konzils. Von der »iusta autonomia« als »Schlüsselbegriff« erschließt sich der Blick und das Urteil auf die Wirklichkeit der irdischen Sach- und Lebensbereiche. Zuvor legt Vf. aber »Hermeneutische Vorüberlegungen zur Interpretation des Prinzips der 'iusta terrenarum rerum autonomia' im Gesamttext der Pastoralkonstitution' vor (90–126). Er klärt die Forderung des »Aggiornamento«, das Prinzip »Dialog« und die Ambivalenz der in der kirchlichen

Sprache der neueren Zeit gebräuchlichen Aussage von den »Zeichen der Zeit«. Stärke und Schwächen, Wahrheitsgehalt und Grenzen dieser Grundpositionen werden in gründlicher Weise bedacht.

Nach der Erarbeitung der geistesgeschichtlichen, theologischen und hermeneutischen Grundlagen kann sich Vf. der inhaltlichen Fundierung des Prinzips der »iusta terrenarum rerum autonomia« in zentralen Themenkomplexen der Pastoralkonstitution als dem Kernstück seiner Untersuchung widmen. Die großen Themenkomplexe, in denen das Prinzip der iusta autonomia urteilsbildend und weisend wirksam wird, sind für ihn der Weltbegriff, das Menschenbild und der Geschichtsbegriff der Konstitution. In diesen für menschliche Existenz und deren Verständnis entscheidenden Bereiche wird die »Relationalität« verdeutlicht, die im Begriff der iusta autonomia gegeben ist. Vf. spricht zwar gelegentlich auch von »legitimer«, »rechter« und »sachlicher« Autonomie, im deutschen Text der Pastoralkonstitution n. 36 (De iusta rerum terrenarum autonomia) wird von der »richtigen« Autonomie der irdischen Wirklichkeiten gesprochen, jedoch hat sich im deutschen Sprachgebrauch der Begriff der »relativen« Autonomie durchgesetzt. Vf. bedient sich ebenfalls der Ausdrucksweise der »relativen Autonomie«, weil im Kontext der Gedankenführung der Pastoralkonstitution die Relationalität für den Begriff der Autonomie unverzichtbar und wesentlich ist. In sorgfältigen Analysen des Textes wie des Geistes der Konzilsdokumente erarbeitet Vf. den »Weltbegriff« des Konzils und den Weltauftrag der Kirche unter dem Kriterium der iusta autonomia, das »Menschenbild« in seiner Relationalität zu Welt und Mitmensch und den »Geschichtsbegriff«, wobei in besonderer Weise die Problematik der Differenz zwischen »irdischem Fortschritt« und dem »ewigen Heil« unter dem

Gesichtspunkt der iusta autonomia geklärt wird.

Wenn auch in diesen Ausführungen Überschneidungen unvermeidbar sind, da die Themen Welt, Mensch und Geschichte sich zuinnerst bedingen, so ist doch dem Vf. eine systematische Analyse der Gegebenheiten und Probleme gelungen, die eine wertvolle und unverzichtbare Bereicherung und Ergänzung der Literatur über das Verhältnis von Kirche und Welt, Mensch und Geschichte angesichts des modernen Freiheits- und Autonomiebewußtseins darstellt.

Vf. ergänzt seine Untersuchung mit einem Ausblick auf »Weiterführende Fragestellungen: Das Prinzip 'iusta terrenarum rerum autonomia' als Kriterium für die modernen Problemfelder 'Säkularismus' und 'Pluralismus'« (232–240). Die kurzen Darlegungen können, wie Vf. sagt, nur ein Versuch sein, die Phänomene Säkularismus und Pluralismus unter dem Gesichtspunkt der »relativen Autonomie« in ihrer Problematik und Begrenzung anzudeuten. Vielleicht wäre anstelle dieser Ausführungen ein Hinweis interessant gewesen, ob und in welcher Weise die Forderung der iusta autonomia in nachkonziliären kirchlichen Dokumenten Beachtung und Würdigung gefunden hat.

Neben dem umfangreichen Literaturverzeichnis (241–269) und einem Personenregister (270f.) wäre, da Vf. auf ein Sachverzeichnis verzichtet hat, eine Zusammenstellung der Abschnitte der Pastoralkonstitution wünschenswert gewesen, die in der Arbeit Berücksichtigung und Erklärung gefunden haben.

Die umfassende Kenntnis und Auswertung der Literatur, die sorgfältige Analyse der Konzilstexte, die klare Sprache und Gedankenführung sowie die Zeitgemäßheit der Fragestellung und ihre gründliche Beantwortung verleihen der Untersuchung einen hohen Wert.

Jochim Giers, München

Philosophie

Scheffczyk, Leo, »Unsterblichkeit« bei Thomas von Aquin auf dem Hintergrund der neueren Diskussion. Bayerische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte, Jahrgang 1989, Heft 4, München 1989, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. In Kommission bei der C.H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung, München 1989, 51 S.

Der vorliegende Sitzungsbericht ist eine sorgfältige Untersuchung über ein wichtiges Thema. Bereits die Vielzahl der Literaturangaben dürfte einen nicht unbeträchtlichen Anstoß zur For-

schung geben. Es ist verwunderlich, so S., daß Autoren wie K. Rahner und J.-B. Metz sich kritisch über die Lehre der Unsterblichkeit der Seele bei Thomas äußern, obwohl sie seine Auffassung der Einheit des Menschen positiv werten. Rahner bestimmt das Materielle als Moment am Geist; die Materie ist nichts anderes als »eingegrenzter, gewissermaßen gefrorener Geist-Sein-Akt« (18). Der Tod wird nicht mehr als Trennung von Leib und Seele gesehen, sondern als ein Geschehen, das das ganze Sein des Menschen betrifft. Im Tod wird die Seele all-kosmisch, so daß der Leib an der Unsterblichkeit beteiligt ist.

S. erwähnt auch die Auffassung einiger protestantischer Autoren, die die Lehre des Fortlebens der Seele durch den Auferstehungsglauben ersetzen (die sog. Theorie des Ganztodes), während einige katholische Theologen dagegen die Meinung einer Auferstehung im Tode vertreten: durch eine tätige Vollendung findet die Leiblichkeit ihre endgültige Gestalt (24–25).

Im 3. Abschnitt seines Referates gibt S. eine knappe Darstellung der Lehre des Thomas: von zentraler Bedeutung ist die Stellung des Menschen zwischen zwei Welten. In diesem Zusammenhang erwähnt S. den Beweis aus der Sehnsucht ewig zu leben, um dann in einer Fußnote (s. 34) zu bemerken: »Der durchschlagende Beweis sei aus der Selbsterfahrung der Erkenntnis abzuleiten«. Es folgt ein Überblick über die Aussagen des Thomas zum Tod als dem an sich größten Übel: Es fehlt jeder Anflug einer *theologia gloriae*, und der Zustand der überdauernden Geistseele ist durchaus defizient. Die Seele behält ihre Beziehung zum Leibe und ihre Sehnsucht nach einer Wiedervereinigung.

Im 4. Teil seiner Darstellung betont S., daß die Seelenlehre des Thomas in der heutigen Diskussion durchaus Beachtung verdient, weil sie eine Vermittlung zwischen einander gegensätzlichen Auffassungen gibt. Thomas lehrt eine defiziente Weiterexistenz nach dem Tode, begründet in der Geistigkeit der Seele, die aber von der gnadenhaften Auferstehung ergänzt werden muß.

Das Referat bringt in dankenswerter Weise Klarheit in einem umstrittenen Punkt und dürfte so eine wichtige Hilfe sein, um bessere Wege in der Eschatologie zu gehen. Es weist auch auf den überragenden Wahrheitsgehalt der thomasischen Synthese hin. Indirekt liefert die Untersuchung den Beweis, daß nur philosophische Auffassungen, die den wirklichen Strukturen der Dinge entsprechen, in der Dogmatik angewandt werden dürfen. Es wäre daher wünschenswert gewesen, die Beweise des Thomas für die Immaterialität der Seele, die die Grundlage dafür bilden, daß die Seele selbst das Sein besitzt und inkorruptibel ist, breiter auszuführen. *L. J. Elders, Rolduc*

Kreiml, Josef, Die Wirklichkeit Gottes. Eine Untersuchung über die Metaphysik und die Religionsphilosophie des späten Schelling (Theorie und Forschung, Bd. 71; Philosophie und Theologie, Bd. 7) Regensburg 1989, 259 S., kart.

Die Untersuchung, 1989 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg als Dissertation angenommen, unternimmt den Versuch, die Gottesfrage als den systemati-

schen Einheits- und Konvergenzpunkt der Spätphilosophie Schellings – unter der vom Vf. präzisiert die von Schellings Sohn in SW Bd. XI–XIV veröffentlichten Vorlesungszyklen »Philosophie der Mythologie« und »Philosophie der Offenbarung« verstanden werden – herauszustellen (1 f.; vgl. auch die knappe und zusammenfassende Vorstellung seiner Überlegungen in: Forum Katholische Theologie, [1] 1990, 72–79).

Schelling realisiert dieses Anliegen nach Kreiml – so eine Grundthese der Arbeit – durch einen zweifachen philosophischen Ansatz, dessen Denkwege sich ergänzen und bedingen: Der philosophische »Erweis der Wirklichkeit Gottes« (2) wird vom späten Schelling durch eine metaphysische Gotteslehre, die in einer originellen Umkehrung des traditionellen ontologischen Gottesbeweises kulminiert, einerseits und eine geschichtsphilosophisch und anthropologisch begründete Religionsphilosophie andererseits erbracht.

Dementsprechend gliedert sich die Untersuchung, die sich als »kritisch-spekulative Aneignung der Spätphilosophie« (6f) versteht, klar in zwei Teile: Die Auseinandersetzung mit Schellings onto-theo-logischer Gotteslehre (Teil A, 13–125) und seiner (Kant- und Idealismus-kritischen) Religionsphilosophie (Teil B, 126–251). Dieses Konzept des späten Schelling als wichtigen philosophischen Beitrag, der für die systematische Theologie fruchtbar gemacht werden kann (6), aufzuzeigen, ist das erklärte Anliegen des Vf. – ein Anliegen, das trotz der fast uferlosen Literatur zur Spätphilosophie und der bekannten Arbeiten von Fuhrmanns, Schulz, Kasper, und Tilliette ein bleibendes und noch immer uneingelöstes Desiderat darstellt.

Schellings metaphysische Gotteslehre gründet sich – wie der Vf. im ersten Teil seiner Untersuchung durch textgetreue Interpretationen speziell der ersten beiden Bücher der »Philosophie der Offenbarung« (SW Bd. XIII) aufzeigt, auf die fundamentalontologische Unterscheidung zwischen Begriff und (unvordenklicher) Wirklichkeit, zwischen *quid sit* und *quod sit* im Sinne der aristotelischen Metaphysik (16).

Mit Hilfe dieser Unterscheidung gewinne Schelling einen wirklich transzendenten Begriff des Absoluten, in dem das Wesen vom Sein – als der reinen Aktualität, der »ontologische Priorität« zukommt (15), unterschieden werden kann.

Allein auf diese Weise wird es möglich, den Gottesbegriff der (negativen) Vernunftphilosophie (16–30), die immer nur den Begriff oder das Wesen der Gottheit erreichen kann, positiv zu überschreiten auf das Absolute hin, das »wahrer Anfang« (XIII,258) sein kann, d. h. hin zum wirk-

lichen und freien Gott im »Gewinn der Transzendenz« (69). Dabei zeigt sich gerade im konsequent zu Ende gedachten (idealistischen) Vernunftbegriff – Vernunft als »unendliche Erkenntnispotenz« (20), der die unendliche Seinspotenz als apriorischer Inhalt gegeben ist – »die eigentümliche Dialektik von Macht und Ohnmacht der Vernunft« (38). Es ist diese Dialektik, die zu der für die Spätphilosophie zentralen Unterscheidung von positiver und negativer Philosophie führt (79ff.), die Umkehrung des unter dem Verdikt des »logischen Einwands« stehenden ontologischen Gottesbeweises ermöglicht, und die entschiedene Hinwendung zur positiven Wirklichkeit – speziell der (Offenbarungs-)Religion – beim späten Schelling (vgl. Teil B; bes. 110–113) vorbereitet und metaphysisch im Sinne der Ontotheologie begründet. Der Grundgedanke dieser Dialektik besteht in der Einsicht, daß die Vernunft am Ende ihres apriorisch-induktiven Konstruktionsverfahrens, das alle der Vernunft immanenten Denkmöglichkeiten ausschöpft – das Wesen des »Seienden selbst« zwar als in sich selbst vermittelte absolute Freiheit begreift (die zentrale Bedeutung der Potenzenlehre wird vom Vf. klar und deutlich herausgearbeitet, 44–58), zugleich aber einen Wendepunkt erreicht, an dem sich alle Begründungsverhältnisse umkehren: Die Vernunft erfährt angesichts der unabwiesbaren »ersten Wirklichkeit« (61), die denkerisch nicht mehr begründet werden kann, ihre radikale Ohnmacht und Endlichkeit. Diese »erste Wirklichkeit«, das unverfügbare »Daß des Seins« (63), ist es vielmehr, die alle Möglichkeiten aus sich entläßt und damit alles Endliche (und damit auch die Vernunft) begründet. In diesem Grundgedanken ist der entscheidende Gedanke des Schellingschen Gottesbeweises erreicht (73), den der Vf. im dritten Kapitel seiner Arbeit (77–109) ausführlich als »Umkehrung« und (hier vor allem Heinrich folgend) zugleich als sublimen Neuaufbau des ontologischen Arguments aufweist.

Solche Umkehrung vollzieht sich letztlich als Umkehrung der Vernunft selbst, die als »ekstatische« (64; 89f.) Vernunft erst zu sich selbst befreit wird und ihr eigentliches Wesen erreicht. Damit ist aber auch der einzig mögliche Zugang zur Wirklichkeit Gottes erschlossen und der »Knoten der ehemaligen Metaphysik« (95) aufgelöst, da allein der Begriff des unzweifelhaft Existierenden, der vom Gottesbegriff klar zu unterscheiden ist, den Übergang vom Begriff zur Wirklichkeit erlaubt und die »Unbedingtheit des Seins« (97) wahrt. Die Gottheit des »bloß Existierenden« ist dann nur »a posteriori« (99) zu erweisen (die spezifische Methode der positiven Philosophie ist

nach Schelling ja als »apriorischer Empirismus« zu beschreiben), d. h. aus der Erfahrung der Welt in der Faktizität der Schöpfung. Mit Recht charakterisiert der Vf. Schellings Gottesbeweis als »onto-kosmologischen« (ibid.), wobei allerdings gerade an diesem Punkt die Vordergründigkeit des von Schelling vorgebrachten logischen Einwands gegen das ontologische Argument deutlich wird, was aber der spekulativen Macht des Grundgedankens der Spätphilosophie – wie der Vf. einräumt – keinen Abbruch tut (vgl. 108)!

Von diesem Grundgedanken her ergibt sich mit einer gewissen inneren Logik auch der Übergang zu dem in Teil B ausführlich dargestellten zweiten Ansatz der Spätphilosophie, einer geschichtsphilosophisch und anthropologisch begründeten Religionsphilosophie, die in einer – wie nachdrücklich zu betonen ist – *philosophischen* Aneignung und Durchdringung der christlichen Offenbarung kulminiert (Kap. 5; 195–251). Diese – hier nur kurz zu charakterisierende Religionsphilosophie – unternimmt den Versuch, ausgehend von einer fundamentalen anthropologischen Analyse (Endlichkeit, ursprüngliches Gottesverhältnis) sowie durch eine geschichtsphilosophische Hermeneutik der positiven Religion in ihrer dreigliedrigen Gestalt vom mythologischen Religion (der eine herausragende Bedeutung für die Begründung des Religionsbegriffs zukommt, vgl. 132–147), christlicher Offenbarungsreligion, das Wesen der Religion als ein im Menschsein begründetes, damit jeder rationalistischen Religionskritik (Kant), aber auch der idealistischen Aufhebung (Hegel) entzogenes, *reales* Verhältnis aufzuzeigen (Kap. 4, 114–194).

In der Annahme der eigenen Endlichkeit und der positiven Religion als geschichtlich vorgegebener, das Menschsein konstitutiv bestimmender Wirklichkeit ist die Vernunft zu einer geschichtlichen, die geschichtliche Wirklichkeit und nur so vermittelt, sich selbst begreifenden, – in nach-idealisiertem Sinn – hermeneutischen Vernunft geworden (124f). Die Voraussetzung der mit dem geschichtlichen Menschen *eo ipso* gegebenen natürlichen Religion ist dabei zugleich Voraussetzung einer philosophisch durchdachten Philosophie – wie der Autor auch in einer gründlichen Auseinandersetzung mit der transzendental-theologischen Offenbarungsmodellen heutiger Theologie, etwa bei Pannenberg und Rahner (S. 207–216) aufzeigt. Schellings Religionsphilosophie, deren vielfältige und äußerst anregende Aspekte der Vf. im letzten Teil seiner Arbeit aufzeigt (Verlangen nach dem wirklichen Gott als das Bedürfnis der Religion, der Heilswille Gottes als der geschichtliche Inhalt und zugleich Glaub-

würdigkeitsbeweis des Christentums, Inkarnation als zentraler Offenbarungsinhalt. . .), sollen nur angedeutet werden. Daß bei dieser (letztlich im genuin philosophischen Charakter auch der Religionsphilosophie des späten Schelling begründeten) Überbetonung des Offenbarungsinhalts der Offenbarungsakt und damit auch der ganzheitlich religiöse Akt des religiösen Subjekts als eigentlicher Aktualisierung des religiösen Wesensverhältnisses völlig vernachlässigt wird, wie der Vf. im letzten Kapitel moniert (249–251) – dem ist im Sinne einer theologischen Kritik an Schellings genial konzipierter Religionsphilosophie durchaus beizupflichten.

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß es dem Vf. gelungen ist, die in Schellings Spätphilosophie zentralen Linien einer metaphysischen Gotteslehre und einer philosophisch begründeten Religionsphilosophie gründlich und stringent herausgearbeitet zu haben, und die enorme Bedeutsamkeit dieses durchaus in der Tradition eines Augustinus und Pascal stehenden Denkens für ein systematisches theologisches Denken aufs Neue bewußt zu machen.

Aus der Sicht der Schellingforschung muß allerdings bemerkt werden, daß die beiden vom Vf. herausgehobenen Ansätze der Spätphilosophie die vielschichtige Struktur dieses Denkens, auch seine Aporien und Divergenzen, nicht ganz ausschöpfen. Vor allem die in ihm implizit enthaltene Geschichtsmetaphysik müßte u. E. stärker herausgearbeitet und in ihrer ontologischen Begründung untersucht werden. Dazu wäre freilich dann doch die Genese der Spätphilosophie seit der Freiheits- und Weltalterphilosophie sowie die Schriften der Übergangsphase stärker heranzuziehen, die der Verfasser – in einer von seinem systematischem Ansatz her verständlichen Weise – kaum berücksichtigt.

Hans Zimmermann, Streitheim

Müller, Helmut, Philosophische Grundlagen der Anthropologie Adolf Portmanns (Schriften zur Naturphilosophie 3), V. C. H., Acta humaniora, Weinheim 1988, XII u. 199 S.

Vorliegende Untersuchung, eine phil. Dissertation, fragt nach dem Denkansatz Portmanns, der sich selber als »Mensch der Anschauung« über die systematische Einheit wenig Rechenschaft gab. Es ist zu hoffen, daß dieser 3. Bd. der von R. Löw herausgegebenen »Schriften zur Naturphilosophie« das Interesse für den zu Unrecht in den letzten Jahren übergangenen Denker weckt.

Im Gegensatz zur mechanistischen Auffassung vom Leben, die Hunger oder Geschlechtstrieb

auf physiologische Zustände zurückführt und das Leben als Höherentwicklung chemischer Prozesse »von unten« deutet, geht Portmann von der menschlichen Innerlichkeit als intensivster Form des Erlebens aus und schließt »von oben« auf die Innenseite der Tiere, wobei die Möglichkeiten des Erlebens bei niedrigeren Lebewesen immer mehr abnimmt. Nach einem Exkurs über Erklären (naturwissenschaftliches Verfahren: kausal-analytisch) und Verstehen (geisteswissenschaftlich), wobei Vf. aufgrund nur statistischer Gültigkeit der Naturgesetze das »Erklären« unter »Verstehen« subsumiert, betrachtet er Portmanns Verfahren mehr als Verstehen. Portmann hält jene Verhaltensform für »erklärt«, die aus »lebensnotwendigen Funktionskreisen« (Ernährung, Schutz, Fortpflanzung) erfaßt sind, während das Verstehen diesen reduktionistischen Vorgang aufsprengt und das Ganze (statt nur Teilprozesse) und sein vorgegebenes Ordnungsgefüge anschaut.

Zur Vertiefung dieser Zwei-Wege-Auffassung und ihrer ontologischen Fundierung greift Müller auf Gedankengänge Szilasi zurück, der mit Portmann in regem wissenschaftlichem Austausch stand. Außer der natürlichen Erfahrung, die immer nur eine Ausschnitterfahrung (»Naturgänge, nicht Naturgang«) ist, nimmt Szilasi (von Schelling abhängig) eine »ontologische Erfahrung« an, einen »apriorischen Realismus« (der im Gegensatz zum Idealismus auch die Realität des Alls erkennen will), wobei das erkennende Dasein als von der Realität des Ganzen umgriffen gesehen wird. So kann Portmann zwar die Faktizität der kausalanalytischen Forschungen in seinem Denken berücksichtigen, aber den totalen Zusammenhang im Ganzen erfahren, das je schon bekannt ist.

Portmann zeigt dann diesen Zusammenhang an der Ontogenese auf: Das Subjekt ist ursprünglich keine tabula rasa, die erst im Verlauf der Erfahrung beschrieben wird, sondern geprägt durch Vorstrukturierungen, vorbereitete Beziehungen, durch eine Präformierung, nach der das Subjekt aus der Vielfalt der Objekte selektiert. Nach diesen Darlegungen wird die phylogenetische Sicht der menschlichen Welterfahrung erläutert. So hält es Portmann für beachtenswert, daß bei durchsichtigen Tieren der Innenbau symmetrisch angelegt ist, d. h. auf das anschauende Auge hin. Die Tatsache der Tarnung, bei der ein Tier sich der Unterlage jeweils anpaßt und der »Angreifer« aus dem Chaos der Eindrücke trotzdem einzelne Suchobjekte herauslöst, zeigt die Rolle der »anschauenden Augen«; es gibt einen »wechselseitigen Bezug von Erkenntnissubjekt und -objekt«. Chemie und Physik leisten dabei nur einen »Hilfs-

dienst für die eigentliche Lebensforschung«. Einheit und Differenz im makrokosmischen Zusammenhang sind für die Lebensforschung wichtig.

Portmann untersucht ferner in einem phylogenetischen Vergleich den Zusammenhang zwischen Erleben und Nervensystem. Bei der Hirnforschung vergleicht er nicht wie der Pithecanthropos-Entdecker Dubois das Körpergewicht mit dem Hirngewicht, sondern die Masse niederer Hirnteile mit der höherer. Ist ein so gewonnener Hirnindex ein Maßstab für die Ranghöhe? Während hier ein quantifizierender Weg beschränkt wird, will Portmann mit dem Vergleich der Gestalt und der Erscheinung einen qualifizierenden Weg zur Bestimmung der Ranghöhe aufzeigen. Wichtig sind die Ausgestaltung des »Kopfpols«, der aufrechten Gestalt, des opponierbaren Daumens, der Rückgang des Geruchssinns bei Zunahme des Gesichtssinns. Schließlich geht Portmann in einer zum gängigen Evolutionismus umgekehrten Weise vom menschlichen Erleben aus, läßt sich »vom Obersten, vom Reichsten über das Unterste belehren« (etwa: von der Freude des Menschen die »analoge« Freude des Hundes verstehen) und gelangt hier von einer anthropozentrischen Biologie aus zur Deutung des Erlebens in der Stammesgeschichte. Die Korrelation von den Ergebnissen der Hirnindexwerte, der morphologischen Besonderheiten und der Analogie der Erlebnisse in der phylogenetischen Betrachtungsweise ist auffällig. Das lebendige Subjekt und die Welt sind im hohen Maß aufeinander zugeordnet, so Müller, »wie Schloß und Schlüssel«.

Nach Portmann zielt das Lebendige nicht nur auf Selbst- und Arterhaltung, sondern auf Selbstdarstellung, wie am Beispiel der Vogelfeder (Darwin: »Das Rad des Pfaues, wann immer ich es sehe, macht mich krank«) oder des Gesangs mancher Vögel, also an funktionslosen Erscheinungen, gezeigt wird. Man kann die Fülle nicht mehr anerkennen. Hier stellt Müller dann die Frage nach dem schöpferischen Grund, nach dem etwas sich darstellt.

In einer Bilanz zeigt Vf., daß Portmann nach den »drei narzißtischen Kränkungen« den Menschen als Mitte der Wirklichkeit versteht. Zudem gilt: »Unser Sehen ist nicht das Produkt des Spiels von Zufall und Notwendigkeit, so daß uns die Entstehung des Auges zu Sehenden gemacht hatte, sondern umgekehrt, das Auge ist nur die ontische Ausrüstung unserer ursprünglichen ontologischen Zurüstung zum Sehen« (S. 102f). Nach Müller vertritt Portmann keinen transzendentalphilosophischen Ansatz im Sinn Kants, eher einen aristotelischen.

Nach diesen sozusagen erkenntnistheoretischen Darlegungen gilt der 2. Teil dieser Abhandlung dem »Denken des Humanen«. Die »terminate« Frage geht der Frage des Menschen nach sich selbst nach. Gegenüber evolutionstheoretischen monistischen Ansätzen weiß Portmann um die Bedeutung der Imagination und des Mythos, der allerdings gegenüber einer rationalistischen Aufklärung des Logos bedarf.

Bei den »basalen Lehren« (= »die sich in wissenschaftlicher Systematik aussagen lassen und die Basis für eine Wissenschaft vom Menschen abgeben«) zeigt Vf. die Kritik Portmanns an der neodarwinistischen Evolutionstheorie (kohärenter Pluralismus P.s gegen Zufallshypothese, Reduktionismus, soziobiol. Atomisierungstendenzen), an orthogenetischen (zielgerichteten) Evolutionstheorien (etwa: Lamarck, Teilhard, trotz gewisser Sympathien) und legt dar, daß P. einen Geheimnisgrund als »Platzhalter für die Ursprungsfrage« freihält; es bleibe aber offen, ob dieser Geheimnisgrund »deistisch, theistisch, spinozistisch oder präformistisch« zu verstehen sei, »ganz gewiß aber nicht reduktionistisch im Sinne Eigens und einer späten Bemerkung von Lorenz als bloßen 'Behälter' der dem 'Spiel' von 'Zufall und Notwendigkeit' vorausgehenden 'Spielregeln'« (134f).

Dann stellt Vf. anhand der Ontogenese des Menschen (extrauterines Frühjahr, relative Hilflosigkeit des Neugeborenen) heraus, daß der Mensch »ein geistiges Wesen zum Ziel« sei, mit Freiheit, Weltoffenheit (der das Wesentliche der Dinge zugänglich sei: gegen Uexküll/Kant, gegen Solipsismus!) und Geschichtlichkeit, mit Sprache als im ersten Lebensjahr geprägtem, umfassendsten Ausdrucksmittel des freien Menschen, mit der aufrechten Haltung, die auch Zeichen für die geistige Beherrschung der Triebe ist, als Sondermerkmale. Die Bedeutung der Kindheit und des Spiels werden hervorgehoben: »Das letzte 'Telos ist offenbar nicht das Erhalten'«.

Am »Phänomen Geborgenheit« in der Onto- und Soziogenese (Phase der Kindheit) und der Kulturgeschichte der Menschheit (religiöse Phase der Menschheit) bzw. am Phänomen Weltangst nach dem Verlust der Geborgenheit wird die Frage entwickelt, ob die heute aufgegebene Vermittlung von archaisch-mythischer Geborgenheit und naturwissenschaftlicher Ratio gelingen kann bzw. ob die Weltangst herrschen wird. Nach Müller hängt die Antwort davon ab, wie der Geheimnisgrund verstanden wird.

Müller, den Lesern des Forums nicht unbekannt (vgl. 5. Jg./1989, 214–225; 4. Jg./1988,

98–110), legt hier in Verbindung mit der Philosophie W. Szilasis, aber auch mit zahlreichen anderen Biologen und Philosophen, eine systematische Auslegung der Biologie Portmanns vor, die gerade für die Anthropologie wegweisend ist. Die Lektüre verlangt zwar Konzentration, belohnt aber reichlich jeden, der nach der Möglichkeit einer Zusammenschau von Biologie, Anthropologie und Philosophie fragt.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Löw, Reinhard (Hg.), Bioethik. Philosophisch-theologische Beiträge zu einem brisanten Thema, Köln 1990, 199 S.

In die anthropologische Frage »Wer ist der Mensch?« mündet nach Immanuel Kant letztlich alles theoretische und praktische Vernunftinteresse. Theorie und Praxis gerade der sogenannten Biowissenschaften verlangen heute nach ethischer Orientierung, die ihrerseits jedoch der anthropologischen Grundlegung bedarf.

Ob uns die moderne (ebenso »exakte« wie rationalistische) biologische Forschung und die ihr entsprechende naturwissenschaftlich-technische Medizin die »schöne neue Welt« der negativen Utopie Huxleys bescheren wird, oder ob uns diese apokalyptische Vision, die sich gegenwärtig in einigen Grenzbereichen medizinisch-naturwissenschaftlichen Tuns bereits abzeichnet, erspart bleibt, ist zuvörderst eine Frage nach der Selbstinterpretation des (Wissenschaft betreibenden wie auch Wissenschaft in Anspruch nehmenden) Menschen bzw. eine Frage nach dem Menschenbild, das dem (grenzenlos scheinenden) Ausgriff der Biowissenschaften zugrundeliegt. Soll dieser Ausgriff schließlich einer Verbesserung der *conditio humana* in umfassendem Sinne dienen, so bedarf es einer personalen und substantiellen Sicht des Menschen, die diesen nicht als bloßes Evolutionsprodukt (selbstverständlich Optimierungsfähig!), als genetisch programmiertes Bündel von Bedürfnissen, als wissenschaftlich-technisch beliebig manipulierbares und reproduzierbares »Objekt«, sondern als »Wesen der Freiheit, der Erkenntnis, des Transzendenzbezugs« (R. Löw, 22) versteht.

In allen Beiträgen der vorliegenden Aufsatzsammlung wird die Wichtigkeit einer angemessenen Sicht des Menschen deutlich, so insbesondere in den Beiträgen des Herausgebers über »Anthropologische Grundlagen einer christlichen Bioethik« sowie über die Problematik von »Bioethik

und Organtransplantation«. Bereits in seinem Vorwort unterstreicht Löw die »Konvergenz von Glauben und Vernunft«, die zu den Grundüberzeugungen einer christlich begründeten Bioethik gehöre. Weiterhin zählten zu solchen Überzeugungen diejenigen »von der Würde und Gottes Ebenbildlichkeit des Menschen, vom Leib als Tempel Gottes, vom Sinn des Leidens, vom Tod nicht als dem Ende schlechthin« (8). All dies widerspreche allerdings dem gegenwärtig in den Biowissenschaften vorherrschenden naturalistischen und evolutionistischen Menschenbild.

In seinem Plädoyer für die personale Würde des Menschen »zwischen Reproduktion und Schöpfung« kritisiert Joseph Kardinal Ratzinger die heutige Reproduktions-Ideologie. Drastisch bringt er die Alternative, vor der der *homo faber* stehe, zum Ausdruck: »Über die Selbstbestreitung des Menschen kann der Mensch nur entscheiden, indem er sich entscheidet: sich anzunehmen oder sich abzuschaffen« (45).

Vor der Gefahr, alles Menschliche technisch in den Griff zu nehmen, warnt – in Beantwortung der Frage »Sind alle Menschen Personen?« – auch Robert Spaemann: »Retortenproduktion des Menschen, Abtreibung, künstliche Lebensverlängerung, künstliche Lebensbeendigung, alles das wird zu einem großen Komplex, dem die Tendenz zugrundeliegt, sich des menschlichen Lebens definitiv zu bemächtigen. Nie war der Gedanke der Schöpfung wichtiger als heute, nie war er dem *mainstream* der herrschenden Zivilisation entgegengesetzter« (58).

Ausgesprochen informativ – und wie die übrigen Beiträge von einem dezidiert christlichen Menschenbild geprägt – sind die Darlegungen von Johannes Reiter zum Thema »Prädiktive Medizin – Genomanalyse – Gentherapie«. Reiter betont dabei die den neuen bio- und gentechnologischen Möglichkeiten immanente Gefahr, »den Menschen auf das Biologische zu reduzieren« (73); wie auch immer sie nützlich sein mögen und menschliches Leben schützen könnten, gelte: »Menschliches Leben muß vor der Gentechnik geschützt werden« (82). Die christliche Sicht des Menschen verbiete es, »menschliches Leben einem rein technisch ausgerichteten oder Nützlichkeitsbezogenen Kalkül zu unterwerfen« (81).

In einem weiteren Artikel behandelt Reinhard Löw die »bioethische Problematik von AIDS«, steuert der Dominikaner Michael Marsch eher kontemplative Überlegungen zur Behinderten-seelsorge bei, und führt Johannes Meran sehr anschaulich in die Schwierigkeiten einer guten

Sterbebegleitung ein, die »als letzter Dienst am Patienten unverzichtbarer Bestandteil ärztlichen Handelns« (174) sei.

Dem Sammelband, der in der bioethischen Diskussion der kommenden Jahre zweifellos eine

wichtige Rolle spielen wird, ist dankenswerterweise ein Glossar beigelegt, das vielfach gebrauchte Fachtermini erläutert, sowie ein Verzeichnis weiterführender Literatur.

Burkhard Haneke, Regensburg

Geschichte

Morales, José, Religión – Hombre – Historia. Estudios Newmanianos, Ediciones Universidad de Navarra, S.A., Pamplona 1989, 302 S.

José Morales, Professor für Dogmatik an der Theol. Fakultät der Universität von Navarra, trat 1978 mit dem Werk »John Henry Newman: El Camino hacia la Fe Católica« und 1981 mit der spanischen Ausgabe religiöser Ansprachen aus dem Jahre 1849 in die Reihe der Newman-Experten ein; vorliegender Band faßt anläßlich Newmans 100. Todestag verschiedene, z. T. schon anderswo veröffentlichte Einzelabhandlungen zusammen.

Das erste Kap. (S. 17–74) befaßt sich mit der Vorgeschichte der Oxfordbewegung: Morales gelingt es großartig, von den rationalistischen und liberalen Strömungen im England des früheren 19. Jhs. ausgehend, die innere Kraftlosigkeit der anglikanischen Kirche und ihre Abhängigkeit von der Politik (Katholiken- und Irlandfrage) zu zeigen und ebenso die führenden Köpfe der Oxfordbewegung (Keble, Froude u. natürlich Newman) zu charakterisieren. Erstaunlich sind die Parallelen zwischen der Beurteilung der anglikanischen Kirche von damals und manchen Strömungen in der heutigen Kirche.

Das 2. Kap. (Semblanza religiosa y significado teológico del movimiento de Oxford) untersucht die geistigen Beweggründe der Oxfordbewegung. Der Autor stellt fest, daß die Traktarianer vom Anfang an trotz individuell verschiedener Akzentsetzungen von gemeinsamen Prinzipien zusammengehalten wurden. Im Mittelpunkt ihres Denkens stand die Sorge um die Kirche wegen ihrer geistlichen Verarmung, der dogmatischen Orientierungslosigkeit und vor allem wegen der Abhängigkeit der Kirche vom Staat, d. h. von Kalkulationen der Politiker (= Erastianismus); gerade wegen politischer Überlegungen mußte die Anglikanische Kirche in Irland Einschränkungen hinnehmen. Der Kampf für die Erneuerung der Kirche und ihre Freiheit von Entscheidungen der Politiker führte nun zu einem Gegensatz zum Evangelismus und Protestantismus, dem man Gleichgültigkeit im Dogmatischen, starke Gefühlsbestimmtheit, Subjektivismus und die Gefahr einer »idealistischen« Rechtfertigung (Glaub-

ensakt anstelle von Christus und Kreuz, das anzunehmen sei: S. 120) vorwarf. Die Traktarianer nahmen dagegen das christl. Altertum zum Vorbild und betonten die Apostol. Sukzession mit der Entscheidungsbefugnis des Bischofs (statt der staatlichen Gesetzgeber) und die geschichtliche Vermittlung der Offenbarung (gegen die Auffassung von der Gottesunmittelbarkeit des einzelnen aufgrund des inneren Zeugnisses des Heiligen Geistes). Im Gegensatz zu heutigen Annahmen, daß eine Einheit auf der Grundlage früherer Gemeinsamkeit (etwa mit der Orthodoxen Kirche) zu erreichen sei, sah Newman klar das Ungenügende eines solchen Ansatzes, denn das christl. Altertum und die Apostol. Sukzession könnten auch gegen den neuen katholischen Entwicklungsstand zu Hilfe gerufen werden. Der geschichtliche Charakter der Offenbarung und ihrer Vermittlung verlangt jedoch nicht die Einigung mit einer Kirche der vergangenen Geschichte, sondern der jetzt lebenden. Morales gelingt in diesem Kapitel eine umsichtige und faszinierende Schilderung des Weges, der Newman im Kampf um die Freiheit der Anglikanischen Kirche zur Katholischen Kirche führte.

Im 3. Kapitel handelt Morales von der Idea y Realidad de la Religión en los escritos de John H. Newman (Erstveröffentlichung). Es geht N. um einen lebendigen Bezug des Einzelnen mit Gott. Deshalb verhält er sich reserviert gegen die Vorstellung einer christlichen Epoche oder einer Staatsreligion. Insofern erinnert N. an Kierkegaard, doch kennt er keinen Gegensatz zwischen Offenbarung und Religion, zwischen Glaube und Gesellschaft, die vielmehr vom gläubigen Engagement der Christen durchdrungen werden soll. N. führte alles Wissen der Religionen um Gott auf von Gott ausgestreute semina verbi zurück, d. h. eine rein natürliche Religion wird abgelehnt. Freilich wird die Religion durch die spezielle Offenbarung gereinigt. N. strebt ferner die Einheit von Herz und Kopf im lebendigen Glaubensvollzug an und lehnt die Gefühlsreligiosität noch stärker ab als den sterilen Rationalismus. Starkes Gewicht legt N. auf das Lehrhaft-Dogmatische. Die an sich rege Newmanforschung übersieht nach Morales heute oft Elemente, die bei N.

zentrale Bedeutung hatten, nämlich die Verehrung des Geheimnisses, das dogmatische Prinzip, den absoluten Vorrang der Kath. Kirche gegenüber den anderen christlichen Konfessionen, die Bedeutung der persönlichen Konversionen zu dieser einzigen Kirche (S. 171).

Una Visión cristiana de la Conciencia entwirft das 4. Kapitel. Als Voraussetzung für Newmans Lehre vom Gewissen, dem Zentrum seines Personalismus, werden gewisse biblische Bewegungen innerhalb des Anglikanismus genannt, aber zugleich eine Abkehr von einer supranaturalistischen Auffassung des Calvinismus. Vf. stellt N.s. Gewissenslehre unter den verschiedensten Aspekten dar, auch unter dem eines möglichen Konflikts zwischen Gewissen und verbindlichem Lehramt. Der Leser kann interessante Vergleiche zu aktuellen Haltungen anstellen. N. hält einen solchen Konflikt für äußerst selten, wobei er das *onus probandi* dem zuweist, der für sich eine Ausnahme von der kirchlichen Lehre beansprucht; beruft man sich heutzutage nicht auffällig oft auf das Gewissen? Das Gewissen kann »strafen«, »autoritativ« fordern, erinnert an »Vater«, »Richter«, »Gerechtigkeit«: Sind nicht alle diese Begriffe in Theologie und Verkündigung heute fremd geworden und deshalb auch das, was »Gewissen« ist?

Das 5. Kap. gilt dem Thema: El Ideal Newmaniano de Santidad en el mundo. Su alcance y limites. Newman stellte die Berufung des Laien in seiner Weltaufgabe dar.

Mit »La mariología de John H. Newman« ist das 6. Kap. überschrieben. Während andere Mitglieder der Oxfordbewegung (z. B. Keble) einem mariol. Reduktionismus anhängen, sind bei N. schon um 1830 die wesentlichen Momente der Marienverehrung festzustellen: Die Explikation des Gottesmutter-Titels, die neue Eva, Heiligkeit und Sündenlosigkeit. Doch war das Verständnis der kath. Marienverehrung noch dermaßen verstellt, daß N. dazu keinen Zugang fand. N. zeigt immer wieder, daß die Erhöhung Mariens der Klärung des Seins Jesu Christi dient.

Aus seiner profunden Newmankennntnis zeigt Morales in diesem Band die Entwicklung wesentlicher und tragender Linien vom Beginn der Oxfordbewegung bis zur Konversion. Wer die geistige Entwicklung Newmans studieren will, kann an diesen Darlegungen nicht vorbeigehen.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Schreckenberg, Heinz, Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte (11.–13. Jh.). Mit einer Ikonographie des Judenthemas bis zum 4. Laterankonzil (Europäische Hochschulschriften, Reihe Theologie, Bd. 335), Peter Lang Verlag, Frankfurt u. a. 1988, 710 S.

Mehr Schatten als Licht prägte das Zusammenleben von Christen und Juden in ihrer bald 2000jährigen gemeinsamen Geschichte. Dennoch wäre die Annahme falsch, daß der Haß auf die Juden, der sich in immer neuen Verfolgungen entlud und sich im 20. Jahrhundert zu dem Versuch ihrer völligen Vernichtung steigern sollte, das christlich-jüdische Verhältnis immer beherrscht hätte. Im Gegenteil: Die Existenz des jüdischen Volkes galt als heilsnotwendig (Röm 11), der Kirchenlehrer Augustinus etwa sah einen engen Zusammenhang zwischen der Bekehrung der Juden und der Wiederkunft Christi. Erst im 11. Jahrhundert sollte sich die Situation nachhaltig zuungunsten der Juden ändern. Verantwortlich war eine aus christlicher Perspektive paradigmatische Umwertung der Juden: Zunehmend erblickte man in ihnen weniger die Nachkommen der alttestamentarischen Väter und Propheten, sondern vorrangig die Christusmörder. Dieser Einstellungswandel, der gewaltige Auswirkungen auf den Umgang mit der jüdischen Minorität hatte, schlug sich in Bestimmungen und Gesetzen nieder, die diesen Bevölkerungsteils immer stärker ausgliederte und diskriminierte. Eine zusätzliche Bedrohung stellte die aufkommende Kreuzzugsbewegung dar – 1095 rief Urban II. zur Befreiung der heiligen Stätten auf. Begleitet waren die Kreuzzüge von zahllosen Übergriffen auf die Juden in West- und Mitteleuropa, denn es galt, nicht nur die Muslime im HI. Land, sondern bereits die Andersgläubigen in der Heimat zu bekämpfen. An vielen Orten kam es entsprechend zu Massakern an der jüdischen Bevölkerung. Sicher ist es nicht möglich, eine direkte Linie vom Wort zur Tat zu ziehen; doch kann nicht übersehen werden, daß bestimmte Äußerungen – wie beispielsweise die des Petrus Venerabilis – den geistigen Boden bereiteten für diese Untaten.

Seit geraumer Zeit bemühen sich nun Historiker wie Theologen beider Religionsgemeinschaften intensiv darum, den wechselhaften Verlauf der christlich-jüdischen Beziehungen nachzuzeichnen. Die steigende Zahl einschlägiger Publikationen kann allerdings nicht verdecken, daß die Erforschung des christlich-jüdischen Zusammenlebens noch in den Anfängen steckt und erhebliche Lücken aufweist. Einer dieser Lücken hat

sich nun der am Institutum Judaicum der Universität Münster lehrende Heinz Schreckenberg angenommen. Der hier anzuzeigende Band ist eine Fortsetzung seines bereits 1982 erschienenen Buches »Die christlichen Adversus-Judaos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.–11. Jh.)« und weitet den Untersuchungszeitraum nunmehr bis ins Hochmittelalter aus. Eckdaten sind das Jahr 1095, in dem Urban II. zum Kreuzzug aufrief, und das frühe 13. Jahrhundert mit dem 4. Laterankonzil (1215) und den unmittelbaren Reaktionen als Endpunkt. Wiederum sammelte Sch. aus ganz unterschiedlichen Bereichen, und in bislang unerreichter Vollständigkeit, Äußerungen zum Judentum (S. 29–446): Einschlägige Traktate christlicher Autoren, Äußerungen von Päpsten und Kanonisten wurden von ihm ebenso berücksichtigt wie Konzilsbeschlüsse und die weltliche Judengesetzgebung; zusätzlich wurden historiographische und christliche Werke sowie die geistliche und weltliche Dichtung des Untersuchungszeitraums ausgewertet. Kaum überraschend entstammt das Material überwiegend christlicher Provenienz, doch bringt der Verfasser auch einige jüdische Stimmen zum Christentum und zur Situation der Juden. Als überaus nützlich erweisen sich darüber hinaus die ausführlichen Literaturhinweise. Ein abschließender Exkurs (S. 447–635) gibt einen Überblick über die christliche Ikonographie des Judentums von ihren Anfängen bis zum 4. Lateranense.

Im Zentrum des vorzustellenden Bandes steht selbstredend die Frage, wie christliche Autoren dieser Epoche die Juden sahen und was sie über diese dachten. Sch. stellt eine weite Spannbreite einander mitunter widersprechender Positionen vor – versöhnliche Stimmen ebenso wie polemisch-gehässige, wobei auffällt, daß diese Traktate, die oft nur eine geringe Kenntnis des Judentums erkennen lassen, vorrangig nach innen gerichtet waren und der eigenen christlichen Glau-

bensversicherung dienten. Ihre Aufgabe lag demnach weniger in der Wiederlegung des Judentums, noch weniger galt sie der Bekehrung der Juden. Allerdings fand die in diesen Äußerungen sichtbar werdende antijüdische Grundstimmung zumindest indirekt Niederschlag in damaligen Gesetzen, Bestimmungen etc., und, so wird man mutmaßen müssen, beeinflußte auch das Handeln der Zeitgenossen.

Das ausgebreitete Material hätte überreichlich Möglichkeiten geboten, Entwicklungen deutlich hervortreten zu lassen. Hier jedoch zeigt sich die Crux des vorliegenden Bandes. Knappe und bündige Informationen zu einzelnen Autoren, zu Konzilsbeschlüssen bzw. zur Gesetzgebung verhindern allerdings in der vorliegenden lexikonartigen Anordnung, daß Linien deutlich werden. Wer sich über Entwicklungen informieren will, wird das Buch enttäuscht aus der Hand legen. Abgesehen von der Einleitung, die einigen Fragen problemorientiert nachgeht, stehen die Materialien oft unverknüpft und ohne Bezug nebeneinander (Traktate, Konzilsbeschlüsse, historiographische Werke, etc. wechseln einander unabhängig ihres spezifischen Quellen- und Aussagewertes ab.); Dopplungen wurden so wohl unvermeidlich. Die vom Autor gewählte chronologische Aneinanderreihung scheint dem Rezensenten in der vorliegenden Form wenig hilfreich: Die Verfasser von Traktaten werden nach ihrem Todesjahr(!) angeordnet, Konzilienbeschlüsse, Gesetze u. ä. demgegenüber mit dem Jahr ihres Erlasses dazwischengestreut. Verwirrend auch das Inhaltsverzeichnis (S. 5–10), das Reihenfolge und systematische Gesichtspunkte miteinander verbinden will, letztlich aber eine zuverlässige Orientierung erschwert. Trotz der Materialfülle wurde nach Meinung des Rezensenten mit dem vorliegenden Band eine Chance vertan.

Ansgar Frenken, Bad Honnef

Moraltheologie

Knapp, Andreas, Soziobiologie und Moraltheologie. Kritik der ethischen Folgerungen moderner Biologie, VCH-Verlagsgesellschaft (Reihe: Acta Humaniora), Weinheim 1989, XIV + 455 S. Gebunden.

Der amerikanische Biologe E. O. Wilson hat 1975 in seinem Hauptwerk »Sociobiology. The New Synthesis« die Herausforderung geäußert, es sei an der Zeit, die Ethik den Philosophen aus der Hand zu nehmen und zu »biologisieren« (S. 1). Knapp ist bestrebt, die »philosophischen Voraussetzungen« und die »Erkenntnisgrenzen« der So-

ziobiologie aufzuweisen (S. 31). Entgegen den Ansichten von Hintersberger und Schiffers vertritt Knapp die Meinung, daß der Theologie »eine Kritik am Sinnhorizont« zustehe, »in den hinein jeweils die einzelwissenschaftlichen Ergebnisse gedeutet werden« (S. 31). Dem ist vollauf zuzustimmen. Das Buch ist eine überarbeitete Dissertation, die 1988 an der Gregoriana in Rom vorgelegt wurde. R. Löw hat ein empfehlendes Geleitwort geschrieben (S. VII–VIII).

Von V. E. Frankl übernahm der Verf. den jüdischen Witz, der mehr erklärt als viele Worte: Zu

einem Rabbi kommen zwei Gemeindemitglieder. Der eine behauptet, die Katze des anderen habe ihm 2 kg Butter weggefressen. Der andere bestreitet das. Der Rabbi legt die Katze auf die Waage, und sie wiegt genau 2 kg. Darauf der Rabbi: »Die Butter hätt' ich jetzt; wo aber ist die Katze?« (S. 95). Indem der Ankläger übertreibt, widerlegt er sich selber. Das gilt letztlich auch von den Behauptungen Wilsons und seinen Angriffen gegen Religion und Ethik. Hinter den Angriffen steckt ein biographisches Anliegen, auf das Knapp hinweist (Anm. 3, S. 311), aber seine Aufmerksamkeit gilt Wilsons Theorie, die dieser mit einem expliziten »Totalitätsanspruch« vorträgt (S. 171). Wilson will zwar empirisch forschender Wissenschaftler sein, aber in bezug auf seine Thesen läßt er nicht mit sich reden. Dobzhansky sagte es so: »... nichts in der Biologie ergibt Sinn außer im Licht der Evolution« (S. 35). Die Worte »nichts« und »außer« lassen erkennen, daß hier metaphysische Gültigkeit beansprucht wird, obwohl man gleichzeitig die Existenz metaphysischer Wahrheit leugnet. Die Evolution erklärt alles, denn alles ist das Ergebnis der Evolution. So lautet die *petitio principii*, der Zirkelschluß. Der Mensch (S. 62), seine Erkenntnis (S. 63), die Kultur (s. 65), das menschliche Sozialverhalten (S. 68), die Ethik (S. 78), und – es kann gar nicht anders sein im Licht der vorausliegenden Behauptungen – auch die Religion ist ein Ergebnis der Evolution (S. 89). Man braucht in der Tat viel Glauben, um diese Kette von Gewißheiten zu schlucken, die aber nicht im Namen des Glaubens, sondern im Namen der empirischen Wissenschaft vorgetragen wird.

Warum finden Totalerklärungen dieser Art, die eindeutig die Kompetenz erfahrungswissenschaftlicher Sicht überschreiten, überhaupt zahlreiche Befürworter? Der Grund liegt wohl zunächst in der vorgetäuschten Erklärbarkeit aller Dinge, und zwar auf eine entlastende Weise für den Menschen, der sich ansonsten mit Schuldgefühlen plagen muß. Aus demselben Grund sind wohl auch in der Politik Totalerklärungen beliebt, die die Schuld auf andere abwälzen, z. B. auf eine bestimmte Klasse (Marx) oder Rasse (Hitler). Die Soziobiologen gehen noch weiter: Kein Mensch ist letztlich verantwortlich, sondern unser Erbprogramm – die Gene. Sie sind unser Schicksal. Damit wären wir wieder beim antiken Glauben an das blinde Schicksal (lateinisch »*fatum*« und griechisch »*moirá*« genannt), es sei denn, wir wollten die Evolution dem Wirken einer pantheistisch verstandenen, schöpferischen Weltintelligenz zuschreiben. Auch diese Behauptung hat Tradition. Totalerklärungen dieser Art sind be-

quem im Alltag, aber – sie bieten dem Menschen keinen Sinnhorizont. Darin liegt ihre Gefährlichkeit. Sie verurteilen menschliches Handeln und menschliches Sein zur Sinnlosigkeit und rufen dadurch wieder totale Sinndeuter auf den Plan. So entsteht ein Teufelskreis, der in Abgründe führen kann. Der Soziobiologe Dawkins behauptet: »Ein menschlicher Fötus, mit nicht mehr menschlichen Gefühlen als eine Amöbe, erfreut sich einer Achtung und eines gesetzlichen Schutzes, die weit über das hinausgehen, was einem ausgewachsenen Schimpansen zugestanden wird« (S. 93). Hier zeigt sich die menschenverachtende Konsequenz dieser nihilistischen Theorie, ihre verheerenden Folgen für den ethischen Bereich. Dazu nochmals Dawkins: »Ich betrachte eine Mutter als eine Maschine, die so programmiert ist, daß sie alles in ihrer Macht Stehende tut, um Kopien der in ihr enthaltenen Gene zu vererben« (S. 93). Damit meinen die Soziobiologen den Altruismus (S. 42) entlarvt zu haben (S. 72) – das letzte und größte Hindernis für ihren »materialistischen Monismus« (S. 171). Altruismus ist (es folgt wieder eine metaphysische Totalerklärung) »eine Form von genetischem Egoismus« (S. 41). Eine andere Erklärung ist eigentlich von denen nicht zu erwarten, die die Evolution zum Grunddogma erhoben haben. Der »Kampf ums Dasein« – ein Kampf aller gegen alle, der mit Hilfe von »Auslese« und »Zufall« realisiert wird, – gilt als Motor der Evolution (S. 35f). Die natürliche Auslese begünstigt angeblich diejenigen, die mit allen Mitteln ihren Vorteil suchen (S. 160).

Das Hauptanliegen des Verfassers (in der Einleitung, S. 1–3, und auch bei den Ergebnissen des 1. Kapitels, S. 29–32, differenziert dargelegt) besteht darin, »die stillschweigend eingebrachten philosophischen und anthropologischen Voraussetzungen offenzulegen, die der Soziobiologie zugrundeliegen« (S. 169). Es ist an erster Stelle das Welt- und Menschenbild des Evolutionismus (S. 170), das den Menschen zur Marionette degradiert, »die an den Schnüren der Gene hängt« (S. 93). Wo es keine Freiheit gibt, kann es auch das Böse und letztlich die Moral nicht geben (S. 149). Wilson gesteht der Moral – dem Altruismus – nur die Funktion zu, »das genetische Material intakt zu halten« (S. 153).

Knapp will nicht so sehr »völlig neue« Erkenntnisse zutage fördern, sondern bereits Diskutiertes für die Auseinandersetzung mit der Soziobiologie fruchtbar machen (S. 170). »Besondere Aufmerksamkeit« soll dem Verhältnis von Anthropologie und Ethik gewidmet werden (S. 240ff.), sowie der Frage nach dem Naturrecht (S. 248ff.). Auf der Ebene der Anthropologie fallen die So-

ziobiologen die zahlreichsten Vorentscheidungen, nachdem sie das Weltbild des Evolutionismus, als erste Vorentscheidung, angenommen haben. Obwohl Wilson dem naturalistischen Fehlschluß abschwört, der es verbietet, vom anthropologischen Sein (Ist-Aussagen) vorbehaltlos zum ethischen Sollen (Sollens-Aussagen) überzugehen (S. 157), so verstößt er doch immer wieder dagegen. So will er z.B. die Homosexualität rechtfertigen, indem er sie als Ergebnis der Auslese (Selektion) ausgibt und damit die Gleichung vollzieht: Was biologisch gut ist, ist auch ethisch gut. Bei dieser Gleichsetzung, folgerichtig zu Ende gedacht, bleiben die Menschenrechte auf der Strecke (S. 159). Die Soziobiologen müßten außerdem einsehen, daß es keine »reinen« Fakten (reines Sein) gibt, sondern nur gedeutete Fakten (S. 241). Daß die natürlichen Neigungen (*inclinationes naturales*) keine indifferente Materie sind, die die Vernunft beliebig gestalten darf (S. 250), wußte bereits die Antike. Die politisch-rechtlichen Folgen der angewandten Soziobiologie wären verheerend.

Die Frage nach dem Menschenbild ist der »Angelpunkt« (S. 267). Der Verf. stellt dies im letzten Kapitel fest und legt das christliche Welt- und Menschenbild dar sowie die Folgerungen für die Moral. Interessant sind vor allem die »ethischen Implikationen des Christuseignisses« (S. 292 ff.).

An einigen Stellen hätte man die Ausführungen straffen können. Wo es im 1. Kap. um Thomas von Aquin geht (S. 9–10), sowie um die Natur des Menschen (S. 10–12), wäre einiges zu präzisieren. Insgesamt stellt das vorliegende Buch eine empfehlenswerte Auseinandersetzung mit dem Evolutionismus in Gestalt der Soziobiologie dar.

Joachim Piegsa, Augsburg

Schäfer, Philipp (Hrsg.), Freiheit in Gemeinschaft und Fortschritt, Festschrift für Prof. Dr. Josef Rief zum 65. Geburtstag, Passavia Universitätsverlag, Passau 1989, 136 S.

Die Beiträge dieses von Schülern und Freunden des Geehrten erstellten Buches halten sich in bemerkenswerter Konsequenz an das im Titel herausgestellte Thema, dessen Bedeutung für das Verständnis der modernen Freiheitsgeschichte nicht leicht überschätzt werden kann, das aber zugleich auch einen Grundton der moral- und sozialtheologischen Arbeiten J. Riefs anschlägt (die am Schluß des Bandes in der reichhaltigen Bibliographie aufgeführt werden).

Zur Einführung bietet Chr. Keller eine im Genus der Verkündigung gehaltene »Freiheitsbelehrung« an Hand der »Sintflutgeschichte« (Gen

6,5–9,17), die, ohne sich »weithergeholter Auslegungsmethoden zu bedienen« (S. 8), das Geschehen auf den heutigen Hörer appliziert und ihm die Folgen seiner ambivalenten endlichen Freiheit vorstellt, die der Mensch zu wenig bedenkt, Gott aber rettend umgreifen kann. Im Zentrum des Bandes steht der den Buchtitel ein wenig abwandlende Beitrag des Herausgebers (»Freiheit der Kinder Gottes in Gemeinschaft«), der das Freiheitsthema vom NT her aufnimmt, es aber vor allem in der Moderne plazierte, nicht ohne die u. a. von der Frankfurter Schule erkannte »Dialektik der Aufklärung« und den in der »Epoche der Selbstbefreiung des Menschen« aufgekommenen Widerspruch unberücksichtigt zu lassen, der vor allem an der technischen Vernunft abzulesen ist, welche mit ihren Erfolgen auch neue Unfreiheiten aufbaut (S. 94). Zur Überwindung der Aporie wird (in überzeugendem Anschluß an das moderne philosophische Denken) ein »kommunikativer Freiheitsbegriff« konzipiert, nach welchem Freiheit sich an anderer Freiheit verwirklicht, d. h. konkret in der Gemeinschaft des (Heiligen) Geistes.

Diese ins Grundsätzliche hinabgeführten Gedanken erfahren eine Konkretisierung durch die Ausführungen von Br. Schmid über den »technologischen Fortschritt als Herausforderung der Freiheit«. Hier wird zwischen den Extremen einer enthusiastischen Sicht der Technik als freiheitsförderndes *Movens* und ihrer Verketzerung als Freiheitsbedrohung (S. 105) (mit der »Speerspitze der Mikroelektronik« und der von ihr getroffenen Informationsgesellschaft) eine vermittelnde Beurteilung gesucht. Sie erbringt, ins Sozialethische gewandt, die Forderung nach einer Naturbeziehung des Menschen, die (durchaus im biblischen Sinne) den Herrschaftsauftrag des Menschen mit der Verantwortung für die Bewahrung der Schöpfung verbindet, und nach einer »Selbstverwirklichung, die die Sorge um das Selbst mit der sozialen Komponente zusammenbringt« (S. 119). Daß damit der »Risikofaktor« der ambivalenten endlichen und in der Gnade noch nicht befestigten Freiheit nicht einfach ausgeschaltet ist, zeigen die Überlegungen von W. Fürst zum Thema »Glaube, Hoffnung, Liebe. Zur Bedeutung der triadischen Struktur des Christlichen für die Konstituierung der Praktischen Theologie als kommunikativer, symbolisch-kritischer Handlungswissenschaft«. Die heute vieldiskutierte Frage nach der gesellschaftlichen Funktion der Theologie wird hier unter Verweis auf die »göttlichen Tugenden« als ekklesialen Lebenskräften beantwortet und in Richtung einer »symbolisch kritischen Handlungswissenschaft« entwickelt, von der der Ver-

fasser allerdings zugibt, daß ihre »Verfahrensweise sich noch nicht abschließend definieren läßt« (S. 35).

Auf den theologischen Grund eines solchen Unternehmens dringt Cl. Ruhnau in der Reflexion »Über einige Zusammenhänge von Gottesbild und Pastoral«, indem er die in der heutigen Verkündigung aufgekommenen Zwiespältigkeiten bezüglich des Gottesgedankens und des Gottesbildes mit dem Rückgang auf den Gott »des Exodus Israels und der Pastoral Jesu« (S. 69) zu überwinden sucht. Es ist der befreiende gemeinschaftsstiftende, lebensbehütende und zur Entscheidung rufende Gott. So wirkt Gott eine »spiralenförmige Beziehungsgeschichte«, in der er selbst nicht »unberührt derselbe zu bleiben scheint« (S. 74). Einen Prüfstein der sozial verantworteten Freiheit markiert H. Gleixner in seinen Überlegungen zu den unterschiedlichen Ansätzen christlicher Ökoethik, unter Aufnahme von Fragen, die um das Problem der Dominanz von Anthropozentrik oder Physiozentrik kreisen. Mit Recht wird die naheliegende Vermittlung in einer umgreifenden »Theozentrik« gesehen, deren Specificum wohl aber noch weiter auszuarbeiten wäre.

So bieten die gehaltvollen Beiträge des wohlbestimmten Bandes zum Thema des Freiheitsansatzes (trotz verbleibender Einzelfragen) eine Fülle von Anregungen zur Bewältigung eines sich dem theologischen Denken neu stellenden Auftrags, den der Jubilar in seinem wissenschaftlichen Schaffen beispielhaft aufgenommen hat.

Leo Scheffczyk, München

Hildebrand, Dietrich von, Die Umgestaltung in Christus, EOS Verlag St. Ottilien 1988, 338 S., gebunden, glanzkaschierter vierfarbiger Umschlag.

Dieses 1940 unter dem Pseudonym Peter Ott in erster Auflage erschienene Werk stellt in 18 Kapiteln das Wesen einiger Tugenden des in Christus umgestalteten Menschen und den Weg ihrer Erlangung dar, vor allem durch Abgrenzung gegenüber anderen Haltungen, mit dem Ziel, diese Tugenden »aufleuchten zu lassen und in einigen Herzen die Sehnsucht zu wecken« (10).

Die Anfänge dieser transformatio nun liegen in der Einsicht in die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen und seine Berufung durch Christus in der Taufe, die zu einer sehnsüchtigen Bereitschaft des Verchristlicht-Werdens führt (11–29), sowie in der Reue (30–38) in ihrer spezifischen Richtung auf die Vergangenheit (Erkenntnis der begangenen Sünden, Schmerz und ausdrückliche

Verurteilung, Bewußtsein von und Bereitschaft zur notwendigen Sühnung der Schuld, Bewußtsein und Bitte um die nur durch Christus erfolgende Auflösung der Schuld), aber auch auf die Zukunft (Hoffnung auf Versöhnung mit Gott, Sehnsucht nach Heiligung, Vorsatz »sich nie mehr von Gott zu trennen« [35]).

Die weiteren Ausführungen H.s sind von der Grundsituation des Menschen in der Wirklichkeit bestimmt, nämlich als eine auf Werte antwortende Person. Für das Thema der christlichen Umgestaltung bedeutet das, die Tugenden im Zusammenhang mit dem Antworten auf die Werte, besonders auf das summum bonum, zu sehen. Da nun einer Wertantwort immer ein kognitiver Akt voraus liegt, wird auch hier zunächst davon gehandelt.

Die wahre Bewußtheit (45–56) ist weder ein neutrales Zuschauen noch eine Reduktion des Erkennens auf eine reflexive Selbstbeobachtung (39–44), sondern der wahre Sachkontakt mit dem Seienden (auch wenn sie nicht »die einzige Berührung mit dem Seienden« [49] darstellt), auf Grund dessen dem jeweiligen Wert eine adäquate Antwort gegeben werden kann. Ein derartiger Kontakt insbesondere mit dem summum bonum führt zu einer wahren Einfachheit (57–79), die nicht aus Platttheit, Primitivität oder Grobkörnigkeit heraus das Ganze deformiert, sondern die gekennzeichnet ist »durch die innere Einheit... , die unser Leben dadurch erhält, daß wir nur noch eines suchen: Gott« (65). Dabei benötigt diese Suche nach dem unum necessarium, in der sich der Mensch nicht der Eigengesetzlichkeit des Seienden hingibt, sondern es als ein von Gott Kündendes sieht, Sammlung (Sich-Leermachen und Sich-Richten auf das Absolute, eine Vereinheitlichung in der Tiefe im Gegensatz zur Zerstreuung in der Peripherie) und Kontemplation (Leersein und Ruhen im Absoluten, ein ruhendes Versenken im Gegensatz zur finalen Spannung einer Realisation von etwas) (80–110).

Für die Antwort der Person auf das summum bonum bedarf es aber außerdem noch gewisser Arbeit an uns selbst (155–179): In einem freien Ja (Willensfreiheit) wird eine »letzte Selbststellung unserer Person« (156) zum summum bonum vollzogen, in der direkt oder indirekt einzelne Akte und unser habituelles Sein quasi schöpferisch gesetzt werden (Handlungsfreiheit). Desweiteren müssen die Fesseln der Egozentrik, der Angst, des Unabhängigkeitskomplexes, der Abhängigkeit von der öffentlichen Meinung, des Sich-Gehen-Lassen, der Gewohnheit und Schüchternheit abgelegt werden, um in die notwendige Freiheit der Gotteskindschaft zu gelangen (180–208).

Faßt man als nächstes die Antworten näher ins Auge, dann ist zunächst festzuhalten, daß jedes Antworten auf das *summum bonum* in Absetzung zu den verschiedenen Formen des wertblind machenden Hochmuts (Selbstherrlichkeit, Scheu vor der Konfrontation mit Gott, selbstgefällige Anbiederung an Gott, Stolz) ein demütiger Akt (111–137) ist, der in Anerkennung der Herrlichkeit Gottes und in dem persönlichen Angerufen-sein von Gott die richtige Distanz zu uns selbst bedeutet. Die aufgeführten Antworten nun im einzelnen sind auf dem Hintergrund der Seligpreisungen (Mt 5, 3–12) zu sehen, die eben nicht nur Trost spenden, sondern je auf den Wert einzelner christlicher Tugenden hinweisen:

Die nach Gerechtigkeit Hungernden und Dürstenden (209–218) streben mit Eifer im Unterschied zu den Lauen nach dem Gottesreich um seiner selbst willen; die Friedliebenden und Friedensstifter (233–271) vermeiden (in rechtem Sinn) sowohl den äußeren als auch den inneren Unfrieden (Unfriede ist die »angemessene Antwort auf die Welt ohne Gott« [247]), wobei der Unfriede in letzterem Fall begründet ist in habituellen Störungen, wie z. B. Sattsein an irdischen Gütern, Hin- und Hergerissenheit zwischen Gott und Welt, und in aktuellen Konflikten voller Disharmonie und Unordnung, wie z. B. Eifersucht, Neid, Haß (sittlich unrichtige Antwort), Angst (unangemessene Antwort), Mißtrauen (modifizierungsbedürftige Antwort). Die Antworten der Hungernden/Dürstenden und der Friedfertigen sind nun nicht durch Phlegma, stoischen Gleichmut oder buddhist. Hinnahme, sondern durch Geduld (219–232) und Sanftmut (272–287) gekennzeichnet. Die Geduld als »die spezifische Antwort auf die gottgewollte Bedeutung der Zeit« (231) stellt das Gegenteil zum Sich-Ärgern und der Gewalttätigkeit einerseits und zum Aufgeben und Fallenlassen andererseits dar, während die Sanftmut als die volle Antwort auf die Güte, Milde und das Getroffensein von Christi Liebe (277) auf der einen Seite in ihrer Gelöstheit und Ehrfurcht vor dem Geistigen dem Brutalen und Derben und auf der anderen Seite in einem Sich-Nicht-Verschließen und einer speziellen Weichheit allem Feindseligen gegenübersteht.

Die Antwort auf die *miseria* speziell des Nächsten ist die Barmherzigkeit (288–298), während die heilige Trauer (299–314) auf den Zwiespalt zwischen dem Erlösesein und dem leidvollen status *viae* eines Christen antwortet. In diesen Antworten auf das Leid, auf das Kreuz in der Welt, ist die Barmherzigkeit nicht die mitleidende, sondern die verzeihende und »sich herablassende« (290) Liebe zu Menschen, denen gegenüber wir irgendeinen berechtigten Anspruch oder keine Verpflichtung haben, und die Trauer durch Hoffnung »verklärt« (313), da es in erster Linie wegen Gottes unendlicher Güte und sekundär wegen unserer Erlösung Grund zur Freude gibt.

In den abschließenden Überlegungen weist H. dann jedoch darauf hin, daß über die Hingabe in einer Wertantwort die Umgestaltung eines Menschen in Christus weit hinausgeht. Denn sie stellt in einem kühnen Sich-Verlieren (326–338) eine restlose anbetend-liebende Ich-Du-Beziehung zu Christus dar, in der der Mensch, den sicheren Boden des gewohnten Alltags verlassend, sich im Vertrauen auf Gott (138–154) in dessen Arme flüchtet, wobei aber andererseits eine Nüchternheit (315–325) vorherrscht, die sich deutlich vom sog. realistischen Pragmatismus einerseits und von einer die eigene Natur idealisierenden oder das Übernatürliche banalisierenden Verstiegtheit andererseits unterscheidet.

Aus diesem Werk, das in erster Linie eine *Paidagogia* eis Christon und keine wissenschaftliche Abhandlung sein will, spricht die religiöse Begeisterung des 1914 konvertierten H. Die detaillierten Wesensanalysen, in der vor allem Wert auf die Fülle der christlichen Tugenden gelegt wird, ermöglichen ein tieferes Eindringen – auch wenn die Beziehung dieser Haltungen zueinander und besonders deren Grundlegung nicht entfaltet wird – und zeigen einem aufmerksamen Leser auch H.s Auseinandersetzungen mit der »Anthropologie« der Nazis. Allerdings muß auch auf H.s Auffassung über das Verhältnis von Natur und Übernatur (z. B. 215, 261) im allgemeinen und die übernatürliche *coincidentia oppositorum* (z. B. 230, 291) im speziellen hingewiesen werden, die wegen ihrer zu geringen Tiefe auch in ihrer Implizität kritisierbar ist. *Wolfgang Erb, Augsburg*

Dogmatik und Fundamentaltheologie

Lakebrink, Bernhard, *Die Wahrheit in Bedrängnis. Kardinal Siri und der neue Glaube, Christiana-Verlag, CH Stein am Rhein, 1986, 184 S.*

Kardinal Joseph Siri hat im Jahre 1980 ein Werk veröffentlicht, das in viele Sprachen, auch

ins Deutsche übertragen worden ist: »Gethsemani – Überlegungen zur theologischen Bewegung unserer Zeit« (Aschaffenburg 1982). Der Erzbischof von Genua erklärt darin, daß die Theologie nur im Bannkreis von Gethsemani gereinigt werden könne von jeder eiteln Selbstverliebtheit des In-

tellektes, von jedem toten Buchstaben und jedem verfestigten Denkschema, von jeder Gefühllosigkeit des Herzens, jeder Illusionsautonomie und jeder Erstarrung in äußerlicher hektischer Aktivität. Ein mutiges Buch, das leider nur zu wenig bekannt wurde. So hat Jean Guittou in seiner Rezension dieses Buches im »Figaro« vom 14. 9. 1981 erklärt: »Die Information, deren Ehre darin besteht, nichts zu verbergen, hat über ein wunderbares Buch moderner Theologie ... den Mantel des Schweigens gebreitet«. Der Kardinal hat in außerordentlich klarer und eindringlicher Sprache verschiedene aus der historistischen Mentalität erwachsene theologische Strömungen kritisch durchleuchtet.

Der bekannte Freiburger Philosoph B. Lakebrink sucht nunmehr die Grundgedanken dieses Werkes dem Verständnis näherzubringen, zu ergänzen und das Umfeld abzustecken, in dem der existentielle Subjektivismus seine Wurzeln hat, dessen Auswirkungen heute bereits überall zu sehen sind, nicht zuletzt im Bereich des theologischen Unterrichtswesens. Wenn man Erkenntnis als Setzung des Menschen verstehen will, dann läßt dieser philosophische Grundirrtum auch keinen Raum mehr für echte Theologie. Der Kardinal betont häufig: Der Mensch ersehnt die Objektivität im Grunde ebenso wie er sich nach dem ewigen Leben sehnt. Das steht in direktem Gegensatz zum Nominalismus und Idealismus, wie er etwa auch in Kierkegaards Satz »Die Wahrheit ist die Subjektivität« zum Ausdruck kommt.

Die Sprache des Buches ist nicht immer leicht; das Werk ist schließlich nicht für diejenigen gedacht, welche denkerische Anstrengungen scheuen. Aber auch dem flüchtigen Leser muß auffallen, daß die vielen ausgewählten Zitate z. B. von F. Nietzsche, E. Kant, G. W. F. Hegel, M. Heidegger oder K. Rahner für sich selbst sprechen und an sich schon kommentarlos die wegweisende kritische Analyse von Kardinal Siri bestätigen. Leider werden heute auch im Bereich der Geisteswissenschaften einige Autoren wegen ihres Bekanntheitsgrades nicht genügend kritisch angegangen. Lakebrink deckt in eindringender Kritik die Aporien des existentialistischen Subjektivismus auf und bietet damit eine wichtige Orientierungshilfe zur geistigen Auseinandersetzung in der Moderne. *Johannes Stöhr, Bamberg*

Kolping, Adolf, Kirche – die komplexe Wirklichkeit. Eine Auswahl von Aufsätzen (1928/29 bis 1978), Verlag Regensburg, Münster 1989, 300 S.

Aus Anlaß seines achtzigsten Geburtstags legt der Nestor der deutschen Fundamentaltheologen hier eine Aufsatzsammlung vor, die zwar nur

einen Bruchteil eigener Einzeluntersuchungen zu historischen, systematischen und kerygmatischen Fragen seiner Disziplin umfaßt, die aber dafür eine theologisch-biographische Linie auszieht, welche die Grundachse seines theologischen Schaffens erkennen läßt und an ihr auch die Entwicklung in der Kontinuität. In dieser individuellen Abfolge spiegelt sich aber auch etwas vom überindividuellen Gang der Zeiten wider, insofern die Beiträge des Autors stets mit einem gewissen Zeitindex versehen sind, sei er positiv oder kritisch angesetzt. Dies trifft auch deshalb zu, weil das Hauptthema der Theologie Kolpings die Kirche war und ist, welche ebenso seit dem optimistischen Ausdruck R. Guardinis (über das »Erwachen der Kirche in den Seelen« anfangs der zwanziger Jahre) bis hin zur pathologischen Kirchenkritik des zu Ende gehenden Jahrhunderts das eigentliche Hauptthema der Theologie geblieben ist, was die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums auf ihre Weise bestätigt, der auch der Titel des Buches (»komplexe Wirklichkeit«) entlehnt ist.

Als Grund dieser Komplexität tritt aus den Beiträgen deutlich die Spannung zwischen Natur und Gnade hervor, die am Anfang des Jahrhunderts (repräsentiert durch die dem Geist der katholischen Jugendbewegung verpflichteten religiös-pädagogischen Aufsätze über »Die katholische humanistische Schule«, über Augustinus, den »Heiligen mit dem flammenden Herzen« oder »Elisabeth von Thüringen – die Heilige«) ein befruchtendes Prinzip des katholischen Glaubensdenkens war. Der liturgischen Bewegung der vierziger Jahre, deren Bedeutung vom Zweiten Vatikanum heute weithin überdeckt erscheint, ist die »Dogmengeschichtliche Untersuchung frühmittelalterlicher Messerkklärungen« über den »aktiven Anteil der Gläubigen an der Darbringung des Meßopfers« verpflichtet, in der der Gedanke, daß Priester und Gläubige opfern, quellenmäßig erhoben und reich belegt wird (vor allem an Florus v. Lyon), ohne daß der wesensmäßige Unterschied zwischen dem Amtspriestertum und dem Auftrag der Gläubigen bei der Darbringung des Opfers verwischt wurde. Zu der um die Mitte des Jahrhunderts das Glaubensdenken angelegentlich bewegenden Frage nach der »theologischen Erkenntnismethode anlässlich der Definition der leiblichen Aufnahme Mariens« steuerte der Verfasser eine noch heute instruktive gleichnamige Untersuchung (in Auseinandersetzung mit B. Altaner) bei, die charakteristisch ist für die vom Verfasser danach immer souveräner gehandhabte Methode der Vermittlung von moderner historischer Einstellung und lebendiger Verkündigung,

welche ihr diakritisches Moment im aktuellen Glaubensbewußtsein der Kirche besitzt. Die daraus abgeleitete Folgerung, daß für den Theologen die historisch-kritische Grundlegung und Orientierung nicht genügt, hat heute an Aktualität nichts verloren.

Auf das durch O. Casel umgepflügte Feld des Mysterienverständnisses stellt K. seine wohlbe gründete These vom »Wandel im liturgischen Mysterienverständnis in der Karolingerzeit« (am Beispiel Amalars v. Metz und Florus v. Lyon), darin im ganzen die historische Sicht Casels bestätigend, aber mit spezifischem systematischem Interesse die Varianten des Mysterienverständnisses aufsuchend und ihre Bedeutung für das tiefere Glaubensverständnis aufdeckend. Das Verhältnis von Glaube und Geschichte, das auch in den Beiträgen über die »Auferstehung« und über die Wahrheit vom »Ewigen Leben« aufgegriffen wird, findet seine besondere thematische Aufarbeitung in dem Aufsatz über »Geschichtliches und dogmatisches Denken sind keine Gegensätze« vom Jahre 1970, in dem bereits die nachkonziliären Fehlansätze herandrängten und nach einer theologischen Antwort verlangten. Der Jubilar gibt sie mit einer bei systematischen Denkern seltenen Einfühlung in das Medium des Geschichtlichen, das von den einen als Gefahr für den dogmatischen Glauben abgelehnt, von den anderen untheologisch als das letzte Fundament des Glaubens überbewertet wird, so daß der Glaube sich als Ergebnis der historischen Wissenschaft aus gibt, nichtsahnend, daß so der größte Annäherungspunkt an das moderne Bewußtsein zugleich die Distanzierung vom übernatürlichen Glauben erbringt. Die Vermittlung liegt in der überzeugend aufgewiesenen Wahrheit, daß der göttliche Offenbarer sein Wort zwar mediante natura et historia ergehen läßt (was für den verantworteten menschlichen Glauben von unersetzlicher Bedeutung ist), daß er darin aber zugleich das Überempirische, Übernatürliche des Mysteriums aufscheinen läßt, welches in die geschichtlichen Kategorien (Kritik, Analogie, Korrelation) nicht einzuzwängen ist, sondern diese transzendiert. Das Transzendierende des Glaubens aber vermag letztlich und im Entscheidungsfalle nur der kirchliche Lehrapostolat aufzuweisen, dessen Leugnung schließlich zur Preisgabe der Gültigkeit der hl. Schrift führen muß mit allen Folgen für eine Theologie der Beliebigkeiten oder mit »demokratischen« Mehrheiten herrschende Theologie. Mit diesen methodologisch unangreifbaren Grundsätzen bestritt der Jubilar auch die unvermeidlich gewordenen Auseinandersetzungen mit den Vertretern eines sich selbst zugeschriebenen

»theologischen Aufbruchs« über die »päpstliche Unfehlbarkeit«, über ein illusionäres »gebundenes Papsttum der Zukunft«, dem er mit Recht entgegenhält, daß die katholische Kirche in einer sich immer mehr vereinigenden Welt mit einem depotenzierten Papsttum und entsprechenden föderalistischen Modellen das Rad der Geschichte gerade zurückdrehen würde.

Mit den inhaltsschweren Beiträgen dieses Bandes dokumentiert der Autor nicht nur den Gang der Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts (als dessen Kenner er sich schon in dem entsprechenden Werk des Jahres 1964 ausgewiesen hat), er läßt damit auch die Linien sichtbar werden, die er selbst in diese Geschichte eingetragen hat. Sie werden von der Historiographie dieser Epoche gewiß noch angemessener gewürdigt werden.

Leo Scheffczyk, München

Schilling v. Cannstatt, F.-W., Ökumene katholischer Vorleistungen, EOS-Verlag St. Ottilien 1989, 61 S.

In dem vorliegenden Bändchen erinnert der Verfasser daran, daß sich seit dem durch das zweite Vatikanische Konzil mit viel gutem Willen angestrebten »Ökumenischen Aufbruch« in der katholischen Kirche ein in dieser Weise kaum beabsichtigter Protestantisierungsprozeß entwickelt hat. Dieser Tendenz im katholischen Raum stehe bisher kein auch nur annähernd vergleichbarer Vorgang seitens der reformatorischen Bekenntnisse gegenüber. Der Verfasser stellt einen Veränderungsschub fest, der nahezu alle Gebiete des katholischen Lebens erfaßt habe. Er verweist auf die Feststellung des Patriarchen Athenagoras von Konstantinopel, der die zunehmende Verprotestantisierung der römisch-katholischen Kirche beklagt hat. An einer Fülle von Beispielen zeigt Sch. auf, daß diese Einschätzung ein Fundament hat, so z. B. in der Ekklesiologie, bei sogenannten liturgischen Reformen, in dem erschreckenden Rückgang der Beichte und ihrer Preisgabe zu Gunsten bequemerer Bußandachten, in den Zugeständnissen hinsichtlich des sog. ökumenischen »Gastrechtes« gegenüber protestantischen Kirchen, in der einseitigen Lutherbeurteilung, in Änderungen von Liedtexten aus »ökumenischen Rücksichten«, in der Einführung der ökumenischen Bibelübersetzung, in den gravierenden Zugeständnissen in der Mischehenfrage. Als folgerichtig bezeichnet es der Verfasser, daß angesichts der Protestantisierungswelle Konversionen zum katholischen Glauben zurückgehen und daß katholische Theologen Konversionen heute verschiedentlich nicht mehr für wünschenswert halten.

Sch. beklagt zudem, daß die Anpassung an den Protestantismus nicht immer eine Annäherung an genuin Reformatorisches, sondern mehr an Säkularisiert-Protestantisches ist. Er erinnert auch an das peinliche Verhalten evangelischer Kirchenmänner, die immer nur fordern, fordern und selbst nicht zu Zugeständnissen bereit sind. Man wünsche sich von einigen evangelischen Landesbischöfen etwas mehr Augenmaß für Proportionen und mehr Sachkenntnis über das ökumenisch Machbare. Mit ökumenischer Traumtänzerie sei niemandem gedient. Das Ziel der Ökumene könne nicht eine dritte bzw. vierte Konfession und deren Auflösung in einen totalen Säkularismus sein. Sch. zitiert die Erzählung vom Antichrist von Wladimir S. Solowjew. Der Versuch, über sog. Konvergenz- und Konsenspapiere zu Formulierungen zu gelangen, die jeder unterschreiben könne, übersehe, daß theologische Begriffe in den einzelnen Bekenntnissen mit sehr unterschiedlichen Inhalten gefüllt seien. Es gehe um die Einheit in der Wahrheit und nicht um Einheit im Gebrauch von Worthülsen.

Das ist übrigens eine Feststellung, die auch hinsichtlich der Frage gilt, ob Lehrverurteilungen zurückgenommen werden könnten. Hier sind einzelne Theologen bereit, selbst Konzilsentscheidungen zu ignorieren und die Lehrautorität der Konzilien in Frage zu stellen. Josef Lortz hat am Ende seines Lebens vor einem »Ökumenismus ohne Wahrheit« gewarnt. Seine Mahnungen scheinen heute aktueller denn je zu sein. Wieweit diese Entwicklung fortgeschritten ist, läßt sich aus »Erzbischof Freiburg Informationen« 1990 S. 48 entnehmen, wo man lesen kann: »Die traditionellen Lehr- und Kontroversfragen treten heute deutlich in den Hintergrund. Im Vordergrund stehen vielmehr brennende praktische Probleme: Ökumenische Gottesdienste am Sonntagvormittag, gegenseitige Zulassung zu Eucharistie und Abendmahl«. Hier wird deutlich: Das Anliegen der Schrift von Sch., der Illusion zu wehren, als ob die Einheit auf Kosten der Wahrheit zu erringen wäre (Scheffczyk im Vorwort), ist berechtigt.

Remigius Bäumer, Freiburg

Testi mariani del primo millennio, a cura di G. Gharib, E. M. Toniolo, L. Gambero, G. Di Nola. Vol. III. Padri e altri autori latini. Direzione e coordinamento di Luigi Gambero, Città Nuova Editrice Roma 1990, 1018 pp.

Nachdem im 1. und 2. Bd. dieser marianisch-mariologischen Antologie der griechische und byzantinische Raum dokumentiert sind, gibt der vorliegende Bd. die lat. Tradition wieder. Die Sammlung beginnt bei Tertullian, dem Vater der lat. Theologie. Mit ihm gruppieren sich unter dem Stichwort »vorchalzedonische Väter« fast alle namhaften Autoren jener christologisch und deshalb auch mariologisch bedeutungsvollen Epoche. Der zweite Teil umfaßt Zeugnisse von Chalzedon bis Karl dem Großen. Der dritte Teil reicht bis zum großen Abendländischen Schisma (1054). In diese Epoche fällt u. a. der berühmte Ps-Hieronymusbrief »Cogitis me«. Etwas später ist der Traktat über die Himmelaufnahme Mariens des Ps-Augustinus zu datieren (9. Jh.). Der 4. Teil bietet liturgische Texte jener Epoche wie auch Gebete.

Der vorliegende Bd. dokumentiert die große Reichweite und das immer auch differenzierte marianisch-mariologische Interesse. Mit einer behutsamen Einführung wird der Leser auf marianische Grundgedanken der angeführten Autoren hingewiesen. Dabei begegnen Namen und Texte, die man kaum in den klassischen Handbüchern findet. Insofern leisten die Bearbeiter und Übersetzer eine beachtliche Hilfestellung. Das gilt auch im Bezug auf die wichtigste Literatur. Vorbildlich sind die verschiedenen Register.

Die vorliegende Sammlung ist nicht nur für den italienischsprachigen Raum von Interesse. Sie geht durch ihre Reichweite über die von Casagrande und Campos vorgelegten Antologien hinaus, die nur die Patristik dokumentieren.

Franz Courth,
Vallendar

Anschriften der Herausgeber:

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

Anschriften der Autoren:

Dr. Maximilian Hommens, Hinter dem Dom 6, 5500 Trier
Prof. Dr. Anton Rauscher, Universitätsstraße 10, 8900 Augsburg
Prof. Dr. Johannes Spölgel, Sudetenstraße 7, 8078 Eichstätt
Prof. Dr. Joseph Overath, Em Dependensien 6, 5250 Engelskirchen
Prof. Dr. Alberto Viciano, Universidad de Navarra, E-31080 Pamplona

