



N12<503487126 021

UB Tübingen

7. Jahrgang Heft 1/1991

Vierteljahresschrift für das
Gesamtgebiet der katholischen Theologie

Forum Katholische Theologie

Herausgegeben von
Leo Scheffczyk, Kurt Krenn und
Anton Ziegenaus

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

64
1991

Pattloch

24.6.1991

INHALTSVERZEICHNIS

ABHANDLUNGEN

- Sala, Giovanni B. SJ, *Fehlbare Lehraussagen unter dem Beistand
des Heiligen Geistes?*
- Benz, Franz, *Glaube und Umwelt*
- Scheffczyk, Leo, *Das Problem der Aufhebung der Lehrverurteilungen*

BEITRÄGE und BERICHTE

- Möde, Erwin, *Der Passionsweg Jesu Christi:
Vom »Hosianna« zum »Kreuzige«*

BUCHBESPRECHUNGEN

- Philosophie – Spiritualität – Dogmatik*

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

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

Vierteljahresschrift für das
Gesamtgebiet der katholischen Theologie

Forum Katholische Theologie

Inhaltsverzeichnis
des 7. Jahrgangs (1991)

**Pattloch**

INHALTSVERZEICHNIS

ABHANDLUNGEN

Bäumer, Remigius, <i>Motiva conversionis ad fidem catholicam</i>	254
Benz, Franz, <i>Glaube und Umwelt</i>	21
Hauke, Manfred, <i>Unaufhörliches Neuwerden oder restlose Erfüllung?</i> <i>Zur Diskussion um die »visio beatifica«</i>	175
Heid, Stefan, <i>Isidor von Pelusium und die Schrift »Über das Priestertum«</i> <i>des Johannes Chrysostomos</i>	196
Sala, Giovanni B., <i>Fehlbare Lehraussagen unter dem Beistand</i> <i>des Heiligen Geistes?</i>	1
Scheffczyk, Leo, <i>Das Problem der Aufhebung der Lehrverurteilungen</i>	38
Schulz, Hans-Joachim, <i>»Der dies gesehen hat, lege Zeugnis dafür ab...«</i> <i>(Joh. 19,35)</i>	95
Seidl, Horst, <i>Ethische Argumente gegen Kontrazeptiva</i>	81
Staudinger, Hugo, <i>Mythos und Geschichte</i>	161
Willi, Peter, <i>Newman als Konvertit und Ratgeber der Konvertiten</i>	273
Ziegenaus, Anton, <i>Konversion als Bekenntnis</i>	242

BEITRÄGE UND BERICHTE

Möde, Erwin, <i>Der Passionsweg Jesu Christi: Vom »Hosianna« zum »Kreuzige«</i> . . .	61
Müller, Helmut, <i>Wie hältst Du's mit der Evolution?</i>	120
Ocariz, Fernando, <i>Personalprälaten und Episkopat</i>	211
Piegsa, Joachim, <i>Aspekte der gegenwärtigen Ethik – Diskussion in Medien</i>	128
Reckinger, François, <i>Fakten und ihre Bezeugung. Neue Veröffentlichungen</i> <i>zum Thema Wunder</i>	132
Rodríguez, Pedro, <i>Der theologische Dialog der katholischen Kirche</i> <i>mit den orthodoxen Kirchen</i>	290
Sala, Giovanni B., <i>Das ordentliche Lehramt in der Kirche:</i> <i>Sprachkompetenz ohne Sachkompetenz?</i>	217

BUCHBESPRECHUNGEN

Arat, Mari Kristin, <i>Die Wiener Mechitharisten</i> (W. Baier)	143
Bäumer, Remigius/Scheffczyk, Leo (Hrsg. im Auftrag des Institutum Marianum Regensburg e.V.), <i>Marienlexikon Bd. 2 Chaldäer-Gréban</i> (H.-A. Klein)	76
Bäumer, Remigius/Stockhausen, Alma v. (Hrsg.), <i>Verabschiedung oder</i> <i>naturphilosophische Weiterführung der Metaphysik?</i> (M. Hauke)	141
Balkenohl, Manfred, <i>Gentechnologie und Humangenetik</i> (C. Breuer)	149
Balthasar, Hans Urs v., <i>Gestalt und Werk</i> , Hrsg. v. K. Lehmann und W. Kasper (J. Auda)	153
Baram, Robert (Hrsg.), <i>Spiritual Journes</i> (R. Schenk)	308
Baumann, Richard, <i>Was Christus dem Petrus verheißt</i> (L. Scheffczyk)	152
Braun, Karl, <i>Aus Liebe zur Kirche. Predigten und Ansprachen</i> (A. Ziegenaus) . . .	140
Breid, Franz (Hrsg.), <i>Neue Wege zur Wiedergewinnung lebendigen Christentums</i> (C. Breuer)	232
Coreth, Anna/Fux, Ildefons (Hrsg.), <i>Servitium Pietatis.</i> <i>FS f. Hans Hermann Kardinal Groer</i> (A. Ziegenaus)	311
<i>Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1648 bis 1803.</i> Hrsg. v. Erwin Gatz (L. Govaert)	220

ZA 6462



Dobiosch, Hubert (Hrsg.), <i>Natur und Gnade. FS J. Piegsa</i> (J. Rief)	145
Durst, Michael, <i>Die Eschatologie des Hilarius von Poitiers</i> (A. Ziegenaus)	143
Elders, Leo (Hrsg.), <i>La doctrine de la révélation divine de saint Thomas d'Aquin</i> (R. Niedermeier)	227
Feder, Angela, <i>Reinkarnationshypothese in der New Age-Bewegung</i> (E. Moder-Frei)	238
Gambero, Luigi, <i>Maria nel pensiero dei padri della Chiesa</i> (F. Courth)	236
González, Pedro-López, <i>Penitencia y Reconciliación</i> (J. Stöhr)	155
Haneke, B./Huttner, K. (Hrsg.), <i>Spirituelle Aufbrüche: New Age und</i> <i>»Neue Religiosität« als Herausforderung an Kirche und Gesellschaft</i> (H.-P. Göbbeler)	239
Haro, Ramon García de, <i>Cristo. Fundamento de la moral</i> (J. Stöhr)	230
Hasenhüttl, Gotthold, <i>Kirchenjahr ohne Gott</i> (F. Reckinger)	157
Jung-Inglessis, E. M., <i>Römische Madonnen</i> (W. Baier)	76
Kreidler, Hans, <i>Eine Theologie des Lebens</i> (Ph. Schäfer)	152
Leclercq, Jean, <i>Bernhard von Clairvaux – ein Mann prägt seine Zeit</i> (M. Stickelbroeck)	223
Lutz-Bachmann, Matthias (Hrsg.), <i>Ontologie und Theologie</i> (L. Elders)	223
Lutz, Jürgen, <i>Unio und Communio</i> (A. Schmidt)	317
May, William E., <i>Principios de Vida moral</i> (J. Stöhr)	230
Meier, Bertram, <i>Die Kirche der wahren Christen</i> (Ph. Schäfer)	79
Mensen, Bernhard (Hrsg.), <i>Die Schöpfung in den Religionen</i> (A. Ziegenaus)	320
Muschalek, Georg, <i>Kirche – noch heilsnotwendig? Über das Gewissen,</i> <i>die Empörung und das Verlangen</i> (L. Scheffczyk)	319
Meyer, Hans Bernhard, <i>Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral</i> (K. Küppers)	229
Naduvilekut, James, <i>Christus der Heilsweg</i> (M. Lochbrunner)	78
Naszáli, E., <i>Mit Bernhard von Clairvaux ins Abenteuer der Liebe</i> (M. Stickelbroeck)	225
Ratzinger, Joseph Kardinal, <i>Mitarbeiter der Wahrheit. Gedanken für jeden Tag,</i> <i>hrsg. v. Sr. Irene Grassel</i> (W. Baier)	75
Roulier, Fernand, <i>Jean Pic de la Mirandole (1436–1494)</i> (H. Reinhardt)	73
Rovira, German (Hrsg.), <i>Maria, Mutter der Glaubenden</i> (J. Schumacher)	237
Stirnimann, Heinrich, <i>Marjam. Marienrede an einer Wende</i> (L. Scheffczyk)	236
Strolz, Maria K./Binder, Margarete (Hrsg.), <i>John Henry Newman –</i> <i>Lover of Truth</i> (L. Govaert)	221
<i>Testi mariani del primo millenio, a cura die G. Gharib</i> (F. Courth)	235
<i>Trinidad y Salvación, Estudios sobre la triología trinitaria de Juan Pablo II</i> (J. Stöhr)	156
Ziegenaus, Anton, <i>Kanon. Von der Väterzeit bis zur Gegenwart</i> (J. Scharbert)	234
Ziegenaus, Anton (Hrsg.), <i>Sendung und Dienst im bischöflichen Amt</i> (J. Rief)	312
Ziegler, Josef Georg, <i>Verantwortete Elternschaft</i> (J. Rief)	147
Zulehner, Paul M., <i>Pastorale Futurologie</i> (A. v. Raab-Straube)	231

Fehlbare Lehraussagen unter dem Beistand des Heiligen Geistes?

Zum ordentlichen Lehramt in der Kirche

Von Giovanni B. Sala SJ, München

1. Vom Missionsauftrag Jesu zum Lehramt in der Kirche

Matthäus beendet sein Evangelium mit dem Missionsauftrag des auferstandenen Jesus an die elf Jünger: »Geht zu allen Völkern, und macht alle Menschen zu meinen Jünger; tauft sie... und *lehrt sie*, alles zu befolgen, was ich euch gesagt habe. Seid gewiß: Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt.« Noch während seines Erdenlebens galt zwar das öffentliche Wirken Jesu, in erster Linie seine Verkündigung des nahe gekommenen Reiches Gottes, allen Menschen; zugleich aber widmete Jesus seine besondere Aufmerksamkeit einer Gruppe von Jüngern, den Zwölf. Markus erzählt die Wahl der Zwölf mit folgenden Worten: »Jesus stieg auf einen Berg und rief zu sich, *die er wollte*... Und er setzte zwölf ein, die er bei sich haben und die er dann aussenden wollte, damit sie predigten« (Mk 3,13f).

Die Apostelgeschichte, die uns das Leben der Urkirche aufgezeichnet hat, kennt eine lehramtliche Autorität der Apostel und derer, die sich die Zwölf nach und nach in ihrer Aufgabe, christliche Gemeinden zu gründen und zu leiten, zugesellten. Infolgedessen bezeichnet die Apostelgeschichte die Frohbotschaft, aus der die Gemeinden lebten, nicht undifferenziert als die Lehre der Gemeinde, sondern absichtlich als die »Lehre der Apostel« (Apg 2,42). Das Konzil von Jerusalem (Apg 15) ist ein weiteres Zeugnis dafür, daß den Aposteln eine eigene Autorität zuerkannt wurde, um die anstehenden Fragen von Lehre und Disziplin zu lösen. Das 2. und 3. Jahrhundert haben uns zahlreiche Zeugnisse davon überliefert, daß die apostolische Sukzession als Kriterium angesehen wurde, um die wahre Lehre Christi zu ermitteln. Die in vielen alten Kirchen beliebten und geschätzten »Bischofslisten« sind ein Beweis dafür, daß in der Urkirche eine wesentliche Verbindung gesehen wurde zwischen den »Gesandten« und der Heilsbotschaft Jesu Christi. Bei aller Entfaltung und Klärung der hierarchischen Verfassung der Kirche

ist also von Anfang an eine Lehrtätigkeit erkennbar, die als offizielle und daher normative Verkündigung der Offenbarungsbotschaft galt, und die von anderen Formen der Unterweisung, Ermahnung und Erbauung, unterschieden wurde, etwa von den Charismen der Prophetie, von denen Paulus an die Korinther spricht (1 Kor 11, 5).

Die theologische Reflexion über diese authentische, d. h. mit Autorität ausgeübte Verkündigung des Evangeliums hat im Laufe der Jahrhunderte die Lehre vom kirchlichen Lehramt entwickelt – einem Lehramt also, das mit der Weihegewalt der Nachfolger der Apostel verbunden ist und das damit am sakramentalen Charakter der Kirche teilnimmt. Es ist hier nicht der Ort, die Theologie des Lehramtes im einzelnen nachzuzeichnen: seine Aufgabe, sein Gegenstand, sein Subjekt, sein Verhältnis zum ganzen Volk Gottes, seine Verbindlichkeit usw. Die zwei letzten vatikanischen Konzilien haben dieser theologischen Lehre eine lehramtliche Formulierung gegeben. Im vorliegenden Aufsatz möchte ich meine Aufmerksamkeit auf die Perspektive richten, unter der das Lehramt in der gegenwärtigen Diskussion oft gesehen und beurteilt wird, und auf die Auffassung vom Lehramt, die sich daraus ergibt. M. E. erfordert ein angemessenes Verständnis des Lehramtes, daß man vom Lehramt überhaupt als konstitutivem Element der Kirche, um sie in der Wahrheit zu leiten und zu halten, ausgeht. Von diesem Ansatz her ist es dann möglich, den Sinn der theologisch bekannten Distinktion zwischen ordentlichem und außerordentlichem Lehramt zu erfassen.

2. Ordentliches und außerordentliches Lehramt

Die Kirche ist der Ort der Heilswahrheit, und zwar nicht im Sinne einer toten Aufbewahrung der einst ergangenen Verkündigung Jesu, sondern im Sinne einer fortwährenden Gegenwart dieser Verkündigung, wobei es der Hl. Geist ist, der als Seele der Kirche die lebendige Gegenwart und die entsprechende Aktualisierung der einmaligen Offenbarung bewirkt. Nun aber ergeben sich im Laufe der Geschichte innerhalb der Kirche immer wieder Spannungen bezüglich der Lehre Jesu. Solche Spannungen, die vielfach von neuen Fragen mittels der begrifflichen und sprachlichen Mittel der jeweiligen Kultur hervorgerufen werden, können in ihrem Inhalt und in ihren Konsequenzen für die Einheit der kirchlichen Gemeinde derart sein, daß sie die Kirche zu einer endgültigen Lehrentscheidung herausfordern, zu einem Ja oder Nein als Antwort auf eine präzise formulierte Frage. Das erste ökumenische Konzil von Nicäa, wo es um die Frage ging: »Wer ist derjenige, den das NT den Sohn nennt?«, »Gehört er zum Bereich des Geschöpflichen oder zum Bereich des Göttlichen?«, ist das klassische Beispiel einer solchen Situation, in der es um Sein oder Nichtsein des christlichen Glaubens ging. Das Konzil begegnete dieser Situation, indem es Jesus als »gleichen Wesens mit dem Vater« definierte.

Die spätere theologische Reflexion sieht hier das erste Dogma im eigentlichen Sinne und damit den ersten Fall von Ausübung desjenigen Lehramtes in der Kirche, das »außerordentliches« Lehramt genannt wird. Das außerordentliche Lehramt erweist sich in der Tat als den äußersten, in einem gewissen Sinne

punktuellen Vollzug eines Lehrauftrages der Kirche, der die Gesamtkirche in ihrem alltäglichen Leben in der Wahrheit und auf die Wahrheit hin betrifft. Die außerordentliche Ausübung des Lehramtes umfaßt weder das ganze Leben der Kirche in der Wahrheit noch den ganzen Dienst an der Wahrheit, den die Nachfolger der Apostel in der hierarchisch verfaßten Kirche zu leisten haben. Das außerordentliche Lehramt hat vielmehr eine gleichsam ergänzende hermeneutische Funktion zum dauernden ordentlichen Auftrag des Papstes zusammen mit den Bischöfen, die Kirche in der Einheit der Wahrheit zu leiten. Um den Charakter dieser Ausübung des Lehramtes auszudrücken, spricht die Theologie von einem »unfehlbaren« Lehramt. Die dogmatische Definition eines Konzils oder eine Ex-cathedra-Entscheidung des Papstes sind die Realisierung der Verheißung Christi, seine Kirche in der Wahrheit zu halten, ja in die ganze Wahrheit zu führen (Jo 16, 13), mittels eines Charismas der Unfehlbarkeit, auf das die ganze Kirche vertraut, und das sie immer wieder in entscheidenden Momenten ihrer Geschichte als Geschenk erfahren hat, ohne es nach menschlicher Berechnung verwalten und über es verfügen zu können.

Das Wort »außerordentlich« legt nahe, daß es ein »ordentliches« Lehramt gibt. In der Tat stellt das ordentliche Lehramt den »normalen« Weg dar, auf dem in der Kirche die Heilsbotschaft verkündet, angenommen und gelebt wird. Als solches steht es unter der Verheißung eines Beistandes Christi »alle Tage bis zum Ende der Welt« (Mt 28, 28). Johannes meint genau diesen Beistand, wenn er in den Abschiedsreden vom »Beistand«, vom »Heiligen Geist« spricht, der die Jünger alles lehren und sie an alles erinnern wird, was Jesus ihnen gesagt hat (Jo 14, 26; auch 16; 15, 26).

Die gegenwärtige Auseinandersetzung um das Lehramt in der Kirche dreht sich hauptsächlich um dieses ordentliche Lehramt. Die Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre vom 24. Mai 1990 »Über die kirchliche Berufung des Theologen« geht in der Tat ausführlich auf das ordentliche Lehramt der Kirche ein unter dem Blickwinkel des Verhältnisses des Theologen, der im Auftrag der Kirche lehrt, zu ihm. Von den Stellungnahmen zu diesem jüngsten Dokument des Lehramtes möchte ich mich auf einen Artikel von Professor Weger mit der Überschrift: »Wie weit reicht der Schutz des Hl. Geistes?« konzentrieren¹.

3. Lehramt und Beistand des Hl. Geistes. Die Grundfrage: Fehlbare Lehraussagen unter dem Beistand des Hl. Geistes?

Das Lehramt in der Kirche erfreut sich nach katholischem Verständnis eines eigenen Beistandes des Hl. Geistes, der »dem kirchlichen Lehramt in der Ausübung seines Amtes verheißen und gegeben ist« (Sp. 1). Weger anerkennt ohne

¹ Karl-Heinz Weger SJ, »Wie weit reicht der Schutz des Heiligen Geistes? Einige Fragen zur Unfehlbarkeit in der katholischen Kirche«, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung für Deutschland*, 28. Juli 1990. S. 8. Zur leichteren Auffindung der Zitate gebe ich die betreffenden Spalten an.

weiteres, daß »der Beistand des Hl. Geistes dann außer Zweifel gegeben ist, sobald unfehlbare Lehraussagen definiert wurden oder werden und Glaubenzustimmung verlangen« (Sp. 1)². Von dieser Position aus geht Weger an das sog. ordentliche Lehramt heran³ und stellt die Grundfrage seines Aufsatzes: »Wie aber steht es mit den Lehraussagen, die von sich aus *weder unfehlbar* sind noch sein wollen, sondern eben *grundsätzlich irrtümlich* und damit *falsch* sein können?« (Sp. 1).

a) *Der »fehlende Beistand des Hl. Geistes in nicht unfehlbaren Lehraussagen«*

Die Antwort auf die Kernfrage des Artikels in der FAZ, ob es nämlich einen Beistand des Hl. Geistes für *diese* Ausübung des Lehramtes in der Kirche gibt, fällt eindeutig negativ aus: »Der einleuchtendste Beweis für den fehlenden Beistand des Hl. Geistes in nicht unfehlbaren Lehraussagen, der über den seiner Kirche allgemein verheißenen hinausreicht, ist die unbestreitbare Tatsache, daß dem Lehramt bei der Ausübung seines Amtes Irrtümer unterlaufen sind, die sicher auch die Glaubenskongregation nicht dem Wirken des Hl. Geistes zuordnen mag.« (Sp. 2). Zum Inhalt dieser Schlüsselstelle und zur darin angeschnittenen Problematik sind einige Überlegungen angebracht:

1) Der Kirche als Ganzes ist ein Beistand des Hl. Geistes verheißen. Weger hat hier wohl die Stelle aus der Konstitution »Lumen gentium«, Nr. 12, vor Augen, an der vom »Glaubenssinn« des ganzen Volkes Gottes die Rede ist: »Die Gesamtheit der Gläubigen, welche *die Salbung von dem Hl. Geist* (vgl. 1 Jo 2, 20 und 27) haben, kann im Glauben nicht irren.«

2) Das Lehramt als Instanz »fehlbarer« Aussagen erfreut sich in seiner ordentlichen Ausübung keines ihm eigenen Beistands des Hl. Geistes, der über den unter 1) anerkannten hinausginge. Diese Position entspricht nun der Lehre der Kirche, näherhin des II. Vatikanischen Konzils, nicht. Denn

3) An der zitierten Stelle von Lumen gentium fährt das Konzil mit folgenden Worten fort: »Durch jenen Glaubenssinn, der vom Geist der Wahrheit geweckt und genährt wird, hält das Volk Gottes *unter der Leitung des hl. Lehramtes*, in dessen treuer Gefolgschaft es... das Wort Gottes empfängt (vgl. 1 Thess 2, 13), den einmal den Heiligen übergebenen Glauben (vgl. Jud 3) unverlierbar fest.« Das Lehramt, konkret Papst und Bischöfe, werden hier nicht bloß als Glieder des Volkes Gottes und in diesem Sinne als am Beistand des Hl. Geistes teilhabend verstanden; es wird ihnen außerdem eine *eigene* Leitungsfunktion im Hinblick auf das Verharren der ganzen Kirche in der Wahrheit zuerkannt. Eine solche authentische Funktion, die dem Lehramt nicht auf grund eigenen wissenschaftlichen Wissens anvertraut ist, schließt ein eigenes charisma veritatis (Beistand des Hl.

² Genau gesagt: Sobald Lehraussagen unfehlbar definiert werden. Die Unfehlbarkeit ist ja eine Eigenschaft des Aktes, womit ein bestimmtes Subjekt solche Definitionen erläßt; die Aussagen selbst sind entweder wahr oder falsch; eine Unfehlbarkeit der Aussagen als eine Art Steigerung ihrer Wahrheit gibt es nicht!

³ Dieser Terminus findet sich allerdings bei Weger nicht. Der Grund dürfte der sein, daß er schließlich ein solches Lehramt gar nicht anerkennt.

Geistes) mit ein. Dazu schreibt die Instruktion, Nr. 35, »Nicht ohne Grund betont das II. Vatikanische Konzil die unauflösliche Beziehung zwischen dem 'sensus fidei [totius populi]' und der *Anleitung* des Volkes Gottes durch das Lehramt der Hirten.«

4) Ein eigener Beistand des Hl. Geistes für das Lehramt überhaupt wird im weiteren Verlauf von *Lumen gentium*, Nr. 25, ausdrücklich vertreten (»im Lichte des Hl. Geistes«, »unter dem Beistand des Hl. Geistes« usw.), sowohl bezüglich des außerordentlichen als auch des ordentlichen Lehramtes. Zum letzteren heißt es im 1. Absatz: »Die Gläubigen aber müssen mit einem im Namen Christi vorgetragenen Spruch ihres Bischofs in Glaubens- und Sittensachen übereinkommen und ihm mit religiös begründetem Gehorsam anhängen. Dieser religiöse Gehorsam [religiosum obsequium] des Willens und Verstandes ist in besonderer Weise dem authentischen Lehramt des Bischofs von Rom, auch wenn er nicht kraft höchster Lehrautorität spricht, zu leisten.« Weger führt den letzten Satz des Zitats zu Beginn seines Artikels an. Daß er mit dieser Lehre des Konzils nichts anzufangen weiß (»bleibt auf dem Konzil ungeklärt«), kommt von da her, daß er dem ordentlichen Lehramt (dem Amt »einer möglicherweise irrtümlichen und revidierbaren« Lehraussage: Sp. 1) das eigene Charisma abgesprochen hat.

5) Es ist nicht ganz korrekt, wenn Weger schreibt, »Die Berufung auf den Beistand des Hl. Geistes für fehlbare Aussagen des kirchlichen Lehramtes ist demnach das eigentliche Problem der vom Papst approbierten Instruktion« (Sp. 1). Eine solche Berufung ist kein *novum* der Instruktion; sie ist vielmehr katholische *doctrina recepta*, die im II. Vatikanum eine authentische Bestätigung erhalten hat. Angesichts des in letzter Zeit laut gewordenen Protests gegen eine angebliche Demontierung oder Zurücknahme des II. Vatikanischen Konzils läßt sich die Frage nicht verdrängen: Wer demontiert da was?

M. E. ist dieser »einleuchtendste Beweis«, daß das Lehramt in seiner alltäglichen Ausübung keinen eigenen, besonderen Beistand des Geistes der Wahrheit genießt – mit Ausnahme eben der in der Tat höchst seltenen Fälle von dogmatischen Definitionen im eigentlichen Sinne –, das logische Resultat von der unangemessenen Perspektive, unter der Weger an das Lehramt als Bestandteil des Geheimnisses der Kirche herangeht. Dies soll in einem weiteren Schritt geklärt werden.

b) Zu den »fehlbaren« Lehramtsaussagen

Ein Vergleich mag zu dieser Klärung helfen – bei aller Unzulänglichkeit solcher Vergleiche bzw. des Analogiedenkens zwischen natürlichen und übernatürlichen Wirklichkeiten. Es ist völlig unzureichend und irreführend, das ordentliche Lehramt als »fehlbar« zu definieren, d. h. mittels einer sachlich rein negativen Definition, so wie es irreführend ist, die menschliche Erkenntnis durch ihre Fehlbarkeit zu definieren. Denn die menschliche Erkenntnis als natürliche Erkenntnis ist die Leistung einer intelligenten und rationalen Intentionalität, die von ihrem Wesen aus auf das Sein und damit auf Wahrheit ausgerichtet ist. Im Vollzug kann zwar die

Intentionalität ihr Ziel verfehlen; damit aber ist kein methodischer universeller Zweifel gerechtfertigt, der gewiß keinen geeigneteren Weg zur Wahrheit öffnet, sondern eher zu einer entleerenden Primitivität führt. Das Beispiel des Descartes zeigt dies aufs Exempel, wieviele Wahrheiten nämlich er in der Tat in seinem Versuch, ein *fundamentum inconcussum* zu erreichen, doch voraussetzt. Ähnlich ist es mit der Lehrtätigkeit des kirchlichen Lehramtes, die von sich aus auf die Wahrheit orientiert ist.

In einem Satz wie der folgende, der in der Argumentation Wegers zentral ist, kommt die Äquivokation und das Irreführende in seiner Auffassung vom ordentlichen Lehramt als Instanz »fehlbarer Lehraussagen« deutlich zum Vorschein. »Der Zweifel [des Theologen] bezieht sich zwangsläufig auf die insinuierte (!) Voraussetzung, daß auch *fehlbare* Lehraussagen *unter dem besonderen Beistand des Hl. Geistes* zustande kommen« (Sp. 1). Nehmen wir eine Lehraussage des Lehramtes, etwa das Schreiben von Papst Johannes Paul II. »Über das Geheimnis und die Verehrung der heiligsten Eucharistie« vom 24. 2. 1980. Darin lehrt der Hl. Vater, daß »die Eucharistie vor allem ein Opfer ist: Opfer unserer Erlösung und zugleich Opfer des Neuen Bundes«. Etwas weiter wiederholt er dasselbe, indem er »den Opfercharakter der heiligen Messe« bekräftigt (Nr. 9). Es kann nicht bezweifelt werden, daß der Papst dies schreibt, nicht bloß weil diese Lehre sowieso zum behandelten Thema gehört. Der eigentliche Grund seiner Aussage ist, daß das Lehramt damals (wie auch heute) sich genötigt sah, Tendenzen katholischer Theologen entgegenzutreten, die dahin führten, den Opfercharakter der hl. Messe zu verdunkeln, wenn nicht geradezu zu leugnen. Die Lehre vom Opfercharakter der Eucharistie verkündete der Papst in einem Schreiben, in dem er keine Definition erlassen wollte, also in einem Schreiben des *magisterium ordinarium*. Ich nehme an, daß auch Weger diese katholische Lehre anerkennt. Da es sich nun nicht um einen Spruch *ex cathedra* handelt, ist das Gesagte keine unfehlbare Lehraussage, sondern eben, nach der Sicht- und Sprechweise Wegers, eine »fehlbare« Lehraussage. Ich sehe nicht ein, warum man nach katholischem Verständnis zu diesem Akt des Lehramtes sagen soll: ihm als Akt, der eine »fehlbare« Lehraussage vollzieht (und damit allen Akten des ordentlichen Lehramtes) fehle der Beistand des Hl. Geistes.

Was bedeutet aber »fehlbar«? »Fehlbar« ist zunächst einmal eine neutrale Qualifikation, was den tatsächlichen Wahrheitsstatus anbelangt. Sie bezeichnet eine Aussage, die von einem Subjekt stammt, das in allen Fällen, oder auch nur in bestimmten Fällen, über kein Unfehlbarkeitskriterium verfügt. Unfehlbar dagegen ist ein Subjekt, das in einem bestimmten Bereich oder überhaupt nur wahre Urteile fällen kann, d. h. Urteile, die nicht bloß sich *faktisch* als wahr erweisen, sondern *prinzipiell*, oder *a priori*, wahr sein müssen. Nun aber ist das Unfehlbarkeitskriterium (was immer das für das einzelne Subjekt sein mag) nicht das einzige Wahrheitskriterium. Man kann wohl über ein Wahrheitskriterium verfügen, auch ohne unfehlbar zu sein. Dies ist in der Tat der Fall für uns Menschen in allen

unseren Tatsachenurteilen, mit denen wir die Wirklichkeit erkennen⁴. Mein, ex hypothesi, wahres Urteil: »Herr Soundso ist gestern zurückgekehrt«, ist *de facto* wahr und, insofern es wahr ist, schließt es das Gegenteil *absolut* aus. Aber es wurde nicht von mir gefällt als von einem Subjekt, das über ein Unfehlbarkeitskriterium verfügen würde. Ich habe es durch den *in diesem Fall* richtigen Vollzug meiner Intentionalität gefällt; aber ich hätte auch meine Intentionalität nicht gemäß ihren immanenten Gesetzen vollziehen und damit ein falsches Urteil fällen können, wie es erfahrungsgemäß bei mir nicht allzu selten der Fall ist.

Insofern nun meine Urteile nicht von einem unfehlbaren Subjekt gefällt werden, *können* sie falsch sein. In diesem Sinne ist es richtig, mich als fehlbares Subjekt und meine Urteile als fehlbare Aussagen zu bezeichnen. Damit aber ist über den Wahrheitsstatus der einzelnen Urteile, die ich *de facto* fälle, nichts gesagt. Sie können wahr sein – und zumindest bezüglich einiger von ihnen bin ich völlig sicher, daß sie wahr sind. Ist mein Urteil wahr, so ist es die Leistung meiner Intelligenz und meiner Rationalität – was von meinen falschen Urteilen nicht ohne weiteres gesagt werden kann.

Man braucht keinen besonderen Scharfsinn, um herauszufinden, daß Weger deshalb den Übergang von den »*fehlbaren* Lehraussagen« zum Ausschluß eines Beistandes des Hl. Geistes so einleuchtend findet, weil er unter der Hand die *fehlbaren* Aussagen zu *falschen* Aussagen gemacht hat. Letztere sind gewiß nicht die Frucht einer besonderen Eingebung des Hl. Geistes!

In diesem Paralogismus Wegers rächt sich die oben angemerkte irreführende Definition des ordentlichen Lehramtes mittels der fehlbaren Aussagen (die dann zu falschen Aussagen werden), sowie auch die erkenntnistheoretisch irriige Konzeption von »*fehlbaren* (bzw. *unfehlbaren*)« Lehraussagen⁵. Ich wiederhole: unfehlbar bzw. fehlbar ist genaugenommen das Subjekt, das ein Urteil (als das Moment, in dem wir allererst die Wirklichkeit erkennen) fällt; das Urteil selber ist entweder wahr oder falsch. Daß nun fehlbare Subjekte wahre Urteile fällen können, wird wohl von niemandem bestritten.

Wo liegt der Unterschied zwischen der natürlichen Ausrichtung zur Wahrheit bei allen Menschen und der Ausrichtung auf die übernatürliche Wahrheit, die gemeint ist, wenn man die Existenz eines (ordentlichen) Lehramtes in der Kirche vertritt? Ich sehe keine andere Antwort als diese: Der Unterschied liegt in einem Beistand des Hl. Geistes – also in einer »*Erleuchtung*«⁶. Dieser Beistand wird

⁴ Unter konkretem Tatsachenurteil verstehe ich ein Urteil, das einen Erkenntnisprozeß zu Ende führt, der bei den Daten der äußeren oder inneren Erfahrung ansetzt. Ein Urteil also, das nicht von bloßen Annahmen oder Setzungen des Subjekts selbst ausgeht, wie etwa in einem hypothetisch deduktiven System. Dazu vgl. Bernard Lonergan, *Insight. A Study of Human Understanding*, London 1957, 281–283. Auch G. Sala, »Intentionalität *contra* Intuition«, in: *Theologie und Philosophie* 59 (1984) 259–263.

⁵ Diese Terminologie ist, soviel ich sehe, der theologischen Tradition unbekannt. Auch das I. Vatikanum spricht nirgends von »*unfehlbaren*« (bzw. *fehlbaren*) Lehren. Sie ist vor allem auf die *Konfusionen* zurückzuführen, die Hans Küng in die Unfehlbarkeitsdebatte der frühen siebziger Jahre eingeführt hat.

⁶ Wir dürfen diesen metaphorischen Terminus gebrauchen, so wie die Philosophen von »*Evidenz*« sprechen.

denjenigen gewährt, die in der Kirche die Stelle und die Aufgabe der Zwölf übernommen haben. Wenn man ein ordentliches Lehramt zugibt – was *doctrina communis* ist –, also einen besonderen Lehrauftrag, der einigen in der Kirche zukommt (sonst wäre es kein eigentliches Lehramt), sehe ich nicht, wie man es anders konzipieren kann als einen *Dienst an der Wahrheit kraft eines besonderen Beistandes des Hl. Geistes*. Was wäre sonst, um nur eines zu erwähnen, der Unterschied zwischen dem Dienst, den der Theologe an der geoffenbarten Wahrheit leistet, und dem Dienst des Papstes und der Bischöfe, die evidentermaßen auch Theologen in einem wissenschaftlichen Sinn sein können? Es ist wahrhaftig keine bornierte Einbildung von »vaticanischen Kreisen«, wenn man »mit einer Art Eingebung oder Erleuchtung des Papstes rechnet [genauer »glaubt«!], geschehe dies nun in der Stille der Meditation, des Gebetes oder auch bei einem Spaziergang« (Sp. 3). Abgesehen von der völlig deplazierten Ironie des Vf ist genau dies die Lehre der beiden Vatikanischen Konzilien, die durchaus im Einklang mit dem zu Beginn über den Missionsbefehl an die Zwölf Gesagten steht.

Die ganze Argumentation Wegers läßt sich folgendermaßen zusammenfassen: Das ordentliche Lehramt ist die Instanz fehlbarer Lehraussagen – Die Instanz fehlbarer Aussagen ist die Instanz falscher Aussagen – Falsche Aussagen können nicht dem Hl. Geist zugeordnet werden – Das ordentliche Lehramt genießt keinen besonderen Beistand des Hl. Geistes – Es gibt kein ordentliches Lehramt.

c) Zum religiösen Gehorsam gegen das Lehramt

Das Fazit Wegers lautet: »Die Berufung auf eine *persönliche* Eingebung des Hl. Geistes läßt sich folglich mit gleichem Recht behaupten wie bestreiten« (Sp. 4), d. h. im Klartext, mit keinem theologisch fundierten Recht vertreten. Gibt es nun keinen eigenen Beistand des Hl. Geistes für das Bischofskollegium mit und unter dem Bischof von Rom, so kann man sinnvoll nicht mehr von einem ihnen ausschließlich anvertrauten Lehramt in der Kirche sprechen. Es bleibt nur das sog. »außerordentliche« Lehramt einiger weniger Päpste bzw. ökumenischer Konzilien im Laufe der Geschichte übrig, die ein Dogma verkündet haben bzw. verkünden werden.

Aus dieser Position ergibt sich für Weger die Unmöglichkeit zu verstehen, wieso nach der Lehre der Kirche, insbesondere nach der von *Lumen gentium*, Nr. 25, ein religiöser Gehorsam dem Lehramt auch bei nicht-definitiven Lehren zu leisten ist: ein Gehorsam, der dem theologalen Glauben entstammt und der deshalb auch als »Glaubensgehorsam« bezeichnet werden kann. Weiter oben, Sektion a4, habe ich bemerkt, daß Weger mit dem von ihm zitierten Text aus *Lumen gentium*, Nr. 25, sich nicht zurecht finden kann. Dasselbe kommt auch Sp. 3 zur Sprache: »Es ist nicht einzusehen, warum eine grundsätzlich dem Irrtum ausgesetzte lehramtliche Aussage im Glaubensgehorsam... angenommen werden muß, mag auch die Praesumptio zunächst für die Wahrheit lehramtlicher Aussagen sprechen.« Dies ist m. E. die Konsequenz daraus, daß man am Lehramt nicht in erster Linie einen

durch einen übernatürlichen Beistand befähigten Dienst an der geoffenbarten Wahrheit, sondern die Instanz fehlbarer Sätze sieht.

Der »religiöse Gehorsam des Willens und des Verstandes«, von dem die Konstitution über die Kirche spricht, setzt voraus, daß man das lebendige Lehramt als die geistgewirkte Präsenz der göttlichen Offenbarung in der Zeit der Kirche anerkennt, in und trotz aller geistesgeschichtlichen Bedingtheit der Kirche. Dies aber kann nur in einem Glaubenshorizont gelingen, der allein dem Theologen das angemessene Vorverständnis verschafft, damit er über das Geheimnis der Kirche reflektieren kann. Infolgedessen ist die geforderte Zustimmung zur Lehre der Kirche, bei aller rationalen Bemühung in der theologischen Reflexion, weder einfachhin eine rationale Bejahung des durch die menschliche Vernunft Erfassten noch eine »rein äußerliche und disziplinar« Annahme des Willens; sie muß sich vielmehr »in die Logik des Glaubensgehorsams einfügen und von ihm bestimmen lassen« (Instruktion, Nr. 23). Von hier aus läßt sich die Grundhaltung gegen das ordentliche Lehramt festlegen: »Der Wille, einem Spruch des Lehramtes bei an sich nicht irreformablen Dingen loyal zuzustimmen, muß die Regel sein« (Instruktion, Nr. 24). Getrennt von der Wirkung des Hl. Geistes ist die Autorität des Lehramtes »auf das Gewicht der Argumente begrenzt – und dies zu beurteilen ist das Menschenrecht des einzelnen Christen! Unter diesen Voraussetzungen kann 'obsequium religiosum' nur noch heißen, die Dokumente der Kirche respektvoll zu studieren. Was immer der Papst sagen wird, die Diskussion muß weitergehen⁷.

Auf eine weitere Konsequenz der oben skizzierten Position Wegers soll hingewiesen werden: der Leitungsdienst der Nachfolger der Apostel erweist sich demnach als von der Wahrheit getrennt – eine rein pragmatische Leitung der Kirche also! Denn dieser Dienst stünde in keinem größeren oder verschiedenen Ausmaß unter der Wahrheit der Offenbarung als die Handlungen aller Gläubigen, denen der Leitungsdienst zugute kommen soll.

4. *Nivellierung von ordentlichem Lehramt und theologischer Argumentation*

Welche Stellung hat also die Lehrtätigkeit von Papst und Bischöfen? Darüber schweigt Weger, so wie er auch kein Wort über die in der Überschrift als Frage erwähnte Tragweite des Schutzes des Hl. Geistes sagt⁸. Inhalt und Logik der

⁷ Andreas Laun, »Das Urteil des Gewissens – Richtige und falsche Subjektivität«, in: *Ethos und Menschenbild. Zur Überwindung der Krise der Moral*, hrsg. von M. Rhonheimer u. a., St. Ottilien 1989, 16f.

⁸ Doch aus einem mit Zustimmung angeführten Artikel von J. Fuchs erfahren wir, daß »die authentische Interpretation der menschlich möglichen und sinnvollen Verwirklichung der Sexualität... [nicht] zum Bereich kirchlicher und lehramtlicher Sprachkompetenz gehör[t]« (Sp. 4f). Was die Kirche bisher gelehrt hat etwa über die Ehe und ihre Unauflöslichkeit, über Homosexualität, über vorehelichen Verkehr usw., gehört anscheinend zu den bedauerlichen Kompetenzüberschreitungen des Lehramtes während der letzten zweitausend Jahre. Zum Thema schreibt die Instruktion der Glaubenskongregation: »Die Moral kann Gegenstand des authentischen Lehramts sein, weil das Evangelium als Wort des

Wegerschen Argumentation legen die Antwort nahe: Papst und Bischöfe dürfen in der Kirche das Wort nehmen kraft derjenigen rationalen Argumente, die sie zugunsten ihrer Anweisungen aufzubringen vermögen. Damit besteht kein realer Unterschied mehr zwischen der Theologie als Wissenschaft und dem authentischem Lehramt. Es gibt ja kein solches authentisches Lehramt, d. h. ein Lehramt kraft einer hierarchisch verfaßten Autorität, der eine eigene übernatürliche Ausrüstung zukommt gemäß der allgemeinen Struktur der Heilswirklichkeit, in der einer Aufgabe eine entsprechende Gnade zugeordnet ist. Es gibt nur eine rationale oder theologische Argumentation, die prinzipiell allen Menschen in gleicher Weise zugänglich ist⁹. Entscheidend ist die Sachkompetenz in der Kirche genauso wie in allen menschlichen Geschäften¹⁰. Und wenn die Fachleute uneinig sind, bleibt vernünftigerweise nur der Weg über Mehrheitsentscheidungen offen.

Was ich hier gesagt habe, ist keine Konsequenzmacherei. Weger selbst hat dankbarerweise seine Argumentation mit einem aufschlußreichen Beispiel konkretisiert, nämlich mit der Enzyklika »*Humanae vitae*«. Er erinnert an die vom Papst Paul VI. einberufene Expertenkommission. Bekanntlich hat der Papst selbst später den leidvollen Weg enthüllt, den er in der Reflexion über die ihm zugeleiteten Gutachten und im Gebet gegangen ist, in vollem Bewußtsein seines Amtes und seiner Verantwortung vor Jesus Christus, dessen sichtbarer Stellvertreter hier auf Erden er war, und vor der Gesamtkirche, bis er die anstehende Entscheidung traf. Dazu schreibt Weger: »Glaubte er, gegen die Mehrheit der Kommission die richtige Entscheidung zu wissen? Hatte er, im Gebet vielleicht, eine (vermeintliche?) Erleuchtung, die nur die von ihm getroffene Entscheidung zuließ? Welcher Wert käme einer solchen Erleuchtung zu? Wäre es nicht glaubhafter, den Beistand des Hl. Geistes im Mehrheitsvotum zu sehen?« (Sp. 4).

In diesem Fall der jüngsten Kirchengeschichte zeigt sich auf dramatische Weise, was es heißt, daß die Aufgaben, die der Herr seinen Jüngern in der Kirche zuteilt, *personalen* Charakter haben, so daß der Berufene oder Beauftragte durch keine anonymen Gremien von Fachleuten oder reine Mehrheitsbeschlüsse ersetzt werden kann, bei aller historisch und kulturell bedingten Opportunität, ja Notwendigkeit solcher Mittel zur Auffindung der Wahrheit. Es ist kein Zufall, daß der Priester im Hochgebet fürbittend »unseren Papst« und »unseren Bischof« mit

Lebens den ganzen Bereich des menschlichen Handelns anregt und bestimmt. Das Lehramt hat daher die Aufgabe, durch für das Gewissen der Gläubigen normgebende Urteile jene Akte zu bezeichnen, die in sich selbst mit den Forderungen des Glaubens übereinstimmen und seine Anwendung im Leben fördern, aber auch jene Akte, die aufgrund ihres inneren Schlechtseins mit diesen Forderungen unvereinbar sind. Aufgrund des Bandes, das zwischen der Schöpfungs- und Erlösungsordnung besteht, und wegen der Notwendigkeit, das ganze Moralgesezt um des Heiles willen zu kennen und zu befolgen, erstreckt sich die Zuständigkeit des Lehramtes auch auf den Bereich des Naturgesetzes« (Nr. 16).

⁹ Ob unter diesen ekklesiologischen Voraussetzungen noch von einer Theologie in katholischen Sinne, als *intellectus fidei*, gesprochen werden kann, ist freilich eine andere Frage!

¹⁰ Zur Rolle des Lehramtes nach dieser Sichtweise schreibt Laun mit besonderer Rücksicht auf die Morallehre: »Die Kirche darf zwar in der Diskussion konkreter Normen durchaus mitreden, allerdings nicht mehr mit ihrer spezifischen, im Hl. Geist begründeten Autorität, sondern nur noch argumentativ, als gleichberechtigter Gesprächspartner. Man könnte sagen: Der Papst darf an die Universität zurück, aber seine päpstliche Mitra hat er vorher abzulegen« (A. Laun, »Das Urteil des Gewissens«, l. c., 13).

Namen erwähnt, genauso wie die Evangelien uns die Namen derer aufbewahrt haben, denen Jesus den Auftrag gab, seine Botschaft bis zum Ende der Welt zu tragen. Ein solcher Auftrag personalen Charakters kann freilich nur in einem Glaubenshorizont vernommen und bejaht werden, unter dem allein die Kirche ihr wahres Angesicht als Versammlung der Berufenen um die Gesandten Jesu uns zeigt.

Die Instruktion, Nr. 21, stellt zutreffend fest: »Das lebendige Lehramt der Kirche und die Theologie haben zwar *unterschiedliche Gaben und Aufgaben*, aber am Ende das gleiche Ziel: das Volk Gottes in der Wahrheit, die frei macht, zu bewahren.« Diese Unterschiede, aber auch die gegenseitige Zusammenarbeit von Lehramt und Theologie, lassen sich von da her verstehen, daß das eine authentisch, d.h. mit der von Jesus Christus empfangenen Autorität, die Lehre der Apostel vorlegt, die andere in rational-reflexiver Weise vorgeht.

5. Der gebrochene Charakter des Lehramtes in der pilgernden Kirche

Haben wir das Lehramt der Bischöfe zusammen mit dem Nachfolger Petri anerkannt, stellt sich erneut die Frage, wie dieses Lehramt sich mit den Irrtümern vereinbaren läßt, die ihm gewiß im Laufe der Jahrhunderte unterlaufen sind. Dies ist ja der Grund, warum Weger eine Position bezieht, die auf die Leugnung des ordentlichen Lehramtes hinausläuft, weil nämlich nach ihm »Beistand des Hl. Geistes« und »fehlbare Aussagen« einander ausschließen. Weger spricht durchgehend von den »*fehlbaren* Lehraussagen des päpstlichen Lehramtes« (Sp. 3), denen er dann einen besonderen, dem Lehramt als solchem verliehenen Beistand bestreitet, weil er sie als falsche Aussagen betrachtet. Stellt diese Sichtweise eine geeignete Basis zum Verständnis dieses Bestandteils der hierarchisch verfaßten Kirche dar?

Obwohl streng genommen die historische Erfahrung keinen »Beweis« für die Richtigkeit einer theologischen Lehre und noch weniger eines Dogmas liefern kann, ist doch ein ehrliches und nüchternes Studium der Kirchengeschichte imstande zu zeigen, wie positiv und segensreich die Nachfolger der Apostel im Laufe der Jahrhunderte gewirkt haben zur Bewahrung jener Heilswahrheit, aus der die Kirche lebt. In aller Demut ist einem katholischen Christen durchaus erlaubt, in den unzähligen Spaltungen und in den verhängnisvollen Verkürzungen, Entstellungen und auch Verleugnungen wesentlicher Elemente der Offenbarung bei den christlichen Kirchen und Gemeinschaften außerhalb der katholischen Kirche, die ein authentisches Lehramt nicht mehr haben, einen Gegenbeweis dafür zu sehen, daß das Lehramt in seiner ordentlichen Ausübung wie auch in den »kairoi« seines außerordentlichen Vollzugs wahrhaftig als das Organ gewirkt hat, mit dem Christus seine Kirche in der Wahrheit gehalten und in die jeweilig neue Vergegenwärtigung der einen und selben Offenbarung geführt hat. Aus dieser positiven Perspektive, die die Perspektive des Missionsauftrags ist, sind »Beistand des Hl. Geistes« und »Lehrdienst an der geoffenbarten Wahrheit« keine einander ausschließende Größen; vielmehr begründet der erstere den zweiten.

Es bleibt trotzdem wahr, daß auf diesem alltäglichen Weg des Dienstes an der Offenbarung das Lehramt sich auch als einen »Schatz« erwiesen hat, den wir (d. h. die Kirche) »in zerbrechlichen Gefäßen tragen«, um hier ein Wort des hl. Paulus zu verwenden (2 Kor 4, 7). Die untrügliche und unzerstörbare Wahrheit Gottes ist Menschen anvertraut, die trotz der Gnade und des Lichtes, mit denen der Herr der Kirche »alle Tage« ihnen beisteht, sündige und fehlbare Menschen bleiben. Dies ist, genau besehen, kein Sonderfall, sondern entspricht der inkarnatorischen Struktur der Kirche, ihrem vorläufigen Status als pilgernder Kirche. Die eschatologische, endgültige Heilsgemeinschaft, die in der Heilsgeschichte der Synagoge gefolgt ist, die Kirche Jesu Christi, ist in der »Zwischenzeit« bis zur zweiten Ankunft ihres Herrn auch die versagende und immer wieder zur Bekehrung aufgerufene Versammlung derjenigen, die an Christus glauben. Der Christ weiß, oder besser glaubt, daß Jesus Christus seine Diener im Leitungs- und Lehramt auf dem Weg der Wahrheit führt. Demgemäß begegnet er ihnen mit Glaubensgehorsam, eingedenk des Wortes Christi an die von ihm Ausgesandten: »Wer euch hört, der hört mich« (Lk 10, 16). Er weiß aber auch, daß diese authentischen Verkünder des Evangeliums fehlbare Diener bleiben, die immer wieder zur Bekehrung aufgerufen und gestärkt werden müssen (vgl. Lk 22, 32), damit sie trotzdem ihren Auftrag erfüllen können.

Wie soll sich nun der katholische Christ im weiten Feld der zwar verbindlichen, aber nicht formal unfehlbaren Lehrentscheidungen der Kirche verhalten? »Auf dieses Problem«, schreibt Laun, »gibt es keine einfache, bequeme Antwort, die wie ein Rezept angewendet werden könnte. Denn wie sich die heilige Kirche aus Sündern zusammensetzt, genauso ist sie zwar unfehlbar – aber ihre Glieder – die klar umschriebene päpstliche Unfehlbarkeit in Lehrfragen einmal ausgenommen – sind es nicht! Die Kirche, die die 'Säule der Wahrheit' (Paulus) ist, werden ihre irrenden Glieder zwar niemals zum Einsturz bringen, aber sie leben in ihr und bemächtigen sich manchmal in bedrückendem Ausmaß der öffentlichen Meinung in der Kirche.«¹¹

Die besondere Standesgnade der Hirten als authentische Lehrer in der Kirche weist also einen Charakter auf, den die theologische Reflexion auch sonst in der Gnade Christi entdeckt. Ein Beispiel mag dies erläutern – wobei die Unterschiede nicht geleugnet werden dürfen. Die Theologie kennt eine »gratia sanans«, eine »gratia actualis«, die Gott den Menschen schenkt, damit sie den Versuchungen des Bösen widerstehen, die Gebote halten und so die Sünden vermeiden. Die Theologie weiß auch vom Gebet als dem ersten Mittel, zu dem der Mensch bei den Angriffen des Bösen rekurrieren muß; denn Gott verweigert dem Betenden seine Hilfe nicht. Trotzdem fällt auch der Gerechte sieben Male am Tag. Gibt es also die Gnade nicht? Doch. Wieso wirkt sie dann nicht immer? Diese Frage scheint um so mehr berechtigt zu sein, wenn man bedenkt, daß das Wirken Gottes als absolut transzendenten Wesens, das über dem kreatürlichen Unterschied von Kontingenz und Notwendigkeit steht, die Freiheit und Verantwortung des Menschen gar nicht

¹¹ A. Laun, »Das Urteil des Gewissens«, l. c., 34.

aufhebt. Die Lehre von einem gnadenhaften Beistand des Geistes der Wahrheit für das ordentliche Lehramt erscheint somit kein Fremdkörper für die Theologie; keine *ad hoc*, oder gar Vatikanische Konstruktion. In forma. Weger scheint folgendermaßen zu argumentieren: Eine fehlbare Lehraussage kann nicht durch den Beistand des Hl. Geistes zustande kommen. Nun sind sämtliche Lehraussagen des ordentlichen Lehramtes fehlbar. Also stehen sie nicht unter dem Beistand des Hl. Geistes. Analog: Die sündig-sein-könnenden freien Handlungen des Menschen können nicht mit Hilfe der Gnade Gottes zustande kommen. Nun können sämtliche freie Handlungen des Menschen sündig sein. Also stehen sie nicht unter der Gnade Gottes.

Aus dem Gesagten darüber, daß die Lehren der Hirten, die nicht einem unfehlbaren Akt zuzuordnen sind, wohl unter dem besonderen Beistand des Hl. Geistes stehen können, ergibt sich, daß der Glaubensgehorsam gegenüber den Gesandten Christi weder die Fiktion mit sich bringen muß noch braucht, daß jedes Wort des Papstes und der Bischöfe durch das Charisma der Unfehlbarkeit in seiner Wahrheit absolut garantiert ist. In diesem Sinne ist durchaus richtig von »fehlbaren« Lehraussagen zu sprechen, d. h. von Aussagen, die sich als falsch erweisen können. Ich sprach ja vom inkarnatorischen und damit auch gebrochenen Charakter des Lehramtes einer Kirche, die unterwegs zur Vollendung ist. Genau diesen Charakter will Weger ausschließen. Nimmt man einen Beistand des Hl. Geistes an (wobei dieser Beistand letztlich nur persönlich sein kann), so *muß* nach Weger die entsprechende Lehraussage wahr sein, d. h. der Akt des magisterium ist in der Tat unfehlbar, insofern aus ihm nur wahre Aussagen hervorgehen können: »... eine persönliche Eingebung durch den Hl. Geist (die ja wiederum Irrtümer ausschließen *müßte*)« (Sp. 4).

Die Heilswahrheit der Offenbarung hat im Credo und in den Dogmen der Kirche einen kategorialen Ausdruck gefunden, so daß sie den Gläubigen untrüglich den Weg der Wahrheit weisen. Die Macht des Irrtums ist in der Zeit der Kirche zwar gebrochen, aber nicht restlos überwunden. Nun aber ist der Glaubensgehorsam gegenüber den versagen könnenden Gesandten Jesu Christi, also auch gegenüber partiellen, einseitigen, vorläufigen und möglicherweise irrümlichen Lehrentscheidungen derselben, nicht vergeblich. Nicht durch eine willkürliche und letztlich unmögliche Auswahl von definierten Lehren, die als solche im Glauben anzunehmen sind, einerseits, und nicht-definierten Lehren andererseits, die als fehlbare *en bloc* abzulehnen, oder höchstens als respektable Ansichten anzusehen sind, die freilich nicht mehr gelten als das, was der einzelne persönlich einsehen kann, wird der Christ in der vollen Wahrheit bleiben. Vielmehr durch ein kindliches Vertrauen in die Kirche, in der und mit der er glaubt, also zunächst einmal durch die großherzige Annahme von allem, was die Kirche lehrt. Und dies mit einer offenen und ehrlichen Gesinnung, die das Wirken der Wahrheit auch außerhalb der sichtbaren Kirche zu erkennen vermag, und die bereit ist, seine eigene Verantwortung in der Suche nach der Wahrheit zu übernehmen. Indem der Christ infolge dieser Annahme in die geoffenbarte und von der lebendigen Tradition der Kirche aufbewahrte Wahrheit hineinwächst, wird er auch, je nach

seiner Aufgabe und Begabung, seinen Beitrag leisten können, um diese Wahrheit von etwaigen Verkürzungen, von einer möglichen Vermengung mit Irrtümern und von Einseitigkeiten, die andere Bestandteile der Offenbarung verdrängen, zu reinigen. Dies gilt insbesondere für den Theologen in seinem »selbstlosen Dienst an der Gemeinschaft der Gläubigen« (Instruktion, Nr. 11).

6. Glaubensgehorsam und Verantwortung für die geoffenbarte Wahrheit

Es liegt eine existentiell wichtige religiöse Bedeutung in der Zustimmung des Jüngers zur Wahrheit Gottes, wie sie ihm de facto inkarniert und auch verdemütigt in den vergänglichen und auch falschen »Elementen dieser Welt« (vgl. Gal 4, 3. 9) begegnet. Der gläubige Katholik verlangt nicht für jedes Wort der Hirten eine absolute Sicherheit seiner Wahrheit, oder einen handgreiflichen Beweis, daß das Gegenteil unmöglich ist. Er weiß mit Paulus, daß »Gott bei denen, die ihn lieben, alles zum Guten führt« (Röm 8, 28)¹².

Aber gerade weil seine gehorsame Einstellung nicht aus einem krankhaften »Sicherheitskomplex« stammt, sondern aus Respekt vor der Wahrheit, ist er bereit mit intellektueller Redlichkeit das Seine zur Ankunft einer vom Irrtum gereinigten, größeren Wahrheit beizutragen. Die ganze Kirche ist auch eine lernende Kirche, und der einzelne ist aufgerufen, an diesem Lernprozeß je nach seiner Stellung in der Kirche und nach der ihm zuteil gewordenen Begabung teilzunehmen. Die angemessene Basis dieses Dienstes an einer Wahrheit, die keine menschliche Errungenschaft ist, ist eben das Glauben und das »Fühlen« mit der Kirche.

Hier ist der Ort, wo die besondere Verantwortung des Theologen zum Tragen kommt. Die Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen widmet dem Beitrag des Theologen zur Anerkennung und zum Verständnis der geoffenbarten Wahrheit in dem sich wandelnden geistesgeschichtlichen Kontext aufschlußreiche Ausführungen, die hier nicht zu wiederholen sind. Die Instruktion stellt sie im IV. Teil unter das Leitwort: »gegenseitige Zusammenarbeit«, die auf einer »loyalen Einstellung« und »Liebe zur Kirche« (Nr. 31) gründet.

¹² Ein Vergleich mag das Gemeinte in etwa verdeutlichen. Das Verhältnis des Lehramtes zu den Gläubigen ist, in mancher Hinsicht, dem eines Kindes bzw. Schülers zu seinen Eltern bzw. Lehrern ähnlich. Gewiß hat mehr als einer die Erfahrung gemacht, daß das, was ihm von den Eltern oder Erziehern an Erkenntnissen und Werten beigebracht wurde, sich später als keine Wahrheit bzw. keinen echten Wert (oder nicht so, wie sie ihm vermittelt wurden) erwiesen hat. Aus dieser Erfahrung soll der erwachsene und mündig gewordene Mensch zum Schluß kommen, daß jeglicher Einfluß von Eltern, Erziehern und Lehrern abzulehnen ist, es sei denn, daß es sich um mathematisch erwiesene Aussagen oder absolut echte Werte handelt? Man sieht doch, daß diese angebliche Abwehr aller Irrtümer und Vorurteile keinen gültigen Weg darstellt für eine bessere Erziehung und eine gediegenere intellektuelle Ausbildung, sondern vielmehr zu einer Verarmung im Bereich der wahren Erkenntnisse (also der Erkenntnis der Wirklichkeit) und der Kulturwerte, zu einer Verfremdung gegenüber der menschlichen Welt, in der einer lebt, führt. Die Parallele zur Lage zahlreicher Katholiken heute gegenüber der Lehre der Kirche ist auffallend. Man denke nur an die breit gepflegte »partielle Identifikation« mit der Kirche, die zu einem »Auswahlglauben« führt, wobei das Kriterium der Auswahl das in einer sich selbst nennenden nach-christlichen Kultur noch Plausible oder Zumutbare ist.

Es ist keine Utopie, wie Weger meint, wenn die Instruktion sagt, der Theologe, der im Namen und Auftrag der Kirche lehrt, bei Schwierigkeiten über bestimmte Lehren der Kirche eher andere Wege zur Vertiefung, Klärung und eventuell Berichtigung dieser Lehren einschlagen soll, als daß er auf Massenmedien zurückgreift. Seitdem die Theologen von den Massenmedien entdeckt worden sind, hat die Erfahrung gezeigt, wie sehr bei der Austragung theologischer Kontroversen in den Massenmedien, vor einem Publikum, das meistens keine ausreichenden wissenschaftlichen Voraussetzungen hat, völlig inadäquate Kategorien und Begriffsmittel verwendet werden. Die Auswahl der Themen und Referenten sowie die Art der Behandlung unterstehen weitgehend dem journalistischen Grundprinzip der Sensation und der größeren Akzeptanz, die gerade nicht die Kriterien für eine Wahrheit sind, die den menschlichen Verstand übersteigt und in deren Mittelpunkt das Kreuz Christi steht. Durch diesen Rekurs der Theologen auf die Massenmedien als eine Art Druckmittel auf das Lehramt, wenn nicht auch als Mittel, sich zur Schau zu stellen, hat sich in einem vorher ungeahnten Ausmaß das Wort von Paulus an seinen Schüler Timotheus bewahrheitet: Er soll für das Wort eintreten, »ob man es hören will oder nicht«. Denn, schreibt der Apostel, »es wird eine Zeit kommen, in der man die gesunde Lehre nicht erträgt, sondern sich nach eigenen Wünschen immer neue Lehrer sucht, die den Ohren schmeicheln; und man wird der Wahrheit nicht mehr Gehör schenken, sondern sich Fabeleien zuwenden« (2 Tim 4, 2–4).

7. Ein unannehmbares Dilemma: entweder Dogmatisieren oder Schweigen

Weger scheint kein anderes Wirken des Hl. Geistes zu kennen als »mirakulistische«, den Grenzen der Geschichte und der Kultur enthobene, gleichsam orakelhafte Aussagen von Papst und Bischöfen. Sie sollen öffentlich die besondere Erleuchtung vorweisen, kraft deren sie hier und jetzt eine Lehre verkünden. Tun sie das nicht, dann betrachtet sich Weger berechtigt, die Grenzen der dogmatischen Definitionen mit dem Anfang des Bereiches der freien Meinung koinzidieren zu lassen. Wo keine Glaubenssätze im engeren Sinne vorliegen, darf man das vom Lehramt Gesagte als Schulmeinung betrachten – kurz als *fehlbare* Lehraussage; mehr nicht. Solchen fehlbaren Aussagen gegenüber ist die angemessene Haltung die einer »Hermeneutik des Verdachtens«, die von der Annahme der Falschheit ausgeht, bis das Gegenteil rational eindeutig bewiesen ist. Da nun kein rationaler Beweis unfehlbar ist, bleibt der Verdacht weiterhin bestehen. Es ist infolge dieser Hermeneutik des Verdachtens, daß Weger in seiner unter Nr. 3 untersuchten Argumentation unbemerkt von »fehlbaren« zu falschen Aussagen übergeht. Dies scheint der Sinn und die Zielrichtung zu sein, wenn Weger dafür plädiert, daß an die Stelle des »Glaubensgehorsams« der »kritische Leser« treten soll (Sp. 1).

Wenn man den besonderen, persönlichen Beistand des Hl. Geistes bestreitet, und wenn man konsequenterweise das (ordentliche) Lehramt als authentisches Lehramt nicht anerkennt, sondern dessen Autorität auf das Gewicht der jeweils vorgebrachten und vom einzelnen mitvollziehbaren rationalen Gründe reduziert, sehe ich nicht ein, wie man in der Tat die Kirche in ihrer Lehre und Praxis nicht vor das Dilemma stellt, »entweder eine letztverbindliche Lehrentscheidung zu fällen oder einfach zu schweigen und alles der beliebigen Meinung des einzelnen zu überlassen«, wie zutreffend die deutschen Bischöfe 1967 das heutige Problem des ordentlichen Lehramtes formuliert haben (vgl. Sp. 1). Die theologischen oder pseudotheologischen Diskussionen in den vorigen fünfundzwanzig Jahren, zumal die in den Massenmedien, haben der Sache nach immer wieder auf dieses Dilemma zurückgegriffen – ein Dilemma, das das Wesen des Lehramtes, ja der Kirche überhaupt völlig verkennt.

Soviel ich sehe, ist es infolge dieser Herausforderung an das Lehramt – entweder Dogmatisieren oder Schweigen (wobei Papst und Bischöfen die Erlaubnis eingeräumt wird, im Kreis gegensätzlicher Meinungen auch ihre eigene vorzutragen – inter pares) –, daß das Problem des ordentlichen Lehramtes akut geworden ist, und dies bedeutet das Problem einer effektiven Präsenz und Handlungsmöglichkeit für diejenigen, die Christus ausgesandt hat, damit sie alle Menschen lehren, was er zu Anfang gesagt hat. Die Forderung nach unfehlbaren Lehrentscheidungen läuft, indem sie das Wesen des Lehramtes deformiert, auf die Eliminierung desselben hinaus. Was übrig bleibt, ist nur eine »wissenschaftliche« Instanz, die prinzipiell den anderen Instanzen in Hochschulen, Gelehrten-Kreisen, aber auch, in der Tat, im Journalismus u. dgl. m. gleichgestellt ist. Denn, wenn das reale übernatürliche Prinzip des Beistandes des Hl. Geistes verworfen ist, kraft wessen kann einer Lehranweisung des Papstes und der Bischöfe dann eine vorrangige, normative Funktion im Glaubensleben zugeschrieben werden? An welche der gegensätzlichen Ansichten dann, die auf dem Markt der Massenmedien feil sind, wird sich der Nicht-Theologe halten? Eine realistische Sichtweise findet nur die Antwort: An die Stimme, die sich mit mehr Überredungskunst an das große Publikum wendet; und diese Stimme ist zweifelsohne diejenige, die dem Zeitgeist mehr entspricht. Die dramatische Verwirrung breiter Schichten von Katholiken heute zeigt dies im grellsten Licht.

Es ist deshalb kein ungebührliches Aufdrängen des Hl. Vaters, wenn er in letzter Zeit mehrmals seine Stimme erhoben hat zur Aufforderung des Gehorsams gegenüber der Lehre der Kirche und den Anweisungen des Lehramtes. Darin steckt keine Tendenz, das ordentliche Lehramt dem unfehlbaren Lehramt gleichzustellen (vgl. Sp. 1). Es ist vielmehr die verantwortungsvolle Sorge des Hirten der Gesamtkirche um die Nöte vieler Gläubigen; es ist ein konkretes Zeichen seiner Achtung vor den »Einfachen«, damit sie des wahren Glaubens nicht beraubt werden¹³ – ohne sich darum zu kümmern, ob dies ihm einen Verlust an Popularität

¹³ Das Lehramt »schützt die Rechte des Volkes Gottes auf den Empfang der Botschaft der Kirche in ihrer Reinheit und Unverkürztheit« (Instruktion, Nr. 37). Es heißt in völliger Abstraktion argumentieren, wenn man die besorgten und wiederholten Wortmeldungen des Hl. Vaters und der römischen

und Zustimmung von seiten derer, die die öffentliche Meinung beherrschen und manipulieren, einbringt.

Gerade im Hinblick auf die heutige Situation verlangt das Lehramt nicht nur im Namen Jesu Christi Glaubensgehorsam; es bietet auch konkrete Hilfen und zeitgemäße Anweisungen für die katholischen Christen. Man konsultiere nur die Titel der vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz in den letzten fünfzehn Jahren herausgegebenen »Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls«, und man wird über die Aktualität und Vielfalt der vom Apostolischen Stuhl bei der Ausübung seines ordentlichen Lehramtes angebotenen Glaubenshilfen staunen: Über Fragen der Sexualethik, über das Priesteramt, über die Eucharistie, über die christliche Familie in der Welt von heute, über das Sakrament der Versöhnung, über die christliche Freiheit, über den Heiligen Geist im Leben der Kirche und der Welt, über die Seelsorge homosexueller Personen, über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung, über die selige Jungfrau Maria, über Sozialfragen, über die Würde und Berufung der Frau, über die Sendung der Laien, über die Liturgie, über die christliche Meditation, über die Ausbildung in den Ordensinstituten usw. Es sei auch auf die Dokumente der Internationalen Theologenkommission verwiesen, die seit dem Pontifikat von Paul VI. aktuelle fachtheologische Probleme wissenschaftlich behandeln.

Es heißt vor den Fakten die Augen schließen, wenn Weger behauptet (Sp. 6), daß der Dienst des Lehramtes, namentlich der Glaubenskongregation, sich darin erschöpfe (»ausschließlich«), Schriften zu verfassen, in denen nur »gemahnt und verboten wird«, ohne den Gläubigen und den Theologen »hilfreiche, zeitgemäße und verständliche Glaubenshilfen anzubieten«. Sind die oben beispielsweise zitierten Dokumente des Lehramtes wirklich nur »defensiv-ängstliche« Schreiben? Nur eine Summe von Verboten und altbackenen Lehren? Der Leser der FAZ bekommt von Weger nur dieses Bild vom Lehramt in der katholischen Kirche; daß die meisten dieser Leser von den hier erwähnten Schreiben praktisch nichts wissen, ist auch Weger bekannt. Der Artikel ist, unter dieser Rücksicht, ein weiterer Dienst an der Desinformation der »katholischen Laien«, an die sich der Vf wendet.

8. Der »kritische« Katholik und der Heilige

Weger plädiert für »kritische« Katholiken. Wie der Terminus heute weitgehend verstanden wird – und dies trifft sicher für viele Leser der FAZ zu –, bedeutet dies eine Geisteshaltung, für die die Berufung auf den Beistand des Hl. Geistes schier

Kongregationen, die an seinem universellen Lehramt teilhaben, nicht vor dem Hintergrund des gegenwärtigen Generalangriffs auf alle Lehren der Kirche sieht und beurteilt. Ich erinnere nur beispielsweise an die Lehre von der Gottheit Jesu Christi, von der Stiftung der Kirche durch Jesus, vom Priesteramt als Sakrament, von der eucharistischen Gegenwart, von der Buße, von der Erbsünde, von der Jungfräulichkeit Mariä, an die ganze Eschatologie; bei der Morallehre im Bereich der Sexualität ist jedes Wort überflüssig; hinzu kommt, daß fundamentale Lehren durch Verschweigen vom Verschwinden bedroht sind, etwa die ganze Gnadenlehre. Von dieser Lage, die den Sitz im Leben der Instruktion der Glaubenskongregation darstellt, erfährt der Leser des Artikels Wegers nichts.

mythologische Rede ist, und für die der von der Instruktion der Glaubenskongregation geforderte Glaubensgehorsam dem Verzicht auf die eigene Mündigkeit und Autonomie gleichkommt. Für solche »kritische« Leser bleibt am Ende von der christlichen, durch die Kirche vermittelten Offenbarung, nur noch das übrig, was sich »innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« hält.

Wir sahen, daß Weger den Beistand des Hl. Geistes für außer Zweifel hält, »sobald unfehlbare Lehraussagen definiert wurden« (Sp. 1). Die Struktur des außerordentlichen Lehramtes entspricht zunächst einmal (!) der formallogischen Perspektive, unter der Weger das Lehramt betrachtet. Sind die in den dogmatischen Konstitutionen »Pastor aeternus« bzw. »Lumen gentium« angegebenen Bedingungen erfüllt, so weiß jeder, daß hier nach katholischem Verständnis eine unfehlbare Lehre vorliegt.

Anders aber liegen die Dinge im Falle des ordentlichen Lehramtes, d. h. der alltäglichen Unterweisung der Hirten in ihrer Vielfalt von Themen, Adressaten, Ausdrucksformen, Häufigkeit, Betonung, Verbindlichkeitsgrad und vielen anderen Qualifikationen mehr¹⁴. Eine solche Vielfalt entspricht der Mannigfaltigkeit im Leben der Kirche mit den vielen und verschiedenen Ortskirchen, sowie der Mannigfaltigkeit der Kulturen, der konkreten Lagen einzelner Teilkirchen und Gruppen usw. Hier kann nur ein persönliches Leben in der Kirche und mit der Kirche, ein Hineinwachsen in sie, angemessen Sinn, Tragweite und Verbindlichkeit dessen erfassen, was die Hirten dem Gottesvolk sagen. Nun ist es vor allem durch dieses ordentliche Lehramt, daß der einzelne in seinem konkreten Leben am nächsten und u. U. auch am härtesten getroffen wird. Das Lehramt wird zu einem ständigen Bezugspunkt, konkret wie das tägliche Leben konkret ist. Hier erfährt der Christ, daß das Leben in der Kirche als Heilsgemeinschaft kein vager und entfernter ideologischer Überbau ist, sondern eine allumfassende Lebensform, die ihn persönlich angeht. Er erfährt, daß Jesus Christus nicht nur vor zweitausend Jahren in einer völlig anderen Kultur etwas gesagt hat, sondern daß er, »der Weg und die Wahrheit und das Leben« (Jo 14, 16) eines jeden Christen, hier und jetzt durch seine Gesandten in sein Leben, in sein Tun und Lassen »hineinredet«, ihn zu einer Lebensführung auffordert, die nicht selten den Mut zum Nonkonformismus verlangt. Hier liegt das eigentliche Problem mit dem Lehramt der Kirche, das seinen Ausdruck im Schlagwort gefunden hat: »Jesus ja, Kirche nein.«

Die unproblematische Zustimmung zu den Dogmen der Kirche kann auch aus anderen Gründen als einem echt theologalen Glauben erfolgen. Denn nicht wenige von ihnen kommen uns zunächst als abstrakte, lebensferne und kaum verständliche Formulierungen vor. Das Lehramt mag selber sehen, warum und wozu sie definiert wurden, was sie eigentlich bedeuten – falls sie in unserer Kultur noch einen Sinn haben. Jedenfalls kann man, zumindest bis zu einem gewissen Grad, auch aus einer distanzierten Einstellung zur Kirche sie ermitteln und, bei einer grundsätzlichen Bejahung der katholischen Kirche, auch einräumen, daß sie durch einen sog. Beistand des Hl. Geistes zustande gekommen sind. Bei genauerer Betrachtung

¹⁴ Vgl. Lumen Gentium, Nr. 25, 1. Abs.; Instruktion 24.

aber sehen solche unter einer rein formallogischen Perspektive unproblematische »unfehlbare Lehraussagen« wie ein erratischer Block aus, oder wie die Frucht eines Baumes, dem der Nährboden entzogen wurde. Das Verschwinden auch dieses mythischen Überrestes liegt in der Logik einer Einstellung, die die autonome Vernunft zum letzten Maßstab erhebt. Eine Logik, von der die geistig-wissenschaftliche Laufbahn bekannter und weniger bekannter katholischer Theologen allzu viele Bestätigungen bereits geliefert hat.

Ein Vergleich mag auch hier helfen. Ein Ordensmann ist infolge des Gelübdes des Gehorsams verpflichtet, dem Befehl seines Oberen Folge zu leisten. Dies ist der Fall, streng genommen, wenn der Obere im Rahmen der Konstitutionen einen Befehl »in virtute oboedientiae« erläßt. Nun aber sind die Gebote, die den Ordensangehörigen in seinem Alltag so wie auch in wichtigen Bestimmungen seines Lebens angehen, normalerweise keine Anordnungen »in virtute oboedientiae«. In vielen Orden verpflichtet die »Regel« als solche nicht unter Sünde. Nichtsdestoweniger erschöpft sich der Sinn und die Tragweite des Gehorsams in einem gottgeweihten Leben nicht darin, dem Oberen Folge zu leisten ausschließlich, wenn dieser sich direkt und ausdrücklich auf die Verpflichtung des Gelübdes beruft – ansonst wären seine Anordnungen lediglich Ratschläge und Wünsche, die der Ordensmann zwar respektvoll zur Kenntnis nimmt und in seinen Entscheidungsprozeß einbringt, deren Befolgung aber letztlich nur von seiner persönlichen Einsicht in die Sache und vom entsprechenden persönlichen praktischen Urteil abhängt.

Man unterscheidet in der Lehre vom Ordensleben zwischen dem Gelübde und der Tugend des Gehorsams; letztere erstreckt sich auf das ganze Leben desjenigen, der um des Himmelreiches willen sich unter eine »Regel« gestellt hat. Kraft des allumfassenden Charakters des so verstandenen Ordensgehorsams kann das geweihte Leben die zeichenhafte eschatologische Funktion ausüben, die als proprium das Ordensleben in der Kirche auszeichnet. Ohne den alltäglichen Gehorsam außer den in der Tat seltenen Fällen, in denen das Gelübde als solche ins Spiel kommt, kann man kaum das Gelübde des Gehorsams verstehen als eines der drei evangelischen Räte, die diese besondere Lebensform in der Kirche kennzeichnen. Mehr noch, die Erfahrung lehrt, daß ein Ordensmann, der praktisch in seinem Alltag nur seinem eigenen Urteil folgt, sich auch gegenüber wichtigen und ausdrücklichen Anordnungen seines Oberen unabhängig verhalten wird. Kurzum, der innerlich mitvollzogene Gehorsam im streng ordensrechtlichen Sinne läßt sich nicht vom Gehorsam als Tugend trennen.

Es besteht ein offenkundiger Parallelismus zwischen einer Betrachtung des Ordensgehorsams unter der minimalistischen Perspektive der Befehle »in virtute oboedientiae« und einer Betrachtung des Lehramtes in der Kirche ausschließlich unter der Perspektive der sog. »unfehlbaren« Lehraussagen, so daß von allen anderen Lehramtsaussagen nur noch ihre Fehlbarkeit gesehen wird. Beide Perspektiven sind nicht notwendig falsch, führen aber leicht zu einer minimalistischen Auffassung, die dem religiösen Gehorsam bzw. dem Lehramt nicht gerecht wird. Ein solcher Parallelismus ist nicht zufällig, sondern verweist auf eine gemeinsame

Armut
- Pauperismus
Kein Gehorsam
- Caritas
Gehorsam
- Oboedientia

Quelle im Geheimnis der Kirche als Sakrament der Heiligung der Menschheit im Lichte und Kraft der von Gott geoffenbarten und der Kirche anvertrauten Wahrheit.

Es ist wahrhaftig keine »erschreckende Verharmlosung« (Sp. 6), wenn die Instruktion der Glaubenskongregation aus der Einsicht in die Möglichkeit einer inadäquaten oder auch falschen Lehrentscheidung von seiten des Lehramtes, zusammen mit der Ermutigung für den Theologen, seine Wissenschaft in den Dienst für die Verbesserung, Ergänzung und Berichtigung der in Frage stehenden Lehre durch die Kanäle der Fachorgane sowie auch des direkten vertrauensvollen Gesprächs mit dem Lehramt, den Fall vorsieht, in dem die Wahrheit in der Kirche sich auf dem Weg des geduldigen, »schweigenden und betenden Leidens« des Theologen durchsetzt. Es ist dies eine letztlich nicht ganz vermeidbare Äußerung des inkarnatorischen Status der göttlichen Offenbarung, von dem ich oben sprach. Das Versagen der Diener im Leitungs- und Lehramt der Kirche kann nicht nur geistesgeschichtlichen Faktoren entstammen, denen sie auch unterstehen, sondern auch personaler Schuldigkeit.

Das Beispiel derjenigen Christen, der Heiligen, die die göttliche Offenbarung existentiell am besten verstanden haben, gibt uns zahlreiche Beispiele davon, daß die Wege und die Fristen Gottes und seiner Wahrheit nicht immer unsere Wege und Fristen sind. Die einschlägigen Ausführungen im Schreiben an die Theologen sind weder eine Ausflucht vor den Aufgaben der Theologie als Wissenschaft, noch entbinden sie die Mitglieder des Lehramtes von ihrer Verpflichtung, alle möglichen Mittel zur Auffindung der Wahrheit zu benutzen; sie sind vielmehr eine brüderliche Aufforderung zu dem, was letztlich im Reich Gottes zählt, die Liebe, die in der Zeit der Kirche auch eine leidende Liebe sein kann. Eine solche Aufforderung brauchen wir alle! Die Liebe zur Kirche, der Mutter unseres Glaubens, kann auch durch das Kreuz hindurch gehen. Hier findet die Wissenschaft des Wortes Gottes, die Theologie, die nur *intellectus fidei* sein kann, ihre Bewährung. Die selbstlose Bemühung des Theologen um religiöse Achtung und Gehorsam gegenüber dem, wie ihm scheint, versagenden Lehramt, zusammen mit seiner Bereitschaft das Seine zu tun, um das, was ihm das Wahre zu sein scheint, zum Tragen zu verhelfen, in der festen Hoffnung, daß die Kirche trotz mancher Umwege und Irrwege nicht der Heilswahrheit verlustig gehen wird, erweist sich als wahrer Dienst an der christlichen Erlösung. Wenn die Instruktion schreibt: »Theologie treiben erfordert ein geistliches Bemühen um Redlichkeit und Heiligung« (Nr. 9), steuert sie nicht der wissenschaftlichen Diskussion eine Floskel bei, sondern rührt am Nerv der Sache, d.h. am Fundament, auf dem allein der Theologe in der Kirche als dem mystischen Leib Christi seiner Aufgabe gerecht werden kann. Genau dies entgeht einer formallogisch-rationalistischen oder rein juristischen Sichtweise.

Küng Hans: Theologen extra ecclesiam

Glaube und Umwelt

Von Franz Benz, Wendlingen

I. Die Lage

Daß der Glaube, seine Erhaltung und noch mehr seine Weitergabe, sich jedenfalls in der katholischen Kirche des Westens in einer schweren Krise befinden, ist so offenkundig und so oft besprochen und mit Daten belegt worden, daß es sich erübrigt, dies hier ein weiteres Mal zu tun. Statt dessen soll einleitend auf zwei Meinungen eingegangen werden, die nicht selten geäußert werden, wenn von dieser Krise gesprochen oder geschrieben wird, nämlich: Entkirchlichung sei keineswegs ohne weiteres mit Entchristlichung gleichzusetzen, es gebe vielmehr gegenteilige Anzeichen; und zum zweiten, es gebe einen natürlichen Zusammenhang zwischen Lebensalter und Kirchlichkeit, dergestalt, daß mit den Lebensjahren die Hinneigung zur Kirche wachse; man könne also erwarten, daß heute kirchenferne Jugendliche in einem späteren Lebensalter zu Kirche und Religion finden werden.

Was die erste These betrifft, so steht sie jedenfalls nach den demoskopischen Untersuchungen von R. Köcher auf löcherigem Boden. R. Köcher ist sich danach sicher, daß wo die Bindung an die Kirche geschwunden ist, auch die Religiosität »brüchig«, eines »tragenden Pfeilers beraubt« sei. Und zwar gelte dies von der Religiosität überhaupt, nicht nur von einer durch christliche Glaubensinhalte definierten Religiosität¹. Ähnlich sagt auch K. Repgen², und zwar ebenfalls gestützt auf demoskopische Daten, daß es jedenfalls ein kirchenloses Christentum nicht gebe, so wenig als »menschliche Befindlichkeit« wie als »dogmatisches Prinzip«. Die Entkirchlichung etwa der Jugendlichen zwischen 16 und 29 Jahren, die seit der Mitte der sechziger Jahre zu beobachten sei, gehe mit einer nahezu vollständigen Aufgabe christlicher Lebenshaltung einher. »Christlichkeit und Kirchlichkeit lassen sich nicht trennen«. Dabei mögen durchaus die theoretischen Atheisten verhältnismäßig klein an Zahl sein³, und die Mehrzahl der Menschen es für möglich oder gar wahrscheinlich halten, daß es so etwas wie Gott gibt; in deren Denken und Handeln aber spielt Gott so gut wie keine Rolle. Die Vorstellung etwa, er hätte ein Recht auf uns, er könnte von uns etwas wollen oder liebe uns gar und Sorge sich um uns, ist ihnen völlig fremd. Sie sind auf alle Fälle praktische Atheisten.

Zur zweiten These sagt R. Köcher, daß Jugendliche, die bewußt areligiös erzogen worden seien, auch später kaum zum Glauben finden, selbst wenn sie dies wünschen. Die vermeintlich tolerante »offene« Erziehung, die weltanschauliche

¹ So in: Die psychische Pille gegen das Kind, in: Rheinischer Merkur-Christ und Welt, 4. 9. 1987, 28.

² Gegenwart und Zukunft der pilgernden Kirche, in: Deutsche Tagespost, 24. 2. 1987, 8.

³ Nach einer neuen Untersuchung des Allenbacher Instituts sind es vier Prozent.

Positionen nur oder höchstens als »Angebote« präsentiere, verstelle geradezu die Wahlfreiheit, statt sie zu ermöglichen⁴. R. Köcher kann sich dabei auf D. Claessen berufen, nach dem es ebenfalls leichter sei, sich von einem Wertsystem zu distanzieren, in dem man verankert worden sei, als zu festen Wertvorstellungen zu gelangen, wenn eine frühere Verankerung fehle. Und in derselben Richtung sagt auch G. Schmidtchen: Ohne religiöse Sozialisation im Elternhaus werde es auch später – von seltenen Ausnahmen abgesehen – zu keiner religiösen Orientierung des Lebens kommen. Spätere religiöse Einflüsse könnten vielmehr in aller Regel nur positiv wirksam werden auf der Basis einer frühen religiösen Sozialisation⁵.

Sicherlich gibt es auch in der gegenwärtigen religiösen Krise Fakten und Erscheinungen, die man später vielleicht als frühe Wegbereiter und Vorboten einer nicht sehr nahen religiösen Wiedergeburt einstufen wird. Aber die religiöse Großwetterlage bietet sich auf alle Fälle so dar, daß auch kompetenteste Kirchenhistoriker unserer Zeit wie H. Jedin und J. Lortz glaubten sagen zu müssen, so bedrohlich wie heute sei die Lage der Kirche noch nie gewesen, die Kirche befinde sich vielmehr in unserer Gegenwart in ihrer schwersten Krise seit ihrem Bestehen; daß Kardinal Ratzinger schon vor mehr als zehn Jahren sein damals vielumstrittenes Wort vom »Prozeß des Verfalls« sprach, den die Jahre nach dem Konzil der Kirche gebracht hätten; daß nach Kardinal König, der zu seinem 80. Geburtstag als »großer Beweger« gefeiert wurde, die Kirche in unseren Tagen um ihr Überleben kämpft und daß K. Rahner ebenfalls schon vor 15 Jahren formulierte, wir seien der »Beginn der kleinen Herde«, und fortfuhr: »Ich sage der Beginn, weil ich davon überzeugt bin, . . ., daß die deutsche Kirche an Zahl . . . und an gesellschaftlicher Macht in den nächsten Jahrzehnten noch ganz erheblich zurückgehen wird«. Und zwar beziehe sich diese Aussicht nicht nur auf die Zahl der sog. Praktikanten, die nicht wirklich am kirchlichen Leben teilnehmen. Wir müßten vielmehr damit rechnen, daß die gesellschaftlichen Verhältnisse sich über kurz oder lang so gestalten könnten, daß es auch nicht mehr zu bürgerlichen Wohlanständigkeit oder Normalität gehöre, Taufscheinchrist zu sein, Kirchensteuer zu bezahlen, seine Kinder in einen konfessionell religiösen Unterricht zu schicken, Hochzeit und Begräbnis religiös zu verbrämen, daß es vielmehr gesellschaftlich bald nicht mehr deplaziert oder schädlich sein werde, auch standesamtlich aus der Kirche auszutreten⁶.

II. Die Ursachen

Es ist keine Frage, daß in der gefallenen menschlichen Natur selber Gründe liegen, die die christliche Botschaft zum Ärgernis werden und als Torheit erscheinen lassen und Glauben und religiösem Leben den Tod bringen können und dies

⁴ Vgl. dies., a. a. O. 28.

⁵ Ders., Was den Deutschen heilig ist, München 1979, 31.

⁶ Ders., Strukturwandel der Kirche als Gabe und Aufgabe, Freiburg-Basel-Wien 1973, 33f.

auch immer wieder tun. Das Ausmaß des religiösen Schrumpfungsprozesses in unseren Tagen aber können sie nicht erklären, jedenfalls nicht sie allein und ausschlaggebend. Denn sie waren immer da; sie waren auch in Zeiten religiöser Hochblüte da und konnten diese nicht verhindern. Auf sie darum vor allem und fast allein als die Ursachen der gegenwärtigen religiösen Krise abheben zu wollen, würde geradezu zu der in sich unmöglichen These zwingen, die menschliche Natur als solche habe sich eben in unserer Zeit in religiöser Hinsicht in deterius verändert. Es muß also die andere Macht, die im geistigen Werden und Sein des Menschen eine entscheidende Rolle spielt, sich verändert haben: Es muß die Welt, in der der Mensch heute sein Leben zu führen hat, seine Umwelt, sich so verändert haben, daß es in ihr schwerer, und zwar viel schwerer, geworden ist, zu einem festen religiösen Glauben zu kommen, ihn zu bewahren und nach ihm zu leben, als dies ehemals der Fall war⁷.

1. Die Abhängigkeit des Menschen von seiner Umwelt⁸

Aber ist der Mensch von seiner Umwelt in einer Weise abhängig, daß man in ihr, wie sie heute ist, und eben in der Abhängigkeit des Menschen von ihr, die entscheidenden Ursachen für den religiösen Verfall unserer Zeit in der westlichen Welt sehen muß? Schon nach Hegel denkt man nur dann konkret vom Menschen, wenn man ihn in die Gesellschaft eingebunden sieht, bleibt man aber abstrakt, solange man den einzelnen unvermittelt nur als Individuum denkt und beurteilt. Der amerikanische Soziologe P. L. Berger aber nennt die Menschen geradezu »auf Gedeih und Verderb soziale«, also gesellschaftliche Wesen, und zu ihrem Sozialsein gehöre auch und vor allem, »was sie denken und von der Welt zu wissen glauben«⁹, gehörten also auch und nicht zuletzt ihre Wertvorstellungen und das Reden und Tun, das daraus folge. Und die Franzosen Godin und Daniel glauben sogar sagen zu müssen, selbst die starken Persönlichkeiten seien zu 60 bis 80 Prozent ihr »Milieu«, ihre Umwelt, während ihr eigener Beitrag zur Formung ihres Wesens nur zwischen 40 und 20 Prozent liege; die »schwachen Individuen aber seien zu 90 bis 99 Prozent Produkte ihres Milieus«¹⁰.

⁷ Natürlich sind auch die Menschen selber in manchem heute anders als dies früher der Fall war, z. B. selbstbewußter, und sie reagieren darum auch vielfach auf Gleiches anders. Aber solche »zeittypischen« Eigenschaften sind genau eine Folge der anderen Umwelt.

⁸ Mit »Umwelt« ist im Folgenden immer nur die gesellschaftlich-kulturelle Umwelt gemeint. Eine Komponente davon ist die kirchliche Umwelt. Ihre größere oder geringere Bedeutung für die Menschen hängt vor allem von deren Kirchlichkeit ab.

⁹ Ders., *Auf den Spuren der Engel*, Frankfurt/Main 1975, 20. – Im Rahmen der Wissenssoziologie bedeuten »Wissen«, »Wissensbestand« und dergl. immer, daß etwas für Wissen *gehalten* wird. Ob das »Gewußte« wahr oder falsch ist, ist eine andere Frage. Damit beschäftigt sich die Wissenssoziologie nicht.

¹⁰ Dies., *La France pays de mission?* 3^e Edition, Paris 145. – Auf der andern Seite ist dieses »Sozialsein« mit der damit verbundenen Bereitschaft und Neigung zur Anpassung die Bedingung für menschliches Zusammenleben.

Man mag gegen diese Zahlen Vorbehalte machen. Aber unstreitig ist, daß wir, was zunächst unser »Wissen« und unsere Wertvorstellungen betrifft, das meiste in der Tat von anderen übernommen haben, die für uns glaubwürdig waren und sind. Und kaum weniger unstreitig bleibt dieses Wissen und bleiben diese Wertvorstellungen für uns gewiß, ungefährdet, »plausibel« nur, weil und solange uns andere sie bestätigen. Berger nennt es »eine der fundamentalen Erkenntnisse der Wissenssoziologie«, daß die Einsichtigkeit, die subjektive Gewißheit dessen, was Menschen für wahr, wirklich oder gut halten, davon abhängt, daß und wie diese Vorstellungen gesellschaftlich abgestützt und gesichert werden. Wenn sich z. B. ein Katholik seinen Glauben erhalten wolle, brauche er »andere Katholiken um sich herum, eine Gemeinde, die seinen Glauben ständig absichert«. Von besonderer Bedeutung sei dabei, daß jene Menschen, die in seinem Leben eine herausragende Rolle spielten, sei es daß sie ihm menschlich nahe stünden, sei es daß sie aus anderen Gründen eine besondere Autorität für ihn besäßen, also die »signifikanten anderen«, wie H. Mead sie nennt, auch katholisch seien. Welches Gebetbuch etwa sein Zahnarzt habe, sei nicht wichtig. Aber »Frau und Freunde sollten katholisch sein«. Und wenn gar das ganze geistige Bewegungsfeld eines Katholiken in seinen wesentlichen Positionen katholisch besetzt sei und ihm so immer wieder und auf jede mögliche Weise seine katholische Welt bestätigt werde, sei ihm sein Katholizismus so natürlich wie seine Haarfarbe oder sein Glaube an die Gravitationsgesetze¹¹.

Umgekehrt sind Überzeugungen, die die Gesellschaft nicht teilt, entsprechend gefährdet. Wie gering das Vertrauen der meisten Menschen selbst auf das Zeugnis ihrer eigenen Augen ist, vermag ein Experiment aufzuzeigen, das der amerikanische Sozialpsychologe S. Asch anfangs der fünfziger Jahre 31 mal in den Vereinigten Staaten durchgeführt hat und das von Forschern in anderen Ländern wiederholt und in seinem Ergebnis bestätigt worden ist. Das Experiment war folgendes: Eine senkrechte Linie wurde als Muster gezeigt und daneben drei Linien von verschiedener Länge, von denen jeweils eine genau so lange wie die Musterlinie war. Es war anzugeben, welche von den dreien mit der Musterlinie übereinstimme. Am Experiment nahmen jeweils acht bis neun Personen teil. Eine davon war die nichtsahnende Versuchsperson, die andern waren »Eingeweihte«. Die Versuchsperson saß fast am Ende der Reihe. Insgesamt gab es zwölf Durchgänge. Das Experiment lief so ab: Bei den ersten beiden Durchgängen bezeichneten jeweils alle Teilnehmer, also auch die »Eingeweihten«, die richtige Linie als übereinstimmend mit der Musterlinie. Jedoch vom dritten Durchgang an bezeichneten die »Eingeweihten« eine Linie als gleich mit der Musterlinie, die eindeutig viel zu lang oder viel zu kurz war. Der Zweck des Vorgehens war, festzustellen, wie sich die Versuchspersonen unter dem Druck, daß alle andern übereinstimmend eine offenkundig falsche Meinung äußerten, verhalten würden. Das Ergebnis war: Von den jeweils zehn Testpersonen blieben nur zwei unverrückbar bei ihrem Eindruck, zwei schlossen sich nur ein- bis zweimal unter zehn Durchgängen, sechs von zehn

¹¹ Ders. a. a. O. 57 und 60.

aber mehrmals der kraß falschen Meinung der Mehrheit an. Das aber bedeutet: »Selbst in einer sehr einfachen, völlig augenfälligen Lage haben die meisten Menschen das Gefühl, Unrecht zu haben, wenn die Majorität um sie herum eine andere Ansicht hat; oder zumindest schließen sie sich dieser Majoritätsmeinung an, um nicht aufzufallen«¹².

Der Mensch wird also der Meinung einer Mehrheit gegenüber sehr schnell unsicher, selbst wenn die Wahrnehmung seiner eigenen Augen anderes sagt. Zweifel beginnen an ihm zu nagen. Er sucht sie zu überwinden. Die kleinere Zahl siegt auch über sie. Aber die Mehrheit kapituliert schließlich, oft sogar sehr schnell, und schwimmt mit dem Strom der Mehrheit.

Die Gefahr ist umso größer, je geringer sein Selbstvertrauen, seine »Ichstärke« ist, je kleiner die Minderheit ist und wird, der er angehört, und je mehr und gewichtigere (»signifikantere«) Persönlichkeiten die andere Meinung vertreten. Die Gefahr wird nochmals und erheblich größer, wenn die bisher geglaubte und für »sicher« gehaltene »Wahrheit« – im ganzen oder in Teilen – in Wort und Tat durch bisherige Vertreter und Verfechter dieser Auffassung selber infragegestellt, bestritten und verleugnet wird. Und sie wird um ein mehrfaches größer, wenn die nunmehrigen Bestreiter und Verleugner zuvor prominente Vertreter und Verfechter dessen gewesen sind, was sie nun bestreiten und bekämpfen. Innere Auseinandersetzungen und Zusammenbrüche wirken sich gerade für Weltanschauungen und Weltanschauungsgemeinschaften immer besonders verheerend aus. Während Angriffe allein von außen unter bestimmten Umständen sogar förderlich sein können, sind die Folge innerer Auseinandersetzungen immer Ratlosigkeit, Bitterkeit und ein Exodus zunächst von einzelnen, aber schnell von vielen; dies jedenfalls dann und zumal, wenn sie sich treffen mit Angriffen von außen und sie damit diesen den Anschein des Berechtigten und Wahren geben. Im schlechteren Fall gehört die Weltanschauung, die ein solches Schicksal erleidet, bald der Vergangenheit an; dies gilt doppelt dann, wenn ihre Anhängerschaft schon an sich zahlenmäßig klein ist und über keine größere Tradition verfügt. Im besseren Fall bleibt ein getreuer Rest zurück, der sich um die verbliebenen Verteidiger der überkommenen Überzeugung schart, als »harter Kern« dem Druck zum Konformismus widersteht und die niedergegangene Position unbeirrbar behauptet. Dieser harte Kern muß und wird sich intensiver um deren Begründung bemühen, sodaß in der Folge die überkommene Überzeugung trotz allem sein fester Besitz bleibt, sogar ein Besitz wird, über den er nun besser Rechenschaft geben und dessen Festhalten er eindrucksvoller begründen kann als zuvor. Dieser Kern mag auch in einer kommenden Phase gegenüber der dann schlaff gewordenen Mehrheit zur »Avantgarde« eines neuen Aufstiegs werden. Aber so wie der Mensch ist und die Erfahrung bestätigt, wird es sich bei diesen Getreuen in der Phase des Zurückweichens, des Niedergangs, immer um eine Minderheit, eben um einen »harten Kern«, handeln. Am stärksten werden die Verluste bei den Jahrgängen werden,

¹² Noelle-Neumann, E., Die Schweigespirale. Über die Entstehung der Öffentlichen Meinung, in: Forsthoff, E.-Hörtel, R., Standorte im Zeitstrom, Frankfurt/Main 1974.

die schon in einer solchen Umwelt aufwachsen müssen. Dies kann nicht überraschen. Denn was etwa das religiöse Leben betrifft, so können die in einer solchen Welt Heranwachsenden in ihrer großen Mehrzahl nie in die feste religiöse Verankerung und Sicherheit hineinwachsen, in die ihre Eltern und Großeltern wie von selber hineingewachsen sind; dies sehr oft auch nicht dann, wenn sie noch in einem religiösen Elternhaus aufwachsen können. Denn das Elternhaus ist eine sehr wichtige, in der Kindheit schlechthin überragende und durch nichts zu ersetzende Komponente der Umwelt, aber mit zunehmenden Lebensjahren der Kinder läßt seine prägende Kraft nach und drängen andere Einflüsse nach vorne. Auch solche Kinder sind darum in vielfach größerer Gefahr – die Erfahrung bestätigt dies gerade in unseren Jahren in zahllosen Fällen –, von den Strömungen ihrer Zeit und Welt mitgerissen zu werden, als Menschen, die in schon reiferen Jahren und damit mit fester religiöser Verwurzelung in diese Zeit hineingehen konnten. Dabei kann aber nur der kleinere Teil der jungen Menschen heute in einem religiösen Elternhaus aufwachsen¹³.

Was sodann das *Reden und Tun* des Menschen angeht, so ist unmittelbar einsichtig, daß der Einfluß, ja der Druck der Umwelt darauf noch größer ist als auf das, was er denkt und für wahr und gut hält. Denn alles Reden und Tun ist hörbar und sichtbar und damit zugleich ein Bekennen und Bezeugen. Da der Mensch aber eine Scheu hat, sich zu exponieren, wenn dies gleichbedeutend ist mit negativ aufzufallen und sich damit zu isolieren – nach Noelle-Neumann liegt es geradezu »in der Natur« des Menschen, sich nicht isolieren zu wollen –, wird er in seinem Reden und Tun eher noch schneller wankend und paßt er sich hierin der Mehrheit eher noch schneller und stärker an als in dem, was er denkt und glaubt. Er mag es anfangs noch gegen seine Überzeugung und mit schlechtem Gewissen tun, aber er tut's.

Um jedoch jeder Möglichkeit eines deterministischen Mißverständnisses vorzubeugen, soll abschließend ausdrücklich gesagt werden, was einschlußweise schon immer mitgesagt worden ist: eine *absolute* Abhängigkeit des Menschen von seiner Umwelt, die also auch jede eigene Verantwortung für sein Verhalten ausschließen würde, gibt es nicht. Man kann vielmehr auch gegen den Strom einer Mehrheit schwimmen, in seinem Denken, Reden und Tun. Die Kraft der Menschen dazu ist verschieden, bei der Menge jedoch, wie aus dem Vorstehenden hervorgeht, nicht allzu groß. Jedenfalls braucht man dazu als »natürliche Mitgift« ein »steifes Rückgrat, muß allen Lockungen der Welt widerstehen und den Ansichten der anderen die eigene, erhabene Gleichgültigkeit entgegensetzen können«¹⁴, darf also Isolation, Mißachtung, Mißbilligung und andere »soziale Sanktionen« nicht fürch-

¹³ Weiter und sehr erschwerend kommt dazu, daß heute nicht selten der Religionsunterricht in der Schule, der freilich auch bei hoher Qualität den Ausfall des Elternhauses nur zum geringeren Teil ausgleichen kann, wegen Mangels an Katecheten jahrelang ganz ausfällt oder daß sich auch bei ihm die Zerrissenheit und Orientierungslosigkeit auswirken, die zum Schicksal der Kirche in unserer Zeit geworden sind.

¹⁴ Berger 35.

ten. Je weiter jedoch die Vereinsamung fortschreitet und je »zurückgebliebener« gegenüber der von allen Seiten propagierten und »allein noch möglichen« Auffassung der Mehrheit die Meinungen der Minderheit erscheinen, desto schwerer wird es für die Abweichler, an ihrer Position festzuhalten und dem immer stärker werdenden gesellschaftlichen und sozialpsychologischen Druck standzuhalten. »Wenn man nicht das Zeug zum Prediger in der Wüste hat, gibt es vor dem kognitiven Zusammenbruch nur eine Rettung: man muß Gleichgesinnte finden und sie möglichst eng um sich scharen. Nur in einer starken Gegengemeinde hat kognitives Abwechlerturn eine Überlebenschance«¹⁵. Die Gegengemeinde muß, formuliert Berger drastisch, eine »verschworene Gemeinschaft« sein, ihre Mitglieder müssen sich als »Ritter gegen Tod und Teufel« fühlen und müssen im Extremfall auch zu »sektierischer Organisationsweise« bereit sein¹⁶. Und sie müssen, so ist beizufügen, »signifikante andere«, Menschen in ihren Reihen oder zumindest als Sympathisanten zu ihrer Verfügung haben, die fähig sind, aufkommende Zweifeln, ob die Mehrheit nicht doch recht habe, den Boden zu entziehen.

2. Die Welt, in der der Mensch von heute sein Leben zu führen hat

Wenn die Umwelt vor allem verantwortlich sein soll für die Krise, in der der Glaube sich heute befindet, dann muß diese also heute so sein, daß es für den Menschen von heute schwerer, ja viel schwerer ist, zu einer festen religiösen Überzeugung zu kommen, sie zu bewahren und aus ihr zu leben, als dies ehemals der Fall war. Daß dies in der Tat so ist, ist unbestreitbar. Und zwar gilt dies für die außerkirchliche wie für die innerkirchliche Welt.

2.1 Die außerkirchliche Umwelt

Das in den frühen Jahren nach dem zweiten Weltkrieg vielzitierte Wort der »Moralischen Aufrüstung« von Gott als dem »vergessenen Faktor« ist heute in ganz anderem Ausmaß Wirklichkeit geworden, als dies damals der Fall war. Mehr: Gott ist im Leben der Gesellschaft von heute nicht einfach vergessen worden und aus ihm verschwunden, es ist auch nicht mehr nur so, wie K. Rahner schon vor Jahren glaubte sagen zu müssen: In dieser Gesellschaft des ausgehenden zweiten Jahrtausends werde schon die Rede von Gott als Peinlichkeit empfunden, sie komme dem Idealisten als naiv, dem Realisten als utopisch vor. Vielmehr ist seitdem jedenfalls die katholische Kirche, die offenbar immer noch als der stärkste Hort des Christentums und des Glaubens an Gott überhaupt angesehen wird, in einer Weise zum Gegenstand von gehässigen, verunglimpfenden und unwahren Angriffen geworden, daß Bischöfe sich schließlich gezwungen sahen, Strafanzeigen

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd. 36.

zu erstatten, der Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz die Staatsanwaltschaften zu ihrem an sich pflichtmäßigen Eingreifen aufforderte und Kardinal Meisner in einer Ansprache in der westberliner St.-Ludwigskirche sagte, gegenwärtig werde in der öffentlichen Meinung Westeuropas keine Institution mehr diffamiert und gehaßt als die katholische Kirche, und die Christen auch des Westens müßten wehrlos ertragen, wie sich in Fernsehprogrammen, Klassenzimmern oder Vereinen der Haß gegen die Kirche entlade.

Mit dem Verweis Gottes in den Ausding ging natürlicherweise Hand in Hand der Angriff gegen das christliche Wertsystem vor sich, vor allem gegen die überlieferte Sexualmoral. Diese erlitt in ihrer ganzen Breite einen beispiellosen Zusammenbruch. Wer es noch wagt, positiv über Keuschheit zu sprechen, erregt im günstigen Fall überraschtes Staunen, bei der großen Menge aber überlegenes oder mitleidiges Lächeln, und er muß damit rechnen, in die Nähe des Abnormalen gerückt zu werden. Wie selten etwa in der jungen Generation das Ja zu den überkommenen Normen und Idealen geworden ist, zeigt die Studie des Hamburger Sexualwissenschaftlers U. Clemens, nach der sich 86 Prozent der männlichen und 91 der weiblichen Studierenden sexuell betätigen und nach der die kleine Minderheit der »unerfahrenen« Befragten nicht vorwiegend aus moralischen Gründen enthaltsam ist, sondern meist, weil sich bis dahin noch kein geeigneter Partner gefunden hat. Die voreheliche Enthaltensamkeit hat also heute praktisch keinen moralischen oder idealen Grund mehr. Wer aber dem Evangelium des Sexualismus verfallen ist, hat auch kein Organ mehr für das Evangelium Jesu Christi und kann konsequenterweise nichts mehr im Sinn haben mit einer Institution, die dieses Evangelium verkündet¹⁷.

2.2 Die innerkirchliche Welt

Man müßte jedoch die Augen vor der Wirklichkeit verschließen, wenn man etwa auf kirchlicher Seite die Schuld an dem religiösen Verfall unserer Tage nur oder fast nur bei der außerkirchlichen Umwelt suchen würde. Denn so unausbleiblich es bei einer außerkirchlichen Umwelt, wie sie heute und seit Jahrzehnten gegeben ist, zu einem religiösen Schrumpfungsprozeß gekommen wäre, so sicher mußte er nicht so schwer werden, wie er geworden ist, und er wäre nicht so schwer geworden, wenn der religiös negativen außerkirchlichen Umwelt eine intakte

¹⁷ Nach Kardinal Höffner haben 1967 noch 25 Prozent der 18–21jährigen Frauen auf die Frage, wie das nichteheliche Zusammenleben von Männern und Frauen zu bewerten sei, geantwortet, das gehe zu weit. Schon 1973 aber seien es nur noch zwei Prozent gewesen. Bei solchen Daten muß es schwerfallen, Thesen als nicht willentlich gesucht zu nehmen, die als maßgebliche Ursache für den »lautlosen Auszug der Frauen« aus der katholischen Kirche in unserer Zeit die »inferiore Stellung« glauben machen wollen, die der Frau in der katholischen Kirche zugebilligt werde, wie dies am bittersten in der Nichtzulassung der Frau zum Priestertum zum Ausdruck komme. Und muß es nicht mehrfach schwerfallen, wenn man zur gleichen Zeit liest, daß auch in der evangelischen Kirche die Austritte von Frauen, und zwar gerade von jüngeren Frauen, ständig zunehmen, wo doch in ihr Frauen nicht bloß Pastorinnen werden, sondern in noch höhere Ränge aufsteigen können?

innerkirchliche Welt gegenüber gestanden wäre. Denn eine in sich selbst gefestigte, ihrer sichere Kirche und die Kraft, die sie ausstrahlt, vermag die Auswirkungen einer religiös negativen außerkirchlichen Umwelt zu einem guten Teil zu neutralisieren. Dafür gibt es in der Geschichte der Kirche immer wieder Beispiele¹⁸. Die außerkirchliche Welt von heute aber stieß auf eine in sich zerrissene und damit entsprechend schwache Kirche, auf eine immer wieder mit widersprüchlichen Zungen redende oder auch eine nichtredende Kirche, wo man ein zeitiges und deutliches Wort von ihr erwarten mußte. Da warf der eine Verkündiger des Glaubens überlegen in den Abfalleimer, was der andere als unabdingbar zur Glaubenssubstanz gehörig lehrte. Die »Amtskirche« wurde nicht selten in einer Weise angegangen, zumal ihre Spitze, die an Verunglimpfung und mehr grenzte¹⁹, und alles in voller Öffentlichkeit von den Medien dankbar aufgenommen und eifrig präsentiert. Bischöfe schienen gegen den Papst zu stehen, die Liturgie wurde zum Probierfeld der vermeintlichen eigenen »Kreativität« gemacht, und zu allem kam der seit der Reformation einmalige Strom der »Amtsniederlegungen« von Priestern und Ordensleuten. Es kann nicht anders sein, als daß eine Kirche, in der solches geschieht und geschehen kann, erst recht, wenn man vorher an sie als *acies bene ordinata* gewöhnt war, massiv an Glaubwürdigkeit und Anziehungskraft verliert und daß im selben Maß die Stoß- und Überzeugungskraft der gegnerischen Angriffe gesteigert wird; daß die, die schon früher der Kirche den Rücken gekehrt haben, sich bestätigt fühlen – sie haben es »ja schon immer gewußt« –; daß die schon bisher nur noch locker mit der Kirche Verbundenen sich ganz abwenden und aus vielen bisher Praktizierenden Nichtpraktizierende werden. Die tief mit der Kirche Verbundenen bleiben mit ihr verbunden; aber sie leiden und sprechen von ihrer Not immer wieder in ihrer Familie, und für ihre Kinder, die unter dem Einfluß ihrer außerfamiliären Umwelt schon bisher mit religiösen Unsicherheiten zu tun hatten, kommen nun zu den von außen kommenden Belastungen auch solche aus der eigenen Familie, und viele von ihnen, sehr viele, wie die Erfahrung zeigt, sind dieser doppelten Belastung nicht gewachsen. Sie schließen sich der Mehrheit der anderen an und machen ebenfalls Schluß mit einer Kirche, deren Repräsentanten offenbar selber nicht mehr wissen, was richtig und unrichtig, wahr und falsch ist.

Wie unhaltbar es wäre, wenn man die Schuld an dem gegenwärtigen Schrumpfungsprozeß und Rückgang des religiösen Lebens in der katholischen Kirche mehr oder weniger einseitig der außerkirchlichen Umwelt anlasten würde, zeigt der drastische Unterschied in der Entwicklung der Kirchlichkeit und des religiösen Lebens in der evangelischen und der katholischen Kirche Deutschlands, *bevor* die innere Zerrissenheit auch in die katholische Kirche eingebrochen ist: In der evangelischen Kirche setzte die Abwendung schon zu einer Zeit ein, und zwar mit wachsender Stärke, als in der katholischen Kirche Kirchlichkeit und religiöses

¹⁸ In unserer eigenen Zeit die Jahre des Nationalsozialismus in Deutschland und Polen nach 1945.

¹⁹ Im Zusammenhang mit der »Kölner Erklärung« sprach ein bekannter deutscher Staatsrechtler sogar von »Verleumdung«.

Leben noch generationenlang in vergleichsweise hoher Blüte blieben und die Zahl der Praktizierenden, die ja nun doch ein wichtiger Gradmesser für das religiöse Leben überhaupt ist, nur geringe Einbußen erlitt. Da die außerkirchliche Umwelt für beide Kirchen die gleiche, im größeren Teil Deutschlands für die katholische Kirche bis 1918 eher ungünstiger war, wird man nicht umhin können, die entscheidende Ursache für den Unterschied in der verschiedenen inneren Verfassung der beiden Kirchen zu sehen, für den frühen Niedergang in der evangelischen Kirche eben in der inneren Zerrissenheit, fundamental in der theologischen Zerrissenheit, die im Gefolge der Aufklärung in die evangelische Kirche einbrach und dort zunächst zu Unsicherheit und Verwirrung und dann natürlicherweise zu Verdrossenheit und Gleichgültigkeit führte.

III. Folgen für die Seelsorge

Keineswegs kann aus dem Vorigen geschlossen werden, daß heute die personale Seelsorge an Bedeutung verloren hätte. Im Gegenteil! Eine intensive, zu jeder Hingabe bereite personale Seelsorge ist unter den heutigen Verhältnissen noch erheblich dringender geworden, als sie es zu Zeiten war, in denen noch die Umwelt religiös geprägt war und damit selber seelsorgerisch wirkte. Nicht nur hängt die Größe des letztlich verbleibenden Restes der Getreuen in hohem Maße von der Intensität und Qualität der personalen Seelsorge ab, sondern nur sie wird diesen Rest missionarisch erwecken, zum Bewußtsein seiner Verantwortung für das Heil der andern und damit für das Heil der Welt bringen können, in der diese leben und der sie nicht gewachsen sind. Diese Erweckung ist aber gerade in Zeiten religiösen Niedergangs schlechthin unerläßlich. Gewiß wird unser pastorales Hauptziel vorerst nur sein können, die Zahl der Getreuen möglichst groß zu erhalten, also möglichst vielen zu einer klaren, festen Entscheidung für Gott und die Kirche zu verhelfen und sie darin unbeirrbar zu machen. Auf zahlenmäßig in die Augen fallende missionarische Erfolge werden wir für die Gegenwart und die nähere Zukunft nicht hoffen können. Dies kann aber nicht bedeuten, daß man auch nur vorübergehend bei den Gläubigen ein Gefühl der religiösen Zufriedenheit oder der Resignation aufkommen lassen dürfte. Auch heute hat niemand das Recht, für sich allein selig werden zu wollen. Die Gläubigen haben sich vielmehr immer umeinander wie auch um jene ihrer Mitmenschen zu kümmern, denen Gott und die Kirche nichts mehr bedeuten, auch um die letzteren gewiß zuerst, weil es auch bei ihnen um das Heil von Menschen geht, aber auch wegen der Bedeutung von Neugewinnen für das Selbstbewußtsein der noch Gläubigen und für die Aufmerksamkeit, die die Kirche dadurch in einer säkularisierten Gesellschaft auf sich zu lenken vermag. In den Gläubigen kann so das lähmende Gefühl keinen Platz gewinnen, sie gehörten zu einer Gruppe, die zum Aussterben verurteilt sei, die andern aber werden zur Kenntnis nehmen müssen, daß die Kirche doch keine quantité négligeable sei. Beides gilt doppelt, wenn die neu Hinzugekommenen Menschen sind,

die Namen und Ansehen haben, die »signifikante andere«, »natürliche Führer« sind.

So selbstverständlich jedoch die personale Seelsorge in einer religiös negativen Umwelt ihre Bedeutung und Notwendigkeit behält, ja in ihr doppelt wichtig wird, so sicher ist auf der andern Seite, daß eine nur personale Seelsorge, also eine Seelsorge, die sich nur um den Menschen selber, aber nicht um die Umwelt kümmern würde, in der er leben muß, in einer solchen Lage nicht mehr wirklichkeitsgerecht wäre und nicht mehr genügen könnte. Denn sie würde nur gegen die Folgen kämpfen, die Ursachen aber belassen, und man kämpft immer mit geringem Erfolg, wenn man nur gegen die Folgen kämpft. Auch die beste personale Seelsorge kann in einer Welt, die Glauben und religiösem Leben feindlich gegenübersteht, keineswegs auch nur alle der bis jetzt treu Gebliebenen auf die Dauer umweltresistent machen, sie zu der oft berufenen »christlichen Bewältigung ihrer Umwelt ertüchtigen«, und sie kann erst recht in einer solchen Umwelt nur in sehr seltenen Ausnahmefällen abständig Gewordene und Draußenstehende zurück- bzw. neu gewinnen. Die personale Seelsorge bedarf in einer solchen Lage vielmehr unausweichlich einer Ergänzung durch das systematische Mühen um eine Umwelt, und zwar innerkirchliche nicht weniger als außerkirchliche Umwelt, die Glauben und Leben aus dem Glauben nicht in einer Weise erschwert, daß ein Schrumpfungsprozeß in Ausmaßen, wie wir ihn in den letzten Jahrzehnten erleben mußten, die natürliche Folge ist und die postulierte Neuevangelisierung Europas Postulat bleiben müßte. Ohne dieses Bemühen würde die Seelsorge nur gegen die Folgen kämpfen, die Ursachen aber belassen, und man kämpft immer mit geringem Erfolg, wenn man nur gegen die Folgen angeht.

Dem Mühen um eine Besserung einer religiös negativen Umwelt bieten sich zwei Wege an. Der erste besteht darin, daß man sucht, Menschen, die in einer solchen Welt leben müssen, immer wieder wenigstens zeitweise aus ihr – oder wenn man das auch bei uns lange vorwiegend gebrauchte französische Wort benützen will –, aus ihrem negativen »Milieu« herauszuholen und sie wenigstens vorübergehend in ein besseres Milieu zu verbringen, etwa in das gut geführter kirchlicher Vereine oder ähnlicher Gruppierungen, damit sie dort die Kraft erhalten, die sie brauchen, um dem Druck des negativen Milieus widerstehen zu können, in dem sie den Hauptteil ihres Lebens verbringen müssen. Oder mit dem französischen Bild gesprochen: Man sucht hier von Fischen, die in vergiftetem Wasser leben müssen, möglichst viele immer wieder für ein paar Stunden oder länger aus diesem Wasser herauszuziehen und sie in gesundes Wasser zu verbringen, damit sie sich dort für ihr Leben im vergifteten Wasser stärken und gegen dessen vergiftende Keime immunisieren können. Da die entsprechenden Gruppen eigens zu dem Zweck geschaffen wurden und werden, daß sie dem religiösen Leben Halt und Stütze geben, also »künstlich« geschaffen wurden, spricht man bei ihnen von »künstlichen« im Gegensatz zu den »natürlichen« Milieus, in welch letztere der Mensch auf »natürliche« Weise, nämlich durch Geburt, Familie, Wohnsitz, Arbeitsplatz, Liebhabe- reien usw. hineinkommt.

Dieser schon immer wieder von der Seelsorge begangene Weg hat ohne Frage seine nicht geringen Erfolge aufzuweisen, in Deutschland etwa zumal in den Jahren zwischen den beiden Weltkriegen. Zahllose Christen verdanken es der Schaffung solcher künstlicher Milieus, daß sie Christen geblieben sind, ja oft einen hohen Grad christlicher Vollkommenheit erreicht haben. Trotzdem kann er, jedenfalls nicht er allein, als *die* Lösung angesehen werden: Es ist zum einen immer nur ein kleinerer Teil der Menschen, die sich in ein solches künstliches Milieu verbringen lassen, und auch von ihnen brechen immer wieder welche aus der schützenden Hürde der Gruppe aus und fallen wieder ganz in ihr natürliches Milieu zurück, in dem sie ja auf alle Fälle den Hauptteil ihres Lebens verbringen müssen. Und zum andern: Wenn diese Gruppen nicht klar apostolisch ausgerichtet geführt werden, entgehen sie nur schwer der Gefahr, sich abzukapseln und zu kirchlichen Gettos zu werden. Natürlich möchte man auch in diesen Gruppen solche, die noch »draußen« stehen, in die Gruppen hereinholen und insofern »apostolisch«, »missionarisch« wirken. Aber man wirft dabei das Augenmerk vor allem, wenn nicht fast nur, auf solche, von denen man am ehesten hoffen kann, daß sie sich als neue Mitglieder gewinnen und auf Dauer in der Gruppe bergen lassen. Nie aber wird man bei dieser Strategie zu jenem breiter angelegten Vorstoß in die religiös negative Welt selber hinein kommen und kommen können, der in einer solchen Lage erforderlich wäre und mit dem allein man allen helfen würde, die in einer solchen Welt leben müssen. Ja, die Auswirkungen auf diese Welt, der die Glieder der Gruppe, die alten und die neuen, entstammen, wären letztlich verhängnisvoll. Denn dadurch, daß die Guten aus ihr herausgezogen werden, würde sie ihrer letzten hebenden Kräfte beraubt. Sie würde noch ärmer und verlassener und ihre Menschen ebenso.

Will man also dem Übel wirkungsvoller begegnen, das dem religiösen Leben von einer negativen Umwelt droht, muß man entschlossen auch den zweiten Weg gehen, nämlich mit allen Kräften die Hebung der »natürlichen« Lebensbereiche versuchen und in Angriff nehmen, in denen die Menschen ihr Leben zu leben haben und von denen prägender Einfluß auf sie ausgeht. Man muß alles tun, was notwendig und möglich ist, daß diese Bereiche so werden, daß christlicher Glaube und christliches Leben in ihnen für den durchschnittlichen Menschen nicht mehr übermäßig schwer bleiben, sondern leichter werden. Oder um es wieder mit dem französischen Bild zu sagen: Wir dürfen uns nicht damit begnügen, von Fischen in vergiftetem Wasser den einen oder anderen wenigstens hin und wieder für ein paar Stunden in besseres Wasser zu verbringen, damit er sich dort erholen und stärken kann für sein Leben im vergifteten Wasser, während wir die andern ihrem Schicksal überlassen, sondern wir müssen allen helfen, indem wir uns bemühen, das Wasser zu entgiften, das ihren normalen Lebensbereich bildet.

Natürlich braucht auch eine so ausgerichtete Seelsorge Gruppen der verschiedensten Art, braucht sie erst recht, und auch in ihnen sollen ihre Glieder die Stütze und den Halt finden, die sie in der Welt draußen brauchen. Aber die eigentliche Zielrichtung dieser Gruppen ist nicht mehr zentripetal, sondern zentrifugal bestimmt. Sie sollen und wollen nicht mehr Inseln sein, auf die wir jene retten wollen,

die bis jetzt noch nicht im Sturm untergegangen sind und auf denen wir sie gegen weitere Stürme stärken wollen, sondern Gemeinschaften von Aposteln und Schulen für Apostel.

Aber, so kann man mit Grund fragen: Haben Anstrengungen um eine Besserung der natürlichen, also außerkirchlichen Umwelt, heute überhaupt Aussichten auf Erfolg? Sicher wird, wenn die Zukunft nach einem Wort von Kahn und Wiener »überraschungsfrei« verlaufen wird, jedenfalls in unserm westlichen Kulturkreis kaum mehr eine Zeit kommen, in der die gesamte Umwelt in einer Weise christlich geprägt sein wird, wie dies im Mittelalter und bis hin zur industriellen Revolution der Neuzeit der Fall war, in den katholischen Gebieten unseres Landes außerhalb der Großstädte sogar noch bis weit in unser Jahrhundert herein. Diese Zeiten sind vorbei, und sie kommen nicht wieder. Ziel aller Bemühungen von Kirche und Seelsorge um die außerkirchliche Umwelt kann heute nur deren relative Besserung sein, also eine Umwelt, die die Weitergabe des Glaubens und das Verbleiben im Glauben nicht so schwer macht, daß nur eine Minderheit diesen Zustand »christlich bewältigen« kann.

Auch dieses begrenzte Ziel wird nicht leicht zu erreichen sein, und Erfolge werden dauernd offener Augen und nie endender Anstrengungen bedürfen. Aber schlechthin utopisch können entsprechende Hoffnungen nicht sein, wenn Gott den Menschen als ein Wesen erschaffen hat, das in so starkem Maße von seiner Umwelt abhängig ist, wie dies der Fall ist, und wenn er gleichzeitig will, daß der Mensch in dieser Welt sein Heil wirke. Sie als utopisch zu erklären hieße gleichzeitig auch, die Möglichkeit des Königtums Christi über die Welt ins Reich der Utopie zu verweisen. Wenn man in diesem Zusammenhang von Utopie sprechen wollte, müßte man viel mehr die hin und wieder auch heute noch als allein »reale Aufgabe der Seelsorge« angegebene »Ertüchtigung des Menschen zur christlichen Bewältigung der Umwelt« als seelsorgliche Utopie bezeichnen, es sei denn, man würde die seelsorglichen Ziele und Anstrengungen von vornherein auf eine kleine Minderheit von »Eliteseelen« beschränken und sie allein aus dem großen Schiffbruch retten wollen²⁰.

Unvergleichlich größer sind die Möglichkeiten der Kirche zur Schaffung und Erhaltung von Umweltverhältnissen, die für Glauben und religiöses Leben günstig sind, in ihrem ureigenen, dem innerkirchlichen Bereich. Entsprechend groß ist aber hier auch ihre Verantwortung dafür, d. h. vor allem die Verantwortung derer, die schon kraft ihres Amtes Verantwortung für Glauben und religiöses Leben der ihnen Anvertrauten haben. Ihre Verantwortung wird umso größer und deren Bereich umso umfassender, je höher ihr Amt ist.

Die Sorge der Kirche hat sich vor allem auf jene kirchlichen Vorgänge und Faktoren zu richten, die in besonderem Maße mitursächlich an den Verlusten sind,

²⁰ Über einige Wege und Möglichkeiten einer Arbeit am der außerkirchlichen Umwelt hat der Verf. in seiner im Buchhandel nicht mehr erhältlichen Schrift »Seelsorge in einer pluralistischen Gesellschaft«, Freiburg i. Br. 1967, in der damals möglichen Weise gehandelt. Die dortige Formulierung »Nicht künstliche Milieus schaffen, sondern das natürliche Milieu heben« möchte er jedoch korrigiert wissen in: »Nicht *nur* künstliche Milieus schaffen, sondern *auch* das natürliche Milieu heben«.

die Glaube und religiöses Leben in den letzten Jahrzehnten erlitten haben. Nur schwer wird man in Abrede stellen können, daß hier mit an erster Stelle die kirchliche *Zerrissenheit und Uneinigkeit* zu nennen sei, und zwar grundlegend die Uneinigkeit im Glauben selber und die daraus folgende widersprüchliche Verkündigung des Glaubens. Der Glaube der Gläubigen *muß* schwere Einbrüche erleiden und seine Weitergabe *muß* in eine schwere Krise kommen, wenn der eine Verkündiger als Glauben der Kirche ausgibt, was der andere »anders sieht«. Ohne Einheit im *Was* des Glaubens können auch die besten Methoden in der Verkündigung nicht greifen. Die dafür aufgewandten Mühen würden ein Haus auf Sand bauen wollen.

Keineswegs aber besagt Einheit im *Was* des Glaubens Uniformität in der Darstellung und Weise der Verkündigung des Glaubens, besagt also auch nichts gegen eine Pluralität theologischer Schulen. Sie hat es immer gegeben und wird und muß es immer geben, weil es keine theologische Anstrengung vermag, »eine erschöpfende oder auch nur schlicht das Ganze einschließende Schau des christlichen Mysteriums in seiner vollen Weite und Einheit«²¹ darzubieten. Nur muß immer das Wort von Vinzenz von Lerin gelten: »Cum dicas nove, non dicas nova«²².

Dies muß zumal auch dann gelten, wenn es darum geht, *die Ansprüche* des Glaubens zu verkünden. Zu meinen, man würde der Sache des Evangeliums und damit auch den Menschen unserer Zeit einen Dienst erweisen, wenn man diesen oder jenen Anspruch des Glaubens beiseite lassen oder verharmlosend umdeuten würde, weil er für das »moderne Bewußtsein zu hart« sei, hieße nicht nur, einen Beitrag zum unbemerkten Verschwinden der Kirche zu leisten, sondern sich auch gegen die Menschen unserer Zeit zu vergehen, weil man ihnen damit das vorenthalten würde, was sie am notwendigsten brauchen. Das »moderne Bewußtsein« kann und muß immer wieder Ausgangs- und Anknüpfungspunkt bei der Verkündigung des Glaubens sein, Richter aber kann immer nur das Evangelium sein, auch Richter des »modernen Bewußtseins«. Schon D. Bonhoeffer hat die »billige Gnade« den »Todfeind« der Kirche genannt. Und: Sie öffne nicht den Weg zu Christus, sondern verschließe ihn. Denn sie heiße Rechtfertigung der Sünde und nicht des Sünders. Sie rufe nicht in die Nachfolge, sondern mache im Ungehorsam hart²³. Bischof Lehmann aber sagt geradezu, die Kirchen hätten nicht nur deswegen

²¹ Bouyer, L., Der theologische Pluralismus und die ökumenische Frage, in: Internationale katholische Zeitschrift 3 (1974) 344.

²² In: Toleranz in der Kirche, Freiburg-Basel-Wien 1977, 22ff sagt auch K. Rahner, nachdem er zunächst eine Reihe von Regeln aufgestellt hat, die bei der Bewältigung von Konflikten in der Kirche zu beachten seien, wie Respektierung der Freiheit des Gewissens, Verzicht auf jeden Versuch, jemand zu einem äußeren Bekenntnis oder Handeln zu veranlassen, das seiner Gewissensentscheidung widerspreche, unzweideutig: Die Freiheit des Gewissens legitimiere, wo es sich um die Substanz des Glaubens und um ihre Lebenseinheit handle, es nicht, daß alles und jedes in der Kirche getan und gelehrt werden könne. Die Kirche habe das Recht, sich gegen Versuche der »Umfunktionierung« zu wehren, notfalls durch Ausschluß. Recht und Pflicht zur Entscheidung habe das Amt.

²³ Vgl. ders., in: Nachfolge, 3. Aufl., München 1964, 13 und 14. »Billige Gnade« nennt Bonhoeffer, auch für Katholiken gerade heute interessant: »Predigt der Vergebung ohne Buße, Taufe ohne Gemeindegerechtigkeit, Abendmahl ohne Bekenntnis der Sünden, Absolution ohne persönliche Beichte (!), Gnade ohne Nachfolge«. Ebd. 14.

nicht des Sünders. Sie rufe nicht in die Nachfolge, sondern mache im Ungehorsam hart²³. Bischof Lehmann aber sagt geradezu, die Kirchen hätten nicht nur deswegen gerade so viele junge Menschen verloren, weil sie sie nicht auf gemäßige Weise anzusprechen vermochten, sondern »weil sie sie auch nicht genügend forderten«²⁴. Die experimentelle Untermauerung des Gesagten gaben mehrere demoskopische Umfragen, u. a. von G. Schmidtchen, der auf Grund dieser Umfragen und ihrer Ergebnisse die Kirche wiederholt glaubte auffordern zu sollen, sie solle, zumal bei der Jugend, ungescheut und direkt mit den zentralen Inhalten ihrer Botschaft hervortreten; die Seelsorge müsse wieder selbstsicherer und offensiver auftreten und solle sich nicht ständig dafür entschuldigen, daß sie im Namen Gottes unbequeme Forderungen erheben müsse²⁵.

Gebeteter Glaube ist die *Liturgie*. Es liegt in der Natur der Sache, daß die langjährigen Überlegungen, die im neuen Missale ihren Niederschlag gefunden haben, nicht alle Wünsche der verschiedenen Richtungen in der Kirche erfüllen konnten. Manche durften wohl auch nicht erfüllt werden. Nachdem jedoch dieses Missale das offizielle Meßbuch der Kirche geworden ist, müßte es selbstverständlich sein, daß Eigenmächtigkeiten im Vollzug der Liturgie, die nicht selten in Stillosigkeiten und Banalitäten ausarten, ihr Ende haben. Unter den Anhängern von Erzbischof Lefèbvre mag sich eine Anzahl extremer Traditionalisten befinden, für die jede Entwicklung über den von ihnen als sakrosankt angesehenen Zustand hinaus illegitim und Abfall ist, seinen großen Zulauf aber verdankt der Erzbischof vor allem dem doppelten nachkonziliaren Wirrwarr in der Verkündigung des Glaubens und im Vollzug der Liturgie und der daraus folgenden inneren Not vieler Gläubiger, und zwar nach dem Wort eines höheren kirchlichen Amtsträgers »bester« Gläubiger. Den von der höheren eigenen »Kreativität« Überzeugten sagt selbst der gewiß unverdächtige C. G. Jung: »Wenn die Kirche keine selbstverständliche Ewigkeit ist, ist sie überhaupt nicht. Deshalb halte ich die Kontinuität des Ritus für außerordentlich wichtig«^{25a}. Dabei ist sicher die Kontinuität von Ort zu Ort nicht weniger wichtig als die geschichtliche Kontinuität.

Eigenmächtigkeiten in der Liturgie werden nicht selten mit wenig Bedacht praktiziert und entspringen oft einer zu hohen Meinung von sich selbst, von der eigenen »Kreativität«. Das kann und muß man gewiß auch von manigfacher *Kritik an und in der Kirche* sagen. Damit wird nicht gesagt, daß in und an der Kirche überhaupt keine Kritik statthaft sei. Auch die Kirche besteht aus Menschen, auch in ihren Amtsinhabern, und wo Menschen am Werk sind, gibt es immer wieder Grund zu Kritik. Es kommt jedoch auf die Weise an, in der die Kritik geübt wird. Schlecht ist eine Kritik, hinter der deutlich Antiaffekte als maßgebliche Ursache

²⁴ Lehmann, K., Die Kirche vor der neuen Religiosität, in: Internationale katholische Zeitschrift 9 (1980) 289 ff.

²⁵ Ders., Katholiken im Konflikt, in: Befragte Katholiken, herausgeg. von Forster, K., Freiburg-Basel-Wien 1973, 181. Erinnerung sei auch an das Wort des ehemaligen Bundespräsidenten der männlichen katholischen Jugend, der es also wissen mußte: »Jugendliche wollen gar nicht die Forderungen des Evangeliums verharmlosen«.

^{25a} Leider konnte der Verf. dieses Wort Jungs, das er in einer anderen Arbeit ohne Angabe des Fundorts zitiert fand, nicht verifizieren.

stehen, und noch schlechter, wenn man damit noch auf den offenen Markt geht und die öffentlichen Medien als Helfer annimmt. Kritik, die die Medien mit Schlagzeilen auf den Markt werfen, müßte ihre Väter erschrecken. Selbst K. Barth hat vor einer »lautausbrechenden Kritik« an der Kirche gewarnt, und H. de Lubac, einem der Begründer der »neuen Theologie« in Frankreich, dem unter Pius XII. von seinen Obern das Vorlesungsrecht entzogen worden war und der also weiß, wovon er spricht, warnt beschwörend zumal vor leidenschaftlichen Angriffen auf das »Zentrum der Einheit« der Kirche²⁶; durch sie werde die Kirche »ins Herz« getroffen, und die sich dazu versteigen, wüßten nicht, was sie tun.

Bei aller Wichtigkeit, die man in der katholischen Kirche zu allen Zeiten einer den Verhältnissen angemessenen pastoralen Strategie zusprach, galt doch immer auch, daß von noch erheblich größerer Bedeutung für das religiöse Leben *die Hirten* seien, daß der Pastor geradezu die *forma gregis* sei. Wenn man so schon in Zeiten glaubte sagen zu müssen, in denen noch die Umwelt seelsorgerisch wirkte, so gilt dies ungleich mehr für Zeiten, in denen die Menschen von ihrer Umwelt keine religiöse Orientierung und Stütze mehr erhalten, sondern das Gegenteil der Fall ist.

Und wenn dies so ist, dann ist eine klare religiöse Führung und Betreuung des *Priesternachwuchses* in unserer Zeit eine noch viel größere und verantwortungsvollere Aufgabe, als sie dies immer war. Und dann müssen sich die dafür Verantwortlichen und damit Betrauten immer wieder fragen, ob das, was den Priesteramtskandidaten heute geistlich gegeben und abverlangt wird, geeignet und zureichend ist, diese zu der Festigkeit gelangen zu lassen, die sie instandsetzen wird, kommende Schwierigkeiten auch in dieser Zeit und Welt zu bestehen.

Abschließend soll noch ein Wort über die Wichtigkeit des *Bekenntnisses* für die *Mitmenschen als einzelne* wie für die Bildung der Umweltkomponente »*Öffentliche Meinung*« mit deren *enormer Integrationskraft* gesagt werden: Es ist kein Zweifel daran möglich, daß das Bekennen des Glaubens zur starken Stütze für den Glauben und das Gläubigbleiben der Mitchristen wird und daß nichts auch in ihnen mehr die Bereitschaft und den Mut zum Bekenntnis zu wecken vermag als das erlebte Bekenntnis anderer. Mut zeigen heißt Mut machen. Und zugleich wird dieses Bekennen in unsern Tagen mehr und mehr zur einzigen Möglichkeit, die Nichtglaubenden in einer Weise mit dem christlichen Glauben zu konfrontieren, daß dies jedenfalls ernste Menschen nicht einfach ignorieren können.

Dazuhin aber hat vor allem E. Noelle-Neumann unter dem Stichwort »Schweigespirale« aufgezeigt, von welcher Bedeutung für die Bildung der »*Öffentlichen Meinung*« mit deren *enormer Integrationskraft* das Vorzeigen der eigenen Überzeugung in Wort und Tat und umgekehrt ihr Verbergen und damit ihr Verschwinden aus der Öffentlichkeit ist. Noelle-Neumann beruft sich für ihre These auf A. de Tocqueville, der das »Stummwerden« der französischen Kirche in den Jahren vor

²⁶ de Lubac, H., *Krise zum Heil?*, Berlin 1970, 54. Der ehemalige evangelische Pfarrer und Konvertit R. Baumann sagte sogar, Proteste wie die »Kölner Erklärung« seien auch für die Ökumene schädlich. Wie, fragt er, sollten unter diesen Umständen »die vielen evangelischen Kirchen den Fels bejahren«? Viele Katholiken seien »fast antikatholisch«.

der großen Revolution als eine wesentliche Ursache dafür nennt, daß die Mißachtung der Religion bei den Franzosen der Mitte des 18. Jahrhunderts allgemein geworden sein. »Leute«, sagt de Tocqueville, »die noch am alten Glauben festhielten, fürchteten, die einzigen zu sein, die ihm treu blieben; und da sie die Absonderung mehr fürchteten als den Irrtum, so gesellten sie sich zu der Menge, ohne wie diese zu denken. Was noch nur die Ansicht eines Teiles der Nation war, schien auf solche Weise die Meinung aller zu sein und dünkte deshalb diejenigen unwiderstehlich, die ihr diesen trügerischen Anschein gaben«²⁷. Noelle-Neumann fügt dem an, daß man dabei Reden und Schweigen im weitesten Sinn auslegen müsse: Ein Abzeichen tragen, einen Autoaufkleber anheften sei Reden; dies nicht tun, auch wenn man eine entsprechende Überzeugung habe, sei Schweigen. Eine Zeitung von bestimmter Richtung offen tragen sei reden; sie verstecken heiße schweigen. Flugblätter verteilen sei reden, ebenso Plakate ankleben, Plakate verschmieren oder abreißen. In ihrer Analyse der Wahl vom 11. 5. 1980 in Nordrhein-Westfalen stellt Noelle-Neumann fest: »Nur die Wirkung von öffentlich gezeigtem Engagement und Selbstbewußtsein löst Mitläufereffekte aus«²⁸, macht also attraktiv. Daß auch hier gilt, daß das Bekenntnis von Menschen, die herausragendes Ansehen besitzen, besondere Kraft hat und deshalb besonders dringlich ist, bedarf keiner nochmaligen Betonung.

²⁷ Zit. nach Noelle-Neumann, Schweigespirale 303.

²⁸ Noelle-Neumann, E., Generalprobe zur Bundestagswahl, in: FAZ vom 24. 5. 1980.

Das Problem der Aufhebung der Lehrverurteilungen

Von Leo Scheffczyk, München

Das ökumenische Gespräch hat eine neuartige Initiative zutage gefördert, die über bisherige Konvergenz- und Konsenserklärungen weit hinauszugehen scheint: das Projekt der Aufhebung der gegenseitigen Verwerfungen, die durch das Tridentinum und durch die reformatorischen Bekenntnisschriften des 16. Jahrhunderts getroffen wurden¹. Es liegt jetzt in abschließender Form in drei Bänden vor, von denen Bd. 2 und 3 in den vergangenen Jahren (1989 und 1990) als Darbietungen von »Materialien« erschienen, während der erste Band (1986) die positiven Ergebnisse der Lehrgespräche über »Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute« nebst einigen »offiziellen Dokumenten« der »Gemeinsamen Ökumenischen Kommission« darbietet².

Während bei der ersten Veröffentlichung der Ergebnisse des mit der Aufgabe betrauten »Ökumenischen Arbeitskreises« das Echo verhältnismäßig gering war³, ist inzwischen das Interesse gewachsen, was an der steigenden Zahl der Stellungnahmen abzulesen ist. Diese fallen, besonders von seiten evangelischer Theologen, z. T. recht kritisch⁴ aus und lassen die Probleme und Schwierigkeiten erahnen, die sich einer Rezeption dieser Dokumente in der katholischen Kirche entgegenstellen könnten (weniger in den evangelischen Gemeinschaften, die kein authentisch sprechendes Lehramt besitzen).

Ein erster Blick auf die umfangreichen drei Bände vermittelt den Eindruck eines auf wissenschaftlicher Höhe stehenden Werkes, an dem über dreißig Theologen mit imponierendem Kenntnisreichtum mitarbeiteten, das von den Herausgebern umsichtig organisiert und durch Grundsatzbeiträge methodisch so abgesichert wurde, daß sich der äußere Betrachter (vor allem der theologisch nicht versierte, aber nicht nur dieser) nur schwer an eine Kritik heranwagen wird. Aber bei aller Anerkennung der genannten Vorzüge und der mit hohem methodischem Anspruch auftretenden Wissenschaftlichkeit muß daran erinnert werden, daß Wissenschaftlichkeit nicht schon eine Wahrheitsgarantie bei sich hat oder (umgekehrt),

¹ Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, I: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, hrsg. von K. Lehmann und W. Pannenberg, Freiburg 1986; ³1988; II: Materialien zu den Lehrverurteilungen und zur Theologie der Rechtfertigung, hrsg. von K. Lehmann, Freiburg 1989; III: Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt, hrsg. von W. Pannenberg, Freiburg 1990.

² I, 177–196.

³ Vgl. Ph. Schäfer, Eine neue Initiative auf dem Weg zur Einheit, in: Forum Kath. Theologie 4 (1988) 218–232; W. Brandmüller, Bedeutung von Schrift und Tradition ungeklärt! Fragen an den Schlußbericht der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission, in: KNA – Ökumenische Information 18 (29. 4. 1987) 5.

⁴ So besonders J. Baur, Einig in Sachen Rechtfertigung? Zur Prüfung des Rechtfertigungskapitels der Studie des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen: »Lehrverurteilungen – kirchentrennend?«, Tübingen 1989.

daß Wahrheitsfindung nicht nur in wissenschaftlicher Methode möglich ist. Hier darf man sich im Gegenteil an das Nietzschewort erinnern, daß es auch einen Sieg der Methode über die Wissenschaft und die Wahrheit geben könne, vor allem, wenn man sich, wie es hier geschieht, einer einzigen Methode verschreibt, nämlich der »Hermeneutik der Vereinheitlichung«, die im Grunde das Nicht-Einheitliche und nicht zu Vereinbarende an den Rand verweist.

1) *Methodische Vorentscheidungen*

Es geht in dem dreibändigen Werk der »Lehrverurteilungen – kirchentrennend« (Lk) direkt und der ausgesprochenen Absicht nach um die »Aufarbeitung« der gegenseitigen Verwerfungen des 16. Jahrhunderts, deren Revision als unabdingbare Voraussetzung für weitere Fortschritte in den Beziehungen der Konfessionen betrachtet wird (II,17). Das Ziel ist keine Art von Vergangenheitsbewältigung, sondern eine Einflußnahme auf die Gegenwart. Das tiefere Anliegen liegt in dem versuchten Nachweis, daß sich in der gegenwärtigen ökumenischen Epoche eine Annäherung der Konfessionen in den bisher strittigen Hauptfragen (und vielen angrenzenden Nebenfragen) der »Rechtfertigung«, der »Sakramente« und des »Amtes« vollzogen hat, welche die wenigen noch verbleibenden Unterschiede als nicht mehr »kirchentrennend« versteht, sondern nur noch als »theologische Schulgegensätze« (II,24) betrachtet. Würde dieses Programm gänzlich durchgeführt, so müßte sich daraus die Vision einer Einheitskirche ergeben, die alle jetzt noch vorhandenen Gegensätze als innerkirchliche Verschiedenheiten legitimiert.

Für diese Einheit wird gelegentlich das Ideal der »Leuenberger Konkordie« (II,125) berufen, in der sich die reformatorischen Kirchen Europas zur Herstellung einer in der Vergangenheit abgelehnten Kirchengemeinschaft entschlossen, wobei ebenfalls die Aufhebung der bestehenden Lehrverurteilungen vorausging⁵. Der hier erfolgte Zusammenschluß in Abendmahls- und Kanzelgemeinschaft wollte aber die konfessionellen Grenzen der Landeskirchen nicht aufheben und sogar die »Bindung an die sie verpflichtenden Bekenntnisse« und die »Berücksichtigung ihrer Traditionen« beibehalten, so daß die hier getroffene Einigung im Grunde auf die Befestigung der bestehenden Kirchentümer hinauslief, deren dogmatische Unterschiede nur nicht mehr ernst genommen und nicht mehr als kirchentrennend empfunden werden sollten⁶.

Wie unscharf dabei die gemeinsam anerkannten dogmatischen Formulierungen ausfielen, zeigt u. a. ein zentraler Text, der das Eucharistieverständnis betrifft. Es heißt in ihm (III,121): »Im Abendmahl schenkt sich der auferstandene Jesus Christus in seinem für alle dahingegebenen Leib und Blut durch sein verheißenes

⁵ Vgl. dazu u. a. A. Birmelé (Hrsg.), *Konkordie und Kirchengemeinschaft reformatorischer Kirchen im Europa der Gegenwart*, Frankfurt a. M. 1982.

⁶ Vgl. u. a. M. Lienhard, *Lutherisch – reformierte Kirchengemeinschaft heute. Der Leuenberger Konkordienentwurf im Kontext der bisherigen lutherisch-reformierten Dialoge*, Frankfurt a. M. 1972.

Wort mit Brot und Wein. So gibt er sich vorbehaltlos allen, die Brot und Wein empfangen« (These 18). Es ist verständlich, daß gegen diese »Konkordie« nach wie vor angekämpft wird⁷. So bietet sich hier das Bild einer Einheit, welche weiterbestehende Gegensätze und Widerstände gelten läßt.

Auch wenn diese Einheitsvorstellung an einigen Stellen der Lk als für das evangelisch-katholische Gespräch nicht als maßgeblich betrachtet wird (I,14), so heißt es doch auch, daß die Leuenberger Konkordie »eine entsprechende Fortsetzung zwischen den reformatorischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche finden« müßte (I,14). Die beiden Aussagen widersprechen eigentlich einander. Sie bleiben aber beide in Geltung, was ein charakteristisches Merkmal für die unabgeschlossene dialektische Denkweise der Lk ist.

An den Weg der Leuenberger Konkordie erinnert auch die gelegentlich genannte Zielvorstellung, daß nach den Vorschlägen des Ratsvorsitzenden der EKD, Bischof Eduard Lohse, »die Möglichkeit gemeinsamer ökumenischer Gottesdienste auch an Sonntagen« geschaffen werden sollte wie ebenso »eine gemeinsame Seelsorge für konfessionell gemischte Ehen« und die »gegenseitige eucharistische Gastfreundschaft« (II,17). Die Aufhebung der Lehrverurteilungen bildet so nur eine Voraussetzung auf dem Weg zu ganz realistischen, weitreichenden Einigungsakten.

Es entspricht dem methodisch-hermeneutischen Anspruch der Lk, daß sie das Unternehmen nicht unkritisch angehen und über ihre Methodik Auskunft geben, ja diese sogar gelegentlich hinterfragen. So wird am Anfang einer gewissen Skepsis Raum gewährt, die sich u. a. in den Fragen artikuliert, ob nicht die vielschichtige Problematik der Lehrunterschiede am Ende auf »zu einfache Formeln« reduziert und die Verwerfungsurteile schließlich doch nur als »Mißverständnisse« ausgegeben werden könnten, was wohl das Anliegen der Reformation weder geschichtlich noch sachlich treffen würde.

Es zeugt von dem Methodenbewußtsein der Studien, daß solche Fragen am Anfang gestellt werden. Aber ihre Artikulierung ist noch kein Beweis dafür, daß bei der Ausarbeitung des Werkes selbst die erahnten Gefahren gebannt werden. Tatsächlich wird an vielen Stellen der Lk die Behauptung von solchen bloßen »Mißverständnissen« aufgestellt (I,48; 75; II,19; III,184).

Auch eine andere »Aporie« wird bezüglich des Unternehmens der Aufhebung der Verwerfungen zugegeben. Sie besteht darin, »daß die Bekenntnisse und Dogmen der Kirche einerseits in Gültigkeit bleiben« sollen, andererseits »insoweit entkräftet werden« sollen, »als sie den heutigen Stand der Lehre in der anderen Kirche nicht mehr treffen« (I,13; vgl. II,39). Hier scheint tatsächlich mit der Möglichkeit einer »Entkräftung« von Dogmen gerechnet zu werden.

In einer als »Werkstattbericht« bezeichneten Abhandlung setzt sich der Verfasser selbst mit dem Verdacht auseinander, daß die beteiligten Fachtheologen sich »von vornherein darüber einig gewesen« seien, die Verwerfungen als obsolet zu

⁷ U. Asendorf/F.W. Künneth, Von der wahren Einheit der Kirche. Lutherische Stimmen zum Leuenberger Konkordienentwurf, Berlin 1973.

betrachten und dafür nur noch nach Belegen zu suchen (II,333). Dies wird vom Verfasser als unbegründet zurückgewiesen. Aber tatsächlich ist in der »Einführung« des Werkes ein Brief an den Vorsitzenden des ÖAK aus dem Jahre 1981 mit der Aufgabenstellung an die Kommission zitiert, in dem es heißt: »Diese sogenannten Verwerfungen treffen nach allgemeiner Überzeugung nicht mehr den heutigen Partner« (I,10). Offenbar ging diese Überzeugung den Arbeiten doch voraus, was freilich nicht schon besagen muß, daß sie auf die Untersuchungen einen rein negativen Einfluß gehabt haben müßte. Aber daß sie in der Weise eines gewissen praktischen Vorverständnisses im Sinne der zuvor so genannten »Hermeneutik der Vereinheitlichung« selektierend wirksam war, kann nicht gänzlich ausgeschlossen werden.

Das zeigt sich an einem unbewußt gefällten Vorentscheid im Bereich des Kirchenbegriffs und des Kirchenglaubens. Es ist nicht zu übersehen, daß sowohl in den »Dokumenten« (Bd. I) als auch in den »Materialien« (Bd. II und III) der Begriff »Kirche« (von Ausnahmen abgesehen, in denen eigens von der »römisch-katholischen Kirche« gesprochen wird) einsinnig und gleichwertig allen an dem Gespräch beteiligten und allen daran interessierten christlichen Bekenntnissen zuerkannt wird.

Es ist meistens die Rede von den »beiden Kirchen« (I,30, 31), von »unseren Kirchen« (I,22), von »allen Kirchen« (I,29) oder von »jeder der christlichen Kirchen« (I,39). Wenn das nicht unbedacht gesagt ist (was kaum angenommen werden kann), liegt darin eine Anerkennung des wahren Kirche-Christi-Seins eingeschlossen, die grundsätzlich und ideell die Kirchengemeinschaft und -einheit vorwegnimmt. An einer Stelle tritt diese ideelle Einheit besonders deutlich hervor, dort, wo von den »Bekenntnissen und Dogmen der Kirche« gesprochen wird, worunter die reformatorischen Bekenntnisse und die katholischen Dogmen gemeint sind (I,13). Wo das Zweite Vatikanum noch von »Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften« (Kirchenkonstitution, 15) spricht, um an einer Abstufung festzuhalten, ist diese katholischenteils hier aufgegeben. Zu welchen entschiedenen Folgerungen dieser Einheitsgrundsatz vorangetrieben wird, zeigt die Behauptung: »Soweit Kirche gegeben ist, ist auch Amt gegeben« (III,207). Hier ergibt ein Postulat das andere. Das ist umso merkwürdiger, als an anderer Stelle doch wieder davon gesprochen wird, daß man die »gravierenden Unterschiede der Sichtweisen« nicht negieren dürfe und daß die »Kirchen« in dem Verständnis des »Gegenübers« oder der »Einheit mit Christus« verschieden seien (III,59). Hier ist ein Nebeneinander unausgewogener Dialektik oder Paradoxalität zu bemerken.

Bei der vorherrschenden Gleichsetzung der »Kirchen« müßte dann freilich wenigstens angedeutet werden, wie die ideell schon gesetzte und vorhandene Einheit der empirisch getrennten christlichen Gemeinschaften gedacht und geglaubt werden könne, zumal nach dem in der als vorbildlich angesehenen Leuenberger Konkordie ja an ein nicht weiter begrenztes Nebeneinanderbestehen der Institutionen gedacht ist und das hier im Hintergrund stehende Einheitsmodell einer »versöhnten Verschiedenheit« keine formelle Einigung besagt, so daß der Schluß erlaubt sein muß: Es geht nicht mehr um Wiedervereinigung im Glauben,

sondern nur um Anerkennung der bestehenden Unterschiede zum Zwecke einer den Besitzstand objektiv nicht tangierenden abstrakten Union und subjektiv um eine freizügige Durchlässigkeit für den einzelnen. (Der Begriff »versöhnte Verschiedenheit« sollte als logischer Zwitter aus einer wissenschaftlichen Diskussion überhaupt ferngehalten werden, da er Unzusammengehöriges verbindet: eine moralische Kategorie [Versöhnung/Haß] und ein logisches Element [Wahrheit/Irrtum]).

Die hier fehlende Begründung einer »Einheit in Verschiedenheit« ließe sich allein auf dem von dem evangelischen Ökumeniker E. Schlink angedeuteten Wege erreichen, wonach die Einheit der christlichen Bekenntnisse allein in ihrem Bezug zu Christus liegt. Um Ihn würden sie alle wie Planeten um die Sonne kreisen⁸. So wenig man diese Überzeugung einem evangelischen Theologen verargen darf, so kann man sie doch nicht als die katholische Kirchengauffassung anerkennen. Obgleich die Lk diese Folgerung nicht ziehen, ist sie in ihren Prämissen angelegt.

Die in dem Werk katholischerseits vorhandene Unbestimmtheit im Kirchenverständnis, das tendentiell einer vorweggenommenen Gleichsetzung zuneigt, muß sich naturgemäß auf die Einschätzung der vorhandenen Lehrunterschiede auswirken, die im Zuge dieser ideellen Einheitstendenz an Deutlichkeit und Schärfe verlieren. Dies ist aber nicht ohne Nachteil für ein Zentralanliegen des Werkes, das bei der stellenweise doch erfolgenden Anerkennung von Lehrdifferenzen diesen den kirchentrennenden Charakter abspricht (so u. a. in den Fällen von Rechtfertigung, Eucharistie, Meßopfer, Amt).

Hier wird die Frage nicht zu unterdrücken sein, wie etwas als nicht-kirchentrennend festgestellt werden kann, wenn nicht geklärt ist, was die Kirche in ihrem Wesen ist, was ihr unentbehrlich ist oder was als entbehrlich bestimmt werden kann, wo ihre unverrückbaren Grenzen liegen oder wo sie als fließend angenommen werden können. Da solche Wesensfragen nicht gestellt werden, erscheinen die vielen Urteile über das Nicht-Trennende eines Unterschiedes letztlich nicht begründet. Sie nehmen einen arbiträren und in etwa subjektiven Charakter an.

Unter den methodisch-hermeneutischen Voraussetzungen ist noch ein weiterer Ausfall zu nennen, der an die Grundlagen des Ganzen rührt bzw. ihren Mangel ausweist. Es ist die Unterdrückung der Frage nach dem Wesensunterschied zwischen dem Protestantismus und dem Katholizismus, der Frage nach einer Grunddifferenz. Dazu heißt es: »Der Begriff 'Grunddifferenz' kommt in den ökumenischen Dokumenten selbst nicht als geprägter Terminus vor...«. Zur Begründung wird gesagt: »Je weniger die Sache geklärt ist, umso einflußreicher und unkontrollierter wird die Annahme einer solchen Grunddifferenz« (II,35).

In dem starken Gefälle zur Angleichung findet deshalb die früher oft erörterte Frage (u. a. bei J. A. Möhler, Dan. Friedr. Schleiermacher, K. Barth, H. Urs v. Balthasar) nach dem grundlegenden Wesensunterschied zwischen Protestantismus und Katholizismus keinen Platz (II,57), obgleich im Gegensatz dazu von einem

⁸ Vgl. E. Schlink, *Ökumenische Dogmatik. Grundzüge*, Göttingen 1983, 696.

»Grundkonsens« laufend gesprochen wird (der aber, genau genommen, nicht förmlich ausgewiesen ist). Man ersieht eigentlich nicht recht, warum die Frage nach der Grunddifferenz abgewiesen wird. Wenn nämlich zugegeben wird, daß es auch noch Differenzen zwischen den christlichen Gemeinschaften gibt, und wenn man nicht voraussetzt, daß sie rein beiläufiger Art und grundlos entstanden sind, wird man doch nach dem Grund fragen und mit intellektueller Redlichkeit fragen müssen. Es ist deshalb auch bezeichnend, daß manche Mitarbeiter an den Lk diese Frage stellen und sie sogar beantworten. So wird in der Darstellung der Eucharistielehre der Reformatoren gesagt, »daß es sich um zwei fundamental unterschiedliche religiöse Systeme handelte« (III,33; 52). In ähnlicher Weise wird als »konstitutive Differenz« das verschiedenartige Verhältnis zwischen »Christus und der Kirche« (also auch wieder ein verschiedenartiger Kirchenbegriff) benannt (III,59), woraufhin ein protestantischer Autor folgert, daß »Abgrenzungen in zentralen Glaubensfragen fortbestehen« (III,70). So läßt sich offenbar die Frage nach der Grunddifferenz selbst in diesem Werk nicht verhindern.

Die Furcht vor der Erörterung dieser Frage ist auch deshalb unbegründet, weil nur so das positiv Eigentümliche und die Proprietät der Konfessionen in die erstrebte »Einheit« eingebracht werden kann; denn sicher würde die Grunddifferenz auch den positiven Grundcharakter der betreffenden Religiosität erkennen lassen: etwa beim Katholizismus den Zug zum Heilsrealismus (statt zur existentiellen Abzweckung), die Ausrichtung auf das objektive »In se« der Heilswahrheit (im Gegensatz zum subjektiven »Pro me«), die Verpflichtung auf das Mysterium (statt auf das Paradox), die Bevorzugung des Organischen und seiner gestuften Vermittlungen (statt des Dialektischen und des Zugespitzen). Eine Vernachlässigung oder gar Verbannung dieser Frage führt die Gefahr des Nichtwissens um die eigene Identität und des Identitätsverlustes herauf, die das Gespräch zwischen den Konfessionen zu vorschnellen Lösungen treibt.

Das Übergehen der Frage nach der Grunddifferenz führt in Konsequenz auch zur Vernachlässigung des größeren Zusammenhangs und des umfassenden Ganzen, in das die Einzelfragen unablässig eingefügt und aus dem sie nicht herauszubrechen sind. Unter dieser Rücksicht betrachtet, fehlt vielen Beiträgen der Studien der »synthetische Blick«, der das Einzelne aus dem Ganzen heraus beurteilt und am Ganzen überprüft. Wo nur abgetrennte Einzelphänomene in der Denkweise des Phänomenalismus und des Empirismus aufgenommen werden, sind die Einzelheiten nicht mehr durch einen tieferen Sinn und ein Sein verbunden, sondern nur noch durch das menschliche Wollen zur Einheit, das zur Entscheidung der Wahrheitsfrage nicht hinreicht.

Ein solches punktuelles, auf die Einzelheiten fixiertes Verfahren vermag aber auch die Behauptung eines vorherrschenden »Grundkonsenses« nicht einzulösen. Sein Bestehen wird nirgends thematisch entwickelt. Am ehesten ließe sich eine diesbezügliche Feststellung in einigen christologischen Aussagen der Lk vermuten, etwa in dem als »christologischer Grund« bezeichneten, aus einem früheren Dialog-Dokument zitierten Satz: »Christus und sein Evangelium sind die Quelle, Mitte und Norm christlichen Lebens für den einzelnen wie für die Gemeinschaft in

Kirche und Welt« (I,43). Die Übereinstimmung in bezug auf diesen Satz wird kein Christ bestreiten. Aber es ist ein Konsens im Formalen; wenn man nach den Inhalten dieses Christusglaubens etwa mit Berufung auf das Konzil von Chalkedon oder auf die Erlösungslehre der Kirche fragen würde, würde man auf das breite Spektrum evangelischer Theologie stoßen, das die behauptete Übereinstimmung widerlegt. Die in den Studien vertretene Einheitsauffassung ist nur zu verstehen aufgrund der von vornherein gefaßten Einheitsoption, welche als das alles bestimmende Apriori nicht hinterfragt wird.

Geht man aber dem Ursprung dieses Apriori weiter nach, so wird man auf Einflüsse und Motive stoßen, die nicht nur theologisch begründet sind. Das in den Studien gelegentlich angedeutete Beispiel der evangelischen Kirchengesamtheit lehrt, wie stark pragmatisch die Begründungen gehalten sind und sich einfach auf den »Rückgang des konfessionsbestimmten Selbstverständnisses des deutschen Protestantismus« berufen. Hier wird die Option für die Einheit schon mehr aus den religiösen Nivellierungstendenzen des Zeitgeistes abgeleitet als aus der Einsicht des Glaubens.

Die vorausliegende Einheitsoption gerät an einer anderen wichtigen Stelle ebenfalls in die Gefahr einer verunklarenden Harmonisierung, welche der Realität nicht entspricht. Es ist die unterschiedslose Anwendung des Traditionsbegriffs auf die glaubensverbindliche göttlich-apostolische Tradition im katholischen Sinne und auf die kirchlichen Traditionen im evangelischen Verständnis. Unter den Traditionen sind vornehmlich die Neueinführungen der reformatorischen Kirchen verstanden. Gemeint sind etwa »Calvin und die reformierte Tradition« (I,125) oder die »theologische Tradition« Luthers, mit der er sich gegen den sakramentalen Charakter der Ordination wandte (I,161); Tradition ist die »Eigenart der heutigen Kirchen« (I,27). So kann auch gesagt werden, daß die Zugehörigkeit des Amtes zur Kirche sich auf »menschliche Traditionen und Gebräuche« (II,112) stütze. Sie sind identisch mit dem »Erbe der Väter« der Reformation (III,241). Daß der so verstandenen Tradition kein göttlich-apostolischer Charakter zukommt, wird an der Anerkennung gegensätzlicher Traditionen in den christlichen Gemeinschaften besonders deutlich. So werden z. B. die Divergenzen in der Ehelehre auf »unterschiedliche Traditionen« (I,150) zurückgeführt. Damit ist aber verkannt, daß die Tridentinische Auffassung auf der verbindlichen apostolischen Tradition beruht, die auch nach dem Zweiten Vatikanum (zwar keine selbständige zweite Glaubensquelle ist, aber doch) ein unentbehrliches Medium zur Vergewisserung des Schriftwortes darstellt, welches von der Kirche in aktiver Funktion beansprucht werden darf. Daß dem evangelischen Glaubensprinzip eine solche Tradition zumindest nicht naheliegt, zeigt die Aussage seitens der evangelischen Theologie, wonach das »evangelisch-lutherische Bekenntnis steht und fällt ... mit dem Vertrauen auf die Selbstbewahrung göttlicher Wahrheit« (II,80), also nicht auf die lebendige aktive Tradition der Kirche, zu der auch die Verkündigung durch das Lehramt gehört.

Damit hängt auch zusammen, daß das Problem der Anerkennung und Verbindlichkeit der Bekenntnisschriften »in heutiger lutherischer Theologie nicht abschließend gelöst ist« (II,79). Hieran darf man auch schon die praktische Frage anknüp-

fen, wer evangelischerseits über die in den Bekenntnisschriften enthaltenen Verwerfungen urteilen und entscheiden darf. Als zuständig werden einmal die »Synoden und Kirchenleitungen« genannt (II,55). Aber das gerät andererseits wieder ins Schwanken durch den offen zugegebenen Befund, daß evangelischerseits »eine letztinstanzliche Zuständigkeit des Lehramts nicht vorbehaltlos zugestanden wird« (II,16). So würde diese Vollmacht dann auf die theologische Wissenschaft bzw. auf die historische Forschung übergehen, die aber weder als solche diese Autorität besitzt, noch aufgrund ihrer Uneinigkeit (die selbst in diesen Bänden zum Vorschein kommt) dazu befähigt erscheint. Diese Mängel werden in den Studien katholischerseits nicht reflektiert.

2) Annäherungen und Differenzen

Trotz des eingengten Rahmens einer »Einigungshermeneutik« ist den Studien das Bemühen und das Verdienst um das Ausräumen bestimmter Mißverständnisse und um den Aufweis von Übereinstimmungen (die auch schon in den häufig zitierten vorangegangenen »Konvergenzerklärungen« festgestellt wurden) nicht zu bestreiten. Ungeachtet der angedeuteten Spannungen und Divergenzen innerhalb des Gesamtwerkes läßt sich feststellen, daß in den drei Hauptanliegen (Rechtfertigung, Sakramente, Amt) vieles Übereinstimmende in neuer Weise zutagegefördert wird. Seit dem berühmten Lobspruch, den A. v. Harnack dem Rechtfertigungsdekret des Tridentinums zuteil werden ließ, hat man weithin die Überzeugung gewonnen, daß bezüglich dieser Lehre die Unterschiede geringer geworden sind. Das vorliegende Werk hat die Übereinstimmungen im Geschehen und im Akt der Rechtfertigung oder Begnadung des Sünders noch verdeutlicht, etwa bezüglich der Momente der Christusverursachung der Rechtfertigung, der Unverdienbarkeit der »Gnade«, der Nicht-Passivität des Menschen, des Lohn- oder Verdienstgedankens wie auch bezüglich der Annahme einer Heilsgewißheit, insoweit sie ihren Grund nicht im Menschen, sondern in Christus selbst hat (I,62; II,24). Das Entgegenkommen katholischerseits reicht insofern noch weiter, als auf den Begriff des »Mitwirkens« verzichtet und das Wort zu Unrecht als mißverständlich aufgegeben wird.

Hier beginnen dann allerdings gleich auch die kritischen Fragen, die von der Theologie bei der beabsichtigten Rezeption der Lk nicht unterdrückt werden dürften. So wäre anzumerken, daß das Geheimnis der gottmenschlichen Begegnung in der Rechtfertigung nicht vollauf getroffen ist, wenn das Mitwirken und das Mittun des Menschen (und sei es auch nur durch die Preisgabe eines entsprechenden Begriffes) nicht unangetastet erhalten bleibt. Derselbe Vorbehalt ist gegenüber dem Umstand anzumelden, daß die von Luther betonte »Alleinwirksamkeit« Gottes akzeptiert wird (II,216; 250) und die katholische Lehre von der Disposition auf die Rechtfertigung kaum Beachtung findet. Es ist jedenfalls kein Ausgleich dieses Mangels, wenn gesagt wird, daß die katholische Auffassung der reformatorischen deshalb gleiche, weil sie alle Schritte des Menschen als Werk der Gnade auffasse. Damit scheint das Geheimnis des Zusammenwirkens von Gnade und

Freiheit nach der Seite der göttlichen Macht verschoben und vereinseitigt zu sein. In diesem Zusammenhang hätte der Hinweis nicht geschadet, daß protestantische Theologen außerhalb dieses ökumenischen Gesprächs den Anteil des Menschen bewußt zurückdrängen, wenn sie nur ein sogenanntes »Inwirken« des Menschen in der Gnade zulassen⁹.

Auch die versuchte Harmonisierung im Punkte der inneren Wirkung der Rechtfertigung scheint nicht gelungen. Zwar werden in den Untersuchungen der effektive Aspekt der Rechtfertigung und das innere Wirken der Gnade stark betont. Wenn aber behauptet wird, daß der lutherische Begriff des Glaubens, als »Existenzwandlung« verstanden, identisch sei mit dem Begriff der inhärierenden, heiligmachenden Gnade (I,84), der von der evangelischen Theologie weithin abgelehnt wird, so versagt hier einfach das Unterscheidungsvermögen zugunsten verbalistischer Gleichsetzungen.

Ausdrücklich wird dem auch in den nachfolgenden Bänden widersprochen, etwa wenn es heißt, daß in der »Apologie« die heiligmachende Gnade nur »die über den Augenblick hinaus fortdauernde Geltung des von Gott Angenommenseins« besagt (II,202) und daß lutherischerseits die Rechtfertigung eine »Wirklichkeit auf seiten Gottes ... außerhalb von uns bleibt, an der der Mensch im Modus des Glaubens teilhat« (II,309). Darum kann man die kritische Anfrage eines evangelischen Theologen unterstreichen, die besagt: »Wie kann (trotz aller Annäherung) der Gegensatz in der Rechtfertigungslehre überwunden sein, wenn der Gnadenbegriff kontrovers ist?« (III,66).

Eine solche, in den Studien selbst laut werdende Kritik tritt auch an anderer Stelle hervor, wo von den verschiedenartigen anthropologischen Auffassungen (beinahe im Sinne einer »Grunddifferenz«) gesprochen und gesagt wird: »Sie treten besonders hervor in dem Gegensatz der tridentinischen Auffassung von der Rechtfertigung als einer in der menschlichen Seele selbst stattfindenden qualitativen Veränderung zu der reformatorischen Lehre von der Rechtfertigung 'extra nos' im Urteil Gottes über uns« (II,24). Freilich wird der Gegensatz gleich wieder gemildert durch den Rekurs auf den Glauben, der den »Menschen in Christus hineinversetzt«. Aber die personale Relation zu Christus und selbst die Einwohnung Christi ersetzt die ungeschaffene heiligmachende Gnade nicht, die für das Verständnis des Gnadenlebens als bleibende innere Disposition und Qualität nach katholischem Glaubensverständnis unaufgebbar ist¹⁰. Darum wird am Ende hier auch wieder von »tiefgreifenden Unterschieden« gesprochen, die aber dennoch nur als »Schulgegensätze« (II,24) betrachtet und nicht als kirchentrennend gewertet werden sollen. Es hat den Anschein, daß hier als »tiefgreifend« ausgegebene Sachunterschiede durch versöhnlich klingende Worte überbrückt werden sollen.

Blickt man über die Grenzen dieses Gesprächskreises hinaus, so wird man bei einem renommierten evangelischen Kenner der Rechtfertigungsproblematik auf

⁹ Vgl. W. Joest, Gnade: RGG II ³1958, 1642.

¹⁰ Vgl. dazu K. Rahner, Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade: Schriften zur Theologie I, Einsiedeln 1954, 347–375.

die Frage, ob »sich die beiden Kirchen in der Rechtfertigungslehre unterscheiden«, die Antwort hören: Man kann die Frage »weder mit einem glatten Nein noch mit einem glatten Ja beantworten«¹¹. Es ist schwer vorstellbar, wie sich auf einem solchen »Ja und Nein« zugleich eine Kirchengemeinschaft begründen lasse, es sei denn, man betrachtet die Lehre als etwas Zweitrangiges, was aber weder katholischem noch unreformatorischem Denken entsprechen dürfte, das ja um der Wahrheitsfrage willen auf den Kampfplatz der Reformation getreten ist.

Dabei ist der neueren Theologie immer deutlicher geworden, daß die eigentlichen Schwierigkeiten der Rechtfertigungslehre nicht so sehr in der Interpretation des Geschehens selbst zu suchen sind, als vielmehr in der Beurteilung der Vermittlung dieses Gnadengeschehens durch die Sakramente und die Kirche. Zur Kirche aber gehört auch das Amt als konstitutiv hinzu (obgleich auch die evangelische These zu Worte kommt, nach welcher das Amt für die Kirche nicht »konstitutiv«, sondern nur »konsekutiv« sei, weil die zum Wesen der Kirche gehörende Verkündigung sinnvollerweise auch der Ordnung halber eben einen Verkünder brauche: III,271). Dabei fällt dem Leser dieser Studien auch auf, daß die zu diesem Themen vorgetragenen Gedanken in den »Dokumenten« (Bd. I) viel deutlichere Harmonisierungstendenzen zeigen als die kritischeren Beiträge in den »Materialien« (Bd. II und III).

So erweckt das Dokument zur Allgemeinen Sakramentenlehre den Eindruck, als ob das Verhältnis von Wort und Sakrament von der katholischen und evangelischen Lehre einheitlich beurteilt würde (I,80; 90f). Dagegen aber sprechen rein formal schon Wendungen, nach denen »im Wort die Wirklichkeit des Heilsgeschehens selbst gegenwärtig wird« (I,90f), dem auf seiten des Empfängers der Glaube entspricht, welcher ebenfalls vom Wort vermittelt wird. Wenn man aber den von einem reformierten Theologen zitierten Satz ernst nimmt, wonach »das Wort das Mittel ist, wodurch Gott den Menschen rechtfertigt, weil es den Glauben weckt« (III,62), dann läßt sich die Differenz bezüglich des Verhältnisses von Wort und Sakrament nicht übersehen; denn hier ist das Sakrament wesentlich als Verkündigung verstanden und so seine Eigenbedeutung als Kultdrama nicht begründet. Die Aussage, daß beim Sakrament der Bezug auf Leiblichkeit hinzukomme (I,80; III,66), kann nicht als eine solche Begründung angesehen werden.

So wird denn auch vom Abendmahl nur gesagt, daß es als »elementar bekräftigtes Verheißungswort der letztwilligen Verfügung Christi gemäß zur Erbauung und Stärkung des Glaubens der Gemeinde« (III,86) zu verstehen sei. Hier gelten die Sakramente, kraft der Dominanz des Wortgeschehens und der Unterbewertung des sinnhaft-dramatischen Kultgeschehens, nach wie vor nur als Bekräftigung des rechtfertigenden Glaubens. Die aner kennenswerten Bemühungen des evangelischen Theologen G. Wenz, das Verhältnis von Wort und Sakrament in Entsprechung zur Beziehung von Geist und Natur, von Seele und Leib zu setzen (III,90), vermögen, da ja dem Wort auch etwas Leiblich-Naturhaftes eignet, so auch keine Klarheit zu schaffen. Das beweist auch wieder das selbstkritische Urteil eines

¹¹ H. G. Pöhlmann, *Rechtfertigung*, Gütersloh 1971, 378.

anderen Autors, daß das genannte Verhältnis »innerhalb der evangelischen Kirche ... weiterer Klärung« bedarf (II,216).

Mit Recht wird an anderer Stelle auf den hier hervortretenden Unterschied zur katholischen Lehre hingewiesen, die an einer dynamischen Aufwärtsbewegung vom Wort zum Sakrament festhält, welche allein schon an der Abfolge von Wortgottesdienst und sakramentalem Mahlopfer in der Eucharistie sichtbar wird. Man kann es dem evangelischen Autor nicht verargen, daß er das als ein »Defizit« des Katholizismus ansieht und darin eine Leugnung der Gegenwart Christi im Wort angelegt findet (III,66f). Weniger verzeihlich ist, daß katholischerseits diese Differenz nicht gesehen oder mit der Formel »Wort und Sakrament« zugedeckt wird. Dabei wird auch der gewichtige praktische Glaubensbezug dieser Differenz verkannt. Dieses Verkennen wirkt sich gerade heute im kirchlichen Leben aus, wo katholische Theologie und Verkündigung es nicht mehr vermögen, die dogmatische Unzulässigkeit sonntäglicher ökumenischer Wortgottesdienste (als Ersatz für die Eucharistie) aufzuzeigen.

Dem auf die Hervorhebung der Gemeinsamkeiten ausgerichteten Duktus der Gedanken entsprechend, der die gegenüber dem Tridentinum zum Positiven gewendete Situation dokumentieren soll, treten auch in der Eucharistielehre die Unterschiede zurück. Das ist insoweit berechtigt, als hier vor allem zwischen Katholizismus und lutherischem Bekenntnis deutliche Gemeinsamkeiten festzustellen sind, die allerdings z. T. schon früher bestanden. Sie betreffen so zentrale Punkte wie die »Realpräsenz«, die Vergegenwärtigung der ganzen Heilstat (obgleich gelegentlich auch wieder bestritten wird, daß die Heilstat sich im Wort vergegenwärtigen könne: III,68) und den Opfercharakter der Eucharistie. Daneben treten die weiter bestehenden Probleme der Unterschiede in der Transsubstantiationslehre (obgleich ein evangelischer Autor den Vorgang ganz unbefangen »Wandlung« nennt: III,86), in der Lehre von der Permanenz der Gegenwart Christi, der damit zusammenhängenden »Tabernakelfrömmigkeit« (was ein katholischem Empfinden wohl nicht ganz angemessener Ausdruck ist) und in der Wahrheit von der Eucharistie als Opfer der Gläubigen und der Kirche ungebührlich zurück.

Ohne die positive Absicht des diesbezüglichen Dokumentes verkennen zu wollen, fällt zunächst eine Unstimmigkeit auf, wenn katholischerseits die Transsubstantiationslehre als solche als ein bloßer »Erklärungsversuch« der Kirche ausgegeben wird, der »angemessen und sehr geeignet« sei (I,105). Das gilt aber nur von dem Begriff der Transsubstantiation, während die Lehre vom Entstehen der Realpräsenz als eigene Glaubenswahrheit und als Dogma anzunehmen ist, weshalb das Tridentinum auch sagen kann, daß die Transsubstantiation »stets Überzeugung in der Kirche Gottes war« (DS 1642). Man darf nicht übersehen, daß es sich nach der Tradition wie nach dem Tridentinum bei dieser »wunderbaren Wandlung« (DS 1652) um eine außerordentliche Gottestat, um ein »Glaubenswunder« handelt (im Unterschied zum sichtbaren Wunder und Glaubwürdigkeitsmotiv), welches der Kraft nach einer Schöpfungstat nahekommt (vgl. Thomas von Aquin, S. th. III q. 75 a.4; a.8). Deshalb ist es auch nicht richtig, die lutherische Konsubstantiations-

lehre und die Ubiquitätslehre (die hier keiner weiteren Prüfung unterzogen werden) einfach als gleichwertige »Erklärungsmodelle« auszugeben (I,107).

Von der hier zu treffenden Unterscheidung hängt auch die Differenz in der Auffassung von der Permanenz der Gegenwart Christi ab, die von der evangelischen Lehre auf den Gebrauch (»usus«) der Eucharistie beschränkt wird, vom katholischen Dogma aber als andauernde Gegenwart bekannt wird. Daraus ergibt sich die Einsicht des Glaubens in die Bedeutung des eucharistischen Kultes. Hier geht die katholische Seite an dem schwerwiegenden evangelischen Einwand vorbei, daß der Stiftungsbefehl Christi allein auf das leibhafte Zusichnehmen in einer aktuellen Mahlgemeinschaft gehe (I,108). Wenn dem so wäre, müßten die dauernde Gegenwart Christi und der eucharistische Kult als nicht offenbarungsgemäß und als unbegründet (mit allen sich daraus ergebenden Konsequenzen) abgelehnt werden. Dann dürften die evangelischen Christen auch nicht um Verständnis für die katholische Praxis gebeten werden. Diesen Folgerungen ist nur zu entgehen, wenn katholischerseits an der Lehre von der Wesens- oder Seinswandlung festgehalten wird. Er führt schließlich auch zur Anerkennung einer anderen Gegenwartsweise Christi in der Eucharistie; denn man darf (ohne Verfemung der anders Glaubenden) sagen: Eine Gegenwart, die bleibend ist (solange die Zeichen existieren), ist eine andere als eine vom menschlichen Gebrauch bestimmte und abhängige Präsenz.

Unstreitig ist auch eine Annäherung in der Anerkennung des Opfercharakters der Eucharistie erbracht worden. Man kann sich davon überzeugen, wenn man etwa zum Vergleich eine noch im Jahre 1952 gemachte Aussage des evangelischen Theologen H. Hermelink heranzieht, der das Wort des Reformators M. Chemnitz aufnahm und die Messe eine »Theatervorstellung« nannte, dabei allen Nachdruck auf die Heilskraft der Verkündigung legend, die durch das Sakrament nur persönlich zugesprochen werde. In den »Dokumenten« dagegen wird ein einheitliches Verständnis darin bekundet, daß das Meßopfer nur eine sakramentale Vergegenwärtigung der Heilstat Christi ist und nicht eine Erneuerung oder gar eine Wiederholung (I,91f.). Aber gerade dies wird in der Abhandlung über »Das Heilmittel des Wortes« mit dem Einwand abgelehnt: »Gegen jede Logik wird angenommen, daß mit der Auferstehung und Präsenz Christi auch sein Werk, das damals in der Geschichte geschah, heute im Sakrament präsent ist«. Das sei den antiken Mysterienkulten verwandt, es sei »ungeschichtlich und zeitlos« gedacht (III,68).

So treten im evangelischen Bereich (zwischen Lutheranern und Reformierten und nochmals innerhalb der reformierten Gemeinschaften) Unterschiede auf, die in die »Dokumente« aber nicht eingehen. Es hat den Anschein, daß man innerhalb des Disputs evangelischer Theologen und außerhalb des ökumenischen Gesprächs viel kontroverser spricht als im ökumenischen Dialog, was wiederum das unbewältigte Problem der Hermeneutik in Erinnerung ruft.

Das zeigt sich auch deutlich in der Frage nach dem Opfercharakter der Eucharistie: Hier erwecken die »Dokumente« den Eindruck wesentlicher Übereinstimmung. So heißt es u. a.: »Der erste tridentinische Canon (DS 1751 über die hl.

Messe als »wirkliches und eigentliches Opfer«) muß also nicht länger als Gegensatz zur reformatorischen Lehre betrachtet werden« (I,94). Dabei wird aber in Kauf genommen, daß die reformatorische Theologie allein das Lob- und Dankopfer in der Eucharistie anerkennt, dagegen den Sühnopfercharakter nur dem Kreuzesgeschehen zubilligt. Das wird nun freilich entschuldigt und als »verständlich« dargestellt wegen der Trennung von »sacrificium« und »sacramentum« (die aber weder vom Tridentinum noch von der katholischen Theologie grundsätzlich gemeint war). Es wird dabei nicht erwähnt, daß viele protestantische Theologen mit der »Apologie« bewußt und keineswegs aufgrund eines Mißverständnisses daran festhalten, daß das Abendmahl nur ein »sacrificium laudis«, nicht »sacrificium propitiatorium« ist.

So wird denn auch eine Einheit in bezug auf die zunächst als »elementare Differenz« ausgegebene Lehre von der »Messe für Verstorbene« konstruiert, wenn sie als »fürbittendes Gedenken« (I,120) erklärt wird. Aber »fürbittendes Gedenken« ist kein Sühnopfer, zumal nicht, wenn man auf die das Opfer darbringende Kirche achtet. Hierin zeigt sich allerdings, daß auch der Unterschied in der Beurteilung der hl. Messe als »Opfer der Kirche« nicht ernstgenommen wird. Es ist nicht dasselbe, wenn das Tridentinum davon spricht, »daß er (Christus) von der Kirche durch die Priester geopfert werde« (DS 1741) und wenn das »Dokument« erklärt, daß die Eucharistie »Opfer für die Kirche« (I,90) sei. Die Wahrheit vom Opfer der Gläubigen und der Kirche, die als Leib Christi das Opfer des Hauptes mitvollzieht, wird hier (wohl aus Angst vor dem Vorwurf des Synergismus) nicht hervorgekehrt. Es verwundert dann schon, wenn dem Tridentinum immer wieder »mißverständliche Formulierungen« (I,119) vorgeworfen werden, ohne mit der Möglichkeit eigener Mißverständnisse zu rechnen. Sie ist dann gegeben, wenn man die katholische Wahrheit aus Gründen des Erfolges der Angleichung neutralisiert.

Diese Problematik entsteht auch bezüglich der Amtsfrage, die bezeichnenderweise in der Eucharistielehre nicht gestellt wird, so daß der Eindruck von der Gültigkeit der Eucharistie in jedweder kirchlichen Gemeinschaft entstehen muß. Der vom Tridentinum geforderte »priesterliche Dienst« wird hier einfach mit der reformatorischen Auffassung gleichgesetzt, »daß Christus selbst sein einmal vollbrachtes Werk priesterlich vertritt« (I,91). Nachfolgend wird zwar die Amtsproblematik aufgenommen, aber so entschärft, daß es heißen kann: »Obwohl die Reformationskirchen die Benennung der Ordinationshandlung als Sakrament nicht übernommen haben, ist die Handlung selbst, die erst von der mittelalterlichen Kirche als 'Sakrament' im engeren Sinne des Begriffs bezeichnet wurde, von ihnen in wesentlichen Bestandteilen bewahrt worden« (I,161). Damit wird nahegelegt, daß die verschiedenen Begriffe, Worte oder Sprachen im Grunde dasselbe meinen. Ob der Begriff der »Priesterweihe«, der hier nicht gebraucht wird, nicht doch etwas anderes an Realität trifft als der »Ordination«, wird hier nicht in Erwägung gezogen. Die Behauptung, daß die verschiedenen Begriffe und Bezeichnungen dasselbe meinen, ist nicht begründet, da das Verhältnis von Wort und Sache nicht erklärt wird. So entsteht die Gefahr eines gewissen Nominalismus und Verbalismus, der die Einheit allein in Wortbedeutungen sucht und findet.

Allerdings wird an manchen Stellen auch Kritik an den verbalen Übereinstimmungen deutlich, welche die Unterschiedenheit in der Sache offenlegen. So heißt es evangelischerseits, daß ein »ständiger Amtsbegriff« abzulehnen (II,113) und nur die Stiftung eines Predigtamtes als solchem (nicht eines personal gebundenen Amtes) zuzugeben sei (II,113). Auch der Episkopat sei nur als »Einrichtung humana auctoritate« (II,114) anzusehen. Darüber hinaus wird die Stellungnahme der lutherischen Landeskirchen zum Amtsverständnis des Lima-Dokumentes angeführt, die besagt, »daß ein qualitativer Unterschied zwischen der Wirksamkeit der Verkündigung (in Wort und Sakrament) von Ordinierten und der von Nichtordinierten abgelehnt wird« (III,268). Ebenso wird verneint, daß »die grundlegende Realität des Amtes von Anfang an bestand« (III,275). Wenn schließlich dann (in etwa der Gedankenführung widersprechend) die Verständigung über den Konsens in der Amtsfrage noch einmal von dem Bestehen der Amtssukzession abhängig gemacht wird (I,161), so zeigen die Überlegungen zur Sukzessionsfrage, daß die Reformatoren »die wahre successio im Evangelium selbst« gelegen sahen (III,340) und daß dies »bis in die jüngsten Konvergenz-papiere hinein so geblieben« ist (III,341).

Unter dem Einfluß der überstarken Option zur Harmonisierung werden auch die Unterschiede zu den Sakramenten der Firmung, der Buße und der Krankensalbung eingeebnet. Von der Firmung, die in enge Beziehung zur evangelischen Konfirmation gesetzt wird, heißt es, daß »die Unterweisung als ein Moment jenes Gnadengeschehens vorgestellt werden« muß, »das in der Segenshandlung seinen Ausdruck und seine Darstellung findet« (I,131). Aber daß »Unterweisung« und »Segen« kein Sakrament ausmachen, dürfte genauso klar sein wie die Nichtsakramentalität der Krankensalbung im Protestantismus. Die Behauptung, daß der Krankenbesuch eines evangelischen Pastors wesentliche Elemente der Weisung des Jakobus aufnimmt (I,138), dürfte dem Selbstverständnis des evangelischen Christentums kaum entsprechen, das sich noch 1977 in einer ökumenischen Bestandsaufnahme (durch Präses Thimme) so aussprach: »Die Evangelische Kirche kennt keine der Krankensalbung entsprechende Handlung«¹².

Im Problemkreis um die Sakramentalität der Buße wird zugegeben, daß hier »noch weitere offene Fragen« bestehen (I,71). Aber die betreffende Untersuchung in den »Materialien« weist nach, daß es sich in Wahrheit um Gegensätze handelt, die schwer überbrückbar erscheinen. Das gilt schon für Luther, für den »im Unterschied zur Taufe und Abendmahl ... die Buße den Sakramentscharakter ... später nicht wiedergewonnen hat« (III,127). Das gilt aber ebenso für die heutige, durchaus pluralistische Lehre und Praxis im Protestantismus, die mit G. Ebeling als Teil der reformatorischen Kirchenzucht ausgegeben wird, die aber »weder die Kirche als solche noch der einzelne als solcher, sondern das Wort des erhöhten Herrn durch die Gemeinde am einzelnen« übt (III,134). Wenn zum Ausgleich der Gegensätze auf die mittelalterliche Laienbeichte (unter Zitierung des Thomas von Aquin) hingewiesen wird, so hätte nicht unerwähnt gelassen werden dürfen, daß

¹² Kirchen auf gemeinsamem Wege, hrsg. von J. J. Degenhardt, H. Tenhumberg, H. Thimme, Bielefeld – Kevelaer 1977, 49.

Thomas diese Beichte gerade nicht als Sakrament gelten läßt, sondern nur als »gewissermaßen sakramental« ansieht (S. th. Suppl. q.8 a.2).

Unbefriedigend bleiben auch die Überbrückungsversuche bezüglich der Divergenzen in der Lehre vom Ehesakrament. Obgleich einerseits gesagt wird, daß nach evangelischer Auffassung die Ehe »nicht zur Heilsordnung gehört«, sondern »ein weltlich Geschäft« sei (I,145), heißt es andererseits, daß »in der Sache deutliche Übereinstimmungen vorhanden« seien (I,147). Hier wird katholischerseits wieder auf die Bedeutung des Begriffes »Sakrament« abgehoben (der in einem strikten oder in einem weiteren Sinn verstanden werden kann). Damit wird eine Verständigungsmöglichkeit derart angedeutet, daß der eine dem Wort einem engeren, der andere einen weiteren Sinn zuerteilen kann. Es wäre der typische Fall einer Vereinigung im Verbalen, in der geregelten Sprache, aber nicht in der Sache. Im übrigen wird auch zugegeben, daß bezüglich der biblischen Begründung des Ehesakramentes, die nach katholischer Auffassung in Eph 5,21–32 ihren begründeten Ansatzpunkt hat, erst noch abgeklärt werden müsse und daß bezüglich der Ehescheidung noch »erhebliche Differenzen« bestünden (II,26; hier wäre es richtiger zu sagen, daß die katholische Kirche keine Scheidung der sakramentalen vollzogenen Ehe kennt).

Zieht man zum Vergleich noch andere Urteile aus dem theologisch weit gefächerten evangelischen Bereich heran, so wird in der »Ökumenischen Dogmatik« von E. Schlink¹³ die kirchliche Trauung als Segen und als Zuspruch einer Segensgabe verstanden. Im »Neuen Glaubensbuch« aber sagt der evangelische Autor, daß die evangelische Lehre es ablehne, die Ehe »als ein Sakrament der Kirche ähnlich wie Taufe und Herrenmahl« zu betrachten. Sie sei »etwas, um das sich die Kirche nur in der Verkündigung des Wortes Gottes, ansonsten aber so wenig kümmern sollte wie etwa um den Beruf des Christen«¹⁴.

So ergibt eine Zusammenschau der in den Lk versuchten Annäherungen und Differenzen ein zwiespältiges Bild: Der intensiv geführte Beweis für die Existenz wesentlicher Übereinstimmungen (und des »Grundkonsenses«) wird durch (nicht selten eigene) Eingeständnisse gravierender Unterschiede widerlegt. Die Dialektik zwischen Ja und Nein ist nicht zu einer höheren Synthese gebracht. Es ist für den kritischen Betrachter schwer zu erkennen, wie die beiden gegensätzlichen Behauptungen von einer »Übereinstimmung in den Grundlagen der christlichen Glaubensüberlieferung« (I,28) und vom »Fortbestehen tiefgreifender Unterschiede« (ebda.) zugleich wahr sein können. Das ginge nur dann, wenn man die Unterschiede als gänzlich peripher und unwesentlich betrachtete. Aber dem widerspricht allein schon die Kennzeichnung der Divergenzen als »tiefgreifend«.

3) Die Lk im Urteil der Theologie

Die Unausgeglichenheit in den Ergebnissen der Studien findet eine Parallele in den nun schon zahlreich gewordenen theologischen Stellungnahmen. Es kann nicht

¹³ E. Schlink, a. a. O., 517.

¹⁴ J. Feiner – L. Vischer, Der gemeinsame christliche Glaube, Freiburg 1973, 591.

bestritten werden, daß sie weithin positiv gehalten sind, was den vorherrschenden ökumenischen (oft emotional gehaltenen) Antrieben entspricht. So fällt H. Vorster trotz Beachtung der Unterschiede das Urteil: »Diese Unterschiede in der Bewertung können die fundamentale Bedeutung des Brückenschlages nicht schmälern...«¹⁵, der eher noch zu schwankend ausgefallen sei, weil er die »Komplementarität« der Lehrauffassungen (besonders in der Rechtfertigungslehre) nicht berücksichtige. Über den im 1. Bd. der Lk praktizierten Grundsatz der »versöhnten Verschiedenheit« äußert sich K.-H. Kandler positiv und bemängelt nur, daß seine volle Verwirklichung »sicher noch nicht erreicht«¹⁶ sei.

Sehr positiv fallen auch die beiden Stellungnahmen H.G. Pöhlmanns aus, der (wiederum im Hinblick auf die für das evangelische Christentum zentrale) Rechtfertigungslehre feststellt, daß »noch nie in einem ökumenischen Gremium ein so breiter und tiefer Konsens zwischen evangelischen und römisch-katholischen Theologen erreicht wurde wie hier«, obgleich auch er den »ständigen Rekurs auf private theologische Äußerungen« bemängelt¹⁷. Besonders empfehlende Stellungnahmen kommen von seiten der Kanonisten, die aber wohl nur deshalb so positiv gehalten sein können, weil sie die dogmatische Auseinandersetzung übergehen und nur auf die kirchenrechtlichen Konsequenzen der (schon vorausgesehenen) Aufhebung der Verwerfungen blicken. So vermerkt M. Kießig positiv, daß seitens der VELKD bereits eine »gastweise Zulassung« von Katholiken zum Abendmahl bestehe und empfiehlt eine »wechselseitige Einladung« zur Teilnahme an der Eucharistie, »wie sie zwischen der Altkatholischen Kirche und den Gliedkirchen der EKD vereinbart worden ist«¹⁸, ohne zu bedenken, daß damit die katholische Kirche auf den Status der altkatholischen gebracht ist. Noch unbekümmerter geht die Stellungnahme der interkonfessionellen »Kirchenrechtlichen Arbeitsgemeinschaft« mit der Gutheißung der Lk zu Werke, die sie als »einen Schritt auf dem Wege zu einer wachsenden Kirchengemeinschaft«¹⁹ begrüßt.

Die aus dieser Anerkennung abgeleiteten Forderungen gewähren einen instruktiven Einblick in die Zielsetzungen eines pragmatischen Ökumenismus, der ungeachtet der weiterbestehenden verschiedenen Bekenntnisse entschiedene Forderungen aufstellt (wie sie gegenwärtig auch von offiziöser evangelischer Seite ohne erkennbare Zurückhaltung erhoben werden): Ermöglichung der Erfüllung der Sonntagspflicht von Katholiken bei evangelischen Gottesdiensten; damit zusammenhängend: gegenseitige Zulassung zum Abendmahl; Aufhebung aller kirchenrechtlichen Restriktionen bei konfessionsverschiedenen Ehen. Man sieht, welche

¹⁵ H. Vorster, *Impuls aus dem Zentrum oder Vereinbarkeit? Die Studie des Ökumenischen Arbeitskreises und der Schlußbericht der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission*, in: ÖR 36 (1987) 57.

¹⁶ K. H. Kandler, *Rechtfertigung – kirchentrennend? Bemerkungen zu dem Arbeitsergebnis der »Lehrverurteilungen – kirchentrennend?«*, in: KuD 36 (1990) 213.

¹⁷ H. G. Pöhlmann, *Trennt die Rechtfertigungslehre wirklich noch die Konfessionen?*, in: Zt. f. evang. Kirchenrecht 35 (1990) 135; vgl. ders., *Unmittelbar zu Gott. Das ökumenische Ärgernis der Lehrverwerfungen*, in: EK 23 (1990) 485–488.

¹⁸ H. Kießig, *Kirchenrechtliche Konsequenzen aus der Aufarbeitung der Lehrverurteilungen*, in: Zt. f. evang. Kirchenrecht 35 (1990) 15.

¹⁹ Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft *Kirchenrechtliche Arbeitsgemeinschaft*, Heidelberg (6. 6. 1990) 1.

konkreten Folgerungen sich aus einer Annahme der Lk für das Leben der katholischen Kirche ergeben würden.

Indessen darf der Blick nicht bei diesen positiven (z. T. euphorischen) Stellungnahmen haften bleiben. Er muß sich auch den negativen Stellungnahmen aus dem Bereich der evangelischen Theologie zuwenden, welche der behaupteten Gemeinsamkeit mit ausführlicher theologischer Begründung widersprechen. Dazu gehören (vor allem wieder im Problemkreis um den Zentralartikel der Rechtfertigung) in verschiedener Stärke die Beiträge von R. Schwarz²⁰, Fr. Geißer²¹, A. T. Mannermaa²², W. A. Bienert²³, E. Volk²⁴ u. a. Besonderes Gewicht wäre der Stellungnahme des Erlanger Theologen R. Slenczka²⁵ beizumessen, der, selbst Mitglied der ÖAK, seine ursprüngliche Unterschrift unter sämtliche Einzeldokumente wieder zurückzog. In seiner Stellungnahme werden zunächst bedenkenswerte naturgegebene Schwächen der »Konferenztheologie« und der ökumenischen Kommissionsarbeit aufgedeckt: »Die Gefahr ist groß, daß der innere Zwang bei der Kommissionsarbeit zu einem eigenen theologischen Prinzip wird«²⁶ und »die dogmatischen Kriterien für die Entscheidung zwischen wahrer und falscher Lehre zurückgedrängt werden«²⁷. Dann wird sowohl Kritik an der evangelischen Seite geübt, welche »die Rechtfertigung dazu verwendet, das bürgerliche Scheidungsrecht und eine in der Gesellschaft verbreitete Auffassung von der Ehe zu legitimieren«, als auch an der katholischen Lehre, daß in ihr »die Auflösung des Schriftprinzips in das Traditionsprinzip«²⁸ nicht gebannt ist (was sich für den Autor ähnlich in der evangelischen Theologie als Gefahr abzeichnet). Im Ganzen mahnt diese Kritik die »Einheit in der Wahrheit« an, die offenbar in den Lk zu kurz kommt und die heute besonders auch im Inneren der Kirchengemeinschaften zu verwirklichen ist.

Einer eigenen Untersuchung bedürften die umfangreichen und subtilen Erwägungen des Für und Wider gegenüber den Lk, die seit 1987 im »Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim« erschienen sind²⁹. Die hier an vielen Stellen ausgesprochene Zustimmung geht aber mehr auf die positiven Intentionen des Unternehmens als auf die Gültigkeit seiner Ergebnisse. Ihr noch immer festzustellendes Ungenügen wird sowohl in kritischer Wendung gegen den Katholizismus als auch gegen den Protestantismus betont: gegen den Katholizismus wird

²⁰ Was gilt noch von den antirömischen Verwerfungen der Reformation?, in: *Luther* 57 (1986) 60–65.

²¹ Fr. Geißer, Streit um die Rechtfertigung. Zu Jörg Baur's Kritik eines ökumenischen Papiers, in: *Ev. Komm.* 3 (1990) 155–156.

²² A. T. Mannermaa, Einig in Sachen Rechtfertigung? Eine lutherische und katholische Stellungnahme zu Jörg Baur, in: *Theol. Rundschau* 55 (1990) 325–335.

²³ W. A. Bienert, Die Verwerfungen in der Reformationszeit – treffen sie heute noch den ökumenischen Partner?, in: *Luther* 58 (1987) 132–147.

²⁴ E. Volk, Verlorenes Evangelium, in: *KuD* 34 (1988) 122–165.

²⁵ R. Slenczka, Gerech vor Gott durch den Glauben an Christus, in: *Zt. f. system. Theologie und Religionsphilosophie* 29 (1987) 294–316.

²⁶ *Ebda.*, 299.

²⁷ *Ebda.*, 299.

²⁸ *Ebda.*, 315.

²⁹ *Vgl. MdK* 38 (1987) 3–7; 32–35; 47–51; 67–71; 83–87.

ins Feld geführt, daß er sich (wie die orthodoxe Kirche) nicht als Teilkirche oder Konfession versteht (was freilich aus den Studien nicht mehr so sicher zu erheben ist); gegen den Protestantismus wird gesagt, daß er seine Dialogfähigkeit erst richtig durch einen »magnus consensus« in den eigenen Reihen zu beweisen habe³⁰. An einer Stelle wird aber gegen das ganze Bemühen ein geradezu grundstürzender Einwand erhoben. Von W. Härle wird richtig erkannt, daß das Unternehmen an einem Grunddilemma leidet, an dem beide Konfessionen Anteil haben. Unter Beachtung der Tatsachen, daß es um im 16. Jahrhundert verfaßte verbindliche und amtliche Lehrtexte geht, muß man folgern: Entweder handelt es sich um fatale Mißverständnisse, die erst heute aufgeklärt werden konnten, oder es sind wirklich neue Einsichten zutagegetreten, welche die früheren Lehren der Kritik unterwerfen. Ein mittlerer Weg (der veränderten Interpretation im Licht heutiger Erkenntnisse) ist nicht möglich³¹. Es ist aber gerade der von den Studien gewählte Weg.

Die entschiedenste und schärfste Ablehnung hat das ganze Unternehmen aber durch den evangelischen Theologen J. Baur erfahren, der ihm eine Taktik der »Vernebelung« unterstellt, die einer »Tintenfischökumenik« gleichkomme, die »geistliches Gift« versprühe; denn nach Baur »besteht der Unterschied an der Wurzel«. »Hier und dort werden Gott und der Christ anders bestimmt.« Das »Nein« zur römisch-katholischen Lehre »kann sich evangelische Theologie auch im Klima des ökumenischen gegenseitigen Wohlwollens nicht abhandeln lassen, schon gar nicht durch Auslegungsversuche, die den Bedingungen klarer Rede nicht genügen«³². Man hat vielfach den polemischen Ton und die Einseitigkeit dieses Einspruchs gerügt, ohne ihm jedoch andererseits eine gewisse Berechtigung abzusprechen. Tatsächlich sollte man ihn nicht als Ausnahmefall beiseite tun. Er ist die rechte Grenze jenes weiten, variantenreichen Spektrums, das die evangelische Theologie in allen Lehrfragen bietet. Dieser Umstand will auch bei einer endgültigen Stellungnahme zu den Lk beachtet sein.

4) Probleme der Aufhebung

Die »Gemeinsame Ökumenische Kommission« faßt in ihrem Schlußbericht Anliegen und Zielsetzung der Lk dahingehend zusammen: Die »Leitungen der betroffenen Kirchen« sollten »verbindlich aussprechen, daß die Verwerfungen des 16. Jahrhunderts den heutigen Partner nicht treffen« (I,195). Als Begründung wird die Überzeugung von einem bestehenden Lehrkonsens angegeben, auch wenn dieser »noch nicht vollkommen ist« (I,195). An anderer Stelle wird der Konsens allerdings als so weitreichend erklärt, daß »die unterschiedlichen kirchlichen Lehrbildungen dann gerade in der Rechtfertigungslehre als komplementär aufge-

³⁰ MdK 38 (1987) 6.

³¹ Ebda., 127.

³² J. Baur, Einig in Sachen Rechtfertigung? Zur Prüfung des Rechtfertigungskapitels der Studie des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen »Lehrverurteilungen – kirchentrennend?«, Tübingen 1989, 38; 23; 42; 109; 110.

faßt werden« könnten (I,46) und man von einer »spannungsvollen Gemeinsamkeit im Glauben« sprechen könne, ein Vorschlag, der von katholischen Ökumenikern auch schon auf den Begriff von fruchtbaren Gegensätzen als integrierenden Gliedern eines höheren Ganzen gebracht wurde (was bereits J. A. Möhler mit dem Argument korrigierte, daß legitime Gegensätze nur in der einen, wahren Kirche möglich seien). Hier rückt der verführerische Gedanke von einer Komplementarität der Konfessionen in die Nähe, der folgerichtig den Bestand der heutigen »Kirchen« sogar verfestigen müßte, wie überhaupt manches in der Diskussion um die »versöhnte Verschiedenheit« in Richtung der Sanktion der geltenden Bestände weist.

Die Forderung nach der kirchenamtlichen Aufhebung der Verwerfungen wird immer wieder mit dem Argument begründet, daß sowohl die Väter des Tridentinums als auch die Theologen der Reformation großen Mißverständnissen erlegen seien. Man könnte an manchen Stellen direkt den Eindruck gewinnen, daß das religiös-geistesgeschichtlich so gewaltige Ereignis der Reformation insgesamt auf einem grandiosen Mißverständnis beruhte (eine Interpretation, welche auch die katholischerseits anerkannten Werte der Reformation schmälern müßte).

Freilich möchten die Studien einen solchen Eindruck auch wieder nicht begünstigen, was die vielen gegenteiligen Äußerungen besagen, in denen es etwa heißt: »Es reicht nun allerdings nicht aus, nur von Mißverständnissen zu sprechen« (II,24), oder ins einzelne gehend: »Der Wegfall von Verwerfungen bedeutet nicht, es beständen im Verständnis der Rechtfertigung des Sünders keine Unterschiede mehr oder diese beschränkten sich auf bloße Mißverständnisse oder unterschiedliche Ausdrucksweisen« (I,75). Aber die Zurücknahmen des Mißverständnisargumentes erbringen keinen Ausgleich, sondern lassen den Leser mit den sich widersprechenden Sätzen im Unklaren über das, was wirklich gelten soll.

Solche Unklarheit verstärkt sich im Hinblick auf die aus der Geschichte genommenen Beweise, die manche Ungenauigkeiten an sich tragen und öfter in die Nähe der gängigen Klischeevorstellungen geraten, so im Fall der fehlgeleiteten spätmittelalterlichen Frömmigkeit (I,45), des Pelagianismus der damaligen Theologie (I,48), des angeblich physikalischen Begriffs von »substantia« (I,101), der unzureichenden Meßopferlehre und -praxis (I,119), der Unkenntnis der reformatorischen Lehren auf seiten der Konzilsväter (III, 165), der phantastischen Vorstellungen in der Fegfeuerlehre (I,120) usf.

Alle diese unter der vorausliegenden Zielvorgabe stehenden Optionen sind aber hinterfragbar und von einer ohne diese Vorgabe arbeitenden Geschichtswissenschaft auch schon korrigiert worden, so z. B. von W. Brandmüller, der von dieser Zeit sagt: »Für eine gesunde, der genuinen kirchlichen Tradition entströmende Frömmigkeit gibt es hingegen eine überwältigende Fülle von Zeugnissen...«³³. Auch in Einzelheiten ist diese Geschichtsschreibung ungenau, so etwa bei der Behauptung, daß das katholische Priestertum in der Vergangenheit nur auf das Sakrament (und nicht auf das Wort) bezogen war oder daß man »Buße, Firmung,

³³ W. Brandmüller, Wege in die Krise: H. Immenkötter (Hrsg.), Die fromme Revolte – Ursachen, Faktoren, Folgen von Luthers Reformation, St. Ottilien 1982, 19.

Ordo, Ehe und Krankensalbung« allgemein mit dem (heute abwertend klingenden) Begriff der »Sacramenta minora« bezeichnet hätte (der in Wirklichkeit für die Sakramentalien verwendet wurde). Insofern diese historischen Beweise auch eine Grundlage für die Aufhebung der Verwerfungen bilden sollen (insoweit die Tatbestände die Reformatoren einerseits ins Recht setzen, andererseits bei ihrem heutigen Nichtbestehen die Verwerfungen gegenstandslos machen), erfüllen sie diesen ihren Zweck sehr unvollkommen.

Aber selbst wenn die historischen Gründe unanfechtbar wären, müßte die Frage nach der Möglichkeit der Annullierung der Verwerfungen weiter gestellt und ins Grundsätzliche hinabgeführt werden. Sie darf in die schlichte Form gekleidet werden, die allein auf katholischer Seite ihre Brisanz empfängt (weil evangelischerseits Dogmen und Bekenntnisse relativ zur Schrift, nicht irreformabel, sondern »geschichtlich« sind): Können definierte Konzilsentscheidungen, wie sie in den Canones des Tridentinums vorliegen, überhaupt zurückgenommen werden, selbst unter der immer wieder hervorgehobenen Voraussetzung, daß sie heute die ursprünglichen »Widersacher« nicht mehr treffen?

Es ist interessant, festzustellen, daß die in dem Werk verbal immer wieder bejahend beantwortete Frage sich sachlich dieser Antwort nicht ganz sicher ist, so daß hier eine neue Unklarheit auftaucht. Gegen eine eindeutige sachliche Bejahung dieser Frage stehen nämlich auch wieder einige Gegenäußerungen, wie etwa die folgende: »Dennoch kann keine der beiden Kirchen ihre damaligen Lehraussagen pauschal für obsolet erklären und darüber zur Tagesordnung übergehen« (II,18). Oder die Gegenaussage, die anerkennt, daß die Verwerfungen »sich bei den Altgläubigen auf den zu schützenden Bestand der Kirche« bezogen und »insofern dauerhaften Charakter« hatten (III,37). In diesem Zusammenhang entwickelt ein evangelischer Autor auch ein Gespür dafür, daß, entsprechend der verschiedenartigen Geltung der Bekenntnisse, die Verwerfungen des Konzils und die der Bekenntnisschriften nicht der gleichen Art und Verbindlichkeit sind (III,34), ein Unterschied, der in dem verschiedenen Lehramts- und Kirchenbegriff gelegen ist (, was die katholischen Autoren nicht sehen).

Die Zwei- und Mehrdeutigkeit in dieser Frage kommt schließlich auch in der durchaus verschiedenen Terminologie und Wortwahl für das, was mit den Verwerfungen zu geschehen habe, zum Ausdruck. Es werden dafür die verschiedensten und gegensätzlichsten Benennungen gebraucht. Es ist die Rede von der »Überprüfung der Verwerfungen« (I,12), von ihrem »Wegfall« (I,75), von ihrer »Neubewertung« (II,9), ihrer »Aufarbeitung« (II,42), ihrer »Aufhebung« (II,335), vor allem aber wird vom »Nichtbetroffen-Sein« der heutigen Partner durch die Verwerfungen des 16. Jahrhunderts gesprochen. Das sind durchaus verschiedene Vorhaben und Inhalte, die sich miteinander nicht decken. Im Gegensatz zu all diesen auf die Unzutreffendheit der Verwerfungen zielenden Aussagen kann es dann wieder heißen: »Das Anathema hatte, auf den zu schützenden Bestand der Kirche« gerichtet, »dauerhaften Charakter« (III,37). Schließlich wird auch zugegeben, daß eine pauschale Erklärung über die Unverbindlichkeit der Verwerfungen »für keine

der beiden Seiten akzeptabel« sei (II,18). Das zeigt, daß die Problematik in diesen Studien nicht bewältigt ist.

Gegen die Außerkraftsetzung sprechen viele Gründe, die alle nichts mit einer Herabsetzung von Personen und Gläubigen zu tun haben. Schon das Konzil selbst hat keine Personen verurteilt, sondern irrige Lehren (vgl. II,166ff.). Das gilt erst recht für eine vierhundert Jahre später liegende Zeit, in der die Menschen guten Glaubens seit alters ihrer Religion anhängen. Aber der Einwand wird auch die Lehren einbeziehen und dann etwa lauten: Wenn die Väter von Trient reformatische Lehren doch mißverstanden hätten oder wenn sie nur aus dem reformatischen Lehrgut Spitzen- und Extremaussagen herausgegriffen hätten und diese Unterschiede sich heute zudem angeglichen hätten, sind dann die Verwerfungen nicht doch als gegenstandslos zu erklären? Auch darauf wäre manches zu erwidern, etwa: Auch wenn die Väter sich nur an »Spitzenaussagen« gehalten hätten und den Sinn der damals umherlaufenden und ungemein variablen reformatischen Meinungen nur im Groben getroffen hätten, so wäre die an ihrem Gegensatz aufgerichtete kirchliche Lehre jedenfalls zutreffend und verbindlich. Um das an einem Beispiel klar zu machen: Wenn can. 3 des Meßopferdekretes (DS 1752) ausführt: »Wer sagt, durch jene Worte 'Tut dies zu meinem Andenken' habe Christus seine Apostel nicht zu Priestern bestellt, oder nicht angeordnet, daß sie selbst und die anderen Priester seinen Leib und sein Blut opferten, der sei ausgeschlossen«, so hat diese Aussage in dem positiven Sinn Bestand, auch wenn die Reformatoren und ihre Anhänger diesen Irrtum nicht so vertreten hätten. Es ist eine Selbstabgrenzung der kirchlichen Lehre gegen einen immer möglichen Irrtum, ein Bekenntnis der Glaubenswahrheit gegen die immer lauernde Unwahrheit, ein Warnschild gegenüber Grenzüberschreitungen im Bereich des Glaubens.

Schließlich dürfte einer realistischen Beurteilung der Glaubensgeschichte in Vergangenheit und Gegenwart nicht entgehen, daß diese Verurteilungen noch heute »treffen«, insofern solche irrige Meinungen immer wieder auftauchen. Die Lehre, daß Christus im Abendmahlssaal das Priestertum eingesetzt hat, wird auch heute wieder (selbst von katholischen Theologen) bestritten. Also kann ihre Behauptung nicht gegenstandslos sein.

Weil man die Verwerfungen von der in ihnen enthaltenen positiven Lehre nicht abtrennen kann, müßte jeder Versuch dieser Art auch die vorgetragene Lehre antasten. Diese Schwierigkeit ist am Anfang des Werkes selbst angesprochen, wenn gesagt wird, daß das Unternehmen »vor einer grundlegenden Aporie« stehe: »Einerseits bleiben die Bekenntnisse und Dogmen der Kirche in Gültigkeit, andererseits sollen sie insoweit entkräftet werden, als sie den heutigen Stand der Lehre in der anderen Kirche nicht mehr treffen« (I,13). Katholischerseits ist die Rede von einer »Entkräftung der Bekenntnisse und Dogmen« durch die geschichtliche Situation eine nicht glückliche Formulierung, evangelischerseits ist sie passabel, weil Dogmen und Bekenntnisse einer »Relativierung« unterstehen, »die katholischerseits nicht möglich ist« (II,45). Darin zeigt sich wiederum ein grundsätzlicher Unterschied, der bei der »Überprüfung der Verwerfungen« nicht außer acht gelassen werden sollte. In einer Zeit, in der unter den katholischen Christen

das Schlagwort vom »Abschied von Trient« umgeht und selbst eine Distanzierung von der Lehre des Zweiten Vatikanums zu beobachten ist, sollte die ökumenische Theologie alles unterlassen, was die Geltung der Konzilien und des Dogmas schmälert.

Aber die Strategie dieses Unternehmens verfolgt noch eine andere Stoßrichtung, die vielleicht überhaupt die entscheidende und zielführende ist, auch wenn die anderen Wege ungangbar sein sollten. Es ist die an entscheidenden Stellen auftauchende Erklärung, daß die damals möglicherweise vorhandenen Unterschiede, wenn sie überhaupt noch bestehen sollten, heute jedenfalls nicht mehr »kirchentrennend« sind. Hinter dieser Annahme steht die (wenn auch nicht sofortige) Aussicht auf eine sich bildende Kirchengemeinschaft. Es fällt jedoch auf, daß die Qualifizierung »nicht kirchentrennend« durch keinerlei Kriterien ausgewiesen und begründet wird. Es gibt keinen Maßstab, an dem die Nähe oder Distanz zur Kirche gemessen wird. Das kann auch schwerlich anders sein, wenn einerseits das Kirche-sein (wenigstens begrifflich, aber wohl nicht ohne sachliche Konsequenzen) allen Kirchengemeinschaften zugesprochen wird, andererseits (in deutlichem Widerspruch dazu) die fehlende Einheit im Kirchenverständnis gelegentlich beklagt wird (III,331). So wird das Prädikat »nicht kirchentrennend« mehr oder weniger dogmatisch behauptet und gesetzt.

Diesen Widersprüchlichkeiten gegenüber müssen die Fragen erlaubt sein: Kann eine »Kirchengemeinschaft« wirklich in Aussicht gestellt werden, wenn auf der einen Seite im Glauben an der Siebenzahl der Sakramente festgehalten wird, auf der anderen Seite aber nur zwei angenommen und für die anderen gewisse Sympathie bezeugt wird? Oder kann die Anbetung des eucharistischen Herrn zugleich mit einer entscheidenden Ablehnung dieses Kultes Grundlage eines Zusammenstrebens bilden? Wer die Bedeutung des katholischen Eucharistiekultes für den Christusglauben und die Lebensführung kennt (die auch wieder auf die höher als im Protestantismus entwickelte Schätzung der Eucharistiefeyer zurückwirkt), wird sich (ähnlich wie bei der Marienverehrung) eine wesentliche Gemeinschaft schwerlich vorstellen können. Er wird auch, realistisch denkend, bei einer weitergehenden Angleichung vor allem die Befürchtung hegen müssen, daß sich diese dem gelebten Glauben unentbehrlichen Frömmigkeitsformen im Katholizismus noch mehr zurückbilden, als sie es heute schon tun. Oder ist man im Stillen vielleicht schon bereit, im Gedanken an eine angeblich höhere Form des Christentums auf sie zu verzichten? Wenn sich der in den Studien gelegentlich angeklungene Grundsatz von der »Komplementarität« oder der polaren Gegensätzlichkeit weiter durchsetzen sollte (was durch eine Anerkennung des Lk unweigerlich geschehen müßte), so würden Katholiken bald die Frage stellen, warum man dann zwischen den komplementären Positionen nicht wechseln könne und warum es dann noch so wichtig sei, katholisch zu bleiben. Diese Frage wird sich auch schon dann stellen, wenn etwa katholischerseits die sogenannte »eucharistische Gastfreundschaft« anerkannt würde; denn, folgerichtig gedacht, ist eine Einheit im Zentrum der Eucharistie eine Einheit der »Kirchen«, die auch den isolierten Fortbestand eigener »Traditionen« nicht mehr rechtfertigt.

Damit sollen die Bemühungen um die Einheit nicht diskreditiert werden. Aber sie müssen an der Realität der Glaubensbestände geprüft und gemessen sein. Dabei wäre heute auch zur Vermeidung eines euphorischen Gemeinschaftsbewußtseins auf die innere Dissoziierung in den eigenen Gemeinschaften zu achten. Die »Studien« scheinen sich oft in einer völlig keimfreien Atmosphäre zu bewegen, so als ob es (z. B. nur bezüglich der am wenigsten gegensätzlichen Rechtfertigungslehre) wirklich einen ungebrochenen Glauben an den Zorn Gottes, an seine Gerechtigkeit und sein Gericht, an Erlösung und Gnade als wirklich »neue Schöpfung«, an eine somatische Realpräsenz oder einen ungeschmälernten Opfercharakter der Eucharistie gebe. Die christlichen Konfessionen dürften bei ihrem (gewiß notwendigen) Befassen miteinander und dem Streben zueinander nicht den Blick auf ihre eigenen Reihen und die darin auftretenden Differenzen vergessen, die manchmal quer durch beide gehen. Das würde den »Einigungsvorgang« (der sich heute freilich schon zu einem »Anerkennungsvorgang« zurückgebildet hat) realistischer gestalten, auch wenn der Weg zur Wahrheit dadurch schwieriger würde.

Der Passionsweg Jesu Christi: Vom »Hosianna« zum »Kreuzige«

Von Erwin Möde, Regensburg

1. Das Hosianna der Menge

Alle vier Evangelisten stellen Jesu Einzug nach Jerusalem zum Paschafest dar (Mt 21; Mk 11; Lk 19; Joh 12), das ihm zum Zeitort der Verwerfung und Kreuzigung werden soll. Einmal in Jerusalem angelangt, wird er diese »mörderische Stadt« (Hes 24, 6) nur mehr über Golgotha, die »Schädelstätte« verlassen. Denn Jerusalem tötet die Propheten und steinigt die zu ihr gesandt sind (vgl. Mt 23, 37). Jerusalem ist voller Widersprüche (vgl. Lk 19, 41, 44), aus denen sich heraus schließlich doch vernichtend klar ein Wille manifestiert, der beiden, Jerusalem und Jesus, zum Geschick wird. Jerusalems paradoxe Kontradiktion seiner selbst symbolisiert sich in dem Doppelschrei der Menge »Hosianna-Kreuzige«. Was die menschliche Natur an Leiden und Sehnsucht, an Begehren und Enttäuschung, an Ohnmacht und schmerzvoller Präpotenz birgt, all diese Pulsionen menschlicher Unerlöstheit¹ kondensieren sich in dem tragischen Gefälle von der »Hosianna«-Bitte zum »Kreuzige«-Befehl.

Wenn später die zwei Jünger auf dem Weg nach Emmaus ihrem unerkannten Weggefährten erzählen, die »Hohenpriester und Obersten« hätten Jesus »zur Verdammnis des Todes überantwortet und gekreuzigt« (Lk 24, 20), so ist diese Rede ein gefälliger Irrtum. Sie ist paradigmatisch für eine schnelle Legendenbildung, die das Eigentliche verdrängt, indem sie die Verantwortung an der Menschensohn-Opferung auf eine perfide Kleingruppe »Mächtiger« verschiebt. Jesus selbst verwirft in toto diese und weitere (Lk 24, 21–24) Interpretationsversuche der Emmausgänger. Er nennt sie »ἀνόητοι« (»Unvernünftige«) und bietet ihnen eine neue Hermeneutik der Notwendigkeit (vgl. Lk 24, 26) des Kreuzigungsgeschehens an (vgl. Lk 24, 26–27). Dadurch wird aus der Schuldfrage eine ganz andere, nämlich die Sinnfrage. Letztere handelt der auferstandene Herr vor den hörenden zwei Jüngern nicht philosophisch abstrakt ab, sondern er erschließt sie ihnen Schritt für Schritt konkret durch die Hl. Schrift ausgehend von den Propheten (vgl. Lk 24, 25). So führt er seine Weggefährten den Erkenntnisweg zur Wahrnehmung einer neuen leiblichen Wirklichkeit (Lk 24, 31f).

¹ Paul Schütz, *Evangelium und Wirklichkeit der Bibel in der Gegenwart*, Ges. W. Bd. I, Hamburg 1972; Juana Danis, *Die Gruppe*, München 1989; Sigmund Freud, *Massenpsychologie und Ichanalyse* (1923), Ges. W. Bd. 13; W. R. Bion, *Experiences in Groups*, London 1961.

Es ist die leibliche Wirklichkeit des vom Kreuzestod auferstandenen Christus, die er selbst den Menschen seiner Wahl offenbart jenseits der Schuldfrage (vgl. Lk 24, 36f.) Dieser hermeneutischen Vorgabe folgend soll nicht der Versuch einer Schuldzuweisung, sondern die Suche nach Sinnerhellung des Kreuzigungsgeschehens zur Frage führen: Wodurch trug sich die Kreuzesopferung des Menschensohnes so zu, wie sie sich gemäß der Evangelien zutrug? Hört man auf die Evangelientexte, so wird u. a. die Rolle der Volksmenge präzisierbar zwischen den Spannungspolen von »Hosianna« (Mt 21, 9; Mk 11, 9 und 11, 10; Joh 12, 13) und »Kreuzige« (Mt 27, 21 u. 22; Mc. 15, 13 u. 14; Lk 23, 21; Joh 19, 15).

Jesu Einzug in Jerusalem erregt die Begeisterung der Menge und das Aufsehen der Pharisäer (Joh 19, 19). Auf der Straße von Bethphage und Bethanien, am Ölberg hinab (Lk 19, 29) nähert er sich dem Osttor der Stadt. Alle vier Evangelisten bezeugen, daß er durch die Stadt eintritt auf einem Eselsfüllen. »Fürchte dich nicht, du Tochter Zion! Siehe dein König kommt, reitend auf einem Eselsfüllen«, so kommentiert Johannes, ähnlich Matthäus (Mt 21, 4–5) Jesu Einkehr im Anklang an Sach 9,9. Die prophetische Vision vom messianischen Friedenskönig wird bei Matthäus, Johannes und Lukas besonders hörbar akzentuiert. Im Lukas-Evangelium findet sich kein Hosianna-Ruf, sondern lediglich das laut- und vieltimmige Gotteslob der Jünger, das Jesus als »König im Namen Gottes« (Lk 19, 38) preist. Gemäß der synoptischen Tradierung durchreitet Jesus unter Zurufen Jerusalem zum Tempel hin. Dort vollführt er machtvoll die »Tempelreinigung«, was ihm heftige Anfeindung und die tödliche Feindschaft der Pharisäer einbringt (vgl. Lk 19, 47; Mk 11, 18, 28f.; Mt 21, 15f.). Die johanneische Tiefenschau der Passion verweist hingegen nicht auf die Tempelreinigung, sondern darauf, daß Jesus »wegging« und sich vor der wundersüchtigen Menge der Hosiannaruf »verbarg« (Joh 12, 37). Zuvor aber belehrt er die Seinen darüber, daß »die Zeit gekommen ist, daß des Menschen Sohn verklärt werde« (Joh 12, 23).

Zum menschlichen Umfeld des Einzuges Jesu in die Tempelstadt gehören also die Hosianna-Rufe der Vielen: seiner Jünger (Lk 19, 38) und anderer (Joh 12, 13). Gemeinsam ist beiden Gruppen Erwartung und Verkennen. Im Johannes-Evangelium wird die verhängnisvolle Diskrepanz zwischen dem Sohnes- und Sendungsauftrag Jesu und der menschlichen Erwartungen an ihn besonders eindrücklich: es sprach sich schnell herum, daß der Nazarener erst vor einigen Tagen die Grenze zum Totenreich hin überschritten habe, daß er mächtiger am toten Lazarus gehandelt habe als der Tod selbst. »Das Volk ... das mit ihm war, da er Lazarus aus dem Grabe rief, rühmt seine Tat. Darum ging ihm auch das Volk entgegen, da sie hörten, er hätte solch Zeichen getan« (Joh 12, 17–18). Die getanen Zeichen seiner Allmacht bringen ihm laut Johannes das schreiende Entgegen-Kommen des Volkes. »Sie nahmen Palmzweige und gingen hinaus ihm entgegen und schrien: 'Hosianna! Gelobt sei, der da kommt in dem Namen des Herrn, der König von Israel'« (Joh 12, 13). Die Synoptiker geben eine grundsätzlich ähnliche Darstellung des Verhaltens der Menge (vgl. Mt 21, 8–11; Mk 11, 8–10; Lk 19, 36–38): viel szenische Bewegung auf Jesus zu und um ihn herum, während er das ruhende Zentrum getragener Bewegung ist. Jesus schweigt, während die Vielen rufen.

Diese Konstellation veranlaßt die Pharisäer untereinander zu der Lageeinschätzung: »...siehe, alle Welt läuft ihm nach« (Joh 19, 19). Diese verächtliche Bemerkung ist zugleich zutreffend. Wenn Jesus einige Tage später am Kreuz bitten wird: »Vater vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun« (Lk 23, 24), dann bezeichnen seine Worte dieselbe mentale und physische Verfaßtheit von Menschenmasse und Massenmensch. Es ist als ob sie nicht bei sich, sondern außer sich in einem erregten (vgl. Mt 21, 10), traumartigen Aktionismus wären mit übersteigter Motorik und lautstarker verbaler Entladung. Eine somnambule, auf veräußerndes Tun hin drängende Verfassung, deren In-Kraft-Treten mit dem Verlust der synthesesfähigen Persönlichkeitsmitte bezahlt wurde. Jesus, von dem das Evangelium sagt, daß er jeweils erkannte, »was im Menschen ist« (Joh 2, 25; Mt. 9, 4), hat die Qualität dieser entgegengerichteten Euphorie erlebt und geschwiegen.

Auch später, wenn aus dem »Hosianna« ein »Kreuzige« geworden sein wird, wird Jesus schweigen. Weder bei seinem Einzug in Jerusalem noch späterhin während seiner Passion spricht er die Menge an. Oft sprach er – wie die Evangelien bezeugen – zu der Menge, belehrte sie, wirkte auf sie ein und gab zeichenhaft (vgl. Joh 6). Scharen von Menschen folgten ihm aus den unterschiedlichsten Motiven, und Jesus ließ sie gewähren. Bisweilen, so berichten die Evangelien, entzog er sich ihnen (Mt 14, 23; 15, 21), nicht um für sich allein zu sein, sondern um alleine zu beten (Mt 14, 23; Mk 1, 35). In den wenigen Jahren seines öffentlichen Wirkens blieb Jesus der Menschenmenge zugewandt, sprach sie mit einfachen Worten an und betete vor ihnen zu seinem himmlischen Vater. Jesu Verhältnis zur Menge war also keineswegs durch Vermeidung gekennzeichnet, sondern ein aktives, gebendes und sprachlich verfaßtes. Es gehört zur unvergleichbaren Eigenart des Passionsweges Jesu Christi, daß das Grundverhältnis zwischen ihm und der Menge kollabierte und zerbrach. Seine innere Haltung zu den Menschen bleibt stetig dieselbe sogar im Leiden der Kreuzigung (vgl. Lk 23, 24): täuschungsfrei durchschaut er die Menschen und liebt sie dennoch. Die Menge hingegen und der Mensch der Masse finden kein ausgemitteltes und hörendes Verhältnis mehr zu ihm. Mit Jesu Einzug in Jerusalem hören sie auf, Ansprechpartner zu sein.

Das ist der Auftakt zur blutigen Raserei der Kreuzespassion. Ein Auftakt, der allen vier Evangelien gemeinsam ist: die Menge hat aufgehört, auf ihn zu hören, seine Worte und Gebärden und sein Schweigen wahrzunehmen. Eine diabolische Umkehrung ereignet sich, ein Sturz in das Wahnhafte: Wort, Sprache und Sinn nehmen nicht mehr ihren Ursprung bei Jesus, der sie hinspräche zum Volk, sondern die Erregung der Menge schafft schreiend den Anspruch »Hosianna« – »Kreuzige«. Der Ursprungsort von Sprache und Sinn wechselt. Jetzt hat die Menge das Sagen, und ihr agierendes Tun diktiert den Sinn der Passion. Doch eine sprechende Menge ist nirgends zu hören. Dafür aber eine rufende, schreiende, emotionalisiert fordernde Menge, die nicht weiß, was sie will und tut. Alle vier Evangelien verwenden als stimmliche Ausdrucksweise der Masse die Verben »rufen« bzw. »schreien« (Mk 15, 13–14; Mt 27, 23; Lk 23, 18, 21, 23; Joh 18, 40). Der Massenmensch der Passionsgeschichte spricht nicht, sondern »schreit«; er bittet nicht, sondern fordert; er hört nicht, sondern tut, ohne den eigentlichen Sinn

seiner Handlung(sforderung) zu erkennen. Er dünkt sich mächtiger Herr zu sein über »seine« An-sprüche und ist in Wahrheit Werkzeug einer dunklen, zerstörerisch-sinnwidrigen Macht, die ihn kurzzeitig ermächtigt. So »geht das Gericht über die Welt« (Joh 12, 31a) als mysterium sub contrario. »Nun wird der Fürst dieser Welt ausgestoßen werden« (Joh 12, 31b), wozu es nötig ist, daß er zuerst wirkmächtig sein Unwesen treiben darf, auch indem er die Triebhaftigkeit der Masse ausnützt. Die Haupt-Sache der »Passion« ist dieses »Zulassen« (lat. pati = ich lasse zu, dulde, erleide) des Bösen um des Heiles willen.

Die erregt bewegte Schar der Hosianna-Rufer ist bereits ein Vorbote jenes schreienden Triebgeschehens, dem Jesus bald Seite an Seite mit Barabbas konfrontiert sein wird. »Hosianna« läßt sich übersetzen mit »Hilf uns«. Der Hilferuf der Vielen kommt dem schweigend zum Tempel reitenden Jesus vehement entgegen. Der Hosianna-Ruf als quasiliturgische Formel ist bereits im Psalterion, beispielsweise in Ps. 118, 25 vorgeprägt. Es ist der Ruf der Gerechten um Jahwes erfahrbare, siegreiche Nähe: »Oh Herr hilf. Herr laß wohl gelingen! Gelobt sei der da kommt im Namen des Herrn« (Ps 118, 25–26a). Der Psalmist und mit ihm der fromme Beter spricht sein »Hosianna« zu Jahwe, dem unerschaubaren Gott, dessen Name unaussprechbar sei. Nur Gott allein ist die letzte wirkliche Hilfe, der Erhalter geschöpflicher Existenz. Bei Jesu Einzug in Jerusalem wird diese alte Hosianna-Bitte von den Jüngern und der Menge mit einer neuen Intentionalität belegt (vgl. Mt 21, 9). Sie wird an Jesus selbst gerichtet, nicht (mehr) an Jahwe. Dies ist es, wogegen die Pharisäer spontan protestieren (Mt 21, 15–16; Lk 19, 39). Nur der Messias selbst ist legitimiert, den Hosianna-Ruf auf sich zu ziehen und anzunehmen. Umgekehrt gilt, wer mit solch liturgischem Zuruf empfangen wird, den deklariert man damit zum Messias. Folgt man den einzelnen Darstellungen der Evangelisten, so wird erkennbar, wie unabgeklärt, geist-los und vielschichtig die Menge entscheidend Sakrales ausrief, ohne ihre eigene Sprachhandlung zu verstehen. Was sie rief, war und ist wahr. Doch die einzelnen hatten keinen wirklichen, individuierten Eigenbezug zu dem, was sie riefen. In ihren Rufen ist nichts Kreatives, sondern ausschließlich Schablonisiertes. Wie vielfältig die Rollenbilder von Hoheit und Macht auch sein mögen, die sie auf Jesus übertragen (»Sohn Davids«, »Prophet aus Nazareth«, »ein König«, »Kommender im Namen des Herrn«, »der König von Israel«), sie sind ausnahmslos alle der gängigen alttestamentlichen Formel- und Bilderwelt entnommen. Außerdem konkurrieren sie teilweise miteinander. Sie spiegeln den eschatologischen Erwartungshorizont der alttestamentlichen Prophetie wieder, nicht aber das Verhältnis des einzelnen Rufers zu Jesus.

Es ist der Seher Johannes, der in Kap. 12, 16–18 diesen gespaltenen Zustand des Rufers in der Masse diagnostiziert: Die Wirkmächtigkeit der (Wunder-)Zeichen, insbesondere die Erweckung des Lazarus, zog die Vielen zu Jesus hin. Sie zogen mit ihm nach Jerusalem bzw. sie kamen ihm erwartungsvoll von dort entgegen (Joh 12, 17–18). Sie waren fasziniert von Jesus, aber erkannt haben sie ihn nicht. Die Faszination hinderte sie zwar am beziehungsstiftenden Erkennen, erlaubte ihnen aber einen ekstatischen Erregungszustand beizubehalten. Wer einen Toten erwek-

ken kann, von dem darf man Alles erwarten, was es bisher noch nicht gab. Dieses ambig-begehrliche Erwartungsmilieu kondensiert sich im Hosianna-Ruf. Unter dem schablonisierten Gebrauch der Inbilder alttestamentlicher Heilserwartung versprachlicht sich ein natural-menschliches Erwartungsfeld. Jesus befriedigt diese Bedürfnisebene weder durch Wort noch durch Tat. So bleibt sie unerfüllt, drängelnd und Affekte zeugend, die als Effekt die Kreuzigung bewirken.

2. Vom »Hosianna« zum »Kreuzige«

Jesus ließ den Hosianna-Ruf der Menge unbeantwortet. Die Evangelien geben vielfach Zeugnis dafür, daß Jesus den Hilfe-Ruf des einzelnen Menschen er-hörte, half und heilte (Mt 8, 2; 14, 13–14; Lk 5; etc.). Den liturgisch stilisierten Hosianna-Ruf der erregten Menge beschied er mit Schweigen. So ritt er durch sie hindurch auf den Tempel zu.

Jesu Verhältnis zur Menge ist eine eigene theologische Betrachtung wert. Gemäß den evangelischen Zeugen hielt er sich niemals in der Menge auf, sondern wahrte bewußt Abstand. Jedenfalls gibt es keine Evangelienperikope, die Jesus differenzlos in der Masse lokalisierte. Sein Standort unterscheidet sich und ihn von den Vielen. Lehrend und betend steht er vor bzw. über der Menge, die ihm folgt (vgl. Mt 4, 25) und ihn bisweilen umlagert (Mt 5,1; 13,2; Lk 5, 1; 8,40; Joh 6, 1–15; Mk 4, 1). Dann wieder verfolgen sie ihn und greifen aggressiv aus nach ihm. Gleich nach seiner Synagogenrede in Nazareth wollten ihn seine Landsleute ergreifen und steinigen (Lk 4, 28–30). Nach der »Speisung der 5000« waren die Gesättigten begierig darauf, ihm die Königswürde aufzuzwingen (Joh 6, 15). Dazu galt es ihn zuerst einmal zu ergreifen und seiner leibhaftig zu werden. Diese wechselnden Bemächtigungsversuche scheitern sämtlich. Das eine Mal ging Jesus »mitten durch sie hinweg« (Lk 4, 30), das andere Mal »entzog er sich ihnen« (Joh 6, 15). Dieser Jesus von Nazareth war der Menge buchstäblich un-begreiflich und un-fixierbar. Der greise Simeon weissagte über ihn: »Siehe dieser wird gesetzt zum Fall und Auferstehen der Vielen in Israel und zu einem Zeichen, dem widersprochen wird« (Lk 2, 36b). Jesus wirkte nicht nur Zeichen, sondern er war von Gott her selbst »gesetzt als Zeichen«. Dieses Zeichen göttlicher Wahrheit ließ niemanden, auf den es traf, gleichgültig. Im Dämon (vgl. Mk 1, 24 u. 34; Lk 4, 41; Mt 8, 29; Mk 3, 11–12) wie im Menschen evozierte sein Dasein die Frage nach seiner Identität. Während sich die Synagogenbesucher zu Kapharnaum noch verwundern über die »neue Lehre in Vollmacht« (Mk 1, 28) hat der Dämon ihn bereits identifiziert als den »Heiligen Gottes« (Mk 1, 24). Dieses Erkennen versprachlicht der dämonisierte Mensch in einem ἀντιλέγειν, einem abwehrenden Wider-Spruch gegen Jesus, in dem sich aber zugleich tiefe Erkenntnis ausspricht. »Was willst du von uns, Jesus von Nazareth? Du bist gekommen, uns zu verderben. Ich weiß, wer du bist: der Heilige Gottes« (Mk 1, 24). Die dämonischen Mächte und die Engel, die oberen und die unteren Schöpfungswelten, erkannten den Nazarener in seiner göttlichen Sendung und Vollmacht. Anders die Menschen. Ihnen ist dieses direkte und

letztgültige Erkennen nicht von vorne herein gegeben. Im Prolog des Johannes-Evangeliums heißt es dazu: »Er war in der Welt und die Welt ist durch ihn geschaffen; aber die Welt erkannte ihn nicht. Er kam in sein Eigentum, und die Seinen nahmen ihn nicht auf« (Joh 1, 9). Die »Welt« lehnt ihn ab und der »Fürst der Welt« versucht ihn in einen dramatischen Kampf der Geister (vgl. Lk 4, 1–4). Nur sehr wenige prophetisch inspirierte Menschen, die nicht »von dieser Welt« waren, erkannten ihn und weissagten über ihn. Das waren Elisabeth und Hanna, Simeon und Johannes der Täufer; auch die »μαγικοί«, die »Mächtigen« aus dem Morgenland sind dazurechenbar (Mt 2, 1). Doch die Suchenden aus dem Ostland verschwanden, wie sie gekommen waren, der Täufer wurde enthauptet, Hanna und Simeon waren hochbetagt und starben.

Der Jesus der Evangelien legt von sich selbst, seinem Wollen, seiner Identität und Vollmacht, Zeugnis ab. Sein Zeugnis ist ebenso wahr, wie er selbst in seiner Zeugnisgabe all-eine war. Im petrinischen Bekenntnis (Mt 16, 17) nähert sich der Fischer Simon einen Satz lang diesem Alleinsein Jesu an. »Nicht Fleisch und Blut hat die dies offenbart, sondern mein Vater im Himmel« (Mt 16, 17b), so erklärt der Herr seinem Jünger dessen plötzliches Erkennen. Dabei verweist er – wie so oft – auf seinen »Vater im Himmel«. Der stets gegenwärtige, lebendige Bezug zum »Vater« läßt Jesus in seiner Zeugnisgabe zwar all-ein aber nicht einsam sein. Diese Bezüglichkeit und Herkunft vom »Vater« ist der unsichtbare Grund für seine Vollmacht. Doch die Menge all jener, die »von dem Geblüht« und »von dem Willen des Fleisches ... geboren sind« (Joh 1, 13) waren auf das Sichtbare fixiert. Und dies allein ist zu wenig für einen Erkenntnisakt. »Mit sehenden Augen sehen sie nicht ... « (Mt 13, 13), kommentiert Jesus einmal diese Begrenzung, die bald etwas von Verleugnung an sich hat. Diesen Vielen in ihrer Wahrnehmungs- und Erkenntniskraft begrenzten, existentiell unerlösten Massenmenschen stand Jesus als der einzigartige Eine gegenüber. Er war fleischgewordene, lebendige Alternative, der Verweiser auf die Wieder-geburt aus dem Hl. Geist. Dieses wirkmächtige auf den Vater verweisende Sohnes-Zeichen verstanden sie nicht. Er war ihnen überraschend und blieb ihnen fremd. Ein unberechenbares Gegenüber, das sich weder ködern noch einschüchtern, noch täuschen ließ. Er nannte sich »Menschensohn«, aberkannte den falschen Vätern ihre Autorität und reinigte den Tempel wie den Aberglauben der Masse. Dieser Nazarener, der aus dem Armenhaus Galiläa kam, war ihnen so überraschend anders, daß sein Anderssein ihre Gleichgültigkeit durchbrach. Zutreffend ist daher die pharisäische Behauptung: »Siehe, alle Welt läuft ihm nach« (Joh 19, 19).

Weder Gleichgültigkeit noch Erregung stiften wirkliche Beziehung. Während die Gleichgültigkeit die Abkehr von Beziehung ist, bietet sich die Erregung als affektives Gleitmittel in das Projektive und Unwirklich-Imaginäre an. Viele sogenannte Gemeinschaftserlebnisse vieler Menschen sind von solcher Qualität. An die Stelle des Erkennens tritt dabei das Verkennen in seiner Eigengesetzlichkeit. Verkennen meint nicht einfach nicht erkennen, sondern anderes: das Verkennen ist ein trügerischer »Ausweg« aus der spannungsvollen Ohnmacht des Nichterkennens. Im Verkennen benimmt sich der Nichterkennende, als ob er erkannte. Das

Verkennen ist die dynamisch-unbewußte Verleugnung des Nichterkennens. Es ist eine Weise der Selbstermächtigung, die schädigt und Unwahrheit schafft. Ein weites Feld ethischer und psychologischer Problematik eröffnet sich hier. Eine renommierte Anzahl tiefenpsychologischer Gruppenstudien exploriert die Bahnen und Dynamiken des gruppalen Verkennens. Diese psychologische Analyse des Verkennens eruiert dessen wirkmächtige Eigengesetzlichkeit: das Verkennen ist motiviert vom unbewußten Begehren (der Gruppe), das sich in wechselhaften Bedürfnis-Ansprüchen verklausuliert darstellt. Der Umschwung von »Hosianna« zum »Kreuzige« ist Ausdruck eines Gruppengeschehens von Begehren und Verkennen. Die extrem projektive Ambivalenz der Masse kondensiert sich im »Hosianna-Kreuzige«-Ruf der erregten Stimmen. Das in Verkennungen umgesetzte Nichterkennen verlangt geradezu nach dem Ausschlag in extrem dialektische Pole hinein. Weil er ihnen so unerkennbar fremd und anders(artig) war und weil die »Finsternis« in ihnen dem Erkennen wehrte, deshalb boten sich extreme Rollenidentitäten besonders zur Verankerung des Verkennens an. Vom Dämon (Mt 12, 24) bis zum Gott, vom Messias bis zum Volksverführer reichte das Rollenrepertoire. Eines jedenfalls erspürten die Vielen intuitiv: daß er keiner der ihrigen und ihnen selbst sehr unähnlich war. Daß sein Sein und Handeln weder von (Erb-)Sünde noch von Konkupiszenz gezeichnet war, erhellt aus dogmatischer Sicht die Wahrheit dieser Unähnlichkeit. Jesus machte es seinen Zeitgenossen schwer, mit ihm zu fraternisieren und sich mit seiner Botschaft zu »solidarisieren«. Er achtete auf die Unantastbarkeit der Würde seiner Andersartigkeit. Die Evangelien sind dafür aussagekräftige Zeugen. In Kana weist er beispielsweise seine Mutter zurecht mit der Frage »Weib, was ist mit dir gemeinsam« (Joh 2, 4). Nur »wer Gottes Willen tut«, ist ihm Bruder, Schwester und Mutter (Mk 3, 35). Für Jesus gilt der diesseitig-irdische Maßstab von Verwandtschaft und Gemeinschaft, von Miteinander und Ähnlichkeit nicht mehr. Zu seiner Sendung gehört essentiell ein neuer Maßstab, der die leitende Linie von Jesu Anders-artigkeit abgibt. Diese norma normans ist die Beziehung zum unsichtbaren Vater-Gott und seinen Geboten (vgl. Joh 15, 10). Wer aktiv bereit ist, mit ihm und durch ihn diese Beziehung zu erleben, nur der ist ihm »Freund« (Joh 15, 15). Dazu ist Jesus in die Finsternis dieser Welt geboren worden, um durch das (Vor-)Leben seiner Anders-Artigkeit die Welt aus dem »Herr-Knecht«-Verhältnis der Sünde zu erlösen. Diese insistente und absolut authentische Andersartigkeit Christi erregt die Gemüter und evoziert das »Hosianna-Kreuzige«.

Bisweilen kann es auch für das theologische Denken wertvoll sein, gesicherte Ergebnisse der (Tiefen-)Psychologie zu beachten. Besonders dem Psychiater und Psychoanalytiker W. R. Bion sind pionierhafte Einsichten in gruppenspezifische Grundstrukturen zu verdanken. Zu seinen wichtigsten »Erfahrungen mit Gruppen« gehört hierbei u. a. folgende: jede Gruppe reagiert auf den Andersartigen und Fremden besonders schnell und sensibel. Jede Gruppe verlangt und sucht intensiv nach Führung. Der Andersartige und Fremde erfährt in der Gruppe leicht ein extremes Geschick, d. h. er muß zuerst einmal eine extrem verkennende

Rollenzuweisung erdulden. Insistiert der Fremde auf seiner Andersartigkeit, so ist ein Gruppenkonflikt und ein Konflikt mit der Gruppe unausweichlich. Dem Konfliktmuster folgend ereignet sich schließlich eine Entweder-Oder-»Lösung«. Entweder der Fremde wird als überwertig anerkannt und von der Gruppe selbst zu ihrem Führer erhoben, oder die Gruppe eliminiert ihn als gefährlich, feindlich und unterwertig. Einen Mittelweg gibt es im unbewußt-archaischen Gruppendrama nicht. Es folgt dem Gesetz von »Herr und Knecht«, von Macht und Ohnmacht, von totaler Akzeptanz oder Verwerfung, von »Hosianna« oder »Kreuzige«.

Ein dem (Gruppen-)Menschen adäquater Humanismus wie jedwedes tiefere Verständnis von Vertragsethik muß notwendig auf einem realistischen Verstehen der archaischen Gruppengesetze aufbauen. Die Inkarnation des Sohnes ist unendlich mehr als nur »Fleischwerdung« des Logos. Es ist das Hineingeborenwerden in die Abgründigkeit und Finsternis der menschlichen Beziehungs-Welt. Die Passion Christi ist das Durchleiden dieser Dramatik menschlicher Unerlöstheit.

3. *Jesus versus Barabbas*

Der Umschwung von »Hosianna« zum »Kreuzige« ist Effekt jener großen Frustration, die Jesus der Menge nicht ersparen konnte. Die vernichtende Wut dieser Enttäuschung manifestiert sich im Schrei nach der Kreuzigung. Indem Jesus er selbst blieb, ohne dem Verkennen der Masse entgegenzukommen, entschied sich seine Opferung. Um diese Opferung des »Menschensohnes« kreisen alle Evangelien. In ihr gipfelt und fällt das *μυστήριον τῆς ἀνομίας*, von dem der Völkerapostel spricht (2 Thess 2, 7). Hier nun stellt sich die Frage nach dem Eigentlichen dieser Frustration, nach dem Wesen der Enttäuschung, die für Jesus so unabwendbar todbringend wirkte.

Eine sowohl biblisch als auch tiefenpsychologisch fundierte Antwort ergibt sich: Jesus verweigerte sich dem Drängen der Masse nach direkterer Führung. Weil er seine vaterbezogene Andersartigkeit kompromißlos lebte und souverän blieb, deshalb forderte er solch ein Führer-Modell unweigerlich heraus. Ohne ihn zu erkennen, anerkannte die Menge die spürbare Qualität seiner Andersartigkeit. Sie »staunten« (Lk 4, 22, 32) über die Zeichen und Heilungen und darüber, daß er lehrte »nicht wie die Schriftgelehrten, sondern wie einer, der Vollmacht hat« (Mk 1, 22). Sie »wunderten« (Mk 7, 37; Joh 4, 27) sich über die neue Art von Macht, welche Jesus verkörperte. Die Masse erkannte instinktiv, daß er mächtiger war als die überkommenen Machthaber und Machtstrukturen (vgl. Mk 2, 27). Die demaskierten Mächtigen, die Pharisäer und Herodianer beispielweise, erkannten ihrerseits, daß die Menge solches erkannte (vgl. Mk 3, 6). Vom frühen Auftreten Jesu an kämpften sie daher um das Überleben ihrer Macht. Jesus hingegen kämpfte nicht. Er war weder Kämpfer noch Rebell; er war unvergleichlich in seiner Praxis der Gerechtigkeit.

Wenn die Menge auch ihn nicht erkannte und seine Sendung nicht verstand, so wurden sie doch seiner Stärke und Unbeugsamkeit gewahr. Soweit jedenfalls

verstanden sie, daß dieser Handwerkersohn nicht Knecht, sondern Herr war, daß er mächtig wirken konnte, wann immer er wollte, weil er mächtig war. Das genügt ihnen. Gerade dieses vorläufige Verständnis ist der Grund des verhängnisvollen Verkennens. Verkennen nämlich ist nicht einfach Nichterkennen, sondern der verzerrende Rückbezug des Erkannten. Das Begehren der Menge war, daß Jesus, der seltsam Machtvolle, mächtig wirke für sie, für ihr Anliegen, für ihre »res publica«, die »Befreiung« lautete. Jesus aber war nicht bereit zu solcher Funktionalisierung. Er lebte und wirkte in dem Bewußtsein, daß seine Vollmacht (Mk 1, 22) ihm je neu vom Vater zukomme als Gabe und nicht als Mitgift. Anders gesagt: zum proprium des Sohnes – Sendungsbewußtseins Jesu gehört, daß er seine ἐξουσία als παρ-ουσία versteht, d. h. als wesentliches Mit-Sein mit dem Vater. Aus dieser wirkmächtigen Einheit erwächst seine ἐξουσία. Ihre Funktionalisierung hätte ihre Entwirklichung bewirkt und wäre »Sünde wider den Geist« (Mt 12, 31; Mk 3, 28–30) gewesen. Die Menge suchte nach einer archaischen Führungsmacht, die Jesus nicht personifizieren wollte. Die gruppenpsychologische Erfahrung bezeugt das latente Abhängigkeits- und Aggressionspotential der Masse. Keine Dämagogie gelingt ohne die Befriedigung und Befreiung dieser Grundbedürfnisse: abhängig und zugleich aggressiv sein zu dürfen. Zum befriedigenden Ausagieren dieses gefährlichen Infantilitätspotentials bedarf die Masse einer einfachen, direktiven Führungspersönlichkeit. Deren Aufgaben ist es sodann, ihre Feigheit in Mut und ihre gemeine Quälsucht in Gerechtigkeit zu verwandeln. Mit dem »Hosianna«-Ruf bot die euphorisierte Menge Jesus eine alttestamentlich bunte Palette von Führungselementen an: Prophet, König, Messias sollte er sein. Wozu? Nicht um der Wahrheit willen, sondern um ihnen zu »helfen«. »Hosianna«!

Weil Jesus die Dämonie dieses Rollenspieles durchschaute und sein Reich nicht von dieser Welt ist, deshalb steht er schließlich Seite an Seite mit einem gewissen Barabbas. Gemäß dem übereinstimmenden Zeugnis aller Evangelisten ist es das letzte Mal, daß Jesus vor der Menge steht. Er schweigt, und es ereignet sich, was geschehen muß. Der szenische Auftakt zum Schlußakt der vita Jesu zeigt die Struktur einer Vierheit: Pilatus-Jesus und Barabbas – das Volk (vgl. Mk 15, 6–15; Mt 27, 15–26; Lk 23, 13–25; Joh 19, 1–16). Auch die Hohenpriester und Ältesten werden erwähnt. Wie die Ehefrau des Pilatus (Mt 27, 15–19) sind sie indirekt mitwirkende Randfiguren einer tragischen Entscheidung: tumultartig fordert die Menge die Freigabe des Barabbas und die Kreuzigung Jesu (Mt 27, 21–26; Mk 15, 8–15; Lk 23, 16–24; Joh 18, 38–40; 19, 12–16). Barabbas wird im Neuen Testament einzig im Kontext der Verwerfung Jesu erwähnt (Mk 15, 7; Mt 27, 16; Lk 23, 19 u. 25; Joh 18, 40). Mit Ausnahme von Matthäus charakterisieren ihn die Evangelisten als »Mörder«. Markus und Lukas weisen zudem auf den politischen Aktionismus des Barabbas hin. Er gehörte zu den »Aufständischen« der jüdischen Los-von-Rom-Bewegung. Darauf deutet auch Matthäus hin, indem er Barabbas als δέσμιος ἐπίσημος (Separatgefangenen) bezeichnet (Mt 27, 16). Im modernen Rechtschargon dürfte man Barabbas wohl einen »Terroristen« bzw. – je nach Standpunkt – einen Kämpfer der Volksguerilla nennen.

Beide, Jesus wie Barabbas, hatten das Volk enttäuscht. Jesus, weil er in das Machtspiel der Führerschaft nicht einwilligte, und Barabbas, weil er schlecht spielte und sich überwältigen ließ. Pilatus läßt Jesus und Barabbas zu zweit auftreten. Er stellt sie augenfällig vor das Volk: den Menschensohn Christus und als Anti-Christus den Barabbas. Was dann geschieht, ist ein Lehrstück menschlicher Abgründigkeit und Spaltung. Die Menge erschreit sich Barabbas und verwirft Christus zur Kreuzigung. So manifestiert sich die »Sünde wider den Geist« in der blutigen Opferung des Menschensohnes.

In der Darstellung Jesus versus Barabbas personifiziert sich der Masse endlich eine konkrete Alternative. Bisher erkannten sie Jesus eine gewisse, fremdartige Hoheitlichkeit und Mächtigkeit zu, doch er frustrierte sie, indem er dabei blieb, daß er sehr wohl ein »König« (Joh 18, 37) sei, sein »Reich aber nicht von dieser Welt« (Joh 18, 36) sei. In diesem Kampf der Geister ließ sich Jesus nicht dazu verleiten, seine Qualität und ἔξουσία einzusetzen für die Befriedigung der psychischen Grundbedürfnisse der Menge. Die religionspolitische »cosa nostra« der Zeitgenossen war nicht die »Sache Jesu«. Die Evangelien sprechen dazu eine klare und eindeutige Sprache. Jesu Absage an einen politischen Messianismus findet in Barabbas ihre Antithese. Weil es Jesus gibt, wird Barabbas befreit. Jesu Haltung erwirkt, daß Barabbas freigesetzt wird. In dem Augenblick, in dem Jesus neben Barabbas zum letzten Mal vor der Volksmenge steht, wird der Kämpfer Barabbas zum Symbol einer alternativen Führerschaft. Der Chor der Menge erschreit sich den Gegen-Christus. Er ist der kämpferische Held der humanistischen »action direct«; er soll der radikale Sachverwalter des »Hosianna« sein; an ihm soll die Verheißung nach Umgestaltung sich nicht nur entzünden, sondern auch erfüllen. Barabbas war zweifelsfrei ein Mann der Tat. Er tat, was viele nicht wagten, und so tat er es auch gewissermaßen »für sie«. Diese mutige Stellvertreterschaft wurde ihm nun von den »Stillen im Lande« honoriert. Man nannte ihn Barabbas und zugleich war er »Legion«, war er die Vielen. Solcherart »volksverbunden« war Barabbas, daß die erregte Masse an ihm wie in einem Brennspeigel ihre eigenen Regungen wiedererkannte: ihre Affekte und Wünsche, ihre Frustration und ihr Begehren, ihre Grausamkeit und Verzweiflung. So war ihnen Barabbas nicht fremd, sondern gewohnt. Er, der Mann aus dem Volke, wurde – zumindest einen Moment lang – zu dem Mann des Volkes. Die Basis rief erfolgreich nach ihm. Jesus schwieg. »Pilatus aber gedachte dem Volk genug zu tun und gab ihnen Barabbas los und geißelte Jesum und überantwortete ihn, daß er gekreuzigt würde« (Mk 15, 15).

4. Die befreiungs-theologische Alternative: Jesus-Barabbas

Menschlich gesehen ist Jesus an den Menschen gescheitert, an deren Schwäche und Widerstand, Neid und Bosheit. Das Wort des Johannesprologs expliziert sich im Leben Jesu. »Das Licht scheint in der Finsternis und die Finsternis hat es nicht begriffen« (Joh 1, 5). »Er kam in sein Eigentum, und die Seinen nahmen ihn nicht

auf« (Joh 1, 11). Die »Seinen« verwarfen ihn und nahmen Barabbas euphorisch in ihrer Mitte auf. Das ist ein Tragikereignis, das es schließlich theologisch zu deuten gilt.

Nicht die Schuld-, sondern die Sinnfrage stellt sich primär. Zu Beginn dieses Traktates erhob sich die Frage: Wodurch trug sich die Kreuzesopferung des Menschensohnes so zu, wie sie sich gemäß den Evangelien zutrug? Hier nun sei eine Antwort gewagt, die zugleich das Résumé des bisher Gesagten ist. Die Kreuzesopferung Christi trug sich zu durch das archaische Begehren der Menge nach einer bestimmten Qualität von Führung. Die Opferung des Menschensohnes ist ein kultisches Gruppengeschehen. Sie trug sich zu, weil Jesus das Begehren der Menge enttäuschte *und* weil es im entscheidenden Augenblick die Alternative »Barabbas« gab. Die Alternative »Barabbas«, von Pilatus demonstriert, ist sowohl historisch als auch zeitlos. Sie ist das Paradigma einer Grundoption für den Anti-Christus, für dessen Programm und Versprechen. Es ist das Versprechen einer bestimmten Weise von Miteinander, von Führung und Befreiung. Die Alternative »Barabbas« ist die antichristlich-humanistische Lösung der menschlichen Unerlöstheit. Dieser Lösungsweg ist dem »natürlichen Menschen« im Menschen, dem »alten Adam« des Sündenfalls konform. Solange es Menschen geben wird auf Erden, wird dieser Weg der Befreiung seine blendende Attraktivität je neu erproben. Führung und Verführung, Erlösung und Befreiung, Jesus und Barabbas sind Alternativen, die einander ähneln und dennoch radikal verschieden sind.

Das Volk entschied sich für Barabbas und gegen Jesus, für den Machtkampf und gegen die Gewißheit des »mein Reich ist nicht von dieser Welt« (Joh 18, 36). Dieser Volksentscheid brachte unsagbares Leiden, die Zerstörung des Tempels, die Vertreibung, Haß und Gewalt. Die Geschichte der Völker, ihr Für- und Gegeneinander ist geschrieben vor einem Hintergrund eines »mysterium iniquitatis«, eines »geheimnishaften Gefälles« also, das sich personifiziert in der Alternative »Jesus-Barabbas« darstellt. Wäre die Schöpfung nicht eine »gefallene«, so gäbe es dieses tragische Gefälle nicht. Weil aber Sündenfall und Erbsünde sind, darum gibt es in Menschen und Schöpfung dieses »mysterium iniquitatis«, das gemäß dem Thessalonikerbrief (2 Thess 2, 7) das »Geheimnis der Bosheit« birgt.

Wer Jesus kennenlernen und als den Christus erkennen will, der muß die Evangelien lesen. Wer auf die Worte der Evangelien hört, der tritt ein in eine neue Wirklichkeit, die die Wahrheit ist. In diesem evangelikal, aber auch lehramtlichen Sinne ist es wahr, daß Jesus eine Freiheit (vor-)lebte und predigte, der absolute Wirklichkeit zukommt, auch wenn Massenmensch und Menschenmasse sie ablehnen, weil sie nicht ihren psychisch-naturalen Bedürfnis-Ansprüchen entspricht. Der Jesus der Evangelien ist nicht der Propagandist einer Befreiungstheologie mit religionspolitischem Gepräge. Jesus war mutig genug, machtlos zu bleiben, um frei zu sein. Die »Freiheit der Kinder Gottes« ist nicht das Ergebnis eines prozessualen Befreiungsgeschehens, sondern sie ist Effekt der Wahrheit. »Ihr werdet die Wahrheit erkennen und die Wahrheit wird euch frei werden lassen« (Joh 8, 32), so verspricht Jesus der Gruppe seiner Jünger. Was ist dann

Wahrheit, deren Effekt die Freiheit ist? Jesus schwieg auf des Pilatus Frage hin, was Wahrheit sei (vgl. Joh 18, 38). Wenn sagbar sein mag, daß Wahrheit unendlich mehr ist als die Quersumme und Resultante des Machbaren, des politisch Ver- und Erflechtbaren, des soziologisch Feststellbaren und humanistisch Einforderbaren, dann sagt die Begrifflichkeit dieser Rede immer noch zu wenig aus. Pilatus gegenüber schwieg Jesus zur Wahrheitsfrage, den »Seinen« hingegen legte er in Ohr und Herz das Wort:

»Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater denn durch mich« (Joh 14, 6).

Philosophie

Roulier, Fernand, *Jean Pic de la Mirandole (1463–1494), Humaniste, Philosophe et Théologien*, Editions Slatkine, Genève 1989, 667 S., brosch.

Die im Dezember 1987 abgeschlossene Studie ist eine überaus behutsame historische Darstellung, die sich, obgleich philosophiegeschichtlich, des Mitphilosophierens mit ihrem Gegenstande strikt enthält.

Nach einer ausführlichen Bibliographie (9–36) zeichnet das erste Kapitel (37–79) den jungen Grafen Giovanni Pico della Mirandola in seiner Zeit, wobei sein Verhältnis zu Ficino (73) sowie zu den averroistischen Strömungen (75) schon kurz charakterisiert wird. Das 2. Kapitel (81–156) beschreibt »das große Projekt« Picos, eine widerspruchsfreie Harmonie aller wesentlichen philosophischen Ansätze unter Einschluß der »symbolischen« Wissenschaften (Poetik, Hermetismus, Kabbala), jedoch unter Ausschluß jeder Art von Skepsis vorzulegen. Der Vf. stellt fest: »La perspective est absolument méta-historique« (92). Diese absolut metahistorische Sicht der Philosophiegeschichte bei Pico erlaubt nun dem Historiker, Picos Methode zu analysieren (99ff.) und insbesondere die Verwendung der Kabbala in seinem Denken präzise zu verstehen (141–155). Kapitel 3 befaßt sich mit Picos Seinsbegriff, v. a. mit dessen Abhängigkeit von der neuplatonischen und scholastischen Ontologie, wobei der Begriff des geschaffenen bzw. ungeschaffenen Seins wegweisend ist (157–225). Im 4. Kapitel (227–285) rekonstruiert der Vf. Picos Kosmologie, welche die drei »Welten« Intellektnatur, himmlische Welt und Elementensphäre umfasse. Besonders prägnant ausgearbeitet scheint der erste Teil davon (227–250), Picos Lehre von der Intellektnatur (d. h. von den Engeln). Das 5. Kapitel (287–353) erörtert die Einheit des Universums als Folge der hierarchischen Struktur des Seins. Der Vf. hält dabei zwei Konsequenzen fest: die Schönheit des Universums sowie dessen Theophaniecharakter (344–353). Im 6. Kapitel (355–420) richtet sich der Blick auf den Menschen als »Compositum« aus Leib und Seele sowie als Erkenntnissubjekt, mit ausführlicher Behandlung der Illuminationslehre bei Pico (394–413). Noch weiter wird Picos Anthropolo-

gie in Kapitel 7 erläutert (421–495), v. a. die für ihn typische Freiheitslehre. Der Mensch als »das indeterminierte Seiende, das selbständig seine Natur hervorbildet« (431ff.), besitzt eine Art Selbsterschaffungskompetenz (»autocreativité«, 438 u. ö.), kraft derer er Mittler des natürlichen Kosmos ist (»l'être médiateur par excellence«, 452 u. ö.), jedoch stets Gottes Ebenbild bleibt (484ff.). Damit ist die Freiheit mehr oder weniger eingeschränkt auf die Willensfreiheit (liberum arbitrium, libertas electionis); jedenfalls erscheint beim Vf. keine tiefergehende Bestimmung von Picos Freiheitsbegriff. Nach diesen beiden anthropologischen Kapiteln schildert das 8. Kapitel die »Rückkehr zu Gott« (497–550): Picos Philosophie als affektive Theologie. Das neunte und letzte Kapitel (551–628) skizziert unter dem Titel »Le salut chrétien« einige Themen aus Gnaden- und Erbsündenlehre, Christologie und Eschatologie. Eine letzte Zusammenfassung der Lehrmeinungen Picos (629–640) schließt den Textteil ab. Es folgt ein Personen- und Sachindex (641–655) sowie das Inhaltsverzeichnis (657–667).

Bereits aus diesem Aufbau erhellt, daß das Buch sich nirgends auf die Suche nach einem Grundgedanken oder Angelpunkt von Picos Philosophie einläßt, sondern schlicht additiv »hauptsächliche Lehrstücke« aufammelt. Die Lektüre erhärtet diesen Ersteindruck; nicht was Pico wirklich gedacht, sondern wie er sich dann und wann geäußert hat, ist die Frage.

Der Vf. stellt sich spürbar in eine bestimmte französische Tradition der Pico-Deutung (P. M. Cordier, H. de Lubac u. a.). Das bedeutet erstens: Pico-Interpretation ganz im Rahmen der christlichen Theologie, und zweitens: Pico als Nicht-Systematiker, als Essayist. – Es gelingt dem Vf., zu fast allen wesentlichen Punkten von Picos Denken eine enorme Fülle von Quellen, Vorbildern und Parallelen aufzuführen, die alle aus dem christlichen oder sogar strenger theologischen Bereich stammen und somit Pico als stark traditionellen Denker ausweisen. Zudem verfügt der Vf. über eine erstaunlich umfassende Konkordanz der Pico-Texte selbst. Damit ist erstmals in der langen Geschichte der Pico-Rezeption eine sichere textgeschichtliche und textimmanent-hermeneutische Basis gegeben, die es erlaubt, Picos

(schriftlich dokumentiertes!) Denken exakt zu diskutieren; demgegenüber waren alle bisherigen Diskussionen über Picos Philosophie strenggenommen Konjekturen. Das Buch markiert also einen Wendepunkt in der Pico-Forschung.

Allerdings birgt diese völlige Einbindung Picos in die Tradition auch Risiken, denn sie setzt beim Historiker die Erwartung einer originellen, innovativen oder kreativen Seite in Picos Denken stark herab. In der Tat erkennt der Vf. die singuläre, allein von Pico gefundene Intellekt-Lehre gar nicht, er erwähnt mit keinem Wort den markanten Paulinismus und die buchstäblich vibrierende eschatologische Spannung in Picos Denkweise, er nimmt das schwierige, oft mißverständliche, aber in einem Werk von solchem Umfang unbedingt zu diskutierende Problem der »seinsetzenden Kompetenz« des Menschen (im Anschluß an »De ente et uno« und »Oratio«) überhaupt nicht wahr – gerade jene Dimensionen, wo Pico unverwechselbar neue Wege beschreitet. Angesichts dieser Praxis, all das, was nicht ins Bild von Pico als fleißigem Traditionalisten paßt, zu ignorieren, ist das Urteil S. 628 über Picos Nicht-Originalität eine fast zynische *petitio principii*. Hier zeigt die rein quantitative Gelehrsamkeit ihre Grenzen. – Ähnlich ist es mit dem zweiten Punkt, der Sicht Picos als Nicht-Systematiker. Es trifft zwar zu, daß Pico sich stets geweigert hat, einer bestimmten Schule anzugehören, und die Freiheit der Forschung über alle Zäune hinweg beansprucht hat. Aber soll das sein angebliches Desinteresse an spekulativ-systematischen Festlegungen bezeugen? Es ist ferner zwar richtig, daß Pico seinem Darstellungsstil nach weit mehr Essayist als schulmäßiger Systematiker ist (und daß er weder ein hl. Thomas noch ein Hegel ist, wie wir auf S. 629 lesen, hätten wir beinahe schon von selbst gewußt); aber diese Vorliebe für essayhafte Darstellung resultiert doch ganz einfach daher, daß er sowohl das humanistisch-schönegeistige als auch das scholastisch-fachphilosophische Publikum ansprechen wollte! Und außerdem scheint der Schluß von irgendwelchen Vorlieben auf der stilistisch-darstellungsmäßigen Ebene hinüber auf das Inhaltsmäßige, das eigentlich Denkerische, generell ein waghalsiger Schluß zu sein. Wodurch sieht der Vf. seine Behauptung, Pico sei kein systematischer Denker, dann eigentlich bewiesen? Im vorliegenden Buch liefert er keinen Beweis dafür, und die Wahrscheinlichkeit steht gegen ihn; denn *de facto* spricht die Tatsache, daß Pico (in »Oratio«, »Conclusiones«, »De ente et uno«) die bereits ansatzweise transzendentalphilosophische Intellekttheorie von Plotin, Proklos und Simplicios (v. a. aber von Plotin) schöpfer-

risch weiterentwickelt, für eine starke Originalität im spezifisch systematischen Denken. Auch die apologetische Grundrichtung von Picos Schaffen – vom Vf. mehrfach als untheologisch abgetan – spricht in Wahrheit für eine systematisch-theologische Prävalenz. Der Vf. kann oder will dies nicht sehen. Hier machen sich wiederum die Grenzen jener Tradition der Pico-Deutung, welche er fortschreibt, bemerkbar.

Es geht uns nicht darum, diese Tradition in ihren starken Seiten schlecht zu machen. Vielmehr muß ausdrücklich gesagt werden, daß es nicht zuletzt diese Gruppe von Pico-Forschern war, die gegen willkürliche Pico-Deutungen im laizistisch-antichristlichen Sinne den historisch wahren, den orthodox-christlichen, kirchentreuen Pico herausgearbeitet haben, und zwar auf dem Weg der literargeschichtlichen Dokumentation. Dieses Verdienst der genannten Forschungslinie zu verkleinern, wäre töricht; und darum geht es nicht. Aber schon H. de Lubac und noch mehr unser Vf. stellt uns vor das Problem, daß eine dokumentarisch noch so gut aufgearbeitete Vergangenheit ohne spekulativ-systematisches Nach- und Mitdenken von unserer Seite nur in nebelhaften Umrissen präsent wird; ein eigentliches Mitdenken wird aber in den Forschungen dieser Schule so weit es geht abgebremst, als »unwissenschaftlich« ausgespart. Doch die Vergangenheit bleibt, wenn sie nicht wirklich denkerisch bewältigt werden kann oder darf, für immer ein Fremdes, und genau dies ist unwissenschaftlich! Zum menschlichen Leben und v. a. zum wissenschaftlichen Forschen gehört eben – und zwar als Herzstück, nicht als krankhafter Auswuchs – das spekulativ-systematische Fragen und Definieren (= Philosophie). Daher ist ein Verständnis von historischer Wissenschaft, wie es uns beim Vf. begegnet, in Wirklichkeit selbst schon Ergebnis einer systematischen Denktätigkeit: v. a. das Urteil, systematisches Schlußfolgern habe aus der historischen Tatsachenfeststellung streng ausgegrenzt zu werden, ist selber ein Teil solchen Schlußfolgerns. So meinen wir, wenn wir hier die Grenzen der genannten Forschungsrichtung (und im tiefsten ihren Selbstwiderspruch) aufzeigen, nicht die starken Seiten derselben anzugreifen, sondern ihr zu helfen, eine freiwillig übernommene und lebenswidrige Abstinenz abzubauen.

Es geht auch nicht um kleinliches Nachzählen sämtlicher »Fehler« und »Versäumnisse«. (Es erscheint uns z. B. schwer erträglich, daß die vielen lateinischen Zitate des vorliegenden Buches praktisch keinen einzigen korrekt geschriebenen Satz enthalten, oder daß in der Bibliographie so viele Titel bis zur Unkenntlichkeit verstümmelt worden

sind; aber Fehler gibt es überall auf der Welt.) Dennoch muß es erlaubt sein, einige bedeutende Mängel zu notieren. Der Vf. überschätzt Picos Abhängigkeit von Dionysius Areopagita bei weitem. Natürlich denkt das ganze Mittelalter und die ganze Renaissance irgendwie areopagitisch; das ist altbekannt, aber das ist doch keine spezifische quellenmäßige Abhängigkeit. Hätte der Vf. das Instrument der systematischen Nachkonstruktion gebrauchen wollen, so hätte er schnell festgestellt, daß die strukturelle Nähe von Picos Denken zur proklisch-plotinischen Richtung des Neuplatonismus viel größer ist als zur areopagitischen. Immerhin kann man ihm innerhalb seines eigenen Arbeitsstils einen methodologischen Vorwurf nicht ersparen. Es genügt nicht, als Beleg für eine bestimmte Argumentationsfigur Picos eine riesige Textpassage des Areopagiten zu zitieren (392), ohne die Argumentationsspitze genau zu nennen; es genügt ebenso wenig, die bei fast allen Kirchenvätern vorkommende Trias der Stationen des mystischen Aufstiegsweges (»purgari, illuminari, perfici«) mit einem einzigen Dionysius-Zitat zu belegen und daraus schon die besondere Abhängigkeit Picos von diesem Theologen zu folgern (528). Ferner: Picos Ausdruck »natura unialis« wird vom Vf. auf S. 501 nicht als Schlüsselbegriff der Intellekttheorie erkannt, und deshalb zieht der Vf. dort nicht die nötigen Folgerungen (z. B. daß hier der Kern von Picos Systematik vorläge...). Schließlich erscheint es sonderbar, daß ausgerechnet der gedankenblasse Kompilator Gianozzo Manetti als der größere Theologe gegenüber Pico dargestellt wird (494f.); dieses Curiosum ist einmalig in der Pico-Forschung. Doch letztlich rühren all diese Irrtümer von da her, daß der Vf. vor jeder Berührung mit dem systematischen Denken zurückschreckt und sich deshalb selbst jeder begrifflichen Festlegung, jeder vernünftigen Sicherheit beraubt. Das Buch erhält dadurch etwas unphilosophisch Einseitiges – man könnte auch sagen: etwas Schwungloses, allzu

Braves – und Unentschiedenes. Philosophiegeschichtliche Forschungen dieser Größenordnung müssen aber zuletzt ein entschiedenes Wort sprechen, bei aller begrüßenswerten Zurückhaltung in der Einzelforschung. Das entschiedene Urteil wird uns vom Vf. leider allzu oft vorenthalten. Das hemmt die Gültigkeit des Forschungsergebnisses, aber auch den Forscher selbst. Wegen seiner überängstlichen Berührungsscheu gegenüber systematischem Denken und kategorischen Urteilen vermag der Vf. nicht in ausreichendem Umfang Picos Qualitäten als Theologe zu erkennen; Picos bedeutende Eucharistielehre, v. a. aber die Organisation seines gesamten Denksatzes als mystische Theologie und die exemplarische Frömmigkeit seines Denkens kommen daher nicht zum Vorschein. Dies bleibt ein schwerer Mangel an dem hier präsentierten Pico-Bild.

So ist der Gesamteindruck des vorgelegten Buches zwiespältig. Zwar sieht der Vf. historisch richtig im Nominalismus das genaue Gegenteil von Picos Philosophieren (352) und im theologischen Averroismus den Widerpart von dessen theologischer Position (561); er zeigt völlig korrekt Pico als wahren Metaphysiker und betont: »Nichts erlaubt... in Pico della Mirandola einen Vorläufer der Reformation zu sehen« (627), – alles Feststellungen, die zur Klärung des Pico-Bildes beitragen und aufgrund des mitgelieferten Dokumentationsmaterials hier viel schwerer wiegen als bei den meisten anderen Pico-Forschern. Aber Kernpunkt und Aufbauprinzip von Picos Denksystem werden durch all diese peripheren Feststellungen nicht endgültig erfaßt, Picos Identität als Denker bleibt nach wie vor verhüllt.

Zwar sagt der Vf. zu Recht, es sei möglich, das Wesentliche von Picos Denken zu begreifen; doch erstens würde man einen solchen Satz lieber auf S. 1 als auf S. 629 lesen, und zweitens wüßte man gern, was dieses Wesentliche sei. Allein das werden wir wohl erst in des Vf.s nächstem Buch erfahren. *Heinrich Reinhardt, Freising*

Spiritualität

Ratzinger, Joseph Kardinal, Mitarbeiter der Wahrheit. Gedanken für jeden Tag, hrsg. v. Sr. Irene Grassl, 2. überarbeitete u. erweiterte Aufl., Verlag J. W. Naumann, Würzburg 1990, 429 S., geb.

Vor zehn Jahren hat Schwester Grassl unter dem gleichen Titel (Mit Bildern von R. Seewald, Verlag Pfeiffer, München 1979) bereits eine Auswahl von »Gedanken für jeden Tag« aus Veröf-

fentlichungen, Predigten und Vorträgen von J. Ratzinger, die teilweise nicht veröffentlicht sind, herausgegeben. Unterdessen ist das Werk von J. Ratzinger weiter gewachsen. In verschiedenen Formen hat er sich zu Fragen der Zeit und des christlichen Lebens geäußert. Einiges ist in Büchern erschienen, anderes in Zeitungen und Zeitschriften und für viele nicht leicht zugänglich oder gar unveröffentlicht. S. 236 u. ö. heißt es: »Aus:

Römische Predigten, 17. 07. 1984«. Im Quellenverzeichnis (427ff.) ist dazu leider keine Fundstelle angegeben. Wenn vorliegende Ausgabe »2. überarbeitete und erweiterte Auflage« genannt wird, ist das ziemlich irreführend: Die Grundstruktur, die Verteilung der Texte auf alle Tage des Jahres, ist geblieben. Die Texte sind fast ganz neu. Die Bilder von R. Seewald wurden nicht wieder abgedruckt. Vorgenommene Vergleiche konnten keine Übernahmen aus der 1. Aufl. finden. Wer diese besitzt, für den erübrigt sich die Neuanschaffung nicht. In schön formulierten und theologisch tiefen Texten findet er weitere Anregungen für jeden Tag des Jahres und Hinführungen zu den Festen des Kirchenjahres.

Walter Baier, Augsburg

Jung-Inglessis, E. M., *Römische Madonnen. Über die Entwicklung der Marienbilder in Rom von den Anfängen bis in die Gegenwart*, EOS Verlag, St. Otilien 1989, 210 S., 65 Farbbilder, geb.

Die Verf. hat in Rom Kirchengeschichte studiert und ist am Vatikan als Journalistin und Führerin akkreditiert und damit fachlich gut ausgewiesen. Sie führt in 30 Kap. durch das Leben

Mariens im Heilswerk Christi bis zur Krönung und zum Wirken Mariens in der Kirche (Maria als Fürbitterin und Beschützerin, Maria vom Sieg, Maria als Sinnbild der Kirche) und zu »Maria am Ende der Zeiten«. Sie geleitet durch verschiedene Kunstepochen: Wir finden die ältesten Mariendarstellungen des 3. Jhs aus der Priscilla-Katakomba (11, 33, 55), aus dem 5. Jh. die älteste Marienikone (143) und marianische Kunstwerke aus neuester Zeit, so u. a. die Bronzestatue der Pietà von Andrea Martini (1965, 103), ein Ölgemälde »Pfingsten« von E. G. Hansing (1979, 115) und eine Bronzestatue »Schutzmantelmadonna« von Christine Stadler (1987, 171) in der Kapelle von Joseph Kardinal Ratzinger. – Das Buch kann als guter Führer jedem Rompilger empfohlen werden, aber auch jedem zur Betrachtung und Hinführung zur Mariologie und Marienfrömmigkeit, ausgedrückt in der Kunst. Der Schlußsatz der Verf. im Vorwort kann voll unterstrichen werden: »Es geht hier jedoch weder um eine kunstkritische Studie noch um eine dogmatische Analyse, sondern um eine liebevolle Bildbetrachtung. Daher könnte es sein, daß sich am Ende der eine oder andere Betrachter in den kleinen Figuren wiederfindet, die oft zu Füßen der Madonna betend und bittend dargestellt sind.«

Walter Baier, Augsburg

Dogmatik

Bäumer, Remigius/Scheffczyk, Leo (Hrsg. im Auftrag des Institutum Marianum Regensburg e.V.), *Marienlexikon, Bd. 2. Chaldäer-Gréban*. Eos-Verlag St. Otilien 1989, 704 S., gebunden, glanzkaschierter 4farbiger Umschlag, 26 × 18 cm.

Das auf fünf Bände angelegte Marienlexikon erfährt in dem vorliegenden zweiten Teil eine Bestätigung für das hohe Niveau dieses Lexikons. Mit den Schlagwörtern »Chaldäer« und »Gréban« zu Anfang und am Ende in diesem Buch ist mehr als ein Drittel der zu bewältigenden Aufgabe bereits erreicht. Der Leser wird seine Aufmerksamkeit und Neugier zunächst auf Artikel wie »Fatima«, »Feministische Theologie« oder »Gottesmutter« richten. An diesen Begriffen zeigt sich die Spannweite mariologischer Themen, die mit diesem Lexikon angesprochen werden. Mit Maria als Thema verknüpfen sich exegetische, dogmatische, kirchengeschichtliche Fragen, die bei ausführlicher Beantwortung den Rückgriff auf eine

Fülle von Spezialliteratur überflüssig machen und sich somit schneller beantworten lassen. Hervorzuheben ist dabei, daß die Herausgeber darauf geachtet haben, grundsätzliche Artikel in ausreichender Länge ausarbeiten zu lassen, um dem Leser etwas Neues anbieten zu können. So informiert das »Lexikon für Theologie und Kirche« über den Marienwallfahrtort Fatima in weniger als 30 Zeilen, während sich der Benutzer des Marienlexikons zu diesem Thema in mehr als sechs großformatigen Seiten zu Fatima unterrichten lassen kann. Die Literaturangaben reichen bis zum Redaktionsschluß und sind somit auf dem neuesten Stand.

Wer den Artikel »Fatima« liest, wird zunächst ausführlich über die historischen Vorgänge von den ersten Visionen bis zum Besuch von Johannes Paul II. am 12. 5. 1982 in Fatima informiert. Der Benutzer des Lexikons erwartet aber auch eine theologische Wertung, die ausführlich vorgenommen wird. Neben dem überwiegend Positiven

sieht der Autor auch mögliche Gefahren, wenn die Botschaft von Fatima verabsolutiert wird oder Einzelelemente wie Endzeiterwartung zu einem apokalyptischen Angstklima führen könnten. Sehr gut wird dabei die Aktualität der Botschaft herausgearbeitet, den Sinn für eine vertrauensvolle Hingabe an Gott zu wecken und das Bewußtsein für mitmenschliche Solidarität zu wecken. Die gute Lesbarkeit dieses Artikels eröffnet auch die Möglichkeit, daß Schüler der gymnasialen Oberstufe zu diesem Thema unter Hinzuziehung des Lexikons Referate vorbereiten können.

Zum Thema »Feministische Theologie« ist zwar inzwischen viel veröffentlicht worden, doch fehlt in den meisten Lexika eine gediegene Darstellung und Würdigung dieses Problems. Sachlich unterrichtet der Beitrag, der von Professor F. Courth bearbeitet wurde, über Anliegen und Ziele der Feministischen Theologie. Man erfährt, welche Korrekturen am herkömmlichen Bild Marias nach Meinung der Vertreter dieser Richtung anzubringen sind. Diese Ansätze werden positiv gewürdigt. Am Beispiel des Kirchenvaters Augustinus zeigt der Autor allerdings auch sehr deutlich, wie schon hier die Würde der Frau am Beispiel Marias deutlich herausgearbeitet ist. Gleiche Beobachtungen lassen sich nach F. Courth auch bei Bernhard von Clairvaux und Thomas von Aquin machen. Es folgt der Hinweis, daß die Forschung z. B. in den mittelalterlichen Marienhymnen noch viel Material vor sich hat, das gegen das postulierte männliche überformte Marienbild spricht und somit indirekt die Feministische Theologie widerlegt. Mit diesen Hinweisen baut der Autor Brücken zwischen Tradition und Moderne. Dem solide gearbeiteten Artikel wünscht man noch Hinweise auf das gesellschaftliche Umfeld der Feministischen Theologie, das eine Verunsicherung im Rollenverständnis bei Mann und Frau hervortreten läßt.

Der von dem Münchner Dogmatiker G. L. Müller bearbeitete Artikel »Gottesmutter«, der mehr als acht Seiten umfaßt, scheint einer der bedeutsamsten Beiträge dieses Lexikons. Er geht auf Fragen wie nach der wahren menschlichen Natur Jesu und der damit verbundenen Stellung seiner Mutter Maria im Heilsplan ein. Die Dichte der Informationen und die schwierige Problemstellung stellen zwar an den Leser hohe Anforderungen, doch erhält dieser eine in sich abgerundete Problemskizze. Er kann sich so das Beschaffen des Beitrags des gleichnamigen Autors in »Quaestiones disputatae 119« aus dem Jahr 1989 ersparen.

Eine besondere Bedeutung kommt in einem Marienlexikon Beiträgen zur Frömmigkeitsge-

schichte, zur Kunst und zu einzelnen Vertretern von Malerei und Dichtung zu. Die Bedeutung Marias hat die Kultur des Abendlands geprägt und geformt. Die Stärke des Lexikons liegt darin, zu diesem Thema eine Fülle von Material zusammenzutragen und deutlich zu machen, daß man sich mit Maria nicht nur in der wissenschaftlichen Diskussion auseinandergesetzt hat.

In diesem Zusammenhang werden bekannte Künstler wie die Maler Gerard David (1460–1523), Anton van Dyck (1599–1641), Albrecht Dürer (1471–1528) oder Paul Gauguin (1848–1903) vorgestellt. Ganzseitige Bilder illustrieren oft die Artikel und zeigen, was bei Gauguin deutlich wird, Kontinuität und Wandel. Literaten wie Geiler von Kayserberg (1445–1510) oder Johann Wolfgang von Goethe (1749–1832) prägen in ihren Werken ein Bild von Maria, das natürlich auch von der Einstellung zum Glauben und zum Christentum abhängt. Am Beispiel eines sehr ausführlichen Artikels über »England« kann sich der Leser informieren, wie sich über Jahrhunderte hinweg in einem bestimmten Land die Marienfrömmigkeit entwickelt hat. Kirchengeschichtliche Prozesse wie die Angriffe Heinrichs VIII. gegen die Klöster und die Zerstörungswellen unter seinem Sohn Edward VI. zeigen die Abhängigkeit der Marienfrömmigkeit auch von äußeren Faktoren und geschichtlichen Strömungen. Für unsere Gegenwart ist interessant, daß mit T. S. Elliot ein führender Dichter wieder in England religiöse Themen aufgreift. Somit erscheint nach Meinung des Autors der Raum für Maria in den religiösen Dichtungen zwar begrenzt, aber doch beständig und unangefochten.

Zusammenfassung: Auch der zweite Band des Marienlexikons überzeugt durch die Fülle der Stichwörter und die Ausführlichkeit einzelner Grundsatzartikel. Erfreulich ist dabei, daß es sich hier nicht um ein Speziallexikon handelt, sondern daß am Beispiel Marias eine theologische Gesamtschau ermöglicht wird. Der heilsgeschichtliche Einschnitt in der Erlösungsordnung, der mit Maria in ihrer Zuordnung und Unterordnung zu Jesus festzustellen ist, bedeutet für die Menschen auch einen kulturgeschichtlichen Einschnitt. Der Leser erhält Auskünfte über religiöse Themen, die sich im Blick auf Maria stellen und immer aktuell bleiben. Besonders hervorzuheben ist die sorgfältige und ansprechende drucktechnische Gestaltung dieses Bandes. Wer an Themen wie »Jungfrau«, »Judentum und Maria« oder »Kirche« denkt, wird auf den dritten Band dieses Lexikons neugierig sein.

Hans-Adolf Klein, Augsburg

Naduvilekut, James, Christus der Heilsweg. Soteria als Theodrama im Werk Hans Urs von Balthasars (Dissertationen theologische Reihe, hrsg. v. Bernhard Sirch, Bd. 22), EOS Verlag: St. Ottilien 1987, XIII, 398 S.

Die Dissertation, die von Prof. Dr. Ludwig Hödl (Koreferat: Prof. Dr. B. Georg Langemeyer) an der Kath.-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum betreut worden ist, setzt sich mit der »theodramatischen Christologie« Hans Urs von Balthasars auseinander. Durch die Wahl des Themas reiht sich der Vf. in die Reihe der Arbeiten ein, die bereits zur Christologie B.s veröffentlicht worden sind und deren Anzahl ein reges Interesse dokumentiert. An folgende Dissertationen sei erinnert: P. Escobar, *Zeit und Sein Jesu Christi bei Hans Urs von Balthasar*. Umriß einer Christologie, Diss. masch. Institut Cath. Paris 1973; H. Heinz, *Der Gott des Jemehr*. Der christologische Ansatz bei Hans Urs von Balthasar, Bern 1975; W. Bachmann, *Der Glaube Jesu. Eine alte christologische Frage neu verhandelt*. Aufgezeigt an der Christologie von Hans Urs von Balthasar, Diss. masch. Univ. Freiburg/Schweiz 1976; G. Marchesi, *La Cristologia di Hans Urs von Balthasar. La figura di Gesù Cristo espressione visibile di Dio*, Roma 1977; M. Jöhri, *Descensus Dei. Teologia della croce nell'opera di Hans Urs von Balthasar*, Roma 1981; H. Danet, *Gloire et croix de Jésus-Christ: L'analogie chez Hans Urs von Balthasar comme introduction à sa Christologie*, Paris 1987. Die Berücksichtigung der genannten Sekundärliteratur geschieht freilich nur am Rande in wenigen Anmerkungen, was im Blick auf das mare vastum der B.schen Primärliteratur (vgl. die jetzt abgeschlossene Bibliographie 1925–1988, bearbeitet v. Cornelia Capol, Freiburg 1990) eher nachzusehen ist. Die »Theologik«, in deren zweitem Band (1985) B. nochmals die christologische Thematik im Horizont seiner Trinitätstheologie aufgegriffen hat, konnte der Vf. wohl nicht mehr einbeziehen. Am meisten schöpft er aus den Bänden der »Theodramatik« und der theologischen Ästhetik »Herrlichkeit«. Eine Schlüsselrolle nehmen B.s Studie über Maximus Confessor (»Kosmische Liturgie«, ¹1941; ²1961) und das Barth-Buch (¹1951; ³1976) ein.

Von den fünf Kapiteln haben die beiden ersten einleitenden Charakter. Das 2. Kapitel (»Methode und Grundprinzipien der Christologie«) arbeitet B.s Methode der Einfaltung heraus (»Einfaltung ist ... kontemplative theologische Induktion« S. 53) und formuliert zwei Prinzipien: die Singularität und die Undeduzierbarkeit des Chri-

stusereignisses. Beide Prinzipien finden in der Analogielehre Przywaras eine philosophische und in der Gnadenauffassung de Lubacs eine theologische Abstützung. Weniger geglückt ist m.E. der Einstieg im 1. Kapitel (»Die Kontroverse um die Trennungen und Reduktionen«), der sich durch das Dickicht entgegengesetzter Entwürfe einen Weg zu B.s Christologie zu bahnen versucht. So wirkungsvoll und hilfreich solche Kontrastfolien bisweilen sein können, im Blick auf den hohen Reflexionsgrad der B.schen Spekulation, der im Spätwerk noch gewachsen ist – und die »Theodramatik« gehört zweifellos dieser Werkgruppe an –, nehmen sich die angeführten Raster m.E. zu grob aus. »Nicht nur die strenge Neuscholastik, sondern auch die Neuauslegungen der Neothomisten wie P. Rousselot und J. Maréchal, die zum ursprünglichen Thomismus zurückgingen ... , hält B. für eine wirksame katholische Dogmatik für unbrauchbar« (S. 3). Kann man diese Behauptung wirklich vertreten, wenn man B.s Ausführungen über Pierre Rousselot in »Herrlichkeit« I, 168–170 gelesen hat? Auch das Resümee der Kritik der Rahnerschen Transzendentaltheologie (S. 37–43 u. ö.), wo B. »mit seiner semi-dialektischen Kreuzestheologie« als »der katholische K. Barth« (S. 38) erscheint, wird der komplexen Problematik nicht voll gerecht. Aus dem Bändchen »Glaubhaft ist nur Liebe«, das im B.schen Oeuvre einen programmatischen Stellenwert besitzt, übernimmt der Vf. die Kategorie der Reduktion, die ihm dann das Leitmotiv zur Gliederung seiner Abhandlung liefert. So legt er im 3. Kapitel die Fragwürdigkeit der anthropologischen Reduktion dar, zeigt im 4. Kapitel die Entwicklungen der kosmologischen Reduktion auf, um schließlich im 5. Kapitel die Aporien der futurologischen Reduktion zu erörtern. Unter der »futuresologischen Reduktion« faßt der Autor die Kritik B.s an der Theologie der Hoffnung, der Politischen Theologie und an den Befreiungstheologien zusammen (vgl. S. 27 Anmerkung 2).

Im Zentrum steht das gedankenreiche 3. Kapitel (»Die kenotische bzw. synthetische Dimension des Theodramas«), das an der kenotischen Struktur des Theodramas die Fragwürdigkeit der anthropologischen Reduktion erweist. Charakteristisch ist der Ansatz bei der Kenose des Gottessohnes in der Menschwerdung und die Konzentration der Christologie/Soteriologie im Triduum paschale (vgl. S. 132–148: »Implikationen der Kenose«). »Erst durch das Kreuzesgeschehen ist die Gnadenökonomie, die Synthese zwischen Gott und Mensch, vollzogen worden« (S. 128). Die Soteriologie wird also unter der Leitidee der Synthese dargestellt, für die B.s Maximusinter-

pretation das Modell bietet (vgl. S. 148–187: »Aspekte der Synthese«). Neben der theologiegeschichtlichen Einordnung Maximus des Bekenner zielt der Vf. vor allem auf das systematische Motiv B.s ab. »Die Antwort lautet: B.s Maximusdeutung ist primär gegen den Hegelschen Idealismus und gegen die Geschichtslosigkeit in der Neuscholastik gerichtet« (S. 161; vgl. dazu die treffliche Pointe, die aus P. Th. Camelot's Besprechung von »Litugie cosmique« in der Anmerkung auf S. 163 zitiert wird). Ein weiterer Punkt gilt dem Ringen B.s um den theologischen Personbegriff (vgl. S. 187–225: »Die Personbestimmung aus der Kenose und der Synthese«). Der radikale Ansatz bei der Sendung ermöglicht eine von den Theologumena der Scholastik abweichende Antwort auf die quaestiones de scientia Christi.

Das 4. Kapitel fragt nach der »kosmischen Dimension des Theodramas«. Umfaßt das soteriologische Handeln Christi den ganzen Kosmos? In welcher Beziehung stehen Welt- und Heilsgeschichte zueinander? Welche Rolle spielt Israel im Theodrama (Verhältnis von Altem und Neuem Bund)? Welcher Platz gebührt Maria? Die Antwort auf diese Fragen wird vom hermeneutischen Prinzip der Analogie beherrscht. Um so mehr verwundern die gelegentlichen Äußerungen des Vf.s, die einen schroffen Gegensatz zwischen Metaphysik und Geschichte behaupten (z. B. S. 272, auch schon auf S. 197).

Als dritten Aspekt entfaltet das letzte Kapitel die »pneumatische Dimension des Theodramas«, womit die Tendenzen der futurologischen Reduktion kritisiert werden sollen. Mit B. bezieht der Vf. entschieden Position: »Der Progreß, den der Christ erhofft, ist die Durchdringung des schon gegenwärtigen Geistes des Gekreuzigten in die ganze Weltphäre; innerhalb des Raumes des Geistes ist aber keine Evolution denkbar« (S. 362). Das Schlußkapitel vereinigt unter der Leitidee der pneumatischen Gegenwart Christi einige Perspektiven Bs. auf die Gnadentheologie, die Eucharistielehre, die Ekklesiologie und die Gesellschaftslehre. Sehr schön wird die existentiell fordernde Eucharistielehre B.s auf wenigen Seiten skizziert (S. 315–329).

In der »Zusammenfassung« (S. 366–382) überblickt der Vf. sein Unternehmen und profiliert die »Analogia Personalitatis« als Ergebnis. »Aus der Mitte der christologischen Analogie entspringt die Analogia Personalitatis, die einen bedeutenden Beitrag zur christologisch-soteriologisch-pneumatisch-begründeten Spiritualität ausmacht. Mit der Analogia Personalitatis ist die Entsprechung des Menschen mit dem Geistgeführten

Christi gemeint, der die archetypische Person ist« (S. 369). Ein paar kritische Anfragen an die Methode und das Denken B.s beschließen den Reflexionsgang. Die Bibliographie und ein Autorenregister runden das Werk ab.

Bekanntlich liegt die Fruchtbarkeit einer Dissertation auf zwei Ebenen. Zunächst bedeutet sie für den Autor, der sich intensiv und selbständig mit einem Thema auseinandersetzen kann, einen persönlichen Gewinn. Durch die Veröffentlichung aber erhält die Fruchtbarkeit eine andere Dimension. Die Arbeit wird hineingestellt in das Auf und Ab der Rezeption, auch in den Prozeß des Überholtwerdens. Ein deutliches Zeichen für die Zukunftsträchtigkeit der Theologie Hans Urs von Balthasars aber sind die zahlreichen Dissertationen, die sich um sein Werk gruppieren. Wird sich daraus einmal eine Schule entwickeln? Pater James Naduvilekut dürfte m. E. der erste Inder sein, der sich in der typisch abendländischen Denkwelt B.s erstaunlich bewandert erweist und dort die umfassende Wahrheit der Catholica ausgedrückt findet.

Manfred Lochbrunner, Augsburg

Meier, Bertram. Die Kirche der wahren Christen. Johann Michael Sailers Kirchenverständnis zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung. Münchener kirchenhistorische Studien. Hrsg. von Georg Schwaiger und Manfred Weillauff. Band 4. Verlag: W. Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln 1990, 415 S.

Über Sailer liegen viele Publikationen vor, Dissertationen, Einzeluntersuchungen, Aufsätze und anderes. Da kommt die Frage auf: Kann bei Sailer noch Neues gefunden werden?

Die Sailer-Forschung hat gefragt nach dem Verhältnis Sailers zu zeitgenössischem Denken in den verschiedenen Bereichen, in denen Sailer gearbeitet hat. Sie hat als Mitte seines Erlebens und Denkens einer Innerlichkeit entdeckt und das Theologische seiner Moralthologie herausgearbeitet. Seine Lebensgeschichte ist bis in eigene Lebenserfahrungen hinein ausgeleuchtet. Meier stößt in seiner Frage nach der Bedeutung der Kirche im Denken Sailers vor zu den tragenden Kreisen und Formen des Denkens Sailers. Er stellt fest, daß Sailer in all den Bereichen seines Arbeitens gleichsam in drei Ebenen oder drei Kreisen argumentiert. Dies sind die Ebenen der Vernunft, des christlichen Glaubens und des katholischen, kirchlichen Glaubens. Diese Argumentationsebenen finden sich auch bei seinem

Lehrer Stattler. Während aber Stattler von der Philosophie her zum christlichen Glauben hin und zur Notwendigkeit der Kirche hin argumentieren will, ist sich Sailer klar, daß er in allen drei Kreisen als Glaubender denkt und argumentiert. Er fragt als Glaubender nach Argumenten der Vernunft, die auch einen Nichtglaubenden, vernünftigen Menschen überzeugen können. Von diesen Einsichten her gliedert Meier seine Arbeit von diesen drei Kreisen her und fragt, welche Bedeutung in der Vermittlung von Religion und christlichem Glauben nach Sailer in den jeweiligen Ebenen der Gemeinschaft, der Kirche zukommen. Nach einer Einleitung, die vom Forschungsstand und vom Forschungsgegenstand her die Ermöglichung dieser Untersuchung aufzeigt und das Thema in der Lebensgeschichte Sailers ortet, wird der erste Kreis, »die Kirche vor dem Anspruch der Vernunft« untersucht (50–116). Dem schließt sich ein Abschnitt an, der Sailer »auf dem Weg zu einem neuen Theologieverständnis« zeigt (117–190). Hier arbeitet der Verfasser heraus, wie Sailers Denken sich von der Schule Stattlers löst und zu einer Erfassung der Zentralidee des Christentums findet. Ein dritter Abschnitt wendet sich dieser Zentralidee des Christentums zu und erarbeitet, wie die Kirche in der Entfaltung dieser Idee: »Gott in Jesus Christus das Heil der sündigen Welt« Platz findet (191–258). In einem vierten Abschnitt werden Probleme, die mit Sailers Mystik zusammenhängen angesprochen (259–318). In einem letzten Abschnitt wird die Kirche zwischen göttlichem Anspruch und menschlicher Verwirklichung gesehen (319–401).

Die vorliegende Arbeit zeigt – in eindringlicherer Weise als die Untersuchung von Geiselman –, daß Sailer sehr deutlich auf all diesen Ebenen die Notwendigkeit der Vermittlung erkennt. Diese Notwendigkeit der Vermittlung ist begründet in der Eigenart des Menschen und seiner Vernunft, sie ist begründet in der Mitte christlichen Glaubens und ist begründet darin, daß der christliche Glaube der Gemeinschaft der Kirche eingestiftet ist. So erkennt und anerkennt Sailer die Notwendigkeit und die Autorität der Vermittlung des Glaubens; er anerkennt die Kirche als Gemeinschaft und Institution, aber er strebt durch die Vermittlung hindurch nach der Unmittelbarkeit zu dem, was Kirche und Glaube vermitteln.

Er will den Menschen in die Begegnung bringen mit dem Heil, das Gott in Christus schenkt.

Werke, die in unterschiedlichen Auflagen erschienen sind, werden je in der betreffenden Auflage zitiert. Wenn bei Verweisen auf die Gesamtausgabe der Titel des betreffenden Werkes genannt würde, wäre dies eine Erleichterung für den Leser, der sich schon mit Sailer beschäftigt hat.

Die vorliegende Arbeit hat Denkfiguren Sailers aufgezeigt, die bisher in dieser Weise nicht bekannt waren. Von ihren Ergebnissen her werden Vergleiche mit anderen Denkern und Theologen jener Zeit ermöglicht und erleichtert. In ihrem zentralen Thema verweist sie auf eine Fragestellung, die dem Glauben und der Theologie aufgegeben bleibt. Der Glaube ist vermittelt durch die Gemeinschaft, durch die Kirche, aber er schenkt das Heil, das Gott in seinem Geist selbst ist.

Philipp Schäfer, Passau

Anschriften der Herausgeber:

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

Anschriften der Autoren:

Dr. Franz Benz, Lerchenweg 5, 7317 Wendlingen
 Prof. Dr. Giovanni B. Sala, Hochschule f. Philosophie, Kaulbachstraße 33, 8000 München 22
 Dr. Erwin Möde, Margaretenstraße 5, 8400 Regensburg

Ethische Argumente gegen Kontrazeptiva

Von Horst Seidl, Rom

Der vorliegende Artikel möchte einen philosophischen Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion über den Gebrauch von Kontrazeptiva in der Ehe leisten. Sehen wir von den medizinischen Bedenken ab, welche die möglichen (psycho)-physischen Schäden betreffen¹, so stellen sich spontan intuitiv auch ethische Bedenken ein: 1. Kontrazeptiva bedeuten einen künstlichen Eingriff in einen natürlichen, leiblich-seelischen (trieblichen) Vorgang von deutlich erkennbarer Zweckmäßigkeit, die auf die Erzeugung neuen Lebens als Zweck gerichtet ist. So regt sich das Gewissen, mit dem die Vernunft/der Geist den möglichen Zweck als Gutes erfaßt, das nun unterbunden wird. 2. Im Gebrauch von Kontrazeptiva liegt für den Geist etwas Widersprüchliches, indem er zu einer sexuellen Handlung seine Zustimmung gibt, deren möglichen Folgen er aber nicht zustimmen will. Gehören aber zum glücklichen Leben des Menschen nicht seelisch-geistige Harmonie und innerer Friede? 3. Ein Handeln, das nicht für seine Folgen einsteht, scheint nicht voll verantwortlich zu geschehen, somit auch nicht voll sittlich zu sein. 4. Es könnte sogar als zwanghaft erscheinen, nicht in voller Freiheit vollzogen. 5. Die durch Kontrazeptiva ihrer inneren Zweckmäßigkeit (zur Zeugung) beraubte Sexualität scheint aus dem gesamt menschlichen Zusammenhang isoliert und desintegriert zu werden. In diesen ist sie gerade wegen ihres Zweckes, der Zeugung, integriert: wie sie ja in der Ehe dadurch integraler Bestandteil ist, daß die Ehe nicht nur ein Freundschaftsverhältnis ist, sondern auch, durch die Sexualität, zur spezifischen Geschlechtergemeinschaft zum Zweck der Kinderzeugung wird. 6. Die zwar aktivierte, aber durch Kontrazeptiva zwecklos gemachte Sexualität wird manipulierbar, d. h. sie kann nun zu fremden Zwecken (z. B. außerehelichem Geschlechtsverkehr) mißbraucht werden, wenn anders Manipulation auch dies bedeutet: Menschen oder Dinge zu fremden Zwecken mißbrauchen.

¹ Siehe hierzu auch die jüngst erschienene Studie von I. Carrasco de Paula: *Vent'anni di cultura contraccettiva*, in dem u. Anm. 2 zitierten Sammelband, 317–324. Sie stellt tabellarisch die Reihe der Krankheiten als Nebenwirkungen von Kontrazeptiva zusammen und betont, daß von den verschiedenen im Handel erhältlichen Präparaten die Stärke und Art der Wirksamkeit unklar ist.

² Kongressakten: »*Humanae vitae*«: 20 anni dopo, Mailand 1989, mit dem »*Discorso del Santo Padre Giovanni Paolo II al II. Congresso internaz. di teologia morale*«, 7–12.

In diesen u. ä. intuitiven Bedenken liegen implizit Gründe gegen Kontrazeptiva, die großenteils ihre Explikation in päpstlichen Verlautbarungen gefunden haben, vor allem in der Enzyklika »Humanae vitae« (HV) von 1968 und dem Apostolischen Schreiben »Familiaris consortio« (FC) von 1981, sowie in den daran anschließenden Diskussionen, auch auf dem Internat. moraltheologischen Kongress (»Humanae vitae«: 20 anni dopo) zu Rom, 9.–12. Nov. 1988², mit der Grußbotschaft von Papst Johannes Paul II. Doch bewegen sich die Argumentationen bis heute überwiegend auf moral- und pastoraltheologischer Ebene, weniger auch auf philosophisch ethischer und anthropologischer Ebene. Es liegt wohl mit an diesem Mangel, daß jüngst Fr. Böckle in einem Diskussionsbeitrag: »Humanae vitae als Prüfstein des wahren Glaubens?« (HVPG)³ feststellt, auch nach dem Erscheinen von HV und FC blieben offene Fragen, die weiter diskutiert werden müßten, besonders hinsichtlich der ethischen Beurteilung des ehelichen Geschlechtsverkehrs bei Verhinderung der Zeugung durch Methoden der Antikonzeption und der Zeitwahl. Er bringt Argumente auch philosophisch ethischer und anthropologischer Art, welche die Antikonzeption rechtfertigen wollen. Sie sind vorsichtig formuliert und beanspruchen nicht endgültige zu sein, sondern wollen zu weiterer Diskussion einladen.

Der vorliegende Artikel möchte mit derselben Vorsicht auf die Argumente in HVPG eingehen. Er referiert sie zuerst (I) und versucht dann (II), zu ihnen Stellung zu nehmen, soweit sie von philosophisch ethischer und anthropologischer Bedeutung sind.

I. Argumente für den Gebrauch von Kontrazeptiva:

Einleitend werden in HVPG, teilweise im Anschluß an FC, einige grundlegende Prinzipien erwähnt, die unbestritten von allen an der Diskussion Beteiligten anerkannt sein dürften: 1. die fundamentale Aufgabe der Familie, »dem Leben zu dienen« (FC 28); 2. die Verurteilung aller »Aktivitäten von Regierungen oder anderen öffentlichen Autoritäten, die in irgendeiner Weise die Freiheit der Ehegatten, über Nachkommenschaft zu entscheiden, zu beschränken versuchen« (FC 30) – was sich gegen staatliche Zwangsmaßnahmen (wie Sterilisation u. ä.) zur Geburtenregelung richtet, welche die Würde und die Grundrechte des Menschen verletzen; 3. eine Pflicht zur Begrenzung der Fruchtbarkeit (vgl. GS, FC 50). Hiernach müssen die Ehegatten »die materiellen und geistigen Verhältnisse der Zeit und ihres Lebens zu erkennen suchen und schließlich auch das Wohl der Gesamtfamilie, der weltlichen Gesellschaft und der Kirche berücksichtigen« (4) – was die Pflicht für Staat und Kirche einschließt, die Bevölkerung zu einer vernünftigen Familienplanung aufzuklären.

In HVPG werden dann Einwände angeführt, die sich u. a. gegen FC (32) richten und zugleich die Form von Argumenten für die Kontrazeptiva annehmen. Wir gehen sie nun nach folgenden Punkten gegliedert durch:

³ in: Stimmen der Zeit, 1990, 3–16.

1) Einwand gegen die Argumentation in FC (32), daß der Gebrauch von Kontrazeptiva eine Manipulation der menschlichen Sexualität sei, und daß das vorbehaltlose Sich-schenken im ehelichen Akt jeden Eingriff in die leibliche Integrität verbiete. Diese sei bei der Methode der Zeitwahl noch gewährleistet, bei der von Kontrazeptiva jedoch nicht mehr.

Dagegen argumentiert HVPG so (5–6): Da unter »Manipulation« allgemein »das Einwirken auf Personen ohne Rücksicht auf deren Eigenentscheidung« verstanden werde, die methodische Verhinderung der Zeugung aber »in freier Übereinstimmung der Partner« geschehe, könne hier kaum eine »verwerfliche Manipulation personaler Sexualität« vorliegen. Ferner werde der Begriff des »Vorbehaltes« in doppelter Bedeutung verwendet, und zwar nicht nur als Vorbehalt gegenüber der personalen Hingabe, sondern auch als Vorbehalt »gegenüber der Fruchtbarkeit in der aktuellen Hingabe« (6). Und in dieser Bedeutung bestehe schwerlich ein Unterschied zwischen der Methode der Zeitwahl und der von Kontrazeptiva.

2) Einwand gegen die Argumentation in FC (32), daß der Gebrauch von Kontrazeptiva die Integrität der Person antaste, als würde aus ihr die Sexualität isoliert und desintegriert.

Dagegen argumentiert HVPG (6), daß hier ein »einseitig festgesetztes Verständnis humaner Sexualität« vorliege. Zwar habe die menschliche Sexualität auch die allgemeine »Tendenz zur Arterhaltung« und die »Ausrichtung auf Zeugung«, die »ein für menschliches Sexualverhalten sittlich relevantes Ziel« sein könne. »Aber sie ist unbestrittenermaßen nicht das einzig sittlich relevante Ziel. Sie ist gerade als menschlich ganzheitlich personale Sexualität polyvalent, wobei die Zeugung mit der konstitutiven Bedeutung der Sexualität für die eheliche Gemeinschaft nur akzidentell verbunden ist«. Daher könne zwar die Sexualität »durch überlegten Verzicht auf die geschlechtliche Vereinigung« gesteuert werden. »Es gibt aber keinen überzeugenden Grund, daß dies nur durch Verzicht geschehen darf und nicht ebenso durch die Verhinderung der in concreto nicht zu verantwortenden Zeugung« (ebd.).

3) Einwand gegen eine rigorose Tugendmoral, die dem personalen Charakter der Sexualität und dem damit verbundenen psychischen Empfinden des Ehepartners nicht gerecht wird:

In HVPG wird einerseits nachdrücklich betont (7), »daß ein humanes Geschlechtsleben grundlegender Kultur bedarf. Das bedeutet Rücksichtnahme, Gespräch und auch Verzicht«. Die natürliche Familienplanung fordert ein gegenseitiges Verstehen der Partner, aber auch Zucht und Maß. Andererseits: »Man sollte sich jedoch hüten, diejenigen Paare, die eine aktive Verhütung praktizieren, allein deswegen mangelnder Tugend zu verdächtigen. Jede sexuelle Partnerschaft verlangt – soll sie gelingen – gegenseitige Rücksichtnahme auf das persönliche seelische Empfinden und das körperliche Befinden. Es ist nicht auszuschließen, daß die Rücksicht auf die psychologische Situation des Partners mindestens soviel Tugend fordert, wie die Rücksicht auf den biologischen Zyklus«. Man müsse eine

»voreilige Verbindung menschlicher Grundhaltung mit bestimmten Methoden« vermeiden. Die Argumentation läuft darauf hinaus, den Gebrauch von Kontrazeptiva ethisch zu rechtfertigen.

4) Einwand gegen eine Gesetzesmoral, die der persönlichen Gewissensentscheidung des Einzelnen keinen Raum läßt, auch nicht u. U. der Entscheidung zu einem Sexualverhalten mit Gebrauch von Kontrazeptiva:

Das Gewissen trete in zweifacher Form auf (entsprechend der traditionellen Unterscheidung zwischen Synderesis und Conscientia): 1. als unmittelbar intuitives Wissen von bleibenden, allgemeinen Prinzipien, z. B. der Tendenz des Menschen zur Art- und Selbsterhaltung; 2. als reflektiertes, geschichtlich und kulturell ausprägendes, normatives Wissen, worin jene allgemeinen Prinzipien ihre konkrete Auslegung und Anwendung fänden (6). Aus dem allgemeinen Prinzip der Tendenz zur Art- und Selbsterhaltung lasse sich nicht ableiten, daß hinsichtlich des Geschlechtsaktes eine Zeugung nur durch Verzicht verhindert werden dürfe, nicht auch durch Kontrazeptiva. Aber auch aus der Aktstruktur (etwa der Periode der Frau) lasse sich kein bestimmtes Handlungsprinzip intuitiv evident ablesen (7), z. B. daß der Gebrauch von Kontrazeptiva verboten sein.

Ein solches Verbot sei auch bisher theologisch – etwa mit Bezug auf eine göttliche Weisung – noch nicht begründet worden (8). »Im Gewissen erfahren wir den unbedingten Anspruch, das, was wir als gut erkennen, auch zu verwirklichen« (9). Aber der Mensch muß jeweils prüfen, »ob das als 'gut' Erkannte auch wirklich gut sei. Das geschieht im Gewissensurteil« (11). Nun sind uns zwar »fundamentale Ziele« bekannt, wie »die Selbsterhaltung, die Arterhaltung, die Erhaltung der Umwelt, der Schutz unveräußerlicher Menschenrechte«. »Die Streitfrage geht ... nur darüber, inwieweit die Verwirklichung dieser Ziele dem Handeln konkret vorgegeben sei« (ebd.) Im Gewissen baut sich »in einem Lernprozeß aus vielfältiger Erfahrung« allmählich eine »Wertetafel« auf (12), d. h. »verbindliche Normen«: »Sie fallen aber nicht vom Himmel. Sie entstammen als Ergebnis reflektierter Erfahrung aus einem kultur- und offenbarungsgeschichtlichen Prozeß, dessen verantwortliches Subjekt der Mensch selbst ist« (13).

Den derart empirisch zu ermittelnden, für unser Handeln richtunggebenden Normen komme keine unbedingte, sich auf »alle denkbaren Umstände« erstreckende Bedeutung zu. Dies gelte auch für die in kirchlichen Dokumenten aufgestellten Normen über Empfängnisverhütung.

II. Argumente gegen den Gebrauch von Kontrazeptiva:

Wenn wir nun zu den oben referierten Einwänden Stellung nehmen, so wird die Stellungnahme ihrerseits zu Argumenten gegen den Gebrauch von Kontrazeptiva kommen, und zwar in folgenden Punkten, die denen von Teil I entsprechen:

1) Der Gebrauch von Kontrazeptiva führt zu einer Manipulation der Sexualität:

Die Verhinderung der Zeugung durch Kontrazeptiva kennzeichnet FC (32) zu Recht als Manipulation im (oben, eingangs erwähnten) Sinne ihrer Zweckberau-

bung und -entfremdung⁴. Hier liegt auch der wesentliche Unterschied zwischen den beiden Methoden, der Zeitwahl und der Antikonzeption. Während die Sexualität bei der letzteren ihren Zweck verliert und manipulierbar wird, behält sie ihn noch bei der Zeitwahl, wenn er auch zur Zeit des Geschlechtsaktes nicht geistig beabsichtigt wird.

Es könnte aber auch in die Methode der Zeitwahl etwas sittlich Bedenkliches kommen, wenn der Geist nicht wenigstens an der prinzipiellen Bejahung des sexuellen Zweckes, der Zeugung, festhält, so daß im Falle einer unerwarteten Befruchtung niemals die Leibesfrucht unerwünscht ist.

Das Einverständnis allein als solches zwischen zwei Personen dürfte noch nicht gewährleisten, daß keine Manipulation vorliegt; denn bei schlechter Absicht manipulieren sich gegebenenfalls beide Personen gegenseitig (wissend oder unwissend). Im Falle z. B. einer unehelichen Beziehung wird die schlechte Handlung der einen Person nicht dadurch gut, daß die andere darin einstimmt. Vielmehr manipulieren sich hier beide zu fremden Zwecken.

2) Die Sexualität hat eine ihr immanente natürliche Zweckmäßigkeit (zur Zeugung) und ist mit dieser in die Gesamtperson integriert. Der Gebrauch von Kontrazeptiva ist ein Eingriff in die leiblich-seelische (triebliche) Natur des Menschen:

Von einer Polyvalenz der menschlichen Sexualität in dem Sinne zu sprechen, daß ihr Zweck der Zeugung durch andere Zwecke ersetzt werden könne, ist wohl unhaltbar.

Auszugehen ist doch von der unbestreitbaren Tatsache, daß die menschliche Sexualität aus ihrer Natur wesentlich die Tendenz der Vereinigung der Geschlechter zur Zeugung hin hat. Wäre dies nicht der Fall, so läge überhaupt keine »geschlechtliche« Tendenz mehr vor, und entstünden auch nicht die sexualethischen Probleme, wie die Sexualität zu »steuern« sei, sofern sie vom geistigen Streben, dem Willen, beherrscht werden soll. Unter der Führung des Geistes ist sie dann auch dessen Ziel untergeordnet, wird aber dadurch nicht polyvalent, weil die geistigen Ziele nicht das der Sexualität immanente Ziel der Zeugung ersetzen. Dieses Ziel der Zeugung kommt also der Sexualität nicht nur »auch« neben anderen möglichen Zielen zu, sondern wesentlich und ausschließlich. Ebenso wenig verbindet sich das Ziel der Zeugung mit der Ehegemeinschaft nur »akzidentell«, sondern wesentlich. Nur für den Geist und seine gesamt menschlichen Ziele ist es akzidentell, mit dem Zweck der Sexualität in der Ehe verbunden zu werden, sofern doch jene gesamt menschlichen Ziele in jedem Fall erfüllt werden müssen, auch wenn sich die Bedingungen einer Geschlechtsgemeinschaft in der Ehe nicht erfüllen.

Der hier angedeutete Sachverhalt hat seine tiefere Begründung in philosophisch ethischen und anthropologischen Verhältnissen, die schon in der Tradition erkannt

⁴ FC, 32, spricht bezeichnenderweise von »Manipulationen und Verfälschungen«.

worden sind und auf die sich die päpstlichen Verlautbarungen HV und FC stützen, ohne sie näher darzulegen⁵.

Hiernach sind, anthropologisch gesehen, die Wesensursachen des Menschen Leib und Seele, sowie in der Seele Sinnlichkeit und Geist. Die Wesensnatur und ontologische Gutheit des Menschen liegt in der Ordnung, mit welcher der Leib der Seele, und in dieser die Sinnlichkeit dem Geist untergeordnet sind, so daß der Geist in seiner Herrscherstellung Seins- und Ordnungsprinzip im Menschen ist. Metaphysisch und theologisch betrachtet, ist der menschliche Geist dem Geiste Gottes untergeordnet, der erste Ursache und Ordnungsprinzip seiner Schöpfung, das Sein und das Gute selbst, ist.

Die traditionelle Ethik sieht das sittliche Gute, den letzten Zweck des Lebens, in den entfaltetsten besten Tätigkeiten der besten seelischen Vermögen, d. h. der geistigen. Ihre »Bestformen« sind die Tugenden mit der Weisheit als höchster, in Glückseligkeit, mit der Ausrichtung auf Gott und die Gemeinschaft mit Ihm. Das sittliche Gute gründet in der menschlichen Natur, nämlich in der natürlichen Unterordnung der sinnlichen Vermögen unter die geistigen: mit der natürlichen Disposition der sinnlichen Vermögen, für die geistigen tätig zu sein, und der geistigen Vermögen, um ihrer selbst willen tätig zu sein – worin schon eine anfängliche, »prinzipielle«, »natürliche« Sittlichkeit liegt. Sie verhält sich als unvollkommene noch potentiell zu der erst zu erwerbenden und zu verwirklichenden vollkommenen Sittlichkeit in Freiheit und Verantwortung.

Alle seelischen Vermögen, die geistigen wie die sinnlichen, haben eine je eigene, natürliche, immanente Zweckmäßigkeit. So hat auch die Sexualität als sinnliches Vermögen des Menschen die ihr eigene, die auf die Zeugung gerichtet ist. Hierin liegt etwas analog Gemeinsames mit den übrigen Lebewesen. Doch wesentlich verschieden von ihnen ist nur der menschlichen Sexualität eine spezifische Unbestimmtheit und Unselbständigkeit eigentümlich (die sich in Instinktarmut, fehlenden Brunstzeiten u. a. m. zeigt). Dem entspricht die Tatsache, daß im Menschen allgemein keine rein sinnlichen Tätigkeiten auftreten; sie sind von Anfang an mit geistigen verbunden. Die spezifische Unbestimmtheit bedeutet (nicht eine Polyvalenz oder fehlende eigene Zweckmäßigkeit, sondern) eine Bestimmbarkeit der Sexualität, d. h. ihre Disponibilität, von dem höheren Lebensprinzip der Seele, dem Geist, bestimmt und geführt zu werden, auf das sie hingeeordnet ist.

Es gibt also sehr wohl einen überzeugenden Grund, bei der menschlichen Sexualität dort, wo ihr Vermögen verwirklicht wird, nicht die ihr wesenseigene, natürliche, immanente Tendenz zur Zeugung durch einen künstlichen Eingriff zu verhindern. Ein solcher Eingriff in die leiblich-seelische Natur des Menschen ließe

⁵ In besonders reifer Form finden sich die traditionellen Lehren über den Menschen und das sittliche Gute in den beiden »Summen« des Thomas v. Aquin, in die auch platonisches, aristotelisches (ferner stoisches und neuplatonisches) sowie patristisches Lehrgut eingegangen ist. Die Stellenangaben finden sich in zwei Aufsätzen des Verfassers: *Natürliche Sittlichkeit und metaphysische Voraussetzung in der Ethik des Aristoteles und Thomas v. Aquin*, in: *The Ethics of St. Thomas Aquinas (Studi tomistici 25)*, Rom 1984, 95–117, und: *Sittliche Freiheit und Naturgesetz bei Thomas v. Aquin angesichts des modernen Gegensatzes von Autonomie und Heteronomie*, in: *Lex et Libertas (Studi tomistici 30)*, Rom 1987, 113–124.

sich ethisch nicht rechtfertigen. Er wird bei der Methode der Zeitwahl vermieden. Zu ihr muß aber die Übung der Enthaltensamkeit hinzukommen, wie auch in HVPG betont wird.

3) Die Sexualität ist an sich vorpersonal und bedarf der Überformung durch den Geist. In ihrer Verbindung mit der personal geistigen Liebe in der Ehe hat die (überformte) Sexualität Anteil an deren Personalität:

Der oben erwähnte dritte Einwand enthält die Ansicht, daß die Sexualität in sich auch einen personalen Wert habe (aufgrund ihrer Polyvalenz) und diesen bei Verhinderung der Zeugung behalte (ja gerade dann besonders erweise). Sie würde somit einen Teil in der personalen Liebe der Ehepartner ausmachen, die sich in der sexuellen Hingabe erfüllte.

Hiergegen ist zu sagen, daß die menschliche Sexualität an sich noch vorpersonal ist (wie Trieb, Sinnlichkeit überhaupt) und erst in der erzieherischen Überformung durch den Geist an der von ihm ausgehenden Personalität teilnimmt (sozusagen personalisiert wird).

Die traditionelle Definition der Person als »individueller Substanz rationaler Natur« schließt die Definition des Menschen als »rationalen Lebewesens« ein⁶. Die Person ist der individuelle Mensch, konstituiert aus denselben Wesensursachen (Leib und Geistseele) wie der Mensch. Für die Person gilt dasselbe als wesentlich/unwesentlich wie für den Menschen im allgemeinen. Die Sexualität mit der Differenzierung der Geschlechter in Mann und Frau ist für den Menschen als solchen nicht wesenskonstitutiv, sondern kommt zu ihm als eine Eigenschaft hinzu (als ein notwendiges Proprium, verbunden mit dem Lebewesen-sein). Wesentlich gemeinsam aber ist beiden, Mann und Frau, einerseits die Leiblichkeit, Sinnlichkeit und Emotionalität als solche und andererseits der Geist. Ohne ihn wären beide weder Mensch, noch Person.

Der Begriff der Person zielt nun, mehr als der des Menschen im allgemeinen, gerade auf die vom Geistprinzip ausgehende Verwirklichung des Menschen in seiner individuellen Existenz ab. Die Person ist nicht nur Geist, sondern umfaßt alle Vermögen des Menschen, auch die leiblichen und sinnlichen; doch sind nicht alle Vermögen in sich personale, sondern nur das geistige, weil es das für die Existenz der Person bestimmende Prinzip ist, während die leiblichen und sinnlichen Vermögen für sie nur bestimmbare Prinzipien sind, die der Formung und Führung des Geistes bedürfen. – Daher ist übrigens die Person auch durch die geistige »Herrschaft ihrer Akte« definiert⁷, worin sich gerade die Ebenbildlichkeit des Menschen zu Gott, dem reinen, allherrscherlichen Geist, zeigt.

Die eheliche Liebe ist ein komplexes Phänomen, in welchem sich die Sexualität einerseits und die geistig personale Liebe andererseits unterscheiden lassen⁸. Die letztere ist ein Affekt des geistigen Strebens, des Willens – sofern er vom Intellekt geführt wird –, ein »Wohllollen« einer Person zur anderen und zu sich selbst, sowie zu Gott.

Aus seiner Verbindung mit und Loslösung von der Sinnlichkeit – einschließlich der Sexualität – ergeben sich verschiedene Stufen des geistigen Strebens, der

⁶ Vgl. vom Verf.: *Metaphysische Erörterung zu Boethius' Person-Definition und ihrer Auslegung bei Thomas v. Aquin*, in: *Salzburger Jahrbuch f. Philosophie* 30 (1985), 7–27.

⁷ Vgl. bei Thomas z. B. *S. th. I* 29, 1c, und I-II, Prologus.

⁸ HV unterscheidet in Nr. 9, beim Thema der ehelichen Liebe, zwischen ihrer personalen Freundschaft und ihrer Fruchtbarkeit für Nachkommenschaft. Auch andere kirchliche Verlautbarungen heben diesen Gesichtspunkt hervor, so z. B. die von Kard. J. Höffner: *Sexual-Moral im Lichte des Glaubens* (herausgeg. v. Presseamt des Erzbistums Köln, ⁸1980), 7ff.: Nr. 3 »Die eheliche Hingabe findet ihren Sinn nicht ausschließlich in der Weckung neuen Lebens, sondern hat ihren eigenständigen Wert.«

Liebe, die traditionellerweise als Eros, Philia und Agape bezeichnet werden: Während der Geist zunächst mit der Sinnlichkeit zusammen tätig ist, vermag er sich dann, unabhängig von ihr, zu seinen eigenen Tätigkeiten zu erheben.

In ihrem Verhältnis zum Geist kann die Sexualität von diesem überformt werden, d. h. in einen erzieherischen Formungsprozeß eingehen.

Die Sexualität ist zwar, neben der geistig personalen Liebe, ein konstitutiver Teil der Ehegemeinschaft – mit dem ehelichen Zweck der Kindererzeugung⁹ – und trägt zu deren Erfüllung bei. Nicht aber ist sie konstitutiv für die personale Liebe als solche, als würde sie als ein Teil in deren Erfüllung eingehen. Die personale Liebe übersteigt den Zweck der Ehe und ist auf einen letzten Zweck des menschlichen Lebens überhaupt gerichtet (mit einer transzendenten Bestimmung zu Gott hin). Sie entspringt dem Geist und kann nur in diesem selbst zu ihrer Erfüllung gelangen, nicht in einem ihm fremden, sinnlichen Vermögen. Und sofern sich mit dem Geist sinnliche Tätigkeiten verbinden, bedürfen sie, wie gesagt, der Formung durch ihn.

Es läßt sich daher nicht sagen, daß in der Ehe die personale Liebe als solche in der sexuellen Hingabe eine Erfüllung finde (sei es auch nur eine mögliche Erfüllung neben anderen). Eher könnte die sexuelle Hingabe nur ein mitfolgender Ausdruck und Abbild jener Hingabe des selbstlos liebenden Geistes sein. Vom Geist personaler Hingabe an den Nächsten und an Gott sollten gerade die Christen wissen. Von ihm gibt auch der im Zölibat lebende Priester ein Zeugnis. – Ferner muß man auch an solche Fälle denken, wo durch Unfall oder Krankheit eines Gatten der weitere Geschlechtsverkehr unmöglich geworden ist, und sich dann gerade die personale Liebe zu bewähren hat.

Der Feststellung, daß »ein humanes Geschlechtsleben grundlegender Kultur bedarf«, ist zuzustimmen, wenn sie nicht ein Argument für den Gebrauch von Kontrazeptiva sein will. Tatsächlich hat sie ja noch einen anderen Sinn als den oben erwähnten, nämlich daß ein normativ sittliches Prinzip, das einen solchen Gebrauch ausschließt, auch eine entsprechende kulturelle Umwelt erfordert, in der überhaupt noch Tugenden gelten, auch die der Weisheit, mit dem Blick auf die für alle Menschen verpflichtende sittliche Gutheit, die von allen zu verwirklichen ist, und auf ihre transzendente, ewige Bestimmung (im o. genannten Sinne).¹⁰

Den Gebrauch von Kontrazeptiva aus der »Tugend« der »gegenseitigen Rücksichtnahme« der Ehepartner zur rechtfertigen, dürfte nicht möglich sein, wenn anders sie nur das leiblich-seelische Wohlbefinden in der Geschlechtsbeziehung

⁹ Den o. gen. zwei Aspekten der ehelichen Liebe entspricht ein zweifacher Zweck der Ehe selbst, vgl. Thomas, S. th., Suppl. q. 44,1: 1. die Erzeugung und Erziehung von Nachkommenschaft, 2. ein gemeinsames häusliches Leben (als eine der Arten der Freundschaft und der gegenseitigen Liebe). In bezug auf das Wesen des Menschen als »rationalen Lebewesens« verhält sich der primäre Zweck der Ehe, die Kindererzeugung, sekundär zum primären Zweck des Menschen, der in seiner rationalen Natur liegt; vgl. den Aufsatz des Verfassers: Sul matrimonio come virtù morale secondo S. Tommaso d'Aqu., in Anm. 2 zitierten Sammelband, 653–659, bes. 656. Daher übersteigt auch die personal menschliche Liebe den Zweck der Ehe, s. u.

¹⁰ Vgl. HV, 22.

betrifft; denn dieses ist kein moralischer Wert bzw. Zweck an sich, sondern erhält in Verbindung mit einem moralisch guten (oder schlechten) Zweck, der immer im Geistigen liegt, eine moralisch gute (oder schlechte) Qualität. Daher ist auch jede Tugend eine seelische Haltung, die zwar das Leibliche und Seelische, mit dem Triebhaften und Affektiven, einschließt, aber nicht daraus Norm und Kriterium ihrer moralischen Gutheit hat, sondern nur aus einem Zweck des Geistes selbst.

Das leiblich-seelische Befinden kann zu einem solchen Zweck nur Mittel sein, jedenfalls kein Zweck in sich selbst. Wo eine Ethik Empfindung und Gefühl zum Kriterium moralischer Gutheit macht, wird sie empiristisch und subjektivistisch. (Schelers Versuch, dem zu entgehen durch Berufung auf eine eigene Gefühlsanschauung, mit einem »materialen Apriori«, bringt neue Probleme.) Sie entfernt sich von der christlichen Moral, die a priori normativ ist, mit der Umkehr zu einem neuen Leben aus dem Geist.¹¹

Demnach ist die Rücksichtnahme auf leiblich-seelisches Befinden zwar notwendig, aber noch keine Tugend; denn es kommt darauf an, welchen geistigen Zwecken sie dient. Ebenso wenig kann sie als solche schon ethisches Kriterium dafür sein, daß eine Handlung (hier der Gebrauch von Kontrazeptiva) sittlich gut sei.

Übrigens wäre der Gegensatz zur »Rücksichtnahme« auf das leiblich-seelische Befinden nicht die bloße »Rücksicht auf den biologischen Zyklus«. Vielmehr müßte es um den Gegensatz gehen zwischen einer Rücksichtnahme leiblich-seelischen Befindens mit einem moralisch guten (vom Geist zu bestimmenden) Zweck und einer Rücksichtnahme ohne einen solchen Zweck. So ist z. B. die Rücksichtnahme auf leiblich-seelisches Befinden eines unehelichen Geschlechtspartners sicherlich nicht als sittlich gut zu qualifizieren. Zwischen Ehepartnern aber ist sie insofern sittlich gut, als sie hingeordnet auf den (vom Geist bestimmten) Zweck der Ehe und des gesamt menschlichen Lebens ist.

¹¹ Gerade auf sexualethischem Gebiet wird öfters empiristisch-eudämonistisch argumentiert, so z. B. hinsichtlich der Praxis der künstlichen Insemination durch einen Donator (KID), d. h. einer heterogenen Insemination, die von der Kirche mit Recht verurteilt wird, weil viele schwere Gründe dagegen sprechen, u. a. auch dieser, daß es hier der Frau nur darum geht, von irgend jemandem ein Kind zu haben, nicht ausschließlich und allein von ihrem Gatten. Trotzdem argumentieren Professoren (z. B. der Katholieke Universiteit Nijmegen) für diese Praxis damit, daß es Ehepaare gebe, die sich nach Anwendung von KID glücklich fühlten. Hierzu ist zu sagen, daß Handlungen bloß mit glücklichem Gefühl, ohne den Segen des Geistes bzw. des Gewissens (dessen Bedenken vielmehr durch Beratung zerstreut werden), nicht sittlich gut sein können. Es gehört eben zur moralischen Bildung der Gefühle nach normativer Maßgabe des Geistes, daß nur zu den Handlungen, die er (ausgerichtet auf das natürliche, ihm immanente, und göttliche Sittengesetz) als sittlich gut erkennt und anordnet, auch das Gefühl des Glückes hinzukommt.

¹² Wichtig ist es, zwischen der ethischen und der pastoralen Erörterung zu unterscheiden: Die ethische Erörterung betrifft Fragen der richtigen Normen und ihrer Anwendung auf die Praxis, die pastorale dagegen mehr die Analyse und Lösung praktisch seelsorgerlicher Probleme. Die Schwierigkeit der praktischen Verwirklichung darf nicht die wahre Einsicht in die richtigen Normen behindern. Der ethischen Erörterung geht es nicht darum, jemanden wegen des Gebrauchs von Kontrazeptiva als tugendlos zu verdächtigen. Pastoral gesehen, gibt aber jene Praxis zu der Sorge Anlaß, die in HV, Nr. 17 angesprochen wird. Sie kann doch nicht mit der allgemeinen Überlegung beseitigt werden, man könne nicht ausschließen, daß jener Praxis gute Motive zugrunde lägen (etwa die Rücksichtnahme auf das leiblich-seelische Empfinden des Partners). Eher dürfte sich umgekehrt die allgemeine Überlegung einstellen, man könne nicht ausschließen, daß jener Praxis keine sittlich guten Motive zugrunde lägen.

Die Frage des Gebrauchs von Kontrazeptiva kann also nicht aus der genannten Rücksichtnahme, sondern nur aus den (geistig einzusehenden) ehelichen und gesamt menschlichen Zwecken entschieden werden. Und diese Entscheidung fällt nach dem oben Gesagten negativ aus.¹²

4) Das Gewissen hat seine unbedingte Norm in der sittlichen Gutheit des Menschen gemäß seiner Wesensnatur. Hiernach muß das Handeln des Menschen, auch das sexuelle, vom Geist bestimmt werden, was keinen Gebrauch von Kontrazeptiva zuläßt:

Das oben im vierten Einwand angeschnittene Problem einer unbedingten Gewissensnorm hinsichtlich des Sexualverhaltens ergibt sich wohl auch daraus, daß das sittliche Gute im Menschen zu wenig beachtet wird. Dieses liegt, wie in unserer Stellungnahme 2) oben erwähnt, in den besten (Tugend-)Tätigkeiten der Seele gemäß dem Geiste und gründet sich auf der Wesensnatur des Menschen. Es genügt nicht, nur von der Tendenz der Art- bzw. Selbsterhaltung und Selbstverwirklichung zu sprechen, ohne auf dieses Selbst des Menschen, sein Wesen, einzugehen. Die Tradition, auf die sich auch die päpstlichen Verlautbarungen stützen, hat bereits erkannt, daß die Menschennatur eine Unterordnung des Leibes unter die Seele, und des sinnlichen Prinzips, in der Seele, unter das geistige zeigt. Hieraus geht das sittliche Gute für den Menschen im Leben und Handeln hervor, sofern er es nach dieser natürlichen Unterordnung der Vermögen, unter der Herrschaft des Geistes, vollzieht: zunächst »natürlich« spontan, dann in den erst zu erwerbenden Tugenden. Aber schon seine »natürliche« Gutheit und Schönheit werden dem allgemeinen Gewissen (Synderesis) unmittelbar intuitiv, evident bewußt.¹³

¹³ Vgl. die o. Anm. 5 zitierten zwei Aufsätze des Verfassers, ferner: Das sittliche Gute (Glückseligkeit) nach Aristoteles. Formale Bestimmung und metaphysische Voraussetzungen, in: Philos. Jahrbuch 82 (1975), 31–53; hinsichtlich des Gewissens: Problemi attuali attorno alla giustificazione della coscienza morale, in: Crisi e risveglio della coscienza morale nel nostro tempo (ed. A. Lobato), Bologna 1989, 81–110.

¹⁴ Man darf die traditionell sogenannte Applikation der allgemeinen Prinzipien/Normen auf eine konkrete Handlungssituation nicht so mißverstehen, als ob sie auf diese Situation eingeschränkt und dadurch veränderlich würden. Vielmehr läßt sich mit der Tradition zwischen allgemeinen und speziellen Prinzipien/Normen unterscheiden. Nur letztere sind beschränkter und veränderlicher Art. Die Anwendung der allgemeinen Prinzipien/Normen bedeutet also, sie auf spezielle zu beziehen, wobei sie in ihrer allgemeinen Geltung und Unveränderlichkeit erhalten bleiben, auch für die konkreten Handlungen. So verliert z. B. das allgemeine Verbot der Tötung (bzw. das Gebot, das Leben zu schützen) nie seine Geltung. Ausnahmen im Einzelfall betreffen dieses oder jene einzelne Leben, nie jedes Leben überhaupt.

Ferner zeigen die Beispiele mit extremen Situationen (Notwehr; Tötung der Leibesfrucht, wenn das Leben der Mutter in Gefahr ist, HVPg 14), daß sich hier der Handelnde in einer Notlage befindet, wo der Wille nur eingeschränkt frei oder unfrei ist, während die Prinzipien seine volle Freiheit voraussetzen. Es scheint ja in jenen Situationen nur noch die Wahl des kleineren Übels möglich zu sein. Freilich gegenüber einem Übel, das unter keinen Umständen gewählt werden dürfte, bliebe als Alternative nur das heroische Opfer des eigenen Lebens. Die Freiheit hierzu wird nur derjenige haben, der die physischen und psychischen Bedingungen erworben hat.

Man darf das allgemeine Prinzip, Gutes zu tun, nicht formalistisch auf einen bloßen Sollensanspruch reduzieren und das mit ihm verbundene Gute nicht empiristisch immer wieder erst aus dem Sinnes- und Gefühlsleben aufsuchen wollen. Vielmehr entspricht dem allgemeinen Prinzip ein allen Menschen gemeinsames Gutes, das ihnen im Gewissen unmittelbar bewußt wird, wie o. erwähnt.

Auf dieses sittliche Gute im Menschen beziehen sich die allgemeinen sittlichen Prinzipien, die dann das Gewissen (nunmehr als *Conscientia*) auf spezielle Prinzipien hinsichtlich der verschiedenen Handlungssituationen und durch sie auf die Handlungen anwenden soll, um diese beurteilen zu können.¹⁴ Hierzu müssen auch Erfahrungen, Erziehung und Erwerb von Tugenden hinzukommen.

Mag nun auch für das Gute in den speziellen Prinzipien immer wieder empirische Prüfung notwendig sein: »ob das als 'gut' Erkannte wirklich gut sei«, – für das Gute in den allgemeinen Prinzipien dagegen nicht mehr. Dieses erfaßt der Geist im Gewissen von vornherein (*a priori*) als »wirklich gut« und hat ein unmittelbares, evidentes Wissen von diesem natürlichen Guten, in dem er ja selber inbegriffen ist; und hat es umso mehr, wenn dieses Gute sich in den Tugenden vollendet. Es fällt weder vom Himmel, sondern liegt im Menschen, noch muß es erst in langer reflektierter Erfahrung ermittelt werden, sondern wird unmittelbar bewußt im moralischen Gewissen, das jedenfalls immer auch früher ist als jede mögliche philosophische Reflexion über dieses Gewissen und das in ihm bewußte Gute.

Es geht wohl nicht an, nur bei den speziellen Prinzipien zu den verschiedenen Handlungssituationen von »Normen« zu sprechen, nicht aber auch bei den allgemeinen Prinzipien, als ob diese nur eine abstrakte »Geltung« hätten, fern von der Praxis. Im Gegenteil, die allgemeinen Prinzipien sind entscheidender für das Leben und Handeln des Menschen und normativer, weil tiefer in seinem Wesen verwurzelt, das ja verwirklicht werden soll. Das allgemeinste Prinzip oder Sittengesetz: das Gute zu tun, bedeutet nichts anderes als dies: alles Handeln auf das sittlich Gute (den letzten Zweck) im Menschen hinzuordnen (mit der Ausrichtung auf Gott), d. h. gemäß der Wesensordnung im Menschen, mit der Herrscherstellung des Geistes, zu leben und zu handeln. Diese Norm ist *a priori* evident und gilt unbedingt und für »alle denkbaren Umstände«, wenn anders der Geist sich nicht selbst aufgeben kann. Es ist auch nicht einzusehen, wie eines der ihm untergeordneten Vermögen ihm dieses Herrschaftsrecht streitig machen sollte – außer er würde mit sich selbst in Widerstreit kommen und sich herrschaftsunfähig machen. Wenn die »Berufung auf eine göttliche Weisung« gefragt ist, so kann man auf diese verweisen, daß der Mensch nach dem Gesetz des Geistes leben soll (vgl. z. B. Joh. 3, 5f.; 1 Joh. 2, 15f.; ferner auch Röm. 8, 2ff.).

Hiermit läßt sich der Gebrauch von Kontrazeptiva schwerlich vereinbaren, dürfte schwierig sein, zumal auch, weil in dieser Praxis etwas Widersprüchliches für den Geist liegt (wie o. eingangs erwähnt), und er eine über die eheliche Geschlechtsgemeinschaft hinausgehende Bestimmung hat. Sofern der Gebrauch von Kontrazeptiva nur als Ersatz einer mangelnden Beherrschung erfolgte, ließe er sich ethisch nicht rechtfertigen. Es würde dann jene Selbstverfügung des Menschen fehlen, die gerade seine Freiheit und Würde ausmacht.

Der Aspekt der Unfreiheit ergäbe sich auch daraus, daß die Freiheit eines Menschen das Bewußtsein und die Kenntnis dessen einschließt, was er zu tun beabsichtigt. Im vorliegenden Falle geht es auch um die sexuelle Lust, die, integriert in die personale Existenz, zum leiblich-seelischen Wohlbefinden beitragen soll, getrennt von der möglichen Wirkung des Geschlechtsaktes, sc. der Zeugung, die künstlich verhindert wird. Man kann sich aber bei dieser Praxis fragen, ob sie weiß, was sie tut; denn zum Wesen der Lust – die analog auf verschiedenen Ebenen seelischer Akte, von

den sinnlichen bis zu den geistigen, auftritt – gehört es, daß sie dort, wo ein seelischer Akt zu seiner Vollendung, seinem Ziel, kommt, diesen sozusagen mitvollendend begleitet, als Indiz seiner Erfüllung. Eine Ethik, die das sittliche Gute nicht mehr in der Erfüllung seelischer Akte mit ihrem objektiven Zweck/Ziel sieht, sondern in der begleitenden Lust, und diese gleichsam zum Ziel selbst macht, heißt Hedonismus, und eine Haltung, die in diesem Sinne nicht mehr das seelische Ziel um seiner selbst willen anstrebt, sondern die damit verbundene Lust, heißt gemeinhin Wollust. Sie würde die rein seelischen, oder auch die leiblich-seelischen Akte nicht mehr wegen des immanenten Zwecks – z. B. den sexuellen Akt wegen der Zeugung –, sondern nur wegen der damit verbundenen Lust ausführen wollen. Dies widerspräche aber einer geistig personalen, besonders auch christlichen Ethik, die sich von der Erkenntnis objektiver Zwecke und des sittlichen Guten im ganzen leiten läßt und darauf die seelischen Akte, wie auch die Handlungen ausrichtet.

Sollte aber die sexuelle, vom zugehörigen Zweck der Zeugung isolierte Lust gleichsam umfunktioniert werden und der Erfüllung eines geistigen Zweckes dienen, so würde dies bedeuten, daß der Geist nicht die Erfüllung in seinen eigenen Akten (geistigen Tätigkeiten, z. B. selbstloser, personaler Liebe), mit der ihr eigenen Lust (Freude), gefunden hätte, sondern sich ersatzweise eine fremde, sexuelle Lust erborgte, womit er in Konflikt mit sich selbst käme. Und das Gewissen würde diesen Mangel sittlicher Gutheit anzeigen.

Allgemein gilt: Für ein harmonisches Verhältnis von Sinnlichkeit, Gefühl und Geist ist erforderlich, daß die geistigen Tätigkeiten, wie analog die sinnlichen, in ihre eigene Vollendung und Erfüllung kommen. Nur so kann der Geist seine Aufgabe erfüllen, Sinnlichkeit und Gefühl zu überformen und Gesetz (Norm) der sittlichen Gutheit des Menschen zu sein.

Abschließend möchte der vorliegende Artikel auf drei Punkte in der Enzyklika HV hinweisen, die mit den oben erörterten zusammenhängen:

Erstens betont auch HV (11 und 13), daß die Sexualität auf die Zeugung als Zweck gerichtet ist, und sieht hinter dieser Tatsache den Schöpferwillen Gottes. Daraus ergibt sich, daß der sexuelle Akt nicht durch künstlichen Eingriff seines natürlichen Zweckes, der Zeugung, beraubt werden darf. Zu beachten ist, daß sowohl die Position in HV, als auch die davon abweichende in HVPG, die Sexualität integral als zur Gesamtperson gehörig betrachten, daß aber beide zu verschiedenen Folgerungen in bezug auf Kontrazeptiva kommen, wegen der verschiedenen Beurteilung der Sexualität. HVPG versteht sie, wie oben referiert, als polyvalent und sieht in HV ein »einseitig festgesetztes Verständnis humaner Sexualität«. Doch geht es hier u. E. nicht um eine Verständnisfrage, sondern um eine unbestreitbare Tatsache, daß die Sexualität eine innere Zweckmäßigkeit hat, die auf die Zeugung gerichtet ist. Ihre humane Qualität liegt dann darin, vom Geist geführt zu werden. Dieser ist auf einen letzten gesamt menschlichen Zweck ausgerichtet, welcher auf verschiedenen Lebenswegen (wovon einer die Ehe ist) angegangen werden kann und nicht nur das einzelne, sondern auch das Gemeinwohl umfaßt. Er verwirklicht sich unter Führung des Geistes (durch seine spezifisch geistigen Akte) in gesamt menschlichen Vollkommenheiten oder Tugenden (wie Mäßigkeit, Gerechtigkeit, Weisheit).

Zweitens betrachtet HV die eheliche Liebe wie auch die Ehe als ganze in ihrer komplexen Art, die bereits in der traditionellen Lehre vom zweifachen Ehezweck zum Ausdruck kommt, und stellt (Nr. 12) eine »unlösbare Verknüpfung der beiden Sinngehalte – liebende Vereinigung und Fortpflanzung –, die beide dem ehelichen Akt innewohnen«, fest.

Drittens beruft sich HV häufig auf das Sittengesetz, das an verschiedenen Stellen eine verschiedene Bedeutung annimmt: In Nr. 11 meint es »die natürlichen

Gesetze und Zeiten der Fruchtbarkeit«, in Nr. 12 »die Gesetze, die in die Natur des Mannes und der Frau eingeschrieben sind«, d. h. die natürliche Zuordnung der Geschlechter und ihrer Sexualität betreffen, sowie die Ordnung in der Ehe selber (Nr. 13, im Gegensatz zu außerehelichem Verkehr, z. B. Vergewaltigung), mit der Verbindung von personaler Freundschaft (9) und ehelicher Fruchtbarkeit (10), so daß bei Gebrauch von Kontrazeptiva »die sittliche Ordnung verletzt wird« (14). Diese Ordnung kann sowohl als natürliche, wie auch als von Gott gewollte und als solche geoffenbarte verstanden werden (vgl. 18: »das gesamte Sittengesetz, das natürliche und das evangelische«), weshalb die Praktiken mit Kontrazeptiva »zum natürlichen und göttlichen Gesetz in Widerspruch stehen« (ebd.).

Da den Begriff des »Sittengesetzes« die Enzyklika an keiner Stelle näher erläutert, sondern ihn offenbar schon (aus der Tradition) als bekannt voraussetzt – was sich nachteilig in der kritischen Diskussion über HV ausgewirkt hat –, ist es sinnvoll, auch von philosophischer Seite diesen Begriff (im Anschluß an die Tradition) weiter zu klären. Wie oben (Teil II 2) dargelegt, geht das Sittengesetz aus der inneren Ordnung des Menschen und der Herrscherstellung des Geistes in ihm hervor, mit der sich die Aufgabe ihrer Verwirklichung verbindet. Dieser Gesichtspunkt ist in HV nur in Nr. 10 und 21 angedeutet. Nr. 21 spricht von der Herrschaft über den Trieb, von der rechten Ordnung, wodurch »die Kräfte des Geistes und der Sinne in glücklicher Harmonie« entfaltet werden.

Daß die Diskussion über Empfängnisverhütung der christlichen Auffassung vom Menschen besondere Aufmerksamkeit schenken muß, betont nachdrücklich das Päpstliche Rundschreiben FC, Nr. 31. Es spricht von der inneren Verbindung, die »zwischen der katholischen Lehre zu diesem Punkt und der Auffassung vom Menschen, wie die Kirche sie vorträgt, besteht: Zweifel und Irrtümer auf dem Gebiet der Ehe oder Familie führen dazu, daß die ganzheitliche Wahrheit vom Menschen verdunkelt wird«. Es folgt die Aufforderung an die Theologen zur weiteren Erhellung und Vertiefung dieser katholischen Lehre.

Verwiesen wird in Nr. 32 auf Vaticanum II (GS 51), wonach »die sittliche Qualität der Handlungsweise nicht allein von der guten Absicht und der Bewertung der Motive abhängt, sondern auch von objektiven Kriterien, die sich aus dem Wesen der menschlichen Person und ihrer Akte ergeben«. Aus der gesamt menschlichen Sicht wird dann der wesentliche Unterschied zwischen der Methode der Kontrazeptiva und der Zeitwahl betont. Nur bei letzterer »wird die Sexualität in ihrer echt und voll menschlichen Dimension geachtet und gefördert«. Andernfalls würde sie »'benutzt' wie ein Gegenstand, was die personale Einheit von Seele und Leib auflösen und so die Schöpfung Gottes in ihrer intimsten Verflechtung von Natur und Person verletzen würde«.¹⁵

Als wichtig erweist sich also der Bezug auf das Naturgesetz und seinen göttlichen Ursprung, d. h. auf die dreifache Ordnung im Menschen, in der menschlichen Gemeinschaft – mit dem menschlichen Geist als Ordnungsprinzip – und in der

¹⁵ Verwiesen sei auch auf folgende Dokumentation: Chiesa e bioetica (a cura di D. Tettamanzi). Giovanni Paolo II ai medici e agli operatori sanitari, Mailand 1988.

gesamten Schöpfung, mit Gottes Geist als umfassendem Ordnungsprinzip. Die dreifache Ordnung ist dem menschlichen Geist unmittelbar bewußt, sowie in weiterer Erkenntnis dann immer mehr einsichtig, und wird im Gewissen zum verpflichtenden Gesetz des Handelns. Sie wird aber auch durch Gottes Offenbarung bestätigt und, über die menschliche Erkenntnis hinaus, tiefer aus Gottes Weisheit und im Zusammenhang mit seinem Heilsplan für uns Menschen erkennbar, so daß sich die Kirche mit göttlicher Autorität auf das Naturgesetz berufen kann. Auch HV und FC begründen argumentativ das Verbot von Kontrazeptiva aus dem Naturgesetz.

Die Darlegung in HVPG vernachlässigt das Naturgesetz. Dadurch wird die zwingende Argumentation in HV und FC nicht mehr faßbar, darüber hinaus aber auch nicht mehr das Wesen kirchlicher Autorität und ihres Anspruchs auf objektive Wahrheit (begrifflicher Weise, da Autorität und Gesetz zusammenhängen). Es wird vielmehr die kirchliche Autorität mit der menschlichen gleichgestellt, weil umgekehrt »jede menschliche Autorität von Menschen verwaltete göttliche Autorität« sei. Daraus dann die Folgerung: »Kirchlicher Gehorsam ist darum zunächst Gehorsam gegenüber menschlichen Autoritätsträgern, denen per se nicht mehr Klugheit, Einsicht und Unfehlbarkeit zukommt als anderen« (HVPG 14).

Hinsichtlich der Fälle, wo »der einzelne Christ nach reiflicher Prüfung seines Gewissens auch zu einem vom kirchlichen Lehramt abweichenden Urteil kommen kann«, wird nicht mehr von einem Konflikt zwischen objektiver Wahrheit und subjektivem Irrtum gesprochen, sondern vielmehr von dem Gegensatz zwischen »blindem Gehorsam« gegenüber Lehramtsträgern und der »objektiven Gültigkeit« theologischer Diskussion (15).

Dagegen ist zunächst zu sagen, daß jede menschliche Autorität dies kraft des Gewissens bzw. des Naturgesetzes im Menschen ist, mit dem menschlichen Geist als Ordnungsprinzip, das zwar auf Gott als Schöpfer zurückgeht (wie alles Geschöpfliche), aber deswegen nicht schon selbst (verwaltete) göttliche Autorität ist. Anders die kirchliche Autorität: Sie ist nicht bloß menschliche, sondern göttliche Autorität, mit Gottes Geist selbst als Ordnungsprinzip, das sich in der Offenbarung ausspricht, wobei das Naturgesetz (als Mittel) einbezogen ist. Das kirchliche Lehramt hat daher Autorität nicht kraft menschlicher Klugheit, Einsicht, sondern kraft göttlicher Vollmacht. Ferner gilt dann: Die Wahrheit, die es verwaltet, ist göttliche Wahrheit. Deswegen ist auch der verpflichtende Gehorsam der Gläubigen nicht einer gegenüber den Lehramtsträgern als Menschen, sondern als Trägern göttlicher Wahrheit, in welche das Naturgesetz durch seinen göttlichen Ursprung eingeschlossen ist. Die Alternative zum blinden Gehorsam gegenüber Amtsträgern der Kirche ist nicht die offene theologische Diskussion (die als historischer Prozeß ohne Ende wäre), sondern ein von der, im Lehramt verbindlich ausgelegten, ewigen, göttlichen Wahrheit erleuchteter, weiser Gehorsam. Hinsichtlich des Verbotes von Kontrazeptiva besagt dies: Zwar kann es freilich nicht den Rang einer Offenbarungs- oder Glaubenswahrheit haben, doch hängt es mit ihr durch den Rückbezug zum Naturgesetz zusammen, den HV und FC aufweisen. Es verpflichtet im Gewissen mit der Einsicht in diesen Zusammenhang.

»Der dies gesehen hat, legte Zeugnis dafür ab...«
(Joh. 19, 35).

Zeitgeschichtlich transparente Augenzeugenbürgschaft und liturgisch
orientierte Christusanamnese im Johannesevangelium

Von Hans-Joachim Schulz, Würzburg

Der 21. 4. 1964 scheint für die katholische Exegese ein großer Tag gewesen zu sein. Unter diesem Datum erging die Instruktion der Päpstlichen Bibelkommission über die geschichtliche Wahrheit der Evangelien¹, in der die Berechtigung einer überlieferungsgeschichtlich differenzierten Interpretation der Evangelien dargetan wird: Leben und Lehre Jesu sind in den Evangelien als im Licht des österlichen Glaubens dargestellt zu verstehen, wobei das vertiefte Glaubensbewußtsein der Kirche, an welchem der jeweilige Evangelist in seiner Weise teilhat, und die kirchengeschichtliche Situation, in welche hinein das Evangelium zur Bestärkung im Glauben geschrieben ist, nicht unberücksichtigt bleiben können.

Dies bedeutet für Datierungs- und Verfasserfragen eine vorrangige Gewichtung der inneren Kriterien des Textes gegenüber evtl. erst spät entstandenen äußeren Zuweisungstraditionen und impliziert eine differenziertere Aktualisierungsstruktur der Verkündigung der Lehre Jesu schon in apostolischer und früher nachapostolischer Zeit, und für alle spätere Verkündigung auch ein Mitbedenken dieser ersten Aktualisierungstendenzen, soll Jesu Wort und Wirken seine authentische, Leben weckende Kraft in die jeweilige Zeit hinein entfalten.

Andererseits gab die *Instructio* keineswegs eine Unbedenklichkeitserklärung für »die historisch-kritische Methode« in ihrer gängigen Anwendung, oder gar für die »formgeschichtliche« Theorie der Evangelienentstehung, ab. Sie empfahl vielmehr die Nutzung »der historischen Methode im allgemeinen Sinne des Wortes« (sic!) und sonstiger methodischer Hilfsmittel, warnte jedoch vor »unzulässigen philosophischen und theologischen Prinzipien«, die mit der formgeschichtlichen Methode »oft verbunden« seien, sowie vor »rationalistischen Vorentscheidungen« und weiteren genau umschriebenen Irrtümern und Defizienzen, denen man bei Vertretern der formgeschichtlichen Methode begegne (39–41).

Hatte die katholische Exegese Anlaß, eine solche Instruktion wie einen Befreiungsschlag der theologischen Forschung zu empfinden? – Dem Verfasser dieses Beitrags, der Überlieferungshistoriker mit den Schwerpunkten Liturgiegeschichte, Griechische Patristik und Ostkirchengeschichte ist, stellt sich die Anwendung der skizzierten Grundsätze in der exegetischen Forschung eher als eine nahezu selbstverständliche Ausweitung kirchen- und literaturgeschichtlicher Methodik dar, wie

¹ Denzinger 3999–3999e. – Lat.-dt.: J. A. Fitzmyer, Die Wahrheit der Evangelien. Die »*Instructio de historica Evangeliorum veritate*« der Päpstl. Bibelkommission vom 21. 4. 1964: Einf., Komm., Text, Übers. und Bibl., Stuttgart 1965. (Unsere Seitenzahlbelege im Text beziehen sich auf diese Ausgabe.)

sie z. B. in der Analyse patristischer Texte, früher Kirchenordnungen und speziell auch altkirchlich-liturgischer Texte seit vielen Jahrzehnten innerhalb der katholischen Theologie gang und gäbe ist.

Umso stärker ist der Kirchenhistoriker überrascht, wenn er im Blick auf die Wege der katholischen Exegese zwischen 1965 und 1980 den Eindruck gewinnt, als würden auch sehr renommierte Vertreter dieses Faches alles daran setzen, die katholische exegetische Literatur der Zeit vor 1965 gleichsam zur Prähistorie der wahren exegetischen Einsichten zurückzustufen, welche letztere sich erst danach in der katholischen Kirche Bahn gebrochen hätten.

Am stärksten von dieser eigentümlichen Wende ist unter den vier Evangelien begrifflicherweise das Joh-Ev betroffen. Vergleicht man z. B. die Ausführungen zur Überlieferungsgeschichte und Verfasserschaft des 4. Evangeliums bei katholischen Exegeten in deren Werken bis 1965, und dann wieder in denen der 70er Jahre, so ist man über eine so bereitwillig und schnell vollzogene Revision einst vertretener Standpunkte als theologischer Beobachter aus einer Nachbardisziplin überrascht².

Dies alles liegt freilich nicht in erster Linie an einem Fortschritt, der von Denkansätzen im Kontext katholischer Theologie her und mit Hilfe hermeneutischer Prinzipien erzielt worden wäre, die sich an der altkirchlich-katholisch-orthodoxen Überlieferung orientiert hätten³.

Die katholische Exegese in Deutschland macht längst kein Hehl mehr daraus, daß sie ihre wissenschaftliche Methodik in »der historisch-kritischen Methode« realisiert sieht, die innerhalb der protestantischen Bibelwissenschaft seit dem 19. Jahrhundert entwickelt wurde, und daß sie die aus dieser Methode resultierenden exegetischen und einleitungswissenschaftlichen Ergebnisse als überkonfessionell gültige⁴ und als im Namen der Ökumene zu akzeptierende betrachtet.

² Man verifiziere z. B. die Positionen so kirchlich gebundener und der Exegese des Joh-Ev langjährig verpflichteter Autoren wie F. Mußner und R. Schnackenburg, wie sie ersterer sehr unterschiedlich in den beiden *Quaestiones Disputatae* Nr. 28 (»Die johanneische Sehweise und die Frage nach dem historischen Jesus« von 1965) und Nr. 76 (von 1976, S. 43f.; 49) vertritt, während letzterer (*Das Johannesevangelium*, III. Teil, Freiburg 1975) im Exkurs »Der Jünger, den Jesus liebte« (ebd. 449–464; 449) u. ö. andeutet, daß sich ihm hinsichtlich der zum 4. Evangelium führenden Tradition in den betreffenden Jahren unterschiedliche Optionen nahelegten.

³ Vgl. die Diagnose der gegenwärtigen Situation durch J. Ratzinger, *Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute* (in der von ihm hrsg. gleichnamigen *Quaest. Disp.* Nr. 117, Freiburg 1989, 15–44; mit Vorwort 7–14): »daß nun auch im katholischen Bereich der Hiatus zwischen Exegese und Dogma total geworden ist« (21). »Das Dogma, dem der Boden der Schrift entzogen worden ist, trägt nicht mehr. Die Bibel, die sich vom Dogma gelöst hat, ist zu einem Dokument der Vergangenheit geworden und gehört damit selbst der Vergangenheit an« (ebd.). – Vgl. auch unten, Anm. 19.

⁴ So ist das Lehrbuch von W. G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg ¹⁹1978 (künftig zitiert: Kümmel) auch für die Einführungen zu den Evangelien in der von den deutschsprachigen Bischofskonferenzen 1979 herausgegebenen »Einheitsübersetzung« ausgiebig ausgeschrieben worden. – Dabei präsentieren sich die exegetischen und einleitungswissenschaftlichen Positionen »der historisch-kritischen Methode« laut Ratzinger (oben, Anm. 3) »mit dem Anschein einer quasi-naturwissenschaftlichen Gewißheit«, gegenüber welcher der Kardinal an eine Selbstkritik appelliert, welche bereit ist, die »eigenen Ergebnisse diachronisch zu lesen« (22) und auf ihre geistesgeschichtliche Herkunft hin zu überprüfen.

Während aber innerhalb der evangelischen Theologie zunehmend Stimmen laut werden, die gegen Begriff und herrschende Anwendung »der historisch-kritischen Methode« energischen Einspruch erheben⁵, scheint die derzeitige katholische Theologie vor deren vermeintlicher Unangreifbarkeit zu kapitulieren und auch deren Anspruch auf ökumenische Repräsentanz nicht mehr zu hinterfragen.

Ökumene ist heute jedoch ohne Beteiligung der Orthodoxie und deren Berücksichtigung auch in Fragen der Bibelwissenschaft nicht mehr denkbar. Auch orthodoxe Theologen melden sich zunehmend in der Auseinandersetzung mit »der historisch-kritischen Methode« und der »existentialen Hermeneutik« zu Worte und bescheinigen dieser, daß sie für orthodoxes Denken und orthodoxe Theologie nicht assimilierbar sind⁶, wobei besonders die Defizienzen, die aus einer vollkommen anderen Ekklesiologie herrühren, hervorgehoben und diesbezügliche hermeneutische Vorentscheidungen reklamiert werden.

I. Geschichtsbezogenheit und Überlieferungskontinuität als unverzichtbare Momente einer Evangelieninterpretation aus katholischem Glaubensverständnis

1. Inzwischen werden die negativen Rückwirkungen der üblichen Anwendung »der historisch-kritischen Methode« auf die katholische Theologie insgesamt, und speziell auf das katholische Glaubens- und Überlieferungsverständnis, deutlich spürbar. »Die historisch-kritische Methode« war nie eine reine Methodenlehre und auch nie nur die Anwendung geschichtswissenschaftlicher Kriterien auf die kirchliche Überlieferung. Sie ist erwachsen aus der historischen Bibelkritik der Aufklärungszeit des späten 18. Jahrhunderts –, und ihre Väter J. S. Semler und J. D. Michaelis waren weltanschaulich dem Deismus verhaftet⁷. Als die großen Protagonisten der historischen Bibelwissenschaft des mittleren 19. Jahrhunderts gelten D. F. Strauß und F. Chr. Baur, welche als erklärte Hegelianer⁸ die Sicht der christlichen Überlieferung dialektischen Geschichtskonstruktionen anpaßten und vom

⁵ Auf die Anfechtbarkeit schon des Begriffs »der historisch-kritischen Methode« (die keine einheitliche Methodenlehre ist) sowie ihre psychologischen und dogmatischen Voraussetzungen im Protestantismus des ausgehenden 19. Jahrhunderts, weist nachdrücklich hin: M. Hengel, *Historische Methoden und theologische Auslegung des Neuen Testaments. Thesen. 1.* »Zur Kritik der historisch-kritischen Methode«; *KuD* 19 (1973) 85–90; 85 f.; – ähnlich: P. Stuhlmacher, *Thesen zur Methodologie gegenwärtiger Exegese*; *ZNW* 63 (1972) 18–26.

⁶ Vgl. N. Nissiotis, *Die Einheit von Schrift und Tradition von einem östlich-orthodoxen Standpunkt aus*; *Ökum. Rundschau* 14 (1965) 271–292; sowie: G. Galitis, *Die historisch-kritische Bibelwissenschaft und die orthodoxe Theologie*; *Les Editions du Centre Orthodoxe Chambésy-Genève*, 1984, 1–16. – Zur Überlieferungssicht der orthodoxen Theologie vgl. auch: H.-J. Schulz, *Überlieferungskontinuität aus apostolischer Tradition als Kriterium der kirchlichen Koinonia im katholisch-orthodoxen Dialog*, in: *Festschrift Hermann-Josef Vogt* (im Druck).

⁷ Vgl. W. G. Kümmel, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, München 1958 (künftig zitiert: Kümmel, *Erforschung*), 73.

⁸ Ebd. 162.

Grundgegensatz zwischen paulinischem und petrinischem Christentum ausgingen. Das Verständnis der Überlieferung des Lebens Jesu, wie es erst außerhalb der apostolischen Zeit in die Evangelien eingegangen sei, wird später von R. Bultmann unter dem Begriff der »Sage« von Strauß übernommen⁹ und zusammen mit dem erkenntnisleitenden Prinzip vom judenchristlich-heidenchristlichen und petrinisch-paulinischen Grundgegensatz¹⁰ zu einem tragenden Pfeiler seines 1921 entwickelten Entwurfs der »formgeschichtlichen Methode« ausgebaut. Diese ist wiederum nicht primär eine Methode des Synoptikervergleichs, welche von den Vätern der »Formgeschichte« K. L. Schmidt, M. Dibelius und R. Bultmann natürlich nicht erfunden wurde, sondern vor allem eine Theorie der Evangelienentstehung.

Sie ist dadurch charakterisiert, daß sie jene tragende Überlieferungskontinuität leugnet, in deren Rahmen durch die Apostel als Augen- und Ohrenzeugen des Lebens und der Lehre Jesu, sowie durch die apostolische Predigt, ein auch geschichtlich zuverlässig bezeugtes Christusbild¹¹ und eine authentische Wiedergabe der Lehre Jesu in die Evangelien hätten gelangen können.

Weit davon entfernt, der Instruktion der Bibelkommission bei der Lehre von den »drei Überlieferungsphasen« (41) Pate gestanden zu haben, bestehen die repräsentativen Vertreter der Formgeschichte mit Bultmann darauf, daß nicht in einer Situation des Lebens Jesu die Urelemente der Evangelienkomposition ihren ersten »Sitz im Leben« haben¹², sondern daß dieser Ausdruck allein auf die Formung dieser Elemente (als Überlieferung oder Neubildung) in stereotypen Situationen des Gemeindelebens, und aus »Gemeindebedürfnissen« heraus, angewandt werden könne.

2. In seiner historischen Sicht der Evangelienentstehung blieb Bultmann als Formgeschichtler (und nicht viel anders auch Dibelius) ganz und gar der rationalistischen Religionsgeschichte seiner Zeit verhaftet, die schon den angeblich von Paulus geschaffenen »Christusmythos«, und erst recht die »mythische Kultgottheit Christus« der Evangelien, zu einem Phänomen des synkretistischen Hellenismus

⁹ R. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1921 (erweitert: 21931; = 81970; künftig zitiert: Bultmann), 6, Anm. 2. Ab der 2. Auflage (nach seiner Wende zur dialektischen Theologie) beruft sich Bultmann nicht mehr direkt auf Strauß, sondern auf die Rezeption der Auffassung desselben durch M. Kähler (*Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus*, Leipzig 1892).

¹⁰ Ebd. 6.

¹¹ Laut Dibelius, *Die Formgeschichte der Evangelien*, Tübingen 1919 (erweitert: 21933; = 31959) scheidet das Bemühen, eine weitläufige Erinnerung an das Leben Jesu zu erhalten, angeblich schon an der Naherwartung, angesichts derer im Urchristentum Worte und Taten Jesu (abgesehen vom Kern der Leidensgeschichte) nur in Form kleinster literarischer Einheiten als beispielhafte Illustrationen zur Predigtparänese sinnvoll tradiert werden konnten. – Für Bultmann sind wirkliche Bruchstücke der Erinnerung an Jesus noch schwerer zu verifizieren und dazu ganz ohne Interesse für den Glauben. In seinem Jesusbuch von 1926 (1951, S. 16) behauptet Bultmann, daß es für den Glauben nichts ausmachen würde, wenn der Träger der Gedanken, die uns als Botschaft Jesu zukommen, überhaupt nicht Jesus gewesen wäre. – Die Person ist in Bultmanns Derivat aus deutschem Idealismus und der Philosophie Heideggers austauschbar, die Idee nicht. Man erinnere sich der schaurigen Konsequenzen einer Geistesart, die an ähnlichen philosophischen Einsichten sich zu orientieren vorgab.

¹² Bultmann 4f.

nivelliert hatte¹³. Die Wende, die Bultmann nach dem Aufkommen der dialektischen Theologie von K. Barth vollzog¹⁴, änderte an seinem Welt- und Geschichtsbild nichts, sondern ließ ihn den christlichen Glauben nun umso mehr als einen außerhalb der historischen Wirklichkeitsdimension und außerhalb einer Welt, die die Spuren Gottes als Schöpfer und Offenbarer hätte an sich tragen können, zu ortenden Bezug des menschlichen Lebens umschreiben, für welchen sich ihm aus der Philosophie Heideggers als die allein angemessene Kategorie die eines »Existentials« im Sinne des »Beanspruchtheits durch Gott« anbot¹⁵.

Es zeigt sich also, daß Bultmanns Entmythologisierungsprogramm und seine Qualifizierung des »historischen Jesus«¹⁶ als für den christlichen Glauben unerheblich, theologiegeschichtlich keine isolierten Extravaganzen waren, sondern die Zuspitzung eines typisch protestantisch-dialektischen (man beachte die Affinität der Begriffe!) Glaubensverständnisses, das zum Pendant ein Welt- und Geschichtsverständnis hat, dessen Wurzeln einerseits im aufklärerischen Deismus liegen, also einer Weltanschauung, deren Gott es verschmäht, in der Welt und durch die Welt zu handeln, während sich die dialektische Denkstruktur dieses Glaubensverständnisses selbst, vorgängig zur Übernahme der Kategorie des Existentials von Heidegger, dem deutschen Idealismus hegelianischer Prägung verdankt.

Ein solches Glaubensverständnis ist dem katholischen diametral entgegengesetzt, das weder natürliche und übernatürliche Gotteserkenntnis als dialektische Gegensätze verstehen kann, noch bereit ist, historische Dimensionen, und speziell die dem Einzelnen und der Gemeinschaft vorausliegende Vergangenheit, als für die Gegenwart bedeutungslos zu betrachten.

3. Die Instructio der Bibelkommission verurteilt ausdrücklich den von »manchen« Formgeschichtlern vertretenen »falschen Glaubensbegriff«, »nach welchem dem Glauben an historische Wahrheit nichts liege, er sogar mit ihr unvereinbar sei« (41). Und diese Lehre entspricht genau jener des I. Vatikanischen Konzils über die Konvergenz natürlicher und übernatürlicher Gotteserkenntnis¹⁷, nach welcher die natürliche Gotteserkenntnis keine Anmaßung des Menschen im Zustand der *natura corrupta* ist, sondern der Geistesnatur des Menschen unveräußerlich zukommt, jedoch so, daß die natürliche Gotteserkenntnis in der konkreten

¹³ Laut Dibelius (²1933, 267) dient das älteste Evangelium (Mk) dazu, den »von Paulus geschaffenen 'Christusmythos'« zu illustrieren. – Bultmann erklärt den Rückgriff auf das Leben Jesu als Intention der Evangelien so: »Denn wenn der Kyrios für die hellenistischen Gemeinden wesentlich Kultgottheit war«, so bedurfte man doch in »Analogie hellenistischer Heilandsgestalten« der »Verbindung der Kultgottheit mit der geschichtlichen Person Jesu« (395).

¹⁴ Vgl. P. Stuhlmacher, *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik*, Göttingen 1986, 187; zur Übernahme der Kategorie des »Existentials« von Heidegger und der Anlehnung seiner kerygmatischen Interpretation an dessen Philosophie: ebd. 189; zur Kritik von K. Barth, der eine solche Interpretation als anthropologische Reduktion bewertete, die sich nur dem Stil nach von der Schleiermachers unterscheidet: ebd. 197.

¹⁵ Zum massiven Vorverständnis der »kerygmatischen« Theologie Bultmanns aufgrund ihrer Verflechtung mit der Philosophie Heideggers vgl. auch J. Ratzinger (siehe oben, Anm. 3), 30ff.

¹⁶ Siehe zum Beginn der verbalen Dichotomie Christi bei Kähler: oben, Anm. 9; zu den Auswirkungen bei Bultmann: Anm. 11, vorletzter Absatz.

¹⁷ Denzinger 3004f.; 3026

Heilssituation des offenbarenden und erlösenden Gottes bedarf, um in den Glauben aufgenommen, in ihm überformt und innerlich verwandelt zu werden, wobei der Glaube als eine »eingegossene göttliche Tugend«, d. h. als eine den Menschen auf Gott hin öffnende und zu ihm führende Fähigkeit und Strebung, zusammen mit der Hoffnung und der Liebe, den Menschen heiligt und für sein ewiges Heil mit Gott bereitet. So, wie das lutherische »simul iustus et peccator« der katholischen (und erst recht der orthodoxen) Gnaden- und Erlösungslehre nicht gerecht werden kann, so stellt auch das Parallelprinzip eines »dialektisch Glaubenden«, das den Glaubenden in seiner Welt- und Geschichtssicht als Rationalisten zurückläßt¹⁸ und ihn für ein Handeln Gottes in und durch Welt und Geschichte keinen Ansatzpunkt finden läßt, keine katholische Denkmöglichkeit dar.

Es leuchtet ein, daß ein solches welt- und geschichtsvergessenes Glaubensverständnis mit dem Gedanken der Kontinuität apostolischer Überlieferung im Hinblick auf die Entstehung der Evangelien nur wenig und im Bezug auf überlieferte ekklesiale Strukturen wie die des priesterlichen und des bischöflichen Amtes gar nichts anfangen kann. Und so stellte denn auch jüngst Kardinal Ratzinger¹⁹ vor der Römischen Bischofssynode 1990 die Diagnose, daß von den innertheologischen Gründen für die gegenwärtige Krise des katholischen Priesterbildes und die Verunsicherung junger Menschen auf dem Weg zum Priestertum, das mit »der historisch-kritischen Methode« zusammen übernommene Glaubensverständnis ein entscheidender Faktor sei, da dieses sich einer weltlichen Welt und einer säkularen Geschichte gegenüber sieht, die einer sacerdotal und kultisch vollziehbaren Heiligung und Zuwendung zu Gott weder fähig noch bedürftig sind.

4. Ein solches alternatives Glaubensverständnis einerseits und Welt- und Geschichtsbild andererseits, kommt in der exegetischen Arbeit insbesondere angesichts des Joh-Ev zum Schwur. Für die historische Bibelkritik des 19. Jahrhunderts war die Leugnung des Geschichtswertes des 4. Evangeliums ein unverzichtbares a priori. Die Hegelianer D. F. Strauß und F. Chr. Baur stellten hinsichtlich der historischen Wahrheit desselben die Alternative auf: »Entweder Synoptiker, – oder Johannes«²⁰ und versetzten das Joh-Ev weit ins 2. Jahrhundert hinein. Dieselbe Alternative charakterisiert auch A. Schweitzer als Grundeinsicht der Leben-Jesu-Forschung; und sie geht zusammen mit den zwei anderen Alternativen »übernatürlich – oder historisch« und »eschatologisch – oder uneschatologisch«²¹ in die Voraussetzungen der »formgeschichtlichen Methode« bei Dibelius und Bultmann ein. D. F. Strauß, der für Bultmann ein wichtiger Gewährsmann für die

¹⁸ Laut Bultmann bedarf es keiner Diskussion, daß »die Vorstellung, daß übernatürliche Kräfte in den Lauf der Dinge eingreifen«, sowie die neutestamentlichen Aussagen von Wundern, dem Wirken Satans und der Engel, dem naturwissenschaftlichen Weltbild widersprechen (Jesus Christus und die Mythologie, in: R. Bultmann, Glauben und Verstehen IV, 141–189; 143) und als mythische zu eliminieren bzw. auf die Radikalität des dialektisch verstandenen Glaubens hin umzudeuten sind.

¹⁹ Vom Wesen des Priestertums. Grundsatzreferat vor der Bischofssynode 1990: Osservatore Romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache, Nr. 45, vom 9. 11. 1990, 7–9.

²⁰ Vgl. Kümmel, Erforschung 152 und 171, sowie die Qualifizierung dieser Position als einer unverlierbaren wissenschaftlichen Einsicht (ebd.).

²¹ Ebd. 205.

Wertung der Jesusüberlieferung als »Sage« war, galt das Joh-Ev als der durch Reflexion potenzierte Mythos²², während die Synoptiker nur die allgemeine Mythologie der christlichen Gemeinden widerspiegeln würden.

Das Joh-Ev mußte auch Bultmanns Entmythologisierungsprogramm aufs äußerste herausfordern, da es genau das tat, was Bultmann perhorreszierte. Denn es verkündete nicht nur das Eingreifen Gottes in die Geschichte, sondern sogar die Fleischwerdung des göttlichen Logos in einem weltlich-geschichtlichen Leib. Andererseits weckte das Joh-Ev jedoch auch Bultmanns besonderes Interesse und fand bei ihm Wertschätzung als vermeintlich dialektische Bestätigung seiner Hermeneutik. Denn es schien durch seine Verweise auf nachösterliche und höherliegende Formen der Einsicht selbst nach enthistorisierend-symbolistischer bzw. dialektischer Interpretation zu rufen.

Doch kann dies nicht darüber hinwegtäuschen, daß die primäre Aussageebene des Joh-Ev zum rationalistischen Welt- und Geschichtsbild bei Baur, Strauß und Bultmann in denkbar schärfstem Gegensatz steht. Und dieses Weltbild schien durch die vermeintliche naturwissenschaftliche Bestätigung im Sinne einer uneingeschränkten Gültigkeit der an der mechanischen Physik abgelesenen Naturgesetze das auch für jeden »historisch-kritischen« Umgang mit der Bibel normierende zu sein. Wie sich zeigen wird, rechtfertigen die heutigen Naturwissenschaften die Geschlossenheit dieses Weltbildes gegenüber Offenbarung, Wundern und Weissagungen nicht mehr²³; und die moderne Geschichtswissenschaft wertet historisch bezogene oder gar absolute »Unmöglichkeitsurteile« für Offenbarung, Wunder und Weissagungen als methodologische Grenzüberschreitungen²⁴.

Doch Bultmanns Anspruch auf die alleinige Wissenschaftlichkeit der »kritischen« Enthistorisierung »mythischer« Heilsereignisse, verbunden mit der Konzeption eines an »Historie« uninteressierten dialektischen Glaubens, verfehlte seine Wirkung auf die katholische Exegese der 60er Jahre nicht, die in der Übernahme »der historisch-kritischen Methode« die Gewähr für einen wissenschaftlich allein angemessenen Umgang mit der Bibel zu gewinnen vermeinte.

Zwar bot der nach Beginn dieser Ära repräsentativste katholische Kommentar zum Joh-Ev einer enthistorisierenden Verflüchtigung der Aussagen des 4. Evangeliums Einhalt. Mit der Annahme eines Jerusalemer Zeitzeugen der Jahre Jesu, dessen Bekundungen zum Evangelisten und zur wiederum verschiedenen Redaktion am Ausgang des 1. Jahrhunderts gelangten, blieb das Tor authentischer

²² Ebd. 155.

²³ Zur Hinfälligkeit bzw. der Verengtheit des Weltbildes der »neuzeitlichen« (mechanischen) Physik und des entsprechenden Geschichtsverständnisses und zum heutigen für den Glauben offenen Welt- und Geschichtsverständnis (die der Konvergenz natürlicher und übernatürlicher Gotteserkenntnis gemäß dem I. Vatikanischen Konzil und dem Glaubensbegriff der *Instructio* der Bibelkommission gerecht werden) vgl. H. Staudinger – J. Schlüter, *Die Glaubwürdigkeit der Offenbarung und die Krise der modernen Welt*, Stuttgart 1987.

²⁴ Vgl. H. Staudinger, *Die historische Glaubwürdigkeit der Evangelien*, Wuppertal 1988, besonders Hauptteil II: Beispiele für Möglichkeiten und Grenzen historischer Aussagen, 54–106; 73ff.

Jesusüberlieferung wenigstens einen Spalt weit geöffnet²⁵. – Doch inzwischen ist es nach weiterführenden Forschungen von H. Gese²⁶, M. Hengel²⁷, P. Stuhlmacher²⁸ sowie Vertretern der »skandinavischen Schule« an der Zeit, die von der religionsgeschichtlichen Einordnung des Joh-Ev durch Bultmann vorgegebenen Fragen zur angeblich pagan-hellenistischen Gnosis im Hintergrund des Joh-Ev als unangemessen und überholt zurückzuweisen und die Transparenz jüdisch-christlicher Überlieferungszusammenhänge sowie eine liturgisch-anamnetische Hermeneutik als urkatholisch hermeneutisches Prinzip für die Interpretation gerade des Joh-Ev mit Entschiedenheit zur Geltung zu bringen.

II. »Historisch-kritische« Enthistorisierung der Evangelien und der Einspruch der Geschichtswissenschaft

1. Jedes Eintreten für eine auch in ihrer historischen Dimension zuverlässige Zeugenschaft des Joh-Ev hat nicht nur die »existentiale« Hermeneutik und einzelne Versuche einer generell symbolistischen Deutung dieses Evangeliums zu Gegenern. Sie widerspricht vor allem – wie sich zeigte – auch der Grundvoraussetzung, von welcher die formgeschichtliche Theorie der Evangelienentstehung bei der Interpretation der Synoptiker ausgeht. Danach hätten – abgesehen vom Kern der Leidensgeschichte – selbst in die Urelemente der späteren Evangelienbildung, wie »Paradigmen« (Dibelius) und »Apophthegmata« (Bultmann), nur bruchstückhafte Erinnerungen an Jesus Eingang gefunden, die sich nicht mehr verifizieren ließen. Nun galten aber den konsequenten Formgeschichtlern in der Nachfolge von Strauß und Baur die Synoptiker als die einzigen Evangelien, aus denen überhaupt Spuren der Erinnerung an Jesus, wie auch Formungsgesetze nachapostolischer Evangelienbildung ablesbar seien, während das Joh-Ev als sehr individueller Entwurf eines gnostisch beeinflussten Verfassers in synkretistisch-hellenistischen Kreisen

²⁵ Laut R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium, I–III. Teil, Freiburg 1965 (†1979)–1975 (besonders III, 449–464) war der Gewährsmann und »Jünger« des 4. Evangeliums kein Mitglied des Zwölferkreises, schon gar nicht der Apostel Johannes, wahrscheinlich jedoch ein Jerusalemer Zeitzeuge, dessen Bekundungen auf nicht mehr rekonstruierbaren Wegen eine im wesentlichen unverfälschte Wiedergabe im Text des Evangelisten der zweiten Generation und der engültigen Fassung innerhalb einer dritten Generation gefunden hätten.

²⁶ Vgl. H. Gese, Der Johannesprolog, in: Ders., Zur biblischen Theologie, Tübingen ²1983, 152–201; sowie die weiteren Beiträge dieses Bandes, wie auch die des ersten Sammelbandes: Ders., Vom Sinai zum Zion, München 1974.

²⁷ M. Hengel, Judentum und Hellenismus, Tübingen ²1973; ders., Die Zeloten, Leiden ²1976 (künftig zitiert: Hengel, Zeloten); ders., Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte, Tübingen 1975; ders., Christologie und neutestamentliche Chronologie, in: Neues Testament und Geschichte. Festschrift O. Cullmann, hrsg. v. H. Baltensweiler und B. Reicke, Zürich 1972, 43–67.

²⁸ Vgl. unter den einschlägigen Publikationen von P. Stuhlmacher besonders: Das paulinische Evangelium, I. Vorgeschichte, Göttingen 1968; Exegese und Erfahrung, in: Verifikationen. Festschrift G. Ebeling, Tübingen 1982, 67–89; sowie die von ihm moderierten und hrsg. Beiträge des gegenüber der Formgeschichte kritischen Tübinger Symposions: Das Evangelium und die Evangelien, Tübingen 1983.

gesehen werden müsse, der das Bild des historischen Jesus konsequent aus seinen späten christologischen Denkansätzen heraus gedanklich gestaltet habe.

Auch die heutige Einleitungswissenschaft, repräsentiert vor allem durch die auch katholischerseits vielbenutzte Einleitung von W. G. Kümmel, die aprioristischen Geschichtskonstruktionen zwar entsagen will²⁹, schließt doch für den Verfasser des Joh-Ev historische Augenzeugenschaft des Lebens Jesu schon allein mit dem Argument aus, daß die Jesusreden des 4. Evangeliums eine solche widerlegen würden³⁰. Dies ist, wie zu zeigen sein wird, ein eklatanter Fehlschluß, der auf einem Verkennen der Überlieferungsstrukturen, in denen das 4. Evangelium steht, beruht und aus dem Fehlen einer für das Joh-Ev angemessenen Hermeneutik resultiert. Der Rückfall in eine aprioristische Reduktion der historischen Dimension im Joh-Ev scheint in Kümmels Argument spürbar durch.

2. Wegen solcher Vorbehalte gegenüber dem »Historischen« im 4. Evangelium wird es zunächst hilfreich sein, deren eigentliche Gewährsträger, die unheilige Allianz zwischen dem rationalistischen Geschichtsverständnis der Bibelkritik und einem protestantisch-dialektischen Glaubensverständnis, auf den Bündniswert des erstgenannten Partners in den Augen der heutigen Geschichtswissenschaft zu überprüfen.

Wie bereits angedeutet, fügt sich die heutige Geschichtswissenschaft dieser Koalition nicht ein, da sie – aufgrund präziser Einsicht in ihre methodologischen Grenzen – Unmöglichkeitsurteile hinsichtlich übernatürlicher Offenbarung, Wundern und Weissagungen nicht mehr abgibt und damit dem Glauben eine theologische Deutung geschichtlicher Fakten anheimstellt³¹. Damit ist aus der Sicht der positiven empirischen Wissenschaft nicht mehr nur für einen dialektisch strukturierten Glauben Raum gegeben, dem an »historischen Wahrheiten nichts liegt« (wie die Instructio der Bibelkommission sagt), sondern durchaus auch für den Glauben gemäß dem Verständnis der jüdisch-christlichen Überlieferung, der sich zum »Gott Abrahams Isaaks und Jakobs« und zum »Sarx« gewordenen Logos bekennt.

Inzwischen haben prominente Geschichtswissenschaftler gerade gegen die Attitude der »Uninteressiertheit« am Historischen in der existentialen Hermeneutik, gegen den Anspruch der Wissenschaftlichkeit verschiedener formgeschichtlicher Positionen bei der Enthistorisierung wie auch gegen entsprechende Argumente bei der Spätdatierung der Synoptiker Stellung genommen.

Drei charakteristische geschichtswissenschaftliche Einsprüche dieser Art seien angeführt, da sie indirekt auch für eine zeitgeschichtlich transparente Deutung des Joh-Ev, und zwar innerhalb der apostolischen Zeit, Raum schaffen.

3. Erwähnt sei zunächst die Zurückweisung der alternativen Unterscheidung von Historie und Geschichte bei Bultmann und in der neueren Exegese, die laut H. E. Stier als eine »Verunklärung, die geeignet ist, zu verhüllen, worum es bei der

²⁹ Vgl. Kümmel 8 (unter Absetzung von Baur).

³⁰ Ebd. 200.

³¹ Siehe oben, Anm. 24.

Streitfrage eigentlich geht«³², zu gelten hat. Glücklicherweise sei diese Unterscheidung in den meisten Sprachen ohnehin terminologisch nicht nachvollziehbar.

Selbstverständlich darf das berechtigte Anliegen nicht verkannt werden, das Bultmann dazu führte, dem in der Schrift bezeugten Jesus-Geschehen gegenüber ein »historein« im Sinne optisch-empirischen Erforschens für unangemessen zu erklären.

Die Geschichtswissenschaft jedoch macht geltend, daß sie sich über die Grenzen ihrer Methode sehr wohl auch ohne die Nachhilfe der von Bultmann inspirierten Exegese im klaren ist. Nicht die Konstruktion einer von der Historizität schlechthin abgehobenen Jesus-Geschichte werde dem Problem der über bloße Empirie hinausgehenden Struktur des Glaubensaktes gerecht, sondern die sorgfältige Beachtung dessen, was in der Gesamtstruktur des konkreten glaubensstiftenden Geschehens, bzw. des Glaubensaktes, innerhalb der Historie faßbar werde, wie auch dessen, was darüber hinausgeht und sich dann allerdings der methodischen Zuständigkeit des Historikers entzieht.

Und der Theologie der kirchlichen Überlieferung wird hinzufügen: Nicht Ent-Historisierung ist das Gebot der Interpretation des 4. Evangeliums und der Evangelien insgesamt, sondern eben jenes »Ungetrennt« und »Unvermischt«, das, weil es die Verbindung der Sarx des Inkarnierten mit dem göttlichen Logos (Joh 1,14) kennzeichnet, auch für das »Sehen« und »Glauben« der Inhalte des johanneischen Zeugnisses vom menschengewordenen Logos Geltung hat und speziell für den durch dieses Zeugnis initiierten und bestärkten Glaubensakt maßgebend ist.

4. Erinnert sei auch an den Einspruch des bedeutenden Kirchenhistorikers H. von Campenhausen gegen den Umgang der Formgeschichtler und der existentialen Exegese mit den Berichten der Evangelien vom leeren Grabe³³ (als angeblich aitiologischer Legende und unerlaubter Historisierung aus einem depravierten Glaubensverständnis der Auferweckung Jesu heraus). Entgegen der auch von der katholischen Exegese heute kolportierten Belanglosigkeit des leeren Grabes geht es bei dieser Frage um einen bedeutenden Testfall für ein unkatholisches und »entleiblichtes« Glaubensverständnis, das gefährlich dazu neigt, sich der Standortkonsequenzen des Glaubens in Gesellschaft, Geschichte und Welt individualistisch-idealistisch zu entledigen.

³² H. E. Stier, Prämissen, Methoden und Tragweite der historischen Wissenschaft, in: *Moderne Exegese und historische Wissenschaft*. Tagung des Deutschen Instituts für Bildung und Wissen in Niederaltaich vom 6.–11. Oktober 1969, hrsg. von J. M. Hollenbach und H. Staudinger, Trier 1972, 49–57; 50.

³³ H. von Campenhausen, *Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab*, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 1952, Heidelberg 1966. – Vgl. auch die thesenartige Zusammenfassung und Begründung dieser Ergebnisse auf der vorstehend genannten Tagung (94–103). – Die wissenschaftsfeindliche Voreingenommenheit, welche die Bultmannsche Exegese in dieser Frage produziert hat, kennzeichnet H. von Campenhausen durch ein sprechendes Beispiel: Auf seine vorsichtige Erwägung bei anderer Gelegenheit, ob z.B. das Turiner Grabtuch nicht doch echt sein könne, erfolgte die heftige Reaktion eines Theologen: »Wenn das so wäre, dann sofort ins Feuer damit! Wir wollen doch keine historischen Nachrichten und Urkunden über die Auferstehung haben!« (ebd. 95).

Von Campenhausen weist in seiner Untersuchung der einschlägigen Evangelienberichte und der Bekenntnistradition 1 Kor 15,3-5 nach, daß gerade das letztere Zeugnis ohne die Tradition vom leeren Grab und die bezeugten Erscheinungen des Auferstandenen in Galiläa unverständlich wird und innerhistorische Ungereimtheiten (die strikt von der überhistorischen Wesenskonstitutive der Erscheinungen selbst zu unterscheiden sind) implizieren würde. Dies hat auch Konsequenzen für das Ernstnehmen von Joh 20,1-10, einer Perikope, die auch in der katholischen Exegese heute als überlieferungsgeschichtliche Spätbildung abgewertet zu werden pflegt.

Die Wertung der Perikope als Augenzeugenbürgschaft, die typische Struktur der johanneischen Glaubensbezeugung in der Zweipoligkeit von 20,6 »er sah und glaubte«, sowie die Identifizierung des »Jüngers« neben Petrus in dieser Perikope werden uns noch zu beschäftigen haben. Zunächst sei nur soviel gesagt, daß es für den Historiker unmöglich ist, anzunehmen, der Glaube an die Auferstehung hätte für judenchristliches Denken realisierbar sein können, ohne die Konsequenz des leeren Grabes und ohne Offenbarung der Tatsache, daß Gott seinen »Heiligen die Verwesung nicht schauen« lassen würde (Apg 2,27; 13,35.37; gemäß Ps 16,10). Es ist reine Ausflucht, die thomistisch-mittelalterliche Anthropologie mit der Behauptung ins Spiel zu bringen, die Auferstehung Jesu könne, wie die der Toten am Jüngsten Tage, als leibliche (und also als eine der katholischen Lehre entsprechende) auch im Sinne eines durch die Seele konstituierten personalidentischen Auferstehungsleibes verstanden werden, neben welchem der Leib des »historischen Jesus« im Grab oder außerhalb des Grabes verwest wäre. Dies ist ein völliger Anachronismus hinsichtlich der Denkvoraussetzungen und der alttestamentlichen Überlieferungen im Urchristentum. Die Leugnung des Zeugniswertes vom leeren Grab fällt zurück in den Rationalismus des Deisten Reimarus, der wohlweislich daraus die Konsequenz zog, die Apostel der Grabesplünderung und des Betruges zu bezichtigen³⁴.

5. Das dritte Beispiel eines entscheidenden Einspruchs der Geschichtswissenschaft betrifft die Spätdatierung des Synoptiker grundsätzlich »nach 70«, da sie Bezugnahmen auf die Zerstörung des Tempels bzw. Jerusalems im Munde Jesu enthielten, die – wegen der Unmöglichkeit von Weissagungen – nur *vaticinia ex eventu* sein könnten³⁵. W. G. Kümmel nimmt die aprioristische Argumentation zurück, sieht es aber für Mt und Lk als zwingend an³⁶, daß die besonders

³⁴ Kümmel, *Erforschung* 105f.

³⁵ Zu dieser Auffassung sagt B. Reicke, Mitstreiter von O. Cullmann in Basel:

»Ein erstaunliches Beispiel eines unkritischen Dogmatismus in den Studien zum Neuen Testament ist die Meinung, daß die synoptischen Evangelien nach dem Jüdischen Krieg von 66–70 datiert werden müßten, weil sie Prophezeiungen *ex eventu* über die Zerstörung Jerusalems durch die Römer im Jahre 70 enthalten« (*Synoptic Prophecies on the Destruction of Jerusalem: Novum Testamentum, Suppl. 33*, Leiden 1976, 121–134; 121).

³⁶ Kümmel läßt Mk 13,2 parr und Lk 13,34f. als in jesuanischen Logien begründet gelten (119), betrachtet aber Mt 20,7 (wegen des sinnstörenden Einschubs) und besonders Lk 19,43f. und 21,20.24 (aufgrund einer angeblich detaillierten Beschreibung der Fakten des Jahres 70) als *vaticinia ex eventu* (90; 119).

konkretisierenden Bezugnahmen (die als solche nicht dem Stil prophetischer Rede entsprechen würden) aus einem »nach 70« geschöpften Faktenwissen stammen.

Auch gegen die Argumentation in dieser Form hatte sich (außer B. Reicke) besonders nachhaltig schon der anglikanische Bischof J.A.T. Robinson ausgesprochen³⁷. Auf dem interdisziplinären ökumenischen Symposium »Die Datierung der Evangelien« 1982 in Paderborn³⁸ stellten nun die Historiker G. A. Lehmann und H. Staudinger klar: 1. daß die angeblich deskriptiv gehaltenen Bezugnahmen gerade nicht den charakteristischen Details der Vorgänge des Jahres 70 entsprechen, ja, in Einzelheiten letzteren widersprechen³⁹, daß aber alle Elemente der synoptischen Bezugnahmen aus dem Vorstellungsmaterial alttestamentlich-prophetischer Drohworte gegen Jerusalem erklärlich sind⁴⁰, die als Konsequenz oder Konkretisierung in den Umkreis der einschlägigen Logien Jesu einbezogen werden konnten; – 2. daß die betreffenden Bezugnahmen keinesfalls nach 70 mehr mit den apokalyptischen Konsequenzen in der eschatologischen Rede (Mk 13; Mt 24; Lk 21) verbunden werden bzw. vorgegebene Kombinationen mit solchen in die Evangelien integriert werden konnten, da sonst historisch falsifizierte Prophezeiungen Jesus in den Mund gelegt worden wären⁴¹.

Der hypothetische Charakter aller Spätdatierungen für die Evangelien und die Apg, den J.A.T. Robinson einige Jahre zuvor überzeugend dargetan hatte, mußte auch von den beim Symposium anwesenden Exegeten zugegeben werden, die sich allerdings zu den Datierungsvorschlägen Robinsons nicht durchringen konnten, aber diesen immerhin den Charakter möglicher Gegenhypothesen zubilligten.

6. Seit den 70er Jahren hat die Erforschung der neutestamentlichen Zeitgeschichte und der Traditionsgesetzlichkeiten innerhalb eines jüdisch-christlichen Überlieferungskontinuums von seiten verschiedener evangelischer Exegeten große Fortschritte erbracht⁴², deren Affinität zum katholischen Glaubensverständnis allerdings von der derzeit herrschenden katholischen deutschen Universitätsexegese meist nicht erkannt bzw. gewürdigt wurde. Kein geringerer aber als Kardinal

³⁷ J.A.T. Robinson, *Redating the New Testament*, London 1976; ⁴1981; deutsch: *Wann entstand das Neue Testament?*, Paderborn – Wuppertal 1986 (künftig zitiert: Robinson) 23–39.

³⁸ Die Datierung der Evangelien, hrsg. von R. Wegner, *Tonbandnachricht* ³1986 (zu beziehen durch: Deutsches Institut für Bildung und Wissen, Busdorfwall 16, 4790 Paderborn (künftig zitiert: Symposium)).

³⁹ Ebd. 57–59; 334–338 (Arbeitspapier Staudinger).

⁴⁰ Dies haben bereits klargelegt: K. H. Rengstorf, *Die Stadt der Mörder*, in: *Festschrift J. Jeremias*, hrsg. v. W. Eltester, Berlin 1960, 106–129; sowie: S. Pederson, *Zum Problem der vaticinia ex eventu*: *StudTheol* 19 (1965) 167–188.

⁴¹ Symposium 57; 324 (Arbeitspapier Robinson) u. ö.

⁴² Außer den in Anm. 26–28 genannten Arbeiten ist diesbezüglich hinzuweisen auf die Untersuchungen der »skandinavischen Schule«: H. Riesenfeld, *The Gospel Tradition and its Beginnings* (in: *Studia Evangelica* I, = TU 73, Berlin 1959, 43–75); B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Tradition in Rabbinic Judaism and Early Christianity* (Uppsala 1961; ²1964); ders., *Tradition and Transmission in Early Christianity* (Lund 1964), sowie: *Die Anfänge der Evangelientradition* (Wuppertal 1977). Vgl. als Weiterführung der Forschungen der »skandinavischen Schule«: R. Riesner, *Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung*, Tübingen 1981.

Ratzinger betonte die große Hilfe, die bei der Bewältigung des Einbruchs protestantisch-dialektischen Glaubensverständnisses in die katholische Theologie gerade durch jenen »'katholischen' Strang« evangelischer Theologie gekommen sei, der sich in einer durch die Reformation hindurch bewahrten altkirchlichen Überlieferung erhalten habe.

Somit sind sowohl von seiten der heutigen Geschichtswissenschaft, als auch von einer neu entdeckten Überlieferungskontinuität innerhalb eines Teils der evangelischen Exegese her, günstige Voraussetzungen gegeben, die Probleme der Interpretation der Augenzeugenaussagen im Joh-Ev, sowie der Identifizierung seines Verfassers, wie auch der Datierung, neu zu diskutieren und gegebenenfalls die derzeit verhärteten Positionen zu revidieren. – Auch hier ging der 1983 verstorbene anglikanische Bischof J.A.T. Robinson (der konservativer Verhärtung sicher nicht verdächtig ist) zumindest in der Datierungs- und Verfasserfrage voran⁴³.

III. Die zeitgeschichtliche Transparenz der Augenzeugenbürgerschaft des 4. Evangeliums, sowie der Darstellungsperspektive desselben

1. Das 4. Evangelium kann freilich nur dann im Sinne einer umfassenden Augenzeugenbürgerschaft des Evangelisten (und nicht nur einer allgemeinen Zeitzeugenschaft der Jahre Jesu außerhalb des Kreises der Apostel, die auf nicht mehr erforschbaren Wegen zu einem unbekanntem Verfasser am Ende des Jahrhunderts gelangt wäre) historisch wahrscheinlich gemacht werden, wenn sich sein Überlieferungsgeschichtlicher Zusammenhang mit dem Judentum, dem Johannes der Täufer, Jesus und die Apostel entstammten, als Hintergrund der gedanklichen Voraussetzungen dieses Evangeliums erweisen läßt. Dies ist nun in den letzten Jahrzehnten in einem erstaunlichen Maße geschehen. Stießen in der Zeit, in der die allgemeine Religionswissenschaft die protestantische Exegese mit ihren Zuweisungen der Evangelien in den Bereich des hellenistischen Synkretismus beherrschte, noch alle Hinweise auf jüdische Überlieferungen im 4. Evangelium auf taube Ohren, wie dies der hellsichtige A. Schlatter⁴⁴ in Tübingen zu spüren bekam, so änderten die Qumran-Funde die Situation bereits entscheidend. Gewisse formal dualistische Denkstrukturen und vermeintlich gnostische Gedanken im 4. Evangelium erwiesen sich nun als Parallelen zum Denken der essenischen Kreise der

⁴³ Robinson (265–296) weist für das Joh-Ev jüdische Denkstruktur und jüdischen Traditionszusammenhang nach, widerlegt die herrschenden Auffassungen, welche die Authentizität leugnen und das 4. Evangelium auf den Ausgang des 1. Jahrhunderts datieren (welche Position nicht verwechselt werden darf mit der traditionellen Auffassung, daß der Apostel selbst sein Evangelium in hohem Alter verfaßt habe, wohingegen allerdings die besseren Quellen von einer Abfassung erst in den letzten Lebensjahren des Johannes schweigen). Das Nachtragskapitel 21 spiegelt laut Robinson den kurz zuvor eingetretenen Tod des Petrus wider, womit das Joh-Ev als ganzes vor 70 zu datieren sei.

⁴⁴ A. Schlatter, *Die Sprache und Heimat des 4. Evangelisten* (1902), in: K. H. Rengstorf, *Johannes und sein Evangelium*, Darmstadt 1973, 28–201, mit detailliertem Sprachvergleich einer Fülle von Stellen des 4. Evangeliums mit den (freilich erst später abgefaßten) tannaitischen Midraschim Mechilta und Sifre (zu Exodus und Numeri). Die nahezu vergessene Arbeit fand 20 Jahre später im englischen Sprachgebiet eine enthusiastische Wiederentdeckung.

letzten vorchristlichen Zeit und der Jahre Jesu und speziell als eine nachhaltige Nutzung einer priesterlich-weisheitlichen Überlieferung innerhalb des Alten Testaments. Doch waren Nachweise dieser Art jetzt bisweilen mit Abhängigkeitshypothesen belastet, welche die Eigenständigkeit der Botschaft Jesu und des Christuszeugnisses des 4. Evangeliums weitgehend verkannten.

Entscheidenden Ertrag und eine ausgeweitete Perspektive haben seitdem die Erforschungen eines alttestamentlich-christlichen Überlieferungskontinuums durch H. Gese⁴⁵ und dessen Spezialuntersuchung über den Johannesprolog und das Täuferzeugnis von Joh 1 als integrale Teile in der Konzeption des Evangelisten gebracht. Hilfreich waren in besonderer Weise auch die Forschungen von M. Hengel zu den Themenkomplexen Judentum und Hellenismus, Zelotentum und urgemeindliche Christologie vor Paulus und in den paulinischen Briefen.

Damit konnten nun auch ältere Forschungen von E. Stauffer⁴⁶, die in den Jahren des Fiebers um die Entmythologisierung als abwegig betrachtet worden waren, aus einer ihnen eigenen Einseitigkeit herausgeführt und positiv neu bewertet werden.

2. Die einleitungswissenschaftlichen Argumente, die das Joh-Ev als Augenzeugenbürgerschaft ausschließen wollen⁴⁷, erscheinen inzwischen als kurzschlüssig und lassen allzu deutlich die ihnen immer noch anhaftenden Vorentscheidungen der Bibelkritik des 19. Jahrhunderts und das Vorurteil der Ausklammerung des Evangeliums als einer geschichtlich nicht relevanten Schrift auf seiten der Formgeschichtler erkennen.

Die besondere Form der Jesusreden im 4. Evangelium läßt sich nicht gegen eine Augenzeugenschaft ihres Verfassers ausspielen, sondern bedarf des hermeneutischen Schlüssels, der gerade für diese Wiedergabeform Rückschlüsse auf den »Sitz im Leben« der Urgemeinde erlauben könnte. Das oft herangezogene Argument zugunsten einer zeitgeschichtlichen Transparenz der 90er Jahre⁴⁸ sticht nicht und ist zirkelschlüssig, da die »Ausstoßung aus der Gemeinschaft der Synagoge«, die an drei Stellen im Bezug auf einen Bekenner der innigen Gottesverbindung Jesu zur Zeit des irdischen Wirkens Jesu (9,22), bzw. im Bezug auf spätere Jüngerschaft in der Zeit der Kirche (12,42; 16,2), ausgesagt wird, sowohl Reflex eines Aspektes des Todesurteils über Jesus bzw. über Stephanus, als auch eines Gemeindegeschicks in einer oft wiederkehrenden Situation wie der von Apg 19,9 in Ephesus sein kann. Nur wenn man aus anderen Argumenten wüßte, daß das Joh-Ev erst nach 90 entstanden sein könnte, so würde man geneigt sein, in den drei Stellen den meist behaupteten Reflex der Aufnahme einer Verfluchungsformel in die Gebetsordnung des Schemone Esre zu sehen, durch die man in den Jahren Gamaliels II. die palästinensische Gemeinde treffen wollte.

⁴⁵ Siehe oben, Anm. 26.

⁴⁶ Historische Elemente im 4. Evangelium, in: Bekenntnis zur Kirche. Festschrift E. Sommerlath, Berlin 1960, 33–51 (künftig zitiert: Historische Elemente); ders., Neue Wege der Jesusforschung, in: »Gottes ist der Orient«, Festschrift O. Eißfeldt, Berlin 1959, 161–186 (künftig zitiert: Jesusforschung); ders., Probleme der Priestertradition: ThLZ 1956, 136–150 (künftig zitiert: Priestertradition).

⁴⁷ Kümmel 200.

⁴⁸ Ebd. 197.

Auch die eigentümlichen Umschreibungen des »Jüngers«, der als Augenzeuge in Joh 13,23; 19,35; 20 und 21 figuriert⁴⁹ und die in 20–21 gehäuft auftreten, erzwingen keine Trennung eines Zeitzeugen vom Evangelisten (bzw. vom Evangelisten und Redaktor). Vor allem müßte man bei einer solchen Annahme Joh. 13, 23 willkürlich aus der Betrachtung ausschalten, sofern der Zeitzeuge (und natürlich erst recht der Evangelist) außerhalb des Kreises der Zwölf angesiedelt wird, wie dies alle diejenigen voraussetzen, die im Augenzeugen des 4. Evangeliums und erst recht im Verfasser desselben den Apostel Johannes nicht zu erblicken vermögen. Freilich muß man von der besonderen Perspektive des Joh-Ev im Gemeindeleben her plausibel machen, weshalb solche Umschreibungen »des Jüngers« gewählt wurden, zumal wenn man sie als Selbstbezeichnungen jenes Jüngers vertreten will, der Augenzeuge war und zum Evangelisten wurde. – Möglicherweise wird es derselbe hermeneutische Schlüssel sein, der auch den Zugang zum Verständnis des Stils der Jesusreden eröffnet.

3. Wir versuchen nun, die Argumente für die Wiedergabe echter Augenzeugenschaft im Evangelium zu entfalten und zu zeigen, daß das ureigene Kompositionskonzept des Evangelisten genau jener qualifizierten Augenzeugenbürgerschaft »des Jüngers« mit ihrer einzigartigen zeitgeschichtlichen Transparenz für die früheste Wirksamkeit Jesu entspricht, die wegen ihrer zeitgeschichtlich einmalig aufschlußreichen und vielfach verifizierbaren Nachrichten keine fiktive bzw. nur literarische sein kann.

Diese Nachrichten betreffen die relative und absolute Chronologie des Lebens Jesu, die Topographie (mit Einschluß von Elementen, die nach 70 nur aus Augenzeugenerfahrungen der Zeit vor 70 stammen konnten⁵⁰), die torarechtlichen und verfahrensmäßigen Umstände des Prozesses Jesu⁵¹, Einzelheiten des Kultes und personale Verflechtungen zwischen den Jüngern Jesu und den Jüngern des Täufers⁵², die nach dem Jahre 70 nur noch wenigen bewußt waren.

Es ist heute anerkannt, daß die Chronologie der Passion im Joh-Ev den Vorzug verdient vor der der Synoptiker. Gleiches hat auch von den drei Jahren des Wirkens Jesu nach dem Joh-Ev zu gelten, in dessen Zeitrahmen drei Passafeiern in Jerusalem und einzelne andere Pilgerfeste eine besondere Rolle spielen. Die Frühzeit des öffentlichen Wirkens Jesu (nach der Taufe durch Johannes) ist nur im Joh-Ev bezeugt. Auf jeden Fall ist eine längere Vorgeschichte jener Situation historisch als sicher anzunehmen, die im Mk-Rahmen allzu gerafft erscheint und

⁴⁹ Diese möchte Schnackenburg als Selbstumschreibungen des »Jüngers« ausschließen: »Es ist kaum vorstellbar, daß sich der geliebte Jünger selbst mit dieser Bezeichnung eingeführt hat« (III, 457). Erst recht spreche eine solche Selbstbezeichnung gegen den Apostel Johannes, der keinen Grund gehabt hätte, seinen Namen zu verschweigen (459). Dagegen gelte: »Die Anonymität des geliebten Jüngers wird sogleich begreiflich, wenn er tatsächlich ein relativ unbekannter Mann im Urchristentum war« (460).

⁵⁰ Vgl. J. Jeremias, Die Wiederentdeckung von Bethesda, 1949.

⁵¹ Stauffer, Jesusforschung.

⁵² Stauffer, Priestertradition. – Zur Historizität der Herkunft von Jesusjüngern aus der Jüngerschaft des Täufers vgl. auch J. Becker, Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth, Neukirchen 1972.

deshalb zu plötzlich den bereits schicksalhaften Zusammenstoß mit den Pharisäern in der Frage des Einhaltens der Fasten und des Sabbat (2,18ff.) eintreten läßt.

4. Qualifizierte Augenzeugenschaft erkennt das 4. Evangelium schon in Joh 1,35ff. zwei Jüngern zu, von denen »der eine« Andreas ist. Hier ist eine deutliche Spur zum »anderen Jünger« neben Petrus in Joh 20 gelegt, der mit dem »Jünger, den Jesus liebte« (Joh 20,2), identifiziert und mittels 21,20 zugleich als der beim Letzten Mahle eines bevorzugten Platzes an der Seite Jesu Gewürdigte (13,23) erkennbar wird. Eine solche Augenzeugenschaft »von der Taufe des Johannes an« (Joh 1,35ff.; vgl. Apg 1,22) gilt den Formgeschichtlern freilich als eine Art »lukanische« Konstruktion. Doch auf Augenzeugenschaft, bezogen auf die Erscheinungen des Auferstandenen, baut schon Paulus in 1 Kor 15,5–8 alle apostolische Verkündigung⁵³. Und die von ihm eingeschärfte uralte »Bekenntnistradition« 1 Kor 15,3–5 sichert mit der Hervorhebung der Protophanie vor Petrus, dem vorrangig Berufenen des vorösterlichen Jüngerkreises, auch Rückbindung an die Augenzeugenschaft für das irdische Leben und Wirken Jesu. Lukas wiederum kennzeichnet Petrus und Johannes zutreffend als Urzeugen der Auferstehung (Apg 1–8) und »Säulen der Urgemeinde« (vgl. Gal 2,9), wie er auch die Petruspredigten der Apg situationsgerecht schildert⁵⁴ und in ihrer inhaltlichen Struktur zutreffend wiedergibt, was nach Forschungen von B. Reicke, J. Roloff und M. Hengel auch im jüngsten katholischen Kommentar von R. Pesch wieder anerkannt wird.

Die Authentizität der Augenzeugenschaft im Joh-Ev wird nun zu einer zeitgeschichtlich verifizierbaren – über alle Transparenzen chronologischer, topographischer, kult- und rechtsgeschichtlicher Art hinaus – dadurch, daß 1. im Joh-Ev jene Überlieferungsverbindung nachvollziehbar wird, die einerseits zwischen dem priesterlich-weisheitlich gefärbten Gedankengut der essenischen Kreise im Hintergrund Johannes des Täufers und der gleichartigen Darstellungsform des Joh-Ev besteht⁵⁵; daß 2. exklusive Nachrichten aus der Frühphase des Wirkens Jesu vorliegen, die (wie zu zeigen sein wird) nur aus der Erfahrung eines Augenzeugen und Jüngers Jesu dieser Zeit stammen können⁵⁶ und keineswegs als Gemeindebildung oder als literarische Fiktion des Evangelisten denkbar sind; daß 3. die Erlebnisse dessen, der als Augenzeuge im 4. Evangelium (von Joh 1,35ff. an) figuriert, so existentielle Erfahrungen beinhalten, daß wiederum nur diese den

⁵³ R. Bultmann »bekennt« gegen die ausdrückliche Bezeichnung des Gehalts von 1 Kor 15,3–5 als »Kerygma« (15,11) durch Paulus: »Freilich kann ich 1 Kor 15,3–8 nicht als Kerygma anerkennen; die Argumentation ist deshalb 'fatal', weil sie einen Beweis für die Glaubwürdigkeit des Kerygmas erbringen will« (Kerygma und Mythos I, Hamburg ³1954, 130).

⁵⁴ Vgl. zur Gattungsbezeichnung »Bekenntnistradition« und zur jerusalemer Herkunft: K. Lehmann, Auferweckt am dritten Tag gemäß der Schrift, Freiburg 1968, 36ff.; 87ff.; zur sachgemäßen Situationschilderung und Darstellungsstruktur der Petrusreden aufgrund von ältesten Quellen in Apg 1–3: B. Reicke, Glaube und Leben der Urgemeinde, Zürich 1957; sowie J. Roloff, Apostolat, Verkündigung, Kirche, Gütersloh 1965; speziell zum Durchscheinen archaischer, in essenischen Dokumenten bezeugter Prinzipien der Gemeindeorganisation: Roloff 174.

⁵⁵ Vgl. H. Gese (oben, Anm. 26).

⁵⁶ Vgl. Stauffer, Historische Elemente 34; 40ff.

priesterlich-weisheitlichen Charakter des 4. Evangeliums als den für den Evangelisten selbst entscheidend bestimmenden erklären können.

Diese Verschränkung zwischen den Indizien wirklicher Augenzeugenschaft für Traditionszusammenhänge und Ereignisse des frühen Wirkens Jesu, wie sie im Rahmen von Joh 1,35–4,2 berichtet werden, und den Indizien für die Verfasser-schaft eines Evangelisten, der nur aus eben diesen Traditionszusammenhängen, die ihm aufgrund der bezeugten Ereignisse zum Schicksal wurden, so sein Evangelium konzipieren konnte, wie er es tat, lassen eine Trennung zwischen dem Augenzeugen und dem Evangelisten schon im Ansatz als willkürlich erscheinen. Und eine solche Trennung müßte zudem spätere Formulierungen, die eine Identität des Augenzeugen und des Evangelisten voraussetzen (wie z. B. Joh 16,35; 20,30 und 21.24f.) entwerten, was nicht angängig ist.

5. Die charakteristische Exklusivität von Nachrichten aus der Frühphase des Wirkens Jesu, die keine Gemeindebildungen und keine Fiktion des Evangelisten sein können, ist besonders eklatant gegeben im Zeugnis von einer Tauffätigkeit, die durch Jünger Jesu (mit Duldung und Einverständnis Jesu) vorgenommen wurde (Joh 3,22ff.; 4,1f.). Dieses Tun Jesu bzw. seiner Jünger wirkt auf den Leser des 4. Evangeliums befremdlich; denn es bedeutet keine Spendung der christlichen Taufe oder eine Art symbolischer Einsetzung derselben, sondern eine Nachahmung der Tätigkeit Johannes des Täuflers, die durch den Jüngerstreit von 3,25f. noch zusätzlich anstößig akzentuiert wird.

Diese Nachricht liegt weder auf der Linie der christologischen und soteriologischen Interessen des Evangeliums noch der Gemeinde, die sie folglich ebensowenig erfunden haben kann wie der Evangelist. Und sie steht auch kompositionell sperrig zum Täuflerzeugnis von 1,26f. und 3,27ff. Sie kann also nur als ein Stück jener Urerfahrung vom Augenzeugen preisgegeben worden sein, deren Bezeugung in 1,35ff. angelegt ist.

Besondere zeitgeschichtliche Transparenz besitzt die Befragung des Täuflers in Joh 1,19–28. Kein Protokoll des Großen Synhedrions könnte die Stichworte der inquisitorischen Befragung des Täuflers akribischer wiedergeben als Joh 1,19–28. Die Stichworte der Befragung lauten: »Messias«, »Elija«, »Der Prophet«. Letzterer Titel weist auf Dtn 18,15ff. hin, wo Mose selbst einen »Propheten, gleich mir« verheißt, welche Stelle auf den Kontext der Tätigkeit des Täuflers bezogen, diesen als einen neuen Mose erscheinen läßt.

Daß die Abgesandten des Synhedrion auch ein Selbstbekenntnis des Aaroniden Jochanan als Messias (1,20.25) für möglich halten, ist nicht etwa ein lapsus des Evangelisten, dem entfallen wäre, daß der Messias aus dem Hause David stammen sollte. Vielmehr ist in den Wüstengemeinschaften eine Priestertradition bezeugt, der zufolge es auch die Erwartung eines aaronidischen Messias gab⁵⁷.

Über die Erwartung des Elias redivivus geben die Synoptiker Auskunft. Laut dem Jesus-Logion von Mt 17,10ff. par »war« der Täufler der erwartete Elija. Elija

⁵⁷ Stauffer, Priestertradition 136ff.

selbst erscheint zu seinen Lebzeiten zugleich auch als Moses redivivus, indem er die Teilung des Jordan abbildhaft nachvollzieht (2 Kön 2,8).

Damit ist auch der Schlüssel zur Deutung der Johannes-Taufe gegeben. Sie ist weder ein üblicher jüdischer Reinigungsritus, noch eine Art Proselyten-Taufe, sondern ein endzeitlicher Akt, der an den Jordan gebunden ist und die eschatologische Rekapitulation der entscheidenden Befreiungstat Gottes für Israel beim Durchzug durchs Schilfmeer, wie auch beim Jordandurchzug zur Inbesitznahme des Landes (Jos 3), darstellt⁵⁸.

Akribisch ist in Joh 1, 28 vermerkt: »Das geschah zu Bethanien, jenseits des Jordan«, womit der Aspekt der vergegenwärtigten Inbesitznahme des Gelobten Landes nach der Bedrängnis der Wüstenwanderung unterstrichen wird. – Eben diese Typologie bringt Paulus auch für die christliche Taufe zur Geltung (1 Kor 10,1 ff.).

Die Bedeutung dieses überlieferungsgeschichtlichen Ansatzpunktes für den Evangelisten und seine Dramaturgie der Sendung Jesu (die in 1,29.36 mit dem Hinweis auf das »Lamm Gottes« besonders spürbar wird) geht auch aus der sprachlich voll integrierten doppelten Verankerung des Täuferzeugnisses schon im Prolog hervor. Sie läßt für dieses Täuferzeugnis, bzw. für die priesterlich-weisheitliche Tradition, in der es steht, eine ähnliche Entfaltung in ganzen Schichten des Evangeliums erwarten, wie dies hinsichtlich der christologischen Ausstrahlung der Schlüsselaussage 1,14 vom »Fleisch gewordenen Logos« auf das Gesamt-evangelium zu beobachten ist.

6. Die dritte Situation von höchster zeitgeschichtlicher Transparenz für die Frühphase des Wirkens Jesu ist die Tempelreinigung⁵⁹ laut Joh 2,13–22, die doch wohl hierher und nicht in die Chronologie der Passion gehört. Die synoptischen Berichte sind deshalb keine direkte Gegeninstanz, weil sie ohnehin das öffentliche Leben Jesu zeitlich kontrahieren und es für sie keinen Ort für die Tempelreinigung als den im Zusammenhang des Todespassa geben konnte. Die synoptische Verbindung zwischen einem prophetischen Auftreten Jesu im Tempel und der Ausschächtung eines in dieser Situation gesprochenen Wortes im Prozeß Jesu (Mk 14,58parr) ist freilich gewichtig, spricht aber nicht zwangsläufig für eine Zwischenzeit von nur wenigen Tagen zwischen Handeln und Wort Jesu einerseits und deren Auswertung im Prozeß andererseits.

Die Chronologie der Tempelreinigung und deren Darstellung im 4. Evangelium hat ihre besondere Schlüssigkeit. Die Vollmachtfrage »der Juden«⁶⁰ verrät eine gewisse Analogie zu der an Johannes gerichteten. Die Kontrahenten Jesu sind

⁵⁸ Vgl. Gese (oben, Anm. 26), 198ff. – Die Rekapitulation des Schilfmeerwunders scheint geradezu als die Probe auf den Anspruch »Des Propheten« gegolten zu haben, an der sich falsche Messiasse und Propheten versuchten. So will der in Apg 5,36 genannte Theudas mit 400 Mann vor römischen Verfolgern das Exodus-Wunder nachvollziehen (Flavius Jos., Ant. 20, 97f.) und kommt dabei um. Vgl. zu diesem und weiteren Beispielen: Hengel, Zeloten 236f. – Die Warnung vor falschen Messiasen und Propheten »in der Wüste« findet sich auch in Mt 24,26.

⁵⁹ Vgl. zu den zeitgeschichtlichen Umständen: Hengel, Zeloten 221f.

⁶⁰ Diese Redeweise des 4. Evangeliums deutet (entgegen allgemein kolportierter Anschauung) ebenso wenig auf eine große zeitliche und kulturgeschichtliche Distanz vom Leben Jesu hin wie die entsprechende Wendung bei Paulus (2 Kor 11,24).

wahrscheinlich nicht schon Mitglieder der Tempelwache, die so eilig herbeigerufen worden wäre, sondern anwesende torarechtlich interessierte Pharisäer, die prophetische Taten zugunsten der Heilighaltung des Tempels keineswegs a priori verurteilen, sondern nur den Legitimationstitel feststellen wollten. Das Stichwort für die Erhellung der Situation bietet der Evangelist mit dem Wort »Zelos« (2,17). Die Umstehenden konnten die Tat Jesu als die eines Zeloten zur Heilighaltung des Tempels auffassen, wie solche in der Apg mehrfach (gegen die Apostel und gegen Paulus gerichtet) durchscheinen. Solche Taten sind in den Jahren Jesu und danach bis zum Jahre 70 zunehmend an der Tagesordnung.

Das Tempelwort Jesu (2,20) wird von den Umstehenden mit Befremden registriert, bietet aber im Handlungskontext einer zelotischen oder gar einer prophetisch-messianischen Tat noch keinen Anklagegrund wegen Tempellästerung. Denn selbst Messiasansprüchen in Zelotenkreisen begegnete man in jenen Jahren angesichts der hochgespannten messianischen Erwartung mit einer gewissen Offenheit. Und zu den Taten des erwarteten Messias gehörte ein vor radikalen Maßnahmen nicht zurückschreckender Einsatz zur Neugestaltung und Verherrlichung des Tempels⁶¹.

Eine gewisse Möglichkeit, Jesus könnte der erwartete Messias sein, wurde in den Augen der Pharisäer erst durch Jesu vollmächtige Neuinterpretation der Halacha und gar der Tora endgültig widerlegt, wie sie im Aufbau des Joh-Ev zunächst als Bruch der Regeln kultischer Reinheit im Umgang mit Samaritern (Joh 4) und dann vor allem als Tora-Bruch in Form einer Aufforderung zum Tragen eines Bettes am Sabbat (Joh 5,8) begegnet⁶².

Der Rahmen von Joh 2–3, der eng an die zeitgeschichtlich transparente Schilderung der Vorgänge um die Taufe Jesu (Inquisition des Hohen Rates beim Täufer: 1,19ff.) anknüpft, bringt also in Ergänzung des Handlungs- und Zeitr Rahmens der Synoptiker Nachrichten über eine Frühphase des Wirkens Jesu, die in zwei Handlungen Jesu noch nicht durch dessen spätere völlige Unverwechselbarkeit in seinem prophetischen und messianischen Tun ausgezeichnet sind. Die Taufstätigkeit der Jünger Jesu und die Tempelreinigung, die von den Umstehenden noch als Tat eines galiläischen Zeloten mißverstanden werden konnte, zeigen die Anfänge des Wirkens Jesu vor dem Hintergrund der Täuferbewegung und des zeitgenössischen Denkens über den Messias. Und es besteht wohl eine sublimale Verbindung zwischen den Versuchungen Jesu in den synoptischen Evangelien, die alle durch die Distanzierung von zeitgenössischen Messiasvorstellungen überwunden werden müssen und der Findung jener unverwechselbaren Konsequenz des eigenen Weges, die sich in der ersten Phase des Öffentlichen Wirkens vollzieht, für die Joh 2–3 historisch ernstzunehmende Aufschlüsse bietet.

⁶¹ Das Erscheinen des Messias zur herrlicheren Wiederherstellung des Tempels wird noch in der Endphase des Kampfes um den Tempel von einem zelotischen Propheten ausgerufen (Jos. Bell. 6,285; vgl. Billerbeck 1, 151); Hengel, *Zeloten* 248, Anm. 6; vgl. 246–251.

⁶² Zu der torarechtlichen Seite des Handelns Jesu vgl. Stauffer, *Jesusforschung*.

*Die liturgische Dimension als hermeneutischer Schlüssel
zur Interpretation des Johannesevangeliums
und seines Glaubensverständnisses*

1. Als erster Hinweis des Evangelisten nicht nur auf einen Augenzeugen als Gewährsmann, sondern auf seine eigene Augenzeugenschaft muß die Berufung der ersten Jünger Jesu aus den Jüngern des Täufers verstanden werden, mit der der Evangelist die Spur zur Identifizierung des Jüngers legt, in Verbindung mit welchem Andreas »der eine der beiden« (1,40) ist. Die historische Transparenz der Szene partizipiert an der von 1,19ff.; 3,22ff. und 4,1f. Und die Identität des Jüngers von 1,35ff. mit dem Evangelisten erschließt sich aus eben der überlieferungsgeschichtlichen Perspektive, als die wir die priesterlich-weisheitliche gekennzeichnet haben. Diese charakterisiert sowohl die Kreise, denen der Täufer besonders nahesteht und die bei ihm wie auch bei seinen Jüngern vorauszusetzen ist. Gerade sie aber begegnet als ein Grundprinzip der Gestaltung des 4. Evangeliums. In dieser Perspektive stellt sich also die zeitgeschichtliche Transparenz der Erfahrungsursprünge des Augenzeugen zugleich als die des Evangelisten dar und bietet uns zugleich auch den von der priesterlich-weisheitlichen Überlieferungsgeschichte her vorgegebenen hermeneutischen Schlüssel für die Interpretation des Evangeliums.

Es ist das Denken in heilsgeschichtlichen Offenbarungskategorien, in denen die ewige Weisheit die Verbindung mit erwählten Geisträgern und Institutionen wie Kult und Tora eingeht. Und in diesen Kategorien hat die anamnetische Verinnerlichung der Vergangenheit auch zugleich die höchste Gegenwarts- und Zukunftsbedeutung. Es verrät große Blindheit bei den Formgeschichtlern und den Vertretern der »existentialen« Exegese, daß ihnen die anamnetische Denkstruktur der jüdisch-christlichen Überlieferung verborgen blieb und speziell für Bultmann Gegenwartsbedeutsames ohne Bindung an Vergangenes, dafür aber unter Übernahme philosophischer Kategorien vom deutschen Idealismus und von Heidegger, deutbar schien.

Die Kategorie der Anamnese war bereits in den 20er Jahren durch O. Casel in Anlehnung an die griechische Patristik und die altkirchliche Liturgie für die Liturgiewissenschaft erschlossen worden. Sie wurde danach in der Alttestamentlichen Wissenschaft herausgearbeitet⁶³, von der Neutestamentlichen Wissenschaft dagegen auch dann noch meist unzureichend gewürdigt.

Von der Kategorie der Anamnese und ihrem liturgischen Vollzug, wie sie dem Judentum vor allem in der Passafeier und speziell der Passahaggada vorgegeben war, erschließt sich das Verständnis der Offenbarungsreden des johanneischen Christus. Es sind Jesusreden in Gestalt kultischer Meditation und Offenbarungserfahrung. Bezeichnenderweise ist die johanneische Tradition im 2. Jahrhundert am deutlichsten greifbar in der quartodezimanischen Passapraxis und speziell in den

⁶³ Vgl. P. Brunner, Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde, in: *Leiturgia* I, 83–364; 209ff.; 229ff.

Offenbarungsreden des Auferstandenen⁶⁴ in der Osterpredigt des Meliton von Sardes.

2. Die johanneische Tradition der kleinasiatischen Passafeier im 2. Jahrhundert und der bei Meliton aufscheinenden theologischen Perspektive derselben ist historisch gesichert⁶⁵. Die Zeugen dieser Tradition aber zeigen sich zugleich von der Sprache des Joh-Ev (bzw. 1 Joh) geprägt und vertreten dessen Authentizität, wie dies auch schon Papias von Hierapolis tut⁶⁶.

Nun bekundet das Joh-Ev aber nicht nur eine allgemeine Harmonie mit der quartadezimanischen Passafeier. Die Soteriologie, die dieses Evangelium vom »Lamm Gottes«-Zeugnis des Täufers (1,29.36) bis zur Charakterisierung des am Kreuze Durchbohrten als neues Passa (19,36; mit Verweis auf Ex 12,46) durchzieht und im offenbarenden Handeln und Reden Jesu im Zusammenhang dreier Passafeste ihre kompositorisch-strukturelle Stütze hat, ist theologiegeschichtlich transparent für eine Zeit, in der auch Paulus in 1 Kor 5,7 von Christus, dem »für uns geschlachteten Passalamm« spricht. Ja, mehr noch, diese Soteriologie ist der Konzeption nach transparent für die Passafeier der Urgemeinde, bei der es zu den aktuellsten theologischen Aufgaben gehörte, das im kalendarischen Zusammenhang mit dem jüdischen 15. Nisan gefeierte christliche Erlösungspassa nach seinem unverwechselbaren soteriologischen Inhalt in Abhebung vom jüdischen zu deuten. Die so breit im Joh-Ev angelegte Passalamm-Soteriologie deutet also auf eine konzeptionelle Entstehung in frühester apostolischer Zeit und läßt auch an eine zum Gesamtevangeliem vorgängige sprachliche Formung von größeren Kompositionselementen des 4. Evangeliums oder dessen Vorstufen in Form einer Passahaggada denken⁶⁷.

Im Zusammenhang einer solchen liturgischen Überlieferung und der sprachlichen Gestaltung anamnetischer Kompositionsstücke verlieren die Christusreden des 4. Evangeliums alles Absonderliche. Natürlich hat der historische Jesus nicht in dieser Form zu den Umstehenden gesprochen. Aber das, was er den Umstehenden in einer von den synoptischen Evangelien her zugänglichen Sprache gesagt hat,

⁶⁴ Die perspektivische und sprachlich Nähe zwischen den johanneischen Offenbarungsreden und Teilen der Passapredigt des Meliton von Sardes hat G. Ziener richtig erkannt (Johannesevangelium und urchristliche Passafeier: *Bibl.Zs. NF 2*, 1958, 263–274) und für die entsprechende Schicht des Joh-Ev auf eine urkirchliche Passahaggada als Sitz im Leben geschlossen.

⁶⁵ Laut dem Brief des Irenäus an Papst Victor (189–199) wird sie schon von Polykarp als Praxis des Apostels gegenüber Papst Aniket (im Jahre 155) vertreten (H. E. V,20,5f.) und ebenso von Polykrates von Ephesus gegenüber Victor (H. E. V,24,1–8). Zur johanneischen Charakteristik und letztlich jerusalemer Herkunft dieser Passafeier vgl. besonders A. Strobel, *Ursprung und Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders*, Berlin 1977.

⁶⁶ Das schriftstellerische Werk des Papias ordnet Eusebius (H. E. III, 39,1–17) zwischen 96 und 110 ein. Diesen Zeitansatz sichert E. Gutwenger (*ZkTh 60*, 1947, 385–416) in Verbindung mit den von ihm rekonstruierten Chronologien des Polykarp und des Irenäus. Dieser Chronologie folgen auch Riesner (siehe oben, Anm. 42), 21, und andere (ebd. S. 21, Anm. 20 Genannte).

⁶⁷ G. Ziener (oben, Anm. 64) möchte sogar einen größeren geschlossenen Komplex im 4. Evangelium mit Christusoffenbarungen in entsprechenden »Zeichen« und deutenden Reden, der in struktureller Nähe zur Widerspiegelung der Exodus-Wunder im Weisheitsbuch steht, als ehemalige Passahaggada verifizieren. Eher wird man aber an eine ältere Schicht im Entstehungsprozeß des Joh-Ev zu denken haben, die später strukturell überformt wurde.

entbirgt im Prozeß der liturgisch-anamnetischen Proklamation und Meditation genau die Bedeutung des vom Joh-Ev Bezeugten. Denn das vom irdischen Jesus Ausgesprochene wird in der Gleichzeitigkeit der Anamnese zum Offenbarungswort des erhöhten und zum eschatologischen Gerichtswort des wiederkommenden Herrn. Und als Adressaten der einstigen Rede Jesu an die Juden erkennt sich die der anamnetischen Feier gleichzeitige Kirche zusammen mit der zukünftigen⁶⁸.

3. Wie sich die Jesusreden des 4. Evangeliums von der liturgischen Anamnese her hermeneutisch erschließen, so auch die Umschreibungen des Augenzeugen, die sich als Selbstbezeichnungen des aus liturgischer Mysteriumserfahrung schreibenden Evangelisten zu erkennen geben. Polykrates von Ephesus wußte, wovon er sprach, wenn für ihn der Apostel Johannes schlechthin der »Priester« und Liturge innerhalb der apostolischen Überlieferung war⁶⁹, so wie er dann den griechischen Vätern und den byzantinischen Theologen, die nie ihre Rückbindung an die Liturgie verloren, als »der Theologe« schlechthin galt.

Der Verfasser des 4. Evangeliums konnte sich als Augenzeuge nur in der dritten Person zu erkennen geben, wenn die Ich-Form der Rede vornehmlich der Selbstoffenbarung Jesu zugewiesen war. Er hatte für diese Form, sofern sie über die leicht zu durchschauende Verhüllung von 1,40 oder die Selbstbezeichnung als »der andere Jünger« hinausgehen sollte, um vollmächtige Zeugenschaft verifizierbar zu machen, den Reflex eines *passivum divinum*⁷⁰ zu wählen, sich also als der von der Erfahrung des Mysteriums der Liebe Betroffene zu erkennen zu geben. So bedeutet die Bezeichnung »der Jünger, den Jesus liebte« nicht eine subjektivistische Vereinnahmung der Liebe Jesu, sondern die liturgiegemäße Verbindung seines Zeugnisses mit der objektiven Urfahrung der äußersten Liebestat Jesu (Joh 13,1) in Form des Letzten Mahles (13,23).

Wegen der liturgischen Erfahrungsdimension des 4. Evangeliums bestimmen Passa-, Tauf- und Eucharistiedeutung breitangelegte Schichten des Evangeliums⁷¹.

Die Konvergenz der Augenzeugenbürgerschaft mit der inneren kompositorischen Struktur des 4. Evangeliums wird also in der liturgischen Vorprägung des Augenzeugen und Jüngers und der liturgischen Sensibilität des Evangelisten im 4. Evangelium in ganzer Breite offenkundig. Die priesterliche Tradition des Joh-Ev reicht zurück zu der liturgischen Prägung, welche die Exponenten des zadokiti-

⁶⁸ Wenn der jüdische Passaritus von jedem Mitfeiernden verlangt, sich gleich einem zu betrachten, der selbst aus Ägypten auszog, dann mußte für die frühe christliche Passafeier als Erfahrungsgesetz daraus folgen, daß jeder Mitfeiernde das Tun und Reden Jesu gleich einem erlebte, der einst mit dabei war (so die Darstellungsstruktur des Mk-Ev), oder eher noch: gleich einem, der den Herrn so sprechen hört, wie es der Gleichzeitigkeit des erhöhten Herrn zu seiner Gemeinde entspricht (so im Joh-Ev).

⁶⁹ So heißt es im Brief an Papst Victor (oben, Anm. 65) vom Apostel Johannes in Ephesus »der Priester war und das Petalon trug«.

⁷⁰ Dieser Sprachgebrauch wirkt fort in der byzantinischen Liturgie, in der sakramentale Spendeformeln und Begleitworte zu bildhaften Riten vorwiegend gemäß dem »*passivum der Mysterienerfahrung*« formuliert sind.

⁷¹ Dies hat am besten O. Cullmann erkannt und gedeutet, der in Joh 6,1–13.26–65; 13; 15 ff. und 19,34 f. eine eucharistische Schicht, in Joh 3–5 und Joh 9 eine taufkatechetische Schicht gegeben sieht. Vgl. O. Cullmann, *Urchristentum und Gottesdienst*, Zürich 1962, 88–97, 104–110 (zur eucharistischen Schicht); 74–88, 97–100 (zur tauftheologischen Schicht).

schen Hochpriesteradels der von ihnen initiierten essenischen Bewegung (nach Ausweis der Qumran-Literatur) unverlierbar mitgegeben hatten⁷². Von diesem Ausgangspunkt führt die Spur der priesterlichen Tradition des 4. Evangeliums über Johannes den Täufer sowie den erstberufenen Jünger Jesu neben Andreas weiter zum Augenzeugen des Lebens Jesu und des Mahlvermögens, des Kreuzes und des Grabes Jesu, sodann hin zur apostolischen Verkündigung Jesu als des wahren Erlösungspassa und schließlich zur quartadezimanischen Passatradition, die zugleich eine Tradition ist, die sich auf den Apostel Johannes, »den Priester«, zurückführt.

Die Identifizierung des Augenzeugen des 4. Evangeliums mit dem Evangelisten bedeutet die Identifizierung mit dem Apostel Johannes, da Joh 13 und 20 zwingend ein Mitglied des Zwölferkreises, ja, einen eng mit Jesus und Petrus verbundenen Apostel voraussetzen. Dessen Namen ist im 4. Evangelium eben deshalb nicht genannt, weil sein Träger einerseits vom Geschehenskontext jeweils eindeutig fixiert ist, er andererseits aber für den Gläubigen in der objektiv-paradigmatischen Rolle liturgischer Erfahrung erscheinen soll. Nach der synoptischen Tradition ist klar, daß der einmal dem Andreas und sonst dem Petrus zugeordnete »andere Jünger« nur der Apostel Johannes sein kann. Als den »Zeugen« neben Petrus lassen ihn auch Apg 3–8 und Gal 2,9 erkennen.

4. Der Apostel Johannes, »der Priester« und Liturge, erscheint im 4. Evangelium überdies auch noch als der Zeuge und Lehrer eines Glaubensverständnisses, welches der katholischen und der orthodoxen Überlieferung von Anfang an unverlierbar eingeprägt wurde, während es von einem dialektisch-protestantischen Glaubensbegriff, der der liturgischen Tradition, wie auch der Deutung von Geschichte und Kosmos nicht verpflichtet ist, perhorresziert wird. Es ist ein Glaube, der im Schauen⁷³ der Augenzeugen initiiert ist, wobei das Schauen zum Glauben hin überstiegen werden muß, es aber andererseits auch weiterhin keinen Fremdkörper am Glaubensvollzug bildet. Es wird vielmehr in meditative Bildgestalten verwandelt⁷⁴, die dem Glauben Resonanz in den Tiefenschichten menschlicher Seelenstruktur verleihen. Dies freilich ist ein Glaubensvollzug, der nicht von der »natura corrupta« und dem »peccator« bleibenden »iustus« Luthers, sondern von der Faszination durch die heilende und heiligende Kraft der göttlichen Gnade bestimmt ist, in welcher katholisches und orthodoxes Glaubensverständnis mit den griechischen Vätern und der altkirchlichen Liturgie und nicht zuletzt eben mit Johannes, »dem Priester« und »dem Theologen«, und seinem Evangelium übereinstimmen.

Dieses Glaubensverständnis bezeugt und lehrt Johannes, wie wir gesehen haben, gerade im Blick auf die älteste liturgische Überlieferung der Kirche, und zwar auf die quartadezimanische Passafeier, wie auch auf die Taufe und die Eucharistie. In

⁷² Stauffer, Priestertradition; M. Hengel, Judentum und Hellenismus (oben, Anm. 27) 407ff. u. ö.

⁷³ Vgl. F. Mußner, Die johanneische Sehweise (oben, Anm. 2).

⁷⁴ Solche sind im Joh-Ev z.B. in 3,13; 3,14; 12,24; 12,32f. gegeben. – Vgl. zur Bedeutung der Bildkategorie für den liturgischen Vollzug: H.-J. Schulz, Das VII. Ökumenische Konzil. Erneuerungsimpuls für eine Liturgie, die zum »Schauen« des Mysteriums befähigt: *Catholica* 42 (1988) 138–155.

diesen Vollzügen lebt Christus in der Kirche fort. Deshalb ist das Zeugnis des Johannes für das irdische Wirken Christi zugleich ein solches für den fortwirkenden und in Taufe und Eucharistie seiner Kirche sich offenbarenden Christus⁷⁵. Deshalb wird nicht ein spezieller Einsetzungsakt für die Eucharistie berichtet, sondern in Joh 6; 13 und 14ff. die gesamte Spannweite der Eucharistie als Vermächtnis des Wirkens und der Selbstoffenbarung Christi offenkundig gemacht.

5. Im Zusammenhang der Eucharistie aber sieht Johannes auch den mittels des Hirtenamtes fortlebenden Beistand des Herrn. Deshalb muß Petrus in die bleibende Bedeutung des Liebes- und Dienstgebotes beim Letzten Mahl durch besondere Zwiesprache und mit besonderer pädagogischer Eindringlichkeit eingeführt werden (Joh 13,6ff.). Ganz analog stellt diesen Vermächtnisaspekt bezüglich Petrus auch Lk 22, 24ff.31 ff. dar. Die »lukanische Tradition« schöpft wiederum aus der »johanneischen«; oder besser gesagt: der Apostel Johannes, wichtigster Auferbauer der Urkirche neben Petrus (Apg 3–8; Gal 2,9) ist für Lukas, den antiochenischen Arzt, Missionshelfer Pauli und Evangelisten (Kol 4,14; Phlm 24), der vielkontaktierte Gewährsmann.

Die Perspektive des im Hirtenamt fortlebenden Beistandes des Herrn und seiner ungebrochenen Gegenwart in der Eucharistie wird noch einmal und zwar auch hinsichtlich der Funktion des Joh-Ev selbst vermächtnishaft dargestellt im Nachtragskapitel 21. Joh 21,9–15a gibt der Szene eine deutlich eucharistische Färbung (was natürlich nicht im Sinne einer sakramentalen Eucharistiefeyer mit dem Auferstandenen gemeint ist, die ein heilsgeschichtlicher Anachronismus wäre). Von Petrus wird nun die Ratifizierung dessen eingefordert, was in 13,6ff. (und in der Protophanie gemäß 1 Kor 15,5, die in Joh 20 von der Wirklichkeitsebene des leeren Grabes und des dort erwachenden Glaubens widergespiegelt wird) angelegt ist. Die Veranlassung des Nachtrags durch den Augenzeugen und Evangelisten⁷⁶ ist von der für die Gemeinde beklemmenden Aktualität des (Joh 21,18ff.) vom Herrn Angekündigten vorgegeben und leicht zu erkennen. Es ist das Martyrium des Petrus, das so eingetreten ist, wie Christus es vorhergesagt hat, wie auch für den »anderen Jünger« das »Wenn ich will« weiterhin unverbrüchlich Bestand hat und also nicht etwa ebenfalls dessen Tod, sondern die Situation voraussetzt, in der von den »beiden Zeugen« eben Johannes, »der andere Jünger«, noch lebt und er nun allein der Gemeinde die beiden entscheidenden Vermächtnisdimensionen noch

⁷⁵ Vgl. O. Cullmann, der die historische Dimension der Leben-Jesu-Darstellung im Joh-Ev betont und zugleich feststellt, daß die Darstellung »weitgehend auf einer Zusammenschau des historischen Jesus und des in der Gemeinde gegenwärtigen Herrn beruht. . . daß weiterhin der Evangelist Mahlfeier und Taufe in ihrer Zusammengehörigkeit offenbar als Ausdruck allen gottesdienstlichen Lebens der Urgemeinde betrachtet und demgemäß die Beziehung herstellt zwischen dem besonders in diesen beiden Sakramenten gegenwärtigen Herrn der Gemeinde und dem Leben Jesu« (a.a.O., 71).

⁷⁶ Laut Robinson (290; besonders Symposion 147f.) zwingt nichts dazu, Joh 21,1–23 einer anderen Hand zuzuschreiben. Am ehesten konnte der Evangelist selbst ein Postscriptum anbringen, ohne die Nahtstelle 20,30 zu glätten und die Handlung mit der des 20. Kapitels zu verflechten. Unsere Deutung des Aussageinhalts und der Veranlassung von Joh 21,1–23 läßt den Abschnitt als persönliches Vermächtnis des Apostels Johannes an die Kirche nach dem Tod des Petrus erkennen. Erst in der Sicht dieses Abschnittes wird z. B. der Sinn von Joh 13,6ff, als ekklesiologisch bedeutsam erkennbar, wie er auch für Lk 5,4ff. die Deutung des Hintergrundes bietet.

einmal zum Bewußtsein bringen muß: Der Beistand des Erhöhten durch das Hirtenamt wird fortleben. Seine Träger sind immer noch einzelne Apostel (zumindest Johannes selbst) und die von diesen eingesetzten Presbyter und Episkopen. Und vor allem lebt die Gegenwart Jesu in der Eucharistie fort und eröffnet stets neu, durch den »anderen Beistand«, den Heiligen Geist, auch die tiefere Bedeutung des im 4. Evangelium Bezeugten.

Nicht zufällig ist die von der Liturgie geprägte Kirche des Ostens auch die Kirche der johanneischen Tradition oder besser, die Kirche, die in besonderer Weise vom Zeugnis »Johannes', des Theologen«, lebt, das schon im 2. Jahrhundert zugleich als das des Apostels und des »Priesters und Liturgen« galt. Dies bedeutet eine nicht nur subjektive Vorliebe ostkirchlicher Tradition. Es bringt vielmehr zum Bewußtsein, daß das Joh-Ev sich im Lichte katholischen und orthodoxen Glaubensverständnisses und einer liturgischen Überlieferung, die aus den Anfängen schöpft, zu erkennen gibt, – oder aber jener Abwertung verfällt, die sich theologiegeschichtlich als das Erbe des Deismus und der Ehe zwischen einer dialektisch denkenden Spielart des Protestantismus und dem deutschen Idealismus erweist.

Wie hältst Du's mit der Evolution?

Zur Gretchenfrage des Religionslehrers

Von Helmut Müller, Bamberg

Immer wieder kommt es vor, daß Schüler anlässlich ihres im Biologieunterricht neu erworbenen Wissens dem Religionslehrer die Gretchenfrage in w. o. abgewandelter Form stellen. Wenn nun auch noch in einem Buchtitel die Strategie der Genesis von einem Biologen mit dem Anspruch ihrer Entschlüsselung offen gelegt wird, scheint der Religionslehrer vollends ins Hintertreffen zu geraten. Daß dem nicht so sein muß, sollen die folgenden Ausführungen zeigen.

In den letzten beiden Jahren hat der Wiener Zoologe Rupert Riedl seine beiden bedeutendsten Evolutionsbücher »Die Strategie der Genesis«¹ und »Die Ordnung des Lebendigen«² nun schon seit 1976 bzw. 1975 in der 7. bzw. 6. Auflage herausgebracht, wobei das erstere in der angesehenen Serie Piper erschienen ist. Insbesondere in der »Strategie der Genesis« gibt er vor – wie der Titel sagt –, die Strategie derselben erfaßt zu haben.

Die Hobelbank der Genesis hinterläßt nur Späne

Schon in seinem Vorwort zeigt sich Riedl von der Harmonie und der Ordnung des Universums beeindruckt. Ein religiöser Glaube geht seines Erachtens von einer Prästabilisierung dieser Harmonie aus (S. 11). Dagegen wendet er sich mit der Grundthese seines Buches: »... die Harmonie der Welt ist weder eine Fiktion, noch ist sie prästabilisiert. Ihre Harmonie ist poststabilisiert, sie ist eine Konsequenz ihrer wachsenden Systeme.« (S. 11) Nach einer recht ausladenden Präambel beginnt er die folgenden Kapitel in Anlehnung an den Schöpfungsbericht mit einem Zitat aus dem 1. Kapitel der Genesis, passend zum jeweiligen Schöpfungstag, mit denen er seine Kapitel unterteilt hat. Kontrapunktiert werden diese Zitate aus Goethes Faust mit Aussprüchen Mephistopheles'. Riedl will damit sagen, daß Genesis von Harmonie, Ordnung und Sinn einerseits, sowie Chaos und Sinnlosigkeit andererseits gekennzeichnet ist. Die beiden letzten Kapitel schließlich befassen sich dann mit der Zivilisations- und Kulturschöpfung des Menschen. In jedem Kapitel bzw. an jedem Schöpfungstag erweitert sich der Informationsge-

¹ Riedl, Rupert: Die Strategie der Genesis. Naturgeschichte der realen Welt. München 1989. Die im folgenden zitierten Seitenzahlen beziehen sich auf diese Ausgabe.

² Ders.: Die Ordnung des Lebendigen. Hamburg 1988.

halt der »Schöpfung«. Riedl gebraucht das Wort Schöpfung, ohne dieselbe aber im Sinne der semantischen Bedeutung des Wortes zu verstehen. Was Riedl Schöpfung nennt, kann genau so gut als anfangsloses Paket von Materie und Energie mit einem gewissen Informationsgehalt verstanden werden, das sich dann weiter bis zur Zivilisation und Kultur des homo sapiens sapiens ausdifferenziert.

Wenn jedoch von Genesis in der semantischen Bedeutung des Wortes die Rede ist, ist ein Entstehen und Vergehen gemeint. Es ist also von Sein und Nichtsein die Rede. Riedl beschreibt hingegen lediglich Veränderungen (Alloiosis) an einem schon vorhandenen Substrat. Hier handelt es sich also nur um ein Sosein und Anderssein³. Das vorhandene Substrat besteht nach Riedl aus 10^{83} Quanten (S. 105) zu Beginn des hypothetischen Urknalls mit einem begrenzten Informationsgehalt, betreffend die Bewegungsenergie und den Strukturgehalt der Quantenobjekte. Mit dem Urknall selbst hebt nun nach Riedl der Prozeß der »Genesis« an. In diesem Prozeß werden die 10^{83} Quanten neu strukturiert und ein Teil wird in Strahlung umgewandelt. Es findet also kein Entstehen und Vergehen statt, sondern nur ein Wandel vom Sosein zum Anderssein. Allerdings nimmt der Informationsgehalt ständig zu, was nach Riedl bezahlt werden muß. So wird die Bildung der ersten Atomkerne mit dem Verstrahlen von 10^3 schweren Quanten, die als 10^{90} Photonen »in die Unendlichkeit des Alls zerstieben« (S. 107), »bezahlt«. Die entstehende höhere Ordnung »frißt« (S. 116) niedere Ordnung, was durchaus wörtlich zu nehmen ist, wenn man an einen Pflanzenfresser denkt, der die niedere Ordnung der Pflanze in seine eigene höhere tierische verwandelt. Nach Riedl wird Ordnung quantitativ ständig degradiert. So werden vier Wasserstoffatome verbrannt um ein Heliumatom herzustellen (S. 109). Helium hat jedoch aufgrund seiner komplexeren Struktur einen höheren Gesetzesgehalt bzw. Informationsgehalt als ein Wasserstoffatom, so daß die Ordnung qualitativ zunimmt. Riedl liebt eine bildhafte Sprache: Was am weitesten degradiert worden ist, sammelt sich gewissermaßen »als Staub hinter der Hobelbank der Genesis, das ist jüngst als kosmische Hintergrundstrahlung bekannt geworden« (S. 117). Letztendlich wird jedoch gemäß dem 2. Hauptsatz der Thermodynamik alle Ordnung vernichtet und in Strahlung aufgelöst, so daß schließlich alles Gehobelte in Spänen endet.

Die Materie »schiebt« und das Milieu »zieht«

Andererseits gewinnt man den Eindruck, daß jeder Schöpfungstag einen Gewinn an Information und Komplexität mit sich bringt, was daraus resultiert, daß kumulierte Information im Zusammentreffen mit Milieubedingungen neue Information aus sich entläßt. Dadurch wird eine neue Ebene, bzw. ein neuer Schöpfungstag erreicht. In einem Beitrag zum Mannheimer Forum beschreibt er das wie folgt: »Material- und Formbedingungen wirken zusammen; die Untersysteme der Organisation haben geschoben, die Obersysteme der Milieu-Selektion haben

³ Zur Verwechslung der Begriffe genesis und alloiosis vgl. Spaemann, Robert: Sein und Gewordensein. Was erklärt die Evolutionstheorie? In: Evolutionstheorie und menschliches Selbstverständnis. Hg. v. Spaemann, R. Koslowski, P. u. Löw, R., Civitas Resultate Band 6, Weinheim 1984, S. 89.

gezogen«⁴. Riedl geht von einem Schichtenaufbau der Welt aus, angefangen bei Quantenobjekten über Atome, Moleküle, Zellen, Organismen (Pflanze, Tier, Mensch) bis hin zu den Kultursystemen als Produkte des menschlichen Geistes.

Der Gedanke Riedls ist nun folgender: Beginnen wir mit der Grundschicht aus den schwersten Quantenobjekten, den Hadronen, zum Zeitpunkt ihrer Entstehung, Bruchteile von Sekunden nach dem Urknall, dem von Riedl so genannten »Hadronenzeitalter« (S. 105). Es herrschen ungeheure Temperaturen und, durch den Urknall bedingt, hohe kinetische Energie. Die Hadronen fliegen auseinander. Was war zu diesem Zeitpunkt an Information vorhanden? Riedl schreibt: »Was hätte eine Universität im Hadronen-Zeitalter unterrichten können? Tatsächlich nur einen kleinen Ausschnitt eines einzigen Fachgebietes – einen Teil der Elementarteilchenphysik« (S. 105). Durch das Auseinanderfliegen der Hadronen ändern sich die Milieubedingungen: Die Temperatur nimmt ab, weil die Hadronen nach Riedl ins Nichts fliegen, und wo nichts ist, kann auch keine Temperatur sein. Das Zeitalter der Hadronen ist zu Ende, und eine Viertelstunde später beginnt das Zeitalter der Kernreaktionen (S. 105f). Dadurch, daß sich die Milieubedingungen geändert haben, steigt der Informationsgehalt. Eine Universität im Zeitalter der Kernreaktionen müßte das Fach Elementarteilchenphysik erweitern. Um im Beispiel Riedls zu bleiben, hätten die Hadronen »geschoben« und die nächste Welt-schicht mit ihren neuen Milieubedingungen »gezogen«. Neue Information wäre sozusagen in einer neuen »Schöpfungsstunde« quasi von selbst entstanden, nämlich durch das Zusammenwirken von schon Vorhandenem, nämlich schweren Hadronen und kinetischer Energie. In ähnlicher Weise stellt sich Riedl die Entstehung jeder neuen Welt-schicht vor. Über den naturwissenschaftlichen Part seiner Darstellung soll hier nichts gesagt werden, weil dies eine fachwissenschaftliche Auseinandersetzung erfordern würde, sehr wohl aber sollen seine philosophischen Implikationen analysiert werden.

Riedl behauptet, jede Schicht werde auf diese Art und Weise »poststabilisiert« (S. 11). Beim ersten Hinsehen ist es auch so: Die Naturgesetze der Elementarteilchenphysik, betreffend die Kernreaktionen, scheinen erst durch die neuen Milieubedingungen und damit poststabilisiert entstanden zu sein. Das heißt in das schon bestehende System der schweren Hadronen erfolgte kein neuer Informationsinput, sondern der Informationsgehalt im Zeitalter der Kernreaktionen wäre das Resultat der Interaktion schon vorhandener Komplexität. Information wäre also auf diesem Weg »neu«⁵ entstanden, ohne daß ein Schöpfungsakt im eigentlichen Sinne vonnöten gewesen wäre. Das sieht jedoch nur beim ersten Hinsehen so aus. Daß es nicht so ist, soll folgendes Beispiel verdeutlichen: Vor einiger Zeit habe ich mir einen PC angeschafft. Ich hatte ein Stichwortregister zu erstellen und kam mit dem Handbuch nicht zurecht. Ich probierte also mit dem Minimum an Information auf dem

⁴ Riedl, Rupert: Über die Biologie des Ursachen-Denkens – ein evolutionistischer, systemtheoretischer Versuch. In: Mannheimer Forum 78/79. Ein Panorama der Naturwissenschaften. Studienreihe Böhringer Mannheim. Mannheim 1979, S. 57.

⁵ Zur Frage der Entstehung von Neuem vgl.: Löw, Reinhard: Darwinismus und die Entstehung des Neuen. In: Scheidewege, Baidersbronn 1984.

Tastenfeld systematisch und unsystematisch herum. Plötzlich hatte ich aufgrund eines zufälligen, unsystematischen Herumprobierens Glück. Zufällige Bewegungen auf dem Tastenfeld und ein Minimum an Information hatten genügt, um ein Mehr an Information zu erreichen. Kann man da von Poststabilisierung sprechen? Ich meine nein. Ich habe ja nicht durch Prästabilisierung meines Handelns die Befehlskombination zur Erstellung eines Stichwortregisters gefunden, sondern eine bestimmte Folge meines ziellosen Herumprobierens wurde aus den anderen ausselektiert und erwies sich plötzlich poststabilisiert. Im Falle dieses Beispiels ist es aber ein Leichtes, zu erweisen, daß hier eine Prästabilisierung vorliegt, denn schließlich hat ein Softwareingenieur mein Textverarbeitungsprogramm geschrieben und somit prästabilisiert. Kann Riedl nun ausschließen, daß das vermehrte Lehrangebot einer fiktiven Universität im Kernreaktionszeitalter oder danach im Strahlungszeitalter, in bezug auf Elementarteilchenphysik, nicht doch prästabilisiert war? Die umherfliegenden Materieteilchen und Energien könnten sich dann durchaus undeterministisch, nicht prästabilisiert, bewegen, wie Riedl es ja annimmt, aber in Wechselwirkung mit prästabilisierten Naturgesetzen ihre Formen und Ausprägungen finden⁶.

Mit dem Ballkleid im Urwald

Im Bereich des Lebendigen schließlich wird es dann vollends uneinsichtig, wie Milieubedingungen allein als neu Hinzukommendes gewisse Formen des Lebendigen haben ins Leben rufen können. Riedl ist diese Problematik durchaus klar. Er schreibt nicht darüber hinweg und nimmt unseren aufrechten Gang zum Anlaß, die Ungereimtheit desselben zu beschreiben: »Unser eigener Bauplan beruht auf dem Typus des schnell schwimmenden Fisches, der Torpedo-Konstruktion. Mit der Landtierwerdung wurde sie auf vier Beine gestellt, zur Brückenkonstruktion hinübergebastelt, und mit dem aufrechten Gang ist die Brücke auf zwei Beinen als Turm zu balancieren. Einen Turmkonstrukteur mit solchen Konzepten würden wir wohl an die Luft setzen... Das Heer der konstitutionellen Krankheiten ist die Folge: Schwindel, Bandscheibenschwäche, Leistenbruch, Hämorrhoiden, Krampfadern, Plattfüße« (S. 18). Riedl und andere Autoren⁷ haben einen wahrhaft unerschütterlichen Glauben⁸ an die neodarwinistische Version der Evolutionstheorie, in dem sie durch nichts zu beirren sind. Auch nicht durch das folgende

⁶ Über das Problem der Ewigkeit von Naturgesetzen und der entgegengesetzten Annahme ihrer Entstehung durch Evolution vgl. Rupert Sheldrakes neuestes Buch »Das Gedächtnis der Natur. Das Geheimnis der Entstehung der Formen in der Natur.« Bern, München, Wien 1990.

⁷ So zum Beispiel Richard Dawkins, der in seinem neuesten Buch »Der blinde Uhrmacher«, München 1988, »sich nicht vorstellen kann, wie man zu irgendeiner Zeit vor 1859 (dem Jahr der Erscheinung von Darwins 'The origin of Species', Anm. v. m.) Atheist gewesen sein konnte« S. 18, ein fester Glaube an die darwinistische Form der Evolutionstheorie, wie er jedem religiös Gläubigen ansonsten als blinder Dogmatismus vorgeworfen würde.

⁸ Auf Seite 27 schreibt Riedl: »Gewiß ist, daß unsere Evolutionstheorie völlig richtig ist. Sie ist jedoch nicht vollständig«.

⁹ Vgl. dazu: Portmann, Adolf: Das Tier als soziales Wesen. Frankfurt 1978, S. 339–369.

Beispiel, das nur eines von vielen ist, mit welchen Glaubensanfechtungen Neodarwinisten leben müssen, die man in Anlehnung an die Problematik der Theodizée als *Evolutiodizée* bezeichnen könnte. Ich habe dazu ein in der Evolutionsdebatte wenig zitiertes Beispiel gewählt, nämlich das Balzverhalten des australischen Leierschwanzes⁹.

Der Leierschwanz gilt als der Vogel mit dem breitesten Spektrum zur Erzeugung von Tönen. Er ist in der Lage, sämtliche Geräusche in seiner Umgebung nachzuahmen, wozu mit Einbruch der Industriegesellschaft nun auch das Kreischen von Kreissägen und Autohupen zählt. Diese seine Fähigkeiten gibt er während der Balz um ein Weibchen zum Besten. Dazu baut er sich bis zu 20 Tanzbühnen, bzw. Spielplätze im Wald. Diese Plätze werden von ihm akribisch sauber gehalten. Kein Ästchen und Blättchen darf darauf liegen, wenn er die Bühne betritt und sein Liedchen schmettert. Kommt dann ein Weibchen in seinen Gesichtskreis, wächst die Erregung, er macht Tanzbewegungen und bietet sein prächtiges, ungewöhnlich formenreiches Gefieder zum Besten. Der Vogel hat diese Fähigkeiten quasi nicht umsonst erhalten. Wenden wir uns der »Kostenseite« für dieses luxuriöse Leben zu. Riedl ist ja jemand, der immer wieder Kostenrechnungen aufstellt für neue Ordnungen. Der neuseeländische Nobelpreisträger John C. Eccles¹⁰ macht im Zusammenhang der Komplexität von Delphingehirnen darauf aufmerksam, daß jede hochkomplexe Leistung von Tieren enorme Mengen an Hirnmasse verbraucht, die diese Fähigkeiten steuert. Der Aufwand, einmal an Bildungsenergie für den prächtigen Federschmuck und zum andern für die Fähigkeit jeden beliebigen Ton der näheren Umgebung nachahmen zu können, steht in keinem ökonomischen Verhältnis zum Nutzen, der damit verbunden ist. Warum machen es die Leierschwänze nicht wie die Eichhörnchen, die in ihrer Balz kein großes Federlesen machen, indem sie nämlich ihre Weibchen einfach vergewaltigen? Der Leierschwanz dagegen lebt zudem noch höchst gefährlich. Er singt immer an bestimmten Orten, wo evtl. Freßfeinde leicht einen Hinterhalt legen könnten. Dann läuft er nicht etwa in einem Tarnanzug durch den Wald, sondern im wahrsten Sinne des Wortes mit einem prächtigen Ballkleid, und statt dort still und verschwiegen in einer Art stummem Balett um die Angebetete zu werben, schmettert er seine Lieder weit hörbar in den Wald. Welche Milieubedingungen mögen wohl dazu geführt haben, diesen Informationsgehalt im Genom und im Gehirn des Leierschwanzes zu konzentrieren, was gegen alle »guten Sitten« der natürlichen Auslese verstößt, so wie sie Neodarwinisten verstehen?

Wenn dies eine Ausnahmeerscheinung im Tierreich wäre, könnte die Erklärung, die Riedl dafür hat, befriedigen. Das Aufschlagen eines beliebigen Bilderbuches über eine beliebige Tierart zeigt, daß solche luxuriösen Lebens- und Verhaltens-

¹⁰ Vgl. dazu: Popper, K. R./Eccles, J. C.: Das Ich und sein Gehirn. München/Zürich 31984. In bezug auf das ausgeprägte Hörvermögen des Delphins schreibt John C. Eccles: »Dieses akustische Sinnesempfinden kann sich auf einem derartig komplexen und subtilen Niveau abspielen, daß es einen großen Teil ihrer Großhirnrinde benötigt. Wir sind nicht sicher, wieviel Großhirnrinde ihnen übrigbleibt, um, wie die menschliche Großhirnrinde, für Sprache und andere subtile Ausdrücke, die zu höheren Nervenaktivitäten in Beziehung stehen, zu funktionieren.« (S. 528)

weisen beinahe die Regel sind, wenn selbst »graue Mäuse«, wie etwa unsere Spatzen bei der Balz, nur Erfolg haben, wenn sie ein kunstvoll gebautes »Eigenheim« vorzuweisen haben. Es macht schon Schwierigkeiten, sich diese Leistungen in undeterministischen Interaktionen vorzustellen, die dann eine poststabilisierte Form »finden« (vgl. Beispiel mit PC). Um wieviel schwieriger ist es, sich vorzustellen, daß allein Milieubedingungen die vorhandene Komplexität so variieren können, daß Formen und Gestalten entstehen, die den sie hervorrufenden Variationsfaktoren diametral zuwiderlaufen. Selektion, Mutation und Isolation würden Formen poststabilisieren, die sie im Verlauf der Poststabilisierung ständig destabilisieren. Im Fall des Leierschwanzes beispielsweise müßte ein starker negativer Selektionsdruck durch Freißfeinde für Jahrhunderttausende, vielleicht sogar noch länger, ausgeschlossen werden, damit die Riedl'sche Bedingung eines »Systems maximaler Freiheit«¹¹ gewährleistet werden kann, mit der Riedl solche Hypertelien zu erklären sucht.

Garten ohne Gärtner

Gegen Ende seines Buches entscheidet sich Riedl für keine seiner die Ausführungen durchgehend begleitenden Polaritäten, der Harmonie des Schöpfungsberichts und dem Chaos, repräsentiert durch Mephistopheles. Für ihn sind sie beide »Strategie der Genesis«, Determinismus und Indeterminismus. Riedl verwendet dafür leichtfertig »Sinn« und »Freiheit« (S. 312ff), wobei er verkennt, daß beides bestensfalls Bedingungen für »Sinn« und »Freiheit« sind. Sinn und Freiheit sind nämlich Subjektleistungen, sie können niemals nur durch Interaktionen bloßer Objektkomplexe entstehen. Dadurch, daß aufgrund der Heisenbergschen Unschärferelation in einem »ideal gedachten Billard, in einer Kette sich stoßender Kugeln die siebente die achte nicht mehr mit Sicherheit treffen kann« (S. 317), kann nicht von der Freiheit dieser letzten Kugel oder des diesen Vorgang initiierenden Prozesses gesprochen werden. Was hier vorliegt, ist bloß Indetermination. Freiheit im eigentlichen Sinne des Wortes ist immer an ein Subjekt gebunden, das zwischen zwei Möglichkeiten wählen kann. Das kann die Kugel nicht, sie ist nur negativ unterbestimmt, während Freiheit dagegen eine positive Bestimmung ist, nämlich abwägend wählen zu können. Indetermination ist zwar die Bedingung für Freiheit, denn bei einer durchgängigen Determination wäre natürlich keine Freiheit möglich, nicht jedoch die so bedingte (Freiheit) selbst.

Ähnlich verhält es sich mit Sinn. Auch Sinn ist im Tiefsten Leistung eines Subjekts, nie nur das Produkt der Interaktion von Objektkonstellationen. Diese sind ebenfalls bloß Bedingung für eine Zubilligung von Sinn, wobei Zubilligung von Sinn immer eine gewisse Regelmäßigkeit, eine Determination vorhergeht. Wenn wir nämlich in einem verwilderten Garten ein Beet finden, das gepflegt ist, werden wir stutzig. Wir nehmen an, daß an dieser Stelle des Gartens Einwirkungen stattfanden, die regelhaften Zuschnitt hatten, die in irgendeiner Weise nicht

¹¹ Vgl. dazu: Riedl, Rupert: *Die Ordnung des Lebendigen*. Hamburg 1975, S. 170ff.

indeterminiert, sondern determiniert waren. Wir vermuten, daß über diesem Teil des Gartens eine Absicht waltete. Infolgedessen billigen wir diesem Beet im Unterschied zu anderen Teilen des Gartens einen Sinn zu. Wir mutmaßen die Hand eines unbekanntes Gärtners, oder, wenn man ganz skeptisch ist, daß hier ein anderer Bedingungsrahmen waltete als im anderen Teil des Gartens. Dieser Bedingungsrahmen wäre dann für uns »sinnvoll«, weil hier keine Regellosigkeit herrschte, sondern in irgendeiner Weise Determination vorliegt. Determination ist damit die Voraussetzung, einem Sachverhalt Sinn zuzuschreiben, nicht schon Sinn selbst.

Strategie ohne Strategie

Als Naturwissenschaftler hat Riedl nur die objektiven Bedingungen von Sinn und Freiheit erkannt und das Bedingte mit den Bedingungen verwechselt. Er hat Determination und Indetermination festgestellt. Harmonie und Chaos. Sinn und Freiheit kennen wir jedoch nur als Leistungen von Subjekten¹². Wenn also der Kosmos determiniert ist, aber aufgrund des Chaos nicht vollständig determiniert und dadurch auch so etwas wie Freiheit möglich ist, wäre wenigstens solange Freiheit wirklich, bis das Chaos die Harmonie und damit uns selbst verschlingt. Riedl nimmt dies letztlich an, da sich für ihn die Genesis zwischen Urknall und Zerfall bewegt. Für das Subjekt der Freiheit hat Riedl einen Namen. Wir selbst sind es, einmal davon abgesehen, daß er Freiheit nur durch seine Bedingung versteht, nämlich Fehlen von lückenloser Determination. Auch das Subjekt, das Sinn zubilligt, nennt er. Auch hier sind wir selbst es. Wie sich aus der ursprünglich rein objektiven Welt aus 10^{83} Quantenobjekten Subjekthaftigkeit entwickeln konnte, von zunächst rein animale und schließlich menschlichem Zuschnitt, glaubt er auch sagen zu können. Er vermutet die ersten Anfänge in »Ureys heißer Suppe« (S. 124 ff).¹³ Bei aller angebrachten Skepsis hat er aber auch hier nur die allerfundamentalsten materiellen Bedingungen für Subjekthaftigkeit beschrieben, nämlich nicht mehr als das Gehäuse, die Hülle, in der Subjekthaftigkeit einmal zu wohnen vermag, sowie die Werkzeuge, mittels deren Subjekthaftigkeit sich äußert.

Was also Sinn zuzubilligen vermag und Freiheit auszuüben – nämlich Subjekthaftigkeit von wenigstens menschlichem Zuschnitt – ist in dieser seiner Natur nicht beschrieben worden. Könnte es nicht sein, da auch Genesis nicht in ihrer wahren semantischen Bedeutung thematisiert war, sondern nur ein durch sie Bedingtes, die Strategie der Alloiosis, *könnte es also nicht sein, daß eine weitere Subjekthaftigkeit nicht in den Blick kam, nämlich der Strategie der Strategie?*

¹² Der Säugetierbiologe Hubert Hendrichs vertritt die Auffassung, daß höhere Säugetiere in begrenztem Umfang zwischen mehreren Möglichkeiten wählen können, so daß man ansatzweise von Freiheit sprechen könnte: »Das Säugetier muß ständig zahlreiche, sehr komplexe Antriebs-, Reaktions- und Verhaltenssysteme integrieren und sich dabei häufig zwischen mehreren Möglichkeiten entscheiden.« (Hubert Hendrichs: Lebensprozesse und wissenschaftliches Denken. Freitag/München 1988, S. 185.)

¹³ Auf welch wackligen Füßen die »Ursuppenhypothese« steht, hat Bruno Vollmert in seinem Buch »Das Molekül und das Leben. Vom makromolekularen Ursprung des Lebens und der Arten: Was Darwin nicht wissen konnte und Darwinisten nicht wissen wollen. Reinbek 1985« gezeigt.

Wie dem auch sei, Riedl hat nicht die Strategie der Genesis beschrieben, sondern bestenfalls die Strategie von Alloiosis, die wahrhaft »neue« Informationsgehalte nicht zuläßt, sondern nur Variationen schon vorhandener kennt und auch kein produktives Prinzip, sondern nur ein privatives (Selektion) und variatives (Mutation) Prinzip einschließt. Wenn von Genesis die Rede ist, wird erstens ein produktives Prinzip angenommen, das Seiendes vom Nichtsein ins Sein zu heben vermag und zweitens auch die Quelle neuer Informationsgehalte in bezug auf Sosein und Anderssein beinhaltet. Riedls Versuch, die Welt als poststabilisiert beschrieben zu haben, darf damit als gescheitert angesehen werden, weil die Komplexität der Phänomene in keinem Verhältnis zur Dürftigkeit der sie in Interaktion erzeugenden Milieubedingungen steht¹⁴. Ebenso unerklärt blieb die Entstehung von Subjekthaftigkeit.

Riedl ist es gelungen, ein großes, faszinierend zu lesendes Werk zu schreiben. Harmonie und Chaos in dieser Welt fanden eine – in naturwissenschaftlicher Hinsicht – ungemein profunde und plastische Darstellung. Die Strategie der Genesis zu enträtseln, wie das Buch ankündigt, gelang Riedl jedoch nicht. Riedl gibt dies auch zu und endet mit zwei Zitaten, die Hoffnung ausdrücken, daß die Harmonie doch siegen möge. Das erste stammt aus Gen 3,22: »Siehe der Mensch ist geworden wie einer von uns«, und das zweite ist ein Ausspruch Mephistopheles', der erkennen muß, daß er schließlich auf Faustens Seele verzichten muß:

»Ich habe schimpflich mißgehandelt,
Ein großer Aufwand schmählich! ist vertan.«
(Mephistopheles, Faust II 11836)

Die Hoffnung gemäß Gen 3,22 und die angeführte Resignation des Protagonisten des Chaos kann jedoch auf nichts bauen, da es nach Riedl keinen Strategen der Strategie gibt, so daß die Hoffnung allein in den Händen des launischen Doppelgespanns von Zufall und Notwendigkeit läge. Hoffnung, die auf nichts bauen kann, ist jedoch nicht Hoffnung, sondern bestenfalls Optimismus, der einer entgegengesetzten pessimistischen Haltung keine Präferenz entgegenzusetzen vermag.

Angesichts dieses ungedeckten Optimismus' liegt es nahe, trotz der schriftstellerischen Brillanz und Eleganz, das Anliegen Riedls mit den Worten Mephistoteles zu resumieren. »Ich habe schimpflich mißgehandelt, ein großer Aufwand schmählich! ist vertan.«

¹⁴ Daß sich auf der Basis der modernen Naturwissenschaften aber auch Entwürfe, die von einer Prästabilisierung der Wirklichkeit ausgehen, mit guten Argumenten halten lassen, zeigt Whitehead. Vgl. dazu ders.: *Process and Reality. An Essay in Cosmology*. New York 1929. Dt.: *Prozeß und Realität*, Frankfurt 1979. Vgl. darin insbesondere die Ausführungen über »eternal object« und »subjectif aim«.

Aspekte der gegenwärtigen Ethikdiskussion in Medien

Von Joachim Piegsa, Augsburg

Wie wird die Bedeutung der Moraltheologie (die katholische Ethik) bzw. die christliche Ethik, aus der Sicht der Moralphilosophie gegenwärtig eingeschätzt?

1. Die sog. »Römerberggespräche«, die alljährlich in Frankfurt a. M. stattfinden, waren 1989 der »Ethik von morgen« gewidmet. Der Philosoph Ernst Tugendhat konstatierte eine »Hilflosigkeit der Philosophen angesichts der moralischen Herausforderungen unserer Zeit«¹. Diese »Ergebnislosigkeit des bisherigen moralphilosophischen Nachdenkens« hat Tugendhat nochmals 1990 in »Information Philosophie, Mai 1990« bekräftigt. Der Bericht darüber erschien unter dem bezeichnenden Titel: »Unreife Früchte. Selbstzweifel der Moralphilosophen«.

2. Den Ausweg aus der Hilflosigkeit und den Selbstzweifeln sehen nicht wenige Moralphilosophen darin, daß man das »Projekt einer Menschheitsethik« aufgibt und statt nach »Letztbegründungen zu suchen«, sich darauf beschränkt, »überschaubare moralische Binnenstrukturen wie der Familie oder einer Firma« zu bestimmen². Man spricht sogar vom Ende der Ethik in der »Postmoderne« und behauptet, nur noch lokale »Bereichsethiken« seien möglich³.

3. Andere Moralphilosophen sehen die Antwort auf gegenwärtige Herausforderungen zwar immer noch in einer umfassenden Ethik, aber pragmatischer bzw. utilitaristischer Ausrichtung, die nicht mehr »die Wahrheit um ihrer selbst willen« zum Ausgangspunkt hat, sondern »die Wahrheit für uns«. Der erste Wahrheitsbegriff wird als »objektiv« bezeichnet, der zweite als »solidarisch«. Der objektive Wahrheitsbegriff wird als unmögliches Vorhaben abgelehnt, der solidarische Wahrheitsbegriff an die Stelle gesetzt. Der Mensch wird dementsprechend als »ein Kind des Zufalls« definiert und die »Kunst des Dialogs« als Weg zur Wahrheitsfindung hervorgehoben. Diese Ansicht wird als »originärer Beitrag Amerikas zur Philosophie« verstanden⁴. Dieser Richtung entsprechen die Ansichten der Behavioristen, die insbesondere in den 60er Jahren in Amerika große Beachtung fanden. Ihr klassischer Vertreter, B. F. Skinner, definierte den Menschen als »kompliziertes, physikalisches System« und forderte, eine »Verhaltenstechnologie« an die Stelle von Moral zu setzen, denn die Voraussetzungen der Moral, Freiheit und Würde, seien Illusionen. Die einzige Instanz, die uns vor dem

¹ Vgl. Rainer Hank, Allzu schnell allzu einig. Ethikwelle: Römerberggespräche in Frankfurt, in: FAZ 5. 6. 1989, S. 29.

² Vgl. Jürgen Werner, Unreife Früchte, in: FAZ 20. 6. 1990, S. N3.

³ Vgl. Allzu schnell allzu einig, aaO.

⁴ Vgl. Helmut Rath, Abschied vom Prinzipiellen. Rezension über: Richard Rorty, Solidarität oder Objektivität. Drei philosophische Essays, Stuttgart 1988, in: FAZ 15. 11. 1988, S. L14.

Nihilismus zu retten vermag, sei die Weisheit der Professoren⁵. In diesem Zusammenhang sei darauf hingewiesen, daß man bei Lenin ähnliche, nihilistische Ansichten findet, wobei er seine Hoffnung theoretisch auf die Weisheit der Partei, aber praktisch auf die brutale Macht setzte. Die amerikanischen Behavioristen bzw. Pragmatiker einerseits und die kommunistischen Materialisten andererseits standen sich also auf ethischer Ebene sehr nahe. Die Ergebnisse dieser Ideologie sind hinreichend bekannt.

Mitte der 70er Jahre hat der amerikanische Biologe E. O. Wilson sein Hauptwerk »Soziobiologie« veröffentlicht. Er führt die Ansichten der Behavioristen dahingehend weiter, daß er die Gene, samt ihrem Entwicklungsprogramm, zum Schicksal der Menschen erklärt. Der Mensch vermag sein Schicksal in die Hand zu nehmen, soweit es ihm gelingt, in sein genetisches Entwicklungsprogramm manipulativ einzugreifen und auf diese Weise zum Schöpfer seiner selbst zu werden. Für die »Soziobiologen« (wie früher für die Behavioristen) ist die moralische Dimension illusionär. An ihre Stelle sollte Verhaltenstechnik gesetzt werden⁶.

4. Noch andere Wege gehen diejenigen, die unter verschiedenen Benennungen die »Natur an sich« zum moralischen Maßstab erheben (Hans Jonas), z. B. das »ökologische Gleichgewicht« oder »angeborene Verhaltensmechanismen«, die bei höheren Säugetieren zur Geltung kommen (Konrad Lorenz). Man spricht sogar von einer kopernikanischen Wende in der Erkenntnistheorie, da uns anhand des Einblicks in die »Bausteine« und die »Funktionen« der lebenden Zelle, sowie in die »Spielregeln der Evolution«, sozusagen die »Rückseite des Spiegels«, d. h. die Rückseite unseres Erkenntnisapparats (Konrad Lorenz), einsichtig wurde. Diese Ansichten erfreuen sich zur Zeit großer Beliebtheit, da sie der »bio-ökologischen Vernunft« entgegenkommen⁷. Der kritische Hinweis auf den »anthropozentrischen« und »naturalistischen« Fehlschuß, der diesen Ansichten zugrundeliegt, beeindruckt die Vertreter kaum⁸. Der ökologisch verherrlichten »Natur an sich« kommt auch die esoterische Welle entgegen, die der Natur religiöse Bedeutung beimißt und den Menschen ganz und gar als Teil der Natur versteht, bzw. in der Natur aufgehen läßt.

5. Vor einigen Jahren (1984) zog ein Journalist folgende Bilanz: »Jeder fühlt sich mit seinem Gewissen allein. Die Hexenmeister der Forschung kennen die Bannformel oft ebensowenig, wie die Zaubrerlehrlinge«⁹. Unter diesem Titel wurden Eindrücke wiedergegeben, die eine Veranstaltung des Max-Planck-Instituts auf Schloß Ringberg, am Tegernsee, vermittelte, die dem Thema »Verantwortung und Ethik in der Wissenschaft« gewidmet war. Der Professor für molekulare Biologie in Berkeley, Stent, stellte ernüchternd fest, »ohne Gott schwimme alle Verant-

⁵ Vgl. Konrad Adam, *Das Tier im Menschen. Zum Tode des Behavioristen Burrhus Frederic Skinner*, in: FAZ 21. 8. 1990, S. 25.

⁶ Vgl. Reinhard Löw, *Wo fängt das Gute an? Rezension über: Christian Vogel, Vom Töten zum Mord. Das wirklich Böse in der Evolutionsgeschichte*. München 1989, in: FAZ 28. 2. 1990, S. 14.

⁷ Vgl. Josef Früchtel, *Flurbereinigung. Das philosophische Problem einer »Natur an sich«*, in: FAZ 30. 5. 1990, S. N3.

⁸ Vgl. Konrad Adam, *Reduziert. Das Weltbild der Empiriker*, in: FAZ 21. 3. 1989, S. 31.

⁹ Vgl. nachfolgende Anmerkung.

wortung«, fügte aber hinzu, er selber glaube nicht an Gott. Um so bedauerlicher war es, daß der anwesende Theologe sehr blaß ausfiel. Der Journalist, der den Bericht erstellte, fügte wörtlich hinzu: »Die Theologie, die evangelische wie die katholische, hält sich an unseren Universitäten überhaupt sehr zurück, obwohl sie wissenschaftlich ein höheres Niveau konserviert hat als die anderen Geisteswissenschaften. . . Die Isolierung der Theologie ist falsch; denn alle anderen suchen das Gespräch mit den Theologen«. Der Journalist fügte hinzu, daß die Last der Verantwortung »ohne den Glauben an Gott schwerer wird. Wo Gott nicht als Herr der Geschichte verstanden wird, müssen die Menschen versuchen, Verantwortung nicht nur für das Nächste, sondern auch für das Fernste zu übernehmen. Das macht sie zu Ideologen oder zu moralischen Jongleuren. Die strikte Unterscheidung zwischen Gesinnungsethik und Verantwortungsethik (Max Weber) läßt das schon ahnen«¹⁰.

6. Angesichts dieser Ratlosigkeit, die in der pragmatisch-empirischen Reduktion den Ausweg sucht, oder in der »Natur an sich«, oder schließlich in einer »Privatethik«, gibt es auch Stimmen, die auf die christliche Ethik verweisen, u. a. auf die christlich-jüdische »Goldene Regel«: »Was du nicht willst, das man dir tu', das füg' auch keinem anderen zu«¹¹. Jesus selbst hat diese Regel in positiver Fassung zitiert: »Alles was ihr wollt, daß es euch die Menschen tun, das tut auch ihnen« (Mt 7, 12; vgl. Lk 6, 31). Es kommt also darauf an, den Menschen nicht nur nichts Böses anzutun, sondern Gutes zu erweisen¹².

7. Der britische Philosoph Alasdair Mac-Intyre stellte zutreffend fest, daß wir es vor allem mit einer Wahrheitskrise zu tun haben, also mit einer epistemologischen Krise, und stellt in seinem Buch »Whose Justice? Which Rationality?« (1988) den Thomismus als »Sieger epistemologischer Krisen« dar, und zwar aufgrund der »intellektuellen Offenheit«, die Thomas jedem Wahrheitssucher entgegenbrachte.

In diesem Licht sieht man die Rolle der Neuscholastik (2. Hälfte des 19. Jhs.) wieder positiv. Die Neuscholastik wird nicht mehr als »antimoderne Reaktion« oder »Paleothomismus« mißverstanden. Die belächelten, trockenen Kompendien erweisen sich, unvoreingenommen betrachtet, als »Ausdruck intellektueller Bescheidenheit: Nichts Richtiges soll dem suchenden Auge entgehen; alles muß geprüft werden, weil die Aneignung des angesammelten Wissens dem Anspruch der eigenen Vernunft vorhergehen muß«. Aristoteles sagte es so: »Was allen wahr erscheint, von dem gilt die Aussage, daß es so ist«. »In dieser Universalität liegt die Aktualität der Scholastik begründet«¹³.

8. Die Methode der Scholastik – Offenheit für die ganze Wahrheit – dürfen wir also ohne Zögern übernehmen. Ebenso den scholastischen Wahrheitsbegriff. Es gibt keinen besseren. Das sei betont gegenüber den Vertretern der sog. »autono-

¹⁰ Vgl. Kurt Reuman, Jeder fühlt sich mit seinem Gewissen allein. Die Hexenmeister der Forschung kennen die Bannformel oft ebensowenig wie die Zauberlehrlinge, in: FAZ 7. 6. 1984, S. 5.

¹¹ Vgl. Allzu schnell allzu einig, aaO.

¹² Vgl. Lutz E. von Padberg, Die goldene Regel. Leserbrief, in: FAZ 16. 6. 1989, S. 11.

¹³ Vgl. Philipp Wolfram Rosemann, Bescheidene Sammelwut. Die Scholastik als Antwort auf die moderne Wahrheitskrise, in: FAZ 13. 6. 1990, S. N3.

men Moral«, die vom objektiven Wahrheitsbegriff mehr oder weniger abgehen, indem sie die Rolle der Vernunft rationalistisch verabsolutieren. Das wirkt sich dann auch in der Gewissenslehre aus. Das Gewissen hört auf, »norma normanda« zu sein und wird zur »norma absoluta«. Die »rectitudo« wird situativ begrenzt und somit auch subjektivistisch mißverstanden. Was also für mich »rectitudo« und somit moralisch Richtiges bedeutet, kann für den anderen falsch und somit auch sittlich schlecht sein – denn alles hängt von der »intentio« und den »circumstantiae« ab.

Mit dem Wahrheitsbegriff übernehmen wir also auch entscheidende Voraussetzungen für den Begriff des sittlich Guten, ja sogar für das Menschenbild. Nur wenn die Wahrheit und das Gute objektiv vorgegeben sind, bleibt der Mensch offen für Gott (Transzendenz). Das Gottesbild des Schöpfers, der aus Liebe tätig ist und daher auch die Liebe zum Hauptgebot erhoben hat, bleibt letzter Maßstab. Gott hat sich in seinem Sohn Jesus Christus unüberbietbar offenbart. Daher ist christliche Moral eigentlich ein »Sein und Handeln in Christus«¹⁴. In Christus ist unser Sein und unser Sollen begründet. Im Sein ist gnadenhaft unser Können mitgegeben. Gabe ist Aufgabe¹⁵.

¹⁴ Die Perspektiven dieser »Gnadenmoral« sind im Sammelwerk grundgelegt, das K.-H. Kleber und J. Piegsa, als Festschrift zum 70. Geburtstag von J. G. Ziegler, herausgegeben haben (St. Ottilien 1988). Demselben Anliegen dient das Buch »In Christus«, das ökumenische Beiträge enthält (St. Ottilien 1987).

¹⁵ Das Buch »Natur und Gnade« (St. Ottilien 1990), herausgegeben von H. Dobiosch, soll diese »christozentrisch-pneumatische Grundgestalt der christlichen Sittlichkeitslehre« verdeutlichen, wie der Untertitel besagt. Damit kommt der Herausgeber einem Anliegen entgegen, das sowohl Prof. Dr. Andreas Laun wie auch Prof. Dr. Martin Rhonheimer vertreten: Von den Irrwegen der autonomen Moral zurückzufinden zur authentischen katholischen Moral.

Fakten und ihre Bezeugung.

Neuere Veröffentlichungen zum Thema Wunder

Von François Reckinger, Köln

Nachdem ich in einem Beitrag zu dieser Zeitschrift¹ die gängigen theologischen Einwände gegenüber dem Wunderargument der herkömmlichen Fundamentaltheologie kritisch untersucht habe, möchte ich im folgenden auf einige neuere Veröffentlichungen hinweisen, die Wunder als gesicherte Tatsachen in unserer Zeit und innerhalb der letztvergangenen Jahrhunderte anerkennen und ernst nehmen. Dazu gehört T. L. Nichols², der den genannten Sachverhalt als anderweitig erwiesen voraussetzt, und andere, die dafür z.T. beachtliche neue Belege anführen. W. Schamoni und K. Besler³ legen (über »Wunder sind Tatsachen« des erstgenannten Autors hinaus) eine weitere Reihe von Zeugenaussagen aus Heiligsprechungsprozessen vor, darunter auch mehrere Berichte über Vermehrungen von Lebensmitteln, betreffend den Zeitraum vom 17. bis 20. Jh.

Ausschließlich auf Fakten unseres Jahrhunderts beziehen sich die Zeugnisse, die D. Composta⁴ ebenfalls aus Heiligsprechungsakten veröffentlicht hat. Es handelt sich um 13 Heilungen von schweren organischen Krankheiten, die sich durchweg innerhalb kürzester Zeit ereigneten (eine Viertelstunde, einige Stunden oder eine Nacht zwischen der letzten Beobachtung unverminderter Krankheit und der Genesung). Die längste erwähnte Dauer ist die einer Heilung, bei der ein fehlendes Darmstück von ca. 12 cm Länge innerhalb von fünf Tagen wiederhergestellt wurde (151–164). Darüber hinaus wird von einer Reisvermehrung in Spanien 1949 berichtet (133–141). Der Autor erklärt, warum er keine Heilung neueren Datums als 1973 anführen konnte: weil dann die für die Überprüfung der Dauerhaftigkeit erforderliche Zeit gefehlt hätte (13).

Pierre Descouvemont⁵ zitiert das bewegende Zeugnis von Suzanne Fouché⁶, der bekannten Vorkämpferin für die Rechte der Behinderten, über die plötzliche Heilung von Frau Joly, 1921 in Lourdes, von der Pott'schen Krankheit, ein Ereignis, das die Autorin als damalige Bettnachbarin der Geheilten aus nächster Nähe miterlebt hat.

Zehn Universitätsprofessoren und sechs weitere Referenten haben sich 1982 beim sechsten religionsgeschichtlichen Treffen der Universität Angers mit dem

¹ Beglaubigt durch Wunder und Zeichen (vgl. *Apq.* 2,22): 4 (1988) 111–125.

² *Miracles, the Supernatural and the Problem of Extrinsicism*, in: *Gr* 71 (1990) 23–41.

³ *Charismatische Heilige. Besondere Gnadengaben bei Heiligen. Nach Zeugenaussagen aus Heiligsprechungsakten*, Stein a/Rh. 1989; vgl. *FKTh* 6 (1990) 150.

⁴ *Il miracolo: realtà o suggestione? Rassegna documentata di fatti straordinari nel cinquantennio 1920–1970*, Rom 1981.

⁵ *Guide des difficultés de la foi catholique*, Paris 1989, 182f.

⁶ *J'espérais d'un grand espoir*, Paris 1981, 75–77.

Thema Wunder in der Zeit vom 6. Jh. bis heute befaßt. Die überwiegende Mehrzahl davon sind Nichttheologen, meist Historiker. Ihre Beiträge wurden veröffentlicht unter dem Titel *Histoire des Miracles*⁷. Einige davon referieren lediglich die Aussagen der jeweiligen Quellen. Wo jedoch die Frage nach der historischen Zuverlässigkeit gestellt wird, fällt die Antwort durchweg positiv aus. »Die Zeugnisse ... sind meist nüchtern, kurzgefaßt und deutlich... Einerlei welcher Zeit sie entstammen, weisen die Wundererzählungen eine größere Nähe zu Protokollen als zu Märchen oder Legenden auf«, heißt es im Vorwort.

Es folgt ein Hinweis auf eine Erklärung von Kardinal Palazzini (im »Figaro«, 8. 4. 1983), wonach die Zahl der von der Kirche als wunderbar anerkannten Heilungen ständig zunimmt. Hinsichtlich der Wunder von Pierre de Bérulle (gest. 1629) urteilt ein Historiker der Universität Amiens, daß ihre Bezeugungen eine Akte ausmachen, die sich in einem Heiligsprechungsverfahren vertreten ließe (73). Und zum eucharistischen Wunder von Faverney (25.–27. 5. 1608), bei dem während eines Brandes in der dortigen Abteikirche die ausgesetzte Monstranz mit der konsekrierten Hostie unversehrt erhalten blieb und 33 Stunden frei über dem völlig abgebrannten Aussetzungsalter schwebte, wird die Bezeugung durch 54 Personen im bischöflichen Prozeß zwei Tage nach dem Ereignis und durch einen infolge des Wunders zur katholischen Kirche übergetretenen Lutheraner angeführt, der darüber einen Bericht verfaßt hat. Der Beitrag schließt mit einem Zitat von Amédée Thierry, dem Bruder des Historikers Augustin Thierry, der erklärte: »Wenn es überhaupt ein Ereignis gibt, das historisch bezeugt ist, dann dieses« (82). Ein Dozent der Universität Bordeaux referiert über drei der von Compostas⁸ berichteten Heilungen (167–170) und spricht sich sehr positiv über die Ernsthaftigkeit der Untersuchungen bei den Heiligsprechungsprozessen aus (165f. 171). Welcher Unterschied zwischen diesen Historikern und den meisten Theologen, die in den vergangenen zwanzig Jahren über Wunder geschrieben haben!

Als bemerkenswerteste Veröffentlichung zum Thema in unserem Sprachbereich ist das Buch von H. Grochtmann, *Unerklärliche Ereignisse, überprüfte Wunder und juristische Tatsachenfeststellung*⁹ zu nennen. Es handelt sich um eine Doktor-Dissertation im Fachbereich Rechtswissenschaft, die 1988 an der Freien Universität Berlin angenommen wurde.

Man mag gegen Einzelpunkte der Ausführungen dieses Werkes berechnete Einwände theologischer und historisch-kritischer Art erheben. Der Verfasser hat offensichtlich keine Bedenken gegenüber Visionen, in denen bestimmte Gnaden, vor allem die der endgültigen Beharrlichkeit, aufgrund der Verrichtung einer bestimmten Zahl von bestimmten Frömmigkeitsübungen zu bestimmten Daten verheißen werden (46.49.51.315) – was m. E. genau den Tatbestand dessen erfüllt, was wir gemeinhin unter Aberglauben und Magie verstehen. Bei der Wiedergabe

⁷ Actes de la Sixième Rencontre d'Histoire tenue à Fontevraud les 8 et 9 octobre 1982, organisée par le Centre de Recherches d'Histoire Religieuse et d'Histoire des Idées (Université d'Angers) et par le Centre Culturel de l'Ouest (Abbaye Royale de Fontevraud), Presses de l'Université, Angers 1983.

⁸ Oben Anm. 4.

⁹ Langen/Hessen 1989.

der Wundertheorie von B. Weissmahr wird der Begriff »Erstursache« in der Mehrzahl gebraucht (177.179.186) – ein Zeichen, daß der Autor diesen nicht richtig verstanden hat (was man ihm als Nichttheologen jedoch nicht zum Vorwurf machen kann).

Zu guter Letzt gelingt es ihm noch, seine Überzeugung von der Notwendigkeit des Lehramtes in der Kirche und sein eher papalistisch akzentuiertes Verständnis des päpstlichen Primats im Text unterzubringen (315f), obwohl dies mit dem Thema der Dissertation kaum noch etwas zu tun hat. Sicher schadet es dem von ihm vertretenen Anliegen, daß er geneigt scheint, selbst der Legende von Loreto (obwohl er darauf im einzelnen nicht eingeht) Wirklichkeitswert zuzuschreiben (220). Auch an anderen Stellen wäre eine etwas kritischere Einstellung gegenüber behaupteten Wunderereignissen angezeigt gewesen; so etwa, wenn Grochtmann zum Thema Blut- und Ausscheidungswunder Caspar Isenkrahe anführt¹⁰, ohne die gewichtigen Einwände und offenen Fragen zu erwähnen, die dieser gegenüber dem Wundercharakter derartiger Phänomene geäußert hat¹¹.

Aber das ändert nichts an der Tatsache, daß die Grundthese des Buches gut belegt erscheint: Die in kirchlichen Prozessen aufgrund von Aussagen von Augenzeugen anerkannten Wundertatsachen sind ebenso gesichert wie alle übrigen mittels Prozessen festgestellten Fakten. Wer sie bestreiten will, müßte, wie bei anderen Prozessen, angeben, inwiefern die in den Verfahren ausgewerteten Zeugnisse falsch waren, und/oder neue Zeugnisse beibringen, die das Gegenteil der früheren Schlußfolgerungen erhärten. Doch das ist bisher nie geschehen. Die Bestreiter der Wunder haben niemals »die Zeugenaussagen als solche genau überprüft, geschweige denn widerlegt« (198). Gerade das aber ist, angesichts der Vielzahl derer, die die Nichtexistenz jener Vorgänge behaupten, »ein Beweis für die Unbestreitbarkeit der Beweise. Nicht nur im juristischen Bereich, sondern ganz allgemein im menschlichen Zusammenhang kann man von der Regel ausgehen: Wenn für eine bestimmte Behauptung sehr eingehende und spezifizierte Beweisantritte vorgebracht werden, so kann derjenige, der sie bestreitet, nur dann ernstgenommen werden, wenn er auf die Beweisangebote in angemessener Form eingeht, nicht aber, wenn er nur ohne jegliche Spezifizierung bei seinem bloßen Nein bleibt« (208).

Der Autor hat sich in beeindruckendem Umfang in das für ihn fachfremde Gebiet der Theologie eingelesen. Unter den vielen wertvollen Elementen, die er zur Wunderdiskussion beisteuert, sei noch die Tatsache hervorgehoben, daß er das

¹⁰ 63, mit Anm. 3; 332.

¹¹ Vor allem in: *Experimental-Theologie*. Behandelt vom Standpunkt eines Naturforschers, Bonn ²1922 (1918), bes. 67–71; ansatzweise aber auch schon in: *Neapolitanische Blutwunder*. Beobachtet, beschrieben und kritisch erörtert, Regensburg 1912. Es soll nicht bestritten sein, daß zumindest eine Reihe der von Isenkrahe gestellten Fragen dank inzwischen erfolgter Untersuchungen, vor allem der von G. B. Alfano und A. Amitrano. (Notizie Storiche ed osservazioni sulle reliquie di sangue conservate in Italia e particolarmente a Napoli, Napoli 1951) eine befriedigende Antwort gefunden haben mögen. Aber dies wäre eben im einzelnen zu untersuchen und einsichtig darzustellen, bevor man die fraglichen Vorgänge mit Sicherheit als Wunder bezeichnen kann.

Zeugnis von Erzbischof J. J. Degenhardt¹² bezüglich einer plötzlichen Heilung von Multipler Sklerose, zu der der Genannte selbst in den Jahren 1961 und 1963 Zeugen vernommen hat, wiedergibt.

Widerspruch hat Grochtmann insbesondere in einer Rezension seines Buches durch P. Knauer¹³ erfahren. Auch hier geht dieser, wie schon in einem früheren, von Grochtmann (182) beanstandeten Fall¹⁴, auf die vorliegenden Zeugnisse nicht ein, um sie als Zeugenaussagen zu überprüfen oder auf anderweitig durchgeführte Überprüfungen zu verweisen. Dennoch sollten m. E. die von ihm erhobenen Einwände ernstgenommen und untersucht werden.

Knauer greift aus den von Grochtmann erwähnten Wundertatsachen zwei heraus: das eucharistische Wunder von Lanciano und die 1739 erfolgte plötzliche Heilung eines fast zweijährigen Knaben, von denen die Zeugen, darunter zwei Ärzte, nach sorgfältiger Untersuchung mit damaligen Mitteln überzeugt waren, daß er von Geburt an von den Lenden an abwärts keine Knochen gehabt hatte, obwohl die entsprechenden Körperteile im übrigen offensichtlich normal ausgeformt waren¹⁵.

Beim Wunder von Lanciano handelt es sich um die Behauptung, daß im 8. Jh., während einem Priester bei einer von ihm gefeierten Messe Zweifel über die Verwandlung der eucharistischen Gaben kamen, diese plötzlich als Fleisch und Blut erschienen und seither in diesem Zustand aufbewahrt wurden. Nicht zu bestreiten ist, daß es zwei dieser Überlieferung entsprechende Reliquien in Lanciano gibt, daß ihre Existenz dort spätestens seit dem 16. Jh. belegt ist und sie seither mehrmals amtlich untersucht wurden, zuletzt 1970–71, im Auftrag des Erzbischofs von Lanciano, durch die Mediziner Prof. O. Linoli und Prof. R. Bertelli. Die Ergebnisse dieser Untersuchung werden von Grochtmann dokumentiert: wirkliches Blut von derselben Blutgruppe; Fleisch mit der Struktur des Herzgewebes; Diagramm des Blutes »übertragungsfähig auf menschliches Blut, wie es heute entnommen wird«; Fleisch und Blut »gleichen dem einer lebenden Person« (22).

Knauer wendet ein, daß hier ein Ereignis als historisch angesehen werde, dessen genaues Datum (innerhalb des 8. Jh.) nicht bekannt ist. Er erklärt, daß ihm selbst das Amtsblatt der Erzdiözese Lanciano von 1971, in dem das erwähnte Ergebnis veröffentlicht wurde, nicht vorläge, und weist darauf hin, daß auch Grochtmann dessen Angaben nur aus zweiter Hand zitiert habe. Ich selbst habe mich in zwei Briefen an das dortige Erzbistum um eine Kopie der einschlägigen Seiten (143–185 nach Grochtmann) bemüht. Zwar ohne Erfolg, doch wurde mir ein Exemplar einer umfangreichen Schrift zugesandt¹⁶, die den sehr detaillierten offiziellen Bericht, mit 28 Fotos, über die beiden wissenschaftlichen Untersuchungen der Reliquie von 1970–71 und 1981 enthält. Im Ergebnis wird eindeutig auf menschliches Herzgewe-

¹² Dienstbereit in der Liebe Christi. Pauline von Mallinckrodt, Paderborn 1985, 74–77.

¹³ ThPh 65 (1990) 615f.

¹⁴ Der Glaube kommt vom Hören, Bamberg 1984, 307.313.

¹⁵ Protokolle der Zeugenaussagen bei W. Schamoni, Wunder sind Tatsachen, Würzburg 1976, 178–183.

¹⁶ N. Petrone, Il Miracolo Eucaristico di Lanciano. La scienza ha fornito le prove. Documentazione storica, teologica, scientifica e fotografica, Lanciano 1986.

be und menschliches Blut geschlußfolgert. Aufgrund dieser Veröffentlichung ist allen Medizinerinnen und übrigen Wissenschaftlern der Welt die Möglichkeit gegeben, das Verfahren zu überprüfen und das Ergebnis gegebenenfalls zu widerlegen. Darlegungen, die von der genannten Dokumentation absehen, sind auf jeden Fall wertlos. Und wenn sich die Schlußfolgerungen der Wissenschaftler, die darin zu Wort kommen, als stichhaltig erweisen, wird zu fragen sein, wieso sich menschliches Fleisch und Blut, falls es natürlichen Ursprungs sein sollte, über Jahrhunderte in dem gegebenen Zustand halten können.

Halten die Tatsachen einer solchen Untersuchung und Fragestellung stand, kann dagegen letztlich auch der gewichtigste Einwand von Knauer nichts ausrichten: »Wenn das Buch (von Grochtmann) nicht von einem Kardinal (F. Hengsbach) empfohlen wäre, würde ich es nach so der Eucharistielehre der Kirche widersprechendem Unsinn nicht weiterlesen noch gar rezensieren...« Halten wir einmal fest: Knauers entscheidender Einwand ist nicht historischer oder, wie es den vorgelegten Expertengutachten entsprechen würde, medizinischer, sondern theologischer Art. Und dieser Einwand ist trotz der burschikosen Form, in der er geäußert wird, sehr ernst zu nehmen: Nach der Eucharistielehre der Kirche existiert der verklärte Leib Jesu nicht mehr in einer Weise, die ihn Laboranalysen zugänglich machen würde, und er wird kraft der Wesensverwandlung in der Eucharistie nicht in einer solchen Weise gegenwärtig.

Dennoch: Gleichzeitig mit der sich entwickelnden Eucharistielehre der Kirche wurden innerhalb derselben Kirche eine ganze Reihe von Berichten über eucharistische Wunder überliefert, auch über solche von der Art dessen von Lanciano, und niemand sah zwischen beidem einen mit Sicherheit unüberbrückbaren Gegensatz. Darum kann man einerseits die kirchliche Eucharistielehre nicht so verstehen, als schließe sie derartige Wunder mit Sicherheit aus. Andererseits darf man aber auch eucharistische Wunder nicht so verstehen, als seien Fleisch und Blut in ihrer innerweltlichen, der medizinischen Forschung zugänglichen Existenzweise Fleisch und Blut Christi. »Würde bei solchen (Reliquien) tatsächlich echtes Blut nachgewiesen, so könnte es als solches nur auf das Blut Christi verweisen, dies aber niemals sein«, hatte A. Winkhofer diesbezüglich klärend 1958 geschrieben¹⁷.

Zum zweiten der erwähnten Wunder, der Heilung des von den Lenden abwärts knochenlosen Knaben, merkt Knauer an: »Vielleicht hat der Autor (Growthmann) übersehen, daß bereits die 'Knochenlosigkeit von den Lenden ab' in den besagten Heiligsprechungsakten mit gleicher Phantasie geschildert wird, mit der er selbst den oben zitierten Fall von Lanciano ausgemalt hat: Es heißt bei Schamoni von der Untersuchung durch den eben erst aus einer anderen Stadt eingetroffenen 'freien Wundarzt' Hyazinth Ercolani: 'Er lenkte die Glieder, drehte sie zusammen, faltete sie und ballte sie zusammen, wie man ein Taschentuch zusammendreht.' (179) Offenbar ist bereits diese Krankheit selbst ein Mirakel, so daß es auch kein allzu großes Wunder mehr ist, wenn ihr mit weiteren Mirakeln ähnlicher Art wieder abgeholfen werden kann.«

¹⁷ Blutwunder, in: LTK II, 548f (549).

Daß Grochtmann selbst den Fall von Lanciano phantasievoll ausgemalt habe, stimmt nicht. Vielmehr gibt er hinsichtlich des Ursprungs die Tradition wieder, wie er sie in der von ihm zitierten Schrift¹⁸ vorfindet, und führt hinsichtlich der Untersuchung von 1971 die einschlägige amtliche Veröffentlichung an.

Knauer bringt das Zeugnis des Arztes Hyazinth Ercolani in ein schiefes Licht, indem er von der »Untersuchung durch den eben erst aus einer anderen Stadt eingetroffenen 'freien Wundarzt'...« spricht. Das ruft den Eindruck hervor, als sei das Kind nur einmal kurz in ärztlicher Beobachtung gewesen. In Wirklichkeit bezeugt die Mutter des Knaben, daß sie diesen kurz nach seiner Geburt von Ercolano Ercolani, dem Vater des Vorgenannten, der ebenfalls Wundarzt gewesen war, hatte untersuchen lassen. Als sie ihn etwa sieben Monate später wieder untersuchen lassen wollte, war letzterer verstorben, und darum ging sie zu dessen Sohn, der inzwischen aus Monte Reale nach Leonessa zurückgekehrt war (wohl um die väterliche Praxis zu übernehmen).

Der entscheidende Einwand Knauers gegen die fragliche Heilung besagt, daß es das von den Zeugen behauptete Gebrechen (Knochenlosigkeit von den Lenden an abwärts) gar nicht gibt und somit auch dessen Heilung ein Produkt der Phantasie ist. Dieser Einwand ist ernst zu nehmen, jedoch berechtigt er nicht dazu, Art und Gewicht der Zeugenaussagen, wie Knauer es tut, unbesehen zu lassen. Auch Schamoni schreibt in der Einleitung zur Wiedergabe dieser Aussagen: »Was mir Schwierigkeiten macht, ist nicht die Heilung, sondern die Monstrosität der Knochenlosigkeit, die nach einer medizinischen Unmöglichkeit aussieht.« Der Quellenlage entsprechend fügt er jedoch mit Recht hinzu: »Und gerade auf diese Feststellung zielt die Vernehmung.« Kurz vorher hatte er bereits geäußert: »Den Fall würde ich ohne Zweifel nicht bringen, wenn er nur von drei Augenzeugen bestätigt wäre. Aber das Wunder ist von einem Arzt und sechs weiteren Augenzeugen festgestellt worden...« Es handelt sich um Mutter und Vater des Kindes, zwei Franziskaner, einen Diözesanpriester und einen Lebensmittelhändler, alle aus demselben Ort wie die betroffene Familie (Leonessa), und den Arzt Ercolani junior. Alle sagen aus eigener Anschauung aus, vier Jahre nach der erfolgten Heilung. Der Lebensmittelhändler bemerkt dazu: »Die Kunde von diesem Wunder hat sich überall verbreitet. Und der Ruf, daß dies ein Wunder ist, hält sich unerschüttert in der Allgemeinheit... Es gibt niemand, der darüber anders gehört hat.« Das beweist, daß ihm (und wohl auch den übrigen Zeugen) die bis heute in Heiligsprechungsprozessen übliche Frage vorgelegt wurde, ob sie von Personen wüßten, die das fragliche Ereignis bestritten oder meinten dafür eine natürliche Erklärung geben zu können.

Einer solchen Quellenlage gegenüber kann man sicher nicht das von den Zeugen Behauptete ohne weiteres ins Reich der Fabel verweisen. Daß die Mutter und die beiden Franziskaner erklären, die Beine des Kindes hätten sich drehen und falten lassen »wie ein Taschentuch«, mag eine vom Volkscharakter bedingte Übertreibung in der Formulierung darstellen. Es fällt auf, daß der Arzt diese Formulierung

¹⁸ H. T. Brik, Wandlungswunder, Wels 1974.

nicht gebraucht, obwohl er hinsichtlich des wesentlichen Befundes mit den Aussagen der anderen Zeugen vollauf übereinstimmt.

Ich habe in dieser Sache mehrere Mediziner befragt und die Auskunft erhalten, daß tatsächlich weder in ihrer eigenen Praxis noch in der Fachliteratur ein Fall von Mißbildung bekannt ist, der die Gesamtheit der genannten Gegebenheiten und Symptome aufweist. Es sei immer die Entwicklung eines ganzen Körperteils betroffen, erklärte einer der Befragten; wenn ein Knochen fehlt, sei das entsprechende Glied verkleinert. Das »immer« muß dabei wohl in »nahezu immer« oder »meistens« korrigiert werden, entsprechend folgendem Auszug aus einem Gutachten, das ich von einem Kinderarzt erhalten konnte: »Die Hypo-/Aplasie, auch seitengleich, einzelner Knochen der unteren Extremitäten (etwa Fibula) ist auch mir schon begegnet. So wäre zunächst eine ausgedehntere Form denkbar, allerdings mit fraglicher Entwicklung der verbleibenden Weichteile... Wenn Weichteile vorhanden sind, ist die Annahme vorhandener, jedoch stark Kalk-verminderter Knochen bis zur völligen Biegsamkeit wahrscheinlicher...« Letztere Hypothese wurde unabhängig davon auch von einem anderen der von mir befragten Ärzte geäußert: Die Knochen waren wahrscheinlich vorhanden, jedoch völlig biegsam. In dieser Annahme verliert die plötzliche Heilung des Kindes wohl kaum etwas von ihrem Wundercharakter.

Auf meine Frage, ob das Fehlen einer bestimmten Art von Mißbildung innerhalb des für die heutige medizinische Wissenschaft überschaubaren Zeitraums die Schlußfolgerung erlaube, daß es eine solche Mißbildung auch früher nie gegeben habe, meinte einer der befragten Ärzte, eine solche Schlußfolgerung sei sicher unberechtigt, und er wies zur Erhärtung dieses Urteils auf die Tatsache hin, daß etwa Sigmund Freud aus seiner Erfahrung psychische Krankheiten beschreibt, die es heute nicht mehr gibt. Und der erwähnte Kinderarzt erkärt dazu: »Allgemein wird in der Literatur ungewöhnlicher Formenreichtum und stark wechselnder Ausprägungsgrad bei Extremitätenmißbildungen betont, so daß einer bezeugten Falldarstellung wohl kaum grundsätzliche Erwägungen oder fehlende Parallelfälle entgegengesetzt werden können.« Damit dürfte sich der von Knauer so peremptorisch geäußerte Einspruch als unhaltbar erweisen.

Was man bei Grochtmann vermissen mag, aber was Knauer mit seiner Pauschalverwerfung um so weniger geleistet hat, ist eine *Unterscheidung* innerhalb der Heiligsprechungsakten, wie sie seinerzeit der Historiker *Olivier Leroy*¹⁹ hinsichtlich der Levitationsberichte, die diese Akten enthalten, in hervorragender Weise durchgeführt hat (199–218) und die sich im wesentlichen auch auf die Bezeugung anderer Arten von Wundern anwenden läßt. Er stellt das Ergebnis seiner Untersuchungen vor allem folgende Regeln auf: 1. Alle Erzählungen ohne nähere topographische und chronologische Bestimmung und ohne originelle Einzelheiten hinsichtlich Umstände und Modalitäten des Ereignisses sind auszuschneiden. 2. Ebenso auch Erzählungen, die genaue Einzelheiten enthalten, sofern diese früheren, in der Hagiographie öfters wiederholten Erzählungen zum selben Thema sehr ähneln. 3.

¹⁹ La Lévitacion. Contribution historique et critique à l'étude du merveilleux, Juvisy 1928.

Es sind ausschließlich Augenzeugen in Betracht zu ziehen. 4. Wunderberichte, die beim ersten Biographen eines Heiligen fehlen und später erst auftauchen, sind verdächtig (217). Unter Anwendung dieser Regeln kommt er zu dem Schluß, »daß einige bevorzugte Fälle der Überprüfung durch die allerstrengste Kritik standhalten« (228). Allein eine solche Einstellung, die in Wahrheit die Bezeichnung »historisch-kritisch« verdient, kann für die Untersuchung der anstehenden Fragen hilfreich sein.

Buchbesprechungen

Festschriften

Braun, Karl, Aus Liebe zur Kirche. Predigten und Ansprachen, Verlag Brönnner & Daentler KG, Eichstätt 1990, 354 S. (Festgabe für Diözesanbischof Dr. iur. can. Karl Braun aus Anlaß des 60. Geburtstages, hrsg. vom Bischöflichen Ordinariat der Diözese Eichstätt).

Die Festgabe wird mit einem Vorwort von Generalvikar Johann Limbacher und mit Grußworten von Friedrich Kardinal Wetter, Erzbischof Elmar Maria Kredel und Bischof Josef Stimpfle eröffnet. Den Ansprachen und Predigten Bischof Brauns schickt Prof. M. Seybold eine Einführung voraus, die den »inneren Bauplan« oder die »Konstruktionspunkte des Gebäudes« aufzeigen und somit ein »Zusammenlesen« der Texte erleichtern will. Als Markierungspunkt stellt Seybold einmal die Kirche als Mysterium heraus. Entgegen der verkürzten Sicht der Machbarkeit und Berechenbarkeit einerseits und des Rückzugs in das Unzugänglich-Geheimnishafte andererseits sei gerade die Selbstgewährung des Vaters im Sohn zu betonen, dessen Sendung sich in der Sendung des Geistes durchhält. Damit entsteht sowohl kirchliche Autorität als auch Gemeinschaft in den verschiedenen Verstreungen des Leibes Christi. Als zweiter Markierungspunkt wird anhand des Wappenspruches von Bischof Braun gezeigt, daß die Kirche vom Kreuz lebt. Kreuz ist Offenbarung der Liebe, der Hingabe, des Opfers, des Gehorsams. Kirche und Eucharistie sind deshalb von Opfer und Gehorsam her geprägt, der nicht mit Legalismus verwechselt werden dürfe. Wo diese Prägung fehlt, so verkündet Bischof Braun, werde die Kirche unfruchtbar und entarte die Humanität. Kirchliche Pastoral, so leitet Seybold zum dritten Markierungspunkt über, muß deshalb aus der inneren, geistig-geistlichen Erneuerung genährt sein, die aus Gebet, Gottesdienst, Anbetung, Bekenntnis und aus dem Streben nach Heiligkeit im gehorsamen Mitglauben mit der Kirche herauswächst. Ohne diese Grundausrichtung, die nach dem Zweiten Vatikanum oft verloren wurde, komme jeder Aktivität die Seele abhanden; das Denken wird pelagianisch.

Nach diesem gedrängten Verweis auf die Quelle des Wirkens und der Verkündigung von Bischof Braun sollen die Themen der einzelnen Predigten nur zum Teil genannt werden; eine

Schilderung ihres Inhalts ist in der gebotenen Kürze unmöglich. Den Auftakt bietet die Ansprache des ernannten Bischofs anläßlich seiner Vereidigung. Darauf folgt ein Hirtenwort an die Priester, in dem der neugeweihte Bischof programmatisch Schwerpunkte für die Arbeit in der konkreten Situation setzt, und die Ansprache nach der Weihe: »Dienst unter dem Kreuz«. Ebenso gilt ein Hirtenwort mit dem Datum des Weihetags den Pfarngemeinden: »Leben aus dem durchbohrten Herzen«; der Leitspruch des Bischofs wird erklärt und ausgefaltet (Sakramente als Quellen des Lebens; Gabe des Geistes; Maria, unsere Mutter). Weitere thematische Predigten: »Ich glaube«, »Für das Leben«, »Den verheißenen Frieden zum Vorschein bringen« (ein nüchtern-eindringlich werbender Appell, die Pax-Christi-Bewegung innerhalb der einen Kirche bei legitimem politischen Pluralismus zu verstehen), »Kritik an der Kirche«, »Christliches Wirken für den Frieden in der Spannung zwischen Hoffnung und Realität« (zur Pax-Christi-Thematik und -Problematik). Es folgen Predigten bzw. Hirten schreiben zum Semesteranfang, Jahresschluß, zum Welttag des Friedens, zur Aufgabe des Laien, zur ökumenischen Bewegung, zur Erneuerung der Kirche, zur Frage der Kindertaufe, zur Grundgesinnung kirchlicher Rätearbeit, zur Welt der Technik, zur Weitergabe des Glaubens, über Seelenheil und Sozialheil, über die Einheit der Kirche, über das Ostergeheimnis. Behandelt werden Themen wie Zölibat, Kirche und Theologie, Familie, Mut zum Kreuz, Anbetung, Interkommunion, Unterscheidung des Geistes, Glaube und Politik, Mündigkeit usw. Mehrere Marienpredigten des Bischofs wurden in die Sammlung aufgenommen, 34 Fotos verlebendigen die Texte. Ein Stichwortverzeichnis, erstellt v. Werner J. Hentschel, erleichtert das schnelle Zurechtfinden.

Das Buch ist aus mehreren Gründen sympathisch. Es zeigt Bischof Braun, wie er als erster Seelsorger in seiner Diözese seine Verantwortung für »das gesamt christliche Lehrgut« (Päpstliche Ernennungsbulle) wahrnimmt. In den einzelnen Beiträgen werden aktuelle Fragen aufgegriffen, aber auch mutig und klar beantwortet, in dem Willen, theologisch fundierte Orientierungen aufzuzeigen. Auch die getroffene Auswahl kann als glücklich gelten. Nicht alle Predigten/Verlautba-

rungen des Bischofs wurden genommen, so daß es ein handliches, aber nicht zu umfangreiches Buch wurde. Nicht nur Pfarrern, Lehrern und engagierten Laien ist es zu empfehlen, sondern allen, die zu den vielen genannten Themen die authentische Lehre der Kirche kennenlernen wollen oder für Vortrag und Diskussion Hilfestellungen suchen.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Bäumer, Remigius / Stockhausen, Alma von (Hrsg.), Verabschiedung oder naturphilosophische Weiterführung der Metaphysik? Festschrift der Gustav-Siewerth-Akademie anlässlich ihrer Eröffnung als staatlich anerkannte Wissenschaftliche Hochschule am 13. Juli 1990, Verlag Peter Lang, Frankfurt a. M. 1990, 432 S., brosch.

Schon seit Jahren bekannt ist die Tätigkeit der Gustav-Siewerth-Akademie für Philosophie, die einen im deutschen Sprachraum einzigartigen Rahmen bietet für ein reges interdisziplinäres Gespräch, das offen ist für eine Integration vom katholischen Glauben her. Einen hervorragenden Einblick in dieses weitgespannte Wirkungsfeld bietet die vorliegende Festschrift anlässlich der staatlichen Anerkennung als wissenschaftliche Hochschule. 32 meist recht knappe, aber hochinformative Beiträge mit brisanten Themen reizen zum Lesen. Frau Prof. Dr. *Alma von Stockhausen*, für den Werdegang der Akademie maßgeblich verantwortlich, stellt in einem Einleitungsbeitrag (S. 11–39: »Entwicklung, der letzte Gedanke?«) den »roten Faden« der Arbeit vor: »Die Alternative, vor die uns das Denken unserer Tage stellt: entweder Ableitung aller Phänomene bzw. Erkenntnisse aus der umfassenden Einheit der Natur, mit der Evolutionstheorie als Erklärungsmodell – oder Rückführung des Menschen und seiner Welt auf den christlichen Gott – hat den Kollegenkreis versammelt« (11). Von Stockhausen betont den philosophischen Primat des Seins vor dem Werden, dessen Verkehrung durch Hegel dem Darwinismus gefördert habe. Die Gleichsetzung des Seins mit dem Widerspruch wiederum sei nicht zu denken ohne die »dialektische« Theologie Martin Luthers. Dagegen tue eine naturphilosophische Erneuerung der Metaphysik not, die auf den transzendenten Schöpfergott weist. Ohne philosophische Fundierung sei auch die zeitgenössische Krise des christlichen Glaubens nicht heilbar.

Das umfangreichste erste Kapitel, »Anthropologie vom Standort des Tieres oder als Metaphysik der Natur?« (41–225), beginnt mit den Naturwissenschaften. *Bruno Vollmert* stellt aus der Sicht der Makromolekularchemie die Frage nach

der Entstehung der Lebewesen; die Theorie Darwins und die Annahme einer »Selbstorganisation« der anorganischen Materie zum Leben kann danach als falsifiziert gelten. Die Naturwissenschaft stößt hier an eine Grenze, die auf das schöpferische Wirken Gottes deutet (41–58). In die Auseinandersetzung mit dem New-Age-Philosophen und Physiker *Fridjof Capra* tritt *Winfried Schmidt*, der die Konfundierung von moderner Physik und ostasiatischer Mystik als Trugschluß erweist (59–77). Der Biologe *Wolfgang Kuhn* weist auf die vernachlässigte Disziplin der Morphologie: die Gestalthaftigkeit der Lebewesen läßt das Phänomen der qualitativen Ordnung und der Schönheit aufleuchten, das kausalanalytisch nicht erfaßbar ist (79–88). Der bekannte Embryologe *Erich Blechschmidt* widerlegt auf überzeugende Weise das sog. »Biogenetische Grundgesetz«: der Mensch »wird« nicht Mensch, sondern ist menschliche Person von Anfang an. Kritik geübt wird hier auch an diversen Theologen (*Rahner*, *Böckle*, *Gründel*). Für die Diskussion um die Abtreibung ist dieser Beitrag von maßgeblicher Bedeutung (89–102). Über die rechtlichen Konsequenzen zum Schutz des ungeborenen Menschen äußert sich dann *Herbert Tröndle* (103–106).

Methodische Kritik an Vertretern der Tiefenpsychologie, die das Persönliche im Menschen auf das Unpersönliche zurückführen, äußert *Ermano Pavesi* (107–116). Der Nobelpreisträger *John C. Eccles*, im kommenden Frühjahr wieder Gastprofessor der Akademie, ist mit einem kurzen Abdruck aus einem früheren Werk vertreten: die Hirnphysiologie bietet interessante Beobachtungen, die auf die Geistigkeit der Seele und deren Ursprung in der Schöpfung Gottes weisen (117–119). Vertieft wird dieses Thema dann aus philosophischer Sicht: *Leo Elders* äußert sich zur Unsterblichkeit der menschlichen Seele gemäß Thomas von Aquin, dessen Begründung er mit einschlägigen Lösungen der Vergangenheit und Gegenwart vergleicht (121–136). Die Brücke zur Theologie schlägt hiernach *Joseph Schumacher*: die Zukunft des Menschen über den Tod hinaus gehört ebenso zur Grundbotschaft des Christentums wie der Hinweis auf Himmel, Hölle und Fegfeuer (137–147). Über die »Freiheit als Hingabe an Wahrheit und Irre« (149–153) kommt mit einem früheren Werk *Alexander Schwan* (†) zu Wort, während *Anselm Günthör* das notwendige Komplement, das »Gesetz der Gnade«, behandelt (155–164). Über Platons Beitrag zum Naturrecht gegen die Sophisten mit deren »Recht des Stärkeren« schreibt *Horst Seidl* (165–174). *Anton Ziegenaus* äußert sich aus theologisch-anthropo-

logischer Sicht zum Thema »Biotechnik«, wobei er die geistesgeschichtlichen Wurzeln der modernen »Machermentalität« bloßlegt und die entscheidenden Momente des christlichen Menschenbildes vor Augen stellt. Ohne die Begründung in der Schöpfung Gottes wird die Menschenwürde vernichtet (175–190).

Daß Politik nicht abseits theologischer Vorgaben zu betreiben ist, zeigt *Lupold von Lehsten* für die Anthropologie des politologischen Klassikers Carl Schmitt, der die »Freund-Feind-Kategorie« auf den Sündenfall zurückführt (191–200). *Karel Macha* geht es in seinen »Bemerkungen zu einer Integralen Anthropologie« um den Begriff des »Nächsten«; Ludwig Feuerbach wird hier ein »im Grunde theologisches Herz« vindiziert (201–212). Daß demokratische Kontinuität nicht ohne geistige und politische »Botschaft« zu denken ist, die Begeisterung erweckt, betont mit gemessener Kritik an den politischen Parteien *Lothar Bossle* (213–225); hilfreich sei hier eine »Trinität (sic) von christlichen, liberalen und konservativen Ideenströmungen«. Ob ein solches »Bermuda-Dreieck« (224) Begeisterung erwecken kann, scheint dem Rez. indes zweifelhaft. Eine konsequente Begründung aus der christlichen Soziallehre, die über eine pragmatische Verquickung hinausgeht, wäre hier wohl hilfreicher.

Das kürzere zweite Kapitel bietet philosophische Orientierung zur Frage, ob metaphysische oder vielmehr dialektische Denkprinzipien der Wirklichkeit entsprechen (227–283). Die Dialektik Hegels (227–233; *Gustav Siewerth* †) und die des Dialektischen Materialismus, die in anregender Weise mit dem lateinischen Averroismus des Mittelalters verglichen wird (235–255; *Helmut Dahm*), werden dabei als Irrwege erwiesen, die gegen die elementarsten Grundsätze der Logik verstoßen. Ebenso abgelehnt wird das »Seinsverständnis Heideggers als Partnerschaft von Licht und Finsternis und Gut und Böse« durch *Detlef B. Linke* (257–274). Auf die Aporien des marxistischen Ideologiebegriffs weist *Assen Ignatow* (275–280). *Andrzej Wiercinski* macht auf das Schaffen Gustav Siewerths aufmerksam, der die Geschichte der Metaphysik gegen den Heideggerschen Vorwurf der Seinsvergessenheit verteidigt (281–283).

Ganz der Theologie gewidmet ist das dritte Kapitel, das sich mit der Auslegung der Bibel befaßt und die Frage stellt: »Ohne Luther kein Hegel?« (285–369). Die provokative These *G. Siewerths*, wonach die reformatorische Theologie allgemein und die Dialektik Hegels insbesondere der antiken Gnosis gleichzusetzen sind, wird leider nur kurz vorgestellt, nicht aber breiter verifi-

ziert (285–287). Daß sich Rudolf Bultmann in seiner Exegese auf Luther beruft, dabei aber wichtige Momente ausblendet und tatsächlich eher Heidegger folgt, legt der Luther-Forscher *Theobald Beer* dar (289–310). Den Geschichtswert der Evangelienüberlieferung betont u. a. am Beispiel der Menschensohnworte der Exeget *Hans Lubsczyk* (311–334). In die gleiche Richtung geht *Albert Mock*, der psychologische Kriterien für die Glaubwürdigkeit der neutestamentlichen Schriften andeutet (335–337). Zum theologischen Verstehen nichtchristlicher Religionen äußert sich der evangelische Missionswissenschaftler *Peter Beyerhaus* (339–348). Die von der dialektischen Theologie beeinflusste Deutung betont für katholisches Denken die Sündhaftigkeit des Heidentums wohl etwas zu stark. Angesichts des vorherrschenden modernen Synkretismus mag das einen wichtigen Gegenakzent bilden (zumal der Hinweis auf die dämonischen Einflüsse), wird aber der bleibenden, wenn auch durch die Ursünde des gnadenhaften Moments entkleideten Gottebenbildlichkeit des Menschen nicht gerecht. Treffend ist gewiß der Hinweis, daß Mission nicht »einen unverbindlichen Ideenaustausch« verlangt, sondern einen »Herrschaftswechsel« (346). Mit dem ungelösten »Problem der Einheit zwischen Welt- und Heilsgeschichte in der Befreiungstheologie« befaßt sich *Leo Scheffczyk* (349–369), der bei G. Gutierrez und L. Boff schwerwiegendste theologische Mängel aufweist und sie mit der Perspektive des II. Vatikanums konfrontiert, worin Zuwendung und Distanz des Christen zur Welt gleichermaßen zu ihrem Recht kommen.

Das abschließende vierte Kapitel stellt sich ganz der Gottesfrage (371–430). Einen mißlungenen Entwurf, »Hegels spekulative Deutung der Christologie«, stellt *Edith Düsing* vor (371–386). Den »Evolutionismyθος« (404) mit dem Schöpfungsglauben konfrontiert der informative Artikel von *Horst W. Beck* (387–408). Er steht in einer gewissen Spannung zu Publikationen aus dem katholischen Raum mit einer ähnlichen Stoßrichtung, die Schöpfung und Evolution nicht gleichsetzen, aber doch verbinden wollen (z. B. »Evolutionismus und Christentum«, hrsg. v. R. Spaemann u. a., Weinheim 1986). Die Unveränderlichkeit Gottes und die Ewigkeit seiner Liebe betont gegen hegelianisch beeinflusste theologische Turbulenzen *Leo Elders* (409–413). Wenig bekannte Äußerungen Luthers »Haß« auf das »homooousios«, Ablehnung des Wortes »Trinität« und die Abhandlungen katholischer Kontroversetheologen, in denen die traditionelle Gotteslehre zur Geltung kommt, dokumentiert schließ-

lich *Remigius Bäumer*: »Die Gottesfrage in der theologischen Auseinandersetzung des 16. Jahrhunderts« (415–430).

Im Rahmen einer Rezension kann nur aphoristisch auf den reichen Inhalt der Festschrift eingegangen werden. Zahlreiche Thesen bilden in der gegenwärtigen geistigen Landschaft eine wohlthuende Provokation, die zum Weiterdenken einlädt. Den Herausgebern und Mitarbeitern darf man zu einem gelungenen Werk gratulieren. Hilf-

reich wäre freilich ein Anhang mit einem kurzen »Who is who« gewesen, um die Bedeutung der oft hochkarätigen Wissenschaftler in rechter Weise zu würdigen. Hinweise auf weiterführende Literatur wären trotz meist reicher Anmerkungen bei einigen Beiträgen (z. B. von Blechschmidt) ebenso willkommen gewesen wie ein diverses Register. Vielleicht darf man damit bei einer eventuellen Neuauflage des gehaltvollen Werkes rechnen.
Manfred Hauke, Augsburg

Geschichte

Arat, Mari Kristin, Die Wiener Mechitharisten. Armenische Mönche in der Diaspora, Verlag Böhlau, Wien – Köln 1990, 285 S., 18 Abbildungen, Broschur.

Die Mechitharisten wurden 1701 von Mechithar von Sebaste (1676–1749) gegründet. Sie sollten die Kultur des geknechteten armenischen Volkes pflegen und gegen eine überzogene Latinisierung die Eigenständigkeit der armenischen Kirche in Bindung an Rom vertreten. Man kann der Autorin nur danken, daß sie der Geschichte dieser kleinen und doch bedeutenden Kongregation benediktinischer Tradition gründlich nachgegangen ist und diese gekonnt darstellt. Unter dem Druck der Verfolgung mußten diese Mönche von Konstantinopel nach Venedig und von dort über Triest nach inneren Spaltungen nach Wien übersiedeln. Hier entfalteten sie eine religiös und kulturell fruchtbare Tätigkeit für ihr Volk in der ganzen Welt, aber auch als Vermittler der orientalischen christlichen Geistigkeit an den Westen, wie allein schon ihre kostbare Handschriften-sammlung und ihre Editionstätigkeit beweisen.

Diesem geschichtlichen Überblick bis in die Gegenwart folgt der Aufbau der Arbeit: 1. Ordensgründer Abt Mechithar: 20–28. 2. Die Vorgeschichte der Wiener Mechitharisten in Triest (1773–1811): 29–35. 3. Wien (1881–1988): 36–127. Hier erlebte die Kongregation ihr »goldenes Zeitalter« (1826–70). 4. Bau und Kunst: 128–139. 5. Bibliothek und Museum: 140–148. Die älteste Handschrift stammt aus dem 9. Jh. 6. Wappen: 149–153. 7. Innere Organisation: 154–158. 8. Wirtschaftliche Existenz: 159–173. 9. Zielsetzung: 174–218. Ein reichhaltiges Literaturverzeichnis (271–285) rundet diese interessante Arbeit ab. Im Zeitalter der Computer sollten eigentlich Anmerkungen nicht mehr nachgestellt werden und so die Lesbarkeit stören, sondern auf jeder Seite angebracht werden.

Walter Baier, Augsburg

Durst, Michael, Die Eschatologie des Hilarius von Poitiers. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts (Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte, hrsg. v. E. Dassmann – P. Stockmeier – H. J. Vogt, Bd. 1), Borengässer, Bonn 1987, XLIV u. 386 S.

Hilarius v. Poitiers († ca. 367), zwischen Tertullian und Cyprian einerseits und Hieronymus andererseits der bedeutendste Theologe des Westens, der »Athanasius des Abendlandes«, hat keine systematischen Ausführungen zur Eschatologie gemacht. Dem Vf. gebührt Dank, die verstreuten Äußerungen zusammengetragen und miteinander verglichen und so das eschatologische Bewußtsein im Gallien des 4. Jhs. dargestellt zu haben. Die theol. Diss. (Bonn) gibt zunächst Auskunft über die Primär- und Sekundärliteratur, über die von Hilarius benutzten Quellen (Irenäus, Novatian, Tertullian u. a., aber weniger Origenes!).

Zum Themenkreis Tod wird einerseits eine gewisse Abhängigkeit von Platon (Bewertung des Leibes) festgestellt, andererseits herrschen christl. Gedankengänge vor. Dabei ist wohl auch die Auffassung von der doppelten Schöpfung (Gen 1, 26; Gen 2, 7: Leib und seine Vereinigung mit der Seele). Trotz der platonischen Einflüsse fällt die Einheit des Menschen nicht auseinander, denn die triplex operatio dei erschafft nicht nur Leib und Seele, sondern vereinigt beide. Insofern erfaßt der Tod als Trennung von Leib und Seele viel stärker als bei Platon die gesamte Existenz. Eine Entwicklung von der materiellen Seelenauffassung der Stoa zur geistigen wird festgestellt. Die anthropologischen Grundlagen des Bischofs von Poitiers werden ausführlich mit denen griech. Theologen verglichen. Was den Tod betrifft, so schwankt Hilarius einerseits zwischen der Allgemeinheit des Todes und seiner Ableitung von der Sünde. In einer breiten Anlage werden dann die Überwindung des Todes durch

das Heilswerk Jesu Christi und seine subjektive Aneignung durch Glaube, Werke, Sakramente usw. geschildert.

Im 2. Teil: Unterwelt – Zwischenzustand – Totenreich, werden zunächst einzelne Termini (*inferi*, *profundum*, *tartarus*, *abyssus*) erläutert, wobei die antike und altchristl. Begriffsgeschichte berücksichtigt wird, dann werden die Vorstellungen über Lage und Aussehen der Unterwelt, ferner der Abstieg der Seele in die Unterwelt und das verschiedene Los der gerechten und ungerechten Seelen, der Abstieg Christi ins Totenreich und schließlich die Sonderstellung der Märtyrer behandelt. Nach Hilarius gelangen die Seelen, außer denen der Märtyrer (Apk 6,9f!), noch in ein zweigeteiltes (Lk 16,19ff) Hadesinterim. Er scheint kein Purgatorium zu kennen, wenigstens äußert er sich nicht über den Zustand der *medii*. Wenn der Autor betont, das Hilarius kein postmortales Gericht kenne, »sondern die Antizipation des Schicksals, das die Verstorbenen nach dem Endgericht aufgrund des dort gefällten Urteils erwarten wird« (S. 165), ist zu fragen, worin denn der Unterschied zwischen dem postmortalen Gericht und der das Endschicksal antizipierenden Einweisung in eine der beiden Hadeskammern bestehen soll.

Der dritte Teil behandelt »Ende und Vollendung der Welt«, also die universale Eschatologie. Der Autor setzt sich zuerst mit der zyklischen Zeitauffassung der Antike auseinander, der die lineare im Christentum gegenübersteht. Der Zeitpunkt des Weltuntergangs sei für Hilarius ungewiß (weshalb die Zahlenallegorien nicht als exakte Zeitangaben verstanden werden dürfen). Hilarius sei auch kein Chiliast gewesen. Bei der näheren Schilderung der Wiederkunft Christi gelingt es dem Verfasser wiederum, eine Menge von interessanten, der antiken, jüdischen oder christlichen Tradition entspringenden oder mittels der Allegorese kombinierten Einzelheiten zu den Begleiterscheinungen der Wiederkunft zu ihrem Ort und zu ihrer Modalität zusammenzutragen. Sinn der Wiederkunft ist Gericht und Aufrichtung des Reiches.

Ein wesentliches Moment davon ist die allgemeine Auferstehung. Maßstab und Urbild dafür ist die Auferstehung Christi. Hilarius vertritt klar die Allgemeinheit der Auferstehung, also auch der Ungerechten; diese werden zwar in einer

Leiblichkeit fortexistieren, aber keinen verklärten Auferstehungsleib erhalten. Erst nach dem Gericht wird den Gerechten die Umwandlung des Leibes zuteil, wobei Hilarius an einen Geistleib, den Engeln gleich, denkt. Die Umwandlung schließt Kontinuität und Diskontinuität zum irdischen Leib ein. Hilarius lehnt die Allversöhnung ab. Da Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in Gott kein Widerspruch sind, darf nicht eine Eigenschaft auf die andere reduziert werden. Die universale Richterstellung Christi ist Ausfluß seiner Gottheit. Doch hat er Mitrichtende. Das Gericht ist Scheidung zwischen Gläubigen und Ungläubigen, die nach dem Johannesevangelium schon gerettet bzw. gerichtet sind, bezieht sich aber auch auf die guten und bösen Einzelten. Das »Feuer des Gerichts« ist bei H. sowohl prüfendes (dem sich alle unterziehen müssen, aber nur Maria standgehalten hat) als auch ein reinigendes und ein strafendes Feuer. Der Vgl. mit Tertullian und Lactantius (Identität von Gerichts- und Straffeuer!, aber nicht reinigend!), während es bei Origenes auch reinigend wirkt, zeigt die Eigenständigkeit des Hl., der zwar von Origenes abhängt, ohne aber die Allversöhnung zu vertreten. Das Gericht bedeutet auch die endgültige Fesselung des Teufels.

Unter dem Titel: Strafe, Lohn und Vollendung werden dann »Lohn und Strafe als Handlungsmotiv«, »die ewige Strafe der Ungerechten« und »der Lohn der Gerechten« behandelt. Die Vollendung ist gestuft und mit verschiedenen konkreten Vorstellungen verbunden, wie: Paradies, Gottebenbildlichkeit, Seligkeit und Freude, Gemeinschaft mit den Engeln, Ewiges Leben, Gottesschau und himmlisches Jerusalem. Letzter Akt ist die Unterwerfung und Übergabe des Reiches. Mehrere Namen- und Sachregister erleichtern die Arbeit mit dieser Untersuchung.

M. Durst ist für diese Untersuchung zu danken. Sie zeigt, daß Hilarius, der kein eigenes Werk über eschatologische Themen verfaßt hat, von starkem eschatologischen Bewußtsein geprägt war. Er ist vor allem von der westlichen Tradition (Tertullian, Cyprian) abhängig, aber durchaus eigenständig. Wer an der reichen eschatologischen Vorstellungswelt der Alten Kirche interessiert ist, wird von Dursts Werk eine Unmenge von Anregungen und Durchblicke erhalten.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Moraltheologie

Dobiosch, Hubert (Hrsg.), Natur und Gnade. Die christozentrisch-pneumatische Grundgestalt der christlichen Sittlichkeitslehre. Joachim Piegsa zum sechzigsten Geburtstag dargebracht von seinen Freunden (Moraltheologische Studien. Systematische Abteilung, herausgegeben von Josef Georg Ziegler mit Joachim Piegsa. Band 16.), St. Ottilien: EOS-Verlag 1990, 254 S.

In der »Zueignung« der Festschrift stößt man auf den Hinweis, ihr »Titel«, »die Auswahl der Themen sowie der Kreis der Mitarbeiter (seien) für den Jubilar symptomatisch« (5). Beim Lesen der zwölf Abhandlungen, die die Festschrift enthält, bestätigt sich dieser Hinweis. In großer Einheitlichkeit lassen sie die Konturen der Moraltheologie hervortreten, die J. Piegsa, Inhaber des Lehrstuhls für Moraltheologie an der Universität Augsburg, vertritt: Sie machen ihn kenntlich als den »Brückenbauer« (5), der auf der Grundlage des durch die Gnade Gottes gewirkten Zusammenhangs zwischen »Natur und Gnade« in mehrfacher Hinsicht, aber vor allem in der Moraltheologie, miteinander verbindet, was um des Menschen und seines Heiles oder Wohlergehens willen zusammengehört beziehungsweise wieder zusammengebracht werden muß.

In seinem Beitrag »'Christus lernen' (Eph 4,20)« betont Joseph Georg Ziegler (17–35), J. Piegsa arbeite in seinen moraltheologischen Darlegungen hin auf »einen Brückenschlag zwischen der Autonomie der Sittlichkeit und der Autonomie der Person« und damit zugleich zwischen den »zwei Grundvorstellungen«, die innerhalb der (dann freilich nur ansatzweise kritisierten) Moraltheologie der Gegenwart als »das Autonomie- und das glaubensethische Modell« (18) einander gegenüberstehen. – Alfons Nossol reflektiert die »Liebe als christliche Existenzform« (= Titel des Beitrags) in »Anmerkungen zu einer ökumenisch begründeten Spiritualität« (= Untertitel) (37–46). Ihm ist an der im allerweitesten Sinn ökumenischen Einsicht gelegen, daß die drängenden Probleme der Menschheit durch eine »Zivilisation der Liebe« (40) zu lösen seien. Es gelte näherhin, den »Primat der Person vor der Sache« (41), den »Primat der Ethik vor der Technik« (42), den »Primat um das Bemühen, 'mehr zu sein' als 'mehr zu haben'« (42), den »Primat der Barmherzigkeit vor der Gerechtigkeit« (43), den »Primat des Gleichgewichts des Vertrauens vor dem Gleichgewicht der Kräfte« (43) und schließlich den »Primat der Ökumene vor dem Internationalismus« (44) in der Welt heimisch zu ma-

chen. Für die Arbeit an diesen vielerlei Brücken erwartet A. Nossol alles von der »von der Liebe genährte(n) und vom gelebten Glauben getragene(n) christliche(n) Existenzform« (46). – Hugolinus Langkammer OFM weist mit seinen bibeltheologischen Ausführungen zum Thema »Der Mensch vor und ohne Christus in der heilsgeschichtlichen Sicht des Apostels Paulus« (47–58) auf die fundamentale, weil inhaltliche Aussagen der Moraltheologie unverzichtbar machende Notwendigkeit hin, »die christologische Zuspitzung im anthropologischen Denken des hl. Paulus nicht auf die ktiseologische Ebene ein(zu)schränken« (47). Wer so verfare, übersehe, daß »der Übergang vom Gesetz zur Gerechtigkeit, zur Freiheit und Gnade, ... etwas Essentielles (ist), das eine permanente Auswirkung besitzt« (57). – Auf der Möglichkeit des vor der Vernunft zu verantwortenden Brückenschlags zwischen Theologie und Philosophie insistiert Tadeusz Styczen mit seinen »Reflexionen« über »Philosophische Implikationen des Redemptio-Ereignisses« (59–65). Er formuliert darin die nicht zuletzt modernen Moraltheologien ins Stammbuch geschriebene These, »daß ... ohne Verwirklichung des epistemologisch-methodologischen Programms der Philosophie ... die Substanz selbst des christlichen Glaubens radikal verletzt oder gar vernichtet werden müßte« (65). Gemeint ist mit diesem Programm jenes Angebot der Philosophie, das »mindestens seit der Zeit des Sokrates« »das methodologische Proprium der Philosophie genau darin« erblickt, »daß sie in ihren die Unwiderleglichkeit und Endgültigkeit anstrebenden Aussagen ein nüchternes Wissen über die Realität anbietet« (64). – Karl-Heinz Kleber befaßt sich mit jener Entwicklung der jüngeren Moraltheologie, die er als »Rückkehr von einer Sündenmoral zur Heilsethik« (= Titel) charakterisiert (67–78). Eine Weiterentwicklung der Moraltheologie, deren heutiges Selbstverständnis jedenfalls mit einigen wenigen Sätzen nicht zu bestimmen sei, erwartet er von einem Brückenschlag, der sie mit dem »Heilshandeln Gottes am Menschen durch die Kirche« (75) und auf diesem Weg mit dem konkreten Menschen in Kontakt bringe. Mit diesen Gedanken werden die moraltheologischen Bemühungen an die Lehre von den Wirkungen der Sakramente herangebracht. – Der spekulative Weg, auf dem dieser Brückenschlag möglich erscheint, wird von Hubert Dobiosch mit dem Beitrag »Die sakramentale Gnade in der Lehre der Karmeliter-Salmantizenser« (79–111) zur Diskus-

sion gestellt, und zwar näherhin mit der darin skizzierten »Moduslehre als Grundlage für die Erklärung der Natur der sakramentalen Gnade« (87–97). Wenn es richtig ist, daß – wie die Moduslehre mit ihrer langen Geschichte aufzeigen kann – insbesondere die sakramentale Gnade mit den Konkretisierungen, in denen christliche Existenz sich darstellt und zu behaupten hat, sehr wohl etwas zu tun hat, ist die Theologisierung der Moralthologie, oft versucht und oft geschmäht, nicht nur eine Operation an ihrer Fassade. – Aufgrund seiner Äußerungen und Stellungnahmen »in Vorträgen und Veröffentlichungen aus dem Bereich der Migrationsethik« wird J. Piegsa auch als »ein engagierter 'Brückenbauer' zur oberschlesischen Heimat« (6) geehrt. Franz Scholz vermittelt einen den Leser sehr nachdenklich stimmenden Eindruck von dem nicht nur rechtlich, sondern auch moraltheologisch schwierigen Arbeitsfeld, auf dem er sich ebenso wie J. Piegsa seit Jahren bewegt. In seinem Beitrag nennt er »Zwei Tabus, die Polens Verständigung mit Deutschland behindern« (= Titel), beim Namen (115–135), ohne deren offene Erörterung eine Versöhnung in der Tat kaum erreichbar sein dürfte, wenn Versöhnung nicht nur als nützlich-politicum gemeint ist. – Ein ähnlich brisantes Thema greift Dietmar Bernt auf, indem er sich »Über die Schwierigkeit, die Folgen unseres Handelns abzuwägen« (= Titel), im wesentlichen aus der Seelsorgepraxis genährte Gedanken macht (137–151). Von dem Beitrag mit dem Untertitel »Anfragen an die Handhabung des teleologischen Modells sittlicher Urteilsfindung« muß jedermann wünschen, daß er zu der längst lebensnotwendigen Brücke führt, auf der endlich die Experten der modernen Ethik und die Verantwortungsträger, die mit dem »sittlichen Bewußtsein des Bevölkerungsdurchschnitts« (137) auskommen müssen, einander erreichen. Mit vollem Recht verweist D. Bernt auf die Tatsache, daß die konsequente »Handhabung des teleologischen Modells sittlicher Urteilsfindung«, durch die das sittliche Subjekt in jedem Fall zur konkreten sittlichen Entscheidung gelangen soll, »die Wahrheit der Dinge . . . vereitelt und verfremdet« (141). Es ist unsittlich, gewissermaßen monoman, d. h. nur von einem einzigen isolierten Standort aus nach der Wahrheit suchen zu wollen. – Diesen Gedanken illustriert Anton Ziegenaus in seinem Beitrag »Der Selbstmord im Schnittpunkt zwischen Emanzipation und christlichem Glauben« (153–168) mit einer sehr eingängigen Gedankenführung: Er geht davon aus, daß sich bereits in der Terminologie, die sich auf das Geschehen der Selbsttötung beziehe, »eine gewisse weltanschau-

liche Grundkonzeption (154) zu Wort melde und bringt die kaum abschätzbare Verschiedenartigkeit der im Suizid wirksamen Motive in Verbindung mit der Einstellung, die die von ihm genannten Autoren aufgrund ihrer religiösen, metaphysischen, christlichen oder atheistischen Grundorientierung zum Selbstmord haben konnten. Mit der modernen Selbstmordforschung stellt er aber zugleich auch fest, daß die statistisch erfassbare Zugehörigkeit zu einer bestimmten religiös-weltanschaulichen Gruppe über die relative Selbstmordhäufigkeit direkt nichts aussage. »Der . . . Verlust der christlichen Gottesauffassung . . .«, der »eine schlechte Transzendenzauffassung« zurücklasse, schaffe am ehesten die Situation, in der »der Suizid zur Gefahr« (162) wird. Deutlicher kann die Richtung, in der die Moralthologie zu wirken hat, um von der Existenz ihres christlichen Propriums zu überzeugen, nicht bezeichnet werden. – Die drei letzten Aufsätze werden sinnvollerweise gelesen unter dem Anspruch der immer wieder aufs neue gestellten und aufs neue verworfenen Frage nach dem »Theologischen« in der christlichen Moral. Man wird über die Antwort, die Johannes Reiter in seinem Beitrag »Leben aus dem Glauben. Grundzüge der christlichen Ethik nach Ferdinand Probst (1816–1899)« zur gegenwärtigen Diskussion beisteuert (171–186), indem er sich von der These leiten läßt, daß »es zur Statuierung des 'Theologischen' mehrerer Elemente« (185) bedürfe, um so entschiedener nachzudenken haben, als man gegenwärtig dazu neigt, dem theologischen Fragen in der Moralthologie erst dann Raum zu geben, wenn den Menschen dieser Zeit seitens anderer Wissenschaften bereits gesagt ist, was sie zur ethisch legitimierten Befriedigung aktueller Bedürfnisse, d. h. zum Zweck ihrer Strukturierung im Sinn der reinen Innerweltlichkeit, angeblich nur wissen müssen. Johannes Reiter hat demgegenüber zu betonen: Das Theologische der christlichen Moral ist nicht eine Art interessanter Rest jenseits wißbarer und sagbarer Dinge, sondern es »weist sich aus ihrem (der Moral) engen Zusammenhang mit Glaube, Religion und Frömmigkeit« (185). Man wird über das Theologische in der christlichen Moral auch deswegen nicht einfach nur aus theoretischen Erwägungen befinden dürfen, weil Sittlichkeit und gelebtes Leben zur Kongruenz drängen (vgl. 185). Anders ausgedrückt: Nicht nur in Aufklärungsepochen kann es geschehen, daß getaufte und in einem gläubigen Haus erzogene Christen, wie Helmut Borok in seinem Beitrag »'Das sittliche Leben der Erlösten'. Die christologische Struktur der Moralthologie des Magnus Jocham (1808–1893)«, vom Verfasser der »Memoiren ei-

nes Obskuranter« berichtet (203–227), die dieser habe von sich bekennen müssen: Ich »kannte ... den Erlöser nicht« (208). Ganz von selbst führt diese autobiographische Notiz, mit der Magnus Jocham über den Charakter einer lediglich sachlichen Feststellung freilich weit hinausgreift, zu der für alle moraltheologischen Bemühungen grundlegenden, aber doch immer wieder verhängnisvoll vernachlässigten Frage: Was ist mit der Erkenntnis, durch die der Gegenstand des sittlich Guten erreicht werden soll, eigentlich gemeint? Warum hat, um Magnus Jocham noch einmal das Wort zu geben, »die Moraltheologie ... ganz besonders die Heilungsweise der kranken Vermögen (des Menschen) zu erforschen und jenen Prozeß auszumitteln, in welchem die erkannte und tiefgeföhlte Unordnung entfernt werden kann« (209)? – Daß dieser Erkenntnisproblematik, die rein theoretisch nie und nimmer erledigt werden kann, in dem Beitrag »Zum Begriff der Person bei Edith Stein«, den Thomas Maria Rimmel beizusteuern wußte (229–249), umfassend Raum gegeben wird, ist für die innere Gestalt der Festschrift von großem Gewicht. Umfassend ist der Frage nach der Eigenart der sittlichen Erkenntnis erst dort Raum gegeben, wo der Mensch darauf verzichtet, es weiterhin für selbstverständlich zu halten, »daß es Sache der 'autonomen' natürlichen Vernunft selbst sei, ihre eigenen Grenzen abzustecken« (Edith Stein, zitiert S. 239–240), und stattdessen in »der Freiheit«, deren »eigentliches Gebiet« »das geistige Leben« ist, also »in ... freien Akten« oder Taten des Ich »sich selbst« Gestalt verleiht, jedoch »nicht ... im Sinne seines eigenen Schöpfers. In den freien Akten« – verdeutlicht Th. M. Rimmel – »setzt sich der Mensch selbst ein, und das ist die eigentlichste Form des persönlichen Lebens« (241). Edith Stein hat der Frage nach diesem Erkennen Raum gegeben, indem sie es nicht nur als Philosophin und Karmelitin, sondern als Märtyrin zuwege brachte, »das Element des Gnadenlebens mit der Beziehung der Seele zu Gott zu verbinden« (229). – Schließlich ist der Beitrag »Das Verhältnis von Natur und Gnade bei Joseph Wittig« (187–201) zu erwähnen, mit dem Alois Marcol die Absicht verfolgt, »die Bedeutung Wittigscher theologischer Ansätze« für die Bereiche der katholischen Spiritualität, der Ökumene und für »die Missions- und Religionswissenschaften« (199–200) zu unterstreichen. Daß er in seinen Darlegungen dem Einheitspathos Joseph Wittigs mit großem Wohlwollen begegnet, ist aus Verstehergründen unerläßlich; doch folgt aus dem Verstehen-wollen noch nicht die theologische Berechtigung, »sich die Einheit von Natur und Übernatur« (199) als Ziel des

Denkens und Handelns vorauszusetzen.

Hubert Dobiosch geböhrt für die Herausgabe der Festschrift eine Anerkennung besonderer Art: Er hat mit ihr seinen Lehrer Joachim Piegsa als Theologen geehrt; er hat in sie nur Beiträge aufgenommen, die seine Art, moraltheologisch tätig zu sein, stützen, und er war mit ihr um einen geistigen Raum bemüht, in dem theologische Inhalte zum Argument werden dürfen.

Josef Rief, Regensburg

Ziegler, Josef Georg, *Verantwortete Elternschaft. Eine zeit- und theologiegeschichtliche Orientierung zur Natürlichen Familienplanung (NFP)*, Siegburg: Respublica-Verlag 1990, 116 S., brosch.

Falls J. G. Ziegler recht, hat, bewegen sich die Standpunkte zu dem insbesondere seit 1968 in immer neuen Schüben diskutierten Thema der verantworteten Elternschaft aufeinander zu. Seine »zeit- und theologiegeschichtliche Orientierung zur Natürlichen Familienplanung (NFP)« ist in ihrem Argumentationsgefälle deutlich von dem Gedanken beeinflußt, daß sich bereits »eine Lösung abzuzeichnen« (81) beginne. Er gründet diesen Gedanken auf den analysierbaren Fortgang der Entwicklung, die im menschlichen Denken und Verhalten auf Grund der in den geschaffenen Dingen niedergelegten und durch die Gnade überhöhten Gesetzmäßigkeiten oder Ordnungstendenzen und auf Grund menschlicher Erfahrungen in Gang gehalten wird.

Vor diesem aus vielen Diskussionsbeiträgen gerichteten Hintergrund wird für J. G. Ziegler die sehr moderne Auffassung möglich, daß es für das Problemfeld der Weitergabe menschlichen Lebens in der Ehe die moraltheologische und zugleich auch praktikable und darum allgemein durchsetzbare Lösung geben müsse, mit der sich einerseits die Kirche im Blick auf die ihr aufgetragene Moralverkündigung identifizieren kann und andererseits auch die Ehegatten im Blick auf die Belange ihres Daseins in der Gemeinschaft mit dem anderen Geschlecht und in dieser Welt sich zufriedengeben werden. Zu dieser Lösung zählt auch die NFP, und zwar als Methode und als Ausdruck jener wesentlich religiös geprägten und familiär aufgehobenen Mentalität (vgl. 99), die einmal die Mängel der »lebensfeindliche(n) Haltung« (93) der Menschen zumal des 20. Jahrhunderts hinter sich läßt, sodann auf der Grundlage »der ineinanderverschränkten dreifachen Vollzugsform der Agape« (93) dem ehelichen Leben auch im Bereich des sexuellen Tuns zu seiner als sittlich gut zu bezeichnenden Gestalt verhilft und

schließlich als Maßnahme der Familienplanung und gegebenenfalls der Empfängnisverhütung nur die NFP zuläßt.

Nicht ohne Bedeutung für das Zugehen auf diese Auffassung ist für den Autor die Beobachtung, daß die Unzufriedenheit mit den herkömmlichen Mitteln der Empfängnisverhütung im Zunehmen begriffen ist. Damit verbindet sich für ihn die Erwartung, daß sich mit dem durch negative Erfahrungen gewissermaßen erzwungenen Trend zur NFP auch jene sittlichen Grundeinstellungen menschlichen Denkens und Verhaltens durchsetzen werden, mit denen jedweder Eingriff in das ganzheitlich-personale Gefüge der geschlechtlichen Begegnung zwischen Mann und Frau zur Verhinderung einer Zeugung prinzipiell nicht vereinbar ist. J. G. Ziegler unterbaut seine Darlegung mit Stellungnahmen und Bruchstücken solcher Stellungnahmen aus allen Lagern der in Fragen der Ehemoral nach Orientierung Suchenden.

Für seine Art, die Auseinandersetzung in Sachen der Familienplanung und Empfängnisregelung zu sehen und weiterzubringen, ist aber vor allen Dingen jener Umgang mit den zusammengetragenen Äußerungen und Stellungnahmen bezeichnend, der aus ihnen zwei Thesen herzuleiten vermag. Die erste These besagt, daß die leidenschaftliche Ablehnung der Enzyklika *Humanae vitae* bei ihrem Erscheinen im Jahr 1968 maßgeblich von der »lebensmüde(n) Mentalität« (26) bestimmt gewesen sei, die eine lange Geschichte habe und auch zu Lasten der rigorosen Sexualmoral gehe, wie sie in der Vergangenheit auch von der Kirche vertreten worden sei. Als zweite These muß die von J. G. Ziegler mit Recht vertretene, aber dann doch für seine Ziele in Anspruch genommene Überzeugung erkannt werden, daß die Unmöglichkeit, »die innere Haltung (und) das äußere Verhalten« (26) des sittlich handelnden Menschen zu trennen, auf dem Feld der mit künstlichen Mitteln betriebenen Empfängnisregelung und Familienplanung ganz allgemein zu jenen negativen Erfahrungen geführt habe, die nunmehr allenthalben registriert würden und die NFP interessant machten.

Auf dem Feld der Familienplanung und Empfängnisregelung werden in der Sicht, die J. G. Ziegler in der vorliegenden Orientierung gewissermaßen zur (moraltheologischen) Argumentationsbasis erhebt, gegenwärtig Kräfte wirksam, die, vordergründig betrachtet, in der Gestalt der ehelichen Praxis auf der einen und in der Verkündigung der Kirche auf der anderen Seite ganz gewiß gegeneinander wirken, aber auf einer höheren Ebene, nämlich in der »Verlagerung« der kirchlichen Verkündigung »auf die personalisti-

sche Perspektive« (45) und in der zunehmenden Unzufriedenheit vor allem der Frauen mit den künstlichen Mitteln der Empfängnisverhütung, auf gemeinsame Interessen verweisen, die zum Ausgangspunkt für weitere Diskussionen gemacht werden könnten. Insofern die NFP von den Ehegatten die Bereitschaft verlange, das Umfeld ihres Sexuallebens auf allen Ebenen, die körperliche Dimension nicht ausgeschlossen, zum Gegenstand des Gesprächs (vgl. 46) zu machen, öffne sie das ganze Verhalten der Verheirateten für die personalistische Perspektive; insofern sie (die NFP) den Ehegatten die Enttäuschungen mit den künstlichen Mitteln der Empfängnisverhütung erspare, bereite sie den Boden für die einzig wichtige Frage nach der menschenwürdigen Gestalt der menschlichen Sexualität – auch angesichts der Dringlichkeiten, die sich aus der Notwendigkeit der Familienplanung ergeben. Da sich zudem die in der Moraltheologie eingebürgerte Unterscheidung zwischen »Prinzip und Norm« (77) mit der Verlagerung des Akzents der kirchlichen Moralverkündigung auf die personalistische Perspektive treffe, erblickt J. G. Ziegler in der stärkeren Beanspruchung der Ehegatten für die eigenständige Wahrnehmung der sittlichen Verantwortung auf dem Feld der Weitergabe des Lebens (vgl. 77–81) den Weg, auf dem einerseits dem Charakter der Enzyklika *Humanae vitae* als »eine(r) definitive(n) Lehräußerung«, andererseits »den existentiellen Ausweglosigkeiten (und) Aporien« der Ehegatten für den Fall der Überforderung durch diese Enzyklika Rechnung getragen werden kann; der Autor verweist auf den vielstrapazierten »eigenverantworteten Gewissensentscheid« (76).

Überblickt man das Gefälle der Gedanken und Thesen J. G. Zieglers, erkennt man einerseits die Tendenz, diejenigen Lehräußerungen, die von der Enzyklika *Humanae vitae* nicht abweichen, faktisch dadurch abzuschwächen, daß Raum geschaffen wird für die Position, die die deutschen Bischöfe in der sogenannten Königsteiner Erklärung bezogen haben; andererseits soll diese Position nach Möglichkeit zugunsten der Empfängnisregelung im Sinn der NFP und zuletzt für die die NFP tragende religiöse Mentalität überschritten werden. Man kann auch so formulieren: Als Moraltheologe, der der Tradition verpflichtet ist, hält sich J. G. Ziegler an den »Weg«, den Papst Paul VI. in der Enzyklika *Humanae vitae* »für die . . ., die ihn getreulich gehen wollen, und nicht weniger für die, welche ihn ehrlich lehren müssen« (106), dargelegt wissen wollte. Als Teilnehmer an der vielschichtigen Diskussion über »verantwortete Elternschaft« bewegt er sich in einer Richtung,

die zu der Frage herausfordert, ob er mit seiner »zeit- und theologiegeschichtliche(n) Orientierung zur natürlichen Familienplanung«, d. h. mit seiner Methode, Argumente in die Hand zu bekommen, den Weg erreichen kann, der mit den Lehräußerungen der Enzyklika *Humanae vitae* und der Dokumente, die ihr folgen, tatsächlich bezeichnet ist.

Falls J. G. Ziegler darauf antwortet, er habe lediglich auf den Stand einer kontrovers geführten Diskussion über ein moraltheologisches Thema hinweisen, aber zur Sachdiskussion selber nichts beitragen wollen, bewegt er sich ganz gewiß auf einer – auch innerkirchlich – längst selbstverständlich gewordenen theologischen Ebene, aber gerade sie kann auf die Dauer aus theologischen Gründen nicht kritiklos hingenommen werden. Sie kann deswegen nicht hingenommen werden, weil sie von der Theologie mit ihren spezifischen Voraussetzungen des Glaubens an das Evangelium »von Jesus Christus, dem Sohn Gottes« (Mk 1,1), wegführt und stattdessen sich einer Theologie bedient, die sich auf das statistisch und soziologisch erhebbar innerkirchliche Aktuelle gründet und auf die gesellschaftlich bedingte Entwicklung des auch in der Kirche üblich gewordenen Denkens und Verhaltens setzt. Natürlich haben sich inzwischen auf der der Empirie zugänglichen Ebene des Daseins der Christen in der Kirche Lebenszusammenhänge ergeben, die als Verbindungen des Glaubens mit dem Leben in der Welt allgemein plausibel erscheinen, aber mit dieser Feststellung muß eine andere unmittelbar verbunden werden: Durch die Art, wie in ihnen der Glaube an das Evangelium mit dem Dasein in der Welt verbunden wird, tangieren nicht wenige dieser allgemein plausibel erscheinenden Lebensäußerungen die Moralverkündigung der Kirche, und zwar dergestalt, daß sie den empirisch nicht selbstverständlichen sittlichen Anspruch der von dieser Moralverkündigung erhobenen moralischen Forderungen mit empirisch gewonnenen Argumenten in Frage stellen. Solches geschieht bereits dadurch, daß der Enzyklika *Humanae vitae* (weil es im Zusammenhang mit der zunehmenden Plausibilität der NFP so scheinen kann) mindestens versuchsweise nur noch die geringe Bedeutung einer »Initialzündung« zugesprochen wird, »wodurch die Erfahrungen mit den verschiedenen Methoden der Empfängnisregelung gesammelt und die natürlichen Methoden verfeinert werden« (47). Diese Sicht der Dinge, in der die Enzyklika *Humanae vitae* mit den Fortschritten bei der Suche nach einer natürlichen Methode der Familienplanung in Verbindung gebracht wird, verdient volle Zustimmung. Wenn freilich

aus dieser Verbindung die Berechtigung hergeleitet wird, die in *Humanae vitae* erneut ausgesprochene Verurteilung jeglichen Eingriffs in die Integrität des ehelichen Aktes zum Zweck der Empfängnisverhütung als Prinzip auszulegen, dessen Konkretisierung in die Eigenverantwortung der an ihr Gewissen verwiesenen Ehegatten zu legen sei (vgl. 79–81), sind Vorbehalte anzumelden. Sie richten sich gegen die Tendenz, aus einem Verbot ein Prinzip zu machen, also gegen ein bestimmtes methodisches Verfahren, das geeignet ist, der Enzyklika *Humanae vitae* gewissermaßen die Spitze abzubrechen. Wie sehr dem Autor daran gelegen ist, geht aus seinem Bemühen hervor, für seine Auslegung Josef Ratzinger als *probatus auctor* ins Feld zu führen (vgl. 76). Auf diese Weise sucht J. G. Ziegler nicht zuletzt auf die personalistische Perspektive in der kirchlichen Moralverkündigung zu verweisen; freilich habe sich die Kirche, obwohl »die Hervorhebung der Person« als »ein christliches Postulat« (45) gelten müsse, mit »der zu spät erschienenen Enzyklika« (55) zu dieser Perspektive nur mühsam durchgerungen. So gesehen, ist die Kirche zwar prinzipiell der Anwalt des Personalen, aber seine Konkretisierung in der Moralverkündigung fällt nicht in ihre Kompetenz. Auch über das Personale ist man sich in Theologie und Kirche ganz offensichtlich nicht mehr einig!

J. G. Ziegler kommt das Verdienst zu, das kaum noch zu bewältigende Gewirr von Denksätzen, Motiven, wissenschaftlichen Ausgangspunkten und moralischen Zielsetzungen an dem roten Faden jener modernen ethischen Tendenzen gleichsam aufgereiht zu haben, die auf weite Strecken auch den innerkirchlichen Raum beherrschen und der Enzyklika *Humanae vitae* entgegenstehen. J. G. Ziegler sucht diese Enzyklika zu retten, indem er ihr einen Raum anbietet innerhalb dieser Tendenzen. Aber welche Möglichkeiten der Einflußnahme auf das konkrete Leben verbleiben der Enzyklika nach dieser Rettungsaktion?

Josef Rief, Regensburg

Balkenohl, Manfred, Gentechnologie und Humangenetik. Ethische Orientierungen. Christiana-Verlag, Stein am Rhein 1989, 132 S., kart.

Der Verfasser, Ordinarius für Moraltheologie an der Universität Osnabrück, beginnt sein Buch mit ethischen Grundlagen, wobei die Frage, welchen Wert der Mensch hat, im Vordergrund steht. Begründete der hippokratische Eid eine Berufsethik, die auf dem absoluten Respekt vor dem Leben und vor der Person fußte, so vermindert heute der Wohlstand leicht den Wert der

Person, die Achtung vor der Familie und vor der Gemeinschaft (13). Die experimentelle Wissenschaft ist in besonderem Maße aufgerufen, ihre Grenzen einzuhalten, da sie keine Kenntnis über den Ursprung noch über das Ziel des Menschen hat: »Experimentelle Wissenschaft als solche kann niemals Sinn vermitteln« (14). Grundlegend ist die Frage nach objektiven Werten, die eine pluralistische Gesellschaft leicht übergehen möchte, so daß ein ethischer Relativismus die Folge ist. Pragmatismus und Utilitarismus werden dann zu den »Werten«, die das Handeln bestimmen. Um ein objektives Richtmaß über den Menschen zu erhalten, muß der Mensch als Person angesprochen werden, wobei das personale Zentrum der Kardial-Bereich (25) ist. »In dieser kardialen Mitte haben auch die Urfähigkeiten Hoffen, Lieben und Glauben ihren einigenden Zusammenhalt« (25), wobei die Natur des Geschöpfes eine Empfänglichkeit für das Übernatürliche besitzt. Aus diesem Grunde besitzt das menschliche Leben bereits auf der Grundlage der natürlichen Ausstattung einen unantastbaren Wert. Die Soziabilität gehört ebenfalls fundamental zum Menschen. Der Mensch ist wesenhaft auf das Du und auf das Wir hingeordnet, wobei von einem vierfachen Beziehungs- und Verantwortungsbereich gesprochen werden kann: der Beziehung zu sich selbst, zum mitmenschlichen Du, zum geschaffenen Kosmos und zu Gott, dem transzendenten Du des Menschen (38). Für das Gelingen dieser Beziehungen ist ein intaktes Gewissen unerläßlich, das ein angelegtes Gespür für Wertvolles und Wertwidriges enthält. Wertnehmen, Wertwählen und Wertverwirklichung bilden die Grundfunktionen des Bewusstseins, wobei gilt: »Nur wer einen Zugang zu Werten bekommen hat, wem die Welt der Werte eröffnet worden ist, kann sich in Freiheit entscheiden« (41).

Es schließt sich ein zweiter Teil an, der sich mit Einzelfragen auseinandersetzt. Die Gentechnologie versucht heute, in einem bislang nicht gekannten Ausmaß, genetisches Material zu isolieren und neue Kombinationen zu schaffen. Die Artengrenze wird dabei häufig überschritten. Im bakteriellen Bereich können auf diese Weise nutzlose Lebewesen in nutzbringende Tiere umgewandelt werden. Auch bei der Gewinnung von Impfstoffen wird die Gentechnologie nutzbringend angewandt. Neben diesen positiven Wirkungen dürfen die Gefahren nicht übersehen werden. Eine nicht geringe Gefahr stellen die sich außerhalb von Laboratorien vermehrenden Organismen dar, die den Menschen bedrohen. Die großen Aufsichtsprobleme an vielen Forschungsinstituten sind in den letzten Jahren nicht geringer geworden. Es ist

heute kein Problem mehr, erbgleiche Individuen durch asexuelle Vermehrungen (Klone) zu erzeugen, sowie die Herstellung von Chimären, die durch die Zusammenführung embryonaler Zellen gleicher oder verschiedener Arten möglich ist.

Dadurch kann ein blinder Experimentierdrang entstehen, der eine sinnlose Formenvielfalt hervorruft. Der Verfasser stellt hier die Frage, ob dieses Bestreben unter Umständen nicht eine tiefe, unausgesprochene Unzufriedenheit mit der vorhandenen Schöpfungsordnung anzeigt (57). Biologische Forschungen haben eindeutig bewiesen, daß der Entwicklungsprozeß beim Menschen nach der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle keine qualitative Zäsur kennt. Aus diesem Grunde gibt es kein vormenschliches Stadium in der Embryonalentwicklung (59). Die homologe In-vitro-Fertilisation wird im weiteren eingehend behandelt, wobei die anzubringenden Bedenken gut dargestellt werden (64–75). Schon die Instruktion »Donum vitae« von 1987 spricht von einer »harten Prüfung« bei den Leiden wegen ehelicher Sterilität (75), wobei diesen Ehepaaren andere wichtige Dienste am menschlichen Leben eröffnet werden sollen. Die heterologe In-vitro-Fertilisation wird abgelehnt, da es zur Eigenart des Menschen gehört, daß er zeitlebens auf seine Eltern bezogen bleibt (77). Es entstehen Defizite, die eine schwer abzuschätzende Langzeitwirkung haben. Die Ersatzmutterchaft wird grundsätzlich verworfen, da eine Schwangerschaft nicht als vorübergehende Dienstleistung degradiert werden darf. Gruppen von ehemaligen Leihmüttern haben sich in den USA zusammengefunden, mit dem Ziel, den Gesetzgeber zum Verbot jeglicher Ersatzmutterchaft zu veranlassen (80). Eltern haben in keiner Weise ein Verfügungsrecht über das Leben ihrer Kinder, weswegen Experimente mit menschlichen Embryonen abgelehnt werden: »Der verfassungsmäßig garantierte Schutz des menschlichen Lebens ist gegenüber anderen Rechten absolut übergeordnet« (84). Die pränatale Diagnostik führt zunehmend zu dem Automatismus: mögliche Behinderung des Kindes – Abtreibung. Der Verf. verweist dabei auf den zu verwendenden Ausspruch: »Kein Elternpaar wird in dieser Zeit das Recht haben, die Gesellschaft mit einem mißgestalteten und geistig unfähigen Kind zu belasten« (88). Abschließend verweist der Verf. erneut auf die Bindungsmittel des Menschen: die Person, Gewissen und Gemüt stellen die Kernsphäre da, die zum rechten Handeln anleitet. In einem Nachwort kommt der Verf. auf eine Stellungnahme der Zentralen Kommission der Bundesärztekammer von 1989 zu sprechen: »Mehrlingsreduktion mittels Fetozid«. Die Stel-

lungnahme billigt »die intrauterine Tötung einzelner Feten« (103). Durch die gezielte Tötung will man auf diese Weise wenigstens einzelne retten. Der Verf. kritisiert anschließend die Stellungnahme, da es ethisch in keiner Weise zu rechtfertigen ist, durch die gezielte Tötung einiger Feten wenigstens einzelne zu retten: das scheinbar eingängige, aber falsche Argument, das rettbar Leben sei dem unrettbaren vorzuziehen, kann hier nicht greifen, weil die Gefahr, um die es sich hier handelt, selbst und wesentlich herbeigeführt worden ist. »Man darf eine Sterilitätsbehandlung nicht durchführen, wenn die Gefahr einer nicht zu bewältigenden Mehrlingsschwangerschaftsbildung so groß ist« (115). Hier wird die Therapie von Sterilität durch Schaffung von Leichen herbeigeführt: »Eine solche 'Therapie', die zur Tötung von Kindern führt, ist in sich widersinnig und

pervers« (116). Demgegenüber stellt die Instruktion »Donum vitae« eine angemessene, personengemäße Bewertung der Probleme dar. Die Erklärung von Fachausdrücken und eine Darstellung der frühen Entwicklungsstadien des Menschen ist eine nützliche Ergänzung. Dem Verf. ist es gelungen, auf wenigen Seiten die ethischen Grundlagen zur Gentechnologie herauszustellen, sowie die wichtigsten »Techniken« zur Humangenetik zu benennen. Eine besondere Erwähnung verdient die sorgfältige Beurteilung der homologen In-vitro-Fertilisation, die manchen Theologen zu einem Überdenken seiner Stellungnahme nach dem Erscheinen von »Donum vitae« veranlassen könnte. Das Buch ist uneingeschränkt für jeden zu empfehlen, dem der Schutz des menschlichen Lebens ein Anliegen ist.

Clemens Breuer, Augsburg

Dogmatik

Baumann, Richard, Was Christus dem Petrus verheißt. Eine Entdeckung im Urtext von Matthäus 16, Christiana-Verlag, Stein am Rhein, 1988, 112 S.

Der bekannte, um das Anliegen der Ökumene verdiente Verfasser, der in seinen Arbeiten vielfach das Petrus- und Primatsthema behandelte (vgl.: Des Petrus Bekenntnis und Schlüssel, 1951), wendet sich hier neuerlich dem Gegenstand zu, nicht ohne ihm einen neuen biblischen Aspekt abzugewinnen, der in seiner Wichtigkeit nicht unterschätzt werden kann. Es geht um eine neue Deutung des Messiasbekenntnisses Petri und der Verheißung an ihn (Mt 16,13–20), welche in dem entscheidenden Teilvers 18c auf den Felsen selbst (nicht auf die Kirche oder die Gemeinde), d. h. auf die Person des Petrus bezogen wird, so daß dem Erstapostel als solchem die Zusage der Unüberwindlichkeit zukäme (»die Mächte der Unterwelt werden ihn nicht überwältigen«). Diese im Blickwinkel der neueren Exegese nicht auftauchende und überraschend wirkende Möglichkeit wurde in der Vergangenheit immerhin von O. Karrer in Erwägung gezogen, der zugestand: »...sprachlich und auch gedanklich liegt auch nahe: 'ihn' (den Felsen)«.

Aber der Verfasser beläßt es nicht bei dieser beiläufig gemachten Konzession, sondern geht auf die ausführlichere Begründung bei H. Schmid und Joachim Jeremias zurück, die die drei Teilsätze von Mt 16,18 einheitlich auf den »Petrusfels«

bezogen, so daß durch die Verheißung Petrus selbst in seiner »Eigenschaft als Offenbarungsträger« in die Stellung des kosmischen Felsens gerückt wird. Der Beweisgang, von Baumann durch umsichtige Deutung der Fellsymbolik ergänzt (besonders unter Berücksichtigung von Mt 7,24–27) und durch die Heranziehung der anderen »klassischen Primatstellen« (Lk 22,31–32; Joh 21,15–17) erweitert, vermag aber auch die alte exegetische Tradition für sich zu beanspruchen, die bei Origenes, Ambrosius und Ephräm dem Syrer die gleiche Auffassung bezeugt. Was sich philologisch nur wie eine grammatikalische Subtilität bezüglich der Zuordnung eines Pronomens ausnimmt, bietet einen gewichtigen gedanklichen Ertrag: Die Verheißung geht an das »Petrasamt in allen Generationen« (S. 80). So sind die (besonders im evangelischen Raum üblichen) Deutungen auf den Glauben Petri oder auf seine Privatperson oder aber auch auf die Gemeinde als unzutreffend abgetan.

Die hier von R. Baumann vorgelegte Erklärung ist in ihrem Gewicht erst voll zu würdigen, wenn man sie mit dem biographischen Kontext zusammenliest, der durch eine bemerkenswerte Denk-, Gebets- und Geschichtserfahrung des Autors (auf die J. Bökmann in seinem Vorwort hinweist) gebildet wird. Deshalb wird die Beweisführung denen vor allem eingängig sein, die unter einem ähnlichen Erfahrungshorizont stehen. Aber auch die Fachexegese sollte an dem hier zutage geför-

erten Befund nicht achtlos vorübergehen. Er könnte in jedem Fall anregend wirken und zur Aufnahme der in den ökumenischen Gesprächen weithin ausgesparten Problematik um den Primat dienlich sein.

Leo Scheffczyk, München

Kreidler, Hans, Eine Theologie des Lebens. Grundzüge im theologischen Denken Karl Adams, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1988. Tübinger Theologische Studien Bd. 29, 344 S., brosch.

Karl Borromäus Adam (1876–1966) war in der Zwischenkriegszeit gefeierter Lehrer der Dogmatik in Tübingen. Seine Bücher wurden viel gelesen und in viele Sprachen übersetzt. So kann Kreidler seine Arbeit beginnen mit der Feststellung, daß Adam »ein Tübinger Theologe mit weltweit klingendem Namen, in seiner Generation unstreitig der größte Anwalt des Katholizismus und meistgelesene Dogmatiker« war. Kreidler untersucht erstmalig umfassend das Werk und das Denken dieses Theologen. Nach »Vorbemerkungen« zur Problemstellung und zum Ziel der Arbeit, zum Aufbau und Hinweisen zum Stand der Forschung (12–16) zeichnet er den geistes- und zeitgeschichtlichen Hintergrund auf, verweist auf Aufbrüche und Bewegungen in Kirche und Theologie, stellt dann die Stationen des Lebens, Schwerpunkte und Methode der Theologie vor und beschreibt Adams Stellung zum Nationalsozialismus (17–34). Adam sieht keinen Gegensatz zwischen dem völkischen Gedanken und der katholischen Wahrheit. Er unternimmt den Versuch, »die neue Bewegung als ein theologisch zu verstehendes und zu deutendes Ereignis anzusehen« (33). V. meint, es wäre noch eigens zu untersuchen, »worin jener Mangel an Erkenntnis und kritischer Distanz bestand, der den berühmten Theologieprofessor dem Nationalsozialismus gegenüber geistig so wehrlos gemacht hat«. In einem dritten einleitenden Abschnitt wendet sich die Arbeit dem Begriff »Leben« zu. Der Hauptteil der Untersuchung ist in 5 Kapitel gegliedert. Im ersten wird der Glaube als die Erfassung des Göttlichen, im zweiten die Offenbarung als die Wahrheit des Lebens, im dritten Jesus Christus als der Bringer des Lebens, im vierten Kapitel die Kirche als das Gebilde des Lebens vorgestellt. Im fünften gibt es einen Exkurs über Karl Adam und die kirchliche Autorität.

Das zentrale Thema der Theologie Karl Adams sieht der Verfasser in dem Begriff »Leben«. Dieser Begriff selbst wird von Adam nicht näherhin geklärt. Er bleibt »schillernd und schwer faßbar«.

Verbindungen sieht der V. zu dem Reformkatholizismus, zu Schell, zur Lebensphilosophie von Dilthey und Bergson. Verwiesen wird auch auf Scheeben. Diese Vorstellung des Lebens wird wirksam in all den großen Themen, denen sich Adam zugewandt hat. Bereits in seiner ersten Schrift, die während seiner Tübinger Zeit erschienen ist, hatte er den Glauben als die Erfassung des Göttlichen, als Erfassung des Lebens ausgelegt. Kreidler geht dem Einfluß Schelers nach und stellt die Diskussion um die Glaubensbegründung Adams dar. Er geht noch auf die Glaubenserkenntnis und die Glaubensbegründung in den späteren Werken Adams ein. Adam lehnt in seinem Offenbarungsbegriff und in seiner Sicht des Menschen ein Zwei-Stockwerke-Denken ab. »Seine Sicht geht auf die Dynamik, die Bewegung, das Erheben und Überschreiten. Gott erweist sich als lebendiger und persönlicher Gott, indem er 'in einer über seine rein dinglich vermittelte Naturoffenbarung hinausgreifenden, unmittelbar persönlichen Weise sich mir erschließt'. Zum lebendigen Gott der Offenbarung gelangt der Mensch nur durch Offenbarung« (124). Diese geht aus vom dreifaltigen Gott. Sie ist Leben erweckende Wahrheit im Glauben der Kirche und ruft zur Hingabe des Menschen an die Wahrheit Gottes. In lebensvoller und ergreifender Sprache stellt Adam Jesus Christus als den Bringer des Lebens vor. Neben seinen Christusbüchern wurde sein Buch über das Wesen des Katholizismus wirksam. In ihm sieht er die Kirche als Gebilde des Lebens. V. hat die Geschehnisse zwischen kirchlicher Autorität und Karl Adam eingehend untersucht. Sorgfältig stellt er die Einwände des S. Officiums dar und untersucht die Änderungen Adams in seinen Werken.

In einer Schlußdeutung würdigt er das Werk Karl Adams und verweist auf die Grenzen seiner Theologie. Er meint, »das entscheidende Merkmal seiner Theologie« sei »der Mut in eine offene Begegnung mit den geistigen Strömungen der Zeit einzutreten«. Adam erarbeite »eine Selbstdarstellung des Katholizismus, um in einen Dialog mit der Zeit treten zu können«. Adam nimmt eine aus dem philosophischen Denken seiner Zeit stammende Begrifflichkeit zu Hilfe. Zu ihr gehört der Begriff des Lebens. Er sucht die ganze konkrete Wirklichkeit in all ihren Bezügen zu erfassen. Das Geheimnis des literarischen Erfolgs sieht V. in den begeisterten Worten und den kraftvollen Begriffen. Adam will lebensnah und unmittelbar Herz und Gemüt der Menschen ansprechen. Adam bietet eine Reihe wichtiger dogmatischer Aussagen und Ansätze: eine radikale Christozentrik, eine Ekklesiologie, die auf die Heilswirklich-

keit konzentriert ist und Gemeinschaft wahrnimmt, eine Theologie, die die Wirklichkeit als Ganzes wahrnimmt und von der Offenbarung her beurteilt. Eine Lebenstheologie, die sich an Jesus Christus orientiert. Als Grenzen von Adams Theologie werden genannt ein Mangel an methodischer Strenge, zu unkritisches Eingehen auf die Sprache und das Denken der Zeit, Verbindung von verschiedenen Positionen im Bereich des modernen Lebensgefühls, die Bestimmung des Glaubens mit einem irrationalen Element. Die Freiheit kommt zu kurz. »Das göttliche Leben überwältigt geradezu den Menschen«. Im Verständnis der Kirche steht er in der Gefahr, in einen biologischen Organismus zu geraten, in dem sich Erlösung in Christus fortsetzt und erfüllt. In der Christologie tendiert er zu einem christozentrischen Mystizismus. Der Verfasser gesteht ein: »Adams Werk ist nicht auf einige bündige Konsequenzen zu bringen. Es erschließt sich eher der verweilenden Meditation als einer kritischen Zerlegung. Alle Äußerungen seiner Theologie weisen das 'Überschießende' des Lebens aus, das von Gott kommt« (323). Er faßt die Theologie Adams nochmals zusammen unter dem kurzen Stichwort: »Wir sind keine Heroen der eigenen Kraft, wir sind Kinder der Gnade«. Seine Theologie gibt Zeugnis. Mit diesem Zeugnis hat Karl Adam wohl mehr Menschen in ihrem Glauben bestätigt oder zum Glauben geführt als Theologen, die eine vermeintlich sehr reflektierte Theologie vorgelegt haben.

Der Verfasser hat mit dieser Untersuchung einen wertvollen Beitrag zur Geschichte der katholischen Theologie im 20. Jahrhundert geleistet. Die Schriften Karl Adams haben weit über das deutsche Sprachgebiet hinaus eine große Wirksamkeit entfaltet. In der Theologie ist sein Einfluß schwer nachweisbar.

Philipp Schäfer, Passau

Hans Urs von Balthasar, Gestalt und Werk.
Hrsg. von Karl Lehmann und Walter Kasper,
Communio-Verlag, Köln 1989, 359 S.

Lange Zeit war Hans Urs von Balthasar mit seiner erleuchteten und erhellenden Theologie ein einsamer Rufer in der Wüste. In den letzten Jahren vor seinem Tod aber fanden selbst junge Theologen Zugang zu seinen aus Gebet und Kontemplation inspirierten theologischen Erkenntnissen und Entdeckungen. Wir zeigen hier ein von 19 Autoren komponiertes Werk an, das einen hervorragenden Zugang zur Gestalt und zum Werk dieses »vielleicht gebildetsten Menschen unserer Zeit« bietet (Henri de Lubac).

Peter Henrici SJ legt eine instruktive Kurzbiographie des großen Gelehrten vor, die uns wissen läßt, daß der Germanist H. U. von Balthasar, wie von einem Blitz getroffen, die Berufung zum Priestertum in der Gesellschaft Jesu erkannte. Tragik kreist den Jünger des hl. Ignatius von Loyola ein: 1940 konvertiert er die aus Basel stammende Ärztin und Ehefrau Adrienne von Speyr, die mit ihm das Säkularinstitut der Johannesgemeinschaft gründet. Der Jesuitenorden will nicht die Verantwortung für Adrienne von Sp. und die Johannesgemeinschaft übernehmen. Es kommt zum Austritt aus der SJ, der unter mancherlei Aspekten eine leidvolle Zeit nach sich zieht. Der Papst ernannte ihn zum Kardinal. Diese Ehrung – im Gehorsam angenommen – empfindet er für seine Zukunft als schwere Last, die Gott ihm noch vor der Kreierung durch einen plötzlichen Tod nimmt (26. 6. 1988).

Alois M. Haas: »Hans Urs von Balthasars Apokalypse der deutschen Seele. Im Spannungsbereich von Germanistik, Philosophie und Theologie«. Vom Wortbegriff »Apokalypse« als Enthüllung will das dreibändige Erstlingswerk die Bewegung auf das Aufleuchten des ewigen Menschenschicksals aufzeigen.

Charles Kannengiesser: »In der Schule der Väter«. Henri de Lubac SJ lenkte B. auf die »geniale Dimension der patristischen Theologie« hin (75), worin er die krisenhafte Gegenwart wiedererkannte.

Iso Baumer: »Vermittlung des Unzeitgemäßen. Hans Urs von Balthasar als Autor, Herausgeber und Verleger«. Ausgehend vom endzeitlichen Denken des großen Theologen versucht der Autor, Werke Balthasars zu kommentieren, so daß dessen faszinierende Gestalt, die manchen sogar als dämonisch erscheinen konnte, transparent wird. Sein eigener Verlag (Johannes Verlag – wichtig für seine Unabhängigkeit!), viele Vorträge, Übersetzungen und Kontakte mit Persönlichkeiten von hohen Geistesgraden dienten dem einen Ziel, einer Sendung zur Erneuerung der christlichen Gemeinschaft gerecht zu werden.

Johann G. Roten SM: »Die beiden Hälften des Mondes. Marianisch – anthropologische Dimensionen in der gemeinsamen Sendung von Hans Urs von Balthasar und Adrienne von Speyr.« Roten untersucht die psychologische und theologische Symbiose B's mit Adrienne von Speyr und die zutiefst marianische geistige Struktur Hans Urs von Balthasars. Sehr ausführlich schildert der Verfasser die gemeinsame Arbeit beider, die wie zwei Hälften eines Mondes zu sehen seien.

Maximilian Greiner: »Die Johannesgemeinschaft. Ein Interview mit Cornelia Capol und

Martha Gisi: « Ein aufgelockertes Gespräch mit den beiden Damen, die das Werden der Johannesgemeinschaft und ihre Entwicklung erlebten.

Werner Löser SJ: »Die Ignatianischen Exerzitionen im Werk Hans Urs von Balthasars«: Eine respektable Reihe von Einzelheiten werden thematisiert. Löser beweist, daß B. ein Jünger des Ignatius auch nach seinem Austritt blieb und begleitet war »von der Gewißheit, der gleichen Idee exakter zu dienen« (154).

Wolfgang Treitler: »Wahre Grundlagen authentischer Theologie.« Nach Klärung der katalogischen und analogischen Theologie handelt der Verfasser zunächst das Thema »Theologie im Heiligen Geist« ab: Authentische Theologie kann nur im Heiligen Geist erstellt werden, weil Christus seine Totalität in den ihn bezeugenden Auslegergeist verflüssigt hat.

Antonio Sicari OCD: »Theologie und Heiligkeit.« Der Autor bringt zum Ausdruck, wie Dogmatik und Spiritualität zusammengehören und sich befruchten. Aus der Gedankenfülle dieses respektablen Beitrages: Während des ersten Jahrtausends waren die großen Dogmatiker immer auch große Heilige, damit »totale Theologen«, Verteidiger der Wahrheit.

Der Pariser Erzbischof Jean-Marie Kardinal Lustiger in seinem Beitrag »Eine wahre Befreiung« spricht von Balthasars Werk, das die trockensten »Früchte der kritischen Exegese vergessen ließ« und dankt dem Verewigten für das Werk »Herrlichkeit«, das für ihn wirkliche Befreiung bedeutete.

Ildelfonso Murillo CMF: »Im Dialog mit den Griechen. Balthasars Verständnis antiker Philosophie in 'Herrlichkeit'« vertritt die Meinung, »daß die philosophisch-transzendente Ästhetik in der christlichen Theologie und in anderen Bereichen unserer Kultur auch heute noch eine wichtige Rolle spielen sollte« (210).

Camile Dumont SJ: »Ein musikalisches Genie« ist sein Thema. Es ist erstaunlich, wie in einer Reihe von Facetten der Autor die musikalische Begabung Balthasars transparent werden läßt.

Peter Henrici SJ teilt mit (»Zur Philosophie Hans Urs von Balthasars«), er sei Philosoph der Theologie zulieb bis ans Lebensende geblieben. Der gesamte Bogen von Platon – Plotin – Hegel bis zu Kierkegaard und Nietzsche wölbt sich über B's Philosophie. Seinsphilosophie weist über sich hinaus auf eine Philosophie der Liebe.

John O'Donell SJ: »Alles Sein ist Liebe«. Hier wird ausgefaltet, was P. Henrici bereits über B's Philosophie kurz anriß.

Guido Sommerillo SJ: »Opfer und Stellvertretung«. Der Autor hat sich mit liebendem Einsatz

in das grandiose Werk B's eingelebt und macht dessen Theodramatik gegenwärtig. Alles läuft hinaus auf die Dahingabe des Sohnes, der durch sein Opfer die Sünde auf sich nimmt, so daß der Platztausch zwischen Christus und dem Sünder stattfindet.

Susanne Greiner: »Die Würde der Frau. Ihre Bedeutung in der Theologie Hans Urs von Balthasars.« Die Autorin führt den Nachweis, daß im Rahmen marianischen Denkens die Würde der Frau über allen Zweifel ins Bild gesetzt ist.

Rino Fisichella: »Fundamentaltheologisches bei Hans Urs von Balthasar«: B's Fundamentaltheologie ist ganz vom theologischen Denken geprägt. Offenbarung entfaltet sich theologisch im dynamischen Ineinander des Schönen, Guten und Wahren.

Max Schoch: »Ökumenische Unterredung unter Brüdern.« Der sehr vornehme und kenntnisreiche, der reformierten Kirche angehörende Theologe sieht in B. einen Gelehrten, der den Protest der Reformation sehr ernst aufnahm – handelt es sich doch hier um den Einsatz für eine bessere Kirche. In Karl Barth hat er den Gesprächspartner gefunden, »in dem ihm die Reformation und zugleich eine die römische Verwirklichung der Catholica konkurrierende Kirchlichkeit begegnete.« (315)

Christoph Schönborn OP: »Hans Urs von Balthasars Beitrag zur Ökumene.« Hans Urs von Balthasar war ganz und gar kein »Ökumeniker«. Er war aber ein Theologe von ökumenischer Weite.

Einige Asperçus: Ein Theologe, der Gottes Wort hochschätzte, ebenso die »Gestalt« der Offenbarung. Kein Mann der Dialogkommissionen. Sein Werk ein einzigartiger Dialog. Er wurde nicht gehört, wo ökumenische Euphorie herrschte. »Wer an der Selbstfindung der katholischen Identität arbeitet, legt ein sinnvolles Fundament für ein sinnvolles ökumenisches Gespräch« (342) – so Balthasar. Auf diesen Nenner läßt sich B's Sicht der Ökumene bringen: »Die Heiligen sind der Weg der Ökumene« (343).

Das Buch schließt mit der Wiedergabe der Homilie, die Joseph Kardinal Ratzinger in der Hofkirche zu Luzern beim Requiem hielt. Ziel des Balthasarschen Werkes sieht der Kardinal in dem Augustinuswort: »Unser ganzes Werk in diesem Leben, Brüder, besteht darin, die Augen des Herzens zu heilen, daß sie Gott schauen können« (350). Mit dem von ihm geprägten Wort von der knienden Theologie wollte er ausdrücken, »daß Theologie zwischen den Abgründen des anbetenden Geheimnisses und der demütigen Liebe angespannt ist« (ebd.).

Neunzehn sachkundige und zuverlässige Autoren haben in vorliegendem Werk den gelungenen Versuch unternommen, eine Theologengestalt vorzustellen, die ihre Theologie aus dem ehrfurchtsvollen Horchen auf Gottes Offenbarung sich schenken ließ, um das thomanische Wort ernst zu nehmen: *contemplata aliis tradere*. Ein Mann von hoher Geistigkeit hat ein großes Vermächtnis hinterlassen, das es auszuschöpfen gilt. Gott und den Autoren sei für die *pia memoria* gedankt.

Joseph Auda, Bochum

Pedro-López González, Penitencia y Reconciliación. Estudio Histórico-Teológico de la »Res et Sacramentum«, Facultad de Teología, Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), S. A., Pamplona, 1990. ISBN: 84-313-1090-1, 357 Seiten.

Theologische Nachschlagewerke und Handbücher pflegen in der Sakramentenlehre zu unterscheiden zwischen dem *sacramentum tantum*, d. h. dem äußeren und erfahrbaren Zeichen, und der *res tantum*, d. h. der letztlich angezielten Wirkung des Sakramentes. Dazu kommt ein Zwischenbegriff »*res et sacramentum*«, der zwar für die Eucharistie, Taufe, Firmung und das Ordo-Sakrament aufgrund des sakramentalen Charakters klar gekennzeichnet, doch für andere Sakramente schwieriger zu präzisieren ist. Seit dem 13. Jahrhundert hält die Theologie jedoch an der Existenz dieser Zwischenwirklichkeit für alle Sakramente fest – im Anschluß an die Begrifflichkeit des Hl. Augustinus. Für den Begriff *res et sacramentum* sind aber nun gerade in der Theologie der Buße eine Vielfalt von Lösungen vorgelegt worden; das Problem ist lehramtlich nicht entschieden, sondern wird frei unter den Theologen diskutiert.

Nach der Lehre des hl. Thomas hat das Bußsakrament einen doppelten Aspekt, einen inneren in der Reue und einen äußeren in der Genugtuung. Die Wirkung oder »*res*« ist die Verzeihung der Sünden, das »*sacramentum*« oder sakramentale Zeichen sind die äußeren Akte des Pönitenten und des Priesters, und »*res et sacramentum*«, Sakrament und Wirkung ist die innere Reue des Sünders (III S. th. q 84 a 1 ad 1). Eine Schwierigkeit für das theologische Verständnis besteht dabei zunächst schon darin, daß im Bußsakrament nicht ohne weiteres wie in anderen Sakramenten »materielle« leibhaftige Dinge als Zeichen zu finden sind, durch die uns Gott das Heil mitteilt. Denn es sind die sichtbaren Handlungen des Pönitenten und des Sakramentenspenders, welche das Sakrament als Versöhnung mit Gott symbolisieren. Zu allen Zeiten hat es daher die Theolo-

gen sehr interessiert, wie die Akte des Pönitenten mit der Verzeihung Gottes durch die Kirche zusammenwirken.

In der vorliegenden Arbeit bringt der Autor zunächst eine sehr genaue historische Untersuchung über den Ursprung des Begriffes »*res et sacramentum*«. Er stellt fest, daß er zuerst in den systematischen Arbeiten der Schulen von Laon (erstes Drittel des 12. Jahrhunderts) und St. Victor als Ergebnis einer Entwicklung erscheint, die schon im 9. Jahrhundert in der Eucharistielehre ihren Anfang nahm und von der Sakramentenlehre Augustins inspiriert ist. Danach gibt er ein Panorama der genauen Bedeutung des Begriffes bei den verschiedensten Theologen und der Fortentwicklungen der Theorie bis in unsere Tage, mit den jeweiligen biblischen, theologiegeschichtlichen und spekulativen Begründungen und Schwierigkeiten, sowie den entspr. Konsequenzen; er untersucht insbesondere die Theorie, welche als *res et sacramentum* bei der Buße die Versöhnung mit der Kirche bezeichnet.

M. de la Taille, mit seinem Schüler B. M. Xiberta (1921), hat in der Moderne als erster die Versöhnung mit der Kirche als *res et sacramentum* der Buße bezeichnet. Diese Hypothese wurde unterstützt von E. Mersch, H. de Lubac, P. Anciaux und K. Rahner und schien begünstigt durch dogmengeschichtliche Untersuchungen von B. Poschmann. Doch wurde die These von Xiberta auch entschieden abgelehnt; mit historischen Gründen von P. Stufler, A. d'Alès und G. Esser, später von P. Galtier und mit vorwiegend spekulativer Begründung von E. Doronzo sowie C. McAuliffe.

Eine genaue Analyse der wichtigsten Vertreter der jeweiligen Theorie erlaubt es, Folgerungen und Schwierigkeiten zu verdeutlichen. Bei Thomas von Aquin ist die *penitentia interior* als *res et sacramentum* bezeichnet. Nur die Reue, die mit der Beichte vor dem Stellvertreter Gottes und der Kirche endet, ist *res et sacramentum*, denn im Bußsakrament liegt die Wirkung vorwiegend in der Absolution des Priesters. Eine Reue, die nicht den Wunsch zur Absolution einschließt, könnte nicht wirksam sein. Die Versöhnung mit der Kirche, verstanden als Wirkung in der Seele, müßte jedoch besser zur »*res tantum*« gerechnet werden.

Der Autor bietet zwar keine fertige Lösung, hat aber die verschiedenen Versuche sehr genau analysiert und entsprechende Hinweise zu einer Neubearbeitung gegeben, die nach seinem Urteil noch nicht abgeschlossen ist. Der Verfasser, Arzt und promovierter Theologe, wurde 1982 zum Priester geweiht und unterrichtet derzeit Sakra-

mententheologie an der Katholischen Universität von Navarra. Das Buch entstand aus seiner Promotionsarbeit.

Die dogmengeschichtliche Analyse und spekulative Argumentation des Werkes ist überzeugend; seine Lösung sollte in allen Vorlesungen über allgemeine Sakramentenlehre Berücksichtigung finden.

Die Bibliographie des Werkes ist ausführlich und übersichtlich; es fehlt auch nicht der in entsprechenden Arbeiten oft vergessene Namensindex. Dabei sei eine an sich durchaus zweitrangige Stilfrage angesprochen: Die Übersetzung der Eigennamen der Theologen der Patristik und des Mittelalters in die jeweilige Nationalsprache ist zwar – besonders in Frankreich – nicht gerade selten. Der Rezensent würde es aber begrüßen, wenn entweder die lateinische oder die heimtliche Namensform beibehalten und nicht »nationalisiert« würde.

Johannes Stöhr, Bamberg

Trinidad y Salvación. Estudios sobre la trilogía trinitaria de Juan Pablo II, Edición dirigida por Antonio Aranda, EUNSA Pamplona, 1990, Colección Teológica ISBN 84-313-1094-4, 440 Seiten.

»Trinität und Erlösung« lautet der zusammenfassende Titel eines Gemeinschaftswerkes von 17 europäischen und amerikanischen Theologieprofessoren. Die recht unterschiedlichen Studien befassen sich alle mit den drei »trinitarischen« Enzykliken von Papst Johannes Paul II: *Redemptor hominis*, *Dives in misericordia* und *Dominum et vivicantem*. Damit sollte dem Papst für sein 10. Pontifikatsjahr (1988) eine Ehrengabe überreicht und vor allem auch die Bedeutung der Trinitätstheologie in der Systematik, Spiritualität und Pastoral verdeutlicht werden. Es gibt zwar bereits eine ausführliche Bibliographie über diese Enzykliken; dennoch sind einige der in ihnen enthaltenen neuen Orientierungen noch kaum gewürdigt worden. So wird nunmehr die innere Einheit dieser drei Enzykliken in einigen Beiträgen ausdrücklich beachtet.

Ein erster Teil behandelt den lehramtlichen und biblischen Kontext der Trilogie (C. Pozo, A. Aranda, P. Aranda-Pérez). In der Hauptsache geht es dann um ihre spekulativen und spirituellen Dimensionen.

J. M. Rovira Beloso kann in seiner Studie über die »Theologie des Vaters« an eigene frühere Arbeiten anknüpfen, die in der Zeitschrift *Estudios Trinitarios* veröffentlicht worden sind. Die Analyse der Christologie in der trinitarischen Tri-

logie von Johannes Paul II verdeutlicht in ungewöhnlich klarer Weise der Dogmatiker L. F. Mateo-Seco. Die Pneumatologie wird in drei Beiträgen näher behandelt (L. Scheffczyk, J. A. Dominguez, J. Morales).

R. García de Haro sucht die Gegenwart des trinitarischen Gottes in ihrem Bezug zum sittlichen Handeln zu verdeutlichen. Er erklärt näherhin die Beziehungen zwischen der innertrinitarischen Liebe Gottes und den Wirklichkeiten der Person, der Gottebenbildlichkeit und Selbsthingabe. Besonders wird das göttliche Gesetz als Geschenk für die Freiheit des Menschen verständlich gemacht. Damit sind indirekt eine Vielzahl von gängigen Fehlvorstellungen von der *lex aeterna* überwunden.

J. R. Villar behandelt das Mysterium der Kirche in der genannten trinitarischen Trilogie des Papstes als Geheimnis der Gemeinschaft am trinitarischen Leben. Auch die Sakramente der Eucharistie und Buße (R. Lázquez) und die Mariologie (F. Ocariz) sind im vorliegenden Werk eingehend berücksichtigt. Es fehlt auch nicht das wieder aktuelle Thema »Trinität und geistliches Leben« (J. H. Nicolas). Wie Ch. von Schönborn näher erklärt, ist der Stil der Enzykliken nicht derjenige eines lehramtlichen Dokumentes im traditionellen Sinne, das Probleme der theologischen Lehre erklären, Mißverständnisse bereinigen und Irrtümer zurückweisen will, sondern mehr als Meditation zu verstehen.

Über die Entfaltung des philosophischen Denkens von Karol Wojtyła gibt es bereits recht umfassende Studien aus früheren Jahren (z. B. R. Buttiglione, *Il pensiero Karol Wojtyła*, Milano 1982; auch in andere Sprachen übersetzt); sein Weg von Max Scheler zu Thomas v. Aquin ist öfters kommentiert worden. Ähnlich umfassende Studien aus theologischer Perspektive fehlten jedoch bisher. Im vorliegenden Band finden sich wichtige Beiträge dazu, z. B. die Untersuchung des Dekans der Theologischen Fakultät der Universidad de Navarra, J. L. Illanes über Anthropozentrismus und Theozentrismus in der Lehre des Papstes: Die drei Enzykliken behandeln das immanente Leben Gottes, die Wirklichkeit der Trinität und das Geheimnis der ewigen Gemeinschaft zwischen Vater, Sohn und Heiligem Geist, jedoch weniger als unmittelbaren Gegenstand der Reflexion, sondern vielmehr die Mitteilung dieses Lebens an die Menschen. Von daher ergebe sich eine Konzentration auf die Christologie: In Christus und nur in Christus erschließe sich auch das Geheimnis des Menschen. Die Christologie werde dann verlängert zur Anthropologie. Der Autor kennzeichnet dies mit den Begriffen: kosmologi-

scher Anthropozentrismus und anthropologischer Theozentrismus. Der Weg zum Vater beginnt bei Christus und gipfelt auch in Christus; auch die Kirche dient diesem einen Ziel, daß jeder Mensch zu Christus finden kann und durch ihn erlöst wird. In der Begrifflichkeit des Papstes ergänzen sich also Anthropozentrismus, Theozentrismus und Christozentrismus.

Die wichtigste Aussage der christlichen Anthropologie ist die vom Menschen als Bild Gottes, der nicht zu einem bloßen Bestandteil der Natur oder einem anonymen Element der menschlichen Gesellschaft reduziert werden kann (Näheres dazu erklärt F. Moreno). Dieser Gedanke sei schon in der Enzyklika *Laborem Exercens* (1981) in Bezug auf die Arbeit des Menschen entfaltet; in »*Dominum et Vivificantem*« (1986) werde die Gottebenbildlichkeit näher mit der Rationalität und Freiheit des Menschen begründet. So findet sich die spezifische Wahrheit über den Menschen im Herzen des Geheimnisses Christi, und der Mensch ist im Herzen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes (Johannes Paul II in *Le Bourget*, n. 4).

Die positive Grundhaltung eines aufmerksamen Hinhörens auf die Lehren des obersten Hirten fehlt in keinem der Aufsätze; das Buch steht damit wohlthuend ab von nicht wenigen derzeitigen Publikationen, welche wegen ihrer kirchenpolitischen Vorurteile und der Opposition gegen die moderne kirchliche Moralverkündigung grundsätzlich den »antirömischen Affekt« und besserwisserisches Heruntermachen insinuierten.

Ein kleiner Hinweis: Im nützlichen Namensindex findet man die Kirchenväter erst unter S. (in hispanisierter Form und nicht-alphabetisch) eingeordnet; Thomas von Aquin unter Sto. Tomás. Ergänzt werden könnten noch Hinweise z. B. auf: J. Morales, *El Espíritu Santo »Creador« en la Encíclica »Dominum et vivificantem«*, *Scripta theologica* 20 (1988) 627–642; J. M. de Miguel, *El Espíritu Santo en la encíclica Dominum et Vivificantem*, *Estudios Trinitarios* 22 (1988) 145–165; A. M. Kothgasser SDB, *Dominum et Vivificantem*. Zur Enzyklika Papst Johannes Pauls II. über den Heiligen Geist im Leben der Kirche und der Welt (Pfingstfest, 18. Mai 1986), *Forum Katholische Theologie* 3 (1987) 44–52.

Johannes Stöhr, Bamberg

Kirchenjahr ohne Gott. Zu: Gotthold Hasenbüttel, Die Augen öffnen. Betrachtungen für alle Wochen des Jahres, Kösel-Verlag, München 1990.

In seiner »Kritische(n) Dogmatik« von 1979 hatte H. seinen Gottesbegriff folgendermaßen erläutert: Die »Zweideutigkeit unseres Seins, unseres Beziehungseins wird . . . dort eindeutig, wo es als gut, als positiv erfahren und realisiert wird, wo im Vollzug Absolutes da ist. Meine Beziehung auf den anderen verstehe ich so positiv, daß diese Qualifikation legitim als Gotteserfahrung interpretiert werden kann . . . Mein Leben wird von . . . (dieser Beziehung) her als sinnvoll erfahren . . . Gott ist dabei nichts 'hinter' dieser Beziehung, nicht ihr Grund und nicht ihr Ziel, sondern er geht in sie ein, ist sie ganz als Positivum. In diesem Sinn kann man sagen, daß Gott Liebe ist, d. h. daß Liebe ein 'göttliches Ereignis' ist . . .« (123). Von diesem Gottesbegriff her – Gott als Qualifikation und »Prädikation« zwischenmenschlicher Beziehungen – hatte er eine Umdeutung sämtlicher Lehren und Dogmen des Christentums und der Kirche vorgelegt. Am Ende einer eingehenden und gut belegten Untersu-

chung dieses Werkes hatte F. Courth geschlußfolgert: »Der von H. eingeschlagene Weg ist nicht eine veränderte Weise, Dogmatik zu treiben, sondern vollzogene Selbstauflösung« (TTZ 89, 1980, 293–317; 317). Und bereits fünf Jahre früher hatte der »Anzeiger für die kath. Geistlichkeit« die Vorstellung des Buches »Herrschaftsfreie Kirche« des Genannten mit der Aufforderung »*Videant consules!*« beschlossen (84, 1975, 134). Seit her ist seitens der »Konsuln« noch immer nichts Wirksames geschehen.

»Die Augen öffnen« ist der Versuch, die erwähnten Ansichten den Lesern anhand von Meditationen zu Themen des Kirchenjahres nahezu bringen. Das Vorwort kommt ohne Erwähnung Gottes aus und nennt als Zielsetzung des Buches »Selbstfindung und . . . Bewußtwerdung der eigenen Situation« (7). Wo »Angst aufgehoben wird«, da begegnet uns »eine Wirklichkeit, der wir den Namen Gott geben dürfen« (11). »Gott ist die Bestimmung der Gemeinschaft der Menschen, Gott wird ausgesagt vom Menschen, er wird sein schönstes Prädikat« (19; vgl. 90). »Gott ist nur dann Gott, wenn er uns als Mensch nahe ist« (31). »Licht bedeutet Begegnung zweier Menschen, so

daß ... Dasein erhellt wird durch existenzielle Kommunikation... Gottes Licht ist nicht ein a priori, sondern zeigt sich nur in der Lebensweise der Menschen« (33). Liebe zu Gott »ist Liebe zu unseren Blutsverwandten« (49). »Gott bestimmt sich als Ereignis der Liebe« (66), und wir sollen »Gott hervorbringen«, indem wir »anderen Menschen göttliche Liebe schenken« (83). Die Liebe ist Gott, und »Gott als Vater meint den Freund, der für uns da ist, meint die Möglichkeit eines Lebens in Vertrauen...« (98). Sinn des Gebetes ist es, unseren Willen auszudrücken, »menschlichere Menschen zu werden«; geschieht das, »dann ist Gott in unserer Mitte und das Gebet ist erhört« (99).

Damit ist schon angeklungen, was auch sonst auf Schritt und Tritt wiederholt wird: absoluter Mittelpunkt von allem ist der Mensch. Advent ist »eine ganz bestimmte Weise, mitmenschlich zu handeln... ist der Aufruf an uns, doch menschlich zu werden« (11); »Umkehr ist ... grundlegende Entgrenzung zwischenmenschlicher Beziehung« (13), Reich Gottes besteht darin, den »Weg des Menschen zum Menschen möglich« zu machen (14). Das »Wort« Gottes, von dem in Joh 1,1 die Rede ist, ist nach H. zu uns Menschen gesprochen (25). Würden dabei Gott und sein Wort überhaupt realistisch verstanden, bedeutete das gleichzeitig, daß wir Menschen notwendig und ewig existierten und somit keine Geschöpfe wären. Den Lesern wird nahegelegt, zueinander zu sprechen, was Theresia von Lisieux zu Gott gesagt hat: »Ich liebe dich. Du hast mich angezogen...« (29). Bezüglich der Huldigung der Weisen heißt es: »Hier beugt sich ... alle menschliche Weisheit vor dem Menschen..., denn in ihm ist es möglich, Gotteserfahrung zu machen«. Dasselbe ist auch möglich, wenn »zwei oder drei beisammen sind, miteinander essen« (54). Jesus, so heißt es in offenkundigem Widerspruch zum biblischen Gesamtkontext, habe von seinen Jüngern beim Seesturm (Mk 4,40) nicht Glauben an Gott oder Vertrauen auf ihn, sondern »Vertrauen allein, ohne Gegenstand« verlangt, und das wird einige Zeilen weiter mit »Vertrauen in die Natur und in die Menschen« gleichgesetzt (87). Auf dieser Basis wird dann versucht, die Lehren des Christentums so umzudeuten, daß die grundlegenden Begriffe der Dogmatik verbal beibehalten werden können. Dreifaltigkeit sei so zu verstehen, daß »kein Vatergott an sich ... gemeint« sei, »sondern eine Zusage an uns: Umsorgt sind wir...« (von unseren Mitmenschen). »'Im Namen des Sohnes' meint, daß wir auch in unserem Leid bejaht sind... 'Im Namen des Geistes...' meint: In der Liebe sind wir bejaht... Gott ist diese dreifache

Beziehung auf uns Menschen« (69f).

Dementsprechend kann es konsequent auch keine Jenseitshoffnung geben. Ob die Seele unsterblich ist, ist eine unwichtige Spekulation (84), der Gedanke einer Auferstehung am Ende der Zeit ist jüdische Apokalyptik (42); Wiederkunft Christi (63.65), ewiges Leben (56.68), Himmel und Hölle (111f) ereignen sich in diesem Leben, »Heil ... gibt es nur in zeitlich-geschichtlicher Bedingtheit« (12), und wer auf ein Kommen Gottes im Jenseits hofft, wartet auf einen »St. Nimmerleinstag« (11). Jesus habe die Tragik des Todes durchgestanden »ohne schiefen Blick auf den Himmel, wo ja alles doch wieder gut ausgeht« (75). Unser »Selbst, unsere Individualität, unser eigenes Ich«, sei »gar nicht der Güter höchstes« und könne untergehen (43), ja es müsse in diesem Sinn eine »Selbst-Überwindung« geschehen (73). Dementsprechend werden auch die acht Seligkeiten umgedeutet, so daß sie ausschließlich zwischenmenschliche Beziehungen betreffen und nichts anderes verheißen als ein Leben im Diesseits, das »glückt« (76f. 111).

In dieser Welt »wird sich der liebenswürdige... freundliche Mensch und nicht der gewalttätige durchsetzen... Gerechtigkeit auf Erden ... wird kommen« (77). Das ist in Wahrheit Mythologie und Warten auf den »St. Nimmerleinstag«. Die hier zitierten Stellen sind so eindeutig, daß einige andere, unklare Aussagen, bei denen man sich fragen könnte, ob nicht doch mit einem Weiterleben nach dem Tod gerechnet wird (56. 103. 125f), dagegen nicht ins Gewicht fallen können und als Ergebnis mangelnder Konsequenz bei dem Versuch erscheinen, eine atheistische Weltanschauung mittels christlicher Worthülsen zum Ausdruck zu bringen.

Daß für den Autor Engel rein symbolische Bedeutung haben (52) und dämonische Besessenheit mit seelischer Krankheit gleichzusetzen ist (79), versteht sich am Rande. Wunder im eigentlichen Sinn des Wortes gibt es für ihn ebenso konsequenterweise nicht: »Steine werden nicht zu Brot« (38). In seicht-aufklärerischer Weise werden Jesu Wunder dahingehend umgedeutet, daß er dem Menschen »in Wort und Tat ... neue Lebensmöglichkeiten« zugesprochen habe (79). Das Wunder bestünde darin, »füreinander da« zu sein (101). Das Wunder von Kana wird dadurch umgangen, daß lediglich erwähnt wird, bei der dortigen Hochzeit sei Wein »gebraucht« worden (67) – bei welcher Hochzeit ist das nicht der Fall? Die Brotvermehrung wird zuerst – wie gewohnt unter Ignorieren der bezeugten Fälle von Vermehrungen aus neuerer Zeit – durch Hinweis auf »unzählige Parallelen« in »fast allen Kulturkrei-

sen« (99f) in ihrer Historizität bestritten, anschließend wird zusätzlich dazu die platt-rationalistische Deutung angeführt, wonach es sich um ein bloßes Teilen vorhandenen, von einem Teil der Anwesenden mitgebrachten Proviant's gehandelt habe. Diese Deutung kann sich, da das Ereignis ja gar nicht stattgefunden haben soll, lediglich auf den Text der Erzählung beziehen, und diesem widerstreitet sie in jeder Hinsicht.

Jesus ist für H. »ein Mensch, der ganz vom Vertrauen ... her lebt..., der identisch mit sich ist« und in dem darum »der Vertrauende ... Gotteserfahrung machen kann« (87). Indem der Bettler von Jericho zu Jesus ruft, hält er sich »allein an einen Menschen. Indem er dies tut, erfährt er plötzlich, daß Gott ihm nahe ist« (119f). Jesus erweist sich »als Gottes Sohn, als ein wahres Kind Gottes, d.h. als 'Mensch', in dem wir Gott begegnen« (38f): als ein Kind Gottes, wie auch andere es sein können, nicht als den einzigen, präexistenten und ewigen Sohn.

Als das Übel, von dem wir befreit werden sollen, wird einmal die Schuld genannt (12), im übrigen immer wieder die Angst (etwa: 86f. 98), einmal auch mit der Erklärung: »Alle Bewohner der Erde ohne Ausnahme haben Angst, heißt es im Lukasevangelium« (10). Angespielt wird dabei auf die unmittelbar vorher mitzitierte Stelle Lk 21,26, die allerdings lautet: »Die Menschen werden vor Angst vergehen...« Was hier von der eschatologischen Zukunft gesagt ist, wird nicht nur platt-rationalistisch auf die Gegenwart umgedeutet, sondern es wird schlichtweg behauptet, daß es so im Text stünde.

Die Auferstehung Jesu darf nach H. nicht zu einem historischen Ereignis »degradiert« werden. Ob das Grab leer war, ist für ihn unwichtig, denn auferstehen bedeutet nichts anderes als: »... das Leben geht weiter«, »das Leben leben« und es »lebenswert machen«. Als Beleg dafür muß (ohne Stellenangabe) 1 Joh 3,14 herhalten (52). Der Sinn der Erscheinung Jesu am See wird zu einer rationalistischen Platitüde umgedeutet (»Sie spüren die menschliche Wärme beim Symbol des Feuers...«), zu einem »mögliche(n) tägliche(n) Geschehe(n)« (56).

Das Modell Christi ist nach Meinung des Autors »ohne Absolutheitsanspruch«; darum hat auch die Kirche lediglich eine »Meinung«, auf deren »Vorherrschaft« sie verzichten soll (117), ohne sich auf einen »dogmatisch 'festen Boden', der autoritär verfaßt ist«, zu berufen. »Alles angeblich 'Letzte'« ist nochmals zu hinterfragen, »und jedes Dogma unterliegt der Revision« (116). Intellektuelle »Geheimnisse« gibt es nicht, ein solcher Gedanke sei vielmehr »der Schlüsselbe-

griff der menschlich-kirchlichen Herrschaft über den Menschen«, zusammen mit den beiden Begriffen »Autorität« und »Wunder« von der Kirche geschaffen (115). Dementsprechend gibt es auch keine Irrlehrer (94), denn Orthodoxie ist nur Orthopraxie (91), und das Gleichnis vom verlorenen Sohn allein würde genügen, um Christ zu sein (89). Allerdings: nur wer (so wie der Autor) Dasein, Leid und Liebe bejaht, ist auf den Namen Jesu »wirklich getauft« (69). Unter diesen Voraussetzungen sind natürlich alle Religionen gleich wahr (119), woraus ebenfalls folgt, daß man niemand ausschließen (55), exkommunizieren darf (95.119); ja, wer dies tut, schließt sich selbst von Christus aus (84). Ebenso frevelhaft ist es, wenn »Lehrererlaubnisse entzogen« werden (49), denn das bedeutet, Menschen in ein »Prokustesbett des Glaubens« hineinzwingen (47).

Aufgabe der Kirche ist es, institutionalisierte »Herrschaftsfreiheit« zu sein und dadurch »der freien Entfaltung des Selbstverständnisses des Menschen« zu dienen (117). Heilsnotwendig ist die konkret existierende Kirche nicht (104f); im Gegenteil, da sie oft genug von der Liebe Christi »abgefallen« ist (116), ist eine historische Situation denkbar, in der Christentum ohne Kirche »geboten« ist (115). Mit dem Christentum identisch ist die Kirche nur, wenn sie »als christliche Liebe in Freiheit« definiert wird (116), mithin als unsichtbare Kirche. Daraus folgt, daß alle konkreten Kirchen untereinander gleich sind. Immer wieder heißt es, daß es in der Kirche keine »Herrschaft« geben dürfe, womit ganz schlicht Autorität gemeint ist (115). Gehorsam sei »ein unchristlicher Begriff« (114), und die Kirche müsse zur »An-archie« werden (116). Priester und Bischöfe, »die ihre 'Schafe' hinter Gefängnistüren einsperren«, seien keine wahren Hirten (58). Das gemeinsame Priestertum wird mit dem Amtspriestertum gleichgesetzt (81) und entgegen aller Wirklichkeit behauptet, Vatikanum II habe gelehrt, daß die Hierarchie der Kirche »nicht etwas Göttliches« sei. Die Unterscheidung von Amtsträgern und Laien mache letztere den Parias ähnlich (114). Wieso es dann noch sinnvoll ist, daß der Autor für das Priestertum der Frau eintritt (47.80), ist nicht ohne weiteres einsichtig. Daß er für Laienpredigt plädiert (80) und gegen das Zölibatgesetz protestiert (47), sei nur am Rande vermerkt.

Christus habe uns die Macht gegeben, »alle Sünden *einander* zu vergeben«, wird ohne Stellenangabe erklärt (39; Hervorhebung von mir); Eucharistie und profanes Mahl werden als identisch gesehen (54). Das »Lauda Sion« bringe die Eucharistielehre zum guten Teil »mythisch« zum

Ausdruck (67). In Wirklichkeit seien die Abendmahlsworte hinsichtlich ihrer Wirksamkeit in der Verlängerung von Trinksprüchen wie etwa »Zum Wohl« zu sehen (68).

Zusammenleben ohne Ehe beurteilt der Autor positiv (60), und er geht streng mit Eltern ins Gericht, die es ihren Kindern in ihrem Haus nicht erlauben (46). Niemals dürfe jemand befehlen (47; vgl. 113). Mit der »Radikalengesetzgebung« und der Forderung, daß Lehrer das Grundgesetz beschwören, würden »die Menschenrechte mit Füßen getreten« (47). »Vorschuß an Vertrauen« müßten wir »anderen Staaten« entgegenbringen, »die nach menschlichen Maßstäben nicht vertrauenswürdig erscheinen« (62), dem Kontext nach offenbar jedoch nicht dem eigenen Staat. Auf jeden Fall wird Camilo Torres wegen seines bewaffneten Kampfes gegen seine Regierung in höchsten Tönen gelobt (83.85). In der von H. erträumten Kirchen- und Gesellschaftsordnung sollen Arbeit und Spiel zusammenfallen (118).

Gewaltsam umgedeutet wird die innere Einstellung von Simeon und Hanna (33) sowie die Motivation der Tieropfer bei der »Darstellung« der jüdischen Erstgeborenen (32). Daß der »gute(n)

Wille(n) des Menschen« in der Weihnachtsbotschaft (62) einer Fehlübersetzung der Vulgata entspricht, dürfte doch inzwischen bekannt sein. Das Jesuswort »Wo zwei oder drei beisammen sind...« wird zweimal (und darum nicht infolge eines Lapsus) ohne den Zusatz »in meinem Namen« wiedergegeben (53f). Beim Verweis auf 1 Kor 11,29 (ohne Stellenangabe) ersetzt der Autor »Gericht« durch »Tod« (45), und auf derselben Seite behauptet er, wieder ohne Stellenangabe, »in den Psalmen« hieße es: »Im Namen des Gesetzes quälen sie die Menschen«. In welchem Psalm? Das Wort von Pater Delp: »Gott gehört in die Definition des Menschen hinein«, wird sinnverfälschend zugunsten der Theorie des Autors vereinnahmt, und »Menschwerdung« dahingehend umgedeutet, daß es besagt: »Gott läßt sich aussagen von uns« (19). »Der Herr ist nahe« (Phil 4,5) soll entgegen der Aussageabsicht des Paulus nur bedeuten, daß er im Diesseits in der Haltung wirklicher Menschlichkeit erfahrbar ist (16).

Abschließend ist zu fragen, wie die Kirchenführung darauf reagiert: Immerhin bildet der Vf. Religionslehrer aus.

François Reckinger, Köln

Anschriften der Herausgeber:

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

Anschriften der Autoren:

Dr. Müller, Helmut, Panzerleite 62, 8600 Bamberg
 Prof. Dr. Piegsa, Joachim, Universitätsstr. 10, 8900 Augsburg
 Dr. Reckinger, François, An St. Laurentius 1, 5000 Köln 41
 Prof. Dr. Seidl, Horst, Piazza San Giovanni, in Laterano 4,
 I-00120 Citta del Vaticano
 Prof. Dr. Schulz, Hans-Joachim, Kapellenberg 3, 8712 Volkach-Gaichbach

Mythos und Geschichte

Überlegungen zur historisch-kritischen Exegese

Von Hugo Staudinger, Paderborn

In früheren Zeiten wurde die Heilige Schrift oft recht pauschal und undifferenziert als »biblische Geschichte« bezeichnet. Selbstverständlich wußte man auch damals, daß manche ihrer Teile – z. B. die Weisheitsbücher oder auch die geheime Offenbarung – unter diesem Stichwort kaum unterzubringen sind. Man war jedoch davon überzeugt, daß der wesentliche Inhalt der Bibel mit dem Stichwort »Geschichte« zutreffend gekennzeichnet sei.

Selbstverständlich kann man diese Auffassung auch heute mit dem Hinweis vertreten, daß die biblischen Schriften von der Geschichte Gottes mit dem Menschen handeln. Damit wird jedoch die Frage nach der »Geschichtlichkeit« dessen, was die Heiligen Schriften berichten, nicht beantwortet. Dies gilt insbesondere für unsere aufgeklärte und kritische biblische Theologie. Mochte den Menschen früherer Jahrhunderte die Bibel als ein fortlaufender Bericht über die Ereignisse von der Erschaffung der Welt bis zur Zeit der Apostel erscheinen, so betrachten viele heutige die Bibel eher als ein »spätes« Sammelwerk, in das die verschiedensten Bestandteile mehr oder weniger »zufällig« hineingeraten sind.¹

In dieser Lage sollte sich der gläubige Interpret jedoch darauf besinnen, daß die Bibel nicht nur Menschenwort, sondern auch Gotteswort ist und daß diese Überzeugung zugleich eine einheitstiftende Komponente begründet. Die damit gekennzeichnete Thematik kann in einem kurzen Aufsatz nicht umfassend behandelt werden. Es sei jedoch ein wichtiger Gesichtspunkt herausgegriffen: Die Frage nach dem Verhältnis von Mythos und Geschichte in der Heiligen Schrift.

¹ Vgl. Joseph Ratzinger, *Schriftauslegung im Widerstreit, Quaestiones Disputatae 117*, Freiburg 1989, S. 26

Offene und geschlossene Weltdeutungen

Zur Klärung sollte man sich zunächst vergegenwärtigen, daß die zahlreichen Interpretationen von Mensch und Welt ihrer Grundstruktur nach auf vier Weltbilder zurückgeführt werden können: das magische, das mythische, das naturwissenschaftliche und das historische, zwischen denen es allerdings auch Übergänge und Kombinationen gibt. Von diesen Weltbildern sind das magische und das mythische die älteren, das naturwissenschaftliche und das historische die späteren. Die magische Weltdeutung kann als eine Vorstufe der naturwissenschaftlichen, die mythische Weltdeutung als eine Vorstufe der historischen betrachtet werden.

Im Sinne einer idealtypischen Beschreibung sind für das magische Weltbild folgende Kennzeichen grundlegend: Der Mensch ist überzeugt, daß alle Dinge, Vorgänge und Erscheinungen in einem inneren Zusammenhang stehen. Ihn kann man nützen, um den Lauf des Geschehens zu beeinflussen. Das geschieht im allgemeinen indirekt. Man glaubt an göttliche bzw. dämonische Wesenheiten. Sie sind mächtig und bedrohlich, allerdings nur solange, wie man die Zeremonien und Formeln nicht kennt, durch die man sie beherrschen kann. Der Kundige jedoch kann Götter und Dämonen benutzen, um erwünschte Wirkungen herbeizuführen. Denn die magischen Gottheiten sind keine frei handelnden Personen. Vielmehr sind auch sie eingebettet in den großen Mechanismus der Welt. Durch magische Impulse werden sie zur Wirksamkeit gebracht. Sie sind Hebel, deren sich der Mensch bedienen kann. Daher formuliert Arnold Gehlen, daß »die magischen Kräfte weder willkürlich noch spontan sind, sondern selbst ein beseelter Automatismus, der die ganze Welt durchzieht und den man mit der rechten Formel in Gang bringen kann«².

Das magische Denken erkennt also übermenschliche Mächte an. Es ist auch auf die Wirksamkeit noch unbekannter Kräfte gefaßt. Es rechnet jedoch nicht mit Mächten und Kräften, die sich in unauskalkulierbarer Spontaneität prinzipiell jedem Zugriff magischer Beherrschung entziehen. Sofern sich ungewöhnliche Dinge ereignen, ist es daher am Menschen, die noch unbekanntes Zusammenhänge und Formeln zu finden, durch die sie zustande kommen und gesteuert werden können.

Nach der Überzeugung der damaligen Menschen bestehen die magischen Zusammenhänge objektiv. Daher wirken die gängigen Formeln und Zeremonien zuverlässig. Entgegen der Meinung vieler heutiger Menschen können auch Mißerfolge dieses Weltbild nicht erschüttern oder gar widerlegen. Denn die zuverlässige Wirksamkeit magischer Formeln gilt selbstverständlich nur unter der Voraussetzung, daß keine anderen Kräfte auf das Geschehen einwirken bzw. den vorgesehenen Ablauf stören.

Konkret bedeutet das z. B.: Auf die in vorgeschriebener Weise durchgeführten Zeremonien und die korrekt ausgesprochenen Formeln tritt der als magische Wirkung gewünschte Regen mit absoluter Sicherheit ein. Sollte er ausbleiben,

² Arnold Gehlen, *Anthropologische Forschung*, rde Nr.138, S. 96

dann ist das kein Argument gegen die Zuverlässigkeit des Weltmechanismus. Vielmehr sind entweder bei der Durchführung der Zeremonien Fehler unterlaufen oder die Einwirkung anderer Kräfte hat den Gang der Ereignisse gestört, indem z. B. ein Feind durch heimlichen Gegenzauber das eigene Bemühen zunichte gemacht hat.

Bedenkt man, daß mit Fehlern bei den Zeremonien und mit feindlichen Gegenkräften immer gerechnet werden muß, so erweist sich das magische Weltverständnis in sich genommen, d. h. innerhalb der eigenen Argumentationsbasis, als ebenso unwiderlegbar wie unser wissenschaftliches.³ Wer diesem Weltbild verhaftet ist und sein Denken völlig darauf eingestellt hat, ist schlechthin nicht in der Lage, dessen Unzulänglichkeiten und Grenzen zu bemerken.

Im Gegensatz zu dieser magischen Weltbedeutung mit ihrem stets gleichbleibenden Weltmechanismus ist die mythische Weltvorstellung davon überzeugt, daß die heute gültigen Ordnungen nicht seit eh und je bestehen, sondern »einstmals« durch Gottheiten oder auch hervorragende Menschen begründet und gestiftet wurden.

Allerdings wird das Wort Mythos heute oft in einer unbedachten, zuweilen völlig unkritischen Weise gebraucht. Mit Recht stellt Erich Rothacker unverblümt fest: »In dem großen Schrifttum über das mythische, magische und das sogenannte primitive Denken ist wahrlich nicht alles Gold, was glänzt«⁴. Oft werden Mythos und Logos gegenübergestellt als verschiedene Arten des Weltverständnisses⁵. Dabei betrachtet man das »Mythische« als Sammelbezeichnung für Denkstrukturen, die man als Gegenpol zum logischen Denken empfindet. Gegenüber derartigen Deutungen sollte schon hellhörig machen, daß »Mythos« im älteren Sprachgebrauch – etwa bei Homer – ebenso wie das Wort Logos Wort und Rede bedeutet und keineswegs die Nebenbedeutung des Erdichteten und Erfundenen hat.

So deutet schon der sprachgeschichtliche Befund darauf hin, daß – entgegen weit verbreiteten Auffassungen – der Mythos im Bewußtsein der frühen Zeit, der er entstammt, keineswegs ein Produkt freischöpferischer Phantasie ist, die in bildhaften Analogien das Dasein zu deuten unternimmt. Es handelt sich vielmehr im Bewußtsein dieser Zeit um eine der Wirklichkeit entsprechende Erzählung. Eine Trennung zwischen dem Inhalt dieser Erzählung und seiner Deutung ist diesem alten Mythos fremd.

Hauptinhalt der Mythen sind einmalige Geschehnisse, die in der Vergangenheit spielen, aber bleibende Bedeutung haben. Denn durch sie wurden kosmische, kultische und kulturelle und politische Ordnungen gestiftet, die seither bestehen. So künden die Schöpfungsmythen, wie Erde, Sonne, Mond und Sterne geschaffen wurden, andere Mythen erzählen von Ereignissen, die den seither bestehenden

³ Dies gilt umso mehr, da die magische zuweilen nahtlos in die technisch-wissenschaftliche Weltbeherrschung übergeht und auch der praktische Erfolg in vielen Fällen als positive Bestätigung magischer Überzeugungen gedeutet werden kann. Hierfür nur ein Beispiel: Der von der Sehne abgeschnehlte Pfeil soll zielsicher fliegen wie ein Vogel. Daher versieht ihn der Mensch mit Vogelfedern, die in altüberlieferter Weise angebracht werden. Tatsächlich stellt der Erfolg sich ein, während Pfeile ohne Federn sich überschlagen und das Ziel verfehlen.

⁴ Erich Rothacker, Probleme der Kulturanthropologie, Bonn ²1948, S. 57

⁵ Z. B. in: Alexander Randa, Handbuch der Weltgeschichte, Spalte 181 f

Wechsel der Jahreszeiten zur Folge hatten, wieder andere, wie das Feuer in die Hand des Menschen kam, wie der Getreidebau oder auch der Weinbau sich über die Erde verbreiteten. Wieder andere berichten über die Gründung von Städten durch Gottheiten, unter deren Schutz sie seither stehen.

Die Grundstruktur des Mythos ist in den verschiedensten Kulturräumen der Erde die gleiche. So ist z. B. die chinesische Weisheit davon überzeugt, »daß alle wesentlichen Änderungen der Kultur je auf einen Kaiser zurückgehen, der sie eingeführt hat. Das 'Brunnensystem' ist nicht allmählich entstanden, der Ackerbau hat sich nicht langsam entwickelt, die Zeitrechnung nicht von selbst gebildet und fortgebildet, sondern die weisen Kaiser der Urzeit erfanden diese wohlthätigen Institutionen und brachten dadurch das Dasein aller in eine neue Ordnung«⁶.

Die gegenwärtige Welt – das gilt für Natur und Kultur in gleicher Weise – verdankt sich also nach mythischer Überzeugung bestimmten einmaligen Taten und Geschehnissen, die nicht gesetzmäßiger Notwendigkeit, sondern spontaner Aktivität bzw. einmaligen Entschlüssen entspringen.

Die gleichen Götter jedoch, die am Ausgangspunkt aller Errungenschaften stehen, sind in dieser mythischen Weltsicht weiterhin wirksam und tätig. Daher kann der Mensch sie anrufen und um ihre Hilfe bitten. Im Gegensatz zu den Dämonen der magischen Welt reagieren sie freilich nicht automatisch auf Formeln und Zeremonien. Vielmehr können sie sich menschlichem Flehen öffnen oder auch verschließen. Sie sind zwar nicht allmächtig, aber doch mächtiger als der Mensch und daher in der Lage, ihre Schützlinge aus Nöten zu befreien und ihnen Vergünstigungen zu gewähren, aber auch Frevler in unvorhersehbarer Weise zu strafen.

Ungeklärt und wahrscheinlich unklärbar ist die Frage nach dem Ursprung der Mythen. Offensichtlich steht der Mensch schon in früher Zeit vor den Grundfragen seines Daseins. In Abwehr falscher Vorstellungen hat Theodor Litt mit Recht betont, »daß die Reflexion auf das eigene Sein einer der Züge ist, die die Grundverfassung des Menschen ausmachen«⁷. Er gesteht freilich zu, daß diese Tatsache »deshalb leicht übersehen wird, weil, verglichen mit der ungeheuren Gedankenarbeit, die der moderne Mensch auf seine Selbsterforschung verwendet, die einschlägigen Bemühungen zurückliegender Zeiten belanglos erscheinen oder übersehen werden«⁸.

Der Impuls, der zum Mythos führt, liegt somit in der geistigen Grundstruktur des Menschen selbst. Die Tiefenpsychologie hat hierüber allgemeine Theorien entwickelt und die Mythen mit Archetypen in Verbindung gebracht. Allerdings beantworten derartige Spekulationen die Frage, wie konkrete Mythen tatsächlich entstanden sind, letzten Endes nicht. Es gehört geradezu zu den Kennzeichen des echten Mythos, daß er keinen nachweisbaren Verfasser hat. Die Mythen wurden von Propheten und Sehern verkündet. Sie sind Offenbarungen der Gottheit. Dieser prophetische Ursprung erklärt es auch, daß sich unter den Themen auch

⁶ Hans Freyer, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, Stuttgart 1961, S. 63

⁷ Theodor Litt, *Freiheit und Lebensordnung*, Heidelberg 1962, S. 30

⁸ Ebd.

solche befinden, die künftige Ereignisse, insbesondere den Untergang der Welt, voraussagen.

So wenig sich über das Entstehen der alten Mythen etwas Sicheres sagen läßt, so eindeutig lassen sich über das Weltverhältnis und die Wirklichkeitserfahrung des Menschen der mythischen Zeit einige Feststellungen treffen, die freilich zum Teil im Widerspruch zu weit verbreiteten Meinungen stehen:

1. Für den Menschen der mythischen Zeit sind die Mythen wahre Geschichten. Diese Wahrheit ist ganzheitlich und läßt eine Spaltung in die Frage nach einer »historischen« und einer die Welt und die menschliche Existenz deutenden Wahrheit nicht zu. Man kann geradezu formulieren: Die existentielle Wahrheit des Mythos ist identisch mit der Überzeugung, daß sich die Ereignisse tatsächlich so abgespielt haben, so abspielen bzw. so abspielen werden, wie der Mythos es kündigt.
2. Die Wahrheit des Mythos ist primär dadurch verbürgt, daß er als göttliche Kunde von Priestern und Weisen bewahrt und vorgetragen wird, daß es sich also um eine heilige Überlieferung handelt. Bezeichnenderweise tragen in Griechenland auch noch in späterer Zeit die Rhapsoden eine besondere priesterliche Gewandung.
3. Für den Menschen der mythischen Zeit ist der Mythos nicht eine nachträgliche Deutung bestimmter Erfahrungen, sondern es ist eher umgekehrt. Er wächst ja in der mythisch bereits gedeuteten Welt auf. Daher bestätigen seine eigenen Erfahrungen die Richtigkeit des Mythos. So wird z.B. der überkommene Bericht vom Raub der Proserpina durch die eigene Erfahrung des Wechsels der Jahreszeiten bestätigt, oder: Die Kunde, daß Thor mit dem Hammer über die Wolken fährt, wird durch die Erfahrung des Gewitters als zutreffend erwiesen.

Da der Mythos seinem Selbstverständnis nach reales Geschehen berichtet, kann er in der Zeit, in der er unangefochten herrscht, nicht durch freie Gestaltungen geändert werden. Dagegen ist es möglich und legitim, weiteres tatsächliches Geschehen in ihn einzubeziehen. Er vermag – wie Arnold Gehlen es formuliert – »historische Erinnerungen in seine Urzeiterzählungen einzuflechten«⁹. Das bedeutet pointiert formuliert: Weil der Mythos seinem Selbstverständnis nach wirkliches Geschehen zum Gegenstand hat, vermag er nahtlos in Historie überzugehen.

Gemeinsam ist dem Mythos mit der Historie vor allem die Überzeugung, daß die Welt nicht schon immer so gewesen ist, wie wir sie unmittelbar erfahren, daß vielmehr die bestehenden kosmischen, kulturellen, kultischen und politischen Ordnungen einmaligen epochalen Leistungen zu verdanken sind. Die Verwandtschaft von Mythos und Historie äußert sich auch im Stil. Wenn J. v. Schelling sagt: »Die ersten Urbilder des historischen Stils sind das Epos in seiner ursprünglichen Gestalt und die Tragödie«¹⁰, so wird man erweiternd darauf hinweisen müssen, daß

⁹ Arnold Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, Frankfurt ²1964, S. 230

¹⁰ F. W. J. von Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, 10. Vorlesung über das Studium der Historie und Jurisprudenz

beide, sowohl das Epos wie die Tragödie, aus dem Mythos hervorgegangen sind. Mythos und Historie sind struktur- und stilverwandt.

Mythische Weltsicht und kritisches Denken

Bei manchen Völkern, wie etwa bei den Griechen, geht in späterer Zeit eine allmähliche Entfaltung und Ausschmückung der Mythen mit der Profanierung Hand in Hand. Je mehr die fraglose Überzeugung von der göttlichen Wahrheit und der unantastbaren Heiligkeit der Mythen zu schwinden beginnt, desto unbedenklicher wagt der Mensch eine freiere Gestaltung, Ausschmückung, ja eine Neufassung mythischer Stoffe. Nicht mehr Propheten und Priester, sondern Dichter und Sänger sind Künder der Mythen. Obgleich auch sie ihre Gesänge bis in die späte Zeit hinein den göttlichen Musen in den Mund legen und obgleich die neben dem Epos entstandene Tragödie eine Kulthandlung darstellt, läßt sich deutlich eine Profanierung feststellen: Die Mythen werden nicht mehr als Kundgabe der Gottheit empfunden, sondern als Dichtungen bestimmter Menschen, deren Namen angegeben werden können.

Gegen diesen relativ späten Mythos und die ihn tragende Gesellschaft wendet sich die Kritik der geistigen Elite jener Zeit, die Karl Jaspers als »Achsenzeit« bezeichnet hat¹¹. Kritisch erklärt z.B. Xenophanes: »Alles haben Homer und Hesoid den Göttern zugeschrieben, was beim Menschen Schimpf und Tadel ist: stehlen, ehebrechen, einander betrügen«¹². Das nunmehr einsetzende Nachdenken über die Wirklichkeit führt zunächst zu einem im Vergleich zum Mythos geläuterten Gottesbegriff. Allerdings werden die Formulierungen weithin abstrakt und negativ. So folgt bei Xenophanes der Feststellung »Es ist nur ein Gott unter Göttern und Menschen der Größte« unmittelbar die Aussage, »weder an Gestalt den Sterblichen gleich noch an Gedanken«¹³.

Schon bald können vor der fortschreitenden kritischen Prüfung die überkommenen Mythen samt und sonders nicht mehr als »historisch« glaubwürdig bestehen. Damit ändert sich zwangsläufig der Begriff des Mythos. Er erhält von nun an den Beigeschmack des Erdichteten und Erfundenen. Mit dieser Nebenbedeutung findet sich das Wort Mythos erstmals bei Pindar. Der Mythos ist nunmehr keine »wahre« und keine göttliche Botschaft mehr, sondern eine menschliche Erzählung, die auch Unglaubwürdiges oder zumindest Unüberprüfbares enthält.

Die Konsequenzen dieser Entwicklung sind tiefgreifend: Von nun an wird der profanierte Mythos endgültig für den Menschen verfügbar. Er wird zu einer Form menschlicher Wirklichkeitsdeutung und Argumentation. Nach dem Zeugnis Platos hat bereits Protagoras ihn in diesem Sinne eingesetzt. Nach dessen Überzeugung sind die göttlichen Gaben αἰδώς und δίκη – Schamgefühl und Rechtsempfinden – die Voraussetzung dafür, daß die Menschen Staaten bilden und in angemessener

¹¹ Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Fischer-Bücherei 91, S. 14

¹² B 11 Sext. Emp. adv. math. IX 193

¹³ B. 23, Clem, Strom V. 109

Weise zusammenleben. Daher lehrte er, daß die Götter selbst den Menschen diese Gaben zugesandt hätten. Allerdings bekennt der gleiche Protagoras an einer anderen Stelle: »Hinsichtlich der Götter wisse er nicht, ob sie seien oder nicht seien«¹⁴.

Der Mythos ist also nunmehr keine heilige Überlieferung mehr, die dank göttlichen Ursprungs historische und existentielle Wahrheit in einem kundet. Protagoras selbst glaubt ja keineswegs, daß die Götter eines Tages die beiden Wesen αἰδώς und δίκη in Marsch gesetzt hätten. Er will durch den Mythos nur unterstreichen, daß diese beiden Tugenden für ein erträgliches Zusammenleben der Menschen absolut notwendig sind. Der Mythos ist also jetzt eine besondere Formulierung einer rational nicht beweisbaren Überzeugung. Er ist in diesem Sinne Interpretament. Er ist nicht wahr im Sinne eines wirklichen Geschehens, sondern wahr im Sinne einer zutreffenden Interpretation der Wirklichkeit. Demzufolge hat dieser neue Mythos nichts mehr mit Geschichte gemein.

Das neue aufgeklärte Bewußtsein beherrscht auch jene Männer, die am Ausgangspunkt der abendländischen Geschichtsschreibung stehen. Da der Mythos nicht mehr beanspruchen kann, »wahre Erzählung« zu sein, ist es nicht mehr legitim, Mythos und Geschichte nahtlos ineinander übergehen zu lassen. Der Geschichtsschreiber hat vielmehr beides zu trennen. Diese Aufgabe kann er entweder lösen, indem er alles Nichthistorische radikal von der Darstellung ausschließt, oder auch dadurch, daß er das nicht Historische ausdrücklich als solches kennzeichnet. Beide Wege sind von Geschichtsschreibern der kommenden Jahrhunderte beschritten worden.

Das neue Programm wird erstmalig von Hekataios in dem uns erhaltenen Einleitungssatz zu den *γενεαλογίαι* formuliert: »Dies schreibe ich so, wie es mir wahr zu sein scheint; denn die (bisherigen) Reden der Griechen sind, wie mich dünkt, mehrdeutig und lächerlich«¹⁵. Der Geschichtsschreiber gibt das Überlieferte nicht einfach weiter. Er setzt sich vielmehr kritisch damit auseinander und übernimmt damit selbst die Verantwortung für die Wahrheit dessen, was er berichtet.

Was von Hekataios – soweit wir erkennen können – mehr programmatisch ausgesprochen wurde, versucht der »Vater der Geschichtsschreibung« Herodot zu verwirklichen. Er gibt »eine Darlegung seiner Forschungen«¹⁶ und versucht mit seiner kritischen Vernunft, das Überlieferte in historisch Gesichertes, Ungesichertes und Unglaubwürdiges zu scheiden. Einen gewissen Abschluß findet diese Tendenz zur Begründung einer kritischen Geschichtsschreibung bei Thukydides, der pointiert versichert: »Bei alledem wird man meine Darstellung der Ereignisse aufgrund der beigebrachten Beweise unbedenklich für glaubwürdiger halten dürfen, als das, was Dichter mit poetischer Übertreibung davon gesungen, oder Logographen, um ihrer Erzählung größeren Reiz zu geben, wohl auch einmal auf Kosten der Wahrheit daraus gemacht oder an unglaubwürdigen und geradezu

¹⁴ B 4 Diog. Laert. IX, 51

¹⁵ Vgl. dazu W. F. Otto, Einleitung zu Herodot Historien (hg. v. H. W. Haussig), Stuttgart ³1963

¹⁶ I prooem

fabelhaften – μυθώδεις – alten Geschichten darüber zusammengetragen zu haben. Denn darauf kann man sich verlassen, daß ich, soweit das für jene alten Zeiten überhaupt möglich war, nur aus den besten Quellen geschöpft habe¹⁷.

Sofern man in der Folgezeit auch Mythen in die Geschichtsschreibung aufnahm, tat man es im vollen Bewußtsein davon, daß zwischen diesen und der eigentlichen Geschichtsschreibung unterschieden werden müsse. Als klassisches Beispiel hierfür sei der Anfang des Livius zitiert: »Man gesteht es der alten Zeit zu, daß sie die Gründung von Städten erhabener macht, indem sie Menschliches und Göttliches zusammenspielen läßt«¹⁸.

Zusammenfassend kann also festgestellt werden: Seit dem Wandel des Mythos-Begriffs und der damit verbundenen »Entlarvung« auch der alten Mythen als im historischen Sinne unwahre Geschichten, ergab sich die Notwendigkeit, zwischen Mythos und Historie zu scheiden. Im Gegensatz zum ursprünglichen Mythos, der seine Glaubwürdigkeit als heilige Tradition beanspruchte, beruht die Glaubwürdigkeit der Historie darauf, daß die Richtigkeit ihres Inhalts grundsätzlich überprüft werden kann, indem die verschiedenen Quellen und Überlieferungen miteinander in Beziehung gesetzt werden. Insbesondere bei strittigen Fragen ist die Historie nunmehr bestrebt, ihre Glaubwürdigkeit durch Nennung von Augenzeugen oder Hinweis auf Quellen und Urkunden zu unterstreichen.

Mythos und Geschichte in der biblischen Offenbarung

Aus diesen Überlegungen zum Verhältnis von Mythos und Geschichte ergeben sich Rückwirkungen für die Beantwortung der Frage nach der »Geschichtlichkeit« des Alten und Neuen Testaments: Während das Alte Testament mit Erzählungen beginnt, die ihrer formalen Struktur nach in vieler Hinsicht als Mythen erscheinen, und dann nahtlos in die Geschichte des Volkes Israel übergeht, hat das Neue Testament einen Reflexionsstand, der von vornherein zwischen Mythos und Geschichte unterscheidet.

Diese Feststellungen bedürfen freilich einiger wichtiger Ergänzungen. Das gilt bereits für den Anfang der Genesis. Ein Vergleich mit Schöpfungsmythen anderer Völker zeigt tiefgreifende Unterschiede. Sie wurden von Carl Friedrich von Weizsäcker eindrucksvoll herausgearbeitet. Er schreibt u. a.: »Wohl sind noch die Elemente des mythischen Weltbildes überall verwendet, aber immer nur gleichsam als Baumaterial... Aus manchen Wendungen... hat man eine bewußte Polemik gegen die mythischen Götter, die die Welt sind, herausgehört... Nicht das Chaos hat den Gott aus sich hervorgebracht, sondern 'am Anfang schuf Gott Himmel und Erde'. Gott war zuerst da, und man kann nicht fragen, woher er kam.«¹⁹ Von Weizsäcker hebt hervor, daß die Besonderheit der Genesis gegenüber den Urmythen anderer Völker letzten Endes darauf beruht, daß die Juden »einen anderen

¹⁷ I 21

¹⁸ prooem

¹⁹ Carl Friedrich von Weizsäcker, Die Tragweite der Wissenschaft, Stuttgart 1964, S. 41

Gott hatten«²⁰. Der Glaube an den einen Gott habe die Juden »aus den Relativitäten wie aus den Monstrositäten des Polytheismus herausgenommen«²¹.

Angesichts der Besonderheiten der biblischen Schöpfungsgeschichte prägt Carl Friedrich von Weizsäcker den paradoxen Begriff eines »antimythischen Mythos«. Zur Erklärung schreibt er: »Weil Gott nun so hoch über alle Welt erhöht ist, ist alles in der Welt von derselben Art: es ist Geschöpf, es ist nicht Gott. So wurde gerade durch Gott die Welt entgöttet. In unserer Zeit spricht man viel von Entmythologisierung. Wenn Mythologie unser Denken unter der Herrschaft der Götter ist, so hat gerade der Glaube an Gott unser Denken entmythologisiert, von der Zeit an, in der das Alte Testament geschrieben wurde.«²² Weizsäcker hebt hervor, daß damit auch ein neues Selbstverständnis des Menschen und ein neues Verhältnis zur Natur begründet wird. Er schreibt: »Der Gott des Alten Testaments redet mich an. Er sagt Du zu mir, und darum kann ich zu Ihm Du sagen. Der persönliche Gott ist der Gott, der den Menschen zur Person gemacht hat.«²³ Zum Verhältnis zur Natur stellt von Weizsäcker fest: »Die Freiheit von den Göttern, die Entmythisierung des Denkens durch das Glauben befähigt den Menschen zur gestaltenden Herrschaft inmitten der Natur. Nur vor diesem Hintergrund können wir, so scheint mir, auch die neuzeitliche Säkularisierung und den Wissenschaftsglauben verstehen.«²⁴

Trotz dieser schwerwiegenden Unterschiede zwischen der Genesis und den Mythen der verschiedensten Völker bestehen jedoch auch zwei wichtige Gemeinsamkeiten:

1. Die Wahrheit der Schöpfungsgeschichte der Genesis ist dadurch verbürgt, daß sie heilige Überlieferung ist. D. h. konkret: sie gehört zu jener Bibel, die nicht nur Menschenwort, sondern auch Gotteswort ist.
2. Der Gott, »der Himmel und Erde geschaffen hat«, ist nicht Teil eines Weltautomatismus, sondern er vermag – wie die Götter des Mythos – aus eigener freier Initiative in den Gang des Weltgeschehens einzugreifen und sich den Menschen zu- oder auch abzuwenden.

Die Zuwendung Gottes zur Welt findet nach christlicher Überzeugung ihren Höhepunkt in der Menschwerdung des Sohnes, d. h. in jenen Ereignissen, über die uns das Neue Testament berichtet. Ihm kommt unter wissenschaftskritischen Gesichtspunkten im Hinblick auf die Wahrheitsfrage der Bibel eine Schlüsselrolle zu. Denn es hat – wie bereits angedeutet wurde – im Gegensatz zum Alten Testament einen Reflexionsstand, der zwischen Mythos und Geschichte kritisch unterscheidet. Dieser Reflexionsstand dokumentiert sich in zweifacher Weise:

(1.) Die Autoren der neutestamentlichen Schriften betonen wiederholt, daß sie keine Mythen erzählen, sondern über geschichtlich nachweisbare Ereignisse be-

²⁰ Ebd. S. 42

²¹ Ebd. S. 45

²² Ebd. S. 46

²³ Ebd.

²⁴ Ebd. S. 47

richten. So heißt es z. B.: »Denn nicht ausgeklügelten Mythen hingen wir an, als wir euch die Macht und Ankunft unseres Herrn Jesus Christus verkündeten, sondern wir waren Augenzeugen seiner erhabenen Größe«²⁵ oder auch: »Was von Anfang an war, was wir gehört, was wir mit unseren Augen gesehen haben, was wir schauten und was unsere Hände betasteten... verkünden wir auch euch«²⁶. Bezeichnenderweise finden sich am Anfang des Lukas-Evangeliums Sätze, die in mancher Hinsicht mit denen des Thukydides²⁷ verglichen werden können: »Nachdem viele es unternommen haben, einen Bericht abzufassen über die Dinge, die sich unter uns zugetragen haben, entsprechend der Überlieferung derer, die von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes waren, habe auch ich mich entschlossen, allem von Anfang an sorgfältig nachzugehen und es Dir der Reihe nach niederzuschreiben, erlauchter Theophilus, damit Du dich überzeugst von der Zuverlässigkeit der Worte, von denen Dir Kunde kam.«²⁸ Auch an zahlreichen anderen Stellen finden sich ausdrückliche Hinweise auf Augenzeugen und auf die Zuverlässigkeit der Berichte.

(2.) Dazu kommt als ein weiterer Hinweis auf die Reflexionsstufe der Verfasser der neutestamentlichen Schriften: die in der exegetischen Literatur unter diesem Gesichtspunkt wenig gewürdigte Tatsache, daß die Evangelien selbst unübersehbar zwischen Berichten über tatsächliche Geschehnisse und belehrenden Erzählungen unterscheiden. Daher werden Gleichnisse ausdrücklich als solche gekennzeichnet. So heißt es z. B.: »Das Himmelreich ist gleich einem Könige, der...«, dagegen nicht: »Es war einmal ein König, der...«. Wie derartige Formulierungen beweisen, haben die Evangelisten in dieser Hinsicht eine höhere Reflexionsstufe als manche heutige Exegeten, die das Etikett »Erzählung« pauschal und undifferenziert auf nahezu alles kleben, was sich in den Evangelien findet.

Angesichts der Reflexionsstufe der Evangelien und ihres ausdrücklichen Anspruchs, wirklich geschehene Ereignisse zu berichten, ist es unter wissenschaftstheoretischen Gesichtspunkten grundsätzlich abwegig, die Evangelien »entmythologisieren« zu wollen. Dafür sind die Voraussetzungen schlechthin nicht gegeben. Dagegen ist selbstverständlich die Frage legitim, ob es sich bei im Neuen Testament niedergelegten Berichten um eine zuverlässige oder eine unzuverlässige Berichterstattung handelt, bzw. ob die Berichterstattung durch Erinnerungslücken, durch unzuverlässige Weitervermittlung, durch das Engagement der Autoren oder durch andere Faktoren getrübt und daher im Sinne der Wahrheitsfindung fragwürdig ist. Wie an anderer Stelle ausführlich dargelegt wurde²⁹, müssen die Evangelien bei der Anwendung der üblichen Kriterien historischer Forschung als

²⁵ 2 Petr 1,16

²⁶ 1 Joh 1,1–3

²⁷ Vgl. oben

²⁸ Lk 1,1–4

²⁹ Hugo Staudinger, Die historische Glaubwürdigkeit der Evangelien, fünfte völlig neu bearbeitete Auflage, Wuppertal 1988

historisch glaubwürdige Zeugnisse betrachtet werden. Das bedeutet allerdings nicht, daß sich in ihnen keinerlei Unzulänglichkeiten der Berichterstattung fänden. Als »Menschenwort« – und sie sind ja auch nach christlicher Überzeugung nicht *nur* »Gotteswort« – sind sie in dieser Hinsicht mit anderen – und zwar »guten« – historischen Zeugnissen durchaus vergleichbar.

Programm und Problematik heutiger »wissenschaftlicher« Bibelkritik

Angesichts dieses Befundes stellt sich allerdings abschließend die Frage, weshalb die Evangelien von vielen Wissenschaftlern, und zwar auch von christlichen Exegeten, als historische Dokumente so wenig anerkannt werden. Hierzu hat kürzlich Joseph Kardinal Ratzinger Stellung genommen und betont, daß diese negative Haltung letzten Endes auf einer philosophischen Vorentscheidung beruht³⁰. Für Wissenschaftler, deren Denken durch das Prinzip des sogenannten »Methodischen Atheismus« vorprogrammiert ist³¹, bedeutet es eine Zumutung, Berichte als glaubwürdig anzuerkennen, in denen von einem Eingreifen Gottes in den »normalen Gang der Dinge« gesprochen wird.

Zum besseren Verständnis der Gesamtlage sei nochmals an die eingangs gekennzeichneten vier Weltbilder erinnert. Wie dargelegt wurde, geht von den beiden älteren das magische von einem stets gleichbleibenden Weltmechanismus aus, während das mythische davon überzeugt ist, daß es epochale Geschehnisse gibt, von denen zumindest ein Teil auf das Wirken von Gottheiten zurückgeführt werden muß. Wie ebenfalls dargelegt wurde, hat sich später in kritischen Auseinandersetzungen auf einer neuen Reflexionsstufe aus dem mythischen das geschichtliche Weltbild entwickelt, das zwar eine Anerkennung nicht nachprüfbarer Erzählungen ablehnt, jedoch die Realität epochaler Ereignisse und Entscheidungen grundsätzlich nicht bestreitet.

Nunmehr muß ergänzend hinzugefügt werden, daß in damit vergleichbarer Weise aus dem magischen das wissenschaftlich-technische Weltbild hervorgeht. Es ist ebenso wie das geschichtliche rational reflektiert und geklärt. Während der Mensch der magischen Welt durch Zeremonien und Formeln mit Hilfe dämonischer Mächte in den Weltmechanismus einzugreifen suchte, hat der Mensch des wissenschaftlichen Denkens den Glauben an derartige Dämonen überwunden.

Dementsprechend bemüht er sich nicht um Zeremonien und Zaubersprüche. Statt dessen forscht er nach mathematisch formulierbaren »Naturgesetzen«. Die Einheitlichkeit des Weltmechanismus wird nunmehr dadurch garantiert, daß die gleichen Kräfte überall wirksam sind und die gleichen Gesetzmäßigkeiten immer gelten. So vermag der Mensch, der sie kennt, den Gang der Dinge zu berechnen und durch technische Manipulationen zu beherrschen. Sofern der durch das

³⁰ Vgl. Joseph Ratzinger, *Schriftauslegung im Widerstreit, Quaestiones Disputatae 117*, Freiburg 1989

³¹ Vgl. hierzu Hugo Staudinger/Wolfgang Behler, *Chance und Risiko der Gegenwart – Eine kritische Analyse der wissenschaftlich-technischen Welt*, Paderborn ²1976, S. 268–276. Hier wurde auch der inzwischen übliche Begriff des Methodischen Atheismus erstmals entwickelt.

wissenschaftlich-technische Denken geprägte Mensch Gott in seine Überlegungen einbezieht, wird er als Weltingenieur betrachtet, der die »große Maschine« konstruiert und in Gang gesetzt hat, ohne sich jedoch weiterhin um sie zu kümmern und in ihren Gang einzugreifen.

Wo das wissenschaftlich-technische Denken sich selbst absolut setzt, hat das auch Rückwirkungen auf Verständnis und Interpretation der Geschichte. Entgegen den eigenen legitimen Grundprinzipien der Geschichtsschreibung, jeweils das gut Bezeugte als historisch geschehen anzuerkennen³², wird nunmehr nach der Parole »das kann doch nicht wahr sein« alles als unglaubwürdig bzw. unhistorisch betrachtet, was den »allgemeinen Naturgesetzen« widerspricht.

Diese wissenschaftliche Vorentscheidung steht auch am Ausgangspunkt der entmythologisierenden Exegese der biblischen Schriften. Das daraus resultierende Programm wurde in dem erstmals 1835 erschienenen Buch »Das Leben Jesu« von David Friedrich Strauß formuliert. Er fordert, all das als »mythisch« im Sinne des Unhistorischen einzustufen, was als »undenkbar« erscheint, da es »mit den bekannten und sonst überall geltenden Gesetzen des Geschehens unvereinbar ist«³³. Diese Forderung steht ausgesprochen oder auch verschleiert bis heute im Hintergrund der gesamten Entmythologisierungstheologie.

Allerdings ist die Geschichte der Wissenschaft seit dem Erscheinen des Buches von David Friedrich Strauß weitergegangen. Das Weltbild der »klassischen Naturwissenschaften«, das in vieler Hinsicht als eine Abstraktion des magischen Weltbildes samt seinem Grundgedanken des immer gleichbleibenden Weltmechanismus betrachtet werden kann, wurde durch neue Einsichten revidiert. Es begann damit, daß man im Bereich der Mikrophysik Vorgänge entdeckte, die sich jeder exakten Berechenbarkeit entziehen, da sie offensichtlich spontan erfolgen.³⁴ Schon bald sah man sich genötigt, die von den klassischen Naturwissenschaften als absolut gültig betrachteten »Naturgesetze« als Wahrscheinlichkeitsgesetze zu interpretieren, deren Wahrscheinlichkeitsgrad, wie es Werner Heisenberg einmal formulierte, zwar so hoch sein kann, »daß er an Sicherheit grenzt«, von denen es aber »im Prinzip... stets Ausnahmen geben« könne³⁵.

Für das hier anstehende Thema ist von besonderer Wichtigkeit, daß nach dem heutigen Erkenntnisstand die Wirklichkeit insgesamt durch eine beständige Ent-

³² So berichtet z. B. der gewiß nicht wundersüchtige Tacitus in seinen Historien, daß Kaiser Vespasian nach anfänglichem Zögern in Alexandrien vor zahlreichen Zeugen einen Lahmen und einen Blinden geheilt habe. Er schließt seinen Bericht mit dem Satz: »Die damals beides miterlebten, erzählen es heute noch, wo es doch keine Belohnung für eine falsche Darstellung mehr gibt.« Dementsprechend findet sich in dem als Standardwerk ausgewiesenen »Grundriß der römischen Geschichte« von Hermann Bengtson zugleich mit einem Literaturhinweis der Satz: »In Alexandrien hatte Vespasian einen Blinden und einen Lahmen geheilt.«

³³ David Friedrich Strauß, *Das Leben Jesu*, 1. Auflage 1835, S. 100; vgl. zum Gesamtzusammenhang: Hugo Staudinger, *Gott Fehlanzeige – Überlegungen eines Historikers zu Grenzfragen seiner Wissenschaft*, Trier 1968, S. 149–182

³⁴ Übrigens hat sich kein geringerer als Albert Einstein bis zuletzt gegen den Gedanken gewehrt, »daß ein einem Strahl ausgesetztes Elektron *aus freiem Entschluß* den Augenblick und die Richtung wählt, in der es fortspringen will«.

³⁵ Werner Heisenberg, *Das Naturbild der heutigen Physik*, rde Bd. 8, S. 26

wicklung gekennzeichnet ist, die nicht determiniert ist, sondern gerade an den entscheidenden Punkten durch Ereignisse gekennzeichnet wird, die unvorhersehbar sind und einmaligen Charakter haben. Sie entspringen also keineswegs irgendeiner Notwendigkeit und sie sind auch nach den Wahrscheinlichkeitsgesetzen, deren Anwendung in diesem Fall ohnehin problematisch ist³⁶, absolut unwahrscheinlich. Denn sie setzen sinnvolle Koordinationen voraus, deren zufälliges Aufeinandertreffen faktisch unmöglich ist³⁷.

Das alles bedeutet für die hier anstehenden Fragen, daß die Voraussetzung, unter der David Friedrich Strauß sein Programm formulierte, nämlich daß es »überall geltende Gesetze des Geschehens« gäbe³⁸, nach dem heutigen Stand unserer Erkenntnis der Wirklichkeit nicht entspricht. Vielmehr hat sich im Prinzip die mythisch-geschichtliche Weltsicht gegenüber der magisch-naturwissenschaftlichen als zutreffend erwiesen: Die gesamte kosmische und biologische Entwicklung ist ebenso wie die Geschichte der Menschheit durch unberechenbare epochale Ereignisse gekennzeichnet. Berechenbarkeit und Gesetzlichkeit im Sinne der magisch-naturwissenschaftlichen Weltsicht gibt es jeweils nur im Sinne relativer Stabilisierungen im Zuge einer unberechenbaren und unwiederholbaren Gesamtentwicklung. Da der einzelne Mensch jedoch das Gesamtgeschehen stets nur aus einer Art Froschperspektive betrachten kann, bewegen sich »für ihn« die Gestirne in »stets gleichbleibenden Bahnen«. Pflanzen und Tiere bringen jeweils Nachkommen »der gleichen Art« hervor und dergleichen mehr. Hieraus ist verständlich, daß Aristoteles von der Ewigkeit der Welt und der unwandelbaren Konstanz der Arten der Organismen überzeugt war. Heute wissen wir jedoch, daß beide Hypothesen einer »optischen Täuschung« entsprungen.

Wenn es jedoch in der Gesamtentwicklung völlig unvorhersehbare und unberechenbare Ereignisse gibt – und daran kann nach unserem gegenwärtigen Erkenntnisstand kein Zweifel bestehen – dann kann grundsätzlich nicht ausgeschlossen werden, daß auch punktuell Vorgänge zustande kommen, die – um die Formulierung Heisenbergs aufzunehmen – als unwahrscheinliche Ausnahmen von dem »normalen« Geschehen betrachtet werden müssen.³⁹ Damit erweist sich der reglementierende Einbruch naturwissenschaftlichen Denkens in die Konzeption der Geschichte als illegitim. Das bedeutet konkret, daß gut bezeugte Ereignisse nicht mit einem Hinweis darauf, daß sie »mit den bekannten und sonst überall geltenden Gesetzen des Geschehens unvereinbar« seien⁴⁰, abgetan werden dürfen.

Dies gilt umso mehr, da sich, wie an anderer Stelle aufgewiesen wurde⁴¹, auch die Frage nach Gott bei unserem heutigen Erkenntnisstand mit neuer Dringlichkeit

³⁶ Bei einer Anwendung der Wahrscheinlichkeitsrechnung wird vorausgesetzt, daß die Wahrscheinlichkeit nicht gleich Null ist. Daher ist die Wahrscheinlichkeitsrechnung nicht in der Lage, eine Unmöglichkeit festzustellen.

³⁷ Zur Differenz zwischen theoretisch Denkbarem und faktisch Möglichem vgl. *ibw-Journal*, Heft 1/1991, S. 11, Anm. 23

³⁸ Vgl. oben

³⁹ Vgl. oben

⁴⁰ So David Friedrich Strauß, vgl. oben

stellt. Bezeichnenderweise sind alle bisherigen Versuche, die Wirklichkeit unter völligem Absehen von Gott zu erklären, faktisch gescheitert bzw. sie endeten in einer Absurditätsthese⁴². Allerdings vermag – das muß man zugestehen – auch der Gläubige nicht zu sagen, wie wir uns eine Einwirkung Gottes auf die materielle Wirklichkeit vorzustellen haben. Das ist jedoch nicht verwunderlich, da wir auch in dem uns unmittelbar erfahrbaren Bereich nicht sagen können, wie es an der Nahtstelle zwischen Geist und Materie zugeht.

Dies gilt schon für einfache Vorgänge wie das Schließen meiner Hand. Zwar wissen wir heute nicht nur, welche Muskeln dabei in Tätigkeit treten und welche Knochen eine Rolle spielen, sondern wir können auch verfolgen, durch welche Nerven der »Befehl« dazu vermittelt wird, und wir wissen auch, von welchen Gehirnpartien die Impulse ausgehen. Aber niemand vermag zu sagen, wie es von meinem Entschluß, die Hand zu schließen, zu den ersten materiell registrierbaren Impulsen in meinem Gehirn kommt bzw. wie dies beides miteinander verknüpft ist.

Wenn wir jedoch schon in unserem eigensten Bereich über Vorgänge an der Nahtstelle zwischen Geist und Materie nichts zu sagen vermögen, dann ist es nicht verwunderlich, daß wir völlig im Dunklen tappen, wenn wir den Versuch unternehmen, Einwirkungen Gottes auf die materielle Welt erklären zu wollen. Wir können auch in diesem Fall nur die Wirkungen registrieren.

Damit komme ich zum Schluß nochmals auf die Berichte des Neuen Testaments zurück. Hier werden glaubwürdig Geschehnisse berichtet und dokumentiert, deren Zustandekommen unübersehbar darauf hindeutet, daß Gott tatsächlich im Geschehen der Welt wirkt. Diese Berichte stehen jedoch nicht isoliert. Das Erscheinen Jesu Christi, sein Wirken, sein Leiden, sein Tod und seine Auferstehung werden vielmehr gedeutet als Erfüllung von Verheißungen, die im Alten Testament nachzulesen sind. In diesem Sinne ist das Alte Testament unlösbar auf das Neue Testament bezogen. Das hat auch Rückwirkungen für dessen Glaubwürdigkeit: Die Glaubwürdigkeit des Neuen Testaments setzt die des Alten voraus. Zu Beginn dieser Überlegungen war gesagt worden, »daß die Bibel nicht nur Menschenwort, sondern auch Gotteswort ist und daß diese Überzeugung zugleich eine einheitstiftende Komponente begründet«. Nunmehr kann ergänzend festgestellt werden: Die Glaubwürdigkeit der auf geschichtlicher Reflexionsstufe stehenden Berichte des Neuen Testaments verbürgt zugleich die Glaubwürdigkeit der alttestamentlichen Offenbarung. Hieraus wird auch die Einzigartigkeit der Genesis mit ihrem »antimythischen Mythos« verständlich. Sie gründet letztthin nicht nur darin, daß die Juden »einen anderen Gott hatten« als die Völker des Mythos⁴³, sondern zutiefst darin, daß uns hier im Wort Gottes der Beginn der Geschichte Gottes mit der Welt und dem Menschen geoffenbart wird.

⁴¹ Hugo Staudinger/Johannes Schlüter, *Die Glaubwürdigkeit der Offenbarung und die Krise der modernen Welt – Überlegungen zu einer trinitarischen Metaphysik*, Stuttgart 1987

⁴² Vgl. zu diesem gesamten Fragenkomplex Hugo Staudinger/Johannes Schlüter, a. a. O.

⁴³ Vgl. oben

Unaufhörliches Neuwerden oder restlose Erfüllung?

Zur Diskussion um die »visio beatifica«¹

Von Manfred Hauke, Augsburg

I. Einführung: Das Problem des »himmlischen Fortschritts«

»Den Himmel überlassen wir den Engeln und den Spatzen!« Dieses verachtungsvolle Wort Heinrich Heines² ist auch heute für die Mentalität vieler Zeitgenossen bezeichnend. Dahinter steht eine grundsätzliche Skepsis gegenüber dem ewigen Leben überhaupt, aber wohl auch eine eher blasse Vorstellung vom Himmel, die bei manchen Menschen das Gefühl der Langeweile hervorruft. Ludwig Thomas »Der Münchner im Himmel« ist dafür ein aufschlußreiches Beispiel³.

Aufgabe der Theologie ist es, die Hoffnung des Christen auf die ewige Freude und Vollendung in Gott denkerisch zu begründen und in ihrer inneren Fülle zu erschließen. Der »Himmel«, das endgültige Bei-Gott-Sein, erweist sich dabei als Erfüllung der tiefsten Sehnsucht des Menschen nach bleibendem Glück und als Geborgensein in der Liebe Gottes, das alle Erwartung übertrifft.

Zu den Bemühungen, den Himmel attraktiv zu machen, gehört auch eine These, die in neuerer Zeit u. a. Ladislaus Boros entwickelt hat⁴. Der Himmel, so Boros, dürfe nicht als etwas Starres, Statisches verstanden werden, wie sie die Rede von der »ewigen Ruhe« nahelegen könne. Die ewige Freude bedeute »ein ununterbrochenes Hineinschreiten in Gott«⁵, eine »grenzenlose Dynamik«⁶. Immer mehr werde der Mensch von der Fülle Gottes beschenkt, ohne daß es ihn dabei langweile. Der unendliche Gott werde dabei vom endlichen Menschen nie erreicht, nie endgültig »gefunden«. »Wir sind also ewige Gottsucher«, formuliert Boros⁷; niemals »kann der Mensch ... den Abschluß des eigenen Werdens finden«. Andernfalls gebe es keine Freiheit mehr, die immer wieder zu neuen Ufern

¹ Die folgenden Ausführungen bilden die erweiterte Fassung der Probevorlesung, die der Verfasser anlässlich seiner Habilitation im Fach Dogmatik gehalten hat (8. 8. 91, Kath.-Theol. Fakultät der Universität Augsburg).

² »Deutschland, ein Wintermärchen«: W. Roos, »Himmel und Hölle in der Literatur«: G. Greshake (Hg.), *Ungewisses Jenseits?* Düsseldorf 1986, 63–66.

³ L. Thoma, *Gesammelte Werke IV*, München 1968, 159f.

⁴ L. Boros, »Der neue Himmel und die neue Erde«: ders. u. a., *Christus vor uns. Studien zur christlichen Eschatologie (Theol. Brennpunkte 8/9)*, Frankfurt ²1966, 20f; *Erlöstes Dasein*, Mainz 1965, 120–122; *Wir sind Zukunft*, Mainz 1969, 28–32.

⁵ Boros, *Zukunft* (Anm. 4) 31.

⁶ Boros, *Himmel* (Anm. 4) 20.

⁷ Boros, *Himmel* (Anm. 4) 21.

aufbrechen könne⁸. Das »Glück des Himmels« bestehe demnach »in einer ewigen Wandlung«. Es sei »unaufhörliche Neuwerdung in restloser Erfüllung«⁹.

Die These vom ewigen Fortschritt im Himmel hat manche Freunde gefunden, aber auch Gegner¹⁰, die betonen: die selige Gottesschau, die »visio beatifica«, bedeutet nach der Hl. Schrift eine Teilhabe am Leben Gottes selbst, ein unmittelbares Schauen »von Angesicht zu Angesicht« (1 Kor 13, 12; vgl. 1 Joh 3, 2; Offb 22, 4). Gott selbst schaue sich aber nicht in einem ewigen Fortschritt, der als typisches Merkmal der Zeit Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umfasse, sondern gleichsam in einem unteilbaren Augenblick, in einem ewigen »Jetzt«. Wenn wir Gott selbst sehen, »wie er ist« (1 Joh 3, 2), dann erscheint jeder Fortschritt innerhalb der Ewigkeit ausgeschlossen.

Angesichts der beachtenswerten Gegenstimmen zum ewigen Fortschritt in der Gottesschau sei als Thema dieser Überlegungen ein gerade zitiertes Wort von Boros umformuliert: Unaufhörliches Neuwerden *oder* restlose Erfüllung? Ist die visio beatifica ein endloses Fortschreiten, das niemals sein Ziel erreicht, oder vielmehr die unüberholbare Freude, Gott als Ziel des Lebens gefunden zu haben?

Eine solche Frage muß sich zunächst bewußt halten, daß unsere theologische Erkenntnis gerade im Bereich der »letzten Dinge« sehr begrenzt ist. Für jede Aussage über die Wirklichkeit Gottes und unsere Teilhabe daran gilt der Grundsatz des IV. Laterankonzils, daß die Unähnlichkeit mit dem Gemeinten größer ist als die Ähnlichkeit¹¹. Ganz besonders trifft dieses Prinzip unsere Kenntnis der erhofften Seligkeit, wozu Paulus sagt: »Kein Auge hat es gesehen, kein Ohr hat es gehört, in keines Menschen Herz ist es gedungen, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben« (1 Kor 2, 9). Die Entrückung in den »dritten Himmel« erweist ihm »unsagbare Worte«, »die ein Mensch nicht aussprechen kann« (2 Kor 12, 1–4).

Wir sind nicht fähig, die ewige Seligkeit befriedigend zu schildern. Andererseits dürfen wir nicht gänzlich schweigen, denn bei der verkündenden Rede über unser ewiges Ziel können sich Gedanken einschleichen, die auf sehr fragwürdigen Voraussetzungen beruhen und der freudigen Hoffnung des Christen Schaden zufügen. Bei allen theologischen Thesen ist stets der systematische Zusammenhang zu beachten, in den die einzelne Aussage eingebettet ist und der sich erst bei näherer Untersuchung offenbart. Die Art und Weise, wie wir das entscheidende letzte Ziel unseres Lebens uns vorstellen, ist dabei sicher keine belanglose Kleinigkeit.

Unaufhörliches Neuwerden oder restlose Erfüllung in der Gottesschau? Diese Frage ist nicht so neu, wie es manche moderne eschatologische Traktate offenbar

⁸ Boros, Zukunft (Anm. 4) 29.

⁹ A. a. O. 30–32. Der systematische Kontext der Boros'schen Gedanken, deren individuelle Eigenart hier nicht weiter diskutiert wird, zeigt sich besonders gedrängt in: L. Boros, »Hat das Leben einen Sinn?« Conc(D) 6 (1970) 674–678: Extrapolation des Evolutionsgedankens auf die himmlische Seligkeit, Freiheit als bloßer »Entwurf« (675), Verlagerung der menschlichen Entscheidung von der Bindung an den irdischen Leib auf die imaginäre Situation »im« Tod; vgl. u.: III,1.

¹⁰ Zur neueren Kontroverse vgl. u.

¹¹ DS 806: inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda.

voraussetzen¹². Es sei darum zunächst eine geschichtliche Übersicht geboten. In einem zweiten Schritt folgt dann in aller Kürze der Versuch einer systematischen Wertung.

II. Gottesschau als Weg oder als Ziel? Antworten der Theologiegeschichte

1. Gregor von Nyssa: Gottesschau als unendlicher Fortschritt

Die These vom ewigen Fortschritt in der Gottesschau begegnet uns innerhalb der christlichen Theologie zum ersten Mal bei Gregor von Nyssa im 4. Jh. Mose, der Gott von Angesicht zu Angesicht schauen will, bekomme diese Bitte dadurch erfüllt, daß sie abgeschlagen werde. Denn das Göttliche sei grenzenlos und könne vom begrenzten Geschöpf nicht umfaßt werden. Das Verlangen, Gott zu sehen, werde niemals gesättigt. Immer schneller und immer intensiver dringe der Mensch in die Weiten Gottes hinein wie ein Körper, der in immer größerer Geschwindigkeit zur Tiefe stürzt, ohne dieselbe jemals zu erreichen¹³.

Diese Theorie Gregors von Nyssa ist nicht zu verstehen ohne das geschichtliche Umfeld. Der Arianer Eunomius hatte behauptet, das Wesen Gottes bestehe in dem Ungezeugtsein und sei uns darum schon im Diesseits vollkommen verständlich. Dagegen hebt Gregor heraus, daß wir von Gott eher wissen, was er nicht ist, als was er ist; die Unendlichkeit Gottes kann von einem endlichen Verstand nicht ausgeschöpft werden, nicht einmal in der Gottesschau¹⁴.

¹² So z. B. H. Lais, Dogmatik II, Kevelaer 1972, 360; A. Rudoni, Escatologia, Milano 1972, 236f.

¹³ De Vita Moysis II, 219–239 (W. Jaeger, Gregorii Nysseni Opera VII/1, 110–116); dt.: Gregor von Nyssa, Der Aufstieg des Moses. Übersetzt und eingeleitet von M. Blum (Sophia 4), Trier 1987, 110–114.

Zur Diskussion um die Gottesschau bei Gregor von Nyssa vgl. F. Diekamp, Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa (I), Münster 1896; H. Koch, »Das mystische Schauen beim hl. Gregor von Nyssa«: ThQ 80 (1898) 397–420; Gregor von Nyssa, Der versiegelte Quell. Auslegung des Hohen Liedes. In Kürzung übertragen und eingeleitet von Hans Urs von Balthasar (Christl. Meister 23), Einsiedeln 1984, 15–18; E. Baert, »Le thème de la vision de Dieu chez S. Justin, Clément d'Alexandrie et S. Grégoire de Nyse«: FZPhTh 12 (1965) 481–497; P. Zemp, Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens bei Gregor von Nyssa (MThS.S 38), München 1970, 194–196; M. B. von Stritzky, Zum Problem der Erkenntnis bei Gregor von Nyssa (MBTh 37), Münster 1973, 93–104; E. Ferguson, »God's Infinity and Man's Mutability. Perpetual Progress According to Gregory of Nyssa«: GOTR 18 (1973) 59–78; M. Alienburger/F. Mann, Bibliographie zu Gregor von Nyssa. Editionen – Übersetzungen – Literatur, Leiden 1988, 331f (weitere Lit.). –

Ein nie aufhörendes »Lernen« des Menschen von Gott nimmt schon Irenäus an (Adv. haer. II, 28, 3), ebenso ein Fortschreiten in der Gottesgemeinschaft nach dem Weltgericht (V, 36, 2). Daß es sich um einen ewigen Fortschritt in der Gottesschau handle, mag impliziert sein (bes. V, 35, 1), wird jedoch nicht ausdrücklich gesagt. Zu Irenäus vgl. B. Daley (unter Mitarbeit von J. Schreiner und H. E. Lona), Eschatologie. In der Schrift und Patristik (HDG IV, 7a), Freiburg i. Br. 1986, 106–109.

¹⁴ E. Mühlenberg, Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik (FKDG 16), Göttingen 1966, 95ff; I. Escribano-Alberca, Glaube und Gotteserkenntnis in der Schrift und Patristik (HDG I, 2a), Freiburg i. Br. 1974, 103f.

Neben die Gegnerschaft zum Rationalismus des Eunomius tritt die Kritik an Origenes. Nach dessen Theorie lebten die Menschen ursprünglich als Geistwesen in der Präexistenz, wo sie die Gottesschau genossen. In dieser Schau gab es jedoch Überdruß bzw. Übersättigung (*κόρος*), was zum Absturz des Geistes in die Sinneswelt führte. Diese vom Platonismus inspirierte Theorie birgt in sich die Gefahr eines Weltenkreislaufs, in dem Gottesschau, Sünde und Erlösung sich ständig wiederholen. Sie neigt dazu, die Sünde als Wesensmerkmal der Schöpfung anzusetzen und damit auch das Bild des Schöpfers zu verdunkeln. Dagegen will Gregor zeigen, daß der menschliche Geist in der seligen Schau keineswegs Gottes überdrüssig werden kann, da sein Verlangen niemals gesättigt wird¹⁵.

So faszinierend die Theorie des Nysseners beim ersten Anschein sich darbieten mag, so groß erscheinen auch ihre Probleme. Nach dem Zeugnis der Schrift – darauf ist noch zurückzukommen – nimmt die Prüfungszeit des Menschen mit dem Tod ein Ende. Von einer Bekehrung nach dem Tode ist in der Bibel keine Rede. Anders Gregor von Nyssa: für ihn gibt es auch im Jenseits noch die Möglichkeit der Umkehr. Die Resultate der irdischen Prüfungszeit können im nachhinein korrigiert werden. Gregor ist Anhänger der Apokatastasis, wonach alle Menschen und alle bösen Geister notwendigerweise gerettet werden. Selbst der Teufel stimmt schließlich in das Gotteslob ein¹⁶.

Die Vergleichsgültigung der irdischen Prüfungszeit hängt zusammen mit der Bewertung des Leibes: nach der idealistischen Materieauffassung Gregors wird alles Körperliche auf geistige Qualitäten zurückgeführt¹⁷. Die Sinneskräfte stellen gleichsam Warzen dar, die sich wegen der Sünde auf dem Geist gebildet haben¹⁸. Selbst die Menschwerdung Gottes wird in gewisser Weise zurückgenommen, wenn behauptet wird, die Leiblichkeit Jesu löse sich schließlich auf¹⁹.

Die Bedeutung des Todes als Ende der Prüfungszeit und die Würde des Leibes, mit dem die Entscheidung des menschlichen Geistes unlösbar verbunden ist, wird in der Konzeption Gregors nicht genügend gewürdigt. Hans Urs von Balthasar stellt außerdem die kritische Frage:

»Ist hier nicht des Menschen Sehnsuchtsmaß größer als Gottes Möglichkeit, den Drang zu stillen? ... Die Gottesschau ist mehr vom Werden der Kreatur aus aufgebaut, als vom schaffenden und sich offenbarenden, an sich anteilgebenden Gott her«²⁰.

¹⁵ Mühlenberg (Anm. 14) 173; Zemp (Anm. 13) 196; zu Origenes vgl. M. Harl, »Recherches sur l'origénisme d'Origène: la 'satiété' (*κόρος*) de la contemplation comme motif de la chute des âmes«: TU 93 (StPatr 8) (1966) 373–405.

¹⁶ Daley (Anm. 13) 154.

¹⁷ A. Bournakas, Das Problem der Materie in der Schöpfungslehre des Gregor von Nyssa, Diss. masch. Freiburg i. Br. 1972; Zemp (Anm. 13) 43–46.50f.

¹⁸ De anima et resurrectione (PG 46, 52 A–56 C); vgl. W. Völker, Gregor von Nyssa als Mystiker, Wiesbaden 1955, 244f.

¹⁹ Antirrheticus adversus Apolinarium 51.57 (Jaeger III/1, 212, 25–25; 228, 26–229, 3; 230, 10–12); vgl. R. M. Hübner, Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa. Untersuchungen zum Ursprung der »physischen« Erlösungslehre (PhP 2), Leiden 1974, 61.

²⁰ Balthasar, Gregor von Nyssa (Anm. 13) 18; zu anderslautenden Äußerungen Balthasars s. u.

2. Augustinus und Thomas von Aquin: das ewige Leben als Ende des menschlichen Suchens

Einen deutlichen Kontrapunkt zur Auffassung Gregors bildet die Theologie des Augustinus. Auch für ihn ist die Gottesschau keine statische Angelegenheit, sondern Teilhabe am Leben Gottes, das höchste Ruhe und höchste Tätigkeit zugleich ist. Die Dynamik der *visio beatifica* bedeutet aber keinen ewigen Fortschritt, sondern gleichsam das Hineingenommenwerden in einen ewigen Augenblick, der alle Sehnsucht des Menschen erfüllt. »Auf Dich hin hast Du uns geschaffen, o Gott, und unruhig ist unser Herz, bis es seine Ruhe findet in Dir«²¹. So das bekannte Wort am Beginn der »Confessiones«. Zwar betont Augustinus nachdrücklich die Notwendigkeit, in der Gotteserkenntnis ständig fortzuschreiten²²; dieses Suchen nimmt jedoch im Erreichen des himmlischen Zieles sein Ende²³.

Die augustiniische Theologie wird im Mittelalter weitergetragen und systematisch fortentwickelt. Eine hervorragende Rolle spielt dabei Thomas von Aquin. Die Position, wonach die selige Schau Gottes keine wesentliche Veränderung erfährt, findet sich am deutlichsten bei ihm. Entscheidender Ausgangspunkt ist 1 Kor 13, 12: »Jetzt sehen wir durch einen Spiegel, rätselhaft, dann aber von Angesicht zu Angesicht; jetzt erkenne ich stückweise, dann aber werde ich ganz erkennen, wie auch ich ganz erkannt bin«²⁴.

Thomas deutet nun, wie schon Augustinus, die Ausdrücke »Spiegel« und »Rätsel« auf geistige Bilder, die im Gegensatz stehen zur unmittelbaren Erkenntnis des göttlichen Wesens²⁵. Gemäß der bei Thomas an Aristoteles orientierten Erkenntnistheorie nimmt der Mensch mittels der Sinne ein Erkenntnisbild in sich auf, wobei das Licht des Verstandes (*intellectus agens*) das Bild gewissermaßen durchleuchtet und für die aufnehmende Erkenntnis (*intellectus possibilis*) verfügbar macht²⁶. Eine unmittelbare Gotteserkenntnis »von Angesicht zu Angesicht« kann aber nicht auf diese Weise vor sich gehen, denn Gott läßt nicht nur irgendetwas von sich erkennen, sondern sich selbst, sein eigenes Wesen.

Aber das Wesen Gottes schauen – ist das überhaupt denkbar?²⁷ Liegt nicht zwischen Gott und Geschöpf ein unendlicher Abstand? Kann ein endliches Wesen das Unendliche erfassen?

²¹ Confessiones I, 1 (CSEL 33, 1, 8f.); zu Augustinus vgl. W. Wieland, Offenbarung bei Augustinus (TTS 12), Mainz 1978, 371–373; Daley (Anm. 13) 203f. 207; S. Budzik, Doctor pacis. Theologie des Friedens bei Augustinus (Innsbrucker theol. Studien 24), Innsbruck-Wien 1988, 327–333.

²² Stritzky (Anm. 13) 107f.

²³ In Ioh. 63, 1 (CChr. SL 36, 485f.); De Trin 9, 1 (CChr. SL 50, 292f).

²⁴ Übersetzung nach O. Karrer, Das Neue Testament, München 1959.

²⁵ STh I q 12 a 2.

Zur Gottesschau bei Thomas vgl. bes. C. J. Peter, Participated Eternity in the Vision of God. A Study of the Opinion of Thomas Aquinas and his Commentators on the Question of the Acts of Glory (AnGr 142), Rom 1964, 5–71; W. J. Hoye, Actualitas Omnium Actuum. Man's Beatific Vision of God as Apprehended by Thomas Aquinas (MPF 116), Meisenheim 1975.

²⁶ H. Meyer, Thomas von Aquin. Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung, Paderborn 1961, 418–420.

²⁷ STh I q 12 a 1.

Thomas antwortet auf diese Einwände zunächst mit der nüchternen Feststellung, daß der Mensch aus seinen eigenen Kräften die Gottesschau niemals erreichen kann²⁸. »Gottesschau« heißt auch nicht, daß wir das göttliche Wesen in genau der gleichen Weise erkennen, wie Gott sich selber erkennt. Zwar erkennen wir Gott, wie er ist; aber wir erkennen ihn nicht in seiner ganzen Erkennbarkeit, d. h. wir »begreifen« ihn nicht (*comprehendere*). Die *visio beatifica* ist nicht *comprehensiv*, nicht allseits umfassend²⁹. Um den Unterschied zwischen »Erkennen« und »Begreifen« anzudeuten, bringt Thomas das Beispiel von der Summe der Dreieckswinkel, die zusammen immer 180 Grad ausmachen. Diesen Satz erkennen wir, wenn er uns mitgeteilt wird; begriffen haben wir ihn aber erst dann, wenn wir den mathematischen Beweis mitvollzogen haben. In ähnlicher Weise erkennen wir kraft der Gnade Gottes in der seligen Schau zwar das göttliche Wesen; damit haben wir die Erkennbarkeit des göttlichen Wesens aber noch nicht ausgeschöpft. Anders als im Dreiecksbeispiel, werden wir dies auch niemals vermögen. Der Mensch schaut den Unendlichen, aber nicht auf unendliche Weise.

Diese Einschränkungen bedeuten für Thomas kein Aufgeben des biblischen Grundsatzes, daß wir Gott sehen werden, »wie er ist« (1 Joh 3, 2). Dazu muß Gott uns jedoch über unsere geschöpflichen Grenzen hinausheben, unserer Erkenntnis-kraft eine besondere Gottähnlichkeit mitteilen. Thomas stützt sich hier auf Jes 60, 19 und Offb 21, 23, wonach Gott selbst das »Licht« sein wird, das in der neuen Welt die Seligen erleuchtet³⁰. In diesem Sinne deutet er dann auch, über den Wortsinn der Stelle hinausgehend, Ps 36, 10: »In deinem Licht schauen wir das Licht«³¹. Im Lichte Gottes das Licht schauen, nämlich Gott selbst in seiner Wesenheit – das ist die klassische Bestimmung des »*lumen gloriae*«, des Glorienlichtes, wodurch die übernatürliche Gottesschau erst möglich wird.

Die Erkenntnis Gottes im Lichte Gottes selbst führt dazu, daß wir Gott nicht mehr in Bildern erkennen, die in einem zeitlichen Nacheinander abfolgen. Gottesschau bedeutet vielmehr, alles in Gott Wahrgenommene zugleich zu schauen (*omnia simul*)³². Der Mensch nimmt dabei teil an der Ewigkeit des göttlichen Lebens, das die zeitliche Begrenztheit übersteigt. Wie Gott selbst, so erkennt der selige Mensch alles in Gott Geschaute »in einem einzigen Blick«³³. Eine Veränderung oder ein Fortschritt ist da nicht möglich³⁴.

Zum »Überdruß« (*fastidium*) führt die Unveränderlichkeit der Schau ebensowe-

²⁸ STh I q 12 a 4; ScG III 52.

²⁹ STh I q 12 a 7; ScG III 55.

³⁰ ScG III 53; STh I q 12 a 5.

³¹ ScG III 53; STh I q 12 a 2.5.

³² STh I q 12 a 10; ScG III 61.

³³ ScG III 61.

³⁴ Für diesen Grundsatz bezieht sich Thomas gerne auf Augustinus: »Unsere Gedanken werden nicht mehr flüchtig sein, vom einen zum andern schweifen und zurückkehren; sondern wir werden unser ganzes Wissen in einer einzigen Zusammenschau sehen« (De Trin. 15, 16: CChr. SL 50, 507, 26–28; zitiert in: ScG III 60; STh I q 12 a 10; q 58 a 2).

Augustinus äußert sich freilich etwas vorsichtiger, indem er seine Äußerung mit dem Wörtchen »vielleicht« (*fortassis*) einschränkt: »Fortassis etiam non erunt uolubiles nostrae cogitationes ab aliis in alia euntes atque redeuntes, sed omnem scientiam nostram uno simul conspectu uidebimus«.

nig, wie man Gott selbst Langeweile zuschreiben könnte. »Ewigkeit« meint ja nicht einfach eine endlose Dauer, sondern eine Qualität des Seins, worin die Lebenstätigkeit zur höchsten Fülle gelangt. Thomas formuliert mit Boethius: »Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio« – »Ewigkeit ist der vollständige und vollkommene Besitz unbegrenzten Lebens«³⁵. Die Gottesschau führt nicht zur Ermüdung, wie sie in der irdischen Welt aufgrund der leiblichen Schwäche notwendigerweise sich ergeben würde. Die selige Bewunderung Gottes bewegt ständig das menschliche Verlangen, ohne es jemals zu übersättigen³⁶.

Auch in der Gottesschau erkennt der Mensch keineswegs alles, was Gott wirkt, gewirkt hat oder wirken kann. Die geschöpflichen Wirkungen schaut die Seele in der Gottesschau wie in einem Spiegel und zwar in dem Maße, wie es für sie angemessen ist. Nur wenn die göttliche Ursache ganz begriffen würde, könnte man all ihre Wirkungen erkennen³⁷.

Es ist hier noch Raum für Erkenntnisse, die nicht durch die Gottesschau vermittelt werden. Dies geschieht entweder durch das sog. eingegossene Wissen (*scientia infusa*) oder aber nach der Auferstehung des Fleisches durch die sinnliche Wahrnehmung, in der auf einer höheren, der Verklärung des Materiellen entsprechenden Ebene eine unmittelbare Kommunikation der Seligen untereinander stattfindet, worin dann auch die kosmische Wirklichkeit einbezogen wird³⁸. Der Vorwurf, die klassische Beschreibung der Gottesschau vergesse das Leibhafte, Mitmenschliche und Welthafte³⁹, trifft für Thomas sicher nicht zu⁴⁰.

Durch die Auferstehung des Leibes wird die Seligkeit des Menschen vermehrt, allerdings nicht in dem Sinne, daß eine Intensitätssteigerung der Gottesschau sich vollzöge, deren Subjekt die Seele ist, sondern dadurch, daß das Glück der Seele nun auch auf den Leib sich ausdehnt. Es ist keine intensive, sondern eine extensive Steigerung der Freude⁴¹. Die Gottesschau selbst ändert sich dadurch nicht.

³⁵ *Philosophiae Consolatio* V, 6, 4 (CChr.SL 94, 101 8f): STh I q 10 a 1.

³⁶ ScG III 62; vgl. *Hoye* (Anm. 25) 180–189.

³⁷ STh q 12 a 8.9; ScG III 56.

³⁸ STh I q 89; Suppl. q 82 a 3–4.

³⁹ So etwa *H. Küng*, *Ewiges Leben?* München 1982, 275 f.

⁴⁰ In gewisser Weise kann sogar das leibliche Auge Gott schauen: nicht daß der Gesichtssinn an sich das geistige Wesen Gottes wahrnimmt, sondern so, »wie jetzt unser irdisches Auge das Leben eines Menschen schaut«. Die Wirklichkeit des Menschen wird sozusagen auf intuitive Weise mitgesehen, indem die Erkenntniskraft mit Hilfe der Sinne ihn erkennt. Ähnlich wird die Herrlichkeit Gottes, die in der verklärten Schöpfung widerstrahlt, von der durchdringenden Kraft des menschlichen Verstandes gleichsam miterkannt: STh I q 12 a 3 ad 2.

⁴¹ STh I-II q 4 a 5 ad 5.

Thomas korrigiert hiermit die Auffassung des Petrus Lombardus, die er anfangs selbst vertreten hatte: *F. Wetter*, Die Lehre Benedikts XII. vom intensiven Wachstum der Gottesschau (AnGr 92), Rom 1958, 220f; *F. Diekamp/Kl. Jüssen*, Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas III, Münster 1962, 485; *L. Ott*, Eschatologie. In der Scholastik. Aus dem Nachlaß bearbeitet von E. Naab (HDG IV, 7b), Freiburg i. Br. 1990, 254f; anders *H. J. Weber*, Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie (FThSt 91), Freiburg i. Br. 1973, 210–217; *Hoye* (Anm. 25) 206–209.

Zur mittelalterlichen Streitfrage um die extensive oder intensive Vermehrung der Seligkeit nach der leiblichen Auferstehung vgl. *Wetter* a. a. O. 217–228; *Weber* a. a. O. 202–217; *Ott* a. a. O. 253–258.

3. Duns Scotus: die mögliche Veränderung im »sekundären Objekt« der Gottesschau

Die Lehre des hl. Thomas hat in der katholischen Theologie der Folgezeit den Ton angegeben. Eine andere Theorie entwickelt jedoch Duns Scotus, der für die Gottesschau der Seele Jesu zwei Möglichkeiten darstellt: entweder schaut die Seele Jesu aktuell all das, was auch das ewige Wort erkennt; oder aber es handelt sich um eine habituelle Erkenntnis, die im Gegensatz zu Thomas nicht jeden Erkenntnisgegenstand aktuell erfaßt. Christus wählt jeweils aus, was er sehen will. Eine endliche Fähigkeit könne nicht eine unendliche Zahl von Objekten gleichzeitig haben⁴². Etwas anschaulicher gefaßt, könnte man sich die zweite skotistische Theorie so vorstellen: die selige Gottesschau ist wie ein Blick von einem Berg aus, wo eine weite Landschaft sich vor unseren Augen eröffnet. Wir sehen mit einem Blick gewissermaßen alles, können aber trotzdem einzelne Dinge nur dann genauer wahrnehmen, wenn wir sie bewußt anvisieren.

Die skotistische Theorie leugnet freilich nicht, daß das göttliche Wesen selbst gewissermaßen »mit einem Blick« umfaßt wird; diese entschiedene Wahrheit wurde im nachthomasischen Mittelalter nicht bestritten⁴³. Die Veränderung der Gottesschau bezieht sich bei Scotus nur auf das sekundäre Objekt des Geschauten, nämlich auf die geschöpflichen Wirklichkeiten, die in Gott wahrgenommen werden. Für Thomas ist dagegen, wie gezeigt wurde, eine sukzessive Erkenntnis nicht durch die visio möglich, sondern nur durch das eingegossene oder über die Sinneserkenntnis erworbene Wissen. Die skotistische Theorie führt in die Gottesschau ein Nacheinander von Aspekten ein, und sei es auch nur bei deren sog. »sekundärem Objekt«. Diese fragmentarische Wahrnehmung wird der paulinischen Kennzeichnung der Gottesschau (nicht stückweise: 1 Kor 13, 12) nicht gerecht. Und das Problem der Unendlichkeit des Geschauten, das mit der skotistischen These gelöst werden soll, wird nur vom aktuellen Wissen auf das habituelle verschoben⁴⁴.

4. Die protestantische Theologie im Bannkreis der »Aufklärung«: die Ausdehnung des Fortschrittsideals auf die himmlische Seligkeit

Bei Scotus bleibt die mögliche Veränderung der Gottesschau in einem vorgegebenen Rahmen: es wird nur akualisiert, was habituell schon präsent ist. Einen eigentlichen »Fortschritt« innerhalb der Gottesschau bildet das noch nicht. Erst protestantische Theologen der Aufklärungsepoche sind es, die in der Neuzeit mit

⁴² III Sent d 14 q 2 n. 18–20 (Vivès 14, 515–518); vgl. *Peter* (Anm. 25) 91–109; *Ott*, Eschatologie (Anm. 41) 239–241.

⁴³ *K. Forster*, Art. »Anschauung Gottes«: LThK² 1 (1957) 589: »Über die Anschauung des primären Objektes ergeben sich nach Thomas keine Auseinandersetzungen«; vgl. ders., Die Verteidigung der Lehre des hl. Thomas von der Gottesschau durch Johannes Capreolus (MThSt II, 9), München 1955, 147; *Peter* (Anm. 25) 106.

⁴⁴ Zur Kontroverse zwischen Thomisten und Skotisten vgl. *Forster*, Gottesschau (Anm. 43) 214–256; *Peter* (Anm. 25) 73–252 (Fazit: 253–271).

Nachdruck ein immerwährendes Wachstum der visio beatifica vertreten, präludiert von Gedanken des Philosophen Leibniz⁴⁵. Erst in dieser Periode wird der Begriff des »Fortschritts« zu einer zentralen philosophischen Kategorie⁴⁶. Vorgegebene Ordnungen, die auf einem schöpfungsgegebenen Wesen beruhen, gelten zunehmend als suspekt und werden durch ein Wachstumsideal ersetzt, das keine Grenzen kennt. Daß Gott sich selbst in Jesus Christus, seinem ewigen Sohn, unübertreffbar geoffenbart hat, wird von der Philosophie des Deismus abgelehnt. Daß Gott sich selbst den Menschen in der visio beatifica mitteilt, wie er ist, hat in dieser geistigen Atmosphäre keinen Platz. Der Mensch ist ein ewig Suchender, der niemals das Ziel der Wahrheit erlangt und das auch gar nicht wünscht. Signifikant sind hier die bekannten Worte Lessings:

»Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit, und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatz, auf immer und ewig zu irren, verschlossen hielte, und spräche zu mir: wähle! Ich fiele ihm mit Demut in seine Linke und sagte: Vater, gib! die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein«⁴⁷.

Für die protestantische Theologie besonders wichtig ist der Einfluß Kants, der einen Fortschritt zum Guten bis ins Unendliche annimmt⁴⁸. Weniger beachtet hat man dabei das Unbehagen, das der Königsberger Philosoph angesichts des ewigen Progressus äußert: »die Vorstellung eines unendlichen Fortschreitens zum Endzwecke ist . . . zugleich ein Prospekt in eine unendliche Reihe von Übeln«, weil es eine letzte Zufriedenheit nicht gibt⁴⁹. An dieser Stelle ist freilich anzumerken, daß die theologische Konzeption der Gottesschau in den philosophischen Schriften

⁴⁵ J. Ritter, Art. »Fortschritt«: HWP 2 (1972) 1042; B. Lang/C. McDannell, Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens, Frankfurt 1990, 367–369.

Interessant wäre auch eine genauere Untersuchung mystischer bzw. spiritueller Theologie, die hier nicht geleistet werden kann; kurze Andeutungen dazu finden sich bei M. Schmaus, Katholische Dogmatik IV/2, München 1959, 682f (zwei gegensätzliche Texte mittelalterlicher Mystik); H. U. von Balthasar, Theodramatik IV, Einsiedeln 1983, 365–367 (vorsichtige Wachstumstheese bei Ruusbroeck). Ein anschaulich vermitteltes Beispiel für die klassische Auffassung bietet Franz von Sales, Abhandlung über die Gottesliebe III, 9–15: Dt. Ausg. der Werke 3, Eichstätt – Wien 1957, 185–199. Zu beachten ist bei den spirituellen Schriften die poetische Eigendynamik der Sprache, die nicht immer in ein systematisches Raster gefaßt werden kann.

Einer eigenen Nachforschung wert wäre wohl auch die Wirkungsgeschichte Gregor von Nyssas im Westen (bes. Johannes Scotus Eriugena: vgl. Balthasar a. a. O. 363) und im Osten; kaum Aufschluß über dieses spezielle Motiv bietet die das ostkirchliche Denken bis auf Gregor Palamas betrachtende Studie von W. Lossky, Schau Gottes (BOTK 2), Zürich 1964, der jedoch auf die dem Nyssener entgegengesetzte Auffassung des Evagrius Pontikus weist (86f); Ansätze zu einer positiven Rezeption zeigen sich dagegen bei Maximus Confessor (103.105).

⁴⁶ Vgl. A. Dempf, Art. »Fortschritt«: LThK² 4 (1960) 221f; Ritter (Anm. 45) 1042–53; L. Oeing-Hanhoff, Art. »Fortschritt«: HPhG 2 (1973) 473–484.

⁴⁷ Vgl. G. E. Lessing, »Eine Duplik«: Sämtliche Schriften XIII, Stuttgart 1887; Neudr. 1968, 24.

⁴⁸ Ritter (Anm. 45) 1048.1052; Lang-McDannell (Anm. 45) 369.406.

⁴⁹ I. Kant, »Das Ende aller Dinge« (1794): Werke VI, Darmstadt 1964, 184. Das unsterbliche Leben der Seele meint nur »eine Aussicht eine selige Zukunft«, denn »Heiligkeit« ist »eine Idee . . . , welche nur in einem unendlichen Progressus und dessen Totalität enthalten sein kann, mithin vom Geschöpfe niemals erreicht wird«: »Kritik der praktischen Vernunft« (1788): Werke IV, Darmstadt 1964, 252–254, hier 254, Anm.

Kants keinen Platz findet, ebensowenig wie in späteren Fortschrittsentwürfen, wie bei Fichte⁵⁰. Eine Philosophie, die sozusagen »von unten« her denkt und für eine gnadenhafte Teilhabe am ewigen Leben Gottes nicht offen ist, muß sich mit der »visio beatifica« schwertun.

Von dem Fortschrittsgedanken geprägt, meint der protestantische Aufklärungstheologe Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem, das ewige Leben sei »ein zu immer größerer Vollkommenheit fortgehendes zeitliches Leben«⁵¹. Glück und Seligkeit sind für diese Theologie nur möglich, wenn es Veränderung und Fortschritt gibt. Schon damals, lange vor Darwin, bezieht man sich gelegentlich auf das Paradigma der Evolution: »So werden auch vielleicht, einst in der Fülle der Zeit, Steine zu Pflanzen, Pflanzen zu Thieren, Thiere zu Menschen, Menschen zu Engeln, Engel zu Erz-Engeln u. f. entwickelt und erhoben werden«⁵².

Die Schau Gottes wird dabei häufig nur zu einem Gegenstand der Beglückung unter anderen. Daß Gott selbst sich mitteilt und sein Wesen unmittelbar schauen läßt, wird nicht recht deutlich⁵³. Weil die Unmittelbarkeit zu Gott zurücktritt, rechnet man auch für die ewige Seligkeit »mit Mangel, Beschwernissen und sogar mit der Möglichkeit der Sünde«⁵⁴. Das ewige Leben denkt man sich eher als Verlängerung der gegenwärtigen Existenz.

Die Aufklärungstheologen stellen wichtige Weichen für die Folgezeit. Ferdinand Christian Baur in seiner Erwiderung auf die »Symbolik« von Johann Adam Möhler geht später schließlich so weit, den Gedanken des ewigen Fortschritts als typisches Merkmal des Protestantismus darzustellen, das im Katholizismus mit dem Fegfeuer vergleichbar sei⁵⁵. Umgekehrt liegt die Frage nahe, ob nicht das Fehlen einer

⁵⁰ D. Najdanovic, Die Geschichtsphilosophie Immanuel Hermann Fichtes (PhA 10), Berlin 1940, 188–193.

⁵¹ J. Fr. W. Jerusalem, Fortgesetzte Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion: Nachgelassene Schriften I, Braunschweig 1792, 472f, zit. nach E. Kunz, Protestantische Eschatologie. Von der Reformation bis zur Aufklärung (HDG IV, 7c, 1. Teil), Freiburg i. Br. 1980, 99.

⁵² G. Less, Christliche Religions = Theorie fürs gemeine Leben, oder Versuch einer praktischen Dogmatik, 1779, 583; zit. b. Kunz (Anm. 51) 100; zum Fortschritt in der ewigen Seligkeit vgl. bes. F. V. Reinhard, Vorlesungen über die Dogmatik, Sulzbach 1818, 687–695.

⁵³ Vgl. Kunz (Anm. 51) 101f, der sogar von einem Ausfall spricht. Zur gleichartigen Weiterentwicklung besonders im liberalen Protestantismus siehe Lang-McDannell (Anm. 45) 380: für die Anschauung Gottes habe man »wenig Sinn« (vgl. 405f); zwischen dem protestantischen Himmel und dem spiritistischen Jenseits (!), in dem sich nahezu bruchlos das Diesseits fortsetzt, habe es eine »durchgängige Ähnlichkeit« gegeben (402; vgl. 389f). Letzteres scheint freilich übertrieben (im Spiritismus fehlt die Erneuerung der Welt nach der Wiederkunft Christi). Als Prototyp des »modernen« anthropozentrischen Himmels beschreiben die Autoren die Visionen des »Geistersehers« Swedenborg (246–305).

⁵⁴ Kunz (Anm. 51) 102.

⁵⁵ F. C. Baur, Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus nach den Principien und Hauptdogmen der Lehrbegriffe. Mit besonderer Rücksicht auf Herrn Dr. Möhler's Symbolik, Tübingen 1836, 311: »Daß die protestantische Lehre, wenn sie auch die Beseligung des Menschen durchaus von der Bedingung des Glaubens abhängig macht, gleichwohl die vollkommene Durchdringung des ganzen Menschen von dem einmal in ihn gesetzten Princip des Lebens nur in einem unendlichen Progressus, und die fortgehende Heiligung auch nach dem Tode in keinem Momente des menschlichen Seyns rein vollendet und auf immer abgeschlossen sich denken kann, daß sie somit, was etwa der katholischen Lehre des Fegfeuers Schrift- und Vernunftgemäßes zu Grunde liegt, in der Idee einer auch nach dem Tode stattfindenden Reinigung, Heiligung und höhern Vollendung des Menschen begreift, darauf glaubt ... Möhler keine Rücksicht nehmen zu dürfen«.

jenseitigen Läuterung in der protestantischen Theologie die genannte Auffassung begünstigt haben könnte. Wird nicht vielleicht der ständige Fortschritt, den es im Fegfeuer nach katholischer Lehre tatsächlich gibt, auf die Freude des Himmels ausgedehnt?

Vor allem im 19. Jh. erheben sich in der protestantischen Theologie auch Gegenstimmen, die eine undifferenzierte Rede vom »ewigen Fortschritt« kritisieren, ohne freilich jedwedes Wachstum in der visio beatifica konsequent auszuschließen⁵⁶. Andere, so Schleiermacher, sehen sich nicht in der Lage, zwischen einem erschöpfenden Anschauen der göttlichen Herrlichkeit und deren unendlicher Steigerung zu entscheiden⁵⁷. Theodor Kliefoth (1886) versucht einen Kompromiß: ein Fortschritt in der Seligkeit sei nicht möglich, weil sonst die Vollendung fehle. Die Vollendung wiederum müsse sich jedoch in Taten und Werken nach außen erweisen, so daß es zwar keine eigentliche Entwicklung gebe, wohl aber eine Entfaltung⁵⁸. Die einflußreiche Eschatologie von Paul Althaus (ab 1933) schließt sich dieser Lösung an, und Karl Barth (1948) beschreibt den Jüngsten Tag als Einbruch der ungeteilten göttlichen Gegenwart, die kein »Nachher« mehr kenne⁵⁹. Daneben fließt aber das Gedankengut der Aufklärung weiter, so bei Jürgen Moltmann: die vollkommene Erreichung eines himmlischen Zieles sei »schauerlich«, denn sie biete nur »endlose und zwecklose Langeweile«. Besser als der Besitz der ewigen Wahrheit sei die Suche danach⁶⁰.

Als typisches Merkmal des Protestantismus im 19. Jh. kennzeichnen den »Fortschritt im Himmel« auch *Lang-McDannell* (Anm. 45) 367–407. Die katholische Auffassung sei dagegen nur durch die Fegfeuerlehre verständlich (387).

Wenn der Fortschritt in der Gottesschau hier als Kennzeichen protestantischer Theologie geschildert wird, schließt das eine gelegentliche Übernahme des Gedankens durch katholische Aufklärungstheologen nicht aus; nach einschlägigen Stichproben fand ich aber nur den sehr von Kant eingenommenen Benediktiner *I. Schwarz*, Handbuch der christlichen Religion III, Bamberg – Würzburg 1794, 240.244. Zu diesem Autor vgl. *I. Escribano-Alberca*, Eschatologie. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart (HDG IV, 7d), Freiburg i. Br. 1987, 173–175. Eine Fehlanzeige ergab eine exemplarische Durchsicht katholischer Dogmatiken des 19. Jh.s (vor Schell); vgl. auch die summarische Übersicht bei *P. Müller-Goldkuhle*, Die Eschatologie in der Dogmatik des 19. Jahrhunderts (BNGKT 10), Essen 1966. Gegen von der Zeitphilosophie geprägte innerkatholische Entwicklungen sehr kritische Autoren wie *J. Kleutgen*, Theologie der Vorzeit I–V, Münster 21867–74; *F. B. Heinrich/C. Guberlet*, Dogmatische Theologie X, Münster 1904, erwähnen die »Fortschrittsthese« überhaupt nicht. Einschlägige Spuren findet man eher in Schriften, die sich nicht gerade durch dogmatische Professionalität auszeichnen, so bei *E. Meric*, Das andere Leben, Mainz 1882, 338f.

⁵⁶ So *H. R. von Frank*, System der christlichen Wahrheit II, Erlangen – Leipzig 31894, 506f; *H. Martensen*, Die christliche Dogmatik, Kiel 41858, 417f.

⁵⁷ *F. D. E. Schleiermacher*, Der christliche Glaube II, hg. v. H. Peiter, Berlin – New York 1980 (= 1822), 333f.

⁵⁸ *Th. Kliefoth*, Christliche Eschatologie, Leipzig 1886, 321f; ähnlich später im katholischen Raum *M. Laros*, Evangelium hier und heute II, Regensburg 1937, 240f; *Rudoni* (Anm. 12) 237.

⁵⁹ *P. Althaus*, Die letzten Dinge, Gütersloh 81961, 334–336; vgl. auch den gegen den kantianischen Einfluß argumentierenden *J. Baillie*, And the Life Everlasting, New York 1933, referiert bei *Lang-McDannell* (Anm. 45) 406f.

K. Barth, Kirchliche Dogmatik III/2, Zollikon – Zürich 1948, 759f.

⁶⁰ *J. Moltmann*, Die ersten Freigelassenen der Schöpfung, München 31972, 39f.

5. Herman Schell: *der himmlische Fortschritt »von Herrlichkeit zu Herrlichkeit«*

Im katholischen Bereich findet die Theorie vom ewigen Fortschritt in der Gottesschau einen engagierten Verfechter in dem Würzburger Apologeten Herman Schell, dem Verfasser des Buches: »Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts« (1897). In seiner Eschatologie beruft sich Schell dabei auf Gregor von Nyssa als dem Vertreter »der« Patristik⁶¹. Bei der visio beatifica steige der Christ »in ewigem Fortschritt von einem Gottesberg zum andern«, immer weiter »erglühend in Anstrengung und Lust, immer weiter und tiefer, schauend im reinsten Wahrheitslicht der farbenreichsten Wahrheitsfülle«⁶².

Als biblische Grundlage zieht Schell 2 Kor 3, 18 heran, wonach die Christen in das Bild Christi verwandelt werden »von Herrlichkeit zu Herrlichkeit« (ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν, a claritate in claritatem). Gemeint ist bei Paulus der Blick auf Jesus Christus, in dem als dem neuen Mose die Herrlichkeit Gottes aufscheint; im Schauen auf das Licht Gottes wird der Christ mehr und mehr auf Christus hin verwandelt. Die moderne Exegese⁶³ ist sich einig darüber, daß 2 Kor 3, 18 keineswegs (wie bei Schell) auf einen Vorgang innerhalb der himmlischen Herrlichkeit zu deuten ist, sondern auf eine Verwandlung, die im *Diesseits* beginnt. Der Schell'schen Fehldeutung von 2 Kor 3, 18 unterliegen später u. a. Bernhard Bartmann⁶⁴ und anschließend auch Michael Schmaus⁶⁵.

Schell liest bei Thomas, daß die Gottesschau nicht comprehensiv ist, nicht umfassend begreifend. Diese Feststellung setzt er gleich mit der Möglichkeit des Fortschritts, so daß er behaupten kann, »im Grunde« sei er der gleichen Meinung wie der hl. Thomas⁶⁶. Befremdlich wirkt auch seine Deutung des Glorienlichts als »Erkenntnisbild«⁶⁷; nach 1 Kor 13, 12 und der Deutung dieser Stelle durch Augustinus und Thomas ist das »Bildhafte«, Indirekte aus der Gottesschau aber auszuschließen. Schell begründet seine Auffassung mit dem Abstand zwischen der Endlichkeit des menschlichen Geistes und des Glorienlichtes einerseits und der Unendlichkeit Gottes andererseits⁶⁸. Weil ein endlicher Geist die Fülle Gottes nicht ausschöpfen könne, bedürfe er einer »Aufeinanderfolge verschiedener Thaten«⁶⁹. Schell spricht sogar von einem »Umfassen großer Zeiträume« und meint,

⁶¹ H. Schell, *Katholische Dogmatik III/2*, Paderborn 1893, 917–924, hier 922.

⁶² A. a. O. 920.

⁶³ Dazu J. Lambrecht, »Transformation in 2 Cor. 3, 18«: Bib. 64 (1983) 243–254; H.-J. Klauck, 2. Korintherbrief (Die Neue Echter Bibel NT 8), Würzburg 1986, 41f; F. Lang, Die Briefe an die Korinther (NTD 7), Göttingen – Zürich 1986, 275f; C. Wolff, Der zweite Brief des Paulus an die Korinther (ThHK 8), Berlin 1989, 77f. 2 Kor 3, 18 dagegen bei Schell: a. a. O. 793.917.

⁶⁴ B. Bartmann, *Des Christen Gnadenleben*, Paderborn 1922, 395f; kritisch dazu bereits die Rezension von H. Lange, ThRv 23 (1924) 107; vgl. E. Fastenrath, »In vitam aeternam«. Grundzüge christlicher Eschatologie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts (MThSt II, 43), St. Ottilien 1982, 639f.

⁶⁵ Vgl. u.

⁶⁶ Schell (Anm. 61) 924: »Der hl. Thomas ist im Grunde derselben Meinung, daß es eines ewigen Wachstums in der Gottanschauung bedürfe... «

⁶⁷ A. a. O. 918.

⁶⁸ A. a. O. 920.

⁶⁹ A. a. O. 924.

daß eine starre Gleichförmigkeit desselben Geisteszustandes »etwas Grauenhaftes« an sich habe, »wenn er des Lebens und des Fortschritts entbehrt«⁷⁰.

Der zuletzt erwähnte Gedanke würde freilich auch gegen die Ewigkeit Gottes sprechen, in dem höchste Ruhe und Aktivität miteinander vereint sind.

6. Neuere Kontroversen: Hoffnung und Evolution in der Gottesschau?

Die Äußerungen Schells, so problematisch sie sein mögen, bilden die gründlichste Stellungnahme zugunsten des »Fortschritts« in der Gottesschau innerhalb der katholischen Theologie der letzten 100 Jahre. Spätere Autoren, die sich ähnlich äußern – Bernhard Bartmann, Matthias Laros, Michael Schmaus, Ladislaus Boros, Otto Betz, Gerhard Lohfink, Leonardo Boff, Medard Kehl u. a.⁷¹ –, bringen vergleichsweise wenig Neues, wenn man einmal von der Diskussion um die Unveränderlichkeit Gottes absieht⁷². Wenn man überlegt, ob nicht auch Gott eine »reale Zeitdimension« zuzumessen sei, legt sich Entsprechendes erst recht für das Ziel des Menschen nahe⁷³.

In diesen Kontext der Gotteslehre ist auch die Position Hans Urs von Balthasars einzuordnen. Trotz der schon referierten Kritik scheint er im IV. Band der »Theodramatik« (1983) die Theorie Gregor von Nyssas aufzunehmen⁷⁴. Balthasar postuliert dabei eine innergöttliche Bewegung⁷⁵, so daß auch die Seligen »unendli-

⁷⁰ A. a. O. 923.

Zur Theologie Schells vgl. zuletzt *Th. Franke*, *Leben aus Gottes Fülle. Zur trinitarischen Reich-Gottes-Theologie Herman Schells* (Studien zur Kirchengeschichte der neuesten Zeit 3), Würzburg 1990, besonders 243f (Kritik am Fortschrittsgedanken).

Eine wichtige systematische Klammer für die gesamte Theologie Schells ist der »dynamische« Gottesbegriff, der zumindest noch in der »Dogmatik« dem Sein das Werden vorordnet (Gott als »causa sui«); er hat auch hier theoriebildend gewirkt: *Schell* (Anm. 61) 922. Die Kritik der klassischen Theologie formuliert paradigmatisch *J. Brinktrine*, *Die Lehre von Gott I*, Paderborn 1953, 113–115.

⁷¹ *Bartmann*, *Gnadenleben* (1922) (Anm. 64) 294–298, 395f; andeutungsweise auch in: *Grundriß der Dogmatik*, Freiburg i. Br. ²1931, 245f; *Lehrbuch der Dogmatik II*, Freiburg i. Br. 1932, 479; *Laros* (1937) (Anm. 58) 240–243; zu *Schmaus* (1948–82) s. u.; *Boros* (1965–69): s. o. (Anm. 4); *R. Troisfontaines*, *Ich werde leben. Was erwartet uns nach dem Tode? Mit einem Vorwort von L. Boros*, Luzern 1966, 228–234; *O. Betz*, *Die Eschatologie in der Glaubensunterweisung*, Würzburg 1965, 265–267; *G. Scherer*, »Zukunft und Eschaton. Philosophische Aspekte«; ders. u. a., *Eschatologie und geschichtliche Zukunft* (Thesen und Argumente 5), Essen 1972, 62f; *G. Lohfink*, »Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung«: *G. Greshake/G. Lohfink*, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie* (QD 71), Freiburg ⁵1986, 69f; *L. Boff*, *Was kommt nachher? Das Leben nach dem Tode*, Salzburg 1982, 70f; *M. Kehl*, *Eschatologie*, Würzburg 1986, 289f; *J. B. Libaniol* *M. C. Lucchetti Bingemer*, *Christliche Eschatologie*, Düsseldorf 1987, 258.

⁷² Dazu *J. Auer*, *Gott der Eine und Dreieine* (KKD 2), Regensburg 1978, 447–458; *W. Brugger*, *Summe einer philosophischen Gotteslehre*, München 1979, 320–330 (Lit.): 548–551; *H. Pfeil*, »Die Frage nach der Unveränderlichkeit und Geschichtlichkeit Gottes«: *MThZ* 31 (1980) 1–13; *M. J. Dodds*, *The Unchanging God of Love: A Study of the Teaching of St. Thomas Aquinas*, Fribourg 1986; *W. Simonis*, *Gott in Welt. Umriss christlicher Gotteslehre*, St. Ottilien 1988, 363 (Lit.).

⁷³ So bei *A. R. van de Walle*, *Bis zum Anbruch der Morgenröte. Grundriß einer christlichen Eschatologie*, Düsseldorf 1983, 246–248.

⁷⁴ *Balthasar*, *Theodramatik IV* (Anm. 45) 363–365.

⁷⁵ A. a. O. 362–367 u. a.

che Räume und Zeiten in Gott (brauchen), um seine Tiefen immer neu auszuloten«⁷⁶.

Zum Vergleich ein kurzer Blick auf die traditionelle Lehre: sie spricht zwar nachdrücklich vom dreifaltigen Leben und vom inneren Tätigsein Gottes, schließt aber eine »Bewegung« im Sinne des Übergangs von der Möglichkeit in die Wirklichkeit aus. In Gott gibt es keine Möglichkeit, die nicht immer schon Wirklichkeit wäre⁷⁷.

Eine Besonderheit Hans Urs von Balthasars⁷⁸ bildet die Auslegung von 1 Kor 13, 13: »Für jetzt bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; doch am größten unter ihnen ist die Liebe«⁷⁹. Balthasar ist der Meinung, das »Bleiben« von Glaube und Hoffnung sei ebenso wie das der Liebe eschatologisch zu deuten. Glaube und Hoffnung gebe es demnach auch in der Gottesschau, was für Balthasar als »endgültig« bewiesen gilt⁸⁰. Letzteres ist freilich nicht der Fall, wie ein Blick in die Fachliteratur schnell dokumentieren könnte⁸¹. Andere Paulusstellen sträuben sich gegen ein eschatologisches Bleiben von Glaube und Hoffnung⁸². Das wichtigste sachliche Gegenargument deutet die evangelische Theologin Oda Wischmeyer an: Während die Liebe zugleich Handeln Gottes und menschliche Antwort sei, blieben Glaube und Hoffnung stets allein menschliche Antwort. Deshalb gelte jetzt wie dann: am größten aber ist die Liebe⁸³.

⁷⁶ A. a. O. 374.

Eine gebührende kritische Würdigung der Anliegen und Probleme in der Balthasar'schen Gotteslehre kann hier nicht geleistet werden. Was für ein Sprengstoff darin begründet liegt, zeigt ein Ausspruch Karl Rahners, der Balthasars Rede vom innergöttlichen »Schmerz« als »im Grunde gnostisch« kennzeichnet: *K. Rahner*, Im Gespräch I, hg. v. P. Imhof/H. Biallowons, München 1982, 245 f.

Vgl. auch die sehr polemische und oft zu wenig differenzierende, aber doch recht materialreiche Streitschrift von *J. Rothkrantz*, Die Kardinalfehler des Hans Urs von Balthasar, Durach ²1989, 110–135; zur Deutung der *visio beatifica*: 476–483.

⁷⁷ Vgl. *F. Diekamp/K. Jüssen*, Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas I, Münster ^{12/13}1958, 161–163.182–184; *J. Pohle/J. Gummersbach*, Lehrbuch der Dogmatik I, Paderborn ¹⁰1952, 263–266 und die in Anm. 72 genannte Lit.

⁷⁸ Wenn auch keine neue: vgl. *Kunz* (Anm. 51) 101 (prot. Aufklärungstheologie); Balthasar selbst beruft sich auf Irenäus, *Adv. haer. II*, 28, 3. Ob hier in Rechnung gestellt ist, daß bei Irenäus (was Balthasar kaum begrüßen dürfe) das »1000jährige Reich« der endgültigen Verherrlichung vorausgeht (*Adv. haer. V*, 32–36)? Vgl. *Daley* (Anm. 13) 108 f.

⁷⁹ Zit. nach der »Einheitsübersetzung«.

⁸⁰ *Balthasar*, Theodramatik IV (Anm. 45) 374 (»wie wir jetzt endgültig wissen«) mit Hinweis auf *M.-F. Lacan*, »Les trois qui demeurent: 1 Cor 13, 13«: RSR 46 (1958) 321–343. Vgl. bereits: *Theologie der Geschichte*, Einsiedeln ⁴1959, 34 f.

⁸¹ *Z. B. O. Wischmeyer*, Der höchste Weg. Das 13. Kapitel des 1. Korintherbriefes (StNT 13), Gütersloh 1981, 144–162; *C. Wolff*, Der erste Brief des Paulus an die Korinther II (ThHK VII/2), Berlin 1982, 128; *H.-J. Klauck*, 1. Korintherbrief (Die Neue Echter Bibel, NT 7), Würzburg 1984, 98; *G. D. Fee*, The First Epistle to the Corinthians (NIC), Grand Rapids 1987, 649–652.

⁸² Insbesondere 2 Kor 5, 7 (»als Glaubende gehen wir unseren Weg, nicht als Schauende«); Röm 8, 24 f. (»... Wie kann man auf etwas hoffen, was man sieht? ... «).

⁸³ *Wischmeyer* (Anm. 81) 162.

Die Balthasar'sche These dürfe wohl kaum der feierlichen Lehrentscheidung Papst Benedikts XII. über die *visio beatifica* gerecht werden, wo es heißt: »visio . . . divinae essentiae eiusque fruitio actus fidei et spei in eis <sc. beatis> evacuant, prout fides et spes propriae theologiae sunt virtutes« (DS 1001). Siehe auch *Thomas von Aquin*, Die Hoffnung, Freiburg i. Br. 1988, 30–32 (= STh II-II q 18 a 2); *Peter* (Anm. 25) 44–49.

Die »Fortschrittsthese« für die Gottesschau findet manche Anhänger, aber insgesamt dürfte die Zahl der Gegner nach wie vor überwiegen. Zugunsten der klassischen Argumentation sprechen u. a. Matthias Joseph Scheeben, Engelbert Krebs, Henri Bremond, Karl Rahner, Albert Michel, Franz Diekamp/Klaudius Jüssen, Matthias Premm, Alois Winklhofer, Romano Guardini, Norbert Hoffmann, Leo Scheffczyk, Candido Pozo, Gottfried Bachl und Anton Ziegenaus⁸⁴. Manche Autoren übergehen die Frage⁸⁵, während andere die gegensätzlichen Positionen nur kurz nebeneinander stellen, ohne selbst Stellung zu beziehen⁸⁶.

⁸⁴ M. J. Scheeben, »Die übernatürlichen Geheimnisse des Christentums«: Der Katholik 42 (1862, II) 648–654; Die Mysterien des Christentums (Ges. Schr. II), Freiburg i. Br. 1941, 547–555 (§ 93); Handbuch der Dogmatik (Ges. Schr. IV), Freiburg i. Br. ³1948, 112–114 (§ 79, III); (Ges. Schr. V), Freiburg i. Br. ³1961, 324–333 (§ 164); Art. »Anschauung Gottes«: WWKL 1 (1882) 878–882; dazu N. Hoffmann, Natur und Gnade. Die Theologie der Gottesschau als vollendeter Vergöttlichung des Geistgeschöpfes bei M. J. Scheeben (AnGr 160), Rom 1967, 213–218; J. Bautz, Der Himmel, Mainz 1881, 110–114; M. J. Scheeben/L. Atzberger, Handbuch der katholischen Dogmatik IV, Freiburg i. Br. 1933 (= 1903), 861.877f; E. Commer, Herman Schell und der fortschrittliche Katholizismus, Wien 1908, 132f; E. Krebs, Was kein Auge gesehen. Die Ewigkeitshoffnung der Kirche nach ihren Lehrentscheidungen und Gebeten vorgelegt, Freiburg i. Br. 1921, 49–51 (gegen Schell); H. Lange (1924) (Anm. 64) 107f; H. Bremond, Le ciel, Paris ²1925, 247.269f; J. B. Terrien, La Grâce et la Gloire II, Paris ⁸1931, 188–192; M. Viller/K. Rahner, Ascese und Mystik in der Väterzeit, Freiburg i. Br. 1939; Neudr. 1989, 144 (kritisch zu Gregor von Nyssa); »Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie«: Schriften zur Theologie IV (1960) 87; »Zu einer Theologie des Todes«: Schriften zur Theologie X (1972) 186f; Grundkurs des Glaubens, Freiburg i. Br. 1976, 419–423; »Zeit und Ewigkeit«: Schriften zur Theologie XIV, Einsiedeln 1980, 429: ein Weitergehen der Zeit bis ins Unbegrenzte hinein würde »keinen Raum für eine Endgültigkeit setzende Freiheitsentscheidung bieten können«; weniger klar dagegen: Zur Theologie des Todes (QD 2), Freiburg i. Br. 1958, 26–28; R. Guardini, Die Letzten Dinge, Würzburg 1940, 81–86; A. Michel, Les Mystères de l’Au-delà, Paris ³1953, 130–135; M. Premm, Katholische Glaubenskunde IV, Wien 1953, 592–594; A. Winklhofer, Das Kommen seines Reiches. Von den letzten Dingen, Frankfurt 1959, 328; Diekamp-Jüssen III (1962) (Anm. 41) 485f; J. Brinktrine, Die Lehre von den Letzten Dingen, Paderborn 1963, 129f; L. Scheffczyk, »Leben, Tod, Vollendung«: K. Lehmann u. a., Vollendung des Lebens – Hoffnung auf Herrlichkeit, Mainz 1979, 78f; C. Pozo, Teología del más allá (BAC 282), Madrid ²1980, 419f; G. Bachl, Die Zukunft nach dem Tod, Freiburg i. Br. 1985, 98–101; A. Ziegenaus, »Die ibleiche Aufnahme Marias in den Himmel im Spannungsfeld heutiger theologischer Strömungen«: G. Rovira (Hg.), Die sonnenbekleidete Frau, Kevelaer 1986, 81f.

⁸⁵ Z. B.: L. Ott, Grundriß der katholischen Dogmatik, Freiburg i. Br. ¹⁰1981; J. Auer, »Siehe, ich mache alles neu«. Der Glaube an die Vollendung der Welt, Regensburg 1984; J. Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (KKD IX), Regensburg ⁶1990.

⁸⁶ Lais (Anm. 12) 360; Rudoni (Anm. 12) 236f; F.-J. Nocke, Eschatologie, Düsseldorf 1982, 152f.- J. L. Ruiz de la Pena, La otra dimensión. Escatología cristiana, Madrid 1975, meint: »las diferencias entre ambas posturas sean más verbales que reales« (262); der dann angedeutete Vermittlungsversuch scheint nicht konsequent, wenn einerseits ein Übergang Potenz-Akt ausgeschlossen, andererseits »un permanente acrecentamiento de la densidad vital« (sc. der Ewigkeit) angenommen wird (263).- Einen Sonderfall bietet die Neuaufnahme der skotistischen Theorie, wie Karl Forster sie anzudeuten scheint: einen »Fortschritt« gebe es zwar nicht in der Schau des göttlichen Wesens selbst, sei wohl aber im »sekundären Objekt« der visio möglich, der in Gott geschauten kreatürlichen Wirklichkeit: Forster, Anschauung Gottes (Anm. 43) 590.-

Hie und da findet man ein gedanklich nicht abgeklärtes Nebeneinander beider Grundkonzeptionen, so bei F. Hettinger, Apologie des Christentums IV, Freiburg i. Br. ⁹1907, 304–309; J. Zahn, Das Jenseits, Paderborn 1916, 274–276; W. Schneider, Das andere Leben, Paderborn ^{15/16}1923, 372.376f; A. D. Seritlanges, Katechismus der Ungläubigen V. Die letzten Dinge, Graz 1935, 90.93f.

Bemerkenswert ist die auffallende Bevorzugung der These vom ständigen Fortschritt in den Jahren nach dem Zweiten Vatikanum. Während z. B. die Dogmatik von Diekamp-Jüssen 1962 die thomatische Auffassung als »sententia nunc communis« beurteilt und Hermann Lais 1970 die gegenteilige Meinung als etwas kennzeichnet, das »neuerdings« geltend gemacht werde⁸⁷, erscheint das »Neueste« etwa in den eschatologischen Traktaten von Boff (1982) und von Kehl (1986)⁸⁸ als etwas Selbstverständliches, das kaum näherer Begründung bedarf.

Ein typisches Beispiel für den Stimmungswandel bilden die Ausführungen von Michael Schmaus. 1948 nennt er zunächst zwei Argumente für die klassische These: 1) weil Gott nicht aus Teilen zusammengesetzt, sondern einfach ist, kann man bei einer unmittelbaren Erkenntnis Gott nur ganz schauen; 2) die Zeit der Verdienste und das Wachstum der Gnade geht mit dem Tod zu Ende. Schmaus meint dann aber, diese von den meisten Theologen akzeptierten Gründe seien »nicht völlig durchschlagend«. Ein Fortschritt in der Gottesschau sei möglich zwar nicht aufgrund von Verdiensten, wohl aber durch die freie Gnade Gottes, die sich immer weiter offenbaren könne, ohne je auf eine Grenze zu stoßen. Daneben beruft sich Schmaus auf »Andeutungen der Hl. Schrift«, die er freilich nicht näher bestimmt. Im vorgegebenen Kontext (Fortschritt »von Klarheit zu Klarheit«) handelt es sich wohl um die schon von Schell vertretene Deutung von 2 Kor 3, 18, der die moderne Exegese widerspricht⁸⁹. Doch die Faszinationskraft dieses Gedankens ist offenbar so stark, daß selbst ein Neutestamentler wie Gerhard Lohfink später für die These vom ständigen Wachstum die Formel »von Herrlichkeit zu Herrlichkeit« gebraucht, ohne daß er die fragwürdige biblische Grundlage dieser Redeweise thematisiert, die nur mit Hilfe der Allegorese aufrecht erhalten werden könnte⁹⁰.

Von 1948 bis 1959⁹¹ will Schmaus die umstrittene These noch nicht definitiv entscheiden, obwohl er dem »ständigen Fortschreiten« zuneigt. 1964 stößt er auf die Kritik von Norbert Hoffmann, der meint: »Man wird Schmaus zustimmen müssen, daß ein so verstandenes Wachstum *metaphysisch* nicht unmöglich erscheint. Eine andere Frage ist es allerdings, ob die Annahme einer derartigen Steigerung dem Sinn und der Redeweise der Offenbarung und der kirchlichen Dokumente voll gerecht wird«⁹².

1970 werden die Präferenzen des Münchener Dogmatikers noch deutlicher: »Es ist in Anbetracht dessen, daß Gott, wie uns die ganze Evolution der Welt zeigt,

⁸⁷ Diekamp-Jüssen III (Anm. 41) 485; Lais (Anm. 12) 360.

⁸⁸ Boff (Anm. 71) 70f.; Kehl (Anm. 71) 286.

⁸⁹ M. Schmaus, Von den letzten Dingen, Münster 1948, 629–631.

Schmaus' Eschatologie rezipiert ganz besonders die Werke von Bartmann (vgl. Anm. 71) und den stark von Schell abhängigen Würzburger Dogmatiker Zahn (Anm. 86); vgl. Escribano-Alberca, Eschatologie (Anm. 55) 222, 228, Anm. 63; Fastenrath (Anm. 64) 275.

⁹⁰ Lohfink (Anm. 71) 69f.

⁹¹ Vgl. M. Schmaus, Katholische Dogmatik IV/2, München ⁵1959, 681–684.

⁹² Hoffmann (Anm. 84) 217, Anm. 120.

offensichtlich die Bewegung in seiner Schöpfung liebt, äußerst wahrscheinlich, um nicht zu sagen sicher, daß Gott dem einzelnen immer neue Tiefen seines unbegreiflichen Geheimnisses erschließt⁹³. 1982 schließlich beginnt Schmaus, gegen die klassische These zu polemisieren: diese wäre für Buddhisten, »welche die ewige Bewegung lieben«, ein Grund, den Himmel abzulehnen. Man dürfe jedoch annehmen, daß Gott sich in immer neuen Tiefen erschließe. »Infolge seiner absoluten Unendlichkeit kann dieser Prozeß für das Geschöpf nie an ein Ende kommen«⁹⁴.

Hier wird man freilich fragen dürfen, ob der Rekurs auf den Buddhismus besonders glücklich gewählt scheint. Der Buddhismus kennt keinen personalen Gott, in dem die Sehnsucht des Menschen ihre letzte Erfüllung finden könnte. Stattdessen geht das Streben darauf, das ewige Rennen und Hasten im Nirwana aufzulösen, worin die personale Identität verschwimmt⁹⁵. Dieser Blick auf den Buddhismus legt die Frage nahe, ob ein dauerndes Suchen und Finden, ein immerwährendes Fortschreiten, letztlich nicht doch enttäuscht und anekelt, zumal dann, wenn mit dem ewigen Fortschritt auch der ungestillte Hunger nach Erfüllung ins Unendliche wächst. Kann eine solche Eschatologie noch das Geborgensein bei Gott vermitteln, das selige Erfülltsein, wonach der Mensch im tiefsten verlangt?⁹⁶

III. Ansätze zu einer Klärung

Nach der geschichtlichen Übersicht sollen nun, ohne Anspruch auf Vollständigkeit, einige Leitlinien genannt werden, die zur Lösung des Problems beitragen können. Sie seien in vier Thesen zusammengefaßt:

1. Die Gottesschau ist nicht dem Weg zugeordnet, sondern dem Ziel.

Wenn die Hl. Schrift von der ewigen Freude spricht, dann zieht sie einen klaren Trennungsstrich zwischen dem irdischen Unterwegssein und dem Erreichen des himmlischen Zieles. Paulus beispielsweise stellt dem Wettlauf auf Erden das

⁹³ M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche II*, München 1970, 812.

⁹⁴ M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche VI/2*, St. Ottilien 1982, 333f; vgl. 268f.

⁹⁵ Vgl. A. Thannipara, Art. »Nirvana«: H. Waldenfels (Hg.), *Lexikon der Religionen*, Freiburg i. Br. 1987, 461f.

⁹⁶ Vgl. Ziegenaus, *Aufnahme (Anm. 84)*, 82: »Vollendung bedeutet nach diesem Konzept <des ewigen Fortschritts> nur dauerndes Vollendetwerden, der Vollendung inhäriert der Stimulus der Nichtvollendung: daraus wird klar, daß es sich nicht um eine echte Vollendung handelt. Man muß sich fragen, ob ein dauerndes Suchen und Finden, ein ständiges Fortschreiten, wobei mit der Steigerung des Genusses gleicherweise der Hunger danach wachsen müßte, letztlich nicht doch enttäuscht und anekelt ... Das biblische 'beim Herrn sein', das 'Paradies', der 'Schoß' Abrahams impliziert dagegen ein Geborgen- und Erfüllt-Sein in der Gemeinschaft mit Gott, die allerdings etwas anderes als Stillstand und Langeweile ist. Der Pilger ist ans Ziel gekommen und muß nicht mehr weiterlaufen.«

Erreichen des Siegespreises gegenüber, das »Bei-Christus-Sein«; Lukas erwähnt die Geborgenheit im »Schoß Abrahams«, und der Hebräerbrief betont das Eingehen in die Ruhe des ewigen Sabbat⁹⁷.

Das Gegenüber von »Jetzt« und »Dann« wird im Blick auf die Gottesschau ganz besonders betont: »Jetzt« ist unsere Gotteserkenntnis bruchstückhaft, vom Nacheinander des zeitlichen Ablaufs geprägt, »dann« aber werden wir Gott ganz erkennen (1 Kor 13, 12). Die Erkenntnis Gottes, »wie er ist« (1 Joh 3, 2), kann sich nicht in ständig fortschreitenden Phasen vollziehen, die sich auf das letzte Ziel hinbewegen, sondern nur als Erreichen des Zieles.

Die Unterscheidung zwischen Weg und Ziel entspricht der klassischen Rede vom Tod als dem »Ende der Pilgerschaft«. Gemeint ist damit, daß sich mit dem Tode das Schicksal des Menschen für immer entscheidet und die Zeit des Verdienens aufhört⁹⁸. Gerichtet wird nicht das Ergebnis zukünftiger Freiheitsentscheidungen, sondern das, was wir »durch den Leib«, d. h. im Erdenleben, vollbracht haben (2 Kor 5, 10). Die Aussaat entspricht diesem Leben, die Ernte aber dem zukünftigen (vgl. Gal 6, 8–10) usw.

Dieser grundlegenden Bedeutung der konkreten irdischen Existenz werden die namhaftesten Vertreter einer ständig wachsenden Gottesschau nicht gerecht. Gregor von Nyssa vertritt die Beseligung auch derer, die im Zustand der schweren Sünde verstorben sind⁹⁹. Ähnliches finden wir bei den protestantischen Aufklärungstheologen¹⁰⁰ und bei Herman Schell, der eine Bekehrung im Jenseits für möglich hält¹⁰¹. Auch die sog. »Endentscheidungshypothese« von Boros, wonach erst *im* Tod die eigentliche Entscheidung des Menschen vor Gott sich vollziehe, stößt auf vergleichbare Probleme¹⁰². Daß bestimmte Anschauungen Hans Urs von Balthasars angesichts der Bedeutung der irdischen Prüfungszeit ähnlich kritische Fragen hervorrufen, kann hier nur angedeutet werden¹⁰³.

Mit dem irdischen Pilgerweg beendet der Tod auch das Wachstum der Gnade, das an die Entscheidungssituation im Leib gebunden ist. Die ewige Herrlichkeit ist nur das Offenbarwerden dessen, was in der gnadenhaften Gotteskindschaft grund-

⁹⁷ Erreichen des Zieles: 1 Kor 9, 24f; Phil 3, 13f; 2 Tim 4, 7f; »Bei-Christus-Sein«: Phil 1, 23; 2 Kor 5, 8; »Schoß Abrahams«: Lk 16, 22f; »Ruhe«: Weish 4, 7; Hebr 4, 10f; Offb 14, 13 u. ä.

⁹⁸ Vgl. *Diekamp-Jüssen* III (Anm. 41) 407–410; *A. Ziegenaus*, »Hoffnung angesichts des Todes«: ders. (Hg.), *Zukunft des Menschen. Was dürfen wir hoffen?* (Theologie interdisziplinär 4), Donauwörth 1979, 88f; *Pozo* (Anm. 84) 468–478; *Auer* (Anm. 85) 56.

⁹⁹ Gregor von Nyssa, *Die große katechetische Rede*. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von *J. Barbel* (BGrL 1), Stuttgart 1971, 158–161.

¹⁰⁰ *Kunz* (Anm. 51) 106f.

¹⁰¹ *Schell* (Anm. 61) 744f (u. a.); dazu *J. Pohle/J. Gummersbach*, *Lehrbuch der Dogmatik III*, Paderborn 1960, 654.674; *Escribano-Alberca* (Anm. 55) 206f (Lit.).

¹⁰² *G. Greshake*, »Bemerkungen zur Endentscheidungshypothese«: *Greshake-Lohfink* (Anm. 71) 121–130; *Pozo* (Anm. 84) 479–488; *Ratzinger* (Anm. 85) 170f.

¹⁰³ Dies gilt v. a. für die »Hoffnung auf die Rettung aller«; dazu die Kontroverse in »Theologisches« Sept. 1986 – März 1987.

gelegt ist (vgl. 1 Joh 3, 2). Die klassische Theologie faßt diesen Sachverhalt in die Worte: »Gratia est gloria inchoata et gloria est gratia consummata« – »Die Gnade ist der Beginn der Glorie und die Glorie die Vollendung der Gnade«¹⁰⁴. Nach dem Konzil von Florenz ist die Gottesschau bei den einzelnen Seligen unterschiedlich aufgrund ihres Verdienstes¹⁰⁵. Es ist nicht ersichtlich, wie ein ewiger Fortschritt der Gottesschau dieser heilsgeschichtlichen Grundstruktur gerecht werden soll, die den Himmel an das Leben auf der Erde bindet¹⁰⁶. »Völlig losgelöst von der Erde«¹⁰⁷ können wir hier nicht spekulieren.

2. Die endgültige Seligkeit verlangt Vollendetsein.

Ein ewiger Fortschritt, so wurde bereits angedeutet, beinhaltet eine Steigerung der ungestillten Sehnsucht bis ins Unendliche und läßt den Menschen nie zur Vollendung gelangen. Diese Unausgefülltheit widerspricht der Hoffnung auf Seligkeit, die üblicherweise beschrieben wird als ein Zustand, der durch die Vereinigung aller Güter vollendet ist (Boethius)¹⁰⁸. Bemerkenswert deutlich äußert sich dazu Kant, obwohl er einen unendlichen Progreß eigentlich befürwortet: ein solcher bedeutet keine Seligkeit, sondern nur »eine Aussicht in eine selige Zukunft«¹⁰⁹.

Ein gewisses Fortschreiten gibt es freilich bei der leiblichen Auferstehung, wenn der ganze Mensch endgültig an der ewigen Freude teilhat. Das Verlangen der Seele nach dem Leib wird erfüllt, und eine neuartige Kommunikation mit Gott, den Mitmenschen und dem gesamten Kosmos wird ermöglicht. In der Theologie umstritten ist nur, ob die Teilhabe des Leibes ein bloß extensives Wachstum der Seligkeit bedeutet, ein Überströmen von der Seele aus¹¹⁰, oder ob eine intensive Steigerung der Gottesschau selbst damit verbunden sei¹¹¹.

¹⁰⁴ J. Kirschkamp, Gnade und Glorie in ihrem innern Zusammenhang betrachtet, Würzburg 1878, 51–118; J. Auer, Das Evangelium der Gnade (KKD 5), Regensburg ³1980, 140f; J. Pohle/J. Gummersbach, Lehrbuch der Dogmatik II, Paderborn ¹⁰1956, 820f; Ott, Dogmatik (Anm. 85) 324.

¹⁰⁵ DS 1305.

¹⁰⁶ Rudoni (Anm. 12) wendet dagegen ein, die Gottesschau lasse sich auch als je spezifischer »Wachstumsrhythmus« verstehen, und Schmaus (s. o.) meint, es könne hier einen Fortschritt geben, der nicht vom irdischen Verdienst abhängig sei. Auf Aussagen der Schrift stützen sich die Autoren dabei nicht. Die erstgenannte Auffassung führt ein Nacheinander in die visio ein, und die zweite stößt sich mit der gerade referierten Aussage des Florentinum, wonach die Gottesschau je unterschiedlich ist gemäß dem Verdienst; vgl. dazu Kirschkamp (Anm. 104) 80–84.

¹⁰⁷ So der Grundtext in dem bekannten Schlager »Major Tom« von Peter Schilling.

¹⁰⁸ Boethius, Cons. Phil. III, 2: status omnium bonorum aggregatione perfectus: Thomas, STh I-II q 3 a 2 obj. 1 u. a.

¹⁰⁹ »Kritik der praktischen Vernunft«: vgl. o. Anm. 49.

¹¹⁰ So die (spätere) Position des hl. Thomas: STh I q 4 a 5; vgl. Ott, Scholastik (Anm. 41) 254f. In diesem Sinne die meisten neuscholastischen Dogmatiken, z. B. Diekamp-Jüssen III (Anm. 41) 485; Brinktrine (Anm. 84) 129f.

¹¹¹ So u. a. Augustinus, Petrus Lombardus, Bonaventura und der frühe Thomas im Sentenzenkommentar: Ott, Scholastik (Anm. 41) 253–258. In diesem Sinne heute z. B. Pozo (Anm. 84) 318–321.

3. *Die Gottesschau ist nicht zunächst vom Suchen des Menschen, sondern von der Selbstoffenbarung Gottes aus zu verstehen.*

Nach dem »messianischen Jubelruf« Jesu (Mt 11, 27; Lk 10, 22) erkennt niemand den Vater, als der Sohn und der, dem es der Sohn offenbaren will. Schon die Gottesoffenbarung im Diesseits ist im Kern nicht »von unten«, vom Menschen her, zu deuten, sondern »von oben«, von Gott her. Wie das I. Vatikanum betont, ist nicht ein ununterbrochener Fortschritt des Menschen für die Erkenntnis der göttlichen Wahrheit maßgebend, sondern die Selbstkundgabe Gottes¹¹².

Diese gnadenhafte Struktur der Gotteserkenntnis setzt sich in der seligen Schau fort und kommt in ihr zur Vollendung. Scheeben nennt die *visio* »neben der Incarnation den Gipfel aller wunderbaren und geheimnisvollen Werke Gottes«¹¹³. Die Übernatürlichkeit der Gottesschau, deren Geschenkcharakter, zeigt sich um so deutlicher, je mehr das menschliche Erkennen am göttlichen Lebensprozeß teilhat, in dem ein »ewiger Fortschritt« keinen Platz hat. Anders wäre es, wenn man Gott eine geschöpfliche Begrenztheit zuschreiben würde, eine mangelnde Vollendung, was den Attributen der Unveränderlichkeit und Ewigkeit widerspricht.

Der bleibende seinsmäßige Unterschied zwischen dem endlichen Menschen und dem unendlichen Gott ist mit einer Teilhabe des Geschöpfes an der Ewigkeit vereinbar, auch wenn die Theologie diese Teilhabe als »mysterium stricte dictum« bezeichnet, als Glaubensgeheimnis, das auch nach seiner Offenbarung in seiner inneren Möglichkeit von uns nicht positiv bewiesen werden kann¹¹⁴. Was in der Inkarnation geschehen ist, eine Verbindung des Unendlichen mit dem Endlichen, gilt in analoger Weise auch für die Begnadung des Menschen und für seine Verherrlichung. Das endliche Seiende ist von dem absoluten Sein Gottes erwirkt und getragen, so daß zwischen göttlicher Ursache und geschöpflicher Wirkung eine seinsmäßige Entsprechung herrscht. Die Analogie zwischen göttlichem und geschöpflichem Sein erreicht im Menschen, dem Ebenbild Gottes, eine besondere Intensität. Gott kann darum den Menschen zur Erkenntnis seines Wesens erheben, wozu der geschaffene Geist aus eigener Kraft nicht in der Lage ist.

4. *Höchste Ruhe und höchste Aktivität sind in Gott und in der Gottesschau zusammen zu denken.*

Manche Anhänger des ewigen Fortschritts in der Gottesschau wenden sich zurecht gegen eine einseitige Betonung der »ewigen Ruhe«, die das Mißverständ-

¹¹² »Wer sagt, der Mensch könne nicht von Gott zu einer Erkenntnis und Vollkommenheit, die die natürliche überragt, emporgehoben werden, sondern er könne und müsse aus sich selbst in ununterbrochenem Fortschritt zum Besitz aller Wahrheit und Güte gelangen, der sei ausgeschlossen«: NR 47; vgl. DS 3028.

¹¹³ Scheeben, *Anschauung Gottes* (Anm. 84) 880.

¹¹⁴ Vgl. DS 3016.3041; Ott, *Dogmatik* (Anm. 85) 26f.

nis einer starren Friedhofsatmosphäre oder einer unendlichen Langeweile hervorrufen kann. Dieser Einseitigkeit dadurch zu wehren, daß man die Wanderung des pilgernden Gottesvolkes in die Ewigkeit fortsetzt, erbringt jedoch eine wohl noch größere Gefährdung: die himmlische Freude wird nach irdischen Kategorien bemessen und ihre unfaßbare, faszinierende Erhabenheit verblaßt.

Die vielfältigen biblischen Bilder für das ewige Leben, vom himmlischen Hochzeitsmahl über die »ewige Ruhe« bis hin zu der hier thematisierten Schau »von Angesicht zu Angesicht«, ergänzen einander und sind stets zusammenzuhalten¹¹⁵. Treffender als die »Fortschrittsthese« scheint die Perspektive des Augustinus, der Aktivität und Beständigkeit miteinander verschränkt. Im Himmel sei »die Tätigkeit nicht ermüdend und die Ruhe nicht erschlaffend«¹¹⁶. Was im irdischen Leben getrennt ist, Streben und Besitz, findet sich in Gott unlösbar miteinander verbunden. Die Schönheit Gottes, ewig alt und ewig neu, bleibt ein stets faszinierender Gegenstand nie endender Bewunderung.

¹¹⁵ Vgl. die Übersicht bei Auer (Anm. 85) 80–98.

¹¹⁶ De catechizandis rudibus 25, 47 (CChr.SL 46, 170, 30f).

Isidor von Pelusium und die Schrift »Über das Priestertum« des Johannes Chrysostomos

Prof. Dr. Ernst Dassmann zum 60. Geburtstag

Von Stefan Heid, Düsseldorf

Über den Lebensweg Isidors ist wenig Sicheres bekannt¹. Geboren um 360/70 in Alexandria († um 435), erhielt er eine gediegene klassische Ausbildung wahrscheinlich in der ägyptischen Metropole, um einige Zeit als Sophist tätig zu sein. Schließlich wirkte er als Priester in Pelusium östlich des Nildelta². Es ist anzunehmen, daß er durch den dortigen Bischof Ammonios (um 404) und nicht dessen Nachfolger Eusebios (um 431) die Priesterweihe erhielt³. Jedoch resignierte er aufgrund der unhaltbaren Zustände im Klerus und zog sich zurück, um in der Nähe von Pelusium in einem nach der Basileios-Regel geordneten Kloster als Asket zu leben⁴, ohne jedoch sein Interesse an den pelusiotischen Kirchenangelegenheiten aufzugeben. Der Nachwelt erhalten ist ein umfangreiches Briefkorpus⁵.

I.

Es war schon der byzantinischen Antike bekannt, wie sehr Isidor Johannes Chrysostomos (* um 344/54; † 407) hochschätzte, so daß man ihn als dessen Schüler ansah, wie immer dies auch zu verstehen ist⁶. In jedem Fall handelt es sich

¹ Grundlegend P. Evieux, *Isidore de Péluse. État des recherches*: RechScRel 64 (1976) 321/40. S. auch W. v. Christ/W. Schmid/O. Stählin, *Geschichte der griechischen Literatur* 2,2^e = Hdb. d. Altertumswissenschaft 7,2,2 (München 1924) 1469f; O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* 4² (Freiburg 1924) 100/2; J. Quasten, *Patrology* 3 (Utrecht/Westminster 1963) 180f; A. M. Ritter, *Art. Isidore de Péluse*: DictSpir 7 (1971) 2097/2103, hier 2097f; S. Zincone, *Art. Isidoro di Pelusio*: DizPatr 2 (1983) 1834f; K. Groll, *Art. Isidoros von Pelusium*: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon 19./20. Lfg. [o.J. (1991)] 1383. Über das Priestertum bei Isidor siehe lediglich A. J. Phytrakes, *Οἱ πολιτικοὶ καὶ ἐκκλησιαστικοὶ ἄρχοντες κατὰ Ἰσίδωρον τὸν Πηλουσιώτην* (Mytilene 1936) (dieses Buch war mir nicht zugänglich); R. Gröhl, *Mehr Bürde als Würde. Gedanken des hl. Isidor von Pelusium über das Priestertum*: Haec loquere et exhortare 38 (1944) 187/9; G. Bareille, *Art. Isidore de Péluse*: DictThéolCath 8,1 (1947) 84/98, hier 94f; C. M. Fouskas, *Saint Isidore of Pelusium and the New Testament* (Athens 1967) 132f.

² Ep. 1,152 (PG 78, 285 A) spricht vom »benachbarten Ägypten«.

³ Zurecht Bareille aO. 85.

⁴ Man vergleiche die Resignation des Bischofs Narziß von Jerusalem († nach 212), der sich in die Wüste zurückzog; Euseb. hist. eccl. 6,9,6 (GCS Euseb. 2,2, 538,26/9). Hieron. epit. Paulae (= ep. 108) 14,2 (CSEL 55, 324,14f): Scharen von Mönchen in Ägypten mit Diakonen- und Priesterwürde.

⁵ *Menologium Basilianum* 2 zum 04. 02. (PG 117, 296 A): τὴν οἰκουμένην ἅπασαν διὰ τῶν ἐπιστολῶν κατεφώτισε.

⁶ A. Schmid, *Die Christologie Isidors von Pelusium* = *Paradosis* 2 (Fribourg 1948) 89. Die von M. Smith, *An unpublished life of St. Isidore of Pelusium: Eucharisterion*. Mélanges A. S. Alevisatos (Athènes 1958) 429/38, publizierte Vita bringt hierüber nichts. Zu Isidor und Chrysostomos s. *Acta Sanctorum* 4, 475f; E. Bouvy, *S. Jean Chrysostome et S. Isidore de Péluse*: Échos d'orient 1 (1897/98) 196/201; L. Sternbach, *Analecta philologica: Charisteria Casimiro de Morawski septuagenario oblata ab amicis, collegis, discipulis* (Cracoviae 1922) 58/87, hier 59f; Schmid aO. 89/92.

hier um einen Rückschluß aus der mehrfachen Reverenz gegenüber Chrysostomos in den Briefen, auf die zunächst kurz eingegangen werden soll. Es handelt sich um die einzigen Stellen, an denen Chrysostomos namentlich genannt wird. Alle weiteren Anleihen aus seinem literarischen Werk erfolgen ohne ausdrückliche Berufung auf ihre Urheber. Die Begeisterung für Chrysostomos mußte Isidor in gewisse Distanz zum Patriarchen Kyrill von Alexandrien bringen, dessen Onkel Theophilos gegen Chrysostomos wie einst der ägyptische Pharao gegen Mose intrigiert hatte. Vermutet wurde ein Kontakt Isidors zum Kreis der von Kyrill befeindeten heidnischen Philosophin Hypatia in Alexandria zu einer Zeit, als er noch Diakon war⁷.

Über die ihm unfaßbare »Tragödie« des Chrysostomos und seinen Tod erzählt Isidor das Wenige hinsichtlich der Intrigen des Theophilos von Alexandrien († um 412) und vier seiner Gefährten, das er darüber vernommen hat⁸. Johannes, der Gottbegeisterte und Gottgeliebte⁹, ist der Vortrefflich-göttliche (θεσπέσιος)¹⁰, den schon die Heiden Libanios von Antiochien (* 314; † 393) und Plutarch von Athen († 431/32) wegen seiner Sprache, der Schönheit und Dichte seiner Gedanken über alle andern erhoben¹¹. Isidor rühmt die Gedankentiefe, Schönheit und attische Klassizität der Homilien über den Römerbrief¹².

Der Ruhm der Schriften des gelehrten Johannes drang bis zu den Grenzen der Erde und des Meeres vor, und Isidor kann nur fassungloses Staunen darüber äußern, daß ein gewisser Herakleios noch nichts von ihnen zur Kenntnis genommen hat. Es ist eine Gnade der göttlichen Vorsehung, nach Johannes geboren zu sein. Er besitzt die göttliche Lyra des Orpheus, mit deren Klang er die wilden Sitten der Menschen befriedet und bändigt. Wölfe und Lämmer nicht der Gestalt, sondern dem Lebenswandel nach gehen aufeinander zu¹³.

Es ist also von vornherein anzunehmen, daß Isidor nicht nur allgemein die Werke des Chrysostomos studiert hat, sondern insbesondere auch den i. J. 390 verfaßten¹⁴ Dialog »Über das Priestertum« (περὶ ἱερωσύνης). Von ihm spricht er auch ausdrücklich in einem Brief an Eustathios: »Ich habe dir das von dir erbetene Buch geschickt und erhoffte daraus einen Nutzen für dich, der sich gewöhnlich bei allen einstellt. Denn nicht gibt es – es gibt kein Herz, das die Lesung dieses (Buches) erreicht hat und nicht von Liebe zum Göttlichen ergriffen wurde. Es handelt über das heilige und nicht jedem zugängliche Priestertum und lehrt, es untadelig auszuüben. Denn der in die unsagbaren Geheimnisse Gottes eingeweihte und weise Johannes, die Leuchte der Kirche in Byzanz und überall, schrieb das Buch so subtil und dicht, daß darin alle, die nach dem Willen Gottes ihr Priester-

⁷ Chr. Lacombrade, *Synésios de Cyrène, hellène et chrétien* (Paris 1951) 54f.

⁸ Ep. 1,152 (PG 78, 284C/285A). Vgl. 1,310 (361C).

⁹ Ep. 1,310 (PG 78, 361C).

¹⁰ Ep. 1,152 (PG 78, 284C).

¹¹ Ep. 2,42 (PG 78, 483B).

¹² Ep. 5,32 (PG 78, 1348A); übersetzt bei O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* 3 (Freiburg 1912) 339.

¹³ Ep. 4,224 (PG 78, 1317B/1320A).

¹⁴ A.-M. Malingrey: SC 272, 13.

tum ausüben, sowie die, welche den priesterlichen Dienst leichtfertig versehen, Gelingen und Scheitern wiederfinden«¹⁵.

Im Briefkorpus taucht verschiedentlich ein pelusiotischer Priester namens Eustathios auf, den Isidor immer wieder wegen seiner unerfreulichen Amtsführung tadelnd erwähnt. Ist der Adressierung »An Eustathios« Vertrauen zu schenken und handelt es sich um dieselbe Person, so hat dieser sich vielleicht vor seiner Weihe das Buch des Antiocheners erbeten und Isidor schickt es ihm gern zur Vorbereitung. Dieses Werk intendiert in der Tat eine Gewissensforschung der Kandidaten für das Priestertum, da es sehr ausführlich die Selbstprüfung betont und jene verpflichtet, ihre Fähigkeit und Würdigkeit für den angestrebten Beruf gewissenhaft zu hinterfragen¹⁶. Das zitierte Schreiben legt nahe, daß Eustathios nicht der einzige war, dem Isidor das Buch zukommen ließ. Ebenso läßt es vermuten, daß die Lektüre bei Eustathios jedenfalls wenig gefruchtet zu haben scheint.

II.

Es erhebt sich die Frage, ob man Näheres über die persönliche Haltung Isidors zu diesem Buch sagen kann und in welchem Maß er in seinen Briefen nachweislich davon Gebrauch macht. Zunächst ist also auf die Wertschätzung des Buches insgesamt einzugehen, in einem zweiten Teil auf die Rezeption einzelner Gedanken.

Was Isidor in seiner soeben zitierten Charakterisierung des Buches schreibt, will sagen, daß er den realistischen Zugriff des Buches schätzt, das sowohl die Sonnen- als auch die Schattenseiten des Priesterlebens sieht. Und tatsächlich ist dies ein erster Eindruck, der sich aus einem Vergleich der chrysostomianischen Schrift mit dem Briefkorpus Isidors ergibt, daß sich sehr viel Weisheit und ein scharfer Blick für die Wirklichkeit hinter dem Werk »Über das Priestertum« verbergen. Das Buch steht also für Isidor nicht als theoretische Abhandlung für sich, sondern bekommt seine Bedeutung im Rahmen der pelusiotischen Kirchenverhältnisse, deren Mißstände einschließlich seines eigenen Geschicks er darin mit erstaunlicher Detailtreue wiederfindet.

Auf diesen Zusammenhang mag ein erster allgemeiner Hinweis Licht werfen. Chrysostomus Baur hat zurecht darauf hingedeutet, daß mit der Wende des 4. Jh. »viele ganz ungeeignete Elemente sich zum Priestertum und vor allem ins Bischofsamt einzudrängen suchten, die nichts als der Ehrgeiz trieb oder der Glanz kaiserlicher Gunst anlockte«¹⁷. Wenn man Isidors Briefe liest, erhält man den Eindruck, das nachkonstantinische System der Klerikerbestellung funktionierte nicht. Es gab zwar Kleriker zuhauf, so daß Gregor von Nazianz († um 390) sagen kann, es seien mehr Würdenträger da als solche, über die sie gesetzt seien¹⁸. Aber

¹⁵ Ep. 1,156 (PG 78, 288B).

¹⁶ Sac. 3,10 (SC 272, 166, 13/7); 3,11 (200,160/3); 4,1 (238, 169/72); 4,2 (242,26f).

¹⁷ Chr. Baur, Chrysostomus, de sacerdotio: ThGl 18 (1926) 569/76, hier 573.

¹⁸ Or. 2,8 (SC 247, 98,10/100,15). S. allg. E. Dassmann, Priestermangel in frühchristlichen Gemeinden?: Lebendige Seelsorge 41 (1990) 113/9.

die Kandidaten bewarfen sich oft aus unlauteren Motiven. Man kann insofern sagen, die Briefe Isidors in ihrem Anliegen um die Kleriker bestätigen Chrysostomos vollauf, weil sich an der kirchlichen Situation wenig geändert hat, über die Isidor schreibt, die Gottesfurcht der Kaiser stelle die Frömmigkeit der Bischöfe in den Schatten. Deren hohe Ehrung durch die Kaiser habe die Geehrten aus dem Gleichgewicht gebracht. Die Freigebigkeit der Kaiser diene ihnen zum Vorwand ihrer Genußsucht und Schwelgerei¹⁹.

Mit Chrysostomos steht Isidor letztlich vor demselben Problem unsäglicher Unruhen und Überwerfungen innerhalb der Kirchen. Beide suchen die Ursache und bieten dieselbe Antwort einer monokausalen Erklärung. So fragt Chrysostomos: »Oder woher, sage mir, entstehen nach deiner Meinung so große Unordnungen (ταραχαί) in den Kirchen? Ich wenigstens glaube, aus keiner andern Ursache als aus der Art und Weise, wie man die Wahl der Vorsteher vornimmt und daß man die Auswahl aufs Geratewohl vor sich gehen läßt und wie es sich zufällig trifft«²⁰. Genau diese Verhältnisse findet Isidor in Pelusium vor. Unter Bischof Eusebios leidet die ganze Stadt und geht zugrunde. Das Übel sieht Isidor in der falschen Auswahl der Anwärter für den kirchlichen Dienst. Wer unkritisch den Unwürdigen durchbringt, der muß auch die entsprechenden Folgen seines Handelns in Kauf nehmen²¹.

Was Chrysostomos vom Aspekt der Auswahl der Kandidaten für das kirchliche Amt her sieht, betrachtet Isidor auch aus dem Blickwinkel der Bewerber. So schreibt er an Bischof Leontios: Die einst überall auf der Ökumene leuchtenden Versammlungen der Apostel kehrten sich in zerrüttete Kirchen (σύγχυσις) um. Wie kam dies? Einst strebten die Tugendsamen nach dem Priestertum, nun die Geldgierigen; einst jene, die die Aufgabe scheuten wegen der Größe des Amtes, jetzt die, welche sich auf die Aufgabe stürzen wegen der Größe des Prunks; einst die freiwillig Armen, jetzt die Habgierigen; einst die, welche das göttliche Gericht vor Augen hatten, jetzt die, die darauf nichts geben. Die Würde verfiel vom Priestertum zur Tyrannei²², von der Demut zum Stolz, vom Fasten zur Schwelgerei, von der Milde zur Despotie. Es gibt sehr wohl solche, die nach der apostolischen Art leben, aber sie getrauen sich nicht, den Mund aufzumachen²³.

Isidor sieht die pelusiotischen Verhältnisse in düsterem Licht, während er die früheren Zeiten verklärt. Dazu trägt zweifellos auch die Schrift »Über das Priestertum« bei, insofern sie von der Demut des Chrysostomos handelt, der vor der Größe des Priestertums zurückschreckt und sich durch Flucht seinen Wählern entzieht²⁴. Es ist hinsichtlich der Amtsscheu aber auch an Gregor von Nazianz zu

¹⁹ Ep. 5,89 (PG 78, 1377C). Man denkt unwillkürlich an das Festmahl Konstantins mit den Bischöfen i. J. 325; Euseb. v. Const. 3,15 (GCS Euseb. 1,1, 88,19/89,10).

²⁰ Sac. 3,10 (SC 272, 166,22/5).

²¹ Ep. 1,39 (PG 78, 208A).

²² Das Tyrannei-Motiv auch bei Chrys. sac. 3,10 (SC 272,184,249/186,268).

²³ Ep. 5,21 (PG 78, 1337B/C). Letzteres s. auch 5,89 (1377B/C).

²⁴ Flucht sac. 1,3 (SC 272, 74,16; 76,39) u. ö. Chrysostomos verurteilt jene, die von sich aus in den Besitz des Amtes zu gelangen trachten (sac. 3,6 [SC 272,154,64/6] 3,10 [168,54f]), deren es aber viele gibt (sac. 3,10 [186,288/90]).

denken²⁵. Der soeben erwähnte Leontios selbst wurde möglicherweise gegen seinen Willen unter Abstimmung (der Kleriker), von der Versammlung des Gemeindevolks und den Volkshaufen zur Leitung (προστασία) eines Kirchensprengels gedrängt und kann sich daher sicher angesichts seines hohen Ranges der besonderen Fürsorge Gottes erfreuen²⁶. Eigens lobt Isidor den Bischof, nicht schon allein wegen des Priestertums, sondern weil er es in würdiger Weise erlangt hat. Denn viele reißen sich unangemessen darum²⁷.

Der Priester Hierax hat in den Augen Isidors vernünftig gehandelt, als er vor dem Bischofsamt wie vor einer schweren Krankheit floh²⁸. Hier taucht das Fluchtmotiv wieder auf. Man solle nicht nach dem priesterlichen Amt streben. Wenn man aber berufen werde, solle man es möglichst abschlagen²⁹. In einem Brief an Hierax kommt Isidor nochmals auf dessen ablehnende Haltung zu sprechen, obwohl doch das Bischofsamt umkämpft und heiß ersehnt ist. Aber das Amt führt notwendig dazu, über die einen zu herrschen, den andern aber untertänig zu sein, den einen nicht gerecht zu werden, den andern zu Gefallen zu sein, von den einen gefürchtet, den andern gehaßt zu werden. Daher hat er zurecht das Amt abgewiesen. Er gibt Hierax sogar weitere Argumente an die Hand, mit denen er sich gegen die rechtfertigen soll, die ihn gern als Bischof gesehen hätten und ihm darum böse sind: Das Bischofsamt hat sich zur Tyrannei entwickelt³⁰. Letztlich ist dies natürlich kein Argument gegen gute Bischöfe. Denn wie soll sich ansonsten jemals etwas zum Besseren wenden? Auch haben weder Gregor von Nazianz noch Chrysostomos ihre Ablehnung damit begründet, die Situation der Kirche sei gewissermaßen sowieso nicht mehr zu retten.

Für Pelusium aber tut jene Demut und Scheu vor der Übernahme des Priesteramtes offensichtlich not. Eine bei Isidor immer wieder zu hörende Klage besteht darin, daß gar viele völlig ungeeignete Kandidaten nach der Priester- und Bischofswürde drängen. Palladios erstrebt die Bischofswürde, ohne nach Ansicht Isidors der Größe dieses Amtes gewachsen zu sein noch dem zu entsprechen, was den Bewerber nach apostolischer Lehre auszeichnen muß. Er, der nicht einmal den Untergebenen hätte zugezählt werden dürfen, erstrebt ein Amt, das in tausend Angelegenheiten Rechenschaft ablegen muß und jede menschliche Würde übersteigt. Er sollte es nicht einmal annehmen, wenn man es ihm anböte³¹. Vor allem strebt Zosimos nach dem Priestertum und sucht mit Gewalt Einlaß zu den Mysterien Gottes³². Wie wahr ist es, wenn Chrysostomos schreibt, ein Alter sei

²⁵ Or. 2; 36,3 (SC 318, 248,21/3).

²⁶ Ep. 1,315 (PG 78, 364D/365 A). Sac. 1,2 (SC 272, 72,8): Chrysostomos fürchtet, gegen seinen Willen zur bischöflichen Würde erhoben zu werden. Ambr. off. 1,1,2 (PL 16, 27A): Ambrosius wurde unfreiwillig zum Bischof geweiht.

²⁷ Ep. 3,387 (PG 78, 1028D/1029 A).

²⁸ Ep. 2,125 (PG 78, 564D).

²⁹ Ep. 5,225 (PG 78, 1468D.).

³⁰ Ep. 3,223 (PG 78, 905C).

³¹ Ep. 5,6 (PG 78, 1328D/1329 A).

³² Ep. 1,22 (PG 78, 196C); 1,28 (200B/C).

nicht schon wegen seiner grauen Haare als im Amt erprobt anzusehen³³, hat doch Eusebios gerade mit Zosimos einen sittenlosen Priester in fortgeschrittenen Jahren vor sich, den offensichtlich selbst die mehrfache Mahnung, angesichts des doch nicht mehr allzu fernen Todes Reue zu üben, nicht beeindrucken kann³⁴.

Gerade hierin muß Isidor die Schrift des Chrysostomos besonders wert gewesen sein. Dieser fordert, der Kirchenvorsteher müsse von der Begierde nach dem Kirchenamt frei sein, weil er sonst, schließlich im Besitz des Amtes, alles Erdenkliche, mag es auch verwerflich sein, tue, um seine Stellung gegenüber den Neidern zu befestigen³⁵. Es sei geradezu gefährlich, die Ehre und Macht dieses Amtes zu erstreben³⁶. Auch solle man, wenn es aufgrund eines Vergehens notwendig sein sollte, freiwillig das Amt aufgeben und nicht ungebührlich an der Würde festhalten. So werde Gott Verzeihung schenken³⁷. Mit gerade dieser Forderung, das Amt aufzugeben, wendet sich Isidor unzählige Male an Zosimos und andere unwürdige Priester und Bischöfe.

Zwei zwar verbreitete, aber dennoch verwerfliche Gepflogenheiten, sich die Zulassung für die ebenso große wie göttliche Aufgabe des Priesteramtes zu verschaffen, bestehen in der Schmeichelei oder Bestechung und Kauf. So sieht es Chrysostomos³⁸, so weiß es auch Isidor aus seiner Erfahrung zu bestätigen. Während bei jenem die Bestechung der wählenden Kleriker gemeint ist, sieht Isidor eher den Kauf der Handauflegung beim Bischof. Er bietet eine interessante historische Deutung, wie es dazu kommen konnte. Früher bei den Hebräern sei das Priestertum nur einem Stamm vorenthalten gewesen und man beklagte sich darüber, daß es nach Geburt, aber nicht nach Tugend zugewiesen würde. Neben Unwürdigen gab es so auch Würdige. Jedenfalls war das Priestertum nicht käuflich. Als nun aber das Priestertum dem Tugendhaften offenstehen sollte, hatte dies eine verhängnisvolle Wirkung. Denn welcher Tugendhafte gibt sich dafür her zu schmeicheln, um in den Genuß des Amtes zu kommen? Oder ließ er sich hinreißen, etwas zu kaufen, das der Engel wert ist? Aber solche gibt es und es sind gerade nicht die Tugendsamen³⁹. Eusebios wird von Diakon Eutonios vorgeworfen, zu Unrecht Verleumdete (vom Amt) auszuschließen (ἐξοστρακίζει) und ihres Vergehens Überführte noch eines höheren Ranges zu ehren, sei es weil er Schmeicheleien Glauben schenkt, sei es weil er nach Geld giert⁴⁰.

Persönliche Genugtuung dürfte es schließlich für Isidor gewesen sein zu lesen, daß schon Chrysostomos beklagt, wie nicht nur Unwürdige zu den kirchlichen Ämtern gewählt, sondern noch dazu die tüchtigen und tauglichen Männer abge-

³³ Sac. 2,8 (SC 272, 134,32f).

³⁴ Ep. 3,54 (PG 78, 768 A/B); 3,80f (785 D/789 A); 3,218 (901 C); 5,231 (1472 D/1473 A); 5,562 (1637 D/1640 A). S. auch 3,340 (1000 B/D); 5,12 (1332 B/C); 5,329 (1525 B/C); 5,393 (1561 D).

³⁵ Sac. 3,10 (SC 272, 166,36/168,42).

³⁶ Sac. 3,10 (SC 272, 168,54f). Zu τμή s. Th. Kramm, Art. Amt: RAC.Suppl. 1,3 (1985) 350/401, hier 356f.

³⁷ Sac. 3,10 (SC 272, 168,45/50).

³⁸ Sac. 2,7 (SC 272, 132,37/40); 2,8 (132,5/9).

³⁹ Ep. 5,276 (PG 78, 1497 B/C).

⁴⁰ Ep. 5,451 (PG 78, 1588 C). Vgl. 5,470 (1600 B) an den Komes Herminos.

drängt und ausgeschlossen werden⁴¹. Wenn Isidor immer wieder davon spricht, daß Eusebios nicht nur üble Gestalten befördert und zum Priestertum zuläßt, sondern auch die Tugendliebenden vertreibt (ἐξοστρακίζει)⁴², dann wird man annehmen dürfen, daß Isidor selbst unter diesem Bischof Opfer einer »Säuberung« wurde, worauf er sich aus dem Kirchendienst in die Einsamkeit zurückzog. In dieser Situation persönlicher Verwundung dürfte er in jenen Zeilen Trost und Ermutigung gefunden haben, wo Chrysostomos klar die Möglichkeit der Amtsabsetzung (καθαίρεσις) ins Auge faßt. Man solle nicht sklavisch am Amt hängen, sondern es auch niederzulegen bereit sein (παράλυσθαι τῆς ἀρχῆς), wenn man von den Amtsbrüdern aus Neid (invidia clericalis), Haß oder aus irgendeinem ungerechten Grund hinausgeworfen wird. »Denn wenn jemand, weil er nichts jener Würde (des Amtes) Ungeziemendes und Unwürdiges duldet, solches erleidet, so bringt dies denen, die ihn ungerecht entfernen, Strafe, ihm selbst aber größeren Lohn«⁴³. Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß Isidor gerade wegen seines hohen Amtsideals, für das er sich in Pelusium ohne Rücksicht auf seine eigene Person einsetzte, vieles zu erdulden hatte.

»Schrecklich und etwas Furchtbares ist es, in der jetzigen Zeit das Priestertum erlangt zu haben«, schreibt Isidor in illusionsloser Offenheit an den Diakon Eutonios und scheint damit über seine eigene mißliche Lage zu hadern. Es stellen sich zwei Möglichkeiten: entweder lebt man nach den alten apostolischen Richtlinien. Dann wird man von denen, die ihr schädliches und unerlaubtes Tun für Gottesgesetz erklären und jene ausschließen, die aufrichtig leben, gehaßt. Oder man paßt sich an und gibt selber vielen Anstoß. Wenn man aber das erstere erwählt, soll man die apostolischen Verhältnisse wieder herbeiführen, ohne mit denen gemeinsame Sache zu machen, die das Priestertum verschleudern und meinen, es wäre ihnen alles zu sagen und zu tun erlaubt. Besser ist es nämlich, verleumdet zu werden und das Priestertum abgesprochen zu bekommen (ἀποχειροτονηθῆναι), als mit den andern gemeinsame Sache zu machen⁴⁴. Hier wird genau eine Situation beschrieben, wie sie Chrysostomos vor Augen hat. Man dürfte kaum fehlgehen, in dem Plädoyer für eine asketisch-philosophische Lebensweise⁴⁵, wie sie Chrysostomos für sich in Anspruch nimmt und gegen den priesterlichen Seelsorgsdienst heraushebt, einen Anreiz für Isidor zu sehen, künftig in der Zurückgezogenheit der Wüste seine persönliche Heiligkeit zu erstreben.

III.

Nach diesem Einblick in die allgemeine Krise der kirchlichen Disziplin in Pelusium sind nun Einzelaspekte zu nennen, in denen Isidor mit nachweisbarer

⁴¹ Sac. 3,11 (SC 272, 194, 83f. 88f; 196, 104f).

⁴² ZB. ep. 2,199 (PG 78, 644C); 5,451 (1588C); vgl. 2,50 (493A); 2,112 (553B); 2,234 (672D).

⁴³ Sac. 3,10 (SC 272, 170,75/8).

⁴⁴ Ep. 5,481 (PG 78, 1608B).

⁴⁵ Sac. 1,3 (SC 272, 62,1/3): wahre Philosophie = glückseliges Leben der Mönche, vgl. Gregor Naz. or. 36,3 (SC 318, 246,17).

Wahrscheinlichkeit dem Gedankengut des Chrysostomos verpflichtet ist. Dabei kommen verstärkt auch positive Wertungen über das Amt zur Sprache, über seine hohen Anforderungen und Ideale.

Die Frage des Herrn »Wer ist der treue und kluge Knecht, den der Herr über sein Haus gesetzt hat?« (Mt 24,45) versteht Chrysostomos als Hinweis darauf, wie selten solche Treue und Klugheit und wie wichtig dieses Amt des Priesters ist⁴⁶. Ganz ähnlich meint Isidor, gar manche hielten sich für geeignet, das Amt zu erlangen, ohne seine unannehmliche Seite zu bedenken und die Seltenheit geeigneter Kandidaten, wie es der Herr selbst in seiner Frage zu verstehen gibt⁴⁷.

Eine für Isidor typische Formulierung, daß jene, die nicht einmal in den Stand der Untergebenen zugelassen werden dürften, zum Priestertum gelangen⁴⁸, findet sich in ähnlicher Form bereits bei Chrysostomos, der sagt: »Nichtswürdige Menschen, die von jeglicher Schlechtigkeit angesteckt sind, werden um dessentwillen belohnt, wofür sie gezüchtigt werden sollten, und aus Ursachen, um derentwillen sie eigentlich nicht einmal die Schwelle der Kirche überschreiten dürften, steigen sie sogar zur priesterlichen Würde empor«⁴⁹. So formuliert Isidor in einem Brief an Kyrill von Alexandrien († 444), während die Ehrbaren vertrieben würden, würden jene, die sich der Schwelle der Kirche nicht einmal nähern dürften, zum Priesterdienst zugelassen⁵⁰. Aber auch Gregor von Nazianz formuliert im gleichen Sinn: »Moabiter und Ammoniter, denen es nicht einmal erlaubt war, in die Kirche des Herrn einzutreten, dringen in unser Allerheiligstes ein«⁵¹.

Wie bereits erwähnt, sieht Isidor in Chrysostomos jenen, der durch seine Schriften die wilden und tierischen Sitten der Menschen bändigt. In seinem Buch über das Priestertum führt er tatsächlich mehrfach die Tier-Metapher ein, indem er etwa die Leidenschaften der Amtsträger, die er in langer Reihe aufzählt, als wilde Tiere bezeichnet⁵², an anderer Stelle aber auch die Priester selbst, wenn sie kolerisch und gereizt ihre Gemeinde tyrannisieren⁵³. Es ist wohl auf diesen Sprachgebrauch zurückzuführen, wenn Isidor etwa Maron als ein fremdartiges und durch nichts zu bändigendes Tier bezeichnet⁵⁴ und auch mit Bischof Eusebios ein Tier in Menschengestalt die Verwaltung der Kirche von Pelusium übernommen habe⁵⁵. Mit dem gleichen Titel belegt er den Priester Zosimos, der voller Laster und bar jeder Ehrbarkeit sei⁵⁶.

Wenn auch nicht in aller Deutlichkeit, so sieht Chrysostomos doch eine große Verantwortung bei denen, die die Priester bestimmen. Sie tun dies aufs Gerate-

⁴⁶ Sac. 2,1 (SC 272, 104,51/6). S. auch 2,4 (118,56f).

⁴⁷ Ep. 4,145 (PG 78, 1228D/1229A).

⁴⁸ Ep. 2,199 (PG 78, 644C); 3,259 (940B); 5,6 (1329A); 5,342 (1536A).

⁴⁹ Sac. 3,11 (SC 272, 192,55/9). Zitiert nach Naegle: BKV² Chrys. 4, 164f.

⁵⁰ Ep. 2,127 (PG 78, 565C).

⁵¹ Or. 2,79 (SC 247, 194,11f).

⁵² Sac. 3,9 (SC 272, 160,9/162,31); 6,12 (344,38/346,55). S. auch 3,10 (172,93; 178,177).

⁵³ Sac. 3,10 (SC 272, 176,139/55).

⁵⁴ Ep. 1,38 (PG 78, 205B).

⁵⁵ Ep. 3,245 (PG 78, 924A/B).

⁵⁶ Ep. 2,248 (PG 78, 925D/928A).

wohl und die Kandidaten nehmen das angebotene Amt bereitwillig an⁵⁷. Wenn schließlich die Wähler jemanden zur Handauflegung vorbringen, von dem sie wissen, daß er unwürdig ist und die Kirche zu zerstören sucht, dann dürften sie eine größere Strafe als der Betreffende erleiden⁵⁸. Isidor drückt dasselbe mehrfach hinsichtlich des Bischofs Eusebios und seiner mißratenen Priester Zosimos, Palladios, Maron und Eustathios dahingehend aus, daß der Pflanzende auch die Pflanze verursacht und somit Eusebios mehr als diese gegen das Priestertum frevelt⁵⁹.

Der Vergleich der Kirche mit einem Schiff ist bei den Kirchenvätern seit früher Zeit geläufig⁶⁰. Auch Chrysostomos gebraucht dieses Bild, wobei der Bischof am Steuer eines großen, mit Ruderknechten (wohl den Priestern) bemannten und mit kostbarer Fracht beladenen Lastschiffes sitzt, das er über das ägäische oder tyrrhenische Meer zu lenken hat⁶¹. Mit der großen Verantwortung, die auf dem Bischof lastet, begründet Chrysostomos seine Ablehnung, das Amt zu übernehmen. Isidor bringt dasselbe Bild. Wenn ein Seemann etwas falsch macht, hat dies einen geringeren Schaden, als wenn der Steuermann irrt und so die ganze Mannschaft zu Tode bringt. So verhält es sich mit den Sünden der Untergebenen und Priester⁶².

Ebenso wie Chrysostomos vergleicht Isidor die Bedeutung des Bischofsamtes für die Kirche mit jener des Hauptes für den Leib. »Ist aber das Haupt selbst voll Schwäche und nicht imstande, jene ungesunden Dünste abzustößen, dann wird es selber noch weit schwächer, als es an und für sich schon ist und zieht auch den übrigen Körper mit sich ins Verderben«, schreibt Chrysostomos⁶³. Wenn das Haupt erkrankt ist, meint entsprechend Isidor, verfällt der ganze Leib in Siechtum. So ergeht es der von Bischof Eusebios verwalteten Kirche⁶⁴.

Da Chrysostomos auf die Auswahl der Kleriker zu sprechen kommt, wie manche ihre Stellung mißbrauchen und gegen das Heiligtum freveln, ruft er entrüstet: »Verdient das nicht unzählige Blitze«⁶⁵? Das scheint Isidor inspiriert zu haben, als er den Priester Zosimos anfleht, vom Altar Gottes zurückzubleiben, damit nicht einmal der Blitz in seinen Kopf einschlage⁶⁶.

Über die Mißstände im Klerus könnte man verzweifeln und nach Rache rufen. Nicht Feinde von außen, sondern die Anhänger Christi selbst verwüsten die Kirche, aber Gott läßt sie gewähren. Das ist für Chrysostomos nur verständlich durch die staunenswerte Milde und Menschenfreundlichkeit Gottes, der die Frevler zur Umkehr ruft⁶⁷. So tröstet sich auch Isidor, staunend über den Großmut

⁵⁷ Sac. 3,10 (SC 272, 166,23/5).

⁵⁸ Sac. 4,2 (SC 272, 242,26/37).

⁵⁹ Ep. 2,121 (PG 78, 561A/B); 2,127 (568B); 3,258 (937A); 5,147 (1412D).

⁶⁰ H. Rahner, Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter (Salzburg 1964) 177/564.

⁶¹ Sac. 3,8 (SC 272, 160,17/29). Vgl. 6,4 (320,83/5); 6,6 (324,23/7).

⁶² Ep. 5,322 (PG 78, 1521C) an den Priester Hierax. S. auch 5,225 (1468C).

⁶³ Sac. 3,10 (SC 272, 166,25/33).

⁶⁴ Ep. 5,249 (PG 78, 1481C/D).

⁶⁵ Sac. 3,11 (SC 272, 194,92/196,93; 196,103f).

⁶⁶ Ep. 2,75 (PG 78, 517C).

⁶⁷ Sac. 3,11 (SC 272, 194,92/196,101).

Gottes, der den Sündern Gelegenheit zur Umkehr gibt, und setzt doch hinzu, daß die Unbeugsamen ganz gewiß ihrer Strafe nicht entgingen⁶⁸. Gerade auch über die Unverfrorenheit des Bischofs Eusebios und seines Priesters Zosimos solle man sich nicht wundern, vielmehr über die Geduld Gottes und sein Hoffen auf mögliche Umkehr⁶⁹.

Dem Priestertum selbst will Chrysostomos nicht Schuld an den schlechten Priestern geben, weil diese selber schuld sind, wenn sie die göttliche Gabe des Priestertums mißbrauchen⁷⁰. Die das Priestertum schlecht verwalten, meint Isidor, und so andern Grund zur Klage geben, freveln am meisten gegen es. Das ist anders als bei den zivilen Ämtern. Hier trennt man leicht das Amt und den, der es schlecht verwaltet; er wird mit strenger Strafe belegt. Die, welche wegen Eusebios, Zosimos, Palladios und Maron das Priestertum geringachten, mögen nicht selber sündigen. Sie sollen vielmehr diese Menschen für verrucht und schlecht halten, das Priestertum aber sollen sie hochpreisen⁷¹.

Nach Aussage des Chrysostomos steht das Priestertum ebenso über der Königswürde wie der Geist über dem Fleisch⁷². Ähnliche Überlegungen finden sich bei Isidor. Das Priestertum ist viel höherstehend als eine Königsherrschaft und mit mehr Mühen belastet. Denn jenes sorgt sich um Göttliches (die Seele), dieses um Irdisches (den Leib)⁷³. Das Priestertum steht in seiner Würde weit über jeder Königsherrschaft. Dennoch sollen sich die Priester nicht deswegen über die andern erheben. Es ist größer als jede menschliche Ehre und Würde. Durch göttliche Gnade und Anordnung haben sie es zum Nutzen der andern erlangt und dürfen es nicht zur Tyrannei mißbrauchen⁷⁴.

Isidor ist insgesamt etwas nüchterner als Chrysostomos, wenn er die herausragende Ehre und Würde des Priestertums beschreibt, von der er freilich in gleicher Weise wie der Antiochener überzeugt ist. Im Kern drücken beide dies in ähnlichen Worten aus. Nach Chrysostomos ist den Priestern ein so hochstehendes Amt verliehen, »ohne welches wir weder des Heiles noch der verheißenen Güter teilhaftig werden können. Denn wenn niemand ins Himmelreich eingehen kann, er sei denn wiedergeboren aus dem Wasser und dem Geiste (Jo 3,5), und wenn derjenige ausgeschlossen ist vom ewigen Leben, der das Fleisch des Herrn nicht ißt und sein Blut nicht trinkt (Jo 6,53f), und wenn dies alles durch niemand anders vollbracht wird als durch jene heiligen Hände – ich meine die Hände des Priesters –, wie wird dann ohne dieselben jemand dem Feuer der Hölle entrinnen oder die hinterlegten Kronen (2 Tim 4,8) erlangen können«⁷⁵? Das Priestertum ist für Isidor etwas Heiliges und von allem das Ehrwürdigste. Denn nur vermittelt des Priester-

⁶⁸ Ep. 5,470 (PG 78, 1600C); 2,199 (644C). 2,122 (561C) bzgl. Eusebios. S. auch 3,36 (756D/757A); 3,394 (1033A).

⁶⁹ Ep. 1,120 (PG 78, 261D).

⁷⁰ Sac. 3,10 (SC 272, 164,44/9).

⁷¹ Ep. 2,52 (PG 78, 496A).

⁷² Sac. 3,1 (SC 272, 136,11/3). S. auch 4,1; 6,1; hom. in illud: vidi dominum (Is. 6,1) 4,4f (PG 56, 125/7).

⁷³ Ep. 3,127 (PG 78, 828B); 3,216 (896A); 3,249 (928C).

⁷⁴ Ep. 5,422 (PG 78, 1576C).

⁷⁵ Sac. 3,5f (SC 272, 150,36/10[!]). Zitiert nach Naegle: BKV² Chrys. 4, 143f.

tums werden wir in der Taufe wiedergeboren und in der Eucharistie der göttlichen Mysterien teilhaftig, ohne die keiner ins Himmelreich eingeht. Wer also das Priestertum verachtet – auch Chrysostomos spricht in diesem Zusammenhang von der Verachtung des Priestertums⁷⁶ –, der wird auch das Göttliche schmähen und seine eigene Seele verachten⁷⁷. Dabei beruft sich Isidor auf dieselben Verse aus dem Johannesevangelium wie Chrysostomos.

Über die Tugendpflicht der Priester äußern Chrysostomos und Isidor ähnliche Gedanken, was den öffentlichen Charakter des Amtes betrifft. »Neigt doch wie auch sonst meistens die Masse der Untergebenen von Natur aus dazu, auf das Verhalten ihrer Vorgesetzten wie auf ein Urbild zu schauen und sich diesen anzugleichen (vgl. Sir 10,2)«⁷⁸. So äußert auch Isidor, wenn ein Bastard oder ein des Priestertums Unwürdiger das Amt erlangt, gerät die Ordnung des Amtes durcheinander. Denn dem Herrscher gleichen sich die Untergebenen an. Genau dies bestätigen die Verhältnisse unter Eusebios und den ihm Untergebenen, Priestern wie Laien⁷⁹. Die Untergebenen sollen ihre Lebensweise nicht den Schlechtigkeiten der Priester angleichen und sich so für ihr eigenes Treiben freisprechen, sondern ihr Leben nach den Geboten und dem Leben der vielen guten Priester ausrichten⁸⁰. Schon Gregor von Nazianz spricht davon, daß der Untergebene sich die Sünden des Vorgesetzten zueigen macht⁸¹.

Die Fehler der Priester bleiben nicht verborgen, vielmehr werden selbst die geringsten sofort offenbar und gelten entsprechend der hohen Würde des Täters als große Verbrechen, meint Chrysostomos⁸². Wenn die Priester schon kaum, wenn sie den Dienst ihres Priestertums recht versehen, helfen können – denn die Untergebenen sehen auch große Wohltaten nur allmählich, bemerken aber kleine Fehler sofort –, so schaden sie doch nicht nur sich selbst, sondern auch den Untergebenen, wenn sie leichtfertig und ohne sich um jene weiter zu kümmern, leben. Denn diese nehmen jede Sünde ihrer Führer zum willkommenen Anlaß, ihre eigenen Vergehen zu entschuldigen⁸³.

Wenn Chrysostomos sagt, »gleich dem Licht, das den Erdball erleuchtet, muß die Seele des Priesters hell erstrahlen«⁸⁴, so scheint dies Isidor zu einem entsprechenden Wort über den Priester inspiriert zu haben: »Es ist klar, daß der Priester eine Leuchte sein muß; Gott entzündet den Priester als Leuchte und setzt ihn auf den Leuchter seines eigenen lichttragenden Sitzes, damit er Glanz der Kirche bringe, da seine Lehren und Taten die Dunkelheiten vertreiben; damit die Men-

⁷⁶ Sac. 3,6 (SC 272, 152,33).

⁷⁷ Ep. 2,52 (PG 78, 493C/496B). Vgl. 5,569 (1645D): τοῖς θεοῖς προσέρχονται μυστηρίοις, ὧν ἄνευ σωθῆναι οὐχ οἶόν τε. Ein anderer Ausdruck für die »Mysterien« s. ep. 4,162 (1248C): ἐσθίειν τὸ θεῖον καὶ ἀληθινὸν Πάσχα?

⁷⁸ Sac. 3,10 (SC 272, 178,185/8).

⁷⁹ Ep. 2,209 (PG 78, 649B). Vgl. positiv ep. 2,250 (688B).

⁸⁰ Ep. 5,37 (PG 78, 1349B).

⁸¹ Or. 2,11 (SC 247, 104,1/7).

⁸² Sac. 3,10 (SC 272, 180,190/2). Vgl. 5,5 (292,36/294,40).

⁸³ Ep. 5,323 (PG 78, 1521D/1524A).

⁸⁴ Sac. 6,4 (SC 272, 318,60f).

schen die Strahlen des lebendigen Lichts sehen, zu ihm sich hinwenden und den Vater der Lichter preisen«⁸⁵.

Wenn auch Isidor nicht insgesamt jenes Bild nachzeichnet, das Chrysostomos von den notwendigen Fähigkeiten eines Priesters entwirft, so legen sie doch beide auf einen Punkt besonderes Gewicht. Chrysostomos hält es für eine wichtige Fähigkeit eines Bischofs, in der Rede gewandt zu sein, um wie Paulus in öffentlichen Disputationen schriftkundig den Glauben darlegen und zu gutem Lebenswandel ermuntern zu können⁸⁶. Chrysostomos hält es für notwendig, daß der Priester nicht nur durch seinen Lebenswandel (βίος) überzeugt, sondern auch durch versierte Verteidigung der Dogmen gegen Irrlehrer. Wenn er diesen nämlich unterliegt, so gibt die Masse der Untergebenen nicht seiner Unfähigkeit die Schuld, sondern der Unhaltbarkeit des betreffenden Glaubenssatzes⁸⁷. Genau dies sagt in seinen Worten auch Isidor: »Denn wenn auch der Lebenswandel (βίος) ohne die Redegewandtheit (λόγος) der Masse normalerweise nützt – sobald sie aber ihn (sc. den Lehrer) in Streitgesprächen und Disputationen unterliegen sehen, nehmen sie oft größten Schaden, von falschen Dogmen gefangen. Denn nicht dem Unvermögen des Lehrers, sondern der Schwäche des Dogmas schieben sie die Schuld zu«⁸⁸. Im selben Brief an den Komes Herminos⁸⁹ zitiert er wie Chrysostomos im selben Zusammenhang⁹⁰ Mt 5,19: »Denn wer, sagt er (sc. Christus), (die Gebote) tut und lehrt, der wird groß genannt werden«. Wenn der, sagt Isidor, welcher den Lehrstuhl (διδασκαλὸς θρόνος) innehat⁹¹, in Wort und Tat glänzt, erfreut er Gott und nützt den Menschen. Bei der Lehre hat Isidor vor allem die Bekämpfung der Häresien in öffentlichen Auseinandersetzungen im Auge, in denen der Lehrer Redegewandtheit zeigen muß⁹². Wenn Chrysostomos es als das höchste Ziel der Lehrer bezeichnet, daß sie die Schüler durch Tat und Wort zu dem seligen Leben, das Christus gefordert hat, führen⁹³, so findet dies auch in weiteren Briefen Isidors seinen Widerhall⁹⁴.

Eine wichtige Übereinstimmung zwischen Chrysostomos und Isidor liegt in der Unterscheidung zwischen Priestern und Laien in Hinsicht der Sünde. Sünden der Priester werden härter bestraft als Sünden der Laien, sagt Chrysostomos. Dies geht aus der alttestamentlichen Kultvorschrift hervor, für die Priester sei ein gleich großes Sühnopfer darzubringen wie für das gesamte Volk (Lev 4,3. 13f). Schwere wiegen die Sünden der Priester nicht aufgrund ihrer Natur, sondern aufgrund der

⁸⁵ Ep. 1,32 (PG 78, 201C). Vgl. 1,319 (368A): Priester das Licht der Kirche.

⁸⁶ Sac. 4,3 (SC 272, 250,10/252,47); 4,5 (262,27f); 4,7 (272,25/8).

⁸⁷ Sac. 4,9 (SC 272, 278,1/280,21).

⁸⁸ Ep. 2,235 (PG 78, 673A).

⁸⁹ J. R. Martindale, *The prosopography of the later roman empire 2. A.D. 395–527* (Cambridge u. a. 1980) 550.

⁹⁰ Sac. 4,8 (SC 272, 278,38f).

⁹¹ Tert. praescr. haer. 36,1 (CCL 1, 216,3): Lehrstühle der Apostel.

⁹² Ep. 2,235 (PG 78, 673A).

⁹³ Sac. 4,8 (SC 272, 278,33/6). 5,1 (282,12f); 5,7 (296,8f); 6,4 (314,5/7): Prediger als Lehrer. S. auch Hieron. ep. 69,8 (CSEL 54, 694,3/14) über den Bischof und die Rhetoren.

⁹⁴ Ep. 3,259 (PG 78, 937A). Ep. 2,1 Priester als Lehrer.

höheren Würde der Sünder⁹⁵. So schadet die Sünde des Priesters nicht ihm allein, sondern bringt auch die Schwächeren und jene, die auf ihn schauen, zu Fall⁹⁶. Auch für Isidor ist es nicht dasselbe, ob ein Priester sündigt oder ein Laie, wie aus dem Gesetz (Lev 4,3.13f) hervorgeht, und wiederholt, daß es hierbei nicht um die Natur, sondern die Würde des Handelnden geht, die die Schwere der Sündentat bemißt⁹⁷. Ein bezeichnendes Beispiel für die freie und doch an sein literarisches Vorbild angelehnte Übernahme chrysostomianischen Gedankenguts bietet die Formulierung *Διὰ ταῦτα οὐκ ἴσην πρὸ τοῦ τιμηθῆναι παρὰ τοῦ θεοῦ καὶ μετὰ τὰς τιμὰς τὸν βάσανον ὑπομένομεν, ἀλλὰ πολλῶ σφοδροτέρων ὕστερον*⁹⁸, was Isidor wie folgt wiedergibt: *Οὐκ ἴσην, ὃ μακάριε, πρὸ τοῦ ἱερωσύνης ἡξιῶσθαι, καὶ μετὰ τὸ ἀξιωθῆναι, εἰ παίσωμεν, δίκην δώσομεν, ἀλλὰ πολλῶ πικροτέρων*⁹⁹. Chrysostomos rechtfertigt damit seine Flucht vor der Weihe. Isidor hat dieser Gedanke offenbar beeindruckt, weil er die Gewissensforschung der Amtsträger vorantreiben kann. So verwendet er die Überlegung hinsichtlich der alttestamentlichen Opfervorschrift für Priester und Volk in einem weiteren Brief. Schlimm ist es, wenn die Untergebenen sündigen, schlimmer, wenn die Priester sündigen, am schlimmsten aber, wenn die sündigen, die das Erzpriestertum innehaben. Wenn der in Ehre und Würde Vorrangige auch dieselbe Sünde begeht, so zeitigt sie doch eine schlimmere Wirkung¹⁰⁰. Der Priester ist also gewissermaßen von Amts wegen zu weit größerer Anstrengung zu sündenlosem Lebenswandel aufgerufen als jeder andere.

Nicht unerwähnt soll bleiben, daß auch jene Schrift des Gregor von Nazianz »Apologie über meine Flucht«, die Chrysostomos bei der Abfassung seines eigenen Werks angeregt hat, ebenso bei Isidor Spuren hinterlassen hat¹⁰¹. Jedenfalls rühmt er die Tugend der »jetzt überall besungenen Kappadokier«¹⁰², die »überall durch das Licht ihres Lebenswandels und ihrer Ermahnungen die Grenzen der Erde in hellem Licht erstrahlen lassen«¹⁰³. Zu nennen ist der große Abschnitt über den Seelsorger Paulus¹⁰⁴, in dem Gregor vor allem die Gefahren aufzählt, denen sich der Apostel mutig in Erfüllung seiner Aufgabe unterworfen hat. Diese großartige und begeisternde Referenz gegenüber dem Apostel scheint ihre Wir-

⁹⁵ Sac. 6,10f (SC 272, 338,20/340,18); 3,10 (180,213/182,219).

⁹⁶ Sac. 6,11 (SC 272, 342,30/2); 3,10 (180,201/5).

⁹⁷ Ep. 2,121 (PG 78, 561 A/B). Ähnlich 5,321 (1521 C) an den Priester Hierax. Prägnant 2,208 (649 B): *Δίκαιον γὰρ τοὺς τιμῆ καὶ τῆ ἀξία ὑπερέχοντας, τούτους, εἰ ἀμάρτοεν, καὶ ἐν ταῖς τιμωρίαις πλεονεκτεῖν*; vgl. 3,240 (920 B/C).

⁹⁸ Sac. 4,1 (SC 272, 236,149/51).

⁹⁹ Ep. 5,321 (PG 78, 1521 C).

¹⁰⁰ Ep. 3,15 (PG 78, 741 C/D).

¹⁰¹ Eine Formulierung, die mehrfach bei Isidor begegnet (ep. 3,216 [PG 78, 900 A] = 4,219 [1312 D/1313 C]?; 3,127 [828 C]. Vgl. 5,6 [1329 A]; 5,255 [1485 B]), stammt auffallend von Gregor, nämlich daß das kirchliche Amt – Isidor münzt dies vor allem auf das Priester- und Bischofsamt – »rechenschaftspflichtiger Dienst« (*λειτουργία ὑπεύθυνος*), nicht »unkontrollierte Herrschaft« (*ἀρχὴ ἀνεξέταστος*) sei (or. 2,8 [SC 247, 98,10]).

¹⁰² Ep. 1,352 (PG 78, 384 A).

¹⁰³ Ep. 1,158 (PG 78, 289 A).

¹⁰⁴ Or. 2,52/6 (SC 247, 158,1/166,20).

kung auf das Selbstverständnis der Kleriker nicht verfehlt zu haben. Man wird es dieser Schilderung, die Chrysostomos ebenso begeistert aufgreift und noch strahlender entfaltet¹⁰⁵, zuschreiben dürfen, wenn sie sich nicht scheuen, wie der Antiochener schreibt, sich mit einem solchen Mann zu vergleichen¹⁰⁶. Auch Isidor weist jene, die nach dem Bischofsamt streben, auf die Mühen und Unbilden des Paulus und mahnt sie, darauf zu schauen eher denn auf die Ehre des Amtes¹⁰⁷. Tatsächlich findet sich bei ihm noch eine Bemerkung, manche derer, die den Lehrstuhl innehaben, bewunderten Paulus, ohne seinen Werken zu folgen. Sie verglichen sich mit ihm und hielten sich für seine Nachfolger, aber doch wohl weil sie als Nachfolger dieses göttlichen Mannes und nicht etwa aufgrund ihrer Taten geehrt werden wollen¹⁰⁸. Noch dazu gehen sie dann mit ihrem Titel hausieren. Wenn sie jemand schmäht, kehren sie sofort ihre apostolische Würde hervor. Sie sagen: dies und das trifft mich nicht persönlich, aber es beleidigt das Bischofsamt. Sie lassen sich wie Apostel verehren, kommen aber nicht ihren Pflichten nach¹⁰⁹.

IV.

Überblickt man das aus den Briefen Isidors über das kirchliche Amt Herausgegriffene, insofern es einen Vergleich mit der Schrift des Chrysostomos »Über das Priestertum« zuläßt, so ist damit längst nicht ein vollständiges Bild dessen gezeichnet, was sich aus Isidors Gesamtwerk zu diesem Gegenstand entnehmen läßt. Isidor war ein Eiferer für ein spirituell-asketisch und theologisch hohen Idealen verpflichtetes Priesterbild. Dafür findet er in Johannes Chrysostomos einen mächtigen Anwalt, der in seinem Werk »Über das Priestertum« seinen Gesprächspartner Basileios an den Rand der Verzweigung treibt, indem er in immer neuen Ansätzen die Würde und Bürde des priesterlichen Amtes zu verdeutlichen weiß. Das Buch findet bei Isidor dankbare Annahme. Die Überlegungen beider Kirchenväter treffen sich in vielen Punkten, so daß man gewiß von einer Geistesverwandtschaft sprechen kann. Mag sich auch manches Gemeinsame finden, weil die allgemeinen Probleme um das Amt überall in ähnlicher Weise auftauchten, so weiß sich Isidor in vielem von dessen Schrift bestätigt und moralisch unterstützt. Er macht nicht etwa einen einzigen Punkt des Dialogs zu seinem Lieblingsgedanken. Vielmehr nimmt er verschiedene Anregungen und Gedankengänge auf, so daß man von einer deutlich greifbaren Rezeption dieser zu den ältesten Monographien über das Priestertum zählenden Schrift sprechen kann.

Das Buch war dringend notwendig. Gerade dies ist eine wesentliche Erkenntnis aus der vorgelegten Untersuchung. Es fiel auf fruchtbaren Boden. Nicht nur von

¹⁰⁵ Sac. 3,7 (SC 272, 156,1/158,30); 4,6f (262,1/274,59). Zu Paulus bei Chrysostomos s. E. Dassmann, Zum Paulusverständnis in der östlichen Kirche: JbAC 29 (1986) 27/39, hier 33/8.

¹⁰⁶ Sac. 4,6 (SC 272, 266,28/31; 268,57/60).

¹⁰⁷ Ep. 3,216 (PG 78, 900B).

¹⁰⁸ Ep. 5,299 (PG 78, 1512A/B).

¹⁰⁹ Ep. 3,394 (PG 78, 1033C). Amtspflichten (Aufsicht über Witwen und Jungfrauen, Richteramt) s. Chrys. sac. 3,12/4 (SC 272, 200,1/224,81).

Isidor von Pelusium wird es begierig aufgegriffen worden sein. Wenn auch für diese unterägyptische Gemeinde am Rande der Wüste die gleichen Mißstände wie in der Weltstadt Antiochien herrschten, so wird man von einer ernsthaften und anhaltenden Krise des Klerus im Osten sprechen müssen. Allerdings teilt Isidor letztlich mit Chrysostomos die Meinung, daß es trotz einer Überzahl unglaublich wüster und abstoßender Kleriker, wie sie in seinen Briefen ganz überwiegend vorgeführt werden, doch auch viele gute Priester gibt, die den hohen Ansprüchen ihres Berufs entsprechen¹¹⁰. Auf sie soll man schauen und ihnen nacheifern¹¹¹. Geradezu beschwörend meint er, es gebe noch solche, Priester wie Bischöfe, die sich als wahre Jünger des Erlösers erwiesen, es gebe sie wirklich, auch wenn manche tausendmal sagen mögen, alle seien schlecht¹¹². Daß es solche goldenen Ausnahmen gibt, dazu haben sicher Chrysostomos und Isidor Wesentliches beige-

¹¹⁰ Sac. 3,9 (SC 272, 164,44/6).

¹¹¹ Ep. 5,37 (PG 78, 1349B). S. auch 3,387 (1029 A). 5,89 (1377B/C): Es sind doch nur wenige gute Priester.

¹¹² Ep. 2,50 (PG 78, 493B); vgl. 2,37 (481 A); 3,17 (744B).

Personalprälaturen und Episkopat

Theologische Überlegungen zur Bischofsweihe des Prälaten des Opus Dei

Von Fernando Ocariz, Rom

Unter den neuen Bischöfen, die der Heilige Vater am 6. Januar 1991 im Petersdom geweiht hat, befand sich auch der Prälat des Opus Dei, Msgr. Alvaro del Portillo. Die noch junge Rechtsform der Personalprälaturen, die auf einen Wunsch des Zweiten Vatikanischen Konzils zurückgeht¹ und die daraufhin in den neuen Codex Eingang gefunden hat², gibt Anlaß, einige Überlegungen über die Bedeutung dieser Bischofsweihe des Ordinarius einer Personalprälatur anzustellen.

Zunächst ist festzuhalten, daß Msgr. del Portillo die Bischofsweihe nicht in Anerkennung seiner besonderen Verdienste um die Kirche empfangen hat; eine Bischofsweihe »ehrenhalber« ist der Kirche fremd³.

Der Prälat wurde zum Bischof geweiht, weil die Zugehörigkeit zum Episkopat seiner ekklesialen Aufgabe als Prälat angemessen ist, denn ihm ist mit der Zuweisung seines Titularbistums nicht zugleich auch eine neue kirchliche Aufgabe übertragen worden, die zu der Weihe Anlaß gegeben hätte. Es handelt sich also um eine vergleichbare Situation wie die von Titularbischöfen, die etwa zum Nuntius, zum Sekretär einer Behörde des Heiligen Stuhls oder zum Weihbischof in einer Diözese ernannt werden. In all diesen Fällen erfolgt die Weihe, weil sie zur Wahrnehmung der jeweiligen Aufgabe gehört. Diese Zugehörigkeit ergibt sich aus Gründen, die je nach den Aufgaben der Geweihten von Fall zu Fall unterschiedlich sind.

Um die ekklesiologischen Gründe herauszuarbeiten, in denen die Bischofsweihe des Prälaten des Opus Dei verankert ist, ist zunächst die theologische Natur seiner ekklesialen Aufgabe zu betrachten.

Die theologische Natur der ekklesialen Aufgabe des Prälaten des Opus Dei

Im folgenden ist nicht nur der theologische Gehalt des Amtes des Prälaten einer Personalprälatur im allgemeinen zu untersuchen, sondern die Überlegungen sind

¹ Vgl. Vat. II., Dekr. *Presbyterorum Ordinis*, Art. 10.

² Vgl. CIC, cc. 294–297.

³ Zu einer ehrenhaften Auszeichnung steht insbesondere die Ernennung zum Päpstlichen Hausprälaten zur Verfügung; auch die Kardinalswürde ist gelegentlich mit dieser Absicht verliehen worden.

konkret auf das Amt des Prälaten des Opus Dei abzustellen. Dies folgt nicht nur daraus, daß eben dieser konkrete Fall Anlaß der Untersuchung ist, sondern vor allem daraus, daß die Personalprälatur eine Rechtsfigur ist, die Raum für sehr unterschiedliche Gestaltungsmöglichkeiten läßt.

In unserem Zusammenhang ist aus theologischer Sicht der entscheidende Ansatzpunkt die theologische Natur der kirchlichen Jurisdiktion, die der Prälat des Opus Dei ausübt. Um diese Natur recht zu erfassen, muß insbesondere ein grundlegendes Charakteristikum der Prälatur Opus Dei betrachtet werden, das das Opus Dei von Anfang an geprägt hat, auch wenn frühere vorläufige Rechtsformen – vor der Errichtung des Opus Dei als Personalprälatur – diesen Gesichtspunkt nicht mit der wünschenswerten Klarheit widerzuspiegeln vermochten. Es handelt sich darum, daß das Opus Dei – wie Papst Johannes Paul II. in der Apostolischen Konstitution *Ut sit* hervorhob – eine organische Einheit von Weltgeistlichen und Laien unter der ordentlichen Jurisdiktion eines eigenen Prälaten (*Ordinarius proprius*) darstellt⁴. Es handelt sich also um eine Situation, in der die Tätigkeit der Laien und die der Priester in einer organischen Wechselbeziehung stehen, so wie dies für die hierarchische Verfassung der Kirche insgesamt typisch ist⁵.

Die Jurisdiktion des Prälaten des Opus Dei bezieht sich daher nicht nur auf die Priester, die dem Presbyterium der Prälatur angehören, sondern sie bezieht sich ebenfalls auf die in die Prälatur eingegliederten Laien⁶. Hier ist allerdings daran zu erinnern, daß die Prälatur keine Teilkirche darstellt und daß die Laien gläubigen des Opus Dei auch nach ihrer Eingliederung in die Prälatur ohne jede Veränderung weiterhin ihren jeweiligen Teilkirchen angehören, denen die Ortsbischöfe vorstehen.

Daran knüpft sich sogleich die Frage nach der theologischen Natur der Jurisdiktion des Prälaten über die Laien des Opus Dei. Hier ist entscheidend zu berücksichtigen, daß die Bindung zwischen der Prälatur und ihren Gläubigen weder auf einem Gelübde noch auf einem Versprechen beruht. Anders als etwa im Fall der Institute geweihten Lebens oder ähnlicher Vereinigungen handelt der Prälat also nicht in Ausübung einer bloßen Dominativgewalt. Die Bindung gründet sich im Fall des Opus Dei vielmehr auf eine vertragliche Vereinbarung zwischen den Gläubigen und der Prälatur. Sie bewirkt, daß diese Laien hinsichtlich bestimmter Aspekte ihres Lebens als gewöhnliche Christen unter die ordentliche Jurisdiktionsgewalt des Prälaten gestellt sind, die die Kirche durch die Errichtung der Prälatur

⁴ Johannes Paul II. im Vorwort der Ap. Konst. »Ut sit« vom 28. 11. 1982 (zur Errichtung des Opus Dei als Personalprälatur), in: AAS 75 (1983), S. 423–425.

⁵ Vgl. dazu A. de Fuenmayor – V. Gomez Iglesias – J. L. Llanes, *El itinerario jurídico del Opus Dei, Historia y defensa de un carisma*, Pamplona 1989, S. 282–286, 465–469.

⁶ Vgl. zur vollen Zugehörigkeit der Laien zur Prälatur das Vorwort der Ap. Konst. »Ut sit«; ferner »Codex Iuris Particularis seu Statuta Praelaturae Sanctae Crucis et Operis Dei«, Nr. 1 §§ 1 und 2 sowie *passim*. Zur Jurisdiktion des Prälaten über die Laien vgl. Ap. Konst. »Ut sit«, Nr. III, ferner die Deklaration der Kongregation für die Bischöfe »Praelaturae personales« vom 23. 8. 1982, Nr. III, in: AAS 75 (1983), S. 484–468; sowie »Codex Iuris Particularis seu Statuta Praelaturae Sanctae Crucis et Operis Dei«, Nr. 2, Nr. 125 und *passim*. Die Statuten der Prälatur Opus Dei sind unter dem in ⁵ zitierten Buch »El itinerario...«, S. 628–657 veröffentlicht.

geschaffen hat. Daher kann es sich bei der Jurisdiktion des Prälaten nur um eine Ausprägung des *munus regendi* in der Kirche handeln und damit letztlich um eine Jurisdiktion bischöflicher Natur – eine andere theologische Erklärungsmöglichkeit ist ausgeschlossen.

Wenn also die Jurisdiktion des Prälaten nicht nur gegenüber dem Klerus der Prälatur, sondern gerade auch gegenüber den eingegliederten Laien eine echte Jurisdiktion bischöflicher Natur ist, der Prälat aber nicht Bischof ist, so handelt es sich dabei *theologisch* um eine von der Jurisdiktion des Papstes *abgeleitete* Jurisdiktion – obwohl der Papst dem Prälaten diese Jurisdiktion *juristisch* nicht nur als ordentliche, sondern auch als *eigene* übertragen hat⁷. Dieser – theologisch betrachtet – nur stellvertretende Charakter der Jurisdiktion beruht darauf, daß die bischöfliche Jurisdiktion sich notwendigerweise auf die Fülle des Priestertums gründet, die durch den dritten Grad des Weihesakraments übertragen wird⁸. Von daher ist es ekklesiologisch ohne weiteres folgerichtig, daß derjenige, der vom Papst mit einer Jurisdiktion bischöflicher Natur als rechtlich eigener, nicht bloß stellvertretender Jurisdiktion ausgestattet wird, auch die entsprechende sakramentale Weihe empfängt.⁹

Eine Neuheit – jedoch kein absolutes Novum

Bisher wurden Bischöfe, die nicht zugleich einer Teilkirche vorstehen, in aller Regel ausschließlich dazu geweiht, um an der Ausübung der päpstlichen Primatsgewalt (Nuntien, Kurienbischöfe) oder der im eigentlichen Sinne bischöflichen Akte der Ortsbischöfe mitzuwirken (Koadjutoren und Weihbischöfe). Insofern stellt die Bischofsweihe des Prälaten des *Opus Dei* eine gewisse Neuheit dar. Denn seine Amtstätigkeit besteht zwar in der unmittelbaren Mitwirkung an der apostolischen Sendung der Weltkirche und derjenigen Teilkirchen, in denen die Prälatur wirkt. Sie beinhaltet jedoch keine Mitwirkung an den konkreten Amtshandlungen des Papstes und der Diözesanbischöfe.

Das eigentliche *Novum* muß jedoch weniger in der Bischofsweihe des Prälaten als vielmehr in der Existenz einer solchen Personalprälatur gesehen werden, aus deren Natur eine solche Weihe sich ekklesiologisch kohärent ableitet. Bei einer solchen Prälatur handelt es sich um eine der vielen Neuerungen des Zweiten

⁷ Vgl. CIC, c. 295 § 1.

⁸ In der Tat empfangen die Bischöfe durch die Weihe neben dem Amt der Heiligung die Ämter der Lehre und der Leitung des Volkes Gottes, vgl. Vat. II, Konst. *Lumen gentium*, Art. 21; CIC, c. 375. Über die enge Verbindung zwischen Weihewalt und der Jurisdiktionsgewalt, wie sie die Ekklesiologie des II. Vaticanums im Licht der Patristik wiederentdeckt hat, vgl. z.B. J. Ratzinger, *La Collegialità episcopale*, in: *La Chiesa del Vaticano II*, Florenz 1965, S. 739–740; J. Lécuyer, *Il triplice ufficio del Vescovo*, ebda. S. 871; V. Fagiolo, *L'Episcopato: sacramentalità, collegialità, ministero*, secondo il CIC, Mailand 1988, S. 250, 271.

⁹ Auf der anderen Seite ist die Bischofsweihe auch in vielen Fällen stellvertretender Jurisdiktion angebracht, so etwa im Fall der Bischofskoadjutoren, der Weihbischöfe, der hohen Würdenträger der Römischen Kurie etc.

Vatikanischen Konzils, die der Papst in die Tat umgesetzt hat, und die der neue Codex des Kanonischen Rechts regelt.

Gleichwohl handelt es sich nicht um ein absolutes Novum. Seit langem kennt die Kirche Militärbischöfe, die in der Regel Titularbischöfe sind, eine eigene Jurisdiktion besitzen, aber nicht unmittelbar an den bischöflichen Handlungen des Papstes oder der Diözesanbischöfe mitwirken und auch nicht Haupt einer Teilkirche sind. Wenn auch die Militärordinariate in rechtlicher Hinsicht den Teilkirchen aufgrund der analogen Situationen gleichgestellt sind¹⁰, ist es unbestreitbar, daß sie theologisch keine Teilkirchen sind. Ihre theologische Natur entspricht eher einem Typus der Personalprälatur, und zwar nicht nur, weil es sich um Pastoralstrukturen ausschließlich für bestimmte Personenkreise handelt, sondern auch und vor allem, weil diese Personen weiterhin ihren jeweiligen Ortskirchen angehören und weiterhin unter der Jurisdiktion der Diözesanbischöfe stehen¹¹.

Demzufolge ist die Neuheit, die einerseits in der Bischofsweihe des Prälaten des Opus Dei liegt, andererseits nicht so grundsätzlich, wie es zunächst den Anschein haben könnte.

Bischofsamt und Titularkirchen

Kraft ihrer Weihe werden die Bischöfe zu Nachfolgern der Apostel: Sie empfangen die Fülle des Weihesakraments für das Hirtenamt der Kirche, sie empfangen neben dem Priesteramt das Lehr- und das Hirtenamt¹². Die apostolische Sukzession bezieht sich dabei nicht auf den einzelnen Bischof als Nachfolger eines bestimmten Apostels, sondern das Bischofskollegium insgesamt folgt dem Kollegium der Apostel nach¹³. Es schließt immer den Bischof von Rom, den Nachfolger Petri, als sein Haupt ein. Daraus leitet sich insbesondere ab, daß der spezifisch bischöfliche Charakter eines jeden Bischofs auf den Dienst an der gesamten Kirche hingeeordnet ist¹⁴.

Von daher ergibt sich nicht nur für die kirchliche Praxis, sondern auch theologisch, daß die Bischofsweihe und die Leitung einer konkreten Teilkirche nicht in jeder Beziehung notwendig miteinander verbunden sein müssen. Während nämlich die Natur einer Teilkirche die Bischofseigenschaft ihres Hauptes zwingend verlangt, ist es umgekehrt vom Wesen des Bischofskollegiums her nicht ausgeschlossen, daß es Bischöfe gibt, die nicht die Leitungsfunktion einer Teilkirche ausüben.

¹⁰ Vgl. Johannes Paul II., Ap. Konst. »Spirituali militum curae« vom 21. 4. 1986, Art. 1 § 1, in: AAS 78 (1986), S. 481–486.

¹¹ In der Ap. Konst. »Spirituali militum curae« wird der Ausdruck *Militärordinariate* bevorzugt, obwohl sie in den Vorbereitungsarbeiten zum neuen CIC als Musterbeispiel für die künftigen Personalprälaturen galten; vgl. CIC, Schema anni 1980, c. 337 § 2.

¹² Vgl. Vat. II., Konst. Lumen gentium, Art. 20–21.

¹³ Ebd., Art. 22 und »Nota explicativa praevia«, Art. 1–3.

¹⁴ Vgl. Vat. II., Konst. Lumen gentium, Art. 23. S. z.B. auch B.D. Dupuy, Verso una teología dell'episcopato, in: L'episcopato e la Chiesa universale, Rom 1965, S. 31; B. Botte, Presbyterium et Ordo episcoporum, in: Irénikon 29 (1956), S. 25–26; J. Lécuyer, La grâce de la conségation épiscopale, in: Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 36 (1952), S. 411.

Als Mitglieder des Bischofskollegiums und damit als Mitinhaber der höchsten Leitungsgewalt in der Kirche widmen sie sich anderen kirchlichen Aufgaben, denen die Bischofseigenschaft kongruent und angemessen ist. Bekannterweise spricht man hier von Titularbischöfen, weil ihnen Titularkirchen zugewiesen werden. Diese Praxis trägt wohl dazu bei, das Gedenken an verlassene Bischofssitze aus früherer Zeit¹⁵ aufrechtzuerhalten, entbehrt aber letztlich einer eigenständigen theologischen Bedeutung. Die Bischofseigenschaft eines Titularbischofs ist ja nicht im reinen Titel einer nicht mehr existenten Diözese begründet, sondern in einer Aufgabe, auf die sie hingeordnet ist. Gerade darin liegt auch der Unterschied zu den seit alters her verbotenen »absoluten Weihen«, die nicht auf eine konkrete Aufgabe im Dienst der Kirche hingeordnet und daher unstatthaft sind¹⁶.

Das Opus Dei und die Teilkirchen

Eine theologische Reflexion über die Bedeutung der Bischofsweihe des Prälaten des Opus Dei legt nahe, auch die Beziehung der Prälatur zu den Teilkirchen, in denen sie wirkt, mitzubedenken.

Zunächst sei in Erinnerung gerufen, daß jede Teilkirche *ad imaginem Ecclesiae Universalis*¹⁷ gebildet ist. In ihr *inest et operatur Una Sancta Catholica et Apostolica Ecclesia*¹⁸. Anders ausgedrückt sprechen wir dann von einer Teilkirche, wenn die Universalkirche mit allen ihren wesentlichen Elementen, also in ihrer mystisch-sakramentalen Fülle, in einem bestimmten Teil des Menschengeschlechtes gegenwärtig ist und eine faßbare Einheit bildet¹⁹. Ein Wesensmerkmal jeder Teilkirche ist daher ihre grundlegende Offenheit für jeden Gläubigen der Universalkirche. Es zählt zum Wesen jeder Teilkirche, daß die Zugehörigkeit zu ihr nicht mehr voraussetzt als die Zugehörigkeit zur Universalkirche. Man kann sogar mit Kardinal Ratzinger sagen: »Wer einer Teilkirche angehört, gehört allen Teilkirchen an«²⁰ – womit selbstverständlich nicht die notwendigen Bestimmungen über die rechtliche Unterordnung im Verhältnis zum eigenen Diözesanbischof relativiert werden sollen.

Damit wird klar, daß weder die Personalprälaturen noch die Militärordinariate dem Begriff der Teilkirche entsprechen, auch wenn sie ihm gegenüber bedeutsame theologische und rechtliche Analogien aufweisen. Diese Analogien erklären sich in einfacher und umfassender Weise, wo der gemeinsame Charakter als hierarchische Struktur – aufgrund göttlichen Rechts im Fall der Teilkirchen, aufgrund kirchli-

¹⁵ Vgl. E. Valton, *Evêques. Questions théologiques et canoniques*, in: DTV V, Spalte 1705.

¹⁶ Vgl. Konzil von Chalkedon, c. 6, in: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1973, S. 90.

¹⁷ Vat. II., Konst. *Lumen gentium*, Art. 23.

¹⁸ Vat. II., Dekr. *Christus Dominus*, Art. 11. Vgl. auch Johannes Paul II., *Discurso a la Curia Romana*, vom 20. 11. 1990, Nr. 9, in: *L'Osservatore Romano* vom 21. 12. 1990, S. 5.

¹⁹ Vgl. P. Rodriguez, *Teilkirchen und Personalprälaturen*, Amsterdam 1987, S. 146–164.

²⁰ J. Ratzinger, *Iglesia universal e Iglesia particular*, Vortrag, gehalten im Juli 1990 in Rio de Janeiro, Manuskript.

chen Rechts im Fall der Personalprälaturen und der Militärordinariate – bedacht wird²¹.

Selbstverständlich hat die Bischofsweihe des Prälaten des Opus Dei in keinerlei Hinsicht die Natur der Prälatur und folglich auch nicht ihre Beziehung zu den Teilkirchen verändert. Die Laien des Opus Dei sind gewöhnliche Gläubige, die nach wie vor ihren Diözesanbischöfen in allem unterworfen sind, was für jeden Gläubigen gilt, die aber zusätzlich in bestimmten Aspekten ihres Lebens und ihrer Tätigkeiten – der Bildung, des geistlichen Lebens und des Apostolats – der bischöflichen Jurisdiktion des Prälaten unterstehen. Auf diese Weise können sie ihrer ureigenen Sendung als gewöhnliche Laien in Kirche und Welt nachgehen und unter den übrigen Gläubigen aktiv das Bewußtsein der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit verbreiten, die insbesondere durch die Heiligung der beruflichen Arbeit und der familiären und gesellschaftlichen Beziehungen erstrebt werden soll. Daher ist die Beziehung der Prälatur zu den Teilkirchen notwendigerweise eine Beziehung des Dienstes. Jegliche Tätigkeit des Opus Dei soll zu einem intensiveren christlichen Leben der Gläubigen in den Teilkirchen beitragen, ob diese nun Mitglieder des Opus Dei sind oder nicht.

Auf dieser Ebene kann nun von einer gewissen Neuheit gesprochen werden, die in der Bischofsweihe des Prälaten liegt. Denn diese Weihe verleiht seiner *sollicitudo omnium ecclesiarum* eine neue sakramentale Kraft und betont auch symbolisch die *Communio* des Prälaten mit den Bischöfen und der Prälatur mit den Teilkirchen.

²¹ Im Falle der Personalprälaturen als pastorale hierarchische Strukturen ändert sich nichts dadurch, daß sich die entsprechenden Canones nicht im 2. Teil des 2. Buches des CIC (De Ecclesiae constitutione hierarchica) finden. Denn das theologische und kanonische Wesen der Personalprälaturen ergibt sich vor allem und wesentlich aus den Konzilstexten und aus dem Inhalt der entsprechenden Canones des CIC. Es ist bekannt, daß sich diese Canones während der Vorbereitungsarbeiten zum neuen CIC im Teil »De Ecclesiae constitutione hierarchica« befanden, und zwar sogar noch nach der letzten Plenarsitzung der entsprechenden Kommission im Oktober 1981 bis zum »Schema novissimum« vom 25. März 1982 (vgl. Codex Iuris Canonici. Schema novissimum iuxta placita Patrum Commissionis emendatum atque Summo Pontifici praesentatum, Typis Polyglottis Vaticanis 1982, S. 102. S. auch W. H. Stetson – J. Hervada, Personal Prelatures from Vatican II to the New Code: an Hermeneutical Study of Canons 294–297, in: The Jurist 45 (1985), S. 414–416; vgl. auch R. Schunck, Säkulare Spiritualität des Opus Dei, in: Münchener Theologische Zeitschrift 35 (1984), S. 47–59, insbes. S. 53). Daß diese Canones schließlich noch in den 1. Teil des 2. Buches (De christifidelibus) umgestellt wurden, beruhte nicht darauf, daß der hierarchische Charakter der Personalprälaturen verneint werden sollte, sondern dies entsprach ausschließlich dem Wunsch, Mißverständnisse zu vermeiden. Teilkirchen und Personalprälaturen sollten nicht gleichrangig nebeneinander gestellt werden.

Das ordentliche Lehramt in der Kirche: Sprachkompetenz ohne Sachkompetenz?

Von Giovanni B. Sala SJ, München

In meinem Aufsatz: »Fehlbare Lehraussagen unter dem Beistand des Heiligen Geistes? Zum ordentlichen Lehramt in der Kirche«¹ habe ich ein Zitat von Josef Fuchs S.J. wiedergegeben, durch das K.-H. Weger S.J. in seiner Stellungnahme zur Instruktion der Glaubenskongregation »Über die kirchliche Berufung des Theologen«² seine These bestätigt sieht, derzufolge das ordentliche Lehramt in der Kirche keinen *ihm eigenen* Beistand des Hl. Geistes genießt, einen Beistand nämlich, der über den allen Gliedern der Kirche verheißenen hinausreicht. Das Zitat lautet: »Die authentische Interpretation der menschlich möglichen und sinnvollen Verwirklichungen der Sexualität ... gehör(t) (nicht) zum Bereich kirchlicher und lehramtlicher Sachkompetenz«³. Dies bedeutet offenkundig, daß das Lehramt nach Fuchs und Weger, wenn es sich über Handlungen äußert, die zur Sexualität gehören (ob sie nämlich sittlich gut, dem Willen des Schöpfers gemäß sind, oder nicht), dies nicht kraft einer besonderen Erleuchtung des Hl. Geistes tut, sondern allenfalls kraft solcher Argumente, die prinzipiell allen Menschen zugänglich sind, und die einem rationalen Diskurs einsehbar sind. Wenn von Sachkompetenz der Nachfolger der Apostel im Bereich der Sexualität die Rede ist, dann handelt es sich um eine solche, die ihnen nicht eigentümlich ist. Fuchs räumt also ein, daß das Lehramt »authentisch«, d. h. kraft der ihm vom Herrn der Kirche verliehenen Vollmacht, den Gläubigen Weisungen geben kann, aber so, daß diese Autorität rein formal bleibt. Man kann die Distinktion von Fuchs auf die Formel bringen: Verkündigungs-kompetenz oder Sprachkompetenz ohne Sachkompetenz.

Die These von Fuchs koinzidiert unter dieser Rücksicht mit der Position Wegers, der, indem er einen eigenen Beistand des Hl. Geistes dem ordentlichen Lehramt bestreitet, de facto, so habe ich in meinem Aufsatz argumentiert, die Existenz eines ordentlichen Lehramtes der Nachfolger der Apostel leugnet, so wie die katholische Kirche (insbesondere das II. Vatikanische Konzil in der Konstitution »Lumen gentium«) es versteht. Denn Weger sagt in seinem Artikel nichts dagegen, daß die Bischöfe und der Papst den Diskussionen über sittliche Normen ihre »Meinung« beisteuern (»Sprachkompetenz«). Aber er räumt diesen Äußerungen der Hirten so viel Autorität ein, wie das Gewicht der rein rationalen Argumente ist, die sie zugunsten ihrer Anweisungen vorbringen können. Also haben die Bischöfe wohl eine Sprachkompetenz, aber keine Sachkompetenz, wenn wir die obige Distinktion anwenden wollen.

¹ *Forum katholische Theologie* 7 (1991) 1–20. Das hier besprochene Zitat findet sich auf S. 9, Fußnote 8.

² *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 28. Juli 1990, S. 8.

³ Josef Fuchs S. J., »Die Gläubigen nicht verunsichern«. Kirche zwischen Angst und Zuversicht, in: *Stimmen der Zeit* 115 (1990) 453–462. Zitat auf S. 458.

Konsequenz daraus ist eine Trennung der Lehrautorität der Kirche von der Wahrheit. Das Lehramt gibt zwar autoritativ den Gläubigen Anweisungen, aber ohne daß seine Autorität als solche sich auf die Wahrheit und durch die Wahrheit auf den Sachverhalt stützt, um den es geht. Genau gegen diese Auffassung vom Lehramt war mein Artikel gerichtet. Daß andererseits der besondere Beistand des Hl. Geistes im Falle des ordentlichen Lehramtes nicht derart ist, daß die jeweilige Lehre irreformabel sein *muß*, habe ich ausgeführt, indem ich mich über den »gebrochenen Charakter des Lehramtes in der pilgernden Kirche« und die daraus sich ergebenden existentiellen Konsequenzen für alle Gläubigen und insbesondere für den Theologen ausgelassen habe.

Man muß deshalb eine doppelte »Sachkompetenz«, d. h. eine doppelte Einsicht in die »Sache« unterscheiden. Es gibt eine Sachkompetenz, die durch die Bemühung der menschlichen Vernunft gewonnen wird, und es gibt eine Sachkompetenz (eine Einsicht in den Sachverhalt, von der dann das moralisch richtige Urteil hervorgeht), die vom Beistand des Hl. Geistes herrührt. Daß der dem Lehramt verheißene Beistand des Hl. Geistes die Bemühungen der menschlichen Vernunft mit all den dazugehörigen möglichen Mitteln nicht ausschließt, sondern voraussetzt (und damit auch eine entsprechende Verpflichtung für die Träger des Lehramtes), ist bekannte Lehre, die ich in meinem Artikel erwähnt habe, und die hier nicht zu wiederholen ist⁴. Die Sache wurde bereits auf dem I. Vatikanischen Konzil im Zusammenhang mit dem unfehlbaren Lehramt des Papstes ausführlich besprochen und von den Konzilsvätern eindeutig anerkannt. Aber, und das ist das Entscheidende in der ganzen Kontroverse, dies ist nicht das *proprium* des Lehramtes, das, was es befähigt, die Gläubigen auf dem Weg eines christlichen Lebenswandels zu belehren. Soviel ich sehe, bestreiten sowohl Fuchs als Weger eine Sachkompetenz des Lehramtes im zweiten von mir genannten Sinne.

Leider ist der Terminus »Sachkompetenz«, der im Original von Fuchs und Weger stand, sowie auch in meinem Typoskript, vom Setzer in »Sprachkompetenz« verwandelt worden, ohne daß ein zweimaliges, voneinander unabhängiges Durchlesen der Druckfahnen des Aufsatzes in »Forum katholische Theologie« den Druckfehler rechtzeitig entdeckt hätte. Daß nun das Lehramt in seiner authentischen Verkündigung auch über sittliche Normen *sprechen* kann oder darf, wird, wie gesagt, von den Theologen, die auf der Position Wegers sind, nicht bestritten.

⁴ Eine doppelte Präzisierung ist an dieser Stelle angebracht. Erstens, daß in der Tat die Bemühung der Gläubigen, eine sachgerechte Handlungsweise durch die Vernunft zu finden, in der gegenwärtigen Heilsordnung unter der Gnade steht, wird nicht in Abrede gestellt. Aber nicht in dieser »allgemeinen« Gnade liegt das »charisma veritatis« des Lehramtes. Zweitens, warum nach katholischer Lehre die Zuständigkeit des Lehramtes sich auch auf den Bereich des *Naturgesetzes* erstreckt, der doch prinzipiell der menschlichen Vernunft offen ist, braucht hier nicht erörtert zu werden. Eine Antwort auf diese Frage würde ein Argument entwickeln, das dem analog ist, das das I. Vatikanische Konzil zur Erklärung der Notwendigkeit der Offenbarung »in rebus divinis [quae] humanae rationi per se impervia non sunt« gegeben hat (DS 3005). Nr. 16 der Instruktion, die die Zuständigkeit des Lehramtes im Bereich des Naturgesetzes in Erinnerung bringt, verweist auf diesen Passus des Konzils und gibt den Kern des Arguments an: »die [moralischen Lehren] aber aufgrund der sündigen Verfaßtheit des Menschen schwer zugänglich sind«.

Dies habe ich selber im Laufe meines Artikels mehrmals bemerkt⁵. Die Kontroverse dreht sich eher darum, welchen Wert diese amtliche Verkündigung habe. Drückt sie eine Weisung aus, die von einer Kompetenz für die Sache gedeckt ist, die prinzipiell die gleiche für alle Menschen bzw. Gläubigen ist, oder ist sie von einer Kompetenz für die Sache gedeckt, die ihren letzten Grund im Beistand des Hl. Geistes hat? Der Kontext meines Artikels, näherhin was nach dem Zitat folgt, wo Beispiele von heute diskutierten moralischen Normen angegeben werden (Unauflöslichkeit der Ehe, Homosexualität, vorehelicher Verkehr), zeigt eindeutig, daß es um eine eigene *Kompetenz* des Lehramtes *über diese Sachen* geht.

Der Passus aus der Instruktion, der in derselben Fußnote 8 von mir zitiert wurde, schafft völlige Klarheit über den Sinn der Kompetenz, die ich mit der katholischen Lehre dem ordentlichen Lehramt anerkenne: »Das Lehramt hat daher die Aufgabe, durch für das Gewissen der Gläubigen normgebende Urteile jene Akte zu bezeichnen, die *in sich selber* mit den Forderungen des Glaubens übereinstimmen und seine Anwendung im Leben fördern, aber auch jene Akte, die *aufgrund ihres inneren Schlechtseins* mit diesen Forderungen unvereinbar sind. Aufgrund des Bandes, das zwischen der Schöpfungs- und Erlösungsordnung besteht, und wegen der Notwendigkeit, das ganze Moralgesetz um des Heiles willen zu kennen und zu befolgen, *erstreckt sich die Zuständigkeit des Lehramtes auch auf den Bereich des Naturgesetzes*« (Instruktion, Nr. 16). Das Lehramt, sich auf das Wort des Herrn stützend, anerkennt sich selbst eine Kompetenz über die Sache. Der Leser kann den Passus nicht anders verstehen.

Kurzum: Das authentische Sprechen der Kirche ist in der Wahrheit begründet und, weil die Wahrheit uns die Wirklichkeit vermittelt, in der Sache selbst, wovon die Kirche spricht. Eine Trennung von Autorität und Wahrheit ist der katholischen Lehre vom Lehramt völlig fremd. Nicht von ungefähr beginnt die Instruktion »Donum veritatis« mit dem Verweis auf den Vers bei Johannes über die Wahrheit, die frei macht (8, 32).

Ich wiederhole: Die Kontroverse läuft schließlich darauf hinaus, ob (im Bereich der Sexualität) eine Kompetenz über die Sache selbst *ausschließlich* durch die menschliche Vernunft in ihrem »natürlichen« Vollzug zu erreichen ist. Daß nun eine Erleuchtung des Hl. Geistes denen versprochen ist, die durch die Handauflegung in die Reihe der Nachfolger der Apostel treten, so daß ihnen eine Einsicht in moralisch relevante Sachverhalte gewährt ist – das ist der »articulus stantis et cadentis« des (ordentlichen) Lehramts⁶. Genau diese Lehre gilt für ein Christentum »innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« als schiere Mythologie und damit als völlig inakzeptabel. Den Grund dafür hat bereits Ernst Troeltsch zu Beginn des Jahrhunderts zutreffend diagnostiziert, als er in bezug auf die Religionsphilosophie Kants von »der Gewalt der modernen antisupranaturalistischen Problemstellung« sprach⁷.

⁵ Vgl. etwa die zwei Zitate von A. Laun zu den Fußnoten 7 und 10.

⁶ Diese »Sachkompetenz« ist wiederum von der Fähigkeit zu unterscheiden, die Einsicht reflex-rational zu thematisieren. Das erstere zieht das andere nicht notwendig nach sich. Dafür sei auf die Worte von Paul VI. an die Priester in seiner Enzyklika »Humanae vitae«, Nr. 28, verwiesen.

⁷ E. Troeltsch, »Das Historische in Kants Religionsphilosophie«, in: *Kantstudien* 9 (1904) 38.

Geschichte der Kirche

Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1648 bis 1803. Ein biographisches Lexikon. Hrsg. von Erwin Gatz unter Mitwirkung von Stephan M. Janker. Verlag Duncker & Humblot, Berlin 1990. XVI und 666 S. mit über 300 Portraits. Lexikonformat. Lw. DM 298,-

Die deutsche »Reichskirche«, die ihre konkrete Ausprägung durch Kaiser Otto den Großen (936–973) erhalten hat und in der die Bischöfe zugleich Reichsfürsten waren, fand durch den Reichsdeputationshauptschluß vom 25. Februar 1803 ein ruhmloses Ende. In ihren geistlichen Kurfürsten und Fürstbischöfen, vielfach auch in ihren Weihbischöfen und ihren Generalvikaren, vor allem aber in den Mitgliedern der Domkapitel und den sonstigen kirchlichen Würdenträgern war diese Kirche eine Adels-, teilweise sogar eine Hochadelskirche. Darin gründete ihr Glanz und zugleich, wie aus der zunehmenden zeitlichen Distanz immer deutlicher erkennbar wird, auch ihr Elend. Diese Misere bestand vor allem darin, daß die Erzbischöfs- und Bischofssitze, die Stellen der Weihbischöfe und die Sitze in den Domkapiteln überwiegend Versorgungsstellen der nachgeborenen Prinzen, der sog. »Sekundogenituren«, der regierenden katholischen Häuser und zahlloser katholischer Adelsgeschlechter waren und nicht selten mit Persönlichkeiten besetzt wurden, denen die religiöse Berufung zum Priestertum und erst recht die spirituelle Eignung zum Bischofsamt fehlte.

In dem vorliegenden Band wird in den Lebensbildern bzw. den Biogrammen aller Bischöfe und leitenden Diözesanbeamten, die von 1648 bis 1803 in den Diözesen des Heiligen Römischen Reiches amtierten, die Spätphase dieser deutschen »Reichskirche« anschaulich dargestellt. Der vom Verlag in vorbildlicher Weise ausgestattete Band ist eine herausragende und faszinierende wissenschaftliche Leistung. Neben den Diözesanbischöfen, den Weihbischöfen und Generalvikaren sind darin in manchen Fällen auch die Lebensdaten von Offizieren, Konsistorialpräsidenten und Dechanten enthalten. Zwischen den Diözesanbischöfen und anderen Amtsträgern wird insofern unterschieden, als die Diözesanbischöfe ein Lebensbild, die übrigen Amtsträger dagegen lediglich ein Biogramm mit der Aufzählung ihrer Lebensdaten erhalten. Handelt es sich bei letzteren um eine besonders wichtige Persön-

lichkeit, ist das Biogramm im Einzelfall zum Lebensbild erweitert.

Das Lexikon erfaßt die Bistümer des Heiligen Römischen Reiches nicht im Zeitpunkt von dessen größter Ausdehnung unter der Herrschaft des Kaisers Friedrich I. Barbarossa, sondern im Stadium des Westfälischen Friedens. Folgende Diözesen bzw. Jurisdiktionsbezirke sind berücksichtigt: Augsburg, Bamberg, Basel, Breslau, Brixen, Brünn, Budweis, Chiemsee, Chur, Corvey, Eichstätt, Ermland, Freising, Fulda, Glatz, Goerz, Hildesheim, Katscher, Köln, Königsgrätz, Konstanz, Kulm, Kurbayerischer Hausritterorden vom Hl. Georg, Laibach, Lausanne, Lavant, Leitmeritz, Lüttich, Mainz, Meißen, Münster, Nordische Missionen, Olmütz, Osnabrück, Paderborn, Passau, Pedena, Prag, Regensburg, Sachsen, Salzburg, Seckau, Sitten, Speyer, Straßburg, Trient, Trier, Triest, Wien, Wiener Neustadt, Worms, Würzburg. Die schweizerischen Bistümer Basel, Chur und Lausanne wurden berücksichtigt, weil Teile ihres Diözesangebiets zum damaligen Heiligen Römischen Reich gehörten. Die vom Deutschen Orden gegründeten Bistümer Ermland und Kulm wurden aufgenommen, weil sie später an Preußen fielen und ihnen in dem behandelten Zeitraum kirchenpolitisch eine große historische Bedeutung zukam.

Aufnahme fanden alle in den obengenannten Diözesen tätigen Amtsträger, soweit sie innerhalb des Zeitraums von 1648 bis 1803 amtierten, auch wenn der Beginn ihrer Amtstätigkeit vor 1648 lag. Nicht mehr aufgenommen wurden dagegen jene Personen, die bereits in dem ebenfalls von Erwin Gatz herausgegebenen Band »Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803–1945« (Berlin, Duncker & Humblot 1983, XIX, 911 S.) behandelt sind. Das Werk greift somit mit einzelnen Artikeln bis an den Anfang des 17. Jahrhunderts zurück (z. B. Ferdinand von Bayern, 1595–1612 Koadjutor, 1612–1650 Kurfürst-Erzbischof von Köln) und umspannt im Hinblick auf einen Teil der hier behandelten Bischöfe und anderen Amtsträger einen Zeitraum von zwei Jahrhunderten.

Inhaltlich läßt das Lexikon im Rahmen des Möglichen kaum berechtigte Wünsche offen. In den Lebensbildern der Diözesanbischöfe, auf deren Darstellung der Schwerpunkt des Werkes liegt, sind nach Möglichkeit folgende genealogi-

sche Angaben mitgeteilt: Voller Name mit evtl. Angabe der Adeligkeit, Geburtstag und -ort, Name und Beruf der Eltern, Zahl der Geschwister; weitere Angaben zur Familie wurden immer dann mitgeteilt, wenn diese etwas über die Einordnung und den Aufstieg der betreffenden Persönlichkeit aussagen. Ferner: Studiengang, Ort und Jahr der Promotion bzw. weiterer akademischer Beförderungen, Tag und Ort der Priesterweihe, amtliche Stellungen mit Angabe ihrer Dauer, Tag der Wahl, Nomination und päpstliche Bestätigung bzw. Ernennung zum Bischof. Für die Angabe der Amtsjahre zu Beginn des jeweiligen Artikels ist das Datum der päpstlichen Bestätigung oder Ernennung maßgebend.

Wie die beiden Herausgeber betonen, sind die historischen Befunde über die Bischofswahlen häufig umfassender als die Mitteilungen über die eigentliche pastorale Tätigkeit der Bischöfe. Erwähnt sind auch Tag und Ort der Konsekration sowie der Name des Hauptkonsekrators, ferner die Daten der Translation und Besitzergreifung, der evtl. Resignation sowie des Todes und der Ort der Beisetzung. Darüber hinaus wird die jeweilige Persönlichkeit im Rahmen der allgemeinen Diözesan- und Kirchengeschichte in ihrem Wirken dargestellt und, nicht selten auch kritisch, gewürdigt. Die Artikel bilden damit zugleich einen Beitrag zur Diözesan- und allgemeinen Kirchengeschichte. Soweit reproduktionsfähige Vorlagen auffindbar waren, werden die Diözesanbischöfe im Bild vorgestellt. Der Band enthält etwa 300 Portraits von Diözesanbischöfen, die größtenteils entsprechend der Mode der Barockzeit mit Perücke dargestellt sind und mit Ausnahme einiger weniger Bischöfe, die aus religiösen Orden hervorgegangen waren (z. B. ein Kapuziner, ein Zisterzienser) dem Adel bzw. dem Hochadel angehörten.

Nach der ursprünglichen Planung der Herausgeber sollte jeder Artikel den gegenwärtigen Forschungsstand widerspiegeln. Im Verlauf der Arbeiten zeigte sich jedoch, daß in vielen Fällen weiterführende Forschungen und insbesondere der Rückgriff auf Primärquellen unerlässlich waren. In einer Reihe von Fällen sind die Listen der Generalvikare und leitenden Bistumsbeamten sowie deren Personal- und Amtsdaten für dieses Werk erstmals eruiert worden. Verschiedentlich ließ sich trotz intensiver Nachforschungen der Tag der Priesterweihe oder der Bischofswahl nicht mehr feststellen.

Von großem Nutzen für den praktischen Gebrauch des Lexikons ist das darin am Ende enthaltene Verzeichnis der behandelten Personen nach den in alphabetischer Reihenfolge auf-

geführten Diözesen. Bei jeder Diözese ist dieses chronologische Verzeichnis aufgliedert in die Fürstbischöfe (bzw. Diözesanbischöfe), Weihbischöfe und Generalvikare, jeweils mit Angabe ihrer Amtszeit (S. 592–632). Ferner ist ein weiteres Verzeichnis der zeitgenössischen Regenten der einzelnen Staaten und der Apostolischen Nuntien angefügt (S. 633–636). Schließlich eine umfangreiche Bibliographie der in den einzelnen Beiträgen stets abgekürzt zitierten Literaturhinweise (S. 637–662).

Der vorliegende Band »Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1648 bis 1803« ist eine großartige editorische Leistung von Erwin Gatz und seines Mitherausgebers Stephan M. Janker. Sie erfreuten sich dabei der Mitarbeit von 36 Fachleuten, unter denen sich angesehene Universitätslehrer, Diözesanhistoriker und Diözesanarchivare befinden. Das Lexikon bedarf keiner Empfehlung. Nicht nur die Kirchengeschichte im allgemeinen und die Diözesangeschichte im besonderen, sondern auch die Profangeschichte, die Rechtsgeschichte und die Wissenschaft des kanonischen Rechts und des Staatskirchenrechts werden in Zukunft auf die wichtige Informationsquelle angewiesen sein.

Joseph Listl, Augsburg

John Henry Newman – Lover of Truth. Academic Symposium and Celebration of the first Centenary of the Death of John Henry Newman. Edited by Maria Katharina Strolz and Margarete Binder, International Centre of Newman Friends. Urbaniana University Press, Rome 1991. 174 pp.

Im Rahmen des Jubiläumjahres zum hundertsten Todestag von John Henry Kardinal Newman (1801–1890) veranstalteten die Mitglieder des Internationalen Newman-Zentrums in Rom, getragen von der römisch-katholischen internationalen Gemeinschaft »DAS WERK«, ein akademisches Symposium, das am 26., 27. und 28. April 1990 in der Sala Borromini unter dem Thema »John Henry Newman – Lover of Truth« stattfand. Die Urbaniana University Press veröffentlichte die Akten dieses Symposions, um in dieser Weise einen der bekanntesten Alumnus der Urbaniana – 1846/47 studierte John Henry Newman katholische Theologie am »Collegio Propaganda Fide« – zu würdigen. Das Symposium hatte sich zum Ziel gesetzt, zu den Newman-Studien beizutragen und auch vielen Studenten und anderen Interessierten die Möglichkeit zu bieten, Newman kennenzulernen, der keine Erkenntnis und keine Wissenschaft isoliert für sich sah, sondern stets in

ihren inneren Zusammenhängen mit dem Ganzen, das in der Schöpfung und in der Offenbarung vorgegeben ist. Am Ende stand eine Sonderaudienz, die der Heilige Vater den Teilnehmern des Symposions gewährte.

Die Herausgeber, Maria Katharina Strolz und Margarete Binder, stellen in der Einleitung Newman in den historischen Kontext seines Lebens und Wirkens hinein und zeigen so die unersetzbare Rolle des Gewissens in seinem geistlichen und geistigen Werdegang inmitten der Geistesströmungen des 19. Jahrhunderts wie Rationalismus, Liberalismus, englische Aufklärung, Ultramontanismus.

Das Buch enthält auch die Einführungsworte der jeweiligen Präsidenten: Erzbischof Cassidy, Präsident des päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, Kardinal Poupard, Präsident des Päpstlichen Rates für Kultur und des Päpstlichen Rates für den Dialog mit den Nichtgläubigen, und Kardinal Ratzinger, Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre. Auch die Begrüßungsworte, die Kardinal Ratzinger bei der Sonderaudienz an den Heiligen Vater richtete, wurden in die Publikation aufgenommen. Außerdem enthält das Buch weiters unter dem Titel »Addresses« die Predigt von Erzbischof Erwin Ender, Apostolischer Pro-Nuntius im Sudan, während des festlichen Abschlußgottesdienstes. Es folgen die Botschaften des damaligen Erzbischofs von Canterbury, Dr. Robert Runcie, und von Kardinal Tomko, Präfekt der Kongregation für die Evangelisierung der Völker. Ein weiteres Zeugnis für das Interesse, das Newman in weiten Kreisen findet, ist der Beitrag von Dr. Francesco Cossiga, dem Staatspräsidenten Italiens, der ein Kenner der Oxford-Bewegung und ein großer Freund Newmans ist – er hat auch an der Eröffnung des Symposions teilgenommen –, über »Newman und Rom«.

Der Hauptteil des Buches enthält die sechs Vorträge des Symposions, jeweils – wie überhaupt alle Beiträge – in der Originalsprache: englisch, italienisch, französisch.

Prof. Michael Sharkey aus Birmingham in England behandelte unter dem Titel »Newman and Revelation« Newmans Annäherung zur Theologie der Offenbarung, einem grundlegenden Thema für das Verständnis Newmans. Newman stellt seinen Geist und Intellekt bewußt in den Dienst der geöffneten Religion, der objektiven Wirklichkeit Gottes und der objektiven Wahrheit seiner Offenbarung. Skizzenhaft berührte der Autor verschiedene Aspekte der Theologie der Offenbarung, so wie sie im Gesamtwerk Newmans zu finden sind, und zwar als Antwort auf Fragen

bezüglich des Liberalismus in der Religion, des Gewissens, der Bibel, der Geschichte, der Kirche und Christus. Im zweiten Beitrag zum Thema »Newman on Mystery and Dogma« ging Prof. John F. Crosby aus den USA von der Offenbarung in der Verschiedenheit ihrer Aspekte aus, um so aufzuzeigen, wie Newmans Denken es vermochte, scheinbare Gegensätze harmonisch zu vereinen, weil ihre Gegensätzlichkeit im geheimnishaften Charakter der menschlichen Vernunft übersteigenden Selbstoffenbarung Gottes gründet und nicht im Wesen der Dinge selbst.

In den beiden folgenden Beiträgen kam Newmans Lehre von der Kirche zur Sprache. Mgr. Jean Honoré, Erzbischof von Tours, sprach über die immer aktuelle Frage nach dem Verhältnis von Autorität in der Kirche und Gewissensfreiheit. Der Referent ging dabei auf die Hauptthesen der Antwort Newmans in seinem »Brief an den Herzog von Norfolk« näher ein.

Prof. Péter Erdő, Professor an der theologischen Fakultät von Budapest, zeigte in seinem Vortrag: »Le basi teologiche del diritto canonico secondo le opere di John Henry Newman« die theologischen Grundlagen für das Kirchenrecht nach Newman auf. Im Sinne Newmans setzte er bei der Menschwerdung an, aus der sich der sakramentale Charakter der Kirche sowie ihre Einheit und Sichtbarkeit ableiten. Als Gemeinschaft sind der Kirche Strukturen, die einen juristischen Charakter innehaben, eigen: das römische Pontifikat und der Episkopat, die Kirche als »communio«, die Ausübung des dreifachen Amtes der Kirche.

Prof. Philip Boyce aus Irland, Professor für Spiritualität und Dogmatik an der päpstlichen theologischen Fakultät Teresianum in Rom, sprach über die Reaktionen der Zeitgenossen Newmans auf seinen Tod: »Newman as seen by his contemporaries at the time of his death«. An Hand von vielen Beispielen zeigte er auf, wie Newmans Leben und Werk in England und Irland gewürdigt wurden, wie die Vielgestaltigkeit seines Wirkens tiefe Spuren hinterlassen hatte, in der anglikanischen und in der katholischen Kirche.

Der letzte Vortragende des Symposions, P. Vincent F. Blehl aus den USA, Postulator der Causa Newmans, beschrieb das Bild Newmans, wie es sich nach 100 Jahren Forschung herauskristallisierte, vor allem nach den intensiven Studien, die der Abfassung der »Positio« für den Seligsprechungsprozeß Newmans vorangegangen sind: »John Henry Newman. A hundred Years later.« Interessant ist, daß die Forschung das Bild bestätigt, daß die Zeitgenossen Newmans uns in

vielen schriftlichen Zeugnissen hinterlassen haben und beide die kritischen Stimmen, die vor allem Anfang dieses Jahrhunderts ein eher negatives Bild von Newman zeichneten, zum Schweigen bringen. Freilich ist das Bild Newmans, wie es aus den zeitgenössischen Aussagen und aus den Er-

gebnissen der Forschung hervorgeht, nicht in einem Satz einzufangen. Nicht nur denkerisch ist es Newman gelungen, scheinbare Gegensätze zu vereinen, sondern auch in seinen Charakterzügen. Dies bedeutet seine echte Größe.

Luitgart Govaert, Rom – Bregenz

Theologie des Mittelalters

Lutz-Bachmann, Matthias (Hrsg.), *Ontologie und Theologie. Beiträge zum Problem der Metaphysik bei Aristoteles und Thomas von Aquin*, Peter Lang, Frankfurt am Main – Bern – New York – Paris, 1988, 109 S.

Die vorliegende Veröffentlichung bringt die Referate einer Tagung der Fachschaft Philosophie des Cusanuswerkes. Die vier Beiträge behandeln die Frage des Objektes der Metaphysik und einige Probleme der philosophischen Theologie. Matthias Lutz-Bachmann gibt eine gute Übersicht über die verschiedenen Stellungnahmen des Aristoteles zur Frage des Gegenstandsbereiches der Metaphysik. Der Verfasser hätte allerdings klarer herausstellen müssen, welche die Bedeutung der *pro-sen*-Analogie des Seienden innerhalb der Ersten Philosophie des Stagiriten ist.

Hermann Weidemann legt eine Analyse der Quaestio V der *Expositio in Boetii De Trinitate* vor, erklärt den Unterschied zwischen abstractio und separatio, stellt aber nicht hinreichend klar heraus, daß die separatio externe Vorbedingung, kein inneres Element der metaphysischen Arbeit ist, wie die Abstraktion. Nach der knappen Darstellung schließt er, daß die von Thomas ausgearbeitete Metaphysik die Aufgabe einer Primärwissenschaft nicht mehr erfüllen kann (S. 49). Gleichfalls lehnt er – en passant – die Fünf Wege ab, vor allem den 3. Beweis der Existenz Gottes. Aber es ist fraglich, ob W. die Texte angemessen verstanden hat. Wenn Thomas sagt, daß alle anderen Wissenschaften ihre Prinzipien aus der Metaphysik übernehmen, meint er die zahlreichen Grundsätze, die von den Wissenschaftlern meistens unbewußt gebraucht werden (wie etwa die Erkennbarkeit aller Dinge oder die Einsicht, daß in der Natur alles eine Funktion hat, das Kausalprinzip, usw.).

Die von W. angeführte Kritik gegen den 3. Weg, daß nämlich der Beweis von der Möglichkeit einzelner Dinge zu einer bestimmten Zeit nicht zu sein, schließt, zu einem bestimmten Zeitpunkt seien alle Dinge nicht mehr (»a quantifier shift«), wird von H. Seidl im folgenden Beitrag

widerlegt: »der Übergang zum Allgemeinen ist hier kein Trugschluß, weil überhaupt kein Schluß« (S. 67) oder genauer gesagt, wenn alle Dinge nur eine beschränkte Zeitdauer haben, kann man mit ihnen nie die ewige Zeit, in der es Seiendes gegeben haben muß, ausfüllen. Mit Seidl muß man betonen, daß »die Gottesbeweise das in der traditionellen Naturphilosophie und Metaphysik entfaltete Realitätsverständnis voraussetzen« (S. 73).

Im letzten Beitrag des Bandes erwähnt M. H. Wörner die Kritik einiger analytischer Philosophen gegen die Ewigkeitsdefinition, die Thomas von Boethius übernommen hat: *W. Kneale et alii* beanstanden das »vita«, weiter das »tota simul«: man könne nicht sagen, daß Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zusammen präsent seien. W. zeigt, daß die Diskussion der Ewigkeit Gottes von der Erkenntnis Gottes ausgehen muß, die in den voraufgehenden Quaestiones erreicht wurde. In der Summa theologiae geht Thomas von der Immutabilität Gottes aus. Die Opponenten denken univok, wenn sie unterschiedslos Sätze benutzen wie »Gott existiert« und »Gott existiert möglicherweise zu einem gegebenen Zeitpunkt nicht« (S. 94).

Die Veröffentlichung des Sammelbandes ist verdienstvoll: die Beiträge zeigen, wie aktuell heute die thomatische Metaphysik ist. Die Referate machen aber auch klar, daß man die Texte der Metaphysik des Aquinaten nicht erklären und kritisieren kann, wenn man nicht zuerst die Naturphilosophie und die Methoden des großen Denkers eingehend studiert hat. Andernfalls gleicht die Kritik einem Geklöff, an dem sich – in der Sprache der Thomasbiographien gesagt – der »große Ochs« nicht stört.

L. J. Elders, Rolduc

Leclercq, Jean, *Bernhard von Clairvaux – ein Mann prägt seine Zeit*, Neue Stadt, München 1990, 194 S.

J. Leclercq, bekannt nicht nur als Hrsg. der lat. Bernhard-Ausgabe, sondern auch durch eine Reihe von früheren Veröffentlichungen zu den Tex-

ten und zur Theologie Bernhards wie »Saint Bernard Mystique« (Paris 1948), »Recueil d'études sur saint Bernard et ses écrits I-IV, Storia et litteratura« (Rom 1962-87), »Wissenschaft und Gottverlangen« (Düsseldorf 1963), »Saint Bernard et l'esprit cistercien« (Paris 1966), oder »La femme et les femmes dans l'oeuvre de Saint Bernard« (Paris 1982), bringt nun – aus Anlaß des 900jährigen Bernhard-Jubiläums – eine neue Biographie heraus, die zugleich mit einigen zentralen Gedanken Bernhards vertraut machen will.

Aus dem doppelten Anliegen – Historisches und Theologisches zu vermitteln – ergibt sich die Zweiteilung des Buches, das zunächst ein historisches Porträt Bernhards zeichnet (»Der Heilige Bernhard. Ein geschichtliches Porträt«, 9–118), in dem der Abt von Clairvaux häufig selbst zu Wort kommt, um einen zweiten Teil anzuschließen, der mit »Die Botschaft« (119–194) übertitelt ist und der prägnant kommentierte Textabschnitte aus den Werken Bernhards bietet.

Als Grundimpuls für dessen späteres reformerisches Wirken – ein Impuls, der schon in Cîteaux freigesetzt worden sein muß – gibt L. die Begründung eines Mönchtums an, »das frei sein sollte von allen Kompromissen mit der Zeit« (S. 31) – ein Plan, der Bernhard als unerschrockenen Reformator (S. 32) erwies. Unter dem Titel *Apologie für Wilhelm von Saint-Thierry*, veröffentlicht 1125, faßte Bernhard die Programmschrift für die ganze zisterziensische Klosterordnung ab. Es ist »das grundlegende Werk über das Mönchtum« (S. 34). Was das Verhältnis dieser *Apologie* zum klösterlichen Leben in Cluny betrifft, so stellt L. heraus, daß es Bernhard in dieser Schrift nicht darum gegangen sei, gezielt bestimmte Formen der Liturgie und des Gemeinschaftslebens, wie sie dort speziell gepflegt wurden, anklagend in Frage zu stellen. L. macht darauf aufmerksam, daß die frühere Forschung bestrebt war, solche Verbindungen aufzudecken. Demgegenüber steht für den heutigen Historiker die generelle Spiritualität, die hier vertreten wird, im Mittelpunkt des Interesses. »Die Apologie ist offenbar eine Kritik all dessen, was nicht dem reinen Mönchtum entsprach, wie es der heilige Bernhard verstand – ob es sich nun um das anfängliche Cîteaux oder um Cluny handelt.« (S. 39) Man darf bei Bernhard folgendes nicht übersehen: Der Reform des monastischen Lebens entspricht auf der anderen Seite die grundlegende Reform des inneren Menschen, der nach dem Bild Christi neugestaltet werden muß.

Besondere Aufmerksamkeit findet das theologische Frühwerk Bernhards *De gradibus humilitatis et superbiae*. Darin, so zeigt L., ist von Anfang

an nicht »Demut«, sondern »Wahrheit« der zentrale Schlüsselbegriff. Für Bernhard ist das zunächst die Wahrheit, die der Mensch in der rechten Selbsterkenntnis über sich selbst gewinnt, dann aber die absolute Wahrheit, die nach Johannes Christus ist. Er ist für uns das »alles entscheidende Ich« – ein Ich, das »trinitarischer Natur« ist. Darum ist auch der Weg, auf dem der Mensch zu Gott zurückkehrt, von der Bewegung der drei göttlichen Personen zueinander geprägt. Selbsterkenntnis, die zugleich ein Prozeß der Umkehr ist, geschieht so, daß der Mensch in diese Dynamik göttlichen Lebens mit hineingenommen wird: »Woher kommt derjenige, der all das ist? Vom Vater. Wohin führt er? Zum Vater, durch den Geist. Der Gott, an den der Christ glaubt, ist dreifaltig. ... Wir gelangen zur Selbsterkenntnis, wenn wir den Vater durch Christus im Heiligen Geist kennenlernen, und nicht, indem wir unseren Blick auf uns selbst richten.« (S. 120) L. berührt auch die innere Verbindung der Seelenkräfte mit den drei göttlichen Personen, die jeweils in eigener Weise an der Wiedererneuerung des Menschen beteiligt sind. So verbindet uns die Erkenntnis der Wahrheit – als Werk der ewigen *sapientia* – mit dem Sohn, während die Aufrichtung des Willens durch die Liebe auf den Hl. Geist zurückgeht und das Erfülltwerden der *memoria* in der *visio* dem Vater zugeschrieben wird. (S. 122)

Dieser trinitarische Aspekt in der Umgestaltung des Menschen, der »ein Geist mit Gott« werden soll, gewinnt bei Bernhard auch eine ekklesiologische Dimension, sofern die Beziehungen der nach dem Bild Christi neugestalteten Menschen die Beziehungen der Personen in Gott mit ihrer Einheit in der Verschiedenheit analog reflektieren. So kann L. sagen: »Die Lehre Bernhards über die Kirche leitet sich ab aus seiner Trinitätslehre und aus seiner Christologie.« (S. 157) Findet eine Bejahung des anderen gerade in seiner Andersartigkeit statt, ist dies eine Frucht der erneuerten Beziehung zu Gott, in der die Liebe sich zuallererst verwirklicht: »Das bringt die Menschen einander näher – analog zur trinitarischen Liebe in Gott selbst.« (S. 126)

Wird der Mensch hineingezogen in jene Beziehungen, wie sie die trinitarischen Personen in Gott untereinander ausmachen, gewinnt er auch einen Anteil an jener *complacentia* des Vaters zum Sohn und überhaupt »am gegenseitigen Wohlgefallen der göttlichen Personen in der Dreifaltigkeit«. (S. 134)

Im Hinblick auf die mariologischen Gedanken Bernhards hebt L. die nüchterne Klarheit und exakte biblische Orientierung in der Darstellung

der Geheimnisse Mariens hervor, die – im Unterschied zu späteren Autoren, deren Schriften oft unter dem Namen Bernhards Verbreitung fanden – jede gefühlshafte Übertreibung meidet. Bei Bernhard finden wir keine Bezeichnung Mariens als »unsere Mutter«. Genausowenig nennt er uns »Söhne Mariens« (S. 149). Dagegen liegt die »Schönheit seiner Mariologie« darin, daß »fast alle Bilder, die er verwendet, biblischen Ursprungs« sind (S. 150). Maria ist im Heilswerk das »Werkzeug« der Erlösung und das »Bindeglied« (S. 150), durch das Gott die Inkarnation verwirklichen kann. Durch ihre Fürsprache wird sie zur »Mittlerin auf einer neuen Ebene«. Weil sie in Christus die menschgewordene Barmherzigkeit geboren hat, wird sie zur »Mutter der Barmherzigkeit« (S. 152). In seiner Predigt über den Aquädukt – andere Bezeichnung für Maria – leitet sich der Strom der Erlösungsgnade über sie bis zu uns her. Ihr Stehen unter dem Kreuz endlich verwirklicht die vollendete *compassio* mit dem leidenden Herrn, die soweit geht, daß Maria »ein inneres Martyrium« (S. 153) durchleidet.

Was diese Biographie vor anderen auszeichnet, ist die Berücksichtigung der neuesten Ergebnisse, die die historische Forschung über Bernhard gewonnen hat. Hier fällt besonders eine besonnene Zurückhaltung auf in den Dingen, über die einfach Unsicherheiten bestehen. Interessant ist auch die Kombination von historischen Gegebenheiten mit den großen theologischen Anliegen Bernhards, die dem Leser von einem Mann aufgeschlüsselt werden, dessen jahrzehntelange Erfahrung mit den Texten Bernhards – auch in der Art der sprachlichen Darstellung – aus jeder Seite spricht.

Michael Stickebroeck, Augsburg

Naszályi, E., *Mit Bernhard von Clairvaux ins Abenteuer der Liebe*. EOS Verlag, St. Otilien 1989, 390 S.

Das erstmals 1982 unter dem ungarischen Originaltitel »Höhen und Abgründe« (csúcsok es szakadékok) in Budapest erschienene, von M. Ida Koch OCist ins Deutsche übersetzte Buch umfaßt drei Teile: »Das Abenteuer beginnt« (59–88), »Das Abenteuer der Liebe« (89–224) und »Der Gipfel des Abenteuers« (225–381). Außer einer Erklärung des Verhältnisses ungarisches Original – deutsche Ausgabe (24–26) ist die Entstehungsgeschichte des Buches (13–24) sowie eine ausführliche Einleitung der Herausgeberin vorangestellt.

Um die Intention des Vf. hinsichtlich der Texte zu begreifen, die in dem Buch wiedergegeben werden, muß man die Zeitsituation, in der sie

entstanden sind, berücksichtigen sowie ihren ursprünglichen Charakter und die unmittelbaren Adressaten. Damit berührt man direkt den ganzen Lebenskontext des Vf., ohne den der Gehalt der Texte, der ein geistlicher ist, unverständlich bliebe.

Schon 1945 hatte Vf. in Zirc im Anschluß an die dort bestehende Zisterzienser-Abtei die Gründung eines zisterziensischen Frauenklosters vorgenommen, dessen geistlicher Leiter er auch während der Jahre 1950–88 blieb. Damals war der Konvent als solcher aufgelöst und die Frauen hatten ihre Zuflucht in eine Budapester Familienwohnung genommen, wo sie inkognito dem Chor gebet als Grundbaustein zisterziensischer Berufung nachgingen. In diese Umstände muß das Entstehen der Betrachtungen situiert werden, die – stilistisch als paraphrasierender Kommentar zu den Predigten und Traktaten Bernhards gehalten – die Entwicklung des geistlichen Lebens aus der Sicht und mit den Ausdrucksmitteln des Abtes von Clairvaux nachzeichnen. Das geschieht freilich nicht in einer rein deskriptiven Weise, die immer einer gewissen Statik verhaftet ist, sondern so, daß damit zugleich zu einem lebendigen Nachvollzug eingeladen wird. Darin liegt das Selbstverständnis des Textes als eines geistlichen begründet.

Aus den vielen Themen, die in dem Buch angesprochen werden – die Gliederung gibt eine gute Übersicht – seien einige hier kurz erwähnt: Die Gottesliebe. Vf. verwendet diesen Zentralbegriff der Spiritualität Bernhards in der Weise, wie der Abt von Clairvaux ihn in »De diligendo Dei« gebraucht. Dieser Traktat setzt an bei der inneren Verfassung des Menschen, dessen Seele durch Würde (*dignitas*), Erkenntniskraft (*intellectus*) und Tugend (*virtus*) ausgezeichnet ist, um die Möglichkeit des Selbstüberstiegs des Menschen von der Selbstliebe über die eigenem Vorteil entspringende Liebe zu Gott bis hin zur reinen Gottesliebe, die Gott um seiner selbst willen (*propter seipsum*) liebt, aufzuweisen.

In diesem Prozeß der *conversio* kommt der *virtus* eine entscheidende Rolle zu (Zitat Vf.): »Hier wird die ganze Größe des Menschen sichtbar: In seiner Würde steht er herrlich und erhaben da auf Erden; durch seine Erkenntnis – vielleicht könnten wir sie auch Selbst-Bewußtsein nennen – sieht er sich selbst und die eigene Größe in aller Klarheit; kraft der Tugend aber öffnet er sich seinem Schöpfer, sucht und umarmt ihn.« (99) Auf die Frage, was diese Tugend denn eigentlich sei, gibt Vf. eine umschreibende Definition: »Tugend ist eine rege, dynamische, wirksame Kraft, die alle unsere seelisch-geistigen Fähig-

keiten durchwirkt, so daß unser Suchen nicht lahm, unsere Sehnsucht nicht müde wird und wir mit ganzer Glut und Intensität unserem Ziel entgegenstreben.« (99)

Interessant ist, wie Bernhard die Fähigkeit zur Gottesliebe in dieser natürlichen Verfaßtheit des Menschen grundgelegt sieht. Man könnte fast von einem »Naturgesetz« sprechen, das auch diejenigen bindet, die keinen Christusglauben haben, weil der Mensch aus seiner Natur darauf zielt, Gott um seiner selbst willen zu lieben. (Vgl. Dil 6) Wegen des Bild-Charakters, der dem Menschen eigen ist, treffen wir auf jene Struktur der Ähnlichkeit, die schon rein naturhaft auf eine Beziehung zu Gott in Erkennen und Lieben drängt. Darum, so sagt Bernhard, können sich auch die »Ungläubigen« nicht in ihrem Gewissen entschuldigen, wenn sie ihren Gott nicht mit der ganzen Kraft ihres Herzens lieben, sind sie doch aufgrund ihres Bild-Seins ursprünglich darauf angelegt. (Vgl. ebd.)

Der Mensch als Sünder. Die erbsündliche Gebrochenheit des Menschen zeigt sich für Bernhard fundamental in der Diskrepanz zwischen Gottesebenbildlichkeit (*imago Dei*) und Gottähnlichkeit (*similitudo Dei*). Vf. weist darauf hin, daß Bernhard die Unterscheidung von *imago* und *similitudo* aus der Tradition übernommen hat, beide aber in seiner Deutung auf ganz eigene Weise »zu Angelpunkten der Spiritualität und Aszese« (132) werden. Stärker nämlich als etwa bei Augustinus, von dem dieses Begriffspaar häufig verwendet wird, fällt das Gewicht bei Bernhard auf die Tatsache, daß der Mensch immer als Sünder vor Gott steht. So kann Vf. sagen, wenn der Mensch, der auch nach der Sünde immer Bild Gottes bleibt, seine Ähnlichkeit mit Gott eingebüßt hat, in Verbannung lebt, im »Land der Unähnlichkeit« (*in regione dissimilitudinis*), dann bedeute das den existentiellen Verlust schlechthin. (132)

Im Hinblick auf die Seelenkräfte des Menschen bringt der Fall in die Sünde über den Verstand Blindheit (*caecitas*), über das Gedächtnis Schwäche (*infirmitas*), über den Willen Bosheit (*malitia*) als die drei Grundübel, die den Menschen auf sich selbst zurückkrümmen, ihn zum *homo incurvatus in se* machen. Die Selbstliebe als Gut wird zur ungeordneten Selbstliebe, die aus sich die *curiositas* als unruhiges Umherschweifen des Geistes in der Welt und die *voluptas* als Begierde nach dem, was Genuß seiner selbst wegen verspricht, entläßt. »Die rastlose cupiditas, die unersättliche Begierde, treibt den Menschen dazu, der Heimat zu entfliehen, die Eltern zu verlassen, seine Kinder zu vergessen, sich aus den Armen seiner Frau zu reißen, um nach dem zu suchen und zu stre-

ben, was gar nicht notwendig ist: es zu erwerben, nur um es wieder zu verlieren, es zu verlieren und danach zu trauern.« (Div 42, 3)

Durch die Sünde gerät der Wille in eine Art von Zwang, aus dem er sich, obwohl er immer frei bleibt, selbst nicht mehr lösen kann. Der Mensch ist so verloren, daß Gott ihn suchen muß.

Gottes Barmherzigkeit. So bleibt der Mensch im Zustand der »Verbannung« (*exsilium* ist bei Bernhard nur ein anderer Ausdruck für *regio dissimilitudinis*) angewiesen auf die Barmherzigkeit Gottes, die nicht eine seiner Eigenschaften neben anderen darstellt, sondern das Herz-Geheimnis Gottes selbst enthüllt. Daß Gott im Wesen ein Geheimnis der Barmherzigkeit ist, erfahren wir durch die Offenbarung des Sohnes: »Wie hätte er uns deutlicher seine Barmherzigkeit offenbaren können«, fragt Bernhard, »als indem er selbst das Elend der Menschen auf sich nahm?« (Ephih. 1, 2) Das Erbarmen Gottes wird uns vor allem ansichtig im Gottmenschen Jesus: »Der Vater hat einen Sack voll von seiner Barmherzigkeit auf die Erde gesandt, einen Sack, der im Leiden aufgeschnitten werden soll, damit herausfließe, was in ihm verborgen ist: der Preis unserer Erlösung.« (ebd.)

Durch die Sendung des Sohnes, der »im Herzen des Vaters«, ruht, wird nach außen hin offenbar, was Gott in sich ist: ein Abgrund von Erbarmen und Liebe. (Vgl. Hum 12)

Durch die direkte Übersetzung aus dem Ungarischen gewinnt die Aussage des Bernhardtextes nicht immer an Deutlichkeit (Vgl. z.B. S. 101 unten). Die Konsultation des lateinischen Textes wäre hilfreich.

Für den Leser würde die Lektüre einfacher, wenn die Textebenen Bernhard-Text – Kommentar im Druck deutlicher voneinander unterschieden wären. Die Parallelen des hinten angefügten Gedichts von Silja Walter, gekennzeichnet mit »Epilog«, zu Bernhard von Clairvaux sind so wenig offenkundig, daß der Leser den thematischen Zusammenhang mit dem vorausgehenden Buchteil vermißt.

Aus den Kommentaren zu den Textabschnitten spricht eine jahrzehntelange Erfahrung mit der geistlichen Lesung der Schriften Bernhards, die der Vf. neu lebendig werden zu lassen vermag. Daß Vf. keine wissenschaftliche Abhandlung über einige Aspekte der Theologie Bernhards bieten will, dürfte klar geworden sein. Viel eher ist das Buch gewissermaßen eine »Schule des Betens« mit Bernhard von Clairvaux, die im Adressaten nicht in erster Linie Information, sondern eine geistliche Bewegung erreichen will, ein Verstehen von innen her, das zugleich ein »Aus-

kosten« ist und zu jenem *diligere* führt, von dem Bernhard selbst sagt, daß es uns »mit Gott ein Geist« sein läßt.

Michael Stickebroeck, Mayerling

Elders, L. (Hrsg.), *La doctrine de la révélation divine de saint Thomas d'Aquin. Actes du symposium sur la pensée de saint Thomas d'Aquin tenu à Rolduc, les 4 et 5 novembre 1989 (Studi Tomistici 37), Città del Vaticano 1990, 278 S.*

Der 37. Band der Studi Tomistici legt eine Sammlung hochkarätiger Referate zum Offenbarungsverständnis des hl. Thomas von Aquin vor, die weit über den Kreis von Thomas-Spezialisten hinaus von Interesse sein dürften.

L. Scheffczyk eröffnet mit einer Verhältnisbestimmung zwischen dem »neuscholastischen Traktat De Revelatione Divina, der dogmatischen Konstitution Dei Verbum und der Lehre des heiligen Thomas« über die Offenbarung (13–26). An der Theologischen Erkenntnislehre Scheebens, die zur unmittelbaren Wirkungsgeschichte des Vat. I gehört, wird nachgewiesen, daß dessen Offb.verständnis mit den gängigen Kategorien »monologisch«, »lehrhaft«, »rationalistisch« nicht hinreichend erfaßt wird, sondern auch Raum für das im Vat. II nicht absolut gesetzte, sondern bloß akzentuierte dialogische Element (Offb. als Selbststoffb. Gottes) läßt. In Thomas sieht Vf. die inhaltlich-lehrhafte u. die personal-dialogische Sichtweise vermittelt: Offb. und Glaube als ein Kommunikationsgeschehen zwischen Gott und Mensch, als personale Begegnung, die aber durch Erkenntnisübermittlung erst ermöglicht, fundiert und ausgewiesen wird. Daß nach Thomas Offb. nicht ihres Inhaltes beraubt und zur bloßen Glaubenserfahrung, die erst durch den Menschen selbst zur Botschaft wird (Schillebeeckx), reduziert werden darf, zeigt A. Blanco am thom. Wort- und Wahrheitsverständnis auf (»Word and Truth in Divine Revelation. A Study of the Commentary of St. Thomas Aquinas on John 14,6«, 27–48). Die Offb. ist an das Wort gebunden, das bereits im bloß menschlichen Bereich einen bestimmten Inhalt aufweist und gerade so Teilhabe an der inneren Realität des Sprechenden schenkt. Gottes Sprechen wird vernommen durch eine inhaltlich bestimmte Predigt (auditus exterior), einen inneren Impuls der Gnade (auditus interior, tactus Spiritus Sancti) und äußere Zeichen (Wunder, Prophezeiungen), wobei die innere Welt des Propheten in den Dienst genommen wird.

Das Problem einer möglichen Synthese von Vernunftwahrheit und Glaubenswahrheit geht L. Hödl in seinem Beitrag »Die veritas fidei catholi-

cae und die Analogie der Wahrheit im mittelalterlichen Streit der Fakultäten« (49–68) an, indem er ein analoges Wahrheitsverständnis postuliert, das die »Eigenständigkeit im Zusammengehören, die Zusammengehörigkeit in der Unterschiedlichkeit« der Wahrheiten respektiert.

Für Vf. stellen die bei Thomas eine Brückenfunktion zwischen diesen beiden Dimensionen der Wahrheit ausübenden *praeambula fidei* einen Beleg dafür dar, daß die gnadenhafte Selbstüberschreitung nicht an der Vernunft des Menschen vorbei, sondern – aufbauend auf deren unbegrenzte Offenheit und Dynamik – durch sie hindurch führt.

Ph. Delhaye (»Morale révélée et morale naturelle dans l'Épître aux Romains«, 69–103) arbeitet die theozentrische und personalistische Prägung der geoffenbarten Moral heraus und unterstreicht die Verpflichtung, die eigene Autonomie auf Gott hin zu orientieren, sich der Liebe Gottes zu öffnen, diese als Geschenk anzuerkennen. Aus der Christusbezogenheit werden Kriterien einer christlichen Moralität entwickelt, die das Urteil über den inneren Wert der Akte selbst vertiefen: Die Rückbeziehbarkeit einer Tat auf den Herrn (im Sinne des »Leben und Sterben für den Herrn« bei Paulus), ihr Vollzug im Geist des Lobpreises und Dankes an Gott und im Bewußtsein, einmal vor Gott Rechenschaft ablegen zu müssen.

Mit der Notwendigkeit einer inneren Gnade zum Glauben befaßt sich R. Schenk (»Omnis Christi actio nostra est instructio. The Deeds and Sayings of Jesus as Revelation in the View of Thomas Aquinas«, 104–131). Wenn man wie Greshake Gnade im pelagianischen Sinne nur mehr als konkrete, kategoriale (in der Welt erfahrbare und in die Natur integrierte) Freiheit versteht (unter Verzicht auf jede innere Gnade), ist man gezwungen, die Worte und Taten Jesu als alleinige Ursache des Glaubens zu werten. Sch. belegt für Thomas die Notwendigkeit einer innerlich zur Zustimmung bewegenden Gnade, die Gabe des Hl. Geistes ist. Das Axiom »omnis Christi actio nostra est instructio« wird demgemäß von Thomas sehr zurückhaltend aufgenommen. Worte und Taten Jesu dienen als »exempla« (moralische Vorbildlichkeit) und »documenta« (Beleg für die Glaubenswahrheiten), wenn sie im Kontext dieser inneren Gnade vernommen werden.

Im Beitrag von L. Elders (»Aquinas on Holy Scripture as the Medium of Divine Revelation«, 132–152) wird an eine heute oft übersehene Scheidung von Inspiration und einer das Verstehen des von Gott mitgeteilten Wissens schenkenden Offb. im eigentlichen Sinne erinnert. Vf.

maht, die Hl. Schrift nicht im Sinne des »sola scriptura« zu isolieren, sondern sie als »Gefäß und Ausdruck« der Offb. auf das kirchliche Lehramt und die Tradition zu beziehen. Eine sehr lesenswerte Untersuchung über die Schriftsinne bei Thomas bestätigt, daß die Hl. Schrift nur »in medio ecclesiae« zu lesen und in ihrem uner-schöpflichen Reichtum auszulegen ist.

Wie kann die göttl. Unterweisung überhaupt in das geistige Universum des an die Sinneserkenntnis gebundenen Menschen eintreten? J.-H. Nicolas (»Aspects épistémologiques de la révélation«, 153–170) antwortet von einem vertieften Analogieverständnis aus: Auf der Ebene der in der Seinspartizipation gründenden metaphysischen Analogie ist neben der Wirk- auch die Exemplarursächlichkeit Gottes zu sehen und zu beachten, daß die volle Analogizität erst im Urteil erreicht wird, wo ein gemeinsamer Begriff unterschiedlichen Subjekten zugeteilt wird, die gerade in dieser perfectio verschieden sind. Im Begriff wird so eine verborgene Intelligibilität aktualisiert, die Gott zwar erreichen, aber nie repräsentieren kann. Die Offenbarung nun bedient sich der Analogie in einer neuen Weise, indem sie unseren Begriffen einen analogen Wert beiträgt, dessen Erkenntnis wir nicht durch Seinspartizipation erlangen, sondern ausschließlich durch die Offb. selbst.

Einen grundlegenden Fortschritt im Verständnis des Prophetischen bei Thomas konstatiert J.-P. Torrell (»Le traité de la prophétie de S. Thomas d'Aquin et de la révélation«, 171–195): Prophetie gilt nicht mehr als habitus, sondern als vorübergehende passio, als Charisma mit sozialer Ausrichtung, das auf die göttliche Wirklichkeit selbst (nicht nur auf die futura contingentia) bezogen ist. Vor allem: es müssen nicht in jedem Fall neue Erkenntnisbilder von Gott eingegossen werden; der übernatürliche Charakter ist schon dann gewahrt, wenn Gott ein Licht schenkt, das in den natürlich erworbenen species eine tiefere Wahrheit aufdeckt. Damit ist die natürliche Erkenntnisweise des Menschen respektiert und die Brücke geschlagen zur »symbolischen perceptio« (ein reales Objekt erhält eine religiöse Interpretation) der Hl. Schrift. B. McGregor (»Revelation, Creeds and Salvific Mission«, 196–211) macht das thomatische Offb.verständnis missionstheol. fruchtbar, wenn er aus der radikalen Christozentrik einen expliziten Glauben an Christus und die Trinität – allerdings artikuliert in der jeweiligen historischen Erfahrung – als heilsnotwendig ableitet.

G. Cottier (»Les motifs de crédibilité de la révélation selon Saint Thomas« 212–229) trägt

schon in der Summa contra Gentiles vorhandene Prinzipien und Elemente der späteren Glaubwürdigkeitstraktate zusammen. Dabei werden vor allem auch die Grenzen menschlicher Vernunft bedacht, der ein richtendes Urteil über die Offb. nie zusteht, da sie das Göttliche nie ausschöpfen kann. Zwar ist kein Widerspruch zwischen ratio und Glaube denkbar, doch siedelt, so Vf., Thomas ihre Konvenienz primär auf der Ebene der principia per se indita an und begreift damit die konkrete Rationalität in ihrer Größe und ihrer Zerbrechlichkeit. So gewinnt die Forderung nach der rectitudo, der ethischen Ausrichtung und Objektivität des Geistes gegenüber der heutigen Kritiksucht neues Gewicht für die Überzeugungskraft der Glaubwürdigkeitskriterien. Es ist die kontemplative Berufung des Geistes wiederzuentdecken.

Offb. als bloß subjektive Erfahrung wie im Modernismus verbaut nach J. Schumacher (»Der Offenbarungsbegriff im Modernismus«, 230–249) letztlich jeden Zugang zur Transzendenz Gottes, macht aus dem Dialog ein bloßes Selbstgespräch (Immanentismus) und führt über Agnostizismus und Pantheismus in letzter Konsequenz zum Atheismus. Wegen der Überbetonung des Symbolhaften gelten dem Vf. die antimodernistischen Dokumente heute keinesfalls als überholt.

J. Stöhr schließt mit »Überlegungen zu einigen neueren Theorien nicht-begrifflicher Erfahrung der Offenbarung« (250–278), die besonders auf das evolutionistische Modell (äußere Einflüsse bestimmen Offb.inhalt), das Impulsmodell (Offb. nur Impuls von Gott) und das symbolistische Offb.verständnis eingehen. Dabei werden die jeweils tragenden phil. und theol. Leitideen herausgearbeitet: der Nestorianismus (Evolutionmodell), die Idee eines neuen Zeitalters des Hl. Geistes und einer nur asymptotischen Annäherung an die Wahrheit (Impulsmodell), die Äquivokität des Seins und die pelagianisch-gnostische Vorstellung einer intellektuellen Autonomie des Menschen (symbolistisches Denken). Vf. beschränkt sich nicht auf eine kritische Analyse des Modernismus im engeren Sinne, sondern verweist auf das Wirksamwerden dieses Denkansatzes in neueren theol. Entwürfen, etwa dort, wo in der Identifizierung von Sein und Geschehen der Substanzbegriff aufgelöst, Gottes Wesen als Geschehen (letztlich apersonal) mißdeutet wird. Kritisch äußert sich Vf. auch zu Versuchen, den so in die Ferne gerückten »ganz anderen« Gott auf dem Weg immanenter Erfahrung oder der Mitmenschlichkeit direkt zugänglich zu machen. Die Entwürfe von Rahner und Schillebeeckx, die sich als Kompromiß des traditionellen Offb.begriffs mit

dem symbolistischen verstehen, werden als gescheitert zurückgewiesen: Rahners anthropologisch gewendete Theol. wird, da sie in der Identifikation von Sein und Erkennen des Seins nur mehr im Horizont des transzendentalen Subjekts ansichtig wird, bloße Erfahrungstheol., die oszilliert zwischen einer Vermenschlichung Gottes und dem Zentralbegriff vom »Geheimnis« als der Kurzformel des Glaubens. Der auf den selben Fundamenten stehende Schillebeeckx zwingt die bloß mehr »unthematisch« gedachte Offb. unter die menschliche Interpretation, verfällt so der Relativierung jeder Begrifflichkeit und kann als einziges Wahrheitskriterium nur mehr die Orthopraxis gelten lassen.

Dankenswerterweise ist dem Band eine den Inhalt der Beiträge kurz skizzierende Einführung (7–11) des Hrsrg. vorangestellt.

Die einzelnen Abhandlungen ergeben ein abgerundetes Bild vom thomasischen Offb.verständnis, dessen richtungsweisende Bedeutung für die moderne Diskussion um den Offb.begriff plausibel wird. Es ist zu erwarten, daß dieses Buch, sofern es die ihm gebührende Aufmerksamkeit findet, einen wesentlichen Impuls gerade auch für die Interpretation und Fortschreibung des Offb.verständnisses des Vat. II geben wird.

Richard Niedermeier, Kößlarn

Liturgiewissenschaft

Meyer, Hans Bernhard, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral. Mit einem Beitrag von Irmgard Pahl (Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft 4), Pustet-Verlag, Regensburg: 1989, 602 S.*

Dieses J. A. Jungmann (1889–1975) zum 100. Geburtstag gewidmete Werk setzt die 1948/1962 durch »Missarum Sollemnia« begründete genetische Erklärung der Römischen Messe fort. Mehr als vierzig Jahre intensiver Forschungsarbeit am Thema der Eucharistiefeier, neue Fragestellungen, vor allem aber die Erneuerung der Messe aufgrund der Vorgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils machten eine Weiterführung und Anpassung des Jungmann'schen Standardwerkes erforderlich.

Ziel des hier anzuzeigenden Werkes ist es, die Geschichte und die heutige Gestalt der Eucharistiefeier umfassend darzustellen, und zwar sowohl hinsichtlich der römisch-katholischen Kirche als auch in den übrigen christlichen Kirchen des Ostens und Westens.

Im einleitenden 1. Kapitel stellt Vf. die allgemeine Bedeutung und die Namen der Eucharistiefeier heraus, es folgen religionswissenschaftliche Überlegungen zu den Begriffen »Opfer« und »Mahl«, zu Wort und Zeichen. Ferner werden die atl.-jüdischen Wurzeln der Eucharistiefeier aufgezeigt. Thema des 2. Kapitels ist das Abendmahl Jesu und das urchristliche Herrenmahl.

Der Genese der Feier entsprechend beschreibt das 3. Kapitel den Weg vom Herrenmahl zur Eucharistiefeier in der Zeit vom 1. bis 4. Jahrhundert, wobei die eucharistische Liturgie und das Eucharistiegebet bzw. der Wortgottesdienst als

eigene Größen behandelt werden. Im 4. Kapitel werden die Ritusfamilien des Ostens und des Westens vorgestellt, im 6. Kapitel folgt (als kompetenter Beitrag von I. Pahl) die Feier des Abendmahls in den Kirchen der Reformation. Das zentrale 5. Kapitel befaßt sich mit der Römischen Messe. Der geschichtlichen Entwicklung folgend, stellt Vf. die Entfaltung der Messe in einzelnen Perioden dar: Markante Daten sind die Entwicklung bis zu Gregor d. Gr. († 604), bis zu Gregor VII. († 1085), bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts, die tridentinische Reform und das Missale Pius V. (1570) sowie die Feier der Messe bis zum Vaticanum II. Den Abschluß dieses Teils bildet die Darstellung der Meßreform des Vaticanum II und das Missale Romanum Pauls VI. Mit einer Fülle von Einzelinformationen werden die Chronik der Reform und die liturgischen Bücher beschrieben sowie die Leitlinien der Reform und die neue Ordnung der Meßfeier benannt. Die nachkonziliare Form der Eucharistiefeier wird anhand ihrer Elemente erläutert (statt der Gliederung in die Punkte A–G hätte ich mir eine deutlichere Wertung der zentralen Elemente und der Eröffnung/des Abschlusses gewünscht). Zunächst überraschend, aber von großer Bedeutung sind die Ausführungen über Ämter und Dienste, über Formen der Meßfeier, über Anlässe und Meßformulare sowie über Voraussetzungen und Gestaltungselemente. Liturgiethologische und pastoraliturgische Fragen werden im 7. Kapitel erörtert. Themen sind u. a. Sinn- und Feiargestalt der Eucharistie, die Wirkungen der Eucharistiefeier, die Träger der Feier, Formen der Mitfeier. Aufschlußreich sind die Hinweise auf die eine Eucharistiefeier in katholischer Vielfalt, welche die Ent-

wicklung von der römischen Messe zur Eucharistiefeyer der einzelnen Teilkirchen skizzieren. In einem eigenen Abschnitt werden mit der Eucharistiefeyer verbundene Feiern vorgestellt, wie z. B. die Kommunionsspendung außerhalb der Messe, die Erstkommunion, die Primiz und Agapefeiern. Das 8. Kapitel handelt schließlich von der Aufbewahrung und Verehrung der Eucharistie.

Die Untersuchung besticht durch ihre Fülle von

Informationen, die klare und sachgerechte Darstellung und die gute Lesbarkeit. Bedauerlich ist das (noch) fehlende Register, das in künftigen Auflagen enthalten sein wird. Dem Vf. schulden wir Dank für einen solch grundlegenden Handbuchbeitrag, der hoffentlich auch das Gespräch der Liturgiewissenschaft mit anderen theologischen Disziplinen anregen und bereichern wird.

Kurt Küppers, Augsburg

Moraltheologie

Haro, Ramon García de, Cristo. *Fundamento de la moral. Los conceptos básicos de la vida moral en la perspectiva cristiana. Ediciones Internacionales Universitarias (Via Augusta, 9 pral.), EIUNSA, S. A., Barcelona 1990, 190 S.*

May, William E., *Principios de Vida moral. Traducción de Augusto Sarmiento, Profesor de Teología Moral en la Universidad de Navarra, Ediciones Internacionales Universitarias. EIUNSA, S. A., Barcelona 1990 (engl.: Principles of Catholic Moral Life, Franciscan Herald Press, Chicago 1981), 269 S.*

1. Das Werk des Ordinarius für Moraltheologie an der Lateran-Universität hat sich den Intentionen des II. Vatikanischen Konzils verschrieben (vgl. *Optatam totius*, n. 16), eine Erneuerung der Theologie zu bringen, die aufgrund einer vertieften Bibelkenntnis zur Heiligung des Lebens in der Welt beiträgt. Dabei ist keine erschöpfende Darstellung aller biblischen Voraussetzungen beabsichtigt; sondern zusammen mit der lebendigen Tradition und dem Lehramt sollen primär die spezifisch christlichen Grundbegriffe der Sittlichkeit verdeutlicht werden: Gesetz, Freiheit, sittlicher Akt, Tugend, Gewissen, Sünde – d.h. Grundbegriffe, die im Laufe der patristischen, mittelalterlichen und modernen Tradition immer präziser geschärft und immer klarer als durch das christliche Evangelium geprägt erkannt worden sind. So z. B. ist der Freiheitsbegriff gegenüber anderen Vorstellungen, die darin nur Indifferenz oder eine unbestimmte Wahlmöglichkeit sehen, im Sinne des Neuen Testaments verstanden als Selbstentscheidung, aus Liebe den Willen Gottes zu erfüllen, als Möglichkeit das Gute zu tun, als Kraftquelle, um das Gebot der Liebe zu leben.

Das Buch faßt eine Reihe von Veröffentlichungen der letzten 20 Jahre zusammen, und zwar nicht, wie leider sonst häufig üblich, in einem zufälligen Nebeneinander, sondern zu einem einheitlichen Ganzen. Übereinstimmend mit den Hinweisen des Konzils wird auch immer wieder auf die Grundprinzipien der Theologie des hl. Thomas zurückgegriffen. Frühere Arbeiten des

Autors sind unter Berücksichtigung der letzten Äußerungen des Lehramtes und der neuesten Fachpublikationen überarbeitet und erweitert worden.

Das erste Kapitel behandelt die sittliche Lehre Christi im allgemeinen; darauf folgen Überlegungen über Christus und die Berufung der menschlichen Person. Darin wird besonders die innere Harmonie der Begriffe Sittengesetz, Person und Freiheit verdeutlicht und die Notwendigkeit eines Rückgriffs auf den christlichen Personenbegriff nachgewiesen. Weitere wichtige Kapitel behandeln Christus und das sittliche Bewußtsein (5) und die Lehre Christi in Bezug auf die Sittlichkeit der menschlichen Akte (6). Das Schlußkapitel behandelt die Identifikation mit Christus durch die Tugendkräfte und Gaben des Hl. Geistes. Besonders klar sind die Ausführungen über die Bedeutung der Tugend als Zuwachs an Freiheit und über die Gotteskindschaft als Grundlage des christlichen Lebens.

Das Buch unterstützt eine Moraltheologie, welche nicht unabhängig und getrennt von der christlichen Spiritualität existieren will, sondern aus ihr lebt und sie zugleich befruchtet. Dies ist deshalb möglich, weil nicht nur Informationen über eine Vielzahl von Meinungen geboten werden, sondern das kirchliche Lehramt und die Kirchenväter als maßgebende Richtlinien verstanden sind. Die christliche Moral wird mit Recht als übernatürliche deutlich von einer bloß griechischen oder römischen Ethik abgehoben. Denn Christus geht es um eine wirkliche Vergöttlichung der Kreatur, eine Einwohnung des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes im Inneren des Menschen. Das Mysterium des Menschen, in seiner natürlichen und christlichen Würde, wird allein im Mysterium des menschengewordenen Wortes verständlich.

Besonders wertvoll sind die Ausführungen über das Gewissen: Seine »Kreativität« bestehe darin, das Gute zu entdecken; es ist jedoch keine autonome und exklusive Quelle, um zu entscheiden, was gut und böse ist – im Gegenteil, seine Er-

kenntnis ist in das Herz des Menschen eingeschrieben.

Auffällig an dem Buch ist die positive Grundtendenz, obwohl es u. a. auch mit aller Klarheit von der Sünde als dem Tod des Lebens in Christus spricht. Es handelt sich um eine Fundamentalmoral von großer Integrationskraft, welche nirgends polemisch wird und doch in hervorragender Weise dazu dienen könnte, gerade den ausgesprochenen Schwächen der entsprechenden deutschsprachigen Literatur der letzten Jahre zu begegnen. Im Gegensatz zu einer oberflächlichen Situationsethik oder subjektivistischen Moral vertritt der Autor entschieden eine objektive Moral, und zwar »personal« begründet in Christus; er läßt sich auch nicht auf die beliebten dialektischen Wortspielereien und künstlich hochstilisiertes Problematisieren ein.

Die Lektüre des Buches läßt einmal mehr das Defizit an brauchbaren modernen Handbüchern der Moraltheologie in deutscher Sprache, insbesondere der Fundamentalmoral, bewußt werden und zeigt, wie unentbehrlich in diesem Bereich die Berücksichtigung der ausländischen Literatur ist. Das Werk kann uneingeschränkt empfohlen werden.

2. Ähnliches gilt auch von dem dankenswertere Weise durch die Übersetzung von A. Sarmiento nun auch in der spanischen Weltsprache zugänglichen Buch von W. May, das ein umfassendes Panorama des heute gültigen moraltheologischen Denkens ausbreitet. Es handelt sich um das Ergebnis einer Arbeitstagung in Washington (17.–21. 6. 1979); zwei Beiträge stammen aus dem europäischen Bereich. Der Herausgeber ist ordentlicher Professor der Moraltheologie an der Katholischen Universität von Washington und Mitglied der Internationalen Theologenkommision. Die wichtigsten heute oft infragegestellten Schlüsselbegriffe, z. B. der christliche Begriff der Sünde mit seiner untrennbaren Beziehung zum Bewußtsein von der Personwürde, werden grundlegend erklärt. Das Buch besticht durch seine überzeugende Darlegung der Prinzipien. Es bie-

tet aber auch ein erfrischend klares Urteil über gewisse problematische Strömungen – explizit z. B. in den Beiträgen von R. Roach SJ, J. Finnis, W. E. May, G. Grisez – und klare Antworten etwa für die Diskussionen über den Konsequentialismus oder die Funktion des Lehramtes im Bereich des natürlichen Sittengesetzes.

Eine erste Gruppe von Arbeiten bezieht sich auf die Fundorte der moraltheologischen Erkenntnis, d. h. ihren Bezug auf Schrift und Lehramt und ihre Kirchlichkeit (R. Roach SJ, M. Minguens OFM, L. Bouyer CongrOrat, D. McCarthy), mit einem führenden Beitrag von Kardinal William Baum über die spezifischen Charakteristiken der katholischen Sittenlehre, und zwar vor allem vom eucharistisch-sakramentalen Kontext her. Das Verhältnis von Naturgesetz und objektiver Sittlichkeit im Lichte des Vatikanum II und des hl. Thomas wird in den Beiträgen von J. Finnis und W. E. May dargelegt. Eine dritte Gruppe zielt auf die Themen Freiheit, Gottesliebe und Personenwürde (R. Lawler OCap, J. Connelly, J. Boyle). Weitere Aufsätze behandeln ausdrücklich die moraltheologische Methode und die sittliche Entscheidung in Konfliktsituationen (J. T. Mangan, sowie auch der Methodist F. S. Carney), das christliche Gewissen (W. B. Smith; R. García de Haro) und die Berufung zur christlichen Vollkommenheit als Ziel der Moral (J. Aumann).

Die einzelnen Artikel sind nicht gewaltsam harmonisiert, sondern bieten in Details auch unterschiedliche Gesichtspunkte; sie stehen aber glücklicherweise keineswegs so disparat nebeneinander, wie dies heute leider in vielen Festschriften üblich geworden ist. Bei einer Neuauflage könnten in beiden Werken noch mehr Hervorhebungen durch verschiedenartige Drucktypen, mehrere Indices und ein deutlicher abgehobenes Literaturverzeichnis den praktischen Nutzen erhöhen. Die präzise Sprache, klare Systematik der Beiträge und Konsequenz der Argumentation dürfen jedoch als vorbildlich gelten.

Johannes Stöhr, Bamberg

Pastoraltheologie

Zulehner, Paul M., *Pastorale Futurologie (Pastoraltheologie, Bd. 4)*, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1990, 336 S., geb.

Der bekannte und anerkannte Wiener Pastoraltheologe Paul Zulehner legt seine lang erwartete »Futurologie« in der Reihe der breit angelegten Pastoral-Theologie vor. Das Werk will sein ein »pastoraltheologischer Dialog mit der Futurologie«. Zulehner und seine Mitarbeiter setzen vor-

aus, daß es eine intakte und kompetente Wissenschaft von der Zukunft gibt, mit der ein »wissenschaftlicher« Dialog notwendig und möglich ist.

Dem kann man von der erkennbar guten Absicht her voll zustimmen; was die Realisierung anbetrifft, ist Kritik am Platz. Die Worte »kritisch«, »pastoral«, »futurologisch« purzeln einem nur so entgegen, wenn man das Buch aufschlägt. Aber es kommt bald noch besser. Sprachliche und

begriffliche Wortungetüme wie »pastoralfuturologische Kairologie«, »pastoralfuturologische Krite-riologie« und dann »... Praxeologie« lassen einen hohen wissenschaftlichen Erkenntnisstand vermuten – enttäuschen aber in der Durchführung, weil hier nur wiederholt wird, was man in einschlägigen grünen oder roten Magazinen ohne Soziologie-Chinesisch nachlesen kann. Ist es nur eine österreichische Eigentümlichkeit, mit Titeln und Orden zu arbeiten, um wenigstens den Anschein der Seriosität und Gründlichkeit zu erwecken? Ich komme nicht umhin, dem Kritiker Georg Kamphausen in der FAZ (v. 7. 11. 90) Recht zu geben, der seiner Würdigung den Titel gibt »Nachtwache für den Zeitgeist«. Es schmerzt, zu lesen und zu hören, wenn Zulehner, der gute Bücher geschrieben hat, nun hier sich so mit dem Zeitgeist vermählt, daß man Schlimmstes für seine Witwenschaft befürchten muß. Es sind halt die Themen, die man auch ohne Beschwörung der Zukunft allenthalben mangels Fantasie in Sachen Glauben an allen Akademien breit entfaltet bekommt: die aktuelle Frauenfrage, die sinnigerweise jetzt durch die Männerfrage erweitert wird. Natürlich darf das Nord-Süd-Gefälle nicht fehlen, die neue Armut, das Asylantenproblem, die Friedensbewegung und gar die Esoterik. Damit haben wir schon alle Parameter für die Zukunft. Man braucht sie nur zu verlängern und mit dem Weihrauch pastoraltheologischer Begrifflichkeit zu würzen – schon haben wir die schöne neue Welt utopischen »gesellschaftlichen Morgens«, wie es in der neuen Kirchentonart bei Zulehner nachzulesen ist (S. 13).

Wo bleibt da bei aller ständiger Beschwörung der Wissenschaftlichkeit und der Kritik die wirkliche Unterscheidung der Geister? Eine Theologie derartigen Zuschnittes erinnert an die Befehle des Königs im Kleinen Prinzen, der seinen Untertanen aufträgt, was schon längst gelaufen ist. Man nennt das im schönsten Wissenschaftsjargon »Legitimationskrise«. Wenn die Theologie nichts eigenes mehr zu verkaufen hat, geht sie auf die Dörfer oder setzt sich die Maske des Harlekins auf. Wirklich anspruchsvolle Themen, die wirklichen »Challenges« (ein Lieblingswort des Autors) tauchen gar nicht oder nur am Rande auf. Der Zusammenbruch des Sozialismus im Osten bringt die große Sinnleere und Orientierungskrise, wo die Kirche im Kern gefragt ist – in der »Futurologie« Fehlzanzeige. Selbst der Club of Rome hat erkannt, daß das Problem der Moral zum Kardinalproblem der Zukunft und des Bestandes der Menschheit wird – bei Zulehner Fehlzanzeige. Ein wesentlicher Bereich, auf den keine ernsthafte Zukunftsbetrachtung wird verzichten können, ist

der sich immer stärker anmeldende Bereich apokalyptischen Denkens und Verhaltens. Bei Zulehner fehlt die gesamte inzwischen umfangreiche Literatur, nicht einmal die klassische Monographie von Ulrich H. J. Körnter »Weltangst und Weltende« (bei Vandenhoeck 1988) ist zitiert.

Nach den hochgespannten Ankündigungen wirkt das Buch einfach enttäuschend. Es gibt nichts wirklich Neues zu entdecken – im Gegenteil! Gegenwärtige Modetrends werden festgeschrieben und für alle Zukunft als Heilsweg angepriesen. Dem abschließenden Urteil Georg Kamphausens muß ich leider beipflichten: »Zulehners Buch zeigt, wie sich diese scheinbar selbstverordnete Trivialisierung der Theologie mit einem geradezu ans Komische grenzenden Enthusiasmus zu vollziehen vermag.« Schade!

Albrecht v. Raab-Straube, Wilnsdorf

Breid, Franz (Hrsg.), Neue Wege zur Wiedergewinnung lebendigen Christentums. Neuevangeli-sierung. Referate der Theologischen Sommerakademie 1989 des Linzer Priesterkreises. EOS-Verlag, St. Ottilien 1990, 277 S., kart.

Ziel des vorliegenden Buches ist es, das Thema der Neuevangeli-sierung in seiner Breite anzusprechen und Konkretisierungen in einzelnen Bereichen anzusprechen (10). In neun Referaten befas-sen sich acht verschiedene Priester mit Teilaspek-ten der Problematik um die Weitergabe und die Verlebendigung des Glaubens.

Leo Scheffczyk nennt einige Kennzeichen, die die heutige Glaubenssituation erschweren: die mangelnde Einheit im Gottesvolk (16), die Dia-stase des Wahrheits- und Wertverständnisses (17), der Gang von einer Weltzuwendung zu einem undifferenzierten Säkularismus (19), ein Au-tonomieverständnis, das sich gegenüber dem christlichen Glauben emanzipiert hat (20). Leider werden diese Tendenzen auch von manchen Theologen unterstützt, wobei der Verf. H. Küng nennt, bei dem z. B. »die Gottessohnschaft Christi nur als ein Interpretament der hellenistischen Periode des Christentums angesehen wird« (21) und das Christentum schließlich zur Religion der klugen, wahren Humanität und der radikaleren Menschlichkeit reduziert wird (22). Wenn das Christentum nur noch »als Angebot unter anderen« (29) erscheint und nicht mehr die verpflichtende Wahrheit über das Heil der Menschen dargelegt wird, reduziert sich die Glaubenslehre nur noch auf das Informieren (31). Die Antwort kann also nicht die »Anpassung« an die Welt sein, sondern »inhaltlich die Aktualisierung oder Verlebendigung des Evangeliums in der Zeit« (32).

Der Geheimnischarakter des Glaubens ist dabei nicht zu umgehen, wobei dieser kein Proprium des Christentums ist: »Wer angesichts der Wunderwelt einer menschlichen Seele, der Schönheit einer Blüte oder des Lächelns eines Kindes ehrfürchtig staunen kann, der wird erahnen, daß das Geheimnis zur menschlichen Existenz gehört« (38). Scheffczyk weist im weiteren darauf hin, daß es eine Fehlinterpretation ist, das II. Vatikanum bei jeder sich bietenden Gelegenheit von der Tradition abzuheben (44). »Nur aus der inneren Verankerung in Jesus Christus und nicht aus einem bloß äußeren Mithalten mit anderen Kräften der Gesellschaft erwächst ein glaubwürdiges Zeugnis« (51). Der regelmäßige Empfang der Sakramente ist dazu eine unentbehrliche Voraussetzung.

Alfons M. Kardinal Stickler bedauert, daß an die Stelle Gottes langsam immer mehr der Mensch getreten ist, und an die Stelle der ewigen die zeitliche Seligkeit (76). Unterscheidungskriterien, die für Wahrheit und Irrtum, Gutes und Schönes unentbehrlich sind, verschwinden nur zu leicht. Abtreibung, Drogenkonsum und allgemeine Sexualisierung sind Kennzeichen dieses Werteverlustes (78).

Franz Breid betont, daß das Vorhandensein personaler Vorbildbeziehungen wesentlich im Bereich der Wertübernahme ist: »Identifikation mit geliebten oder bewunderten Menschen ist Voraussetzung der Wertübernahme, auf die es letzten Endes bei der individuellen Aneignung des Christentums ankommt« (108). Der Verf. schließt eine sinnvolle Definition des Begriffs »Volkskirche« an und grenzt diese von einem falschen Verständnis ab (110). Zu einem positiven Element des volkshirchlichen Erscheinungsbildes zählt der Verf., daß nicht nur die Verstandeskkräfte angesprochen werden, »sondern auch der Bereich des Gemütes, des Gefühls, des Herzens« (119). Dieses ausgeglichene Ansprechen des ganzen Menschen muß sich jedoch vor feministischen und esoterischen Irrungen schützen, da ansonsten Aberglaube und magische Praktiken das Christentum verwässern (122). Der Verf. nennt im weiteren einige positive Aspekte, die zur Neuevangelisierung beitragen: »Volks-Evangelisierungswochen«, systematische Hausbesuche, Exerzitien als Zeichen der Induktion, Gruppenkatechesen, gezielte Bibelarbeit, verstärkter Kleinschrifteneinsatz. Abschließend weist der Verf. auf einen beachtenswerten Aspekt: Das eigentliche Personalproblem der Kirche von heute liegt nicht im quantitativen, sondern im qualitativen Bereich. »Wir alle, Priester und Laien, sind zu wenig Heilige, zu wenig um Heiligwerdung bemüht –

das ist das eigentliche Defizit der Kirche von heute!« (140).

Walter Brandmüller beleuchtet die religiöse Situation am Vorabend der frz. Revolution, wobei er mehrere Typen der religiösen Haltung aufzeigt, die von aufgeklärten Gegnern der Religion bis zu gewissenhaften, frommen Katholiken reicht (148). Während der Revolution entwickelte sich eine Untergrundkirche, die Priester und Gläubige unter Lebensgefahr am Leben erhielt. Nach der Verfolgung zeigte sich folgendes Bild: Ein Drittel der Bevölkerung praktizierte nicht mehr (153), ca. die Hälfte aller Ordensmänner verließen die Klöster (157). Es kam jedoch sehr bald zu einer religiösen Wiederbelebung: »Man schöpft aus den immer noch lebendigen Quellen des Grand siècle, aus den Quellen von Paray-le-Monial, von St. Sulpice, St.-Lazaire etc.« (162).

Bischof Klaus Küng beklagt das große Bildungsdefizit der Eltern, Priester und anderen Erzieher in religiöser Hinsicht. Gerade dieses Defizit muß beseitigt werden, um den Säkularisierungsprozeß aufhalten zu können (172). Die Evangelisierung umfaßt drei Elemente: Die Verkündigung der Heilsbotschaft; die Spendung bzw. den Empfang der Sakramente und das Zeugnis eines heiligen Lebens, das sich aus dem Evangelium ableitet (176). Der Begriff »communio« wird genauer dargestellt, wobei der ursprüngliche theologische Sinn des Begriffs nicht Gemeinschaft, sondern gemeinsame Teilhabe an Christus, unserem Herrn, ist. Der Verf. weist besonders auf die Einheit zwischen dem Glauben, den man bekennt, und dem täglichen Leben hin, die für ein christliches Leben unersetzlich ist (185).

Johannes Enichmayr geht auf die Bedeutung einer Neuevangelisierung von Ehe und Familie ein, wobei er die Parallelität des Werdens von Ehe und Familie sowohl im anthropologischen, als auch im theologischen Bereich darstellt. Der junge Mensch muß sich von den Eltern weg auf die Wanderschaft begeben, um das liebende Du zu finden. Auch der Glaube ist ein Auszug und ein Sich-auf-den-Weg-Machen, wobei dieser Auszug nur gelingen kann, wenn der Mensch das Lebensverneinende hinter sich gelassen hat (200). Leben und Lieben ist immer der Ernstfall, wobei die Erfahrung zeigt, daß das voreheliche Zusammenleben nicht zu einem besseren Kennenlernen führt, sondern zu einer erhöhten Scheidungsrate (207). Mehrfach weist der Verf. auf das Apost. Schreiben »Familiaris consortio« hin, das für die Seelsorge gute Hilfen bietet. Dem Verf. ist dabei besonders wichtig, »eine umfassende Darstellung der menschlichen Liebesfähigkeit«, von der Empfangnis des Menschen an, aufzuzeigen (208).

Anton Ziegenaus – der bereits vieles über die Sakramente geschrieben hat – betont die Wiederentdeckung der Sakramente, wobei er feststellt, daß besonders die Ehe und das Bußsakrament an Akzeptanz verloren haben (214). Ein Charakteristikum für alle Sakramente jedoch ist die Gefahr der Veräußerlichung und Verflachung (215). Diese Abwertung wird jedoch der leib-seelischen Konstitution des Menschen nicht gerecht (217). Der Verf. verweist auf derartige Fehlformen in der Geschichte, so z.B. der römische Rhetor Marius Victorinus, »der glaubte, er könne Christ sein ohne Kirche und ohne Taufe« (220). Die Sakramente sind nicht nur Erinnerungsfeiern an Jesus oder an seine Heilstaten bzw. gesellschaftliche Erkennungszeichen, sondern wirklichkeitserfüllte Zeichen, wobei jedes Sakrament eine Christustat ist (226). Besonders das Bußsakrament bewirkt »eine Stärkung im Kampf gegen die Versuchungen und eine Festigung in der Liebe zum Nächsten und zur Kirche« (231). Sie erneuert nicht nur die Taufgnade, sondern auch die durch Firmung, Weihesakrament und Ehe jeweils verliehenen Standesgnaden. Zur Entfaltung der sieben Sakramente gehört es dabei, daß der Verkündigung, der Nächstenliebe und dem Gebet genügend Raum gegeben wird.

Bischof Kurt Krenn – selbst viele Jahre Professor – beleuchtet in sehr präziser Weise das Problem einer rein »disziplinhaft« gelehrten Theologie. Jede Einzeldisziplin muß die Frage nach der Wirklichkeit und nach dem Wirken Gottes ständig mitbedenken. Die Theologie steht und fällt dabei mit der Anerkennung oder Leugnung der Metaphysik: »Wo die Theologie ihren metaphysi-

schen Kern aufgelöst hat, entstehen eine Reihe von immanenten und autonomen Einzelwissenschaften, die sich keiner geltenden theologischen Ganzheit mehr unterordnen« (242). Die Neuevangelisierung kann deshalb nur in der Unversehrtheit und Einheit der Glaubenslehre gelingen. Leider vertreten heute nicht wenige einen Wissenschaftsbegriff, der sich von der Wissensbildung distanzieret und so leicht in einem Gottesbegriff eines unpersönlichen Deismus endet (250). Demgegenüber hebt der Verf. treffend hervor: »Das Person-Sein des Menschen braucht zu seiner Wirklichkeit die Transzendenz gegenüber den anderen geschaffenen Dingen und gegenüber allen geschlossenen Systemen« (253). Angesichts des großen Zulaufs der Sekten und Jugendreligionen muß die Kirche die Identität und Ganzheit ihrer Glaubenslehre betonen. Zur Tragik unserer Situation gehört es, daß immer weniger das Unveränderliche vom Veränderlichen und Zeitbedingten, das Verbindliche vom weniger Verbindlichen unterschieden werden kann (269). Dagegen müssen heute wieder Glaubensinhalte und theologische Prinzipien vermittelt werden, um den legitimen Pluralismus zu erhalten (277).

Die verschiedenen Beiträge bieten zusammen eine Vielzahl von Anregungen für die Neuevangelisierung. Es liegt nun beim Einzelnen – Priester oder Laie – diese aufzugreifen und auf seinem Tätigkeitsfeld fruchtbar werden zu lassen. Dabei braucht die Kirche weniger ein »Lehramt der Professoren und Engagierten« (260), sondern das gelebte Zeugnis der Christen.

Clemens Breuer, Stadtbergen

Dogmatik

Ziegenaus, Anton, *Kanon. Von der Väterzeit bis zur Gegenwart – HDG Band I, Faszikel 3a (2)*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, kart. 252 S.

A. Sand hatte im Handbuch der Dogmengeschichte Bd. I, Fasz. 3a (1) die Geschichte des Kanons innerhalb der Bibel, im Frühchristentum und im Frühjudentum bis zum Muratorischen Fragment dargelegt. Der jetzt vorliegende »Faszikel«, ein recht beachtlicher Band, geht nun der Geschichte des Kanons seit dem Muratorischen Fragment bis zur Gegenwart nach. In einem 1. Kapitel verfolgt der Verf. vor allem das Werden des ntl. Kanons bis zur ersten Hälfte des 3. Jh., im 2. Kapitel dann den atl. und ntl. Kanon in der »Alten Kirche«, während das 3. Kapitel die ganze verwickelte Geschichte des Kanons im Mittelalter und in der Neuzeit bis zur Gegenwart schildert.

Dabei geht der Verf. bis auf diffizile Einzelheiten in den verschiedenen Schriften der Väter und der Theologen ein und schildert eindrucksvoll die Kompliziertheit der Kanongeschichte, die bis zur Gegenwart im ökumenischen Gespräch festzustellen ist. Es zeigt sich, daß im Westen und im Osten die Entwicklung sehr unterschiedlich verlief und daß sogar die Synoden des vierten Jh. auch im Westen keineswegs, wie in den Handbüchern der Einleitung ins AT und ins NT gewöhnlich behauptet wird, den Kanon im wesentlichen festgelegt hatten. Ja sogar das Tridentinum hat in der katholischen Kirche noch nicht jede Diskussion über den Umfang des Kanons beendet. Im AT ging es vor allem um die Zugehörigkeit der Deuterokanonischen Bücher, aber auch um Est und Hld sowie um die Frage, ob eine Rangordnung der Bücher anzunehmen ist; im NT blieben

Hebr., Offb und die Briefe 2 Petr., 2 und 3 Joh., Jak und Jud in der Kath. Kirche nur bis ins Mittelalter, in den Kirchen der Reformation bis heute umstritten.

Mit diesem Band liegt wohl jetzt das ausführlichste und zuverlässigste Handbuch über die Kanongeschichte vor. Jeder Paragraph wird mit einer ausführlichen Bibliographie eingeleitet; außerdem unterrichten die zahlreichen Anmerkungen unter dem Text umfassend über die Quellen und weitere Sekundärliteratur. Man vermißt aber ein Autorenverzeichnis, das die Benützung dieses Bands als Nachschlagwerk wesentlich erleichtert hätte.

Dem Rezensenten ist aufgefallen, daß neben der ausführlichen Besprechung der Kanondiskussion in den verschiedenen orientalischen Kirchen, z. B. der armenischen, georgischen, syrischen und äthiopischen Kirche, die koptische Kirche kaum berücksichtigt ist.

Zur Diskussion um den Kanon im heutigen ökumenischen Dialog wäre auch noch einiges zu sagen gewesen. Es hätte erwähnt werden sollen, daß die Bibel des Moskauer Patriarchats von 1956, die vor kurzem in unveränderter Neuauflage erschienen ist, völlig gleichwertig mit den anderen Büchern des AT neben den Deuterokanonischen Büchern unserer Bibel noch 2, 4 und 5 Esra und 3 Makk enthält. Erwähnenswert wäre noch, daß die heutigen griechischen Exegeten alle unsere Deuterokanonischen Bücher ganz selbstverständlich zur Hl. Schrift zählen und daß bei den angelsächsischen Exegeten ein starker Trend zur kanonischen Anerkennung der Deuterokanonischen Bücher zu beobachten ist. Die zwischen den katholischen und evangelischen deutschen Bibelgesellschaften vereinbarte Sprachregelung »Spätschriften« für »Deuterokanonische Bücher« bzw. »Apokryphen« setzt sich in der evangelischen Kirche nicht durch; auch die Exegeten haben sie nicht übernommen, ja man findet leider jetzt immer öfter die Bezeichnung »Apokryphen« für die Deuterokanonischen Bücher auch bei katholischen Exegeten.

Der hier besprochene Band dürfte künftig in keiner Bibliothek eines Exegeten und Theologen fehlen.

Josef Scharbert, München

Testi mariani del primo millenio, a cura di G. Gharib, E. M. Toniolo, L. Gambero, G. Di Nola. Vol. II. Padri e altri autori bizantini (VI–XI). Direzione e coordinamento di G. Gharib, Città Nuova Editrice Roma 1989, 1094 pp.

Nachdem vor Jahresfrist der 1. Bd. der Testi mariani erschienen ist (vgl. Rez. Forum Kath. Theol. 5 [1989] 74), liegt nunmehr der 2. Bd. vor

(Anm.: mittlerweile ist bereits der 3. Bd. erschienen; vgl. die Rezension in dieser Zeitschrift: 1990, 324). Er umfaßt marianisch-mariologische Zeugnisse aus dem Zeitraum vom Tod Kaiser Justinians (565) bis zum großen abendländischen Schisma unter Patriarch Michael Caerularius (1054). Die mit diesen beiden Daten umschriebene Epoche von 500 Jahren ist gekennzeichnet durch weitreichende Strömungen und Ereignisse. Generell sprechen die Herausgeber von typisch byzantinisch geformter Zeit. Politisch erscheint das Christentum als Einungsfaktor für das Reich. In diesem Zusammenhang sei auch die sich entfaltende Verehrung Mariens zu sehen. Neben die Theotokos trete die machtvolle Fürbitterin für das Volk, ohne daß dabei Maria von der Fürbitte der Apostel und Märtyrer sowie der ganzen Gemeinschaft der Heiligen abgetrennt würde. Theologisch ist der umschriebene Zeitraum durch ein Wiederaufleben des Monophysitismus gekennzeichnet, der schließlich zum unheilvollen Bilderstreit geführt hat. Diese Auseinandersetzung mit all ihren leidvollen Phasen brachte schließlich doch eine theologisch abgeklärte Sicht der Bilder, was dann auch von der Westkirche rezipiert wurde. Ferner ist die im vorliegenden Bd. dokumentierte Epoche durch ein Erstarken des Mönchtums bestimmt. War dieses doch der Hauptträger und entsprechend auch der Hauptleidtragende im Bilderstreit. Darüber hinaus wurden die Mönche auch Initiatoren für die liturgische Konsolidierung, in der die Verehrung Mariens fest eingebunden war. Besondere Bedeutung hatten hier das Saba-Kloster bei Bethlehem und das Studion-Kloster bei Konstantinopel.

Die Textsammlung ist in zwei Teile gegliedert. Ein erster umfaßt a. den Zeitraum bis zum 3. Konzil von Konstantinopel sowie b. den bis zum 2. Nicaenum. Der zweite Teil reicht a. bis zum Patriarchen Photius und b. bis zur Kirchenspaltung.

Zur Bedeutung dieser Textsammlung wurde in der oben angeführten Rezension bereits darauf hingewiesen, daß diese Edition nicht zuletzt die Funktion eines Lexikons hat. Literatur und Quellenausgaben sind zuverlässig verzeichnet. Dadurch erhält diese Antologie eine den italienischen Sprachraum übersteigende Bedeutung. Dies gilt gerade auch angesichts des in dem vorliegenden Bd. dokumentierten Zeitraumes. Dieser verdient in der zeitgenössischen Theologie eine größere Beachtung, als sie ihm gemeinhin gewährt wird. Insofern bietet die vorliegende Textsammlung eine gute Hilfestellung. Diese erhält auch noch dadurch ihr besonderes Gewicht, als eine ganze Reihe von Texten aufgenommen wur-

den, die nicht in den klassischen Editionen (PG. PO) zu finden sind. Von den Registern, die das Florilegium erschließen, sei hier ausdrücklich auf das Sachverzeichnis verwiesen. Mit dem vorlie-

genden Band gewinnt eine Sammlung deutliches Profil, die einmal zu den klassischen Hilfsmitteln der Geschichte und Systematik der Mariologie gehören werden. Franz Courth, Vallendar

Mariologie

Gambero, Luigi, Maria nel pensiero dei padri della Chiesa, Edizioni Paoline, Torino 1991, 496 S.

Mariologische Gesamtdarstellungen für die Patristik gibt es verschiedene, genannt seien die Namen A. Müller, G. Söll und J. A. de Aldama. Hier nun liegt ein Handbuch vor, das nicht thematisch vorgeht, sondern die großen Namen des Ostens wie des Westens nach ihrem mariologischen Beitrag befragt. Wer aus systematischem Interesse zu diesem Buch greift, sei auf einen differenzierten Sachindex verwiesen. Die personbezogene Perspektive des Buches ermöglicht es deutlicher, das spezifische Profil des jeweils behandelten Theologen in den Blick zu heben. Dadurch erhält die Studie die Funktion eines Lexikons, ohne aber wie dieses an den oft engen Raum vorgeschriebener Zeilen gebunden zu sein. Und doch bietet L. Gambero mehr als ein Nachschlagwerk; er hat ein Arbeitsbuch vorgelegt. Mit gut ausgewählten Texten soll die Darstellung jeweils vertieft werden. So eignet sich das Buch gut zur Vorbereitung und Begleitung von Übungen und Seminaren. Es ist gut geeignet, den vielfach ferne gerückten Raum der Patristik zu erschließen und in Eigenarbeit auch zu erobern. Im Vergleich mit dem neuen Marienlexikon ist Gamberos Darstellung der griechischen Väter inhaltsreicher. Genannt seien: Athanasius, Basilius d. Gr., Gregor v. Nyssa, Gregor v. Nazianz. Die Hilfestellung L. Gamberos verdient es, auch über den ital. Sprachraum hinaus aufgenommen zu werden. Franz Courth, Vallendar

Stirnimann, Heinrich, Marjam. Marienrede an einer Wende, Universitätsverlag Freiburg/Schw., 1989, 527 S.

Das umfangreiche Werk, das neben theologischen Inhalten auch eine Fülle von exegetischen, kultur- und kunstgeschichtlichen Details darbietet, hat sich zum Ziele gesetzt, die gegenwärtige mariologische Krise und »Ratlosigkeit« (S. 170), die aus einer »unerleuchteten« (S. XI) Mariologie vorkonziliären Gepräges entstanden ist, zu überwinden und ein »neues Marienbild« zu erarbeiten, das beim modernen Menschen, vor allem

aber bei den von der bisherigen Darstellung angeblich frustrierten Frauen ein neues Interesse weckt. Darüber hinaus soll die »Wende« auch eine von den Erkenntnissen der Kultur- und Sprachkritik bestimmte Mariologie erbringen, die ihre intellektualistisch-argumentative Art aufgeben muß, um zu einer narrativ-meditativen oder lobpreisend-hymnischen »Marienrede« zu werden, welche so auch die konfessionellen Unterschiede überwinden könne. Als Zeichen für die zu beschleunigende »Wende« gelten dem Autor das Zweite Vatikanum und das Apostolische Schreiben Pauls VI. Marialis Cultus (1974) (in denen man aber, trotz gelegentlicher Warnung vor Übertreibungen, wohl keine Abkehr von der vielhundertjährigen Marienlehre der Kirche finden wird). Die das Konzil weiterführende Enzyklika Redemptoris Mater (1987) und die marianische Verkündigung Johannes Pauls II. werden nicht erwähnt.

Es ist verständlich, daß unter dem Einfluß solcher vorangehender Optionen die materialreichen Erörterungen »zur mariologischen Geschichte« (Teil I) kritisch geraten, vor allem bezüglich der Mariologie des »Westens«. Hier fällt auf, daß diese Geschichte förmlich erst beim 11. Jh. ansetzt, vermutlich, weil die verhältnismäßig nüchterne und auf den großen heilsgeschichtlichen Zusammenhang (weniger auf die individuelle Gestalt) achtende Marienlehre der abendländischen Väter nicht in das Schema einer narrativ-meditativen und erbaulichen »Marienrede« paßt. So erscheint das Urteil nicht gedeckt, daß sich das mittelalterliche Denken in einer »Vielzahl detaillierter Fragen« (S. 129) erschöpfte, sich auf der »Linie einer grenzenlosen Steigerung« bewegte (S. 132) und die Scholastik sich insgesamt »mit ihrer so rigiden wie abstrakten Denkmethode verheerend auf das Lehren über Maria ausgewirkt hat« (S. 136).

Bezeichnenderweise wird der Vorwurf der »grenzenlosen Steigerung« gegenüber der östlichen Theologie nicht erhoben, deren liturgisch-hymnisches Gepräge als das Ideal angesehen wird, wobei aber die durchaus vorhandenen lehrhaft-dogmatischen Züge nicht hervorgekehrt werden. Am Maßstab der narrativen, meditativen und hymnischen Marienrede gemessen, erfährt

sogar »Maryam im Islam« eine hohe Bewertung unter Hervorhebung der Rolle der Mutter (S. 83), während im christlichen Bereich die »emphatische Betonung des 'Mutter'-Seins in Dogma, Liturgie und Frömmigkeit« kritisiert wird (S. 304). So entbehrt es nicht der sich aus solchen Prämissen ergebenden Konsequenz, wenn die Reformatoren mit ihrer scharfen Kritik an »dieser Form der Mariologie« (S. 132) bestätigt werden und das Gesamturteil dahin lautet, daß »die Entwicklung der westlichen, mittelalterlichen und neuzeitlichen Mariologie nicht ein Fortschreiten zu stets tieferen Erkenntnissen« war, sondern »ein zunehmendes Sich-Entfernen von der biblischen Gestalt der Mutter« (S. 136).

Bei der Interpretation der Schrift, die unter Bevorzugung der narrativen Auslegung vom Verfasser selbst gelegentlich nur als »Paraphrase« bewertet wird (S. 315), nimmt der Autor durchaus (wenn auch auf manchen Umwegen) die traditionellen Glaubensaussagen über die Jungfräulichkeit Mariens (sogar post partum) auf, was angesichts der herrschenden »Orthodoxie der Entmythologisierung« nichts Geringes ist. Allerdings gibt der Verfasser zu, daß »heutige Menschen Mühe haben, Bedeutung und Funktion eines biblischen Narrativs richtig einzuschätzen« (S. 231). Damit läßt der Autor selbst die Grenzen seines Unternehmens erkennen. Positiv hebt er zu Recht aus den biblischen Texten vor allem die Gestalt der vorbildlich glaubenden Frau hervor, die mit Hilfe des »kontextuellen Denkens« im Medium des Zeitgeistes als Jüngerin, als Mutter (mit Vorbehalt gegenüber dem Titel »Mutter der Kirche«; vgl. S. 164) verstehbar wird, vor allem aber als Schwester in einer geschwisterlichen Kirche, in der (nach Zulehner) die wesentlichen Bausteine »Mystik«, »Partnerschaft von Mann und Frau« und »Politik« sind (S. 496, Anm. 41), was naturgemäß Fragen nach dem Wesen der Kirche aufwirft.

Die hier geschehende Reduzierung des Marienbildes auf eine vorbildliche Heilige kann ihre Bedeutung haben für Christen, welche das verlorengegangene Mariengeheimnis wiedergewinnen möchten. Als mariologische Propädeutik ist das Werk respektabel. Problematisch bleibt die Behauptung, daß die »neueren mariologischen Dogmatisierungen« Maria »in einen fragwürdigen Himmel emporgehoben« haben (S. 428) und daß Maria vornehmlich in die Reihe der »neutestamentlichen und späteren Heiligen« als »erste Christin« einzuordnen sei (S. 429). So scheint dem mit vielen historischen, kultur- und geistesgeschichtlichen Kenntnissen angereicherten und insofern durchaus lehrreichen Werk der Einstich

in das Zentrum des marianischen Gedankens und in die Heilswahrheit als solche, die nicht durch narrative Anmutungen ersetzt werden kann, zu fehlen. Die Aporien, die sich hier auftun, müßten freilich nicht so deutlich hervortreten, wenn man bei der Schlußbemerkung des gelehrten Verfassers bliebe, daß es sich bei dem respektablen Ganzen nicht um eine konsistente Synthese, sondern um »Fragmente für ein Gespräch« (S. 427) handele.
Leo Scheffczyk, München

Rovira, German (Hrsg.), Maria, Mutter der Glaubenden. Dokumentation des Rahmenprogramms zum 17. Marianischen Weltkongreß, Luderger Verlag Essen 1989, 535 S.

Das Buch kommemoriert den 17. Marianischen Weltkongreß, der zugleich der 10. Mariologische Weltkongreß ist – seit 1950 laufen diesen beiden Kongresse stets parallel –, zwei Kongresse, die im September des Jahres 1987 in dem niederrheinischen Wallfahrtsort Kevelaer stattgefunden haben. Die Bedeutung dieses Ereignisses und die vielen Details der Dokumentation machen das Werk zu einer wichtigen Quelle der Mariologie und der marianischen Frömmigkeit der Gegenwart. Als Rahmenprogramm der beiden Kongresse enthält der Band eine Reihe von Grußworten, eine allgemeine Einführung in das Wesen der Mariologischen und der Marianischen Weltkongresse, verbunden mit einer spezifischen Einführung in den Doppel-Kongreß von Kevelaer, die wichtigsten Veranstaltungen der einzelnen Tage (11.–20. September), Presseinterviews, eine Zusammenstellung ausländischer Pressestimmen, eine Übersicht über das begleitende kulturelle Programm und Presseberichte darüber, Auszüge aus Dankeschreiben an das Kongreß-Sekretariat, eine Dokumentation des Literaturwettbewerbs und des Mal- und Zeichenwettbewerbs, die im Zusammenhang mit dem Kongreß durchgeführt wurden, und endlich einige musikalische Beiträge, die spontan für den Kongreß geschaffen worden waren. Die Veranstaltungen der einzelnen Tage standen jeweils entweder unter einem Generalthema, oder sie wurden für bestimmte Gruppierungen zusammengestellt. So stand an zwei Tagen die Familie im Mittelpunkt und wurden zwei Gebetstreffen für die verfolgte Kirche durchgeführt; weitere Tage standen im Zeichen einer Wallfahrt der ausländischen Mitbürger, einer Wallfahrt der Blinden und Gehörlosen, eines Treffens der Künstler, Wissenschaftler und Publizisten und der Themen: Orden und Säkularinstitute, geistliche Berufe, katholische Erziehung und marianisches Gebet für den Frieden, womit

man eine Soldatenwallfahrt verbunden hatte. Endlich folgten ein Tag der Priester und Diakone, ein Tag der Verbände und der geistlichen Gemeinschaften, ein marianischer Weltgebetstag der Jugend, eine Wallfahrt der Kranken und Behinderten, der Ärzte und des Pflegepersonals und eine Wallfahrt der marianischen Verbände. Dokumentiert werden auch die Begrüßung des Päpstlichen Legaten in der Basilika sowie der Empfang des Landes Nordrhein-Westfalen und der Stadt Kevelaer für ihn. Eine Fülle von Predigten und Ansprachen läßt die Tage des Kongresses, die ein bedeutsames Ereignis der neueren Kirchengeschichte darstellen, wieder lebendig werden. Hervorgehoben seien die Predigten der Kardinäle Ratzinger, Hengsbach, Wetter, Meisner und Groer und die Vorträge von Remigius Bäumer, Christa Meves, Nikolaus Lobkowicz und Isa Vermehren. Bemerkenswert sind der Literaturwettbewerb und der Mal- und Zeichenwettbewerb, die im Vorfeld des Kongresses ein breites Echo gefunden hatten. Der Literaturwettbewerb hatte sich an junge Menschen im Alter von 20–30 Jahren gewandt, der Mal- und Zeichenwettbewerb hatte Schüler zwischen 11 und 16 Jahren angesprochen. Prämiert wurden ein Theaterstück (Maria, die Mutter Jesu in 9 Szenen), drei Erzählungen und eine Betrachtung der Mutter Jesu

über ihr Leben (Lebensgebet) sowie 9 Bilder, die in verschiedenen Techniken das Thema »Maria und die Erlösung« darstellen. Mit den Dokumentationen verbindet sich hier jeweils die Begründung der Preiszuerkennung.

Das Ganze ist eine Fundgrube für marianische Predigten, eine bedeutende Anregung für eine auf Maria hin ausgerichtete Pastoral und ein Zeugnis für eine oft verschüttete Vitalität der Kirche der Gegenwart.

Das Werk vermittelt allerdings nur einen Eindruck von dem äußeren Geschehen der fruchtbaren Tage von Kevelaer. Nicht dokumentiert es die insgesamt ca. 300 theologischen Referate, in denen sich Wissenschaftler aus aller Herren Länder mit den aktuellen Fragen der Mariologie und der marianischen Frömmigkeit auseinandersetzen. Diese werden demnächst in den Berichtsbänden der Mariologischen und Marianischen Weltkongresse erscheinen, die von der Pontificia Academia Mariana Internationalis (PAMI) in Rom betreut werden.

Der Herausgeber des vorliegenden Werkes hat zusammen mit seinen Mitarbeitern eine gediegene Arbeit geleistet, und der Verlag hat dem Buch ein schönes Äußeres verliehen. Es verdient breites Interesse.

Joseph Schumacher, Freiburg

»New Age«

Feder, Angela, Reinkarnationstheorie in der New Age-Bewegung, Nettetal 1991, 101 S.

New Age ist gefragt und ebenso Kritik an dieser Bewegung. Esoterische Literatur ist zu einem Verkaufsschlager geworden. Das »Neue Zeitalter« zeigt sich kritisch gegenüber Wissenschaft und Technik, und nimmt unter anderem Anleihen bei östlichen Religionen und Anthroposophie. Spiritismus, Parapsychologie und gnostische Elemente sind ebenfalls vertreten. New Age vertritt den Monismus, die Selbsterlösungs- und Selbstvervollkommnungstheorie, die Transformations- und Reinkarnationslehre.

Aus diesen Grundideen greift Angela Feder die Reinkarnation auf. In komprimierter, wissenschaftlich fundierter Form informiert die Autorin im ersten Abschnitt ihres Buches über die Terminologie, Verbreitung und Formen des Reinkarnationsglaubens. Reinkarnation, auch Metempsychose, Palingenesie, Seelenwanderung, Wiederverkörperung und Wiedergeburt genannt, bedeutet, daß das Ich, die Person, oder der geistige Teil des Menschen den Tod überdauert, wieder in

einen neuen irdischen Leib eingeht und somit mehrere irdische Existenzen durchlebt. Feder geht dabei sehr detailliert auf das dualistische Menschenbild, das zyklische Weltbild und häufig unpersönliche Gottesbild ein. Diese drei Komponenten sind die Voraussetzung für die verschiedenen Reinkarnationstheorien, die zu jeder Zeit in der Menschheitsgeschichte und auf »allen Gebieten der Erde« zu finden sind.

Anschließend werden verschiedene Erscheinungsformen dieser Lehre in der New Age-Bewegung dargestellt, z.B. das Modell des weltweit bekannten Psychotherapeuten Thorwald Dethlefsen.

Im zweiten Teil ihres Werkes untersucht Angela Feder das personale Selbst bei der Reinkarnation. »Wer« oder »Was« wird eigentlich reinkarniert? Eine Kernfrage in diesem Zusammenhang besteht in der Gewichtung der Person und der personalen Beziehung. Im New Age-Denken existiert neben dem dualistischen Menschenbild ein dualistischer Seelenbegriff. Das »niedere Selbst«, die »Persönlichkeit« ist vergänglich und veränderlich. Das »höhere Selbst« ist das Göttliche im

Menschen. Mit Hilfe der Individualität und der Reinkarnation versucht der Mensch, sich dem höheren Selbst zu nähern.

Feder zeigt auf, daß die Personalität im New Age-Denken zugunsten der Individualität bzw. des »höheren Selbst« zurückgedrängt wird, ja daß sogar eine weitgehende Aufhebung der Personalität stattfindet. Im Mittelpunkt der Reinkarnation steht daher das »Ich«, das »Du« geht verloren. Der Mitmensch dient eher als Mittel zum Zweck auf dem Wege der eigenen Vervollkommnung. Dies hat Auswirkungen auf das Menschen- und Gottesbild. So wird etwa ein persönliches Gottesbild und ein personaler Gott, wie er uns im Christentum in Jesus Christus gegenübertritt, abgelehnt. Die Verfasserin stellt daran anschließend die Frage: »Was wird aus der menschlichen Beziehung« in der New Age-Bewegung? Die institutionalisierten Beziehungen werden aufgelöst. An ihre Stelle tritt die egozentrierte und leistungsorientierte transformative Beziehung, als ein »freudiges Erforschen und nicht mehr als Zuflucht«. Die Einzigartigkeit der Person ist gefährdet, wenn nach dem Ratschlag der bekannten New Age-Verfechterin M. Ferguson auch mehrere transformative Beziehungen gleichzeitig unterhalten werden können. In einem letzten Abschnitt stellt Feder Beziehung und Karma gegenüber. Bei der Annahme des Karmas würde die menschliche Beziehung nicht mehr »Quelle emotionaler Spannungen, Beglückung oder Enttäuschung sein«, sondern nur nach einer Gesetzmäßigkeit ablaufen.

Bereits in der Einleitung weist die Autorin darauf hin, daß eine kritische Auseinandersetzung vom christlichen Standpunkt aus mit der Reinkarnationslehre in der New Age-Bewegung von ihr nicht gebracht wird. Ihr Anliegen sei es vielmehr, in das »Thema einzuführen und Gefahrenmomente aufzuzeigen«. In kurzen Einschüben und im Schlußwort zeigt die Autorin jedoch auf, daß sie aus persönlicher Überzeugung die Reinkarnation ablehnt, da sie mit der christlichen Lehre nicht zu vereinbaren sei, sondern auf Kosten des Christentums gehe. Vielleicht wäre angesichts der gefährlichen Faszination, die die New Age-Bewegung auf den jungen Menschen des 20. Jahrhunderts ausübt, eine ausführliche christliche Stellungnahme wichtig. Angela Feder unterläßt sie, obwohl sie ihr Werk als Hilfe für Menschen versteht, die sich auf der Suche nach ihrem Lebensinn befinden und dabei das Christentum von Anfang an ausklammern. Insgesamt stellt das Buch einen informativen, klar gegliederten und kritischen Beitrag zum Teilgebiet – Reinkarnation in der New Age-Bewegung – dar.

Elfi Moder-Frei, Augsburg

Haneke, B./Huttner, K. (Hrsg.), Spirituelle Aufbrüche: New Age und »Neue Religiosität« als Herausforderung an Kirche und Gesellschaft, F. Pustet-Verlag, Regensburg 1991.

Alles zu prüfen und das Gute zu behalten, sind Christen aufgerufen. Diese Auf-Gabe, die Geister fundamental zu unterscheiden, verlangt einen kritischen Dialog mit den Erscheinungen des Zeitgeistes. Ein solcher Dialog setzt allerdings voraus, daß jeder Gesprächsteilnehmer sein eigenes Denken einbringt. Allein in der Auseinandersetzung und ohne Versuche, einander zu vereinnahmen, kann ein Gespräch fruchtbar werden. Mit der Zeitgeisterscheinung »New Age« (NA) können Christen einen solchen Dialog nur schwer führen. NA versteht sich selbst als überholende Vereinnahmung des alten christlichen »Fische-Zeitalters«. Unter dem Signum des Wassermannes soll eine gänzlich neue Ära entstehen. Was sich im Musical »Hair« noch nett anhörte, entwickelte sich in wenigen Jahren zum »Grusical« einer postmodernen »Bewegung«. In den literarischen Supermärkten pluralistischer Unverbindlichkeiten wurde eine Flut entsprechender Veröffentlichungen angeschwemmt. Auch nominell katholische Verlage erwarben durch vielfältige »New Age-Veröffentlichungen« ihre Verdienste. Da NA also teilhat an der »neuen Unübersichtlichkeit« (J. Habermas), erschwert es dem Christen, sich zu informieren, wie er mit diesem Phänomen in einen kritischen Dialog treten kann. Gleichzeitig sind umgekehrt auch Christen bemüht, die NA-Bewegung zu vereinnahmen. Besonders G. Schiwy arbeitet unermüdlich daran, jegliche »Unterscheidung des Christlichen« (R. Guardini) einzureißen zugunsten eines Synkretismus aus NA und Christentum. Auch derart ist ein wirklicher Dialog vereitelt.

Schließlich ist für manche Christen NA als bloße Modewelle bereits erledigt. Gewiß ist NA zum Schlagwort geworden. Doch bezeichnet dieses, wenngleich unpräzise, einen keineswegs überwundenen Teilbereich unserer Lebenswirklichkeit. Kennzeichnend dafür ist eine nun schon »fest etablierte Esoterik-Szene«. Darauf weisen auch B. Haneke und K. Huttner im Vorwort zu ihrem Sammelband »Spirituelle Aufbrüche« hin. Dieses Buch begreift also zurecht NA als »Herausforderung an Gesellschaft und Kirche«.

Die eingangs genannten Fehlhaltungen, welche einen wirklichen Dialog verhindern, sind sorgsam gemieden. Alle Autoren gewähren als kompetente Vertreter ihrer Disziplinen genaue Orientierungen. Deutlich und klar argumentieren sie auf dem Boden des christlichen Glaubens. Von hier aus wird eine sicherlich oft harte, jedoch stets fair

informierende Auseinandersetzung mit der NA-Bewegung geführt. Protestanten und Katholiken arbeiten dabei zusammen, so J. Sudbrack mit R. Hummel, G. Küenzlen und F. W. Haack.

N. Lobkowicz, der Präsident der Katholischen Universität Eichstätt, faßt die katholischen Argumentationsstränge prägnant zusammen. Er scheut auch keine Kritik jener Fehlhaltungen der Zeit nach dem II. Vaticanum, welche der NA-Bewegung den Aufstieg jedenfalls erleichterten.

Erfreulicherweise ist der Kreis der Autoren nicht auf Theologen beschränkt. Dadurch gewinnt das Buch eine breite Argumentationsbasis. Die Beiträge der Religionswissenschaftler Ch. Bochinger und H. Bürkle, der Politologen R. Hofmann und B. Haneke tragen einen notwendigen Teil der umfassenden Auseinandersetzung mit NA.

So bezeugt dieses Buch, wie ein wahrhaft kritischer Dialog geführt werden sollte: in der bekennenden Kenntnis des Eigenen und kompetenter Kenntnis des anderen Gesprächspartners. Wer sich, wie alle diese Autoren, zur christlichen Herkunft bekennt und derart argumentativ von der christlichen Hoffnung spricht, dem wird auch im »Zeitalter des Wassermanns« kaum angst sein um die Zukunft des Christentums.

Der kommentierte Literaturbericht über mögliche Verhältnisbestimmungen zwischen NA und Christentum, den G. Riedl mit sachkundigem Fleiß und Engagement vorlegt, zeigt nochmals, daß dieses Buch notwendig ist.

Eigens sei noch auf den abschließenden Beitrag von Bischof Paul Josef Cordes hingewiesen. Die

NA-Thematik erörtert Cordes indirekt. Seine Darlegungen über neue religiöse Bewegungen sind stattdessen überschrieben: »Reden wir von Gott, der vitalen Mitte unseres Christseins«. In einer für Bischöfe seltenen Deutlichkeit sind auch innerkirchliche Gründe für »die Gefahr der wachsenden Erblindung für den heilenden Gott« klar benannt.

Deutlich mahnt Cordes alle Christen: »Wir gewöhnen uns daran zu leben, als ob es Gott nicht gäbe.« Dann läuft zwar aller binnenkirchlicher Betrieb, dieser verläuft sich dann aber auch in meist bloß noch sozialer Betriebsamkeit. In der Tat liegt hier die drängendste Herausforderung, welche NA dem Christentum stellt: »Die Gottesfrage hat einen Grad von Dramatik erreicht, der ihre vorrangige Behandlung unabwendbar macht.« Jeder wahre Dialog mit der NA-Bewegung sollte deshalb auch intensive Fragen nach den wahren Wurzeln des Christentums beinhalten. Dazu hat Bischof Cordes erste Hinweise gegeben. Seine Ausführungen sind somit ein guter und vorausblickender Abschluß des Buches.

Es ist zu hoffen, daß der Band weite Verbreitung findet. Wer auch immer einen Dialog mit NA führen möchte, findet hier klare und kompetente Aussagen auf dem Boden des christlichen Glaubens. Vielerlei postmoderne Modebücher werden angeboten. Dieses Buch spart deren Lektüre. Es hilft, die Geister zu unterscheiden. Prüfet alles – dieses Buch aber behaltet und leset.

Hans-Peter Göbbeler, Erkelenz

Anschriften der Herausgeber:

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

Anschriften der Autoren:

Dr. Manfred Hauke, Universitätsstraße 10, 8900 Augsburg
 Dr. Stefan Heid, Gertrudisstraße 10, 4000 Düsseldorf
 Prof. Dr. Fernando Ocariz, Ateneo Romano della Santa Croce, I-00186 Roma
 Prof. Dr. Giovanni B. Sala SJ, Kaulbachstraße 33, 8000 München 22
 Prof. Dr. Hugo Staudinger, Busdorfwall 16, 4790 Paderborn

Vorwort der Herausgeber

Nachdem das jährlich einmal erscheinende thematische Heft des »Forum« 1986 dem »Ökumenismus« gewidmet war, soll diesmal das damit zusammenhängende Thema der »Konversionen« aufgenommen werden. Zwar mag die zwischen beiden Themen bestehende Spannung von manchen auch als direkter Gegensatz empfunden werden, den man im Zeitalter des Ökumenismus nicht hervorkehren sollte. Andererseits kann das Phänomen der Konversionen weder als Gegenstand historischer Forschung (vgl. den Beitrag von R. Bäumer) noch als zeitgeschichtliches Faktum (vgl. die Rezension von R. Schenk) gänzlich unbeachtet bleiben, zumal wenn es durch die Ereignisse in den Ländern des ehemaligen Ostblocks unerwartete Aktualität gewinnt. Die hier aufgetretenen Schwierigkeiten zwischen der russisch orthodoxen Kirche und den in Gemeinschaft mit Rom lebenden Unierten berühren auch das Problem der Anerkennung der Religionsfreiheit von Gemeinschaften und Einzelpersonen, deren Bestrebungen zur Einheit mit der römisch-katholischen Kirche oder der Rückkehr zu ihr (bei Einzelnen, die zuvor zwanghaft von dieser Einheit getrennt wurden) gerade aus recht verstandenen ökumenischen Gründen nicht behindert werden dürften.

Aus denselben Gründen eines theologisch geläuterten Ökumenismus kann die theologische Aufarbeitung des Phänomens der Konversionen (vgl. dazu den Beitrag von A. Ziegenaus) auch in unseren Bereichen nicht als Widerspruch zum ökumenischen Anliegen gedeutet werden. Die ökumenisch engagierten Theologen und Christen, die hier gewisse Befürchtungen hegen (sei es, daß sie um den »Besitzstand« besorgt sind, der durch die beiderseitigen Fluktuationen freilich ernstlich nicht geschmälert werden kann, sei es, daß sie eine Schwächung der ökumenischen Impulse argwöhnen, was einem Mißtrauen in deren Kraft gleichkäme), können im Gegenteil darauf verwiesen werden, daß Konversionen zutiefst von der Wahrheits- und (wie bei Newman sogar von der) Heilsfrage bewegt sind.

Diese aber stellt auch die tiefsten Antriebskräfte für den ökumenischen Dialog dar, der anders in einem vordergründigen Pragmatismus enden muß. Wenn diese Antriebskraft hier berufen wird, werden keine neuen Gegensätze aufgerichtet, sondern geradezu das Mittel zur Überwindung des Trennenden gereicht, das in der Beantwortung der Wahrheitsfrage gelegen ist. Den personhaft biographischen Beweis für die Nichtexistenz dieses Gegensatzes liefern Gestalt und Werk J. H. Newmans, der als überzeugter Konvertit (vgl. den Beitrag von P. Willi) immer ein Anwalt der Ökumene blieb.

So folgen die Gedanken dieser Beiträge zuletzt dem Grundsatz des Zweiten Vatikanischen Konzils und des Ökumenismus-Dekretes, nach dem »die Wiederaufnahme solcher Einzelner, die die vollkatholische Gemeinschaft wünschen, ihrer Natur nach etwas von dem ökumenischen Werk Verschiedenes ist; es besteht jedoch kein Gegensatz zwischen Ihnen, da beides aus dem wunderbaren Ratschluß Gottes hervorgeht« (UR, 4)

Konversion als Bekenntnis.

Zu einem wieder aktuellen Thema

Von Anton Ziegenaus, Augsburg

In der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg erschien eine Fülle von Publikationen zum Thema »Konversion«, d. h. zum Übertritt aus einer christlichen Konfession in die katholische Kirche aus Glaubensgründen. In der Zeit nach dem Zweiten Vatikanum interessierte diese Fragestellung nicht mehr. Das Sachregister der dem modernen Denken geöffneten Zeitschrift *Concilium* bestätigt diese Behauptung: Entsprechende Stichworte tauchen in den letzten zehn Jahren nicht mehr auf.

I. Die neue Lage

Mag dieses Schweigen zunächst ein Indiz für die veränderte Interessenlage sein, könnte es für die letzten Jahre auch als Ausdruck einer gewissen Verlegenheit gelten. Immerhin sind Konversionen wieder aktuell: In dem einzigen Jahr 1987 trat Christa Meves zur katholischen Kirche über, ferner Prof. Horst Bürkle, Inhaber des Lehrstuhls für Missions- und Religionswissenschaft an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität München, und schließlich Max Thurian. Dieser war Gründungsmitglied der Gemeinschaft von Taizé, Pastor der reformierten Kirche des Kantons Genf, langjähriges Mitglied der Kommission »Faith and Order« beim Weltkirchenrat und mit Roger Schutz Beobachter am Zweiten Vatikanischen Konzil. 1988 wurde der anglikanische Geistliche Walter Hooper, Nachlaßverwalter von C.S. Lewis, in die katholische Kirche aufgenommen, 1991 trat sogar in den USA ein Pastor mit seiner Gemeinde über. Im Vergleich zu den 70er und beginnenden 80er Jahren kündigen diese Übertritte durchaus einen »Stimmungswandel« an.

Statt in solchen Schritten »ein Zeichen« (Bürkle) zu sehen und auch selbstkritischen Überlegungen Raum zu geben, scheinen die etablierten ökumenischen Kommissionen diese Entscheidungen eher als bedauerliche Störungen ihrer Bemühungen abzutun. Die katholischen Mitglieder der Arbeitsgruppe »Groupe des Dombes« erklärten zum Übertritt und zur Priesterweihe Thurians: Man respektiere die Gewissensentscheidung, bedauere aber, wenn dies ohne die nötige Rücksicht auf die bisherige christliche Konfession und ohne die gebührende Beachtung der ökumeni-

schen Bedeutung von Max Thurian geschehen sei. Gegenüber dem Weihebischof wird die Befürchtung geäußert, er könnte die »ökumenische Höflichkeit« verletzt haben¹. Sicherlich hinterlassen solche Schritte immer auch Wunden, sowohl bei der verlassenen Gemeinschaft als auch bei dem Konvertiten selber. Aber darf ein bekannter Ökumeniker, der in einer zu respektierenden Entscheidung zur Einsicht kommt, daß von den theologischen Grundlagen her sein Platz in der katholischen Kirche ist und die Priesterweihe Voraussetzung für bestimmte, in der Kirche notwendige Sakramente ist, nicht seiner Einsicht folgen? Die Erklärung der katholischen Mitglieder überrascht, weil sie Thurian zumuten, bei einer Sakramentenpraxis zu bleiben, die er nicht für authentisch hält und deren Mängel sie als Katholiken – wohl auch – einsehen.

Konversionen beruhen auf zutiefst persönlichen Entscheidungen des einzelnen. Über das Zeichenhafte eines solchen Schrittes hinaus kann man in der Zeit der wiedergewonnenen Religionsfreiheit in den ehemals kommunistischen Ländern von einer Art kollektiver Konversion sprechen. Dort stellen sich folgende Probleme: Einmal dringen die Unierten, die seit der Zwangseingliederung in die Russisch-Orthodoxe Kirche unter Stalin in Arbeitslager gesteckt wurden, in den Untergrund gingen oder aber sich dem Druck der Eingliederung gebeugt haben, auf die volle Anerkennung und die Rückerstattung ihrer Kirchen. In diesem Zusammenhang begegnen seitens der orthodoxen Kirche die gleichen Argumentationsfiguren wie in der genannten Erklärung der Groupe des Dombes: Man spricht von Proselytismus und Störung des ökumenischen Friedens durch die Katholiken. Realistischerweise muß man jedoch von der Überlegung ausgehen, daß eine Aufarbeitung der Vergangenheit angesichts der starken Verfolgung und der vielen Toten nicht zu umgehen sein wird und den Unierten, die bisher in Treue zu Rom gestanden sind, nicht zugemutet werden kann, daß sie sich nun, nach gewonnener Freiheit, freiwillig zur Orthodoxen Kirche bekennen, nachdem sie sich jahrzehntelang unter schwerer Verfolgung gegen die auferzwungene Eingliederung gewehrt haben. Auch die Erwartung, Rom möge die Union (mit den Unierten) aufheben, ist unrealistisch, da es nicht von Gläubigen die Nichtanerkennung der beiden Vatikanischen Konzilien verlangen kann. Bei einer notwendigen Neuregelung der Verhältnisse stehen nun nicht nur gelegentliche Einzelne wie bei den oben genannten Konversionen vor dem Problem der geistlichen Standortbestimmung, sondern Familien, Dörfer und Wohnbezirke (mit all den Schwierigkeiten, vor denen etwa jene stehen, die sich dem Druck der Zwangseingliederung gebeugt, vielleicht einen orthodoxen Christen geheiratet haben und sich nun entscheiden müssen). Im Gegensatz zu den genann-

¹ Vgl. Herder-Korrespondenz 42 (1988) 592. Lit.: P. Gerlitz – M.A. Signer – R. Kollar – B. Brenner, Konversion, in: TRE XIX 559-578; K. Hardt, Bekenntnis zur katholischen Kirche, Würzburg ¹1956; H. Kochanek (Hrsg.), Die verdrängte Freiheit. Fundamentalismus in den Kirchen, Freiburg 1991; F. Lelotte (Hrsg.), Heimkehr zur Kirche. Konvertiten des 20. Jahrhunderts, 4 Bde., Luzern-München ²1957; Fr. Mußner, Warum noch Konversionen, in: IkaZ Communio 4 (1975) 331–338; K. Rahner, Über Konversionen, in: Schriften zur Theologie III, Einsiedeln ³1962, 441–453; W. Sucker, Konvertiten, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, ³1959, 1795–1798; A. Ziegenaus, Das Gewissen vor dem Anspruch des Lehramts, in: FKTh 3 (1989) 175–187.

ten Einzelkonversionen, die an den vorhandenen kirchlichen Strukturen äußerlich nichts ändern, muß in diesem Fall auch die Frage nach dem Eigentümer der Kirchengebäude geklärt werden. Insofern kann man zurecht von »kollektiven Konversionen« sprechen, die weit über das Zeichenhafte einer Einzelkonversion hinausreichen. Die Lage wird ferner noch dadurch erschwert, daß die Orthodoxe Kirche sich dem Vorwurf zu stellen hat, mit dem atheistischen System kollaboriert zu haben und sogar von Kommunisten unterwandert zu sein. Ein Außenstehender tut gut, sowohl zur Tatsachenfrage als auch zu ihrer Bewertung (Zusammenarbeit, um so ein Minimum von pastoralen Bedingungen zu retten? Schließlich wurde bis zum zweiten Weltkrieg auch die Orthodoxe Kirche hart verfolgt) Zurückhaltung zu üben. Doch unterstellen sich jetzt eine Reihe von Priestern und auch ganze Gemeinden der »Freien Russisch-Orthodoxen Kirche«, d.h. der Auslandskirche, die sich 1927 wegen der Treuerklärung von Metropolit Sergej gegenüber den Kommunisten vom Moskauer Patriarchat losgesagt hat. Gerade die Auslandskirche versteht sich als treuer Hüter der Tradition und lehnt entschieden ökumenische Öffnung ab². Das Argument, die Unierten störten den ökumenischen Frieden, wird daher aufgrund der Zwangseingliederung und des langen Martyriums der Unierten wenig fruchten und kaum überzeugen, da die Orthodoxe Kirche von starken inneren Auseinandersetzungen erschüttert wird. In der Ukraine bietet sich nach Horbatsch folgendes Bild: Bis 1989 war offiziell nur die Russische Orthodoxe Kirche anerkannt. In diesem Jahr bildete sich jedoch ein Komitee zur Wiedergeburt der Ukrainischen Autokephalen Orthodoxen Kirche. Als Fanal wirkte die Entscheidung der größten Gemeinde von Lemberg mit ihren Geistlichen, sich von der Russischen Orth. Kirche loszusagen und der Jurisdiktion des Metropoliten der Ukrainischen Autokephalen Orthodoxen Kirche in den USA zu unterstellen. Um dem wachsenden Einfluß der Autokephalen Ukrainischen Orth. Kirche entgegenzuwirken, errichtete 1990 die Russische Orth. Kirche ein Exarchat in der Ukraine unter der Bezeichnung: Ukrainische Orthodoxe Kirche. Die Ukrainische Autokephale Orth. Kirche ist stark nationalbewußt. Die Orthodoxen Christen müssen nun zwischen einer der beiden Kirchen wählen. Der Ukrainischen Orth. Kirche werden sicherlich auch in Zukunft wenigstens die 20% Russen angehören, die aufgrund der kommunistischen Migrationspolitik in diesem Gebiet wohnen.

Die Ukrainische Katholische Kirche, die Unierten, hatten ursprünglich ihren Wirkungsbereich in der Westukraine, ihre Angehörigen (ob sie sich nun zur Untergrundkirche bekannten oder dem Druck äußerlich nachgaben) breiteten sich aber infolge der Migrationspolitik und einer beruflich bedingten Mobilität auch über die Ostukraine aus. Auch hier wirkte der Übertritt von 15000–20000 Gläubigen der Gemeinde der Lemberger Verklärungskirche wie ein Fanal; ihr Pfarrer erklärte, als orthodoxer Priester immer schon im Herzen ein Katholik gewesen zu sein. Die Unierten müssen sich nun sowohl gegenüber der Ukrainisch Orth.

² Vgl. A.-H. Horbatsch, Zur Situation der Ukrainisch Katholischen Kirche des byzantinischen Ritus, in: Int. Kongreß in Königstein 38 (1990) 162-172; 30 Tage, 10.10.91, 39-43.

Kirche, die den ihr bei der Liquidierung der Ukrainischen Kath. Kirche zugewiesenen Besitz behalten möchte, als auch gegen die Ukrainische Autokephale Orth. Kirche wehren, die national denkt und den Katholiken Abhängigkeit vom Ausland vorwirft. Diese Auseinandersetzungen unter Christen machen sicher auf den atheistischen oder religiös gleichgültigen, missionarisch anzusprechenden Teil der Gesamtbevölkerung keinen attraktiven Eindruck, doch wäre es für die Ukrainische Kath. Kirche beschämend und Zeichen äußerster Inkonsequenz, wenn sie nach jahrzehntelanger Treue zum Nachfolger Petri trotz der Verfolgung auf einmal diesen Glaubensaspekt fallen lassen und sich dann einer der beiden unter nationalen (!) Aspekten entstandenen Kirchen anschließen würde, denn wählen müßten die unierten Christen auf alle Fälle. Nebenbei sei noch vermerkt: Natürlich ist eine gezielte Missionierung unter Orthodoxen Christen seitens der Unierten schwer verständlich – es gibt andere Arbeitsfelder –, aber eine Ausbreitung ihres Wirkungsbereiches über die traditionellen Gebiete hinaus wird schon aufgrund der geschilderten Bevölkerungsmobilität aus pastoralen Gründen nicht zu vermeiden sein.

Bei allen Unterschieden zwischen Einzel- und Kollektivkonversionen lassen sich wichtige Gemeinsamkeiten nicht übersehen, nämlich der Vorwurf des Proselytismus und der Störung des Friedens und die Zurückdrängung der Wahrheitsfrage von der einen Seite und das Verlangen nach Anerkennung der Gewissensfreiheit, sich zu der einmal erkannten Wahrheit bekennen zu dürfen.

II. Angaben und Klärungen allgemeiner Art

Zunächst bedarf der Terminus »Konversion« einer Klarstellung. Er ist zweifellos ein Notbehelf. Das lateinische *conversus* meinte jemand, der das Weltleben aufgab und sich einem Orden anschloß. Die Konversion bedeutet auch nicht von vornherein eine Bekehrung in dem Sinn, daß der Betreffende vorher ein ungläubiges oder amoralisches Leben geführt hätte. Doch klingt die Bezeichnung »(Kirchen-) Übertritt« oder »Konfessionswechsel« zu äußerlich, formal oder statistisch. Konversion muß mit einer Sinnesänderung, mit einer neuen Wahrheit und einem neuen Glaubensbekenntnis verbunden sein. Eine nur äußere Annahme eines anderen Bekenntnisses, etwa aus Opportunitätsgründen (politisches Kalkül, Wohnungswechsel in ein Gebiet mit mehrheitlich anderer Religion oder Konfession, nur in Hinblick auf Heiratschancen, in Verfolgungszeiten) kann nicht als Konversion, sondern muß als ethisch bedenklich oder oberflächlich betrachtet werden. Wenn die Konversion das äußere Bekenntnis einer Sinnesänderung aufgrund einer tieferen Wahrheitserkenntnis besagt, kann man zweifeln – ohne sich die Kompetenz eines Herzensrichters anzumaßen –, ob alle Übertritte ethisch hochwertig und deshalb auch eine Bereicherung der aufnehmenden Konfession sind: Wenn ein Ordenspriester, der zum Zölibat auch die evangelischen Räte gelobt hat, heiratet und die Konfession wechselt, wenn die Mehrheit der altkatholischen Priester eines europäischen Landes ehemalige katholische Priester sind, wenn einer Statistik zufolge Katholiken wegen der strengeren

katholischen Eheauffassung (Unauflöslichkeit, Nichtzulassung der wiederverheirateten Geschiedenen) evangelisch werden, ist die aufnehmende Konfession wegen dieses Zuwachses nicht unbedingt zu beneiden. Weil ein solcher Übertritt auch kein Bekenntnis darstellt, findet er keine so distanzierte Beurteilung wie die Konversion Thurians seitens der Groupe des Dombes. Nicht alle der 7027 Katholiken, die 1984 evangelisch, und nicht alle der 4210 Evangelischen, die 1985 katholisch wurden (in der Bundesrepublik), sind Konvertiten³.

Freilich darf man bei der Prüfung der Echtheit des Motivs keinen rigoristischen Maßstab anlegen, der nur die lautere Wahrheit sucht und nichts als sie gelten läßt. Eine solche Vollkommenheit ist erst am Ende des Fegfeuers möglich. Wenn also auch fragwürdige Motive mitspielen, spricht das noch nicht gegen die Lauterkeit des Bemühens; nicht selten entwickeln sich dort die Stärken eines Menschen, wo auch seine Schwächen sind. In der Literatur wird mehrmals der Vorwurf geäußert, die Konversion zur katholischen Kirche sei ein Zeichen für eine gewisse Unselbständigkeit, für Anlehnungsbedürfnis oder des Verlangens nach Beheimatung. Deshalb suche ein solcher Konvertit ein Lehramt mit sicherer Wegweisung und ein geschlossenes System. So urteilt W. Sucker: »... entspricht der Katholizismus besser dem modernen kollektiven Menschentypus, der seine Innerlichkeit nicht mehr frei verantworten will und die Sorge für sein Inneres darum gern anderen Instanzen überläßt«⁴. Mag auch bei manchem die Charakterisierung zutreffen, die an sich angesichts der Verschiedenheit der Typen nichts Diskriminierendes besagt, verallgemeinert ist sie falsch. Wer die von Lelotte herausgegebenen vier Bände von Kurzbiographien über Konvertiten des 20. Jahrhunderts liest, wird die Unhaltbarkeit solcher Klassifizierungen erkennen. Konvertiten sind in der Regel starke Persönlichkeiten – sonst hätten sie die oft beträchtlichen Widerstände und Schwierigkeiten seitens ihres Verwandten- und Bekanntenkreises nicht überwunden – und sind es auch nach der Konversion geblieben. Konvertiten sind Einzelgänger, nicht Anlehnungsbedürftige. Ihre Interpretatoren unterliegen einem Irrtum, wenn sie das starke Suchen nach Wahrheit und Klarheit in erster Linie psychologisch deuten: Dieses Suchen muß geistig (wie auch bei vielen Philosophen) und religiös von der Hinordnung des Menschen auf Wahrheit und letztgültige Bindung verstanden werden.

Wie sehr Sucker irrt, daß der Konvertit »seine Innerlichkeit nicht mehr frei verantworten will und die Sorge für sein Inneres darum gern anderen Instanzen überläßt«, zeigt die aus vielen Biographien belegbare Tatsache, daß die Konversion einem persönlichen inneren Ringen und letztlich einem urpersönlichen, nicht delegierbaren Gewissensentscheid entspringt. Irgendeinmal verspürten die Konvertiten eine Frage, die sie nicht mehr losließ; sie wollten nicht selten der Frage ausweichen und sie verdrängen, bis sich eine Einsicht so fordernd vor die Augen stellte, daß sie

³ Brenner, TRE 577.

⁴ Vgl. Mußner 332; M.N. Eberth, in: Kochanek 45; Brunner, 577: »Protestanten, die katholisch werden wollen, suchen verstärkt nach kirchlicher Autorität, Katholiken, die evangelisch werden wollen, zieht vor allem die persönlich verantwortete, letztlich nur an die Bibel gebundene Freiheit an...«.

sich ihr nicht mehr entziehen konnten. Psychologisch betrachtet ist gerade ein Verdrängen, nicht ein Aufgreifen einer wichtigen Frage bedenklich.

In diesem Zusammenhang fällt auf, daß heute Gewissens- und Religionsfreiheit immer wieder hervorgehoben werden, wenn aber tatsächlich solche Entscheidungen getroffen werden, werden sie zwar respektiert, aber dann doch als psychologisch fragwürdig oder »politisch« inopportun abgetan. Dahinter verbirgt sich häufig ein Relativismus in der Wahrheitsfrage: Wenn alle Religionen irgendwie gleich wahr bzw. unwahr oder – darüber ist noch ausführlich zu handeln – alle Konfessionen gleich wahr bzw. einseitig sind, muß eine Konversion für einen objektiv nicht zu rechtfertigenden, subjektiv aber zu respektierender Schritt gehalten werden. »Gewissen« gilt dabei als Ausdruck für subjektive Entschiedenheit.

Schließlich wird meistens verkannt, daß jede Konversion von Gottes Gnade bewirkt wird. Wie Pascal in seinem Memorial die Gewißheit auf die Erleuchtung durch Gott zurückführt oder Augustin trotz allen Suchens und Bemühens erst durch die Gnade im sog. Gartenerlebnis zum Glauben kam, findet sich in vielen Biographien von Konvertiten ein solches Erlebnis, daß schlagartig der Schleier des unüberwindlichen Zweifels weggezogen und der zu gehende Weg klar wird. Von dieser Warte her werden häufig markante Erlebnisse und Ereignisse der Vergangenheit als göttliche Fügung erkannt. Wer die Gnade Gottes nicht am Werk sieht, kann viele der Konversionen nicht verstehen; er sollte sich aber auch nicht dazu äußern.

III. Die Konversion in ökumenischer Perspektive

Ökumenisch engagierte Kreise finden (wie die Erklärung der Groupe des Dombes belegt) Konversionen als nicht mehr zeitgemäß und als Störung ihrer Bemühungen. War früher das Verhältnis zwischen den Konfessionen gespannt und nicht frei von Rivalitäten, so herrsche nach dem Zweiten Vatikanum ein Klima gegenseitiger Achtung. Konversionen könnten leicht als Proselytenmacherei verstanden werden und die verlassene Gemeinschaft verletzen⁵. Ferner wird vorgebracht, daß das Ökumenismusdekret den Terminus Konversion vermeidet. Nach J. Feiner⁶ will es keineswegs die Aufnahme nichtkatholischer Christen in die katholische Kirche ausschließen, sieht aber darin nicht die eigentliche Methode der ökumenischen Arbeit.

Bei ihr handelt es sich also um eine andere Ebene, nämlich um das Gespräch auf Kirchenebene, während die Konversion immer der Schritt eines einzelnen ist. Beide Wege entspringen der Führung Gottes und können deshalb keine Gegensätze sein⁷.

⁵ Vgl. dazu Mußner 335.

⁶ LThK, Ergänzungsband II 63; Mußner 336.

⁷ UR 4: »Es ist klar, daß die Vorbereitung und die Wiederaufnahme solcher Einzelner, die die vollkatholische Gemeinschaft wünschen, ihrer Natur nach etwas von dem ökumenischen Werk Verschiedenes ist; es besteht jedoch kein Gegensatz zwischen ihnen, da beides aus dem wunderbaren Ratschluß Gottes hervorgeht.«

Schließlich wird gesagt, der Konvertit möge doch seine Kirche nicht verlassen (sogar vom »Desertieren« wird gesprochen), sondern von ihr aus seine ganze Energie der Einheit der Christen widmen. Er solle gleichsam warten, bis er auch die übrigen zur Einheit der Kirche mitbringen kann⁸.

Sicher hat W. Sucker mit seiner Feststellung recht, daß »die Tatsache der Konfessionen nicht durch Konversionen aus der Welt geschafft (wird); sie verändern nicht einmal das Stärkeverhältnis der Konfessionen«. Jedoch ist die Wirkung der Konversionen oder eines Bekenntnisses nicht quantifizierbar. Richtig ist auch, daß sich die ökumenische Arbeit mehr auf der soziologisch-ekkesialen Ebene abspielt und die Konversion auf der individuell-personalen, jedoch wäre der Schluß falsch, daß deshalb beide Ebenen nichts miteinander zu tun hätten. Wenn jedoch dem Ökumenisdekret zufolge ökumenische Bewegung und Einzelkonversion »aus dem wunderbaren Ratschluß Gottes« hervorgehen, dürften sich beide Wege letztlich und langfristig (trotz momentaner Unruhe) nicht widerstreiten. Die These, wer an Konversion denkt, möge sich stattdessen in seiner bisherigen Kirche zum Fortschritt des ökumenischen Anliegens einsetzen, klingt zunächst plausibel, doch stößt sie (abgesehen von Anm. 8) auf zwei gewichtige Schwierigkeiten, nämlich die ernüchternde Enttäuschung grundlegender Art über die eigene Konfession und über den tatsächlichen Fortschritt und dann die Forderung des Gewissens, das sich nicht zu taktischen Überlegungen herbeiläßt.

Zur ernüchternden Enttäuschung: Ein aktiver Christ z.B. gerät dort, wo er sich aufgrund seiner Eignung und Neigung kompetent fühlen durfte, mit seiner Kirche in Konflikt. Dabei wird ihm immer mehr bewußt, daß der Konflikt nicht zufälligen Konstellationen (etwa: die Person eines Pfarrers) entspringt, sondern letztlich systembedingt ist. Die Ernüchterung bezieht sich also auf die Kirche und ihre Verfaßtheit. Da die strittige Frage wegen ihrer Wichtigkeit nicht ausgeklammert werden kann, wird die Distanz zur Kirche zusehends größer. Seine Mitarbeit in dem konkreten Punkt seiner besonderen Eignung wird schwieriger und belastet. So mußte Christa Meves, deren Bücher zur Lebenshilfe mehr als drei Millionen Exemplare erreicht haben, feststellen, daß die katholische Kirche sich eindeutiger und energischer gegen Abtreibung, Homosexualität, Pornographie und Promiskuität gestellt habe⁹. Gerade in Hinblick auf die Jugend – dem eigentlichen Tätigkeitsbereich von Frau Meves – gebe es nicht »die Freiheit der Grenzenlosigkeit«. Die evangelische Kirche sei ein »Markt der Möglichkeiten«, auf dem Kommunismus, Pietismus und Charismati-

⁸ Freilich setzt diese These voraus, daß der Konvertit in seiner bisherigen Gemeinde beheimatet war. Wenn jedoch erst der Kontakt mit der bisher fremden Kirche und ihren Mitgliedern oder das Bekanntwerden mit einem faszinierenden Punkt ihrer Lehre (z.B. war René Leyvraz in die reformierte Kirche getauft, dann Marxist und kam über die katholische Soziallehre auch zur katholischen Kirche: vgl. Le-lotte 4, 97-114; ein anderes Beispiel ist die starke Faszination, die von der Liturgie oder der Mariengestalt ausgeht) den Anstoß zu einem entschiedenen Glauben und zur Konversion gab oder wenn die »eigene« Kirche keinen Eindruck macht, bei all'diesen, bei Konvertiten nicht seltenen Fällen ist die genannte These hinfällig.

⁹ Vgl. FAZ v. 27.6.87; ferner DT vom 14.9.87: Dort wendet sich Meves gegen die feministische, mutterschaftsfeindliche Richtung von »Protest«, der Kirchenzeitung der Evangelischen Studentengemeinde, in der es heißt: »Maria, die du empfangen hast, ohne zu sündigen, hilf uns zu sündigen, ohne zu empfangen.«

sche Erneuerung ebenso propagiert werden. Christa Meves mußte also feststellen, daß der zunehmende Pluralismus in ihrer Kirche immer mehr die gemeinsame Arbeit für ein wichtiges Ziel erschwerte. Walter Hooper, anglikanischer Priester¹⁰, wurde sich aufgrund der von der anglikanischen Kirche eingeführten Frauenordination klar, daß die von ihm erhoffte Einigung zwischen Canterbury und Rom in seiner Lebenszeit nicht mehr zustande kommen würde. Tatsächlich hat diese Neuerung, vor der schon Papst Paul VI. in einem Brief an den Primas der Anglikanischen Kirche eindringlich gewarnt hat, den konfessionellen Graben noch vertieft, allen ökumenischen Bemühungen zuwider. Hooper wurde katholisch. Die Zielvorgabe der These erwies sich als unrealistisch.

Die zunächst plausible These, jeder möge in seiner Kirche bleiben und dort für das Gemeinsame und für die Einheit wirken, verliert dann ihre Überzeugungskraft, wenn sich die Gemeinsamkeiten noch mehr verflüchtigen – insofern bezeugt die Zunahme der Konversionen in den letzten Jahren auch eine Enttäuschung über den Fortschritt der ökumenischen Arbeit – und wenn der Betreffende sich für seinen bisherigen wichtigen Einsatz von der eigenen Kirche zuwenig unterstützt fühlt oder sogar Widerspruch findet. Die Enttäuschung, Verunsicherung, Ernüchterung sind natürlich noch kein hinreichender Konversionsgrund, sie öffnete aber bei Meves und Hooper den Blick für den Wert der Dogmen und einer verbindlichen Lehrinstanz; die spezifische Lehre der Kirche, in die man später aufgenommen werden wird, wird zugleich mit dieser Ernüchterung mehr erkannt und geschätzt.

Wenn dem Ökumenismusdekret zufolge Einzelkonversion und ökumenische Arbeit keine Gegensätze sind, sondern beide »aus dem wunderbaren Ratschluß Gottes« hervorgehen, kann eine Konversion – echte Motivation vorausgesetzt – nicht als Störung der ökumenischen Arbeit betrachtet werden, wie es häufig der Fall ist, sondern als Protest gegen eine antiökumenische Entwicklung, die die Trennung noch vergrößert. In diesem Sinn führt Fr. Mußner¹¹ unter den Gründen, die auch heute noch eine Konversion rechtfertigen, u.a. an: »Beunruhigung jener Konfession, die ein überzeugter Christ verlassen hat, um in die andere überzutreten, durch Fragen wie diese: Warum hat er konvertiert? Was frustrierte ihn an seiner Kirche? Sind seine Konversionsmotive berechtigt? Welcher Art sind sie?« Gerade diese Fragen kommen beim Bedauern der Konversion und beim Zurückweisen der angegebenen Gründe zu kurz¹².

Das fordernde Gewissen: Hooper berichtet, daß er seine Konversion hinausschieben wollte, aber auf einmal habe ihm das Gewissen ein weiteres Zögern nicht mehr erlaubt. Diese Unmöglichkeit, länger zu warten, dürfte auch aus dem Gewissenskonflikt herrühren, daß er einerseits als anglikanischer Geistlicher in der Vollmacht und Sendung seitens seiner Kirche wirken sollte, die andererseits in seinen Augen ihre Autorität verloren hat, weil sie gegen Schrift und Tradition die Frauenordination einführte, wobei sich einige anglikanische Bischöfe privat anders äußerten als in

¹⁰ Vgl. *The Wanderer* v. 25. 8. 1988.

¹¹ S. 336.

¹² Vgl. *DT* v. 25. 6. 87; ferner unten zur Konversion Bürkles.

der Öffentlichkeit. Dieses Beispiel möge einsichtig machen, daß der Forderung, in der eigenen Kirche zu bleiben und dort weiter für die Einheit der Christen zu arbeiten, dann nicht mehr nachgekommen werden kann, wenn ein Amtsträger im Auftrag dieser für ihn fragwürdigen Kirche vor die Gemeinde hintreten soll. Bei vielen Konvertiten kann man feststellen, daß sie in dieser oder jener Hinsicht auf einmal ein inneres Muß verspürten, das kein längeres Zögern mehr zuließ.

IV. Die Entscheidung zwischen zwei divergierenden Kirchenauffassungen

Wer von einer Kirche zur anderen übertritt, ändert vor allem seine Auffassung von der Kirche. Dabei wird vor allem um das Verständnis von »katholischer Kirche« im Zusammenhang mit der sog. branch theory gerungen.

Diese alte anglikanische Zweigtheorie, die auch von J.H. Newman vor seiner Konversion verteidigt wurde, vergleicht die katholische Kirche mit einem Baumstamm, der die ungeteilte Kirche des Altertums darstellt und aus dem dann verschiedene Zweige hervorsproßen, nämlich die griechische, die lateinische und die anglikanische Kirche. Jede ist Erbin der alten ungeteilten Christenheit. Katholisch ist dieser Theorie zufolge die universale Kirche, die als solche nicht mit einem der Zweige identisch ist. Im Verlauf seiner theologischen Entwicklung verstand dann Newman unter »katholisch« immer mehr die in Gemeinschaft mit Rom stehende Kirche (sozusagen: einen einzigen Zweig). Während der Zweigtheorie zufolge die katholische Kirche eigentlich nicht mehr sichtbar ist (nur in den Zweigen), ist sie der späteren Auffassung nach auch jetzt noch sichtbar. Die Konversion bedeutete also im Grunde diese Änderung des Kirchenverständnisses.

Dr. Georg Klünder, vormals evangelisch-lutherischer Pfarrer, kommt in dem Rechenschaftsbericht über seine Konversion ebenfalls auf die – etwas modifizierte – Branch-Theorie zu sprechen, die nach dem ersten Weltkrieg unter dem Einfluß Heilers vertreten wurde: »Danach bestünde die Einheit der Kirche Christi in der geschichtlichen Verzweigung der einstmaligen Kirche in fünf große Äste: die römische, die griechische, die lutherische, die kalvinistische und die anglikanische Kirche. Alle Gruppen besäßen Teilwahrheiten, und in der Summe ihrer geschichtlich gewachsenen Verschiedenheiten zeige sich die Einheit der Kirche«¹³. Klünder fügt sofort seine Kritik hinzu: »... für die Abzweigungen und das Recht letztlich aufspaltender Sonderungen fand ich keinen Offenbarungsbeweis, und wie die einander entgegenstehenden Bekenntnisse doch das *ut omnes unum sint* erfüllen sollten, blieb für mich ungeklärt.« Auch Klünders Weg führte von dieser Branch-Theorie zur Anerkennung der katholischen »Kirche als Fülle«, wie er seinen Rechenschaftsbericht überschrieb. Das ökumenische Anliegen war ihm, wie dieser Bericht zeigt, nicht gleichgültig; Gleichgültigkeit kennzeichnet eher die Vertreter der Branch-Theorie, die im Grunde nur die Anerkennung des Status quo erstrebten.

¹³ in: Hardt 65.

H. Schlier¹⁴ kommt ebenfalls auf diese Theorie zu sprechen. Nach dem Neuen Testament gebe es nur eine einzige Kirche als Leib Christi und Volk Gottes, die Einheit gehöre zu ihrem Wesen und sei »als konkrete, geschichtliche Einheit ihrer Fundamente, ihrer Heilmittel, ihres Glaubens, ihres Amtes, ihres Rechtes und mit alledem natürlich ihrer Glieder zu verstehen«. Einigung erfülle sich »zwar erst in der Zukunft Gottes, aber diese Zukunft ist... mit der Fleischwerdung des Logos und der Auferstehung Jesu Christi schon in die Welt eingebrochen, eben in der Kirche«. »Niemand kann den biblischen Beweis dafür führen, daß die Einheit der Kirche der der Zweige gleiche, die im Baum sich einen, und jede Zweigkirche ihren Beitrag zu einer höheren Einheit leiste. Hinkt der oft verwandte Vergleich nicht an sich schon? Sichtbare Zweige im – unsichtbaren Baum geeinigt?«¹⁵.

Heutzutage begegnet diese Zweigtheorie in der These von der »versöhnten Verschiedenheit«, wonach die Fülle und inhaltliche Dichte der Offenbarung sich nur in der konfessionellen Verschiedenheit äußern kann; das Ziel der ökumenischen Bemühungen könne daher nicht sein, diese Verschiedenheit zu überwinden, sondern sie als legitimer Teilausdruck dieser Fülle anzuerkennen. Zugunsten dieser These wird auf die Pluralität der neutestamentlichen Ekklesiologie verwiesen¹⁶.

Es liegt auf der Hand: Im Falle der Gültigkeit der Branchtheorie ist eine Konversion theologisch gesehen letztlich sinnlos, weil keine Kirche beansprucht, die eine Kirche Jesu Christi zu sein und jede nur eine Teilwahrheit zum Ausdruck bringt. Dafür bleiben höchstens noch psychologische oder anthropologische¹⁷ Gründe oder gewisse Nützlichkeitsabwägungen. Die katholische Kirche versteht sich »als die einzige Kirche Christi, die wir im Glaubensbekenntnis als die eine heilige, katholische und apostolische bekennen... Diese Kirche, in dieser Welt als Gesellschaft verfaßt und geordnet, ist verwirklicht in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird«¹⁸. Nur unter der Voraussetzung einer einzigen Kirche läßt sich eine Konversion theologisch rechtfertigen.

Hier kann nicht ausführlich der Frage nachgegangen werden, ob die Konvertiten auch in die Details der katholischen Kirchengauffassung hineingewachsen sind. Das Lehramt, das sakramentale Leben als Konkretionen der Sichtbarkeit der Kirche (im Gegensatz zur unsichtbaren katholischen Kirche der Branch-Theorie), das Bußsakrament, die Betonung des Endgültigen der Dogmen aufgrund des endgültig (trotz der eschatologischen Offenheit) in der Inkarnation Geschehenen, das Gewissen, die Betonung des Entwicklungsmoments (Schlier hebt die Entwicklung innerhalb des Neuen Testaments hervor; Newmans Werk »Über die Entwicklung der Glaubenslehre«), die Mariengestalt: Im allgemeinen wurden auch diese Details bewußt übernommen, so daß man von einer echten Konversion sprechen kann. Interessant wäre

¹⁴ »Kurze Rechenschaft«, in: Hardt 169–195.

¹⁵ Ebd. 192f.

¹⁶ Vgl. dazu Mußner 336.

¹⁷ Sucker verweist auf die Verschiedenheit der Typen.

¹⁸ Lumen Gentium 8.

auch die Darstellung der großen Entwicklungslinien, d. h. wie sich langfristig der Weg zur katholischen Kirche lohnt: Thurian schrieb z. B. schon in den 60er Jahren ausführliche Bücher über Maria und über die Beichte.

Die präzisen Erklärungen von Prof. Horst Bürkle und der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität München sollen noch dokumentiert werden¹⁹. Bürkles Presseerklärung vom 19. 9. 1987 lautet:

»Der bevorstehende Übertritt ist für mich das Bekenntnis zur Kirche des Neuen Testaments und der Väter,

- die als sakramentale Gemeinschaft des »Leibes Christi«, die, Generationen umgreifend, bis heute ihre Identität bewahrt hat,
- die das ursprüngliche Anliegen der Reformation sich zu eigen gemacht hat,
- die ihre Einheit in Christus bezeugt, irrigen Zeitgeistern wehrt und Spaltungen widersteht,
- die mit ihrem Lehramt die Gebote Gottes als notwendige und unverrückbare Orientierung den Menschen unserer Gegenwart ins Gewissen rückt,
- in der »Katholizität« sich als Vielfalt der geistlichen Gaben und der Gestaltung des christlichen Glaubens äußert,
- die aber kein »Markt der Möglichkeiten« sein will, dessen unbegrenzter »Pluralismus« die Kirche umstrittenen politischen Zielsetzungen und anderen Interessen dienstbar macht.

Ich verstehe meinen Schritt auch als ein Zeichen.

Möge es von denen verstanden werden, die in der Evangelischen Kirche geistlich heimatlos zu werden drohen und deren Stimme des Widerstandes im Namen des Evangeliums ungehört verhallt. Möge es denen zu denken geben, die Verantwortung tragen für eine Entwicklung im evangelischen Raum, die das Wesen der Kirche zunehmend undeutlicher werden läßt.

In dieser Frage aber geht es um die entscheidenden Voraussetzungen auf unserem ökumenischen Wege zu einer zukünftigen Einheit unserer Kirchen.«

Die Presseerklärung der Fakultät vom 9. 10. 1987 lautet:

»Die Professoren und Dozenten der Evangelisch-Theologischen Fakultät München achten die persönliche Entscheidung ihres langjährigen Kollegen Horst Bürkle. Die öffentliche Erklärung indessen, die Professor Bürkle zu seinem Übertritt in die römisch-katholische Kirche abgegeben hat, veranlaßt sie, sich von dem darin entwickelten Eindruck zu distanzieren, als ob das Bekenntnis zur Kirche des Neuen Testaments und der Väter heute nur in der römisch-katholischen Kirche lebendig wäre. Tendenzen, die die Treue der Kirche zum Evangelium verdunkeln, gibt es nicht nur in der evangelischen Kirche, und ihnen kann man nicht durch die Abwendung von der eigenen Kirche entgehen; man kann ihnen nur entgetreten in der Solidarität des Christuszeugnisses und der sachbezogenen wissenschaftlichen Auseinandersetzung. Der Weg zu einer zukünftigen Einheit der Kirchen aber, in der diese sich einander gegenseitig als wertvolle Ergänzung des eigenen Erbes anerkennen lernen, wird durch die Abwendung einzelner von der eigenen Kirche nicht erleichtert, son-

¹⁹ UM-bits, Zeitschrift der Ludwig-Maximilians-Universität ... 17, Nr. 6, November 1987, S. 2.

dem erschwert. Das gilt insbesondere dann, wenn ehemalige Amtsträger, die ihrer Kirche den Rücken gekehrt haben, ihr Verhalten öffentlich als beispielgebend zu rechtfertigen suchen.«

Bürkle betont die Identität der Kirche vom Neuen Testament über die Väter bis zur Gegenwart, die Bedeutung der Sakramente und des Lehramts. Trotz der Vielfalt bildet die Kirche eine Einheit im Gegensatz zum Markt der Möglichkeiten. Da Widerstand gegen diese Entwicklung nichts fruchtete, will er mit seinem Schritt ein Zeichen setzen. Die Erklärung der Professoren der Fakultät bekundet Achtung vor der persönlichen Entscheidung. Was die Sache betrifft, vertreten sie die Branch-Theorie (Bekenntnis zur Kirche des NT nicht nur in der römisch-katholischen Kirche, gegenseitige Anerkennung als wertvolle Ergänzung des eigenen Erbes) und die Forderung, solidarisch in der eigenen Kirche das Christuszeugnis abzulegen. Die beiden Erklärungen bestätigen die oben verfolgte Argumentation.

Eine Konversion hat zunächst für den Konvertiten Bedeutung, der überzeugt ist, diesen Schritt von seinem Gewissen her tun zu müssen. Die Konversion hat dann eine Bedeutung als Zeichen für die verlassene und die aufnehmende Konfession. Sie hat dann oft enorme Auswirkungen auf die Kultur. Vor dreißig Jahren fand man im Angebot der Buchläden eine hohe Zahl von Büchern aus der Feder von Konvertiten: Gertrud von le Fort, Sigismund von Radecky, G. K. Chesterton, Evelyn Waugh, Sigrid Undset, Thomas Merton, Fulton Oursler, Werner Bergengruen, Edzard Schaper (von der orthodoxen Kirche), Ruth Schaumann. Diese Schriftsteller und Dichter haben in dem Bereich der Kultur christlichen Geist präsent gehalten. Wenn sie nicht konvertiert hätten, würden sie kaum dieselbe Aufgabe erfüllt haben, nur als Anglikaner oder Lutheraner. Ihre christliche Stimme würde wahrscheinlich überhaupt fehlen. Vielleicht würden mehr Konversionen dem gemeinsamen Christlichen wieder mehr Gehör in der Welt des Geistes verschaffen.

Motiva conversionis ad fidem catholicam.

Konversionsgründe im Zeitalter der Katholischen Reform

Von Remigius Bäumer, Freiburg

Das Zeitalter der Katholischen Reform¹ brachte eine innere Erneuerung der Kirche, die sich in zahlreichen, überragenden Heiligengestalten², in einem neuen Priester- und Bischofsbild³, einer Erneuerung der Theologie und des Frömmigkeitslebens⁴, einem Wiederaufleben der Wallfahrten⁵, in einer vertieften Marienfrömmigkeit⁶ und in zahlreichen Konversionen zur Kirche zeigte.

Bereits in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts war es nach dem großen Abfall von der Kirche zu einer Konversionsbewegung gekommen. Sie hatte weithin theologische Gründe, war aber auch bedingt durch den religiösen und sittlichen Niedergang, den der Protestantismus ausgelöst hatte. Schon Erasmus von Rotterdam⁷ hatte auf die Mißstände im neugläubigen Lager und die theologischen Widersprüche der Protestanten hingewiesen, eine Entwicklung, die auch Martin Luther⁸ am Ende seines Lebens resignierend beklagt hat.

Seit dem Konzil von Trient⁹ kam es im deutschen Katholizismus zu einer verstärkten Reformbewegung¹⁰, die dazu beitrug, daß es zu zahlreichen Konversionen zur Kirche kam. Diese Rückkehr zum Katholizismus ist in der Literatur verschiede-

¹ Vgl. H. Jedin, *Katholische Reform und Gegenreformation* (1946). Nachdruck: *Gegenreformation*, hrsg. von E.-W. Zeeden (1973) 46–81; ders.: *Handbuch der Kirchengeschichte IV* (1967) 449–604; R. Bäumer, *Katholische Reform: Marienlexikon III* (1991) 537ff (Lit.).

² Die Zahl der Heiligen im Zeitalter der Katholischen Reform ist überraschend groß. Gerade der Jesuitenorden zeichnet sich im ersten Jahrhundert seines Bestehens durch überragende Heiligengestalten aus. In der Festgabe zum Ignatius-Jubiläum, *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*, hrsg. von M. Sievernich – G. Switeck (Freiburg 1990) wird leider dieses Thema nicht in einem eigenen Beitrag behandelt. Das Werk »Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jeus 1491–1556«, hrsg. von A. Falkner und P. Imhof (1990) bietet eine eindrucksvolle Würdigung des Petrus Canisius. Vgl. meine Besprechungen der Werke: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 1991–92.

³ Vgl. H. Jedin, *Das Bischofsideal der Katholischen Reformation: Kirche des Glaubens, Kirche der Geschichte II* (1966) 75–117; K. Repgen: *Der Bischof in seiner Zeit. Festgabe für Joseph Kardinal Höffner* (1986) 315–348.

⁴ Vgl. M. Grabmann, *Geschichte der katholischen Theologie* (Freiburg 1933) (Reg.); H. Jedin: *Handbuch der Kirchengeschichte IV* (1967) 561–590.

⁵ R. Bäumer, *Die pastorale Bedeutung der Wallfahrt im Zeitalter der Katholischen Reform: Festschrift zur 350-Jahrfeier der Wallfahrt Kevelaer*, hrsg. von R. Schulte-Staade (Kevelaer 1992).

⁶ R. Bäumer, *Marienfrömmigkeit und Marienwallfahrten im Zeitalter der Katholischen Reform: Der Widerschein des Ewigen Lichtes*, hrsg. von G. Rovira (1984) 169–187; ders.: *Marienlexikon III* (1991) 538.

⁷ Vgl. Erasmus, *Opera X* (Leiden 1703), Nachdruck 1961ff, 1578–1583. Vgl. auch ebd. X 1621. Vgl. dazu L. E. Halkin, *Erasmus von Rotterdam* (Zürich 1989); R. Bäumer: *Marienlexikon II* (1989) 377f (Lit.).

⁸ Martin Luther: *Weimarer Ausgabe* 25, 763; *WABr* 8, 596; ebd. 9, 547f; ebd. 10, 169f; ebd. 11, 17.

⁹ R. Bäumer (Hrsg.): *Concilium Tridentinum* (Darmstadt 1979).

¹⁰ R. Bäumer, *Die »Neuevangelsingierung« Deutschlands nach der Glaubenskrisis des 16. Jahrhunderts: Theologisches* 20 (1990) 64–78.

dentlich erörtert worden. Schon 1683 veröffentlichte Christoph Ott SJ¹¹ eine Schrift mit dem Titel »Ursachen über Ursachen, warum man soll katholisch werden«¹². 1686 berichtete er über die Konversionen seiner Zeit. Die Schrift trug den Titel »Unvergleichliche Ehrenkrone, die der römisch-katholischen Kirche ... auf allen Teilen der Welt durch ... ihre Bekehrung zum katholischen Glauben viele gekrönte und andere hochachtbare Personen ausgesetzt haben«¹³. Im 19. Jahrhundert beschäftigte man sich intensiver mit den Konvertiten seit dem 16. Jahrhundert. 1833 gab Friedrich Wilhelm von Ammon sein Werk heraus »Galerie denkwürdiger Personen, welche im 16., 17. und 18. Jahrhundert von der evangelischen zur katholischen Kirche zurückgekehrt sind«¹⁴. 1837 veröffentlichte Julius Vinzenz Höninghaus ein »Chronologisches Verzeichnis der denkwürdigsten Bekehrungen vom Protestantismus zur katholischen Kirche«¹⁵. Über Fürstenkonversionen berichtete 1843 August Theiner in seiner »Geschichte der Rückkehr der regierenden Häuser von Braunschweig und Sachsen in den Schoß der katholischen Kirche«¹⁶. Seit 1866 publizierte der Bischof von Straßburg Andreas Räß¹⁷ sein umfassendes Werk »Die Convertiten seit der Reformation«¹⁸, in dem er Leben und Werk führender Konvertiten seit der Reformationszeit dokumentierte.

In den letzten Jahrzehnten erschienen verschiedene Beiträge über Konversionen im Zeitalter der Katholischen Reform. Hier sei nur an die einschlägigen Publikationen von Heribert Raab¹⁹, Joseph Schacher²⁰, Friedrich Knöpp²¹, Hermann Tüchle²²,

¹¹ Vgl. über ihn B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge III* (Freiburg 1913) 551ff; C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus VI*, 3 (1890ff) 1–7.

¹² Die Erstausgabe erschien in Augsburg 1664. Sie trug den Untertitel: Ein neues Handbüchlein der meisten dieser Zeit durch Deutschland schwebenden Glaubensstreitigkeiten.

¹³ Dillingen 1686.

¹⁴ Erlangen 1833.

¹⁵ Aschaffenburg 1837.

¹⁶ Einsiedeln 1843.

¹⁷ Vgl. über ihn E. Gatz (Hrsg.), *Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder* (Berlin 1983) 584–590 (Lit.).

¹⁸ A. Räß, *Die Convertiten seit der Reformation*, 13 Bde. und Registerband (1866–1880).

¹⁹ H. Raab, *Ad reuniendos dissidentes. Zur Geschichte der kirchlichen Reunionsbestrebungen im ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhundert: Jahrbuch für das Bistum Mainz 8* (1958–1960) 128–147; Nachdruck H. Raab, *Reich und Kirche in der frühen Neuzeit* (1989) 51ff; ders., *Der »discrete Catholische« des Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels (1623–1693). Ein Beitrag zur Geschichte der Reunionsbemühungen und Toleranzbestrebungen im 17. Jahrhundert: Archiv für mittelhessische Kirchengeschichte 12* (1960) 175–198; Nachdruck: *Reich und Kirche in der frühen Neuzeit* 71ff; ders., *»De Negotio Hannoveriano Religionis«*. Die Reunionsbemühungen des Bischofs Christoph de Rojas y Spinola im Urteil des Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels: R. Bäumer – H. Dolch (Hrsg.), *Volk Gottes. Festschrift für Josef Höfer* (Freiburg 1967) 395–417; Nachdruck: *Reich und Kirche* 86ff; ders.: *Handbuch der Kirchengeschichte V* (1970) 554–570.

²⁰ J. Schacher, *Luzerner Akten zur Geschichte der Konvertiten 1580–1780: Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte 57* (1963) 1–36, 165–220, 303–341.

²¹ Fr. Knöpp, *Zu den Konversionen in Hessen – Darmstädter Fürstenhaus an der Wende vom 17.–18. Jahrhundert: Festschrift für Anton Brück* (1973) 161ff.

²² H. Tüchle, *Zum Kirchenwesen fürstlicher Konvertiten: Kirche und Staat in Idee und Wirklichkeit. Festschrift für F. Maass, hrsg. von W. Baum* (1973) 15–37.

Günter Christ²³ und an das Colloquium in Marseille 1983 erinnert²⁴, das der Thematik »Konversionen im 17. Jahrhundert« gewidmet war.

Die Gründe, die die Konvertiten des 16. und 17. Jahrhunderts für ihre Rückkehr zur katholischen Kirche anführten, sind bedenkenswert. Eine Reihe von ihnen hat umfassend die Motive für ihre Hinwendung zur Kirche dargelegt. Es entstand damals bereits eine gedruckte »Konvertitenliteratur«, in der eingehend begründet wird, warum man den katholischen Glauben dem neugläubigen Bekenntnis vorgezogen hat, warum die katholische Kirche die einzig wahre und allein seligmachende ist, und warum man das ewige Heil in der alten Kirche für gesicherter hielt²⁵.

Von den zahlreichen gelehrten Konvertiten im Zeitalter der Katholischen Reform seien erwähnt: Georg Witzel²⁶, Theobald Thamer²⁷, Friedrich Staphylus²⁸, Martin Eisengrein²⁹, Johann Jacob Rabus³⁰, Caspar Franck³¹, Fabian Quadrantinus³², Johannes Nas³³, Sebastian Flasch³⁴, Caspar Ulenberg³⁵, Johannes Pistorius³⁶, Caspar Schoppius³⁷, Florimond de Raemond³⁸, Johannes Weininger³⁹, Justus Lipsius⁴⁰, Helferich

²³ G. Christ, Fürst-Dynastie-Territorium-Konfession. Beobachtungen zu Fürstenkonversionen des ausgehenden 17. und beginnenden 18. Jahrhunderts: *Saeculum* 24 (1973) 367–387.

²⁴ La conversion au XVII^e siècle. Actes du XII^e colloque du centre meridional Marseille 1982 (Marseille 1983).

²⁵ Vgl. die zusammenfassende Darstellung von R. Kollar, *Konversion: Theologische Realenzyklopädie* 19 (1990) 566ff. Er urteilt 566: Die augenscheinliche Zerstrittenheit der Evangelischen rückte diese in ein ungünstiges Licht im Vergleich zu der Einheitlichkeit und Eindeutigkeit des Katholizismus, wie er durch das Konzil von Trient definiert wurde. Aus diesem Grunde konvertierte eine ganze Reihe von Gelehrten zum katholischen Glauben.

²⁶ G. Witzel, *Apologie, das ist eine Verteidigrede ... mit sampt kurtzer abconterfeigung Lutherischer Sekten und preis alter römischer Kirchen* (1535).

²⁷ Th. Thamer, *Apologia de Variis calumniis* (1561).

²⁸ F. Staphylus, *Christlicher Gegenbericht* (1564); ders., *Vom letzten und großen Abfall* (Ingolstadt 1565).

²⁹ Martin Eisengrein, *Ein christliche Predig, aus was Ursachen so vil Leut in vilen Landen vom Papsttum zum Luthertum fallen. Und wie wir in diesen schweren Zeiten den Versuchungen des bösen Feindes Widerstand thun sollen* (Ingolstadt 1564).

³⁰ J. J. Rabus, *Professio catholica* (Köln 1563, Ingolstadt 1567).

³¹ C. Franck, *Klare und gründliche Ursachen, warumb C. Franck von der Sect zu der allgemeinen christlichen und römischen Kirche getreten* (Ingolstadt 1568).

³² F. Quadrantinus, *Palinodiae, sive Revocationes cum factus esset ex Lutheranus Catholicus* (Köln 1571).

³³ J. Nas, *Siebenzehn Predig* (1572).

³⁴ S. Flasch, *22 Ursachen, warum S. Flasch sich von dem Luthertum zur katholischen Kirche begeben* (1579).

³⁵ C. Ulenberg, *Erhebliche und wichtige ursachen, warumb die altglaubige catholische Christen bey dem alten waren Christenthumb bis in ihren Tod bestendiglich verharren* (1589).

³⁶ J. Pistorius, *Wegweiser für alle verführten Christen* (1599).

³⁷ C. Schoppius, *De Sua migratione ad orthodoxos libellus* (Ingolstadt 1600).

³⁸ Florimond de Raemond, *L'histoire de la naissance ... de l'hérésie de ce siècle* (Paris 1605).

³⁹ J. Weininger, *Erhöbliche und wohlbegründete Motiven und Ursachen, dadurch ... J. Weininger bewegt worden ... sich zu der allgemeinen catholischen Römischen Kirche zu begeben* (Konstanz 1608).

⁴⁰ J. Lipsius, *Liber de una religione* (1590).

Ulrich Hunnius⁴¹, Christoph Besold⁴², Johannes Kircher⁴³, Johannes Scheffler⁴⁴, Johannes Laurentius Holler⁴⁵.

Neben diesen und anderen Gelehrten legten auch eine Reihe von Fürsten eingehend die Motive für ihre Rückkehr zur Kirche dar. So begründete Markgraf Jakob von Baden⁴⁶ seine Konversion in der Schrift »Christliche erhebliche und wohlfundierte Motive« (1591). Auch Wolfgang Wilhelm Pfalzgraf zu Rhein⁴⁷, Markgraf Christian Wilhelm von Brandenburg⁴⁸, Landgraf Ernst von Hessen⁴⁹, Herzog Ulrich von Braunschweig⁵⁰, Graf Johann VII. von Nassau-Siegen⁵¹, Landgraf Friedrich von Hessen-Darmstadt⁵², Rudolf Maximilian⁵³, Herzog von Sachsen-Lauenburg, Johann Friedrich von Hannover⁵⁴, Königin Christine von Schweden⁵⁵ und Baron Johannes von der Recke⁵⁶ haben ausführlich ihre Rückkehr zur Kirche verteidigt⁵⁷.

Die Zahl der Argumente, die die Konvertiten für ihren Schritt anführen, ist unterschiedlich. Ein oft genannter Grund lautet: Die katholische Kirche ist die einzig wahre Kirche, weil sie allein von Jesus Christus gestiftet ist. Der englische Konver-

⁴¹ H. U. Hunnius, *Invicta prorsus et indissolubilia 12 Argumenta, quibus convictus ... relicta Lutherana secta catholicam profitetur fidem* (Köln 1632).

⁴² Ch. Besold, *Motive seiner Rückkehr zur römisch-katholischen Kirche* (Ingolstadt 1639, Nachdruck Augsburg 1828).

⁴³ J. Kircher, *Aetiologia, in qua migrationis suae ex Lutherana synagoga in Ecclesiam catholicam veras et solidas rationes exponit* (Wien 1640).

⁴⁴ J. Scheffler, *Gründliche Ursachen und Motive, warumb er von dem Luthertum abgetreten* (Ingolstadt 1653).

⁴⁵ J. Holler, *Gegründete Ursachen, umb welcher willen J. L. Holler vom lutherischen Glaubensirrtum ab- und zur catholischen Wahrheit getreten* (1654).

⁴⁶ Vgl. über ihn O. Scheib: *Freiburger Diözesan-Archiv* 100 (1980) 277ff. Neuere Untersuchungen über Jakob III. sind von H. J. Günther zu erwarten. Vgl. seinen Artikel, Jakob III., ein vergessener Emmendinger: *Emmendinger Heimatkalender* 1990, 50–59.

⁴⁷ *Muri civitatis sanctae, d.i. der Catholischen Religion zwölf Grundfesten* (Ingolstadt 1613, 1615).

⁴⁸ *Speculum catholicae veritatis* (Stuttgart 1635), *Spiegel der katholischen Wahrheit* (1638).

⁴⁹ »Motiva conversionis ad fidem catholicam« (Köln 1652).

⁵⁰ Beweisgründe aus der Vernunft und den Grundsätzen des Glaubens, daß die römisch-katholische Religion allen übrigen Religionen vorzuziehen sei: Nachdruck bei A. Theiner, *Geschichte der Rückkehr der regierenden Häuser von Braunschweig und Sachsen in den Schoß der katholischen Kirche* (Einsiedeln 1843) 43–90.

⁵¹ Seine »Motiva« sind abgedruckt bei G. Specht, *Johann VIII. von Nassau-Siegen und die katholische Restauration in der Grafschaft Siegen* (Paderborn 1964) 211–216.

⁵² Vgl. E. Gatz (Hrsg.), *Die Bischöfe des Hl. Römischen Reiches 1648–1803* (Berlin 1990) 131ff. Vgl. dazu das Schreiben von Friedrich an seinen Bruder: *RäB V* 483ff.

⁵³ *Triomphe de la verité* (Antwerpen 1624): vgl. dazu *RäB V* 151ff.

⁵⁴ Vgl. dazu H. Schüssler, *Georg Calixt* (1961) 152, 155, 158, 165, 223.

⁵⁵ *Professio fidei*, d.i. öffentliches Bekenntnis des wahren katholischen Glaubens (Augsburg 1655).

⁵⁶ *Consensus veteris et moderni papatus* (Münster 1722); ders., *Neun unumstößliche Motive, durch welche Johannes von der Recke bewogen worden, der reformierten Religion abzusagen und die uralte katholische Religion anzunehmen*. Vgl. dazu A. Schröer, *Die Kirche in Westfalen im Zeichen der Erneuerung II* (Münster 1987) 431ff.

⁵⁷ Vgl. L. Just, *Die Konversion des Erbprinzen Friedrich von Hessen-Kassel*: *Jahrbuch für das Bistum Mainz* 6 (1954) 187–195; W. Michel, *Die Konversion des Grafen J. Ludwig von Nassau-Hadamer*: *Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte* 20 (1968) 71–101.

tit Edmund Campion⁵⁸ nennt zehn. H. U. Hunnius⁵⁹ zwölf, Johannes Scheffler⁶⁰ sechzehn, Caspar Ulenberg⁶¹ zweiundzwanzig, Herzog Ulrich von Braunschweig⁶² fünfzig Gründe für die Konversion.

Aus der großen Zahl der Konvertiten, die ihre Rückkehr zur Kirche literarisch begründeten, sollen einige exemplarisch näher betrachtet werden. So ist unter den einflußreichen Theologen aus den ersten Jahrzehnten nach der Glaubensspaltung, die den Weg zur Kirche zurückfanden, Georg Witzel⁶³ zu nennen. Er begründete seine Konversion mit dem Studium der Kirchenväter und mit seinen Erfahrungen über die negativen Wirkungen der Reformation, die er als protestantischer Pfarrer erlebt hatte. Durch die intensive Beschäftigung mit der frühen Kirchengeschichte war er zu der Überzeugung gekommen, daß allein die katholische Kirche die wahre Kirche ist. Deshalb entschloß er sich 1531 zur Konversion. Nach seinen eigenen Worten hat er ungerne den »breiten« Weg verlassen. Aber er wollte dem Glauben der Kirche folgen, die in der Überlieferung der Apostel steht. Diesen Glauben hätten unzählige Märtyrer mit ihrem Blut besiegelt, die Bischöfe und Kirchenschriftsteller der alten Kirche verkündet und den nachfolgenden Generationen überliefert⁶⁴. In seiner Schrift »Von der christlichen Kirchen«⁶⁵ erklärte er 1534: Die protestantische Spaltung könne nicht die wahre Lehre Christi sein. Denn der neuen Kirche fehle die Apostolische Sukzession. Als weitere Motive für seine Rückkehr zur alten Kirche führte er 1533 in seiner »Apologie«⁶⁶ an: Die Reformation habe sich durch die Macht der Fürsten durchgesetzt und unter dem Deckmantel des Evangeliums eine sittliche Verwilderung herbeigeführt. Er kritisierte ferner die starken Veränderungen in der Lehrentwicklung der Neugläubigen und wies darauf hin, daß auf diese Weise immer neue Sekten entstünden. Er stellte die Frage: Welcher Spaltung er sich hätte zuwenden sollen. Aber durch Gottes Gnade habe er zur Mutterkirche zurückgefunden, der Christus den Hl. Geist, der immer bei seiner Kirche bleiben werde, verheißen habe. Der Hl. Geist habe der Kirche das rechte Verständnis der Hl. Schrift geschenkt. Die Lutheraner könnten niemals den Anspruch erheben, den Glauben der alten Kirche zu vertreten. Sie seien vielmehr von der Lehre der Väter abgefallen. Witzel fordert Luther und seine Anhänger auf, intensiv die Kirchenväter zu lesen, dann würden sie ebenfalls den Weg zur Kirche zurückfinden.

Weitere Gründe für seine Konversion nannte Witzel 1538 in seiner Schrift »Aufdeckung des Luthertums«⁶⁷. Hier zeigte er zahlreiche Widersprüche in Luthers Leh-

⁵⁸ E. Campion, *Decem Rationes* (Antwerpen 1631), deutsch A. Räß, *Die Convertiten II* (1866) 91ff.

⁵⁹ Vgl. oben Anm. 41.

⁶⁰ Vgl. oben Anm. 44.

⁶¹ Vgl. oben Anm. 35.

⁶² Vgl. oben Anm. 50.

⁶³ Vgl. über ihn R. Bäumer: *Katholische Theologen der Reformationszeit I* (Münster 1991) 125–132.

⁶⁴ Vgl. F. W. Kantzenbach, *Das Ringen um die Einheit der Kirche im Jahrhundert der Reformation* (Stuttgart 1957) 179ff.

⁶⁵ Vgl. die Auszüge bei J. Döllinger, *Die Reformation, ihre innere Entwicklung I* (Regensburg 1851).

⁶⁶ *Apologie, das ist ein Verteidigungsrede G. Wicelii* (1535). Vgl. dazu Kantzenbach (wie Anm. 64) 183f. Die Schrift ist abgedruckt bei Räß (wie Anm. 18) I 156ff, bes. 184, 166, 171.

⁶⁷ *Retectio Lutherismi* (Leipzig 1538). Vgl. auch die Auszüge bei Döllinger (wie Anm. 65) I 37, 63ff, 80ff, 105f, 114f.

ren auf. Die Ausbreitung des Luthertums ist nach Witzel durch das Verlangen nach einem ungebundenen Leben zu erklären. Als Folgen der Reformation und der Verwerfung der guten Werke nannte Witzel: Die Abnahme der Frömmigkeit, der Askesse und die Ausbreitung von Genußsucht und Ausschweifung. Man lebe so, als ob es keinen Gott gäbe und man sündige, als ob man nie etwas von einer Hölle gehört hätte⁶⁸.

Witzels Rückkehr zur Kirche löste Angriffe, Verfolgungen und Verleumdungen aus, die Witzel in einem Brief an Friedrich Nausea eindrucksvoll geschildert hat⁶⁹. Trotzdem hat sich Witzel bis zu seinem Tod 1573 für den alten Glauben und die Erneuerung der Kirche eingesetzt, wie u.a. sein umfangreiches Schriftenverzeichnis bestätigt⁷⁰.

Ein führender Theologe, der im 16. Jahrhundert zur Kirche zurückkehrte, war Friedrich Staphylus⁷¹. Er lehrte als Theologieprofessor in Königsberg und fand 1552 zum alten Glauben zurück. Er nannte 1561 in seinem »Christlicher Gegenbericht«⁷² als Motive für seine Konversion die Folgen der sola-fides-Lehre und die theologischen Auseinandersetzungen⁷³ im Protestantismus, wo jeder sich ohne Rücksicht auf ein kirchliches Lehramt selbst seinen Glauben bilden könne. So müßten notwendigerweise zahlreiche Sekten entstehen. Staphylus begründet seine Aussage mit einer umfassenden Aufzählung der neugläubigen Sekten⁷⁴. Für den sittlichen Verfall bei den Neugläubigen müsse auch die lutherische Lehre verantwortlich gemacht werden. So seien Luthers Aussagen über die Ehemoral Ursache dafür, daß Ehebruch und Unzucht im Luthertum überhand genommen hätten. Er verweist auf die Aussage Luthers, der selbst eingestehe, daß die Menschen unter dem neuen Evangelium Luthers hundertmal ärger geworden seien als unter dem Papsttum⁷⁵. Staphylus beklagte auch den Verfall des Hl. Römischen Reiches deutscher Nation, der durch die Glaubensspaltung gefördert worden sei, ein Argument, das auch später verschiedentlich von anderen Konvertiten angeführt wurde⁷⁶.

Zu den Professoren des 16. Jahrhunderts, die den Weg zur Kirche zurückfanden, gehört Theobald Thamer⁷⁷. Er hatte von 1535–1539 in Wittenberg studiert und wurde 1543 Professor der Theologie in Marburg. Er trat 1553/55 in Rom zur katholischen Kirche über. 1555 wurde er Domprediger in Minden, 1556 Kanonikus in

⁶⁸ Vgl. die Gegenschrift von S. Hess, *Ludus in defectionem G. Wicelii ad papistas* (Wittenberg 1534).

⁶⁹ F. Nausea, *Epistolae* (Basel 1550) M m 4b. Über Nausea vgl. neuestens R. Bäumer: *Fränkische Lebensbilder* 14 (1991) 65–83.

⁷⁰ Vgl. das Schriftenverzeichnis bei W. Klaiber, *Katholische Kontroverstheologen und Reformen des 16. Jahrhunderts* (Münster 1978) 307ff.

⁷¹ Vgl. über ihn J. Soffner, *Friedrich Staphylus* (Breslau 1904); H. Tüchle, *Erste Versuche der katholischen Wiedererneuerung in Schlesien: Reformata Reformanda II* (1965) 114–129; B. von Bundschuh, *Das Wormser Religionsgespräch* (Münster 1988) 357–369, 542–549.

⁷² Ich benutzte das Exemplar der Freiburger Universitätsbibliothek.

⁷³ Die Betonung der Uneinigkeits der Neuerer ist für Staphylus ein typisches Argument.

⁷⁴ Vgl. Räß I 355ff.

⁷⁵ Ebd. 351.

⁷⁶ Ebd. 346. Auch Ernst von Hessen wies auf die »Calamitas imperii« hin.

⁷⁷ Vgl. über ihn *LThK*² X 10: J. J. Bauer, *Zur Frühgeschichte der Theologischen Fakultät Freiburg* (Freiburg 1957) Reg.

Mainz. 1566 erhielt er eine Berufung als Professor der Theologie nach Freiburg. Auch sein Übertritt zur Kirche erregte scharfen Widerspruch. Selbst Melanchthon forderte die Obrigkeiten auf, gegen Thamer vorzugehen und ihn wie Michael Servet in Genf mit dem Tode zu bestrafen. In seiner »Apologia de variis calumniis«⁷⁸ nahm Thamer 1561 Stellung zu den Vorwürfen, die gegen ihn wegen seiner Konversion erhoben wurden. Er berichtete über seine Gespräche mit Melanchthon in Wittenberg. Als Irrtümer habe man ihm vorgeworfen: Die Leugnung der sola-fides-Lehre, eine falsche Auffassung über die guten Werke und seine Ansichten über Christologie und Rechtfertigung. Er erwähnte auch die Gründe, durch die die Lutheraner verführt worden seien und sich einen neuen Glauben »gezimmert« hätten, der vor Gott nichts anderes bewirke als die ewige Verdammnis. Er wandte sich gegen die lutherischen Ansichten über die guten Werke und ihr Mißverständnis des Wortes »sola«, des Begriffs »Zurechnung« und des Wortes Vollkommenheit. Er kritisierte die mißbräuchliche Verwendung der Lutheraner von Beispielen aus der Hl. Schrift, z.B. des Schächers am Kreuze, der Arbeiter im Weinberg. Er sprach von dem verkehrten Sinn der Neugläubigen über das Gericht Gottes und verteidigte den Aristoteles, aus dem man mehr lernen könne als aus den verkehrten Ansichten Luthers. Luther habe nichts als Ketzereien, Aufruhr, Rotten und Sekten gebracht.

1552 hatte Thamer bereits seine Schrift »Wahrhafter Bericht von den Injurien und Lästerungen«⁷⁹ veröffentlicht. Darin berichtete er, wie man ihn behandelt und vertrieben hat und wie er in Frankfurt empfangen worden sei.

In Freiburg begann Thamer seine Vorlesungen am 2. September 1565. Er las über das Johannes-Evangelium. Im Wintersemester 1568/69 und im Sommersemester 1569 war er Dekan der Theologischen Fakultät. Er starb am 23. Mai 1569 in Freiburg⁸⁰.

Ein einflußreicher Theologe des 16. Jahrhunderts, der zur alten Kirche zurückfand, war Martin Eisengrein⁸¹. Nach Studien in Tübingen, Ingolstadt und Wien kehrte er 1558 zur Kirche zurück und übernahm an der Wiener Universität die Professur für Beredsamkeit. Nach dem Studium der katholischen Theologie wurde er Priester, und 1561 übertrug ihm Herzog Albrecht V. die Professur für Theologie in Ingolstadt und die Pfarrei St. Moritz. Er veröffentlichte zahlreiche Erklärungen der Evangelien. Als Propst von Altötting hatte er großen Anteil an der Wiederbelebung der dortigen Wallfahrt und veröffentlichte 1571 die verschiedentlich gedruckte »Geschichte Unserer Lieben Frau von Altötting«⁸².

Motiv für seine Konversion war u.a. die Lehre Luthers: Der Glaube allein mache selig und die Ablehnung der guten Werke. »Wer hört nicht gern, daß ein Christ von allem Gesetz befreit und erlöst sei, daß er nicht verpflichtet sei, das Gesetz zu beobachten, weil es ihm unmöglich ist.« In diesem Zusammenhang kritisierte er Luthers

⁷⁸ Ich benutzte die Ausgabe der Freiburger Universitätsbibliothek.

⁷⁹ Vorhanden in der Freiburger Universitätsbibliothek.

⁸⁰ Vgl. dazu den handschriftlichen Eintrag im Freiburger Exemplar Signatur N 5780.

⁸¹ Vgl. über ihn LThK² III 777; Marienlexikon II 310.

⁸² Vgl. dazu R. Bauer, Bayerische Wallfahrt Altötting (München 1970, ²1980).

Aussage: »Je mehr einer mit Sünden beladen ist, desto würdiger und tauglicher geht er zum Abendmahl des Herrn. Es ist ein schändlicher Irrtum, daß einer umso getrösteter gehe, wenn er gebeichtet hat. Die solches tun, essen und trinken sich das Gericht.«⁸³ Motiv für Eisengreins Konversion war auch die Ablehnung der Ohrenbeichte und die Verwerfung des wahren Priestertums. Auch hier bemerkt Eisengrein: Wer möchte nicht gern hören, wenn man lehrt, die Ohrenbeichte sei unnötig, oder welcher Prediger, der nicht berufen, sondern eingedrungen ist, hört nicht gern die Worte: Alle Menschen sind Priester, es gibt im Neuen Testament kein wahres, sichtbares Priestertum. In ähnlicher Weise sprach Eisengrein auch andere Lehrdifferenzen mit den Neugläubigen an und begründete die katholische Auffassung⁸⁴.

Zu den Konversionen, die heftige Reaktionen auslöste, gehört die Rückkehr des Hofpredigers Caspar Franck⁸⁵ zur Kirche. Er war am 2. November 1543 in Ortrand (Meißen) geboren. Nach seinem Theologiestudium ernannte ihn Graf Ladislaus von Haag in Oberbayern zu seinem Hofprediger. Nach dem Tode des Grafen Ladislaus fiel Haag an den Pfalzgrafen Albrecht, der den Katholizismus wieder einzuführen suchte und Martin Eisengrein nach Haag berief. Durch ihn kam Franck in nähere Berührung mit dem katholischen Glauben. Eisengrein veranlaßte ihn zum Theologiestudium in Ingolstadt, wo er u.a. die Kirchenväter las und so zu der Überzeugung kam: Die katholische Kirche ist die wahre Kirche Christi. Am 15. Januar 1568, am Fest Pauli Bekehrung, legte er das katholische Glaubensbekenntnis ab, entschloß sich zum Priestertum und empfing noch im gleichen Jahr die Priesterweihe. Anschließend wirkte er als Seelsorger in seinem ehemaligen Wirkungskreis Haag, wo er schon bald die Einwohner zum katholischen Glauben zurückführen konnte. Pfalzgraf Albrecht berief ihn als Hofprediger nach München, wo er in der Liebfrauenkirche erfolgreich das Wort Gottes verkündete. 1572 übernahm er die Pfarrei St. Moritz in Ingolstadt und setzte zugleich hier seine theologischen Studien fort. 1578 wurde er Professor der Theologie an der Ingolstädter Universität, 1579 wählte man ihn zum Rektor. Er starb am 12. Mai 1584. Seine Konversion begründete er in der Schrift »Dilucida expositio justissimarum causarum«⁸⁶, die 1568 in Ingolstadt erschien. Eine deutsche Übersetzung unter dem Titel »Klare und gründliche Ursachen, warum Caspar Franck von der lutherischen Sekte zu der allgemeinen christlichen und römischen Kirche getreten... und alle anderen, die nicht ewig sollen verloren sein, seinem Beispiel nachfolgen sollen«⁸⁷, veröffentlichte er 1569. Nach ihm besitzt keine andere Kirche als die römische Eigenschaften und Kennzeichen der wahren Kirche. Nach ihm haben alle heiligen Märtyrer und heiligen christlichen Lehrer die römische Kirche als die Braut Christi erkannt. Er verweist auf die Einheit der katholischen Kirche und erinnert an die Uneinigkeit der von der Kirche getrennten Sekten und ihre Unbeständigkeit in der Lehre. Er wendet sich gegen die Selbstausslegung der Hl. Schrift bei den Sekten. Sie suchten ihre Irrtümer durch verfälschte Stellen aus den Kirchen-

⁸³ WA 7,692ff.

⁸⁴ Vgl. Räß I 364ff. Vgl. das Werkverzeichnis bei L. Pflieger, M. Eisengrein (1908).

⁸⁵ Vgl. über ihn LThK² IV 249f, W. Kausch, Geschichte der Theologischen Fakultät Ingolstadt.

⁸⁶ Vgl. Räß II 18 (Bibliographie).

⁸⁷ Ebd. 18f.

vätern zu beweisen. Luther habe viele Stellen der Hl. Schrift nach seinem Gutdünken verdeutscht. Starke Betonung legt er auf die apostolische Sukzession und erwähnt die vielen Irrtümer, die die Neugläubigen als Wort Gottes verteidigten. Auffallend bei seiner Argumentation ist die starke Verwendung der Kirchenväter, besonders zitiert er Augustinus, Hilarius, Chrysostomus, Theodoret und Vinzenz von Lerins⁸⁸. Er schließt seine Schrift mit der Bitte: Der allmächtige, gütige Vater möge sich über die vielen ehrlichen Leute erbarmen, die sich von der Kirche ihrer Voreltern getrennt hätten und in der Spaltung aus Unwissenheit dem Verderben entgegengehen. Der Hl. Geist möge ihren Verstand erleuchten, damit sie zur wahren apostolischen Kirche zurückkehren und in ihr selig werden können⁸⁹.

Die Konversionsschrift von Franck erregte in protestantischen Kreisen Aufsehen. Der Tübinger lutherische Theologe Jacob Andreä⁹⁰ versuchte, durch eine Gegenschrift ihre Wirkung zurückzudrängen. Sie trug den Titel: »Gründliche Widerlegung der vermeinten Ursachen, darum etliche zum verdamnten Papsttum abgefallen« und erschien in Tübingen 1568. Darin geht er auch auf die Bekehrungsgründe von Caspar Franck ein, aber mit einer solchen Einseitigkeit, daß sie keine Erwiderung verdiente. Der Titel der Gegenschrift macht bereits den Ton sichtbar, der in der Schrift vorherrscht. Er spricht von der päpstlichen Abgötterei und dem verdamnten Unglauben, den alle rechtläubigen Christen meiden und fliehen sollten⁹¹.

In den nachfolgenden Jahren hat Franck über zwanzig Schriften zur Verteidigung des Glaubens verfaßt. Er veröffentlichte auch eine Gesamtausgabe der deutschen Predigten von Martin Eisengrein⁹², die 1581 in Ingolstadt erschien.

Eingehend hat auch Johannes Jakob Rabus⁹³, der Sohn des Superintendenten Ludwig Rabus in Ulm, seine Konversion begründet. Rabus wurde 1544 in Straßburg geboren, studierte in Wittenberg und Tübingen. Er las hier u.a. die Schriften von Johannes Eck, Friedrich Staphylus, Petrus Soto und Petrus Canisius. Am 30. November 1565 trat er in Dillingen zur katholischen Kirche über. Er wallfahrtete nach Rom, wo er im Collegium Germanicum Aufnahme fand und seine Konversion begründete. Die Lektüre von Ecks »Enchiridion« und der Werke von Friedrich Staphylus waren für ihn Anlaß, sich näher mit dem Katholizismus zu beschäftigen. Die Ausführungen von Staphylus über die theologischen Widersprüche der Neugläubigen bestätigten seine Erfahrungen. Er studierte die Kirchenväter und kam zu der Überzeugung, daß allein der katholische Glaube der Botschaft Jesu Christi entspreche. So entschloß er sich zur Konversion und wurde am Fest des hl. Andreas 1565 in die Kirche aufgenommen. Für seine Rückkehr nannte er drei Hauptmotive:⁹⁴ 1. Die willkürliche Auslegung der Hl. Schrift durch die Neugläubigen. Sie beriefen sich zwar immer auf die Schrift, legten sie aber ohne Übereinstimmung mit der allgemeinen Kirche aus. Rabus fragte: Mit welchem Recht sind die Neuerer von der alten, unver-

⁸⁸ Ebd. 35ff, 38ff.

⁸⁹ Ebd. 83.

⁹⁰ Vgl. über ihn LThK² I 511; NDB I 277; TRE II 672–680.

⁹¹ Vgl. den Titel bei Räß II 21.

⁹² Vgl. Räß II 20.

⁹³ Vgl. über ihn Räß I 494–503.

⁹⁴ Ebd. I 512ff.

fälschten Bibel abgewichen und haben einen neuen, an vielen Stellen verfälschten Text erfunden? Warum wenden sie sich gegen die Schrifterklärung der Väter? Die zweite Ursache seiner Rückkehr – Rabus spricht von Wiedergeburt – nannte er die Uneinigkeit der Sektenhäupter. Luther, Zwingli, Oekolampadius bekämpften sich gegenseitig mit giftigen Schmähchriften.⁹⁵ Als dritten Grund führt Rabus die Folgen der Reformation an. Luther selbst bezeuge, daß seine Anhänger durch das neue Evangelium nur noch schlechter geworden seien, als sie unter dem Papsttum waren. Auch vor Luther habe es Laster gegeben, aber Luther habe dem armen deutschen Volk Gelegenheit zur Sünde verschafft, erklärt Rabus mit Hinweis auf Luthers Aussagen über das Geschlechtsleben.⁹⁶

Auch in einem Brief an seinen Vater⁹⁷ hat Rabus die Gründe für seine Konversion eingehend dargelegt. Die Wahrzeichen der wahren Kirche: Einheit, Heiligkeit, Katholizität, Apostolizität sind allein in der alten Kirche zu finden.

Zu den bedeutenden Konvertiten des 16. Jahrhunderts zählt Johannes Nas.⁹⁸ Er war in Eltmann in Unterfranken geboren und hatte sich als junger Mann den Neugläubigen angeschlossen. Für ihn war die Lektüre der Nachfolge Christi Anlaß der Rückkehr zur alten Kirche. Er begründete seine Konversion in der Schrift »Von der christlichen Kirche, was, wo und wer sie sei«. ⁹⁹ Auch er sieht die Wahrzeichen der Kirche: Einigkeit, Heiligkeit, Katholizität, Apostolizität allein in der alten Kirche verwirklicht. Sie ist apostolisch und hat die apostolische Sukzession bewahrt. Er verweist auf ihre Antiquität, ihre Beständigkeit und ihre Verehrung des Wortes Gottes. Allein in der alten Kirche wird das Opfer des Altares wahrhaft dargebracht.

Nas trat 1552 in den Franziskanerorden ein und entwickelte sich zu einem einflußreichen Prediger und Verteidiger der Kirche. Auch er begründete seine Rückkehr zur Kirche mit der verschiedentlich geäußerten Ansicht, daß seit dem Aufkommen der neuen Lehre ein sittlicher Verfall eingesetzt habe. Als Grund für diese Entwicklung nannte er die Ansicht Luthers, der Glaube allein rechtfertige den Menschen und gute Werke seien nicht notwendig, um die ewige Seligkeit zu erreichen. Solche Auffassungen ließen die Werke der Barmherzigkeit und ein tätiges christliches Leben in den Hintergrund treten. Nas wurde später Weihbischof in Brixen und zählt zu den bedeutenden Bischöfen von Brixen.¹⁰⁰

Zu den einflußreichen Konvertiten des 16. Jahrhunderts gehört Caspar Ulenberg.¹⁰¹ Er wurde 1548 als Sohn lutherischer Eltern in Lippstadt geboren. Als Student gehörte er zu den eifrigen Anhängern von Martin Chemnitz und Flacius Illyri-

⁹⁵ Ebd. 515.

⁹⁶ Ebd. 520.

⁹⁷ Ebd. 524.

⁹⁸ Vgl. über ihn LThK² VII 796; A. Herte, Das katholische Lutherbild im Bann der Lutherkommentare des Cochläus I (1943) 52–59, J. Gelmi, Eine weitgehend unbekannte Kurzbiographie über Johannes Nas: Ecclesia militans, Studien zur Konzilien- und Reformationsgeschichte, R. Bäumer zum 70. Geburtstag II (Paderborn 1988) 475–490.

⁹⁹ Vgl. Räß I 298ff, bes. 313ff.

¹⁰⁰ Vgl. das Urteil von J. Gelmi: Ecclesia Militans (wie Anm. 98) 475.

¹⁰¹ Vgl. über ihn J. Solzbacher, K. Ulenberg (Münster 1948); J. Overath, Untersuchungen über die Melodien des Liedpsalters von K. Ulenberg (Köln 1960); A. Herte (wie Anm. 98) I 188ff; E. Meuthen, Kölner Universitätsgeschichte I (1988) 373.

cus. 1572 kehrte er zur katholischen Kirche zurück und wurde Priester. Nach seiner Promotion wirkte er als Lehrer am Kölner Gymnasium. Die Motive für seine Konversion faßte er in seinem Werk »Graves et justae causae, cur catholicis in communione veteris, ejusque veri christianismi, constanter usque ad vitae finem permanendum sit...« (1589).¹⁰² Bereits vorher erschien das Werk in deutscher Sprache »Erhebliche und wichtige Ursachen, warumb die Altgläubigen katholischen Christen bei dem alten wahren Christentum bis in ihren Tod beständiglich verharren« (1589).¹⁰³ Darin führt er 22 Gründe für seine Rückkehr zur Kirche an. In seiner Vorrede erinnerte er daran, daß er vor Jahren in Sachsen bereits die Spaltungen unter den Anhängern der Augsburger Konfession erlebt habe. Als Motive für seinen Übertritt führte er an: 1. Die Evangelischen haben sich ohne rechtmäßigen Grund vom wahren Christentum getrennt. 2. Die Kennzeichen der wahren Kirche sind nicht bei den Evangelischen, sondern allein bei den Altgläubigen zu finden. Ulenberg beklagt besonders die Schmähungen der Neugläubigen. Sie zeigten, daß der Hl. Geist nicht bei ihnen ist. Ihre theologische Uneinigkeit bestätige, daß sie nicht im Besitz der Wahrheit sind. Zudem hielten die Evangelischen nicht an ihren Lehrsätzen fest, sondern ändern sie häufig und stürzen von einem Irrtum in den anderen.¹⁰⁴ Er verwies auch auf die Unterschiede zwischen Luthers theologischen Ansichten und den Aussagen der Augsburger Konfession. Er erinnerte daran, daß die Lutheraner nicht an der Confessio Augustana festgehalten hätten, sondern in wichtigen Glaubensfragen, z.B. in der Lehre vom Abendmahl, vom freien Willen und von der Erbsünde von ihr abgewichen seien.¹⁰⁵ Ulenberg zitiert das Urteil von Aurifaber in seiner Vorrede zu Luthers Tischreden: Die wahre und reine Confessio Augustana könne man fast nirgendwo finden. Er erinnert auch an die Angriffe der Flacianer auf Melanchthon. Sie beschuldigten ihn, daß er in der Lehre vom freien Willen, von den guten Werken, von der Augsburger Konfession abgefallen sei und sich dem Papsttum genähert habe. Ulenberg erhebt auch den Vorwurf, daß die Neugläubigen an vielen Stellen die Hl. Schrift verfälscht und etliche Bücher aus dem Kanon der Hl. Schrift gestrichen haben. In seinem Schlußwort fordert Ulenberg seine ehemaligen Glaubensbrüder auf, zur wahren Kirche zurückzukehren.¹⁰⁶

Eine eingehende Begründung für seine Abkehr vom Luthertum lieferte Sebastian Flasch.¹⁰⁷ Er war in Mansfeld geboren, studierte Theologie und wirkte als lutherischer Prediger in Eisleben. Nach seinem Übertritt zur Kirche veröffentlichte er seine Schrift »Rationes cur relicto Lutheranismi ad Catholicam Romanam Ecclesiam se receperit«, die 1576 in Ingolstadt erschien. Darin nannte er 22 Beweggründe, warum er zur katholischen Kirche zurückgekehrt sei. Als ersten Grund führt Flasch an, er habe beim Vergleich der einschlägigen Schriften festgestellt, daß die Katholiken einen ganz anderen Glauben hätten, als die Protestanten ihnen unterstellten.¹⁰⁸ Als

¹⁰² Räß II 558f; Solzbacher (wie Anm. 101) IX.

¹⁰³ Solzbacher (wie Anm. 101) IX, 31ff.

¹⁰⁴ Räß II 559ff.

¹⁰⁵ Ebd. 563.

¹⁰⁶ Ebd. 570.

¹⁰⁷ Ebd. II 254f.

¹⁰⁸ Ebd. II 255f.

zweites Motiv führte er an, er habe aus dem Studium der Schriften Luthers erkannt, daß dieser nicht durch frommen Eifer zum Schreiben veranlaßt worden sei. Als dritten Grund nennt er die Sprache Luthers. In seinen Schriften fänden sich solche Schamlosigkeiten, daß man darüber erröten müsse.¹⁰⁹ Als weiteren Beweggrund nennt er, daß die Lutheraner Bücher aus dem Kanon der Hl. Schrift ausgeschieden und an vielen Stellen die neutestamentlichen Schriften verfälscht hätten. Flasch verweist auf Luthers Ablehnung des Jakobusbriefes. Weil dieser der Lehre vom »Glauben allein« widerspreche, sei er von Luther als »stroherne Epistel« verworfen worden. Das zweite Makkabäerbuch hätten die Neugläubigen als apokryphe Schrift ausgeschieden, weil es von der Fürbitte und dem Opfer für die Verstorbenen berichte.¹¹⁰

Als weiteren Grund für seine Rückkehr zur Kirche nannte er, daß Luther mit sich selbst in Widerspruch stehe und häufig sich widersprechende Argumente vortrage.¹¹¹ In langer Erfahrung habe er feststellen müssen, welche Früchte der neue Glaube hervorgebracht habe. Die lutherische Gemeinde wertete er als eine Gemeinschaft ohne Kreuzesopfer, ohne Schlüsselgewalt, ohne Priester und ohne Altarssakrament.¹¹² Flasch drückt sein Bedauern aus, daß er einige Jahre als protestantischer Prediger das Amt des Wortes und des Sakramentes ungültig und unrechtmäßig verwaltet habe. Er sei zu der Überzeugung gekommen, daß er sein Seelenheil um keinen Preis vernachlässigen dürfe, sondern in den Schoß der alten wahren Kirche zurückkehren müsse, in der die wahren Hirten sind, das wahre Gotteswort verkündet wird und die wahren Sakramente gespendet werden. Er drückte seine Hoffnung auf die Wiedergewinnung der Einheit der Kirche aus und richtete abschließend an alle Neugläubigen die Einladung zur Rückkehr zur Kirche der heilskräftigen Wahrheit.¹¹³

Umfassend hat auch Johannes Pistorius,¹¹⁴ geb. am 4. 2. 1546 in Nidda (Hessen) als Sohn des Superintendenten J. Pistorius, die Motive seiner Konversion dargelegt. Er studierte in Marburg und Wittenberg Medizin, anschließend Jura und Theologie. Er trat vom Luthertum zum Calvinismus über und wurde 1575 Leibarzt des Markgrafen Karls II. von Baden-Durlach. 1588 kehrte er in Speyer zur katholischen Kirche zurück. Das Studium der Werke Luthers, die er dreimal gelesen hatte, führte ihn zu der Überzeugung, daß Luther kein Reformator, sondern Zerstörer des wahren Glaubens sei. Nach seiner Konversion studierte er Theologie und wurde 1591 zum Priester geweiht. Großes Aufsehen erregte er mit seinem zweibändigen Werk »Anatomia Lutheri«.¹¹⁵ Darin versuchte er zu zeigen, daß sich das Wirken Luthers auf Religion und Kirche verhängnisvoll ausgewirkt habe. Die für seine Konversion entscheidenden Motive erörterte er in seiner Schrift »Wegweiser für alle verführten

¹⁰⁹ Ebd. 256.

¹¹⁰ Ebd. 257.

¹¹¹ Ebd. 258.

¹¹² Ebd. 260.

¹¹³ Ebd. 265.

¹¹⁴ Vgl. über ihn LThK² VIII 525; O. Scheib, Das Religionsgespräch als Instrument der gegenreformatorischen Wirksamkeit des Konstanzer Generalvikars Johannes Pistorius: Freiburger Diözesan-Archiv 100 (1980) 277–288.

¹¹⁵ Vgl. dazu das überscharfe Urteil von A. Herte, Das katholische Lutherbild (wie Anm. 98) I 85–90.

Christen, ... daraus ein jeder fromme Christ die christliche Wahrheit der katholischen Kirche ... mit Händen greifen kann« (Ingolstadt 1599).¹¹⁶ In der Vorrede drückt Pistorius die Hoffnung aus, daß viele gutherzige Christen, die allein aus Unwissenheit verführt wurden, auf dem Weg Christi durch Gottes Gnade zurückgeführt würden. In 14 Kapiteln stellt er die katholische und die evangelische Auffassung auf 687 Seiten dar. So erörtert er: Die Hl. Schrift und ihre Autorität, das Verständnis der Hl. Schrift, die Kirche Christi, die Rechtfertigung vor Gott, die Anrufung der Heiligen, die Gegenwart Christi im Altarssakrament, die Anbetung der Hl. Eucharistie, das Opfer der hl. Messe, das Gebet für die Verstorbenen, die Lehre vom Fegfeuer. In einem Schlußwort betont er seine Bereitschaft, seine Argumente vor allen Kurfürsten und Ständen in Diskussionen mit protestantischen Predigern aus der Hl. Schrift, den Kirchenvätern und der Kirchengeschichte zu begründen, damit auch sie zur Wahrheit zurückfinden könnten.¹¹⁷

Zu den einflußreichen politischen Denkern seiner Zeit gehört Caspar Schoppius (Scioppius).¹¹⁸ Er wurde am 27. Mai 1576 in Neumarkt in der Oberpfalz geboren, studierte in Heidelberg und Altdorf und trat 1596 zum katholischen Glauben über. Ein Anlaß für seine Rückkehr zur Kirche war das Studium der »Annales Ecclesiastici« des C. Baronius.¹¹⁹ Das Werk überzeugte ihn von der Notwendigkeit der Tradition. In seiner Schrift »Epistola de variis fidei catholicae dogmatibus« (Ingolstadt 1599) nannte er als Gründe für seine Konversion: Das Alter der Kirche, die Apostolische Sukzession, das Zeugnis der Kirchenväter und die Autorität der Kirche.¹²⁰

Die Motive für seine Rückkehr zur Kirche begründete er in seiner Schrift »Epistola de sua ad orthodoxos migratione« (Ingolstadt 1600). Darin verweist er auf die Bedeutung der Tradition und bezeichnet die Kirche als die untrügliche Auslegerin der Hl. Schrift. Er verteidigt die Unfehlbarkeit der Kirche und ihre Sichtbarkeit. Den Papst würdigt er als Nachfolger des hl. Petrus und als Oberhaupt der Kirche.¹²¹ Er schließt seine Schrift mit den Worten: *Laus Deo et semper virgini Mariae.*

Aufsehen erregte die Konversion von Helferich Ulrich Hunnius. Er war der Sohn des lutherischen Theologen Aegidius Hunnius, der zunächst in Marburg, später in Wittenberg lebte. Sein Sohn Helferich, 1583 in Marburg geboren, studierte in Gießen und Wittenberg und wurde 1613 Professor der Rechte in Gießen und lehrte seit 1625 in Marburg.¹²² Er kehrte 1630 zur katholischen Kirche zurück. Zur Rechtfertigung seines Schritts veröffentlichte er die Konversionsschrift »In victa prorsus et indissolubilia XII Argumenta« (Heidelberg 1631, Köln 1632). Im Vorwort der

¹¹⁶ Eine Neuauflage erschien in Freiburg 1601.

¹¹⁷ RāB II 506f.

¹¹⁸ Vgl. über ihn LThK² IX 552: Marco d'Addio, *Il pensiero politico de Gaspare S. e il Machiavellismo* (Mailand 1962); Franziska Neuer-Landfried, *Kaspar Schoppius und die Gründung der katholischen Liga: Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte* 33 (1970) 424–438; Bäumer, K. Braun und der Augsburger Religionsfriede: *Fides et Ius*, Festschrift für G. May (1991) 300.

¹¹⁹ Vgl. dazu H. Jedin, *Kardinal Caesar Baronius* (Münster 1978).

¹²⁰ RāB III 396ff.

¹²¹ Ebd. 413ff.

¹²² Vgl. über ihn LThK² V 540. Über seinen Vater Aegidius vgl.: *Theologische Realenzyklopädie* 15, 703–707.

Schrift berichtet er, daß er nach der Lektüre der Werke von M. Becanus¹²³ zu der Erkenntnis gekommen sei, daß »es sich mit der katholischen Religion ganz anders verhalte, als ich über dieselbe bisher von den Protestanten belehrt worden bin«. Hunnius verteidigt den Primat des Papstes und argumentiert: »Die Lehre, die die römisch-katholische Kirche heute noch bekennt, wurde von den hl. Vätern und Kirchenlehrern der alten christlichen Kirche einstimmig verkündet.« Der Papst beweist durch eine ununterbrochene Sukzession die Abstammung vom hl. Petrus. Hunnius erinnert an die Einigkeit der Kirche und die Zwietracht unter den Neuerern. Kritisch beurteilt er die Folgen der lutherischen Lehre, die einen Sittenverfall verursacht habe. Der Alleinglaube, die freie Schriftauslegung sind u.a. nach Hunnius die Ursachen für diese Entwicklung. Luthers Lehre stürze die Menschen in Zweifel und Unsicherheit über ihr Seelenheil.¹²⁴

Starke literarische Auseinandersetzungen löste die Rückkehr des Rechts- und Staatswissenschaftlers Christoph Besold¹²⁵ aus. Seine Konversion begründete er in seiner Schrift »Motive seiner Rückkehr zur römisch-katholischen Kirche«.¹²⁶

Besold geht darin von dem Grundgedanken aus: Es kann nur eine Wahrheit und einen Glauben geben, folglich auch nur eine Kirche. Er wendet sich gegen jeden dogmatischen Indifferentismus, der u.a. aus der angestrebten Verbrüderung von Luthertum und Calvinismus spreche. Eine solche Annäherung sei nicht aufrichtig, sondern aus politischen Gründen veranlaßt. Nach Besold muß die wahre Kirche sichtbar sein, wie aus der Hl. Schrift eindeutig hervorgehe. Diese sichtbare Kirche ist nach ihm die katholische Kirche. Sie hat ein sichtbares Oberhaupt, das im Auftrag Christi die geistliche Leitung der Gläubigen hat. Der römische Bischof ist der Nachfolger des hl. Petrus. Nur die römische Kirche könne die ununterbrochene Reihenfolge ihrer Bischöfe von den Anfängen bis zur Gegenwart nachweisen. Die römische Kirche bezeichnet er als die Mutter aller Kirchen. Von allen einst durch die Apostel gegründeten Kirchen sei gegenwärtig einzig die römische Kirche übrig geblieben. Sie allein ist im Besitz der rechtmäßigen Kirchengewalt, und nur die von ihr geweihten Diener sind die rechtmäßigen Spender der Heilsgaben der Kirche.¹²⁷ Die Erhaltung der Kirche in den vielen Stürmen der Jahrhunderte bezeichnet Besold als ein Wunder. Als Beweis für die Wahrheit des Katholizismus wertet er den Schatz christlicher Tugenden, der in der Kirche seit den Anfängen vorhanden ist. Er erinnert an die große Zahl eindrucksvoller asketischer Schriftsteller der Kirche wie Tauler, Thomas von Kempen, die hl. Theresia, Ludwig de Ponte, Petrus von Alcantara und andere gottselige Männer und Frauen. Einen sichtbaren Beweis für die göttliche Sendung der Kirche sieht Besold in ihrer Missionsarbeit. Der Anspruch der Protestanten, sie seien im Besitz des wahren Wortes Gottes, lasse sich nicht begründen und erweise sich bei näherer Prüfung des Zustandes der protestantischen Bibelför-

¹²³ Vgl. über ihn R. Bireley: Ignatianisch (Freiburg 1990) 390, 393f.

¹²⁴ Vgl. Räß V 345ff, 357ff, 363ff.

¹²⁵ Vgl. über ihn LThK² II 300; NDB II 178f.

¹²⁶ Der vollständige Titel: Räß V 314; Neuaufgabe Augsburg 1828.

¹²⁷ Vgl. die Auszüge bei C. Werner, Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie IV² (Regensburg 1889) 733ff; Räß V 317ff.

schung als ein angemäßer Schein. Mit ihrer Ablehnung eines geistlichen Oberhauptes haben die Protestanten die Kirche nicht freigemacht, sondern sie unter die weltliche Territorialhoheit gezwungen.¹²⁸

Die Reformation beurteilte Besold angesichts ihrer traurigen politischen Folgen als eine von Gott zugelassene Prüfung und Züchtigung des deutschen Volkes. Er bedauert, daß die Protestanten sich mit den Feinden des Reiches verbündet und den Schweden deutschen Boden überlassen hätten. Nach der Beraubung der katholischen Kirche seien sie auch schuldig geworden durch ihre Untreue gegenüber dem deutschen Vaterland.¹²⁹

Zu den einflußreichen Konversionsschriften des 17. Jahrhunderts zählt auch die des Holsteinischen Ritters Christoph von Rantzau.¹³⁰ Den Anlaß zur Abfassung hatte sein Lehrer, der bekannte Helmstedter Theologe Georg Calixt, gegeben. Er richtete an Rantzau, der sich in Rom aufhielt, die Anfrage, ob es wahr sei, daß er sich Lukas Holstenius und einigen Jesuiten in die Arme geworfen habe und katholisch geworden sei.¹³¹ In seinem Antwortbrief¹³² bestätigte Rantzau seine Rückkehr zur Kirche und erklärte, daß er mit seinem Landsmann Holstenius und anderen hervorragend gebildeten Priestern in Rom Kontakt pflege. Unter Anleitung von Holstenius habe er das »Commonitorium« des Vinzenz von Lerins, das ihm Calixt schon früher empfohlen habe, studiert und die Identität des heutigen Glaubens der katholischen Kirche mit der alten Kirche festgestellt. Übrigens würde er die katholische Kirche nicht so bald als die allein wahre Kirche erkannt haben, wenn er nicht von Calixt gelernt hätte, daß sie nicht der Sitz des Antichristen, sondern in Wahrheit eine Kirche sei, in der derjenige, der gottselig lebe, zum ewigen Heil gelangen könne. Eingehend geht Rantzau auf die von Calixt in seinem Brief erhobenen Vorwürfe gegen die katholische Kirche ein. Calixt hatte behauptet: Die katholische Kirche sei vom Aberglauben, Irrtümern und widerchristlichen Neuerungen geprägt. Seinen Angriff richtete Calixt besonders gegen den Primat und die Unfehlbarkeit des Papstes, aber auch gegen die katholische Eucharistielehre. In seinem Antwortbrief wies Rantzau die Lehre vom Primat und der Unfehlbarkeit des Papstes aus der Hl. Schrift und der Tradition nach. Die Kritik von Calixt an der katholischen Eucharistielehre beantwortete er mit der Feststellung: er wundere sich, daß Calixt bei den Lutheranern eine vollkommener Meßfeier voraussetze, obschon doch bei den Lutheranern die Messe – bis auf den Namen – abgeschafft sei. Wenn Calixt das Idealbild der *einen* Kirche herausstelle, dann dürfe er ihn an die Uneinigkeit im Protestantismus erinnern und an die Erfahrungen, die Calixt bei dem Religionsgespräch in Thorn gemacht habe. Rantzau wies auch auf die Frömmigkeit in der katholischen Kirche hin. Er habe im Jubiläumsjahr 1650 die hingebende Andacht der Rompilger bei der Eröffnung der

¹²⁸ Werner (wie Anm. 127) 735f.

¹²⁹ Ebd. 736.

¹³⁰ Vgl. über ihn H. Schüssler, Georg Calixt (Wiesbaden 1961); W. Prange, Chr. Rantzau (1965).

¹³¹ Abdruck Zweyer Sendschreiben Deren Eines von D. G. Calixto nach Rohm... Das Andere Hingegen von Rohm nach Helmstädt (Köln 1652).

¹³² Ch. Rantzau, Epistola ad G. Calixtum ... qua sui ad ecclesiam catholicam accessus rationes exponit (Rom 1662).

Hl. Pforte beobachtet. Aus diesen Gründen sei er zu der Überzeugung gekommen, daß die katholische Kirche wahrhaft vom Hl. Geist regiert werde und allein die »Antiquität« bewahrt habe.¹³³

Ein Schüler von Calixt war Berthold Nihus.¹³⁴ Er war 1590 in Holtorf bei Nienburg a.d. Weser geboren. Er studierte seit 1607 in Helmstedt. Er wirkte als Erzieher am Hof in Weimar. Seit einer Reise, die er 1614 nach Köln, Leiden und Antwerpen unternommen hatte und bei der er mit katholischen Theologen ins Gespräch gekommen war, stellte er sich verstärkt die Frage nach der wahren Kirche. Besonders bewegte ihn das Problem der Kontinuität. Kann die Kirche, der Christus seinen Beistand verheißen hat, wirklich völlig vom Glauben abfallen? Muß sie nicht vielmehr in der Lehre durch die Geschichte hindurch eine sichtbare Einheit darstellen? Vom Gedanken der Kontinuität her stellten sich bei ihm Zweifel am protestantischen Schriftprinzip ein. Er kam zu der Erkenntnis: Nicht die »mortua et suspecta litera« der Hl. Schrift, sondern allein die Kirche gewährleistet die zuverlässige Überlieferung der Offenbarungswahrheit. Keine der reformatorischen Lehren ist nach ihm in der Hl. Schrift eindeutig ausgesprochen. Sie sind vielmehr in die Hl. Schrift hineingedeutet worden, um dann als Wahrheit der Hl. Schrift ausgegeben zu werden. Nihus bezeichnet es als ein unbewiesenes Axiom, daß die Hl. Schrift allein theologisches Erkenntnisprinzip sei. Nur die römische Kirche könne den Anspruch erheben, die wahre Kirche zu sein, da sie allein das unfehlbare Lehramt besitze.¹³⁵

Johannes Scheffler¹³⁶ begründete seine Konversion in seiner Schrift »Gründliche Ursachen und Motive, warumb er vom Luthertumb abgetreten und sich zu der katholischen Kirche bekannt hat«.¹³⁷ Sie erschien in Ingolstadt 1653. In seiner Vorrede erinnerte Scheffler daran, daß sich viele über sein öffentliches Bekenntnis zur katholischen Kirche höchst gewundert hätten und gern wissen möchten, aus welchen Gründen er katholisch geworden sei. Deshalb habe er diese Motive schriftlich aufgezeichnet und drucken lassen, um deutlich zu machen, daß er nicht unbedachtsam, sondern aus wichtigen Gründen seinen Schritt getan habe. Denn er sei gewiß, daß die römisch-katholische Kirche die wahre, eine, heilige und allgemeine Kirche Christi sei. Er bitte deshalb seine Kritiker, sie möchten seine Motive erwägen und betrachten. »Ich lebe in der Zuversicht, sie werden befinden, daß ich als ein aufrichtiger Christ gehandelt habe.«¹³⁸

Als Gründe für seine Rückkehr zur Kirche nennt er: 1. Die Neuheit der Lehre des Luthertums, die sich auf keinen Kirchenlehrer stützen könne. 2. Das Luthertum stehe nicht auf der Grundlage des reinen Wortes Gottes, sondern auf einer vorgefaßten

¹³³ Vgl. die Auszüge bei Werner (wie Anm. 128) 736ff. Über das Religionsgespräch in Thorn vgl. TRE VII (1981) 556. H. Schüssler (wie Anm. 130) 155.

¹³⁴ Vgl. über ihn LThK² VII 959; H. Schüssler, G. Calixt (1961) 104ff.; E. Gatz, Die Bischöfe des Hl. Römischen Reiches (Berlin 1990) 323f.

¹³⁵ Vgl. Räß V 97–103

¹³⁶ W. Dürig, Angelus Silesius als Kontroverstheologe (Breslau 1944); E. O. Reichert, Johannes Scheffler als Streittheologe (1967); Marienlexikon I (1988) 148f.

¹³⁷ Vgl. die Bibliographie bei Reichert (wie Anm. 136) 224.

¹³⁸ Räß VII 10f.

Schriftauslegung durch die Prediger. Als weitere Gründe führt er u.a. die Uneinigkeit der Nachfolger Luthers, die lutherische Lehre, daß es einem Christen unmöglich sei, die Gebote Gottes zu halten, die lutherische Rechtfertigungslehre, die falsche Übersetzung der Hl. Schrift und ihre irrige Auslegung, die Ablehnung der Kirchenväter und die Ablehnung der Tradition an.¹³⁹ Scheffler folgert daraus: Das Luthertum kann sich nicht auf das Wort Gottes gründen. Er kritisiert besonders die falschen Behauptungen der Neugläubigen, die Bibel sei vor Luther verachtet gewesen, im Papsttum würde die größte Abgötterei getrieben. Das Luthertum sei nicht die Kirche, der Christus versprochen habe, bis zum Ende der Welt bei ihr zu bleiben.¹⁴⁰

In einem zweiten Teil nennt Scheffler als Ursachen seines Übertritts: 1. Die römisch-katholische Kirche hat ihre Lehre und ihren Anfang von den hl. Aposteln, sie ist mit dem Blut vieler Märtyrer bezeugt. 2. Die Kirchenväter und Kirchenlehrer waren ernste, suchende heilige Männer. Als weitere Motive nennt er das Bußsakrament, die Pflege des geistlichen Lebens, die Bemühungen um die evangelische Vollkommenheit, die zahlreichen Wunder, durch die die Wahrheit der Kirche bestätigt wurde, die Liebe zu Gott und zu den Nächsten, die in der Kirche sichtbar werde. Scheffler erinnert zuletzt an die Verheißung Christi, daß er seine Jünger in alle Wahrheit einführen werde. Die Glaubensspaltung ist für Scheffler ein Hauptärgernis. Luther habe die Einheit der Kirche zerbrochen. Mit einem Bekenntnis zur Gegenwart Christi in der Eucharistie und der Bitte, daß Gott alle Menschen wieder zur hl. Kirche zurückführen möge, beendet Scheffler seine Schrift.¹⁴¹

Starken Einfluß auf die Konversion von Scheffler hatte die Lektüre der Schrift »Sonnenstadt« von Jodocus Kedd SJ¹⁴² gehabt, wie Scheffler eigens hervorhebt. Am 12. Juni 1653 vollzog er seinen Übertritt zur katholischen Kirche und nahm in der Taufe den Namen Angelus Silesius an.

Neben führenden Geistesmännern gab es im Zeitalter der katholischen Reform zahlreiche Konversionen von Fürsten, die ihre Rückkehr zur Kirche eingehend literarisch begründet haben. Die Reihe der Fürstenkonversionen begann mit dem Übertritt des Markgrafen Jakob III. von Baden¹⁴³ zur katholischen Kirche. 1591 veröffentlichte er seine Konversionsschrift: »Christliche erhebliche und wohlfundierte Motive warum wir ... zur Ehre des Allmächtigen, zur Erlangung unserer Seligkeit ... zu dem katholischen Glauben uns begeben haben.« Jakob vermißte im Protestantismus eine Beständigkeit und beklagte die unterschiedlichen Lehraussagen. Jeder Prediger trage seine eigenen Auffassungen vor. Die Lektüre von Luthers Schriften habe

¹³⁹ Ebd. 11ff.

¹⁴⁰ Ebd. 17.

¹⁴¹ Ebd. 17ff. Reichert (wie Anm. 136) 57 zitiert die Ansicht von A. Kahlert, der von dem Gegensatz zwischen der verinnerlichten Religiosität Schefflers und der erstarrten Orthodoxie des Luthertums und der inneren Zerrissenheit der lutherischen Kirche als Motive für die Konversion von Scheffler spricht. Überraschend ist die Formulierung von Reichert 75: »Ob Schefflers kontroverstheologische Traktate eine große Öffentlichkeitswirkung hatten, wissen wir nicht.« Die umfangreiche Bibliographie der gegen Scheffler gerichteten zeitgenössischen Schriften, die Reichert zusammenstellt (nr. 64–101), gibt hier eine eindeutige Antwort.

¹⁴² Vgl. über ihn LThK² VI 101 (Lit.).

¹⁴³ Vgl. oben Anm. 46.

ihn zu seinem Gesinnungswechsel veranlaßt. Seine Konversion begründete er ferner mit den Wandlungen des protestantischen Lehrbegriffs.¹⁴⁴

Von den zahlreichen Fürstenkonversionen sei noch die des Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels¹⁴⁵ genannt. Er war 1623 als Sohn des Landgrafen Moritz in Kassel geboren und streng reformiert erzogen worden. Auf einer Reise nach Wien kam er mit führenden katholischen Theologen zusammen. Die Gespräche mit ihnen veranlaßten den Landgrafen, sich näher mit dem katholischen Glauben auseinanderzusetzen. Vor seinem Übertritt zur Kirche lud er zu einem Religionsgespräch in Frankfurt am Main ein.¹⁴⁶ Hier sollten die katholischen Gesprächspartner den Nachweis führen, daß Christus dem Apostel Petrus die Jurisdiktion über die Kirche gegeben habe und der römische Bischof der Nachfolger des Petrus sei. Eine besondere Rolle spielte in dem Gespräch die Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit. Die katholischen Theologen sollten aufzeigen, daß der Papst nicht irren könne, wenn er *ex cathedra* eine Glaubenswahrheit definiere. Die protestantischen Theologen hatten das Vorhandensein einer unfehlbaren Lehrautorität in der evangelischen Kirche nachzuweisen. Aber das Frankfurter Religionsgespräch kam nicht zustande. Anfang Dezember 1651 ließ er daraufhin ein Religionsgespräch in Rheinfels abhalten und entschloß sich daraufhin zum Übertritt zur katholischen Kirche. Als Hauptmotiv für seine Konversion nannte er, daß die Wahrheit nur in der unfehlbaren Kirche gefunden werden könne, die sich durch die Kennzeichen der Einheit, der ununterbrochenen Entwicklung und ständigen Übereinstimmung ausweise.¹⁴⁷

In mehreren Konversionsberichten im Zeitalter der katholischen Reform wird deutlich, daß die Verehrung der Gottesmutter bei ihnen ausgeprägt war.¹⁴⁸ Das zeigt sich u.a. in den Schriften von Martin Eisengrein,¹⁴⁹ Sebastian Flasch,¹⁵⁰ Johannes Pistorius,¹⁵¹ Caspar Franck,¹⁵² Edmund Campion,¹⁵³ Florimond von Raemond,¹⁵⁴ Caspar Schoppius¹⁵⁵ und Johannes Scheffler.¹⁵⁶ Auch in den Konversionsberichten der Fürsten findet sich verschiedentlich der Hinweis auf Maria. So wurde z.B. die Marienverehrung für Jakob III. von Baden,¹⁵⁷ für Johannes von der Recke,¹⁵⁸ für Ernst Graf von Metternich,¹⁵⁹ für Anton Ulrich, Herzog von Braunschweig-Lüneburg¹⁶⁰ ein Motiv für ihre Heimkehr zur Kirche.

¹⁴⁴ Vgl. Räß III 91ff, 122ff, 143ff.

¹⁴⁵ Vgl. H. Raab, Reich und Kirche in der frühen Neuzeit (1989) 70ff.

¹⁴⁶ Ebd. 76f.

¹⁴⁷ Ebd. 77ff.

¹⁴⁸ Vgl. A. Pflieger, Marie dans la vie des grands convertis (1984).

¹⁴⁹ Hier sei nur an seine Schriften über die Altöttinger Wallfahrt erinnert.

¹⁵⁰ Räß II 256.

¹⁵¹ Ebd. 460, 480.

¹⁵² Ebd. 41, 76.

¹⁵³ Ebd. 171.

¹⁵⁴ Ebd. I 489. Vgl. über ihn A. Herte (wie Anm. 98) I 164ff.

¹⁵⁵ Ebd. III 415.

¹⁵⁶ Ebd. VII 15.

¹⁵⁷ Ebd. III 136.

¹⁵⁸ Ebd. VI 420.

¹⁵⁹ Ebd. IX 468.

Konversionen standen im Zeitalter der katholischen Reform auch im Zusammenhang mit den Unionsbemühungen von Bossuet,¹⁶¹ Leibniz¹⁶² und Calixt.¹⁶³ Sie waren, wie die angeführten Motive für die Rückkehr zur Kirche bestätigen, u.a. eine Folge der innerkirchlichen Erneuerung nach dem Tridentinum.¹⁶⁴ In unserem Beitrag konnten von den geistig und politisch führenden Gestalten, die im Zeitalter der katholischen Reform zur Kirche zurückfanden, nur Beispiele genannt werden, die jedoch deutlich machen, mit welcher Intensität man damals um die Frage nach dem wahren Glauben gerungen hat. So argumentierte Johann VIII. von Hessen-Nassau: Ohne den rechten Glauben ist es nicht möglich, Gott zu gefallen. Nach den Worten des Apostels gibt es nur eine Kirche.¹⁶⁵ Aus dieser Erkenntnis zogen er und zahlreiche seiner Zeitgenossen die Konsequenz und kehrten zur katholischen Kirche zurück.

Die Geschichte der Konversionen in den letzten Jahren¹⁶⁶ bestätigt, daß der Gedanke von der *einen*, wahren, katholischen und apostolischen Kirche, der Christus den Hl. Geist verheißen hat, trotz des Einflusses des zeitgenössischen Indifferentismus, bis in unsere Tage wirksam ist.

¹⁶⁰ Ebd. 144. Als weitere Beispiele seien noch genannt: J. Weininger: Räß IV 133; J. Holler ebd. VII 94.

¹⁶¹ Vgl. über ihn TRE 7 (1981) 88–92, bes. 90ff; Marienlexikon I (1988) 543f.

¹⁶² TRE 20 (1990) 649–665, bes. 652f; P. Eisenkopf, Leibniz und die Einigung der Christenheit (1975).

¹⁶³ H. Schüssler, G. Calixt (1961); F. W. Kantzenbach, Das Ringen um die Einheit der Kirche im Jahrhundert der Reformation (Stuttgart 1957) 230ff; TRE 7 (1981) 552–559, bes. 554ff.

¹⁶⁴ Reichert (wie Anm. 136) 31 urteilt: Übertritte zur römisch-katholischen Kirche waren damals an der Tagesordnung. S. 77 schreibt er: Man darf andererseits aber nicht verkennen, daß das Luthertum zur Zeit Schefflers wirklich zur Kritik herausforderte.

¹⁶⁵ G. Specht (wie Anm. 51) 211ff.

¹⁶⁶ G. May, Übertritte und Konversionen (1966).

Newman als Konvertit und Ratgeber der Konvertiten

Von Peter Willi, Rom

Kardinal John Henry Newman (1801-1890) zählt zu den berühmtesten Konvertiten der katholischen Kirche. In einem Nachruf schrieb H. J. Coleridge S. J.:

»Der Prozeß einer wahren Konversion vollzieht sich selten ohne den Schatten des Kreuzes, im Fall des Kardinals waren es jedoch wahrhaft Geburtswehen. Aber gerade sie waren es, die ihn im wahrsten Sinn zum Vater vieler Seelen machten. Er war durch alle ihre Schwierigkeiten vor ihnen hindurchgegangen.«¹

Der Einfluß, den Newman seit seiner Konversion bis in die Gegenwart auf Konvertiten ausgeübt hat, kann nicht hoch genug eingeschätzt werden. Sein jahrelanges Ringen um die Wahrheit und die eine wahre Kirche formten ihn zu einem weisen und klugen Ratgeber für Konvertiten. Ausgestattet mit einer außerordentlichen Sensibilität für religiöse Entwicklungsprozesse und einem Feingespür für seelische Vorgänge und Gewissensfragen, war er gerüstet, gläubige Menschen vor und nach der Konversion zu begleiten. In die 'Schule Newmans' zu gehen, empfiehlt sich deshalb jenen, die mit der Frage der Konversion ringen oder die sich um ein tieferes Verstehen und richtiges Beraten von Konvertiten bemühen. Zunächst soll eine auf wesentliche Punkte reduzierte Darstellung seines Weges bis zur Konversion gegeben werden.

I. Newmans Weg in die katholische Kirche

1. Das Streben nach Wahrheit und Heiligkeit

Die Frage nach der Konversion wurde für Newman ab dem Jahre 1839 relevant, der entscheidende Ausgangspunkt muß jedoch in seiner sogenannten ersten Bekehrung im Jahre 1816 angesetzt werden. Bei dieser im pietistisch-evangelikalischen Milieu, aber nicht nach evangelikalem Muster sich vollziehenden Bekehrung erfaßte Newman in seinen Jugendjahren zwei Prinzipien, die ihn schließlich in die katholische Kirche führten: das dogmatische Prinzip und das Prinzip der Heiligkeit. »Als ich fünfzehn Jahre alt war (im Herbst 1816), ging in meinem Denken eine große Änderung vor sich. Ich kam unter den Einfluß eines bestimmten Glaubensbekenntnisses und mein Geist nahm dogmatische Eindrücke in sich auf, die durch Gottes Güte nie mehr ausgelöscht und getrübt wurden.«²

Newman gelangte zur Überzeugung, daß Religion wesentlich auf Wahrheiten und nicht auf Gefühlen oder persönlichen Meinungen ruht. Verschiedene Bücher

¹ H.J. Coleridge, A Father of Souls, in: The Month 70 (1890) 161.

² Apologia pro vita sua (Ausgewählte Werke I), Mainz 1951, 21f., künftig zitiert mit: A.

evangelikaler Richtung und das Glaubenszeugnis eines frommen Lehrers evangelikaler Prägung bewahrten ihn vor dem Fall in den Agnostizismus, von dem er durch die Lektüre einzelner Bücher von Paine, Hume und Voltaire bedroht war.

Das dogmatische Prinzip der Religion, an dem er dann ein ganzes Leben lang festhielt, wurde ergänzt durch das Prinzip der Heiligkeit. »Heiligkeit geht vor Frieden« und »Wachstum ist der einzige Beweis des Lebens«³ – diese Sätze entzündeten in ihm den Durst nach Heiligkeit und überwand den Vorstellung, daß es genüge, ein bloß tugendhaftes, aber nicht frommes Leben zu führen.⁴

Das Streben nach Wahrheit und Heiligkeit empfand Newman als zwei sich ergänzende und einander bedingende Bewegungen des gläubigen Daseins. Wahrheit war für ihn nie eine abstrakte Lehre ohne Bezug zum konkreten Leben. Sie trifft den Menschen in seiner ganzen Existenz und formt ihn um in dem Maße, als er ihren verpflichtenden Charakter ganzheitlich erfährt und annimmt. Wie sehr ihn die Wahrheitsfrage persönlich berührt hat, kann anhand von Tagebuchaufzeichnungen nachgewiesen werden, die sein Ringen um ein richtiges Verständnis der Taufe betreffen. »Ich glaube, daß ich mich wirklich nach der Wahrheit sehne und daß ich sie umfassen würde, wo immer ich sie fände.... Ich sehne mich wirklich nach der Wahrheit.«⁵ Im Horizont dieser sehr persönlich gehaltenen Worte muß sein Weg in die katholische Kirche verstanden werden, der gekennzeichnet war von den Fragen: Was ist die Wahrheit? Wie finde ich sie? Wer verkündet sie mir?

In der »Apologia« gibt Newman eine detaillierte Darstellung, wie er sich Schritt für Schritt der Fülle der katholischen Wahrheit genähert hat, welche Personen, Freunde oder Lehrer, welche Bücher und Zeitereignisse ihn der katholischen Kirche zugeführt haben.⁶

Newman weiß, daß sich der Mensch um Heiligkeit bemühen muß, um die Wahrheit zu finden. Seit der Erbsünde, durch die der Mensch in Unwissenheit und geistige Blindheit verfiel, fällt es dem Menschen schwer, die Wahrheit zu erfassen. Er kann sie aber finden, wenn er bereit ist, die Geisteshaltungen der Demut und Gelehrigkeit anzunehmen, »die für die Erlangung jeglicher Wahrheit, der religiösen wie jeder anderen, erforderlich sind«⁷. Wahrheit kann nicht ohne Umkehr und Bekehrung, ohne Überwindung von Sünde und Schuld, ohne Gehorsam gegenüber dem erkannten Willen Gottes gefunden werden. Folgende Worte aus einer Predigt

³ Thomas Scott, Force of Truth, zitiert von Newman in: A 24.

⁴ Vgl. Selbstbiographie nach seinen Tagebüchern, Stuttgart 1959, 220; künftig zitiert mit: SB.

⁵ SB 260f. (Hervorhebung durch Newman; künftig zitiert mit N.).

⁶ Den Prozeß des schrittweisen Erfassens der Wahrheit beschreibt Newman kurz vor seiner Konversion mit den Worten: »[Es gibt] eine Wahrheit; es gibt nur eine Wahrheit. ... Die Suche nach der Wahrheit ist nicht Befriedigung der Neugierde; ihre Aneignung birgt nichts vom erregenden Reiz einer Entdeckung in sich; der menschliche Geist steht unter der Wahrheit und nicht über ihr; er ist verpflichtet, nicht großspurig über sie zu reden, sondern sie zu verehren; Wahrheit und Unwahrheit sind vor uns hingestellt zur Prüfung unserer Herzen. Unsere Wahl ist ein furchtbares Hingeben von Losen, auf denen Heil oder Verwerfung geschrieben steht; es ist 'vor allem notwendig, den katholischen Glauben zu bewahren'; der, der 'gerettet werden will, muß so denken' und nicht anders...; das ist das dogmatische Prinzip, welches Kraft besitzt.« (An Essay on the Development of Christian Doctrine (1845), Westminster, Md., 1968, 356f.; deutsch in: J.H. Card. Newman, Das Mysterium der Kirche, Rom 1981, 26; künftig zitiert mit: Myst.).

⁷ Deutsche Predigtausgabe (DP), Bd. I-XI, Stuttgart 1948-1962, VIII, 117.

des Jahres 1830 charakterisieren treffend seinen persönlichen Weg der Wahrheits-suche in Verbindung mit dem Streben nach Heiligkeit: »Mögen wir immer beherzigen, daß 'die Furcht des Herrn der Anfang der Weisheit ist' (Spr 1,7), daß Gehorsam gegen unser Gewissen in allen Dingen, großen und kleinen, der Weg zur Erkenntnis der Wahrheit ist, daß Stolz das Herz verhärtet und Sinnlichkeit es erniedrigt und alle jene, die in Stolz und sinnlicher Genußsucht leben, nicht besser den Weg des Heiligen Geistes zu begreifen oder die Stimme Gottes zu erkennen vermögen als die Teufel, die nur einen toten Glauben haben und zittern.«⁸

Die Zunahme des inneren Lichtes, die dem stillen, aber steten Anwachsen des Bergbaches bis zum breiten Fluß gleicht, faßt er vier Jahre nach der Konversion in einer Predigt zusammen: »Er hat seine Gnade über uns ausgegossen; er war bei uns in unserer Not; er hat uns von Wahrheit zu Wahrheit geführt; er hat uns unsere Sünden vergeben; er hat unsere Vernunft zufriedengestellt; er hat uns den Glauben leicht gemacht.«⁹

2. »Von Wahrheit zu Wahrheit« (1816-1833)

Die Lehren über die Dreifaltigkeit, die Menschwerdung und die Erlösung waren die ersten großen Glaubenswahrheiten, die sich im Zuge der ersten Bekehrung dem Denken und Beten des jungen Newman tief einprägten. Er bekannte sich zum Glauben an die ewige Seligkeit und ewige Verdammnis. Von einzelnen kalvinistischen Lehren, die er sich als Jugendlicher aneignete, löste er sich später wieder. Dazu zählt etwa die Auffassung, daß das einmalige Ereignis von Wiedergeburt und Bekehrung die absolute Gewißheit der ewigen Rettung mit sich bringe.

Nachhaltigen Eindruck hinterließ bei ihm ein Buch von Thomas Newton (*Dissertations on the Prophecies* 1754/58; 1843 18. Aufl.) und der darin vorgenommenen Identifizierung des Papstes mit dem Antichristen: »Unter den Nachwirkungen dieser Lehre litt meine Vorstellungskraft bis zum Jahre 1843. Vernunft und Urteil sagten sich früher von ihr los; der Gedanke aber haftete fest in mir wie ein irriges Gewissen.«¹⁰

Im Dezember 1817 begann er die akademische Ausbildung am Trinity College in Oxford. Mit Eifer widmete er sich dem Studium der verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen und wandte sich mit ganzem Herzen der Verwirklichung des biblischen Heiligkeitsideals zu. Die Tagebücher geben davon Zeugnis. Nach dem Abschlußexamen (1820), bei dem ihm aufgrund von Überarbeitung der erwartete ausgezeichnete Erfolg versagt blieb, und der wenig später unerwarteten Wahl zum Fellow am Oriel College, die ihm einen anerkannten Platz in der Universitätswelt Oxfords einbrachte, wurde er im Jahre 1824 zum Diakon und ein Jahr später zum Priester der anglikanischen Kirche geweiht. Während die ersten Jahre vom Streben nach persönlicher Heiligkeit geprägt waren – »Ich selbst und mein

⁸ DPI, 256.

⁹ Zur Philosophie und Theologie des Glaubens (Ausgewählte Werke VI), Mainz 1964, 338; künftig zitiert mit: G.

¹⁰ A 25.

Schöpfer«¹¹ –, bewirkte der Eintritt in den seelsorglichen Dienst eine ekklesiologische Ausweitung seiner Spiritualität und seines Heiligkeitsstrebens. »Ich trage Verantwortung für die Seelen bis zum Tag meines Todes.«¹² Den Spuren des heiligen Paulus folgend, war sein theologisches Schaffen immer mit seiner seelsorglichen Tätigkeit eng verknüpft.

In den Jahren 1822-1826 löste sich Newman vollständig vom Evangelikalismus, zugleich vollzog sich in seinem dritten Lebensjahrzehnt eine intensive Hinwendung zum Geheimnis der Kirche. Bezeichnend für diese starke Akzentuierung ist die Aussage seines Bruders Francis: »Ihm bedeutete die Kirche alles, mir bedeutete die Kirche nichts.«¹³

Newman gelangte durch seinen väterlichen Freund E. Hawkins, dem Provost des Oriekollegs, zur Erkenntnis, daß zur Interpretation und Erklärung der Bibel die Tradition notwendig sei und die beiden Quellen der Offenbarung nicht getrennt werden dürfen. Durch W. James stieß er auf die Lehre von der apostolischen Sukzession, und R. Whately belehrte ihn über die Kirche als einer vom Staat unabhängigen, von Gott gestifteten und sichtbaren Körperschaft. Bischof Butlers Buch »Analogy« brachte ihm die Bedeutung der sichtbaren Kirche und den historischen Charakter der Offenbarung nahe und legte in ihm die Grundlagen für seine späteren Lehren über die Wahrscheinlichkeit und die Analogien zwischen Natur und Offenbarung.

Im Jahre 1828 begann Newman die Kirchenväter, ausgehend von Ignatius und Justin, systematisch zu lesen. Besonders hingezogen fühlte er sich zu Klemens, Origenes und Athanasius. Die Kirchenväter wurden zur geistigen Quelle, aus der er mit Eifer und Freude schöpfte. Immer wieder kommt er vor und nach seiner Konversion auf die Bedeutung der Kirchenväter zu sprechen. »Die Väter haben mich katholisch gemacht, und ich werde die Leiter nicht zurückstoßen, auf der ich in die Kirche eingestiegen bin.«¹⁴ Frucht dieser Studien war die erste größere Arbeit Newmans »The Arians of the fourth Century« (1833). Er zeigt darin die Notwendigkeit auf, die in der Schrift enthaltenen Wahrheiten zu definieren. Das Konzil von Nizäa lieferte eines der frühesten und berühmtesten Beispiele für diesen Prozeß.

Großen Einfluß übte auch die Freundschaft mit R.H. Froude aus. Er erschloß Newman die Lehre von der Realpräsenz Christi in der hl. Kommunion, die Verehrung der Gottesmutter, und er »lehrte ihn die römische Kirche ebenso bewundern wie die Reformation zu verurteilen.«¹⁵ Nach Froude's Tod (1836) erbte er sein römisches Brevier und betete es von diesem Zeitpunkt an. Die Jahre in Oxford bis zum Beginn der Oxford-Bewegung waren gekennzeichnet von einem beständigen und kontinuierlichen Hineinwachsen in die Fülle des Credo, so daß Dessain zusammenfassend sagen kann: »Bis zum Ende des Jahres 1832 hatte Newman den

¹¹ A 22.

¹² SB 259.

¹³ W. Becker, Newman und die Kirche, in: Newman Studien I, 238 (h. v. H. Fries u. W. Becker).

¹⁴ Polemische Schriften (Ausgewählte Werke IV), Mainz 1959, 19.

¹⁵ A 45.

ganzen Kreis der offenbaren Wahrheiten in ihrem wesentlichen Gehalt wiederentdeckt.«¹⁶

Diese Wiederentdeckung geschah nicht sprunghaft, unnatürlich oder antithetisch. Sie glich vielmehr einem Prozeß des kontinuierlichen Wachsens und Reifens. Folgende Worte aus einer Predigt des Jahres 1839 geben wohl seine persönliche Lebenserfahrung wieder: »Gott scheint gerade heutzutage Seine Barmherzigkeit zu erweisen und . . . viele zur vollen Wahrheit zu führen, wie sie in Jesus ist; Er führt sie, und sie selbst wissen es nicht. Sie korrigieren und wandeln allmählich ihre Anschauungen und meinen doch, sie seien die gleichen geblieben. Andere sehen vielleicht, wie es mit diesen steht, sie selbst aber nicht; zur rechten Zeit werden sie es sehen. Das ist Gottes wunderbarer Weg.«¹⁷

3. Die Oxfordbewegung und die Frage nach der wahren Kirche (1833–1841)

Im Jahre 1833 kehrte Newman von einer Mittelmeerreise, die ihn durch eine heimtückische Krankheit auf Sizilien beinahe das Leben gekostet hätte, nach England zurück. Tiefer geläutert durch die erlittenen Schmerzen und Todesängste, betrat er wiederum englischen Boden, bewegt und gedrängt von der inneren Gewißheit, zu einem großen Werk in seiner Heimat berufen zu sein. Zusammen mit Pusey, Keble und anderen initiierte er die Oxford-Bewegung in der Absicht, die anglikanische Kirche im Rückgriff auf die Väterzeit und die für alle christlichen Generationen exemplarische Bedeutung der frühen Kirche zu erneuern. Ausgehend vom dogmatischen, kirchlich-sakramentalen und anti-römischen Prinzip wollte man eine geistige Gegenströmung gegen den hereinbrechenden Liberalismus schaffen und der zu Kompromissen hinneigenden und durch Bürgerlichkeit geschwächten anglikanischen Kirche neue Lebenskraft geben, allerdings in klarer Abgrenzung zur römisch-katholischen Kirche.

Newman bemühte sich, die englische Kirche auf festeren theologischen Boden zu stellen und entwickelte die Theorie der »Via Media«. Er meinte, die römische Kirche hätte sich von der Kirche der Väter durch Zusätze und Irrtümer entfernt, die protestantische Kirche hingegen sei durch Verwerfung vieler Wahrheiten verarmt. In der englischen Kirche als einer »Via media« sei die wahre katholische Kirche bewahrt geblieben, sie bedürfe jedoch einer umfassenden inneren Erneuerung.

Newman geriet immer mehr in den Bannkreis der Kirchenväter. Ihre Gedanken drangen in seine Predigten und in die sogenannten »Tracts« ein. Dies waren Flugschriften, durch die Newman und die anderen geistigen Führer der Oxford-Bewegung ihr Gedankengut verbreiteten. Die theologische Auseinandersetzung mit den Vätern brachten ihn der römischen Kirche Schritt für Schritt näher, ohne daß er sich dessen zunächst richtig gewahr wurde. Der Einfluß Newmans in Oxford und ganz England erreichte 1839 seinen Höhepunkt. Der Vorwurf des Papalismus blieb

¹⁶ Ch. St. Dessain, John Henry Newman. Anwalt redlichen Glaubens. Leipzig 1980, 72.

¹⁷ DP VI, 114f.

ihm nicht erspart, er war sich jedoch seiner Sache gewiß und meinte nach wie vor, daß die römische Kirche mit dem Antichristen verbunden sei.

Das Jahr 1839 brachte eine erste, zwar nur momenthaft dauernde, aber doch intensive Erschütterung seiner Theorie von der »Via Media«. Newman studierte den Monophysitenstreit des fünften Jahrhunderts. Er sah, daß es drei Parteien gab. Die Monophysiten unter Eutyches, weiters einige orientalische Kirchen, die eine Mittelstellung zwischen Rom und den Eutychianern einnehmen wollten, aber schließlich auch in der Häresie endeten, und die Position Roms. Newman zog nun mit großer geistiger Denkkraft die Parallele zu seiner Zeit: Die Monophysiten seien jetzt die protestantische Kirche, die gemäßigten Monophysiten die anglikanische Kirche und die Christen unter Papst Leo dem Großen die römische Kirche. Das Urteil der letzteren überdauerte die Zeiten. Die »Via media« von damals konnte sich nicht halten, sollte sie auch jetzt im Unrecht sein?

»Wer einen Geist gesehen hat, kann das nie mehr vergessen. Der Himmel hatte sich geöffnet und wieder geschlossen. Einen Augenblick lang kam mir der Gedanke: Die Kirche von Rom wird sich schließlich als die rechtmäßige erweisen; dann schwand er wieder. Meine alten Überzeugungen blieben die gleichen wie bisher.«¹⁸ 1841 erschien dieser »Geist«, wie er sagt, zum zweiten Mal. Beim Studium der arianischen Wirren entdeckte er wiederum eine »Via media«, deren Dauer zeitlich begrenzt war. Mehr und mehr wurde ihm bewußt, daß es in der Wahrheitsfrage keinen Mittelweg, keine Kompromißposition gibt.

Weitere Enttäuschungen folgten: Die Herausgabe von »Tract 90«, in dem er sich um eine katholische Auslegung der 39 Artikel bemühte, um mit der römischen Kirche sympathisierende Anglikaner von der Konversion zurückzuhalten, stieß auf heftigen Widerstand von seiten der offiziellen anglikanischen Kirche. Newman beugte sich dem Druck von oben. In dieser Schrift vertritt er unter anderem die Auffassung, daß die katholische Kirche jetzt in der römischen, griechischen und anglikanischen Kirche verwirklicht sei (Zweigtheorie). Auf breiter Basis wurde diese Schrift diskutiert, Für und Wider standen in scharfem Gegensatz.

Heftige Erregung und Ärger erfaßten Newman, als die anglikanische Kirche der Errichtung eines Bischofssitzes in Jerusalem zustimmte, obwohl sich dort keine Mitglieder der anglikanischen Kirche befanden. Dieser kirchenpolitische, im Verbund mit der preußischen Kirche erfolgte Schachzug sollte bloß dem Einfluß Englands im Mittelmeerraum Geltung verschaffen. Newman erhob feierlichen Protest gegen diesen machtpolitischen Mißbrauch der Religion, gegen die, wie er meinte, Protestantisierung und Entkatholisierung der anglikanischen Kirche. Das Vertrauen in die anglikanische Kirche war gebrochen. Rückblickend auf diese Zeit, schreibt er später: »Vom Ende des Jahres 1841 an lag ich, was meine Zugehörigkeit zur anglikanischen Kirche betrifft, auf dem Sterbebett, nur bemerkte ich es damals erst allmählich.«¹⁹

¹⁸ A 144f.

¹⁹ A 177.

4. Das letzte Ringen

1841 zog sich Newman zusammen mit anderen Freunden nach Littlemore bei Oxford zurück, um durch Studium, Gebet und Fasten Klarheit zu erlangen. Da er seine eigenen Unsicherheiten nicht auf andere übertragen und ihre Gewissen nicht belasten wollte, legte er sein Amt in der Universitätskirche St. Mary nieder.

Newman ließ sich in den letzten Jahren vor seiner Konversion nicht von Ungeduld hinreißen, vielmehr erfüllte ihn die Bereitschaft, jedem Licht im liebenden Glaubensgehorsam zu folgen. In Treue zu diesem Prinzip, das ihn ein Leben lang begleitete, widerrief er 1843 öffentlich alle Anklagen gegen die römisch-katholische Kirche. Liebe und Hochachtung für Rom erfüllten schon sein Herz, der Schritt zur Konversion war jedoch noch nicht vollziehbar.

Zu Beginn des Jahres 1845 entschloß sich Newman, eine gründliche Studie zu verfassen, um eine endgültige Klarheit in der ihn so sehr bedrückenden Frage über die wahre Kirche und die »Zusätze« in der Lehre der römischen Kirche zu erlangen. Diese wissenschaftliche Abhandlung, die den Titel »An Essay on the Development of Christian Doctrine« erhielt, war das Ergebnis einer großen geistigen Anstrengung. Newman gelangte zur festen Überzeugung, daß die neueren römischen Lehren legitime Entfaltungen dessen waren, was in der frühen Kirche schon keimhaft angedeutet war. »Je weiter ich voranschritt, desto mehr klärten sich meine Schwierigkeiten auf, so daß ich aufhörte, von 'römischen' Katholiken zu sprechen und sie ohne Bedenken einfach Katholiken nannte. Ehe ich zu Ende kam, entschloß ich mich zum Übertritt.«²⁰ Die Frage der Konversion wurde für Newman zu einer Frage von Heil oder Unheil. »Die Frage lautete einfach: Kann *ich* (ganz persönlich, nicht ein anderer, sondern *ich*) in der englischen Kirche selig werden? Könnte ich noch in dieser Nacht ruhig sterben? Ist es eine Todsünde für *mich*, nicht einer anderen Gemeinschaft beizutreten?«²¹

Newman erlebte die Konversion wie einen Ruf Gottes in ein unbekanntes Land nach dem Beispiel von Abraham.²² Viele Gründe sprachen gegen eine Konversion: das Erscheinungsbild der katholischen Kirche in England zu dieser Zeit; die Trennung von vielen Freunden und die Tatsache, daß er viele anglikanische Gläubige enttäuschen werde; der Schmerz darüber, daß er in vielen, die seiner pastoralen Sorge anvertraut waren, Ratlosigkeit, Unsicherheit und Unruhe erregen werde; die fehlenden Beziehungen zu Katholiken in England und die Unkenntnis ihrer konkreten religiösen Ausdrucksformen; die Angst, ob nicht alles eine Täuschung sei; die Überlegung, ob er vielleicht als reumütiger Revertit in die anglikanische Kirche zurückkehren werde.²³

Newmans innerer Zustand war geprägt von Verzweiflung, von »Widerwillen und Unzufriedenheit«, von »ununterbrochener Qual«²⁴, von der Angst vor den

²⁰ A 271.

²¹ A 268 (Hervorhebung durch N.).

²² Vgl. LD XIII, 371. The Letters and Diaries of John Henry Newman, edited at the Birmingham Oratory by Ian Ker and Thomas Gornall (Vol I-VI) and Charles Stephen Dessain (Vol XI-XXXI), Oxford, 1961-1977.

²³ Vgl. A 264-270.

²⁴ A 264f.

vielen Veränderungen, die die Konversion mit sich bringen werde, und von der Erfahrung, daß »seine Hand schwer auf mir«²⁵ lastete.

Newman befand sich in einem äußersten Kampf zwischen den sich widerstrebenden Gefühlen einerseits und dem Ruf des Gewissens andererseits. Die Argumente, die für oder gegen eine Konversion sprachen, lösten in seinem Inneren einen erbitterten und zugleich schmerzvollen Kampf aus. Bereits ein Jahr vor der Konversion bekannte er: »Wenn ich mich nicht irre, ist mein Hauptgrund, warum ich einen Übertritt ins Auge fasse, die tiefe, unwandelbare Überzeugung, daß unsere Kirche sich im Schisma befindet und daß mein Heil von der Vereinigung mit der römischen Kirche abhängt.«²⁶

Nachdem er sich nicht länger der Wahrheit widersetzen konnte²⁷ und den einmaligen Anruf der Gnade Gottes²⁸ nicht ungehört vorbeiziehen lassen wollte, bat er den italienischen Passionistenpater Dominic Barberi am 9. Oktober 1845, ihn in die katholische Kirche aufzunehmen²⁹.

Sein treuer Mitstreiter in der Oxford-Bewegung, E. B. Pusey, interpretierte seine Konversion mit folgenden Worten: »Unsere Kirche hat nicht vermocht, ihn zu nutzen. Und da dies so war, glich er einem scharfen Schwert, das in der Scheide ruht oder im Heiligtum aufgehängt bleibt, weil keiner es zu schwingen weiß... Er ist von uns gegangen, sich (wie alle großen Werkzeuge Gottes) dessen nicht bewußt, was er selbst ist. Er ist gegangen, wie aus einer schlichten Pflicht heraus, ohne an sich selbst zu denken, um sich völlig in Gottes Hand zu geben. Denn von solcher Art sind die Menschen, die Gott in Dienst nimmt.«³⁰

II. Newman als Ratgeber der Konvertiten

1. Was ist eine Konversion?

In ehrfurchtsvoller Weise sprach Newman immer über das in seiner ersten religiösen Heimat Empfangene, das in der katholischen Kirche ergänzt, bereichert, gereinigt und vollendet wurde. »Diese Kirche hat dem einfachen evangelischen Glauben meiner ersten Lehrer etwas hinzugefügt, doch nichts davon verdunkelt,

²⁵ A 270.

²⁶ A 265.

²⁷ Vgl. LD XIV, 38f.

²⁸ Vgl. LD XXV, 353.

²⁹ Die intensiven Erfahrungen in der letzten Zeit vor der Konversion bilden den Hintergrund einer Predigt, in der er ausführlich die Frage der Konversion behandelt: »Und welche Seligkeit, wenn wir auf die Zeit der Prüfung zurückblicken können, da die Freunde uns beschworen und die Feinde über uns spotteten, und wir dann sagen können: Wie elend wäre ich gewesen, wenn ich nicht gefolgt hätte und zurückgeblieben wäre, als Christus mich rief! Welch äußerste Beschämung des Geistes, welch ein Schiffbruch im Glauben und in der Anschauung, welch schwarzes Dunkel und welche Leere, welch trauriger Skeptizismus, welche Hoffnungslosigkeit wären mein Anteil gewesen –, der Anfang der kommenden äußersten Finsternis, wäre ich zu zaghaft gewesen, ihm zu folgen! Ich habe zwar Freunde verloren, ich habe die Welt verloren; aber ich habe ihn gewonnen.« (G 347)

³⁰ H. P. Liddon, *Life of Edward Bouverie Pusey*, London 1893, II, 461.

verwässert oder abgeschwächt – im Gegenteil, ich fand eine Kraft, eine Hilfsquelle, einen Beistand und Trost in der Gottheit und dem Sühnopfer unseres Herrn, in seiner realen Gegenwart, in der Teilnahme an Seiner göttlichen und menschlichen Person: Mittel, die alle guten Katholiken tatsächlich zu eigen haben, evangelische Christen jedoch nur in schwachem Maße.«³¹

Newman anerkannte das Wahre und Gute in jeder christlichen Konfession und in anderen Religionen. Den Zugang zu dieser positiven Sicht erwarb er sich bereits in der anglikanischen Zeit durch die Annahme der von Justin entwickelten Lehre vom »lógos spermatikós«. Die katholische Kirche, ein »Orakel der Wahrheit«³², bewahrt jedoch »alle Wahrheit, die sonstwo zu finden ist, und noch mehr als alle, und nichts als Wahrheit«³³.

Die Hinwendung zur katholischen Kirche beinhaltet einerseits ein Wiederfinden aller »zerstreuten« Wahrheit und ein Eintreten in die Fülle der Wahrheit, andererseits aber auch ein Verlassen des Irrtums und der Häresie.³⁴ In der Kirche Roms findet er die große Symphonie der Wahrheit, deren einzelne Töne in vielen religiösen Bekenntnissen vorhanden sind, wobei gerade die Verabsolutierung einzelner Wahrheiten und ihre Löslösung aus dem Ganzen das Wesen der Häresie ausmacht.

»Das katholische Glaubensbekenntnis ist zum größten Teil die Vereinigung voneinander getrennter Wahrheiten, die die Häretiker unter sich verteilt haben, wobei ihr Irrtum in dieser Trennung liegt.«³⁵ Newman ruft dazu auf, im Geist der Unterscheidung, in der Haltung des Respektes, aber auch ohne Verwischung das Gemeinsame und Trennende in der Wahrheitsfrage anzuerkennen, das die Grundlage des Dialoges mit anderen Konfessionen und Religionen bilden muß.

2. Ausgangspunkt und Vorbereitung auf die Konversion

Die Konversion bildet den Abschluß eines Weges, an dessen Beginn nicht eine menschliche Initiative, sondern der Ruf Christi steht.³⁶ Newman vergleicht sie auch mit dem Ruf, der an Abraham erging³⁷, an anderer Stelle weist er sie dem Wirken des Heiligen Geistes zu³⁸. Entscheidend ist ihre Rückbindung an den Willen Gottes, von dem sich ihr Recht und ihre Pflicht ableiten. Indem er einmal den Übertritt in die katholische Kirche mit dem Herrenwort vom Verlassen der Heimat und der angestammten Familie in Zusammenhang bringt, bewertet er einen solchen Schritt als eine besondere Berufung, die an einzelne ergeht. Dieses Verständnis liefert das

³¹ LD XXXI, 189 (dt. in: Myst. 180).

³² Entwurf einer Zustimmungslehre (Ausgewählte Werke VII), Mainz 1961, 106.

³³ A.a.O., 174.

³⁴ Während seines Romaufenthaltes 1846-1847 besuchte Newman die Benediktinerabtei Monte Cassino und schrieb in das dortige Gästebuch: »O Sancti Montis Cassinensis unde Anglia nostra olim saluberrimos Catholicae doctrinae rivos hausit, orate pro nobis jam haeresi in pristinum virgorem expergescentibus« (LD XII, 111, Anm. 3).

³⁵ Discussions and Arguments on Various Subjects, London 1888, dt. Myst. 61.

³⁶ Vgl. G 437.

³⁷ Vgl. LD XIII, 371.

³⁸ Vgl. LD XXVII, 110.

entscheidende Kriterium, diesen Schritt von seiten des Konvertiten zu unternehmen und von seiten der Kirche anzunehmen.

Wenn also eine Konversion ihren Ursprung im Heilswillen Gottes hat, müssen jene Wege beschritten werden, die auch sonst die Erkenntnis des Willens Gottes ermöglichen. Der Weg vom ersten Berührtwerden durch Gottes Gnade, die in mildnötiger Weise schrittweise zur Konversion hindrängt, bis zum tatsächlichen Vollzug der Konversion, ist für Newman ein vielschichtiger und komplexer Weg. Grundsätzlich handelt es sich um einen Weg der Wechselwirkung zwischen Gnade und Freiheit. Zunächst gewährt Gott dem Konvertiten »Strahlen des Lichtes«, die eine gewisse Anziehungskraft zur katholischen Kirche ausüben und eine erste, unerwartete, oft nicht erwünschte und rational nicht erklärbare Gewißheit beinhalten können, daß die katholische Kirche die wahre Kirche ist.

»Zur Überraschung aller ihrer Bekannten, oft zur eigenen Überraschung fühlen sich Menschen, die die Kirche fürchten oder ihre Lehre verwerfen, durch irgendeine unbegreifliche Kraft Jahr um Jahr mehr zu ihr hingezogen, und schließlich übergeben sie sich ihr und verkünden ihre überragende Herrschaft. Solche, die nie mit einem katholischen Priester gesprochen, solche, die nie eine katholische Kirche betreten hatten, sogar jene, die ihre Religion aus der protestantischen Bibel gelernt haben, sind tatsächlich durch das Walten der göttlichen Vorsehung eben durch diese Lektüre dazu geführt worden, die Mutter der Heiligen anzuerkennen.«³⁹

Der durch die ersten Lichtstrahlen berührte, aber auch beunruhigte Mensch soll sich dem beharrlichen Gebet zuwenden. Einem ratsuchenden Gläubigen schreibt er: »Wenn Sie ihn bitten, daß Er Sie die Wahrheit lehre, wird Er es tun, vielleicht langsam, aber sicher.«⁴⁰

Neben dem Gebet soll sich der Konvertit auf intellektuellem Weg mit der Wahrheitsfrage auseinandersetzen.

Newman kommt immer wieder auf diese unaufgebbare Bedingung zu sprechen. »Seid überzeugt in eurer Vernunft, daß die katholische Kirche ein von Gott gesandter Lehrer ist: das genügt. Ich möchte nicht, daß ihr euch ihr anschließt, bevor ihr hiervon überzeugt seid. Seid ihr erst halb überzeugt, dann betet um die volle Überzeugung und wartet, bis ihr sie habt. Zwar ist es besser, schnell zu kommen, aber besser langsam als leichtsinnig.«⁴¹

Niemand soll sich der katholischen Kirche anschließen, der die Fülle ihrer Lehrverkündigung nicht annehmen kann. Wer nicht zur persönlichen Gewißheit gelangt, daß die katholische Kirche die Fülle der Wahrheit in sich birgt, soll in seiner bisherigen kirchlichen Gemeinschaft bleiben. Dies war der Fall bei Newmans hochgeschätztem und heiligmäßigen Freund J. Keble.⁴² An der Schwelle zur katholischen Kirche stehend, starb er mit dem Zeugnis eines guten Gewissens, auch wenn es, objektiv gesehen, im Irrtum war. Er bemühte sich während seines ganzen

³⁹ DP X, 74.

⁴⁰ LD XXV, 13; dt. Myst. 167.

⁴¹ G 345.

⁴² Vgl. LD XXII, 209.

Lebens, aufrichtig und ehrlich die Wahrheit zu suchen und zu tun. Er nahm praktisch alle katholischen Glaubenswahrheiten an, erkannte aber trotzdem nicht die Notwendigkeit der Einheit mit dem römischen Bischof, dem Nachfolger des heiligen Petrus. Darum war er von seinem Gewissen her verpflichtet, im Anglikanismus zu verbleiben.

Die Schönheit der Liturgie der katholischen Kirche und die Betroffenheit davon ist zum Beispiel kein ausreichender Grund, der eine Konversion rechtfertigen würde. Wohl aber kann jemand in der Mitfeier der katholischen Liturgie den Ruf vernehmen, sich der Kirche Roms anzuschließen und zur Gewißheit gelangen, daß sie die wahre Kirche ist.

Auf dem Weg zur Konversion sammelt der Konvertit ein Argument nach dem anderen, das für den Eintritt in die katholische Kirche und das Annehmen ihrer Lehre spricht. Es kann auch sein, daß sich dem Konversionsanwärter unerwartet, ohne eine Initiative seinerseits, Motive und Einsichten durch das Wirken des Heiligen Geistes aufdrängen, die eine Konversion nahelegen. Die einzelnen Gründe verdichten sich gegenseitig und drängen den freien Willen zur Verwirklichung der Konversion. Der Wille wird aber nicht nur durch Vernunftgründe zur Tat aufgefordert, sondern auch von seiten des Gewissens dazu eingeladen. Religiöse Entscheidungsprozesse schließen nach Newman notwendigerweise die Tätigkeit der Vernunft ein, dürfen sie keinesfalls ausschließen, sich aber auch nicht auf sie beschränken.

Der Weg zur Konversion erfordert in vielen Fällen auch das Streben nach sittlicher Erneuerung. Die Sünde übt nach der Lehre Newmans eine belastende Wirkung auf alle Seelenkräfte des Menschen aus. Sie schwächt den Willen, behindert die Fähigkeit des Menschen, die Wahrheit zu erkennen und anzunehmen, und verwirrt das Gefühlsleben. Auf dem Weg läuternder Umkehr und Bekehrung gelangt der Mensch dazu, die Weisungen der göttlichen Vorsehung, seines Willens und seiner Wahrheit zu erkennen und in die Tat überzuführen. Das Denken wird befreit von den Einflüssen der Konkupiszenz, der Wille wird geheilt von seiner Verteiltheit, die emotionalen Kräfte finden zu ihrer Harmonie zurück, und das Gewissen wird mehr und mehr als jenes leitende und von Gottes Licht erfüllte Prinzip anerkannt, das im Maße, als es zur Geltung kommt, die innere Einheit und Ausgeglichenheit des Menschen bewirkt.⁴³

Die Bedingungen für eine Konversion beinhalten in einzelnen Fällen jedoch nicht nur negativ eine Abkehr und Distanzierung von der Sünde durch Reue und Buße, sondern in positiver Weise auch die Übung der christlichen Tugenden. Dazu zählt etwa die Beharrlichkeit im geduldigen Voranschreiten. »Ihr schaut auf und seht gleichsam einen großen Berg, den ihr besteigen sollt; da werdet ihr sagen: 'Wie werde ich da wohl einen Weg finden können über diesen Berg von Hindernissen hinweg, denen ich auf meinem Weg zum Katholizismus begegne? Ich begreife diese Lehre nicht, jene macht mir Pein; eine dritte scheint mir unmöglich zu sein.

⁴³ Vgl. dazu die Aufrufe an anglikanische Gläubige in G 331.

Ich kann mich an diese Übung nicht gewöhnen, und ich fürchte mich vor einer anderen; alles ist wirr und trostlos; ich sehe mich einem Zustand von Verzweiflung preisgegeben.‘ Sprecht ihr so, meine Brüder, blickt auf in Hoffnung, vertraut auf den, der euch vorwärtsführt.«⁴⁴

Wissend um seinen persönlichen, jahrelangen inneren Kampf, ruft er die Konvertiten zu geduldigem Warten, aufrichtigem und ehrlichem Suchen und einem tiefen Vertrauen auf die göttliche Vorsehung auf.

Er warnt davor, den Weg der Konvertiten in ein Schema zu pressen. Jeder Konvertit muß individuell begleitet werden. Newman spricht von großen Unterschieden im Blick auf die Zeit des Konversionsweges, die ausschlaggebenden Gründe und Argumente, die Art und Weise, wie sich die einzelnen Bewerber vorbereiten sollen.

»Einige bekehren sich schon, wenn sie eine katholische Kirche betreten, andere bekehren sich durch die Lektüre eines einzigen Buches, andere durch eine einzelne Lehre. Sie empfinden die Last ihrer Sünden und erkennen, daß jene Religion von Gott kommen muß, die allein die Mittel zur Sündenvergebung besitzt, oder sie werden ergriffen und überwältigt durch die offensichtliche Heiligkeit, Schönheit und (ich möchte sagen) würzige Luft der katholischen Religion. Oder sie tragen Verlangen nach einer Führung in der Sprachverwirrung, und gerade die Lehre der Kirche vom Glauben, die für manche so schwer faßbar ist, bringt sie zur vollen Überzeugung. Andere wiederum hören viele Einwürfe gegen die Kirche und gehen der ganzen Frage in ihrer Länge und Breite nach.«⁴⁵

Die Begleiter von Konvertiten sind verpflichtet, im Geist der Unterscheidung und in gläubiger Haltung dem Plan Gottes für jeden einzelnen zu dienen.

Wer zur Kirche kommt, soll in der Haltung der Demut kommen. Newman verwirft die Möglichkeit eines Eintrittes »ad experimentum«. Wer sich nicht in der Haltung der Ergebenheit in die Kirche hineinbegibt, dem empfiehlt er, weiter zu warten. Niemand soll sich ihr anschließen, um zu kritisieren, sondern um zu empfangen und zu hören.

Newman warnt davor, die »Chance zur Konversion«⁴⁶ zu verlieren. In seinen seelsorglichen Briefen bricht immer wieder die Sorge auf, daß gläubige Menschen den Tag der Konversion, der ein »Tag der Rettung«⁴⁷ ist, ungenützt vorübergehen lassen könnten. Newman bestreitet nicht die Tatsache, daß Menschen außerhalb der katholischen Kirche das Heil empfangen können. »Die heilbringende Gnade gibt es auch außerhalb der katholischen Kirche - jedoch nicht für jene, die sich *nicht* in unüberwindlicher Unwissenheit befinden und guten Glaubens sind. Manche Seele wird gerettet, auch wenn sie nicht zum sichtbaren Leib gehört.«⁴⁸

Wer jedoch von Gott gerufen wird, seine Kirche zu verlassen, und mit diesem Ruf auch die dafür notwendige Gnade der Einsicht empfangen hat, muß sich im

⁴⁴ G 331.

⁴⁵ G 345.

⁴⁶ Vgl. G 346f.

⁴⁷ Vgl. LD XXVIII, 413; XXVIII, 332.

⁴⁸ LD XXVIII, 129 (Hervorhebung durch N.); dt. Myst. 163f.

Glaubensgehorsam dem Willen Gottes unterwerfen. »Es ist völlig richtig: Wenn jemand überzeugt ist, daß er kein Glied der katholischen Kirche ist und daß die Gemeinschaft von Rom diese Kirche ist, dann ist er verpflichtet, sich ihr sofort zu unterwerfen und um Aufnahme zu bitten.«⁴⁹ Niemand kann sich der Erwählung zur Konversion ohne Schuld, im Ernstfall sogar unter Verlust des ewigen Heiles, entziehen.⁵⁰

3. Einwände gegen die Konversion

Das menschliche Leben vollzieht sich für Newman im Spannungsfeld zwischen der anziehenden Kraft der göttlichen Gnade und den verlockenden Versuchungen Satans. Der dramatische Kampf zwischen Licht und Finsternis, zwischen dem Tun des Willens Gottes oder dem des Eigenwillens, geht auch jeder Konversion voraus. Deshalb kommt Newman auch auf »die Einflüsterung des bösen Feindes, der euch zurückhalten will« zu sprechen, und er weiß um die »Versuchungen ... die der Teufel uns in den Weg streut«⁵¹, unmittelbar bevor der Konvertit seinen entscheidenden Schritt tun soll. Gründe, die von einer Konversion abhalten können, sind zum Teil äußerer Natur, wie zum Beispiel die Tatsache, daß der Konvertit seinen Familienangehörigen einen großen Schmerz zufügt. »Sie sagen, daß Sie durch Ihren Schritt Ihren Verwandten und Freunden Leid zufügen werden – ja – das ist die Prüfung, durch die wir *alle* hindurchgehen müssen.... Aber Gott wird Ihnen in jeder Prüfung, die er Ihnen auferlegt, beistehen.«⁵²

Ein anderes Hindernis kann die Tatsache sein, daß das schwache menschliche Element die göttliche Dimension der Kirche oft verdunkelt und in den Hintergrund treten läßt. Dieses Argument darf jedoch nicht Anlaß sein, den Schritt zur Konversion nicht zu tun. »Ich gebe dann auch die Existenz jener Flut des Bösen zu, ... woran Sie in der sichtbaren Kirche Anstoß nehmen; wenn dies aber meinen Glauben an den göttlichen Ursprung der katholischen Lehre erschüttern würde, müßte es aus demselben Grunde auch meinen Glauben an die Existenz eines persönlichen Gottes und Herrschers im Bereich des Sittlichen berühren. Die entscheidende Frage für mich ist nicht, was an Bösem noch in der Kirche ist, sondern was sie an Gutem angeregt und konkret vollbracht hat.«⁵³

Bedrückender als »äußere« Hindernisse können solche sein, die mehr »innerer« Natur sind. Hier sind es vor allem Zweifel, die die Willenskraft ermatten lassen, die Konversion zu tätigen. Newman unterscheidet zwei Arten von Zweifeln. Es gibt intellektuelle Zweifel, die die Tatsache des göttlichen Ursprungs der Kirche als unsicher erscheinen lassen. Solche Zweifel können nur durch weiteres Studium und Nachforschen, begleitet von Gebet und moralischer Umkehr, beseitigt werden. Wer diesen Weg treu und beharrlich geht, gelangt zur Überzeugung und Gewißheit

⁴⁹ LD XXVII, 58; dt. Myst. 172.

⁵⁰ Vgl. LD XI, 71; XXIII, 347.

⁵¹ G 344-346.

⁵² LD XI, 71 (Hervorhebung durch N.); dt. Myst. 173.

⁵³ LD XXVII, 261; dt. Myst. 176.

von der göttlichen Autorität der Kirche. Solchen intellektuellen, vor einer Konversion zu überwindenden Zweifeln stehen moralische Zweifel gegenüber, die erst *durch* die Konversion beseitigt werden. Über Konvertiten, die von solchen moralischen Zweifeln geplagt werden, sagt Newman: »Sie bedenken nicht, daß ihre jetzigen Zweifel moralischer, nicht intellektueller Art sind; ich meine so: sie zweifeln nicht wirklich an der Wahrheit der gewonnenen Schlußfolgerung, daß die katholische Kirche von Gott stammt – das bezweifeln sie in ihrer Vernunft überhaupt nicht, es ist vielmehr das, daß sie nicht die Kraft und die Unbefangenheit haben, diese Wahrheit zu ergreifen und festzuhalten.«⁵⁴ Die letzte Stufe eines Konversionsweges bildet nicht ein schlußfolgernder Vernunftakt, begleitet von einer angenehmen, emotionalen Stimmung, sondern ist ein Akt des freien Willens, vollzogen im Glauben, wobei ihm der Charakter des Wagnisses anhaftet⁵⁵, ruhend auf einer festen Überzeugung und ermöglicht durch die Gnade Gottes⁵⁶.

Bevor der Konvertit diesen letzten Schritt tut, kann ihn eine schwer zu erfassende und rational kaum zu begründende Unsicherheit bedrängen, ein Zweifel, der lähmend wirkt. Dazu fügen sich Gefühle, die eine Konversion als beinahe unmöglich, über die menschliche Kraft hinausgehend erscheinen lassen. Gläubigen, die sich in dieser Situation befinden, sagt Newman, »daß alle ihre Zweifel verschwinden werden, sobald sie den Eintritt in die Gemeinschaft der Heiligen und die Atmosphäre der Gnade und des Lichtes vollzogen haben, und daß sie eine solche Fülle des Friedens und der Freude erleben werden, daß sie nicht wissen, wie sie Gott genug dafür danken sollen; ja, daß sie sich einfach aus dem Drang ihrer Gefühle und aus der Notwendigkeit, ihnen den Weg freizugeben, sich daran begeben werden, andere zur Konversion zu bringen mit einem plötzlichen Eifer, der in merkwürdigem Kontrast zu der bisherigen Wankelmütigkeit steht«⁵⁷. Als Hilfsmittel, um die letzten »Höhenmeter« des Konversionsweges zu meistern, die vielfach in den »dichten Nebel der Angst und Ratlosigkeit« eingehüllt sind, empfiehlt Newman das Beispiel derjenigen, die vor derselben Situation gestanden, aber inzwischen den inneren Frieden in der katholischen Kirche gefunden haben. »Stützt euch auf die Erfahrung jener, die vor euch denselben Weg beschritten haben. Auch sie hatten, ehe sie den großen Schritt getan haben, viele Bedenken, ob ihr Glaube nicht versagen würde; aber diese Bedenken schwanden dahin, als sie ihn taten.«⁵⁸

4. Aufgabe von Konvertitenbegleitern und der Gesamtkirche

Wenn Gottes Gnade Mitglieder anderer Konfessionen in die katholische Kirche ruft, dann obliegt auch ihr eine hohe Verantwortung. Mangelnde Vorbereitung von Konvertiten, leichtfertige oder übereilte Aufnahme, unlauteres Werben und Über-

⁵⁴ DP XI, 213.

⁵⁵ Vgl. LD XII, 168; XXVIII, 332.

⁵⁶ »Wie müssen wir, meine Brüder, Gott danken, daß er uns zu dem gemacht hat, was wir sind! Es ist Gnade! Gewiß, es gibt viele zwingende Gründe, die einen zum Anschluß an die katholische Kirche führen, aber sie zwingen den Willen nicht.« (G 330)

⁵⁷ DP XI, 214.

⁵⁸ G 344f.

reden zur Konversion, aber auch ein falsches Abraten von einer Konversion würden dieser Verantwortung nicht gerecht werden. Konvertiten zu begleiten, erfordert eine gründliche Kenntnis der katholischen Glaubenswahrheiten und ihrer Gegenpositionen, Einfühlungsvermögen, Geduld, Festigkeit und andere Tugenden geistlicher Führung sowie die Bereitschaft, durch Gebet und ein reifes Glaubenszeugnis dem Konvertiten den Weg in die Kirche zu erleichtern und zu ebnen.

Niemals darf dem Betreffenden die Entscheidung abgenommen oder aufgedrängt werden. In einem seelsorglichen Brief schreibt Newman: »Ich sage Ihnen all dies, damit Sie sehen, warum ich Ihnen die Entscheidung nicht abnehmen kann, so gerne ich es auch tun möchte. *Wünschen* freilich möchte ich Ihre Konversion, *jetzt, sofort*. Aber wenn Sie mich fragen, was Ihre Pflicht ist, dann kann ich nur sagen, daß ich in manchen Fällen mit jenem Vater übereinstimmen würde, der seinen Sohn drängte, die Aufnahme zu verschieben, in einem anderen Fall würde ich es wiederum nicht tun.«⁵⁹

Konvertit und Konvertitenbegleiter sollen sich auf einen gemeinsamen Weg im Angesicht Gottes begeben, bereit und offen, den Willen Gottes zu erkennen und zu tun, die dafür von menschlicher Seite aus notwendigen Vorbedingungen zu schaffen und den »kairos« der Konversion nicht übereilt herbeizuzwingen, noch ungenützt vorüberziehen zu lassen.

Newmans katholische Zeit war geprägt von vielen leidvollen Erfahrungen. Nachdem er seine geliebte anglikanische Kirche verlassen hatte, wurde er in der katholischen Kirche mit verschiedenen Ausdrucksformen geistlicher Unreife konfrontiert. Über die katholische Kirche sagt er: »Ich gestehe ein, daß sie nicht soviel Gutes getan hat, wie sie getan haben könnte. Ich gestehe ein, daß sie in ihrem Handeln, das menschlich ist, eine günstige Zielscheibe für Kritik oder Tadel darstellt. Doch was ich weiterhin behaupten will, ist dies, daß sie unberechenbar viel Gutes bewirkt hat, daß sie Gutes von besonderer Art wirkte wie kein anderes Gemeinwesen, keine andere Lehre oder Religion.«⁶⁰

Aus diesem Grund hat sich Newman intensiv der Aufgabe hingegeben, die Kirche von innen her zu erneuern und ihr jene übernatürliche und geistliche Strahlkraft zu verleihen, die sie befähigt und berechtigt, Konvertiten zu empfangen. »Nicht Konversionen sind das Erste, sondern die Erbauung (die Stärkung) der Katholiken. So sehr habe ich mir das letztere zum Ziel gesetzt, daß die Welt bis heute bei der Behauptung verharret, ich empfähe den Protestanten nicht, katholisch zu werden. Wenn ich als meine wahre Meinung geltend machte: ich schreckte davor zurück, aus gebildeten Menschen übereilte Konvertiten zu machen, aus Furcht, sie könnten 'die Kosten nicht berechnet' haben und könnten nach ihrem Eintritt in die Kirche Schwierigkeiten bekommen, so gebe ich damit nur das gleiche zu verstehen, daß die Kirche ebenso für die Konvertiten bereitet werden müsse, wie die Konvertiten für die Kirche.«⁶¹ Newman wendet sich gegen die zu seiner Zeit in der

⁵⁹ LD XXXI, 108 (Hervorhebung durch N. dt. Myst. 162f.

⁶⁰ LD XXVII, 283; dt. Myst. 190.

⁶¹ SB 335.

Kirche teilweise verbreitete Meinung, daß »Konvertitenmachen etwas tun, und keine machen 'nichts tun'«⁶² bedeutet.

Newman tritt vielmehr in prophetischer Schau für den vom Zweiten Vatikanischen Konzil angeregten »geistlichen Ökumenismus« ein, der eine entschiedene Erneuerung des ganzen Gottesvolkes fordert.

Eindringlich mahnt Newman auch vor der Gefahr, die Konvertiten nur bis zur Konversion zu begleiten und sie dann in der schwierigen Phase des Einlebens in die katholische Glaubenswelt mit ihren spezifischen Riten und religiösen Ausdrucksformen allein zu lassen. Dies würde eine Verletzung der christlichen Liebe bedeuten. »Es gibt Menschen, die andere lediglich zur Konversion bringen wollen und dann die armen Konvertiten sich selbst und der Tragweite *ihrer* momentanen *religiösen* Wissens überlassen. Gerade das Gegenteil ist von so großer Bedeutung; ich nenne es 'das ganze Niveau heben' [levelling up]. Wenn wir Seelen zu ihrem Heil bekehren sollen, müssen sie die entsprechende Vorbereitung des Herzens haben...«⁶³.

Bei Newman kann man lernen, was es heißt, in Liebe auf die getrennten Glaubensbrüder zuzugehen. Als Beispiel sei hier ein Briefausschnitt an seinen geistlichen Freund und ehemaligen Mitstreiter in der Oxford-Bewegung, J. Keble, angeführt: »An Sie denke ich immer mit Ehrfurcht und Liebe. Es gibt nichts, was ich mehr liebte als Sie ... und viele andere, die ich nennen könnte, außer ihm, den ich vor allem und über alles lieben sollte. Möge Er selbst, der überreicher Ersatz für alle Verluste ist, mir Seine eigene Gegenwart gewähren; dann werde ich nichts entbehren und verlangen; doch er *allein* kann mich für den Verlust dieser alten, vertrauten Gesichter entschädigen, die mir beständig vor Augen kommen.«⁶⁴

Newmans Einsatz für die Konvertiten ist geprägt von seinem Respekt vor dem Gewissenszustand des einzelnen und der Bereitschaft, als weiser Ratgeber mit jedem auf den Weg zu gehen. Fern jeder dogmatischen Prinzipienlosigkeit nimmt die Wahrheitsfrage den zentralen Platz ein. Zugleich umfängt er die Konvertiten mit jener christlichen Wärme, Herzlichkeit und Würde, durch die der Weg in die Kirche erleichtert und ermöglicht wird.

In einer seiner anglikanischen Predigten sagte er: »Es ist ein ebenso großer Fehler, ohne Berufung zu handeln, wie der Berufung zu widerstehen.«⁶⁵ Diese christliche Lebensforderung gilt auch für die Konversion und bestimmte seinen Einsatz für die Konvertiten.

In Ergänzung zur Frage der Einzelkonversion sei abschließend noch ein Zitat angeführt, das Newmans Haltung im Blick auf den ökumenischen Dialog charakterisiert. Er plädiert für einen Dialog, der ohne Kompromisse in der Wahrheitsfrage geführt werden soll und bestehende Unterschiede nicht verwischt und umgeht. Es darf aber auch nicht an den Tugenden der Geduld, der Liebe und der Anerkennung all des Guten, das Gott in vielen Herzen wirkt, fehlen. »Ich mag denken, wie ich es

⁶² SB 334.

⁶³ LD XXV, 3 (Hervorhebung durch N.); dt. Myst. 163.

⁶⁴ LD XX, 503 (Hervorhebung durch N.); dt. Myst. 174.

⁶⁵ DP IX, 146.

auch in der Tat tue, ich hätte Recht und Andersdenkende hätten Unrecht – es bessert jedoch unsere Sache nicht, wenn wir uns unsere gegenseitigen Meinungsverschiedenheiten verheimlichen – und nichts ist unsinniger und auch unwahrhafter als Kompromisse und Vergleiche für alle Parteien. Gewiß bestehen zwischen religiösen Menschen auch unwirkliche, nur in Worten bestehende Differenzen – die Differenzen zwischen den Katholiken und ihren Gegnern sind anderer Art. Es wäre das beste, sie beständen nicht - das Nächstbeste ist, sie offen, jedoch in Liebe zu gestehen.«⁶⁶

Aus dem Dargelegten wird ersichtlich, daß Newman die wesentlichen Aussagen und Richtlinien des Zweiten Vatikanischen Konzils über den Ökumenismus durch seinen eigenen Weg in die katholische Kirche und durch seine Begleitung von Konvertiten in den grundlegenden theologischen Aussagen und in der pastoralen Anwendung bereits vorweggenommen hat.

⁶⁶ Briefe und Tagebücher aus der katholischen Zeit seines Lebens (Ausgewählte Werke II/III), Mainz 1957, 603

Der theologische Dialog der katholischen Kirche mit den orthodoxen Kirchen

Von Pedro Rodríguez, Pamplona

Die vorliegende Untersuchung beabsichtigt, die Geschichte dieses Dialogs mit seinen wichtigsten Ereignissen nachzuzeichnen. Einige theologische Standpunkte, die dem Verfasser besonders beachtenswert erscheinen, werden dabei eigens betont.

I. Erste Schritte des katholisch-orthodoxen ökumenischen Dialogs

Die Beziehungen zwischen Katholiken und Orthodoxen waren bis in die jüngste Zeit hinauf »mehr als selten, und die Annäherungsversuche wurden von beiden Seiten mit Skepsis, oft sogar ablehnend beurteilt«¹.

Tatsächlich mußte bis zum Pontifikat Johannes XXIII. gewartet werden, bis der theologische Dialog als solcher eine eigenständige Geschichte beginnen konnte. Nicht, daß bis dahin die Sorge um die Einheit nicht vorhanden gewesen wäre: Wir erinnern an die Anstrengungen des Zweiten Konzils von Lyon im Jahre 1274, des Konzils von Florenz und vor nicht allzulanger Zeit die ökumenischen Bemühungen von Leo XIII. Man muß jedoch beachten, daß der jetzige Augenblick geschichtlich anders ist aufgrund des Umfangs und der Art der aktuellen Beziehungen zwischen den beiden Kirchen.

Auf katholischer Seite bedeutet die ekklesiologische Lehre von *Lumen gentium*, insbesondere die Anerkennung der wirklichen, wenn auch nicht vollen »Ekklesialität« der nicht mit Rom verbundenen christlichen Gemeinschaften, einen bedeutungsvollen Fortschritt. Gegenüber der einseitig negativen Betrachtung der von Rom getrennten Kirchen eröffnete das Konzil eine positive Sicht der kirchenbildenden Elemente, die auch in der Trennung fortbestehen.

Von Seiten der Orthodoxie präzisierten die panorthodoxen Konferenzen von 1963 und 1964 auf Rhodos ihre Position im Dialog mit Rom, der auf der Ebene der Parität lebhaft begrüßt wird und, was ein bedeutender Aspekt ist, die orthodoxe Kirche insgesamt umfaßt: Die Neuheit des Dialoges liegt von dieser Seite aus gesehen in der Betrachtung der Einheit im Glauben und der grundlegenden Disziplin der eigenständigen orthodoxen Kirchen.

¹ Adolfo González Montes, *Enchiridion Oecumenicum*, Salamanca 1986, 493.

a) Der »Dialog der Liebe«

Trotzdem darf man nicht vergessen, daß die Änderung der Beziehungen zwischen beiden Kirchen auch einige besonders privilegierte Augenblicke hatte, für die die Bezeichnung »Dialog der Liebe« üblich geworden ist. Dieser entwickelte sich in den Jahren nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil und fand seine Hauptpartner in Paul VI. und dem Patriarchen von Konstantinopel, Athenagoras I. Freilich ein sparsamer »Dialog«, was die offiziellen theologischen Erklärungen zwischen den Kirchen angeht, aber voll von bedeutungsschweren Gesten der gegenseitigen Annäherung und des gegenseitigen Verstehens.²

In diesem Zusammenhang sei erinnert an die zahlreichen Briefe und Verlautbarungen dieser Jahre mit ökumenischem Inhalt, die in den bekannten und umfangreichen Tomos Agapis³ Eingang gefunden haben, und die verschiedenen Begegnungen zwischen Paul VI. und Athenagoras, so 1964 in Jerusalem, aus dem die katholisch-orthodoxe Kommission von 1965 mit dem Ziel entstand, die Aufhebung der gegenseitigen Exkommunikation vorzubereiten.

Diese Vorgabe wurde am 7. 12. 1965 während einer Konzilssitzung in Rom und in der Kathedrale von Phanar in zur selben Zeit abgehaltenen Feiern, die man eine »Reinigung des Gewissens« nennen konnte, erreicht. Paul VI. und Athenagoras beschlossen, »die Exkommunikationssentenzen zu beklagen und aus dem Gedächtnis zu tilgen ..., deren Erinnerung bis in unsere Tage ein Hindernis für die Annäherung in der Liebe gewesen ist, und sie zum Vergessen zu verurteilen«. Dieser Akt stellte eine »Geste der Gerechtigkeit und der gegenseitigen Vergebung« dar und galt »als Ausdruck eines aufrichtigen gegenseitigen Willens zur Wiederversöhnung«⁴.

Ebenso erinnern wir an die aufeinanderfolgenden Besuche der Bischöfe von Rom in Konstantinopel, von Paul VI. 1967 bis zu Johannes Paul II. 1979 und die Gegenbesuche von Athenagoras I. und Dimitrios I. oder an die Teilnahme beider Kirchen an den Festen St. Petrus und St. Andreas und andere wirksame Zeichen der Annäherung.

Man könnte sagen, daß man mit diesen Gesten eine echte »Theologie der Schwesterkirchen« geprägt hat, die schon im Ökumenismusdekret des II. Vatikanums *Unitatis redintegratio* beschrieben worden ist. Es mag genügen, als Beispiel an das Breve *Anno Ineunte* zu erinnern, das Paul VI. im Juli 1967 übergab und worin er schreibt: »Dieses Leben der Schwesterkirchen wurde von uns durch Jahrhunderte gelebt, indem sie zusammen ökumenische Konzilien abgehalten haben, die das Depositum fidei vor jeglicher Änderung verteidigten. Jetzt, nach einer langen Periode der Trennung, hat es uns der Herr geschenkt, daß unsere Kirchen sich

² Anm. der Hrsg.: Zum Folgenden vgl. den Überblick von H.-J. Schulz, »Der katholisch-orthodoxe Dialog«, in: H. J. Urban, H. Wagner (Hrsg.), Handbuch der Ökumenik III, Paderborn 1986, 192–205, sowie die Beiträge und die Dokumentation in: Orthodoxes Forum 3 (2/1989). Die orthodox-katholischen Beziehungen.

³ Tomos Agapis, Vatikan-Phanar (1958–1970), Rom–Istanbul 1971. Dieser Band von 733 Seiten Umfang enthält die Korrespondenz des genannten Zeitabschnitts zwischen Rom und Konstantinopel.

⁴ Ebd., Nr. 127.

wieder als Schwestern entdecken, ungeachtet der Hindernisse, die sich in der Vergangenheit zwischen uns aufgebaut haben«⁵.

Im Jahre 1972 bekräftigte der damalige Patriarch von Konstantinopel, Dimitrios I., seine Absicht, die Arbeit des inzwischen verstorbenen Vorgängers weiterzuführen: »Wir wollen betonen, daß wir systematisch fortfahren werden, die panorthodoxe Einheit zu sichern und die aller Christen voranzutreiben. Die Verbindungen mit der heiligen römischen Kirche sollen verstärkt und vermehrt werden«⁶.

Diese Wünsche werden auch von Johannes Paul II. in der gemeinsamen Erklärung vom 30. 11. 1979, dem Fest des Apostels Andreas, in Phanar geteilt: »Wir danken unseren Vorgängern, Papst Paul VI. und dem Patriarchen Athenagoras I., für alles, was sie für die Versöhnung unserer Kirchen und den Fortschritt auf die Einheit hin getan haben... Der theologische Dialog zielt nicht nur auf Fortschritte in der Wiederherstellung der vollen Gemeinschaft der katholischen und orthodoxen Schwesterkirchen ab, sondern will auch an den vielfältigen Gesprächen mitwirken, die sich in der christlichen Welt auf der Suche nach ihrer Einheit entwickeln«⁷.

Dieser gelebte »Dialog der Liebe« hat in Form von Sendschreiben und persönlichen Begegnungen der Oberhäupter beider Kirchen ein günstiges Klima geschaffen, um die vielen Gemeinsamkeiten der zwei Kirchen zum Tragen zu bringen. Wie die gemischte Kommission im Jahre 1980 feststellte, »ist die Frucht eines solchen Dialogs der offizielle theologische Dialog«⁸. Das Bewußtsein vom gemeinsamen Erbe hat zur Gründung der katholisch-orthodoxen Kommission für den theologischen Dialog geführt, auf deren kurze Geschichte hier nun eingegangen werden soll.

b) Die internationale gemischte katholisch-orthodoxe Kommission

Im Jahre 1976 begann der Weg des theologischen Dialogs im eigentlichen Sinn. Eine gemischte Vorbereitungskommission verfaßte damals einen »Plan zur Ingangsetzung des Dialogs«. Sein grundlegendes methodologisches Prinzip besteht darin, von dem auszugehen, was uns eint, ohne daß damit eine Flucht vor den wirklichen Problemen beabsichtigt worden wäre; vom Gemeinsamen ausgehen, aber genau um die Schwierigkeiten herauszustellen.

Die Zielsetzung dieses offiziellen Dialogs läßt in der Tat keinen Zweifel über seine Tragweite. So äußerte sich die gemischte Kommission in Übereinstimmung mit Johannes Paul II. und Dimitrios I.: Ziel dieses Dialogs »ist die Wiederherstellung der vollen Gemeinschaft zwischen diesen beiden Kirchen. Diese Gemeinschaft, die sich auf die Einheit des Glaubens in der gemeinsamen Erfahrung und Tradition der Alten Kirche gründet, wird seinen Ausdruck in der Feier der heiligen Eucharistie finden«.

⁵ Ebd., Nr. 176.

⁶ Episkepsis 59/1972,2.

⁷ Vgl. H. Meyer u.a. (Hrsg.), Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 1931–1982, Paderborn – Frankfurt 1983,25.

⁸ L'Osservatore Romano vom 6. 1. 1976.

Die Anspielung auf die vor dem Bruch von 1054 bestehende Gemeinschaft ist von beträchtlicher Bedeutung für die Ausrichtung des Dialogs. Ebenso die Bezugnahme auf den »gemeinsamen Kelch« in der Eucharistie, eine in den Briefen von Paul VI. und Athenagoras I. verwendete Formulierung, um die angestrebte Einheit deutlich zu machen.

Die gemischte katholisch-orthodoxe Kommission im eigentlichen Sinn als Organ des offiziellen Dialogs zwischen beiden Kirchen nahm ihre Arbeit Ende 1979 auf, nachdem Johannes Paul II. in Konstantinopel am 30. 11. desselben Jahres ihre Errichtung angekündigt hatte. Seit damals wurden bekanntlich mehrere Vollversammlungen abgehalten.

Der Arbeitsplan dieser Versammlungen läßt eine theologische Linie des Dialogs erkennen: Es wird vom gemeinsamen trinitarischen Glauben ausgegangen, um von dort aus zum Mysterium der Kirche zu gelangen und in der Kirche den dynamischen Bezug Glaube-Sakramente zu betrachten. Von der Sakramentalität der Kirche eröffnet sich dann ein geeigneter Weg, um die sichtbare Verfaßtheit der Kirche mit all ihren Aspekten in den Blick zu bekommen.

Bis jetzt gab es sechs Vollversammlungen im Abstand von je zwei Jahren:

1. Die erste fand auf Patmos und Rhodos vom 29. 5. bis 4. 6. 1980 statt. Mit ihr begann eine auf drei Unterkommissionen verteilte Studienphase über das Thema »Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligsten Dreifaltigkeit«.

2. Die geleistete Arbeit mündete in die zweite Vollversammlung in München vom 30. 6. bis 6. 7. 1982. Dort entstand das vorhin schon erwähnte Dokument.

3. Die dritte Sitzung mit dem Thema »Glaube, Sakramente und Einheit der Kirche« tagte auf Kreta vom 30. 5. bis zum 8. 6. 1984. In diesem Punkt wurde ein vertieftes Studium auf der nächsten Sitzung für notwendig erachtet.

4. In der vierten Versammlung in Bari vom 29. 5. bis 7. 6. 1986 und vom 9. bis 16. 6. 1987 schritt man zur Verabschiedung des sogenannten Dokumentes von Bari: »Glaube, Sakramente und Einheit der Kirche«.

5. Auf der fünften Vollversammlung im orthodoxen Kloster von Uusi Valamo (1983) (Finnland) wurde das Dokument »Das Sakrament der Weihe in der sakramentalen Struktur der Kirche« approbiert.

6. In jüngster Zeit tagte die Versammlung zum sechsten Mal vom 6. bis 15. 6. 1990 in Freising. Nach zehnjähriger Arbeit der Kommission hielt man den Zeitpunkt bereits für gekommen, über die theologischen und kanonischen Konsequenzen der sakramentalen Struktur der Kirche zu diskutieren, und zwar besonders die Beziehungen zwischen Autorität und Konziliarität in der Kirche. Insgesamt hat sich, wie aus der Abschlusserklärung dieser Vollversammlung zu ersehen ist⁹, das Problem des Ursprungs, der Existenz und der Entwicklung der katholischen Kirchen mit byzantinischem Ritus – die »unierten« Kirchen – als zentrale Frage erwiesen. Sie nimmt eine solche Dringlichkeit und Vorrangigkeit in den Referaten ein, daß man hier die ganze Aufmerksamkeit der Kommission vermuten darf.

⁹ Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens, Service d'Information, Nr. 73 (2/1990) 54f.

Wir besitzen folglich bis jetzt drei offizielle Dokumente:

- Das Dokument von München von 1982: »Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligsten Dreifaltigkeit«;
- das Dokument von Bari von 1987: »Glaube, Sakrament und Einheit der Kirche«;
- das Dokument von Valamo von 1988: »Das Sakrament der Weihe in der sakramentalen Struktur der Kirche«.

Im folgenden wird nun jedes der drei Dokumente kurz beschrieben und gewürdigt werden, wobei einige Fragen für das weitere Gespräch aufgezeigt werden sollen.¹⁰

II. München 1982: »Das Mysterium der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligsten Dreifaltigkeit«¹¹

Dieses Dokument entstand als Antwort auf folgende drei Fragen:

1. Wie ist die sakramentale Natur der Kirche und der Eucharistie in Beziehung mit Christus und dem Heiligen Geist zu verstehen?
2. Welche Beziehung besteht zwischen der mit dem Bischof der Ortskirche gefeierten Eucharistie und dem dreifaltigen Gott?
3. Welche Beziehung besteht zwischen der Eucharistiefeier der Ortskirche und der Gemeinschaft aller Ortskirchen in der einen Kirche Gottes?

Das Dokument beantwortet diese Fragen in einem dreigeteilten Schema: A. Trinität, Kirche, Eucharistie. B. Ortskirche, Eucharistie, Bischofsamt. C. Gemeinschaft aller Ortskirchen und universale Verantwortung der Bischöfe.

Das Münchner Dokument faßt die Punkte zusammen, bei denen aufgrund des großen gemeinsamen Erbes Übereinstimmung besteht. Auf die positiven Aspekte, in denen eine solche Übereinstimmung zu Tage trat, soll deswegen nicht näher eingegangen werden. Lediglich sei darauf verwiesen, daß aufgrund dieses Dokuments in allen Gesprächen der Kommission die sakramentale Sicht der Kirche einen zentralen Platz einnehmen wird.

Die eigentliche Problematik des Dokuments zeigt sich beim Verhältnis zwischen der orthodoxen und der katholischen Ekklesiologie. Das gilt vor allem für das Verhältnis Kirche-Eucharistie hinsichtlich der Struktur der Kirche, also für die Theologie der Ortskirchen.

Wie bekannt sein dürfte, bekräftigt die ekklesiologische Konzeption des Dokuments eine traditionelle Lehre: Die Eucharistie »baut die Kirche auf«. Dies geschieht jedoch in einer ganz bestimmten Sinnggebung: Dort, wo die Eucharistie gefeiert wird, ist die Kirche ganz gegenwärtig. Von daher könnte die wesentliche Be-

¹⁰ Eine deutsche Ausgabe der im folgenden genannten Dokumente bis 1988 findet sich in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Die Einheit der einen Kirche. Dokumente des katholisch-orthodoxen Dialogs auf deutscher und internationaler Ebene, Bonn 1989.

¹¹ Französischer Urtext in: Irénikon 55 (1982) 350–362; deutsche Übersetzung: Una Sancta 37 (1982) 334–340; Orthodoxes Forum 3 (1989) 219–228.

deutung der universalen Gemeinschaft der Kirchen und darüberhinaus von katholischer Seite ebenso die petrinische Funktion des römischen Bischofs in dieser Gemeinschaft in Frage gestellt werden.

Ebenso bekannt ist die Tatsache, daß eine so verstandene »eucharistische Ekklesiologie« im Gegensatz zu einer »universalistischen Ekklesiologie« eine besondere Ausprägung im Werk des orthodoxen Russen Nikolaus Afanassiev gefunden hat. Seine exegetischen und patristischen Überlegungen sind in der katholischen Ekklesiologie der letzten Jahre wohl bekannt und viel diskutiert worden¹².

Angesichts dieser vom Dokument mit Wohlwollen aufgegriffenen Interpretation muß daran erinnert werden, wie Kardinal Ratzinger – seinerzeit Mitglied der Kommission – aufzeigte, daß die bloße und ausschließliche Identifikation der Kirche mit der Eucharistie eine zu enge Sicht ist und zwar auch – und dies lohnt es sich hervorzuheben – für die traditionelle orthodoxe Ekklesiologie. Die Orthodoxie ist tatsächlich in ihrer Theologie differenzierter, als man unter dem Eindruck des Dokumentes annehmen könnte. Die traditionelle orthodoxe Ekklesiologie läßt eine Struktur von »Gesamtkirche« zu, die zweifellos kaum mit der These des russischen Theologen vereinbar ist. Man denke zum Beispiel an Florowsky oder an Trembelas, um zwei bekanntere Theologen zu nennen. Die eucharistische Ekklesiologie Afanassievs findet daher keine allgemeine Zustimmung von orthodoxer Seite¹³.

Andererseits könnte man sich angesichts des Dokumentes mit dem Metropoliten von Myra, Chrysostomos Konstantidinis, fragen, welche Folgen dies im Fall von schismatischen oder häretischen Ortskirchen haben könnte: »Baut die Eucharistie, die in diesen anormalen Fällen existiert, die Kirche auf? Und wie baut sie auf? Denn gibt es Eucharistie – und es gibt sie – gibt es auch Kirche? Sucht man nicht die übrigen ekklesialen Elemente und Kriterien genau deshalb, damit dort, wo man die Kirche durch die Eucharistie sucht, mit der Eucharistie auch die Kirche gegeben ist?«¹⁴

Man könnte also den Schluß ziehen, daß die entscheidende Frage lautet, ob in einer Ortskirche, die zwar die Eucharistie feiert, aber von der universalen Gemeinschaft getrennt lebt, die Fülle der Kirche vorhanden ist. Oder anders formuliert: Welche Erfordernisse auf grundsätzlicher Ebene aus der universalen Struktur der Gemeinschaft der Kirche Gottes sich ergeben.

Zweifellos ist der feierliche Vollzug der Eucharistie um den Bischof der Höhepunkt einer Ortskirche. Man muß jedoch erkennen, daß die eucharistische Feier nicht den einzigen Wesensbestandteil der Kirche und ihrer Einheit darstellt. Es gibt andere essentielle Elemente, damit die Feier der Eucharistie wirklich ein ekklesialer Akt sein kann, zum Beispiel die von der Orthodoxie so betonte Einheit des

¹² N. Afanassieff, *L'Église du Saint-Esprit*, Paris 1975; O. Rousseau, In memoriam, in: *Irénikon* 40 (1967) 291. Eine Zusammenfassung seiner vor dem Konzil abgegebenen Stellungnahme in: *L'Église qui préside dans l'Amour*, in: N. Afanassiev, N. Koulomzine, J. Meyendorff, A. Schmemmann, *La Primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*, Neuchâtel 1960, 8–64. Es gibt zahlreiche katholische Autoren, die seine Stellungnahme kritisiert haben.

¹³ J. Ratzinger, in: *Ökumenische Information*, KNA 8, Nr. 30/21 (1982).

¹⁴ Metropolit Konstantidinis, in: *Oriente Cristiano* 1/1983, 80.

Glaubens, wie im Dokument von Bari hervorgehoben werden wird. Dazu muß die »kanonische Gemeinschaft« hinzukommen, wie D. Salachas, katholisches Mitglied der internationalen gemischten Kommission, sagt: »Eine von der universalen kanonischen Gemeinschaft getrennte Ortskirche ist keine Kirche im vollen Sinn, auch wenn in ihr die Eucharistie gefeiert wird«¹⁵.

III. Bari 1987: »Glaube, Sakramente und Einheit der Kirche«¹⁶

Das Thema des zweiten Dokuments der internationalen gemischten Kommission wurde auf der Vollversammlung in München festgelegt und hatte einen komplizierten und sehr schwierigen Werdegang. Die dritte Vollversammlung von 1984 auf Kreta kam zu keiner Übereinstimmung über das Dokument, und so wurden neue Überarbeitungen gefordert. Das Koordinationskomitee bereitete 1985 ein neues Konzept vor. Die vierte Vollversammlung im Juni 1986 in Bari nahm jedoch aufgrund des Einwirkens bestimmter »nichttheologischer Faktoren« einen unglücklichen und ungünstigen Verlauf¹⁷. Um schließlich eine Approbation des Dokumentes zu erreichen, war es notwendig, die Sitzung von 1986 als einen ersten Teil zu betrachten und eine weitere Sitzung für das folgende Jahr anzuberaumen, in der dann auch das Dokument verabschiedet wurde. Weder die Behandlung noch die Neuaufnahme des Themas waren nutzlos, denn die Ausarbeitung des Dokuments und sein Schlußtenor beleuchten die wirkliche Dimension einiger Probleme, die ohne diesen Werdegang nicht in ihrer vollen Bedeutung erschienen wären.

Das Dokument von Bari besteht aus zwei Teilen¹⁸. Der erste, dessen Überschrift mit dem Titel des Dokuments übereinkommt, bestimmt in besserer Weise die Beziehungen zwischen dem Glauben und den Sakramenten, die den Glauben ausdrücken und ihn nähren. In diesem Punkt ist das Dokument besonders genau: »Es gibt keine Gemeinschaft in den Sakramenten ohne Gemeinschaft im Glauben, sei es im allgemeinen Sinn, sei es in der dogmatischen Formulierung« (Nr. 3). Dieser ganze Teil, der wichtigste für den theologischen Diskurs, bestätigt die enge Verknüpfung zwischen Bekenntnis des Glaubens und Feier des Glaubens. In Wirklichkeit ist er eine lehrhafte Darlegung des Prinzips »lex orandi, lex credendi«¹⁹.

Man könnte behaupten, daß die Dynamik des Dokuments von sich aus dahinführt, die substantielle Gültigkeit der jetzt in der katholischen und orthodoxen Kir-

¹⁵ Quaderni di O Odigos 1/1986, 48.

¹⁶ Französischer Urtext in: Irénikon 60 (1987) 336–349; deutsche Übersetzung: Una Sancta 42 (1987) 262–270; Orthodoxes Forum 3 (1989) 229–239.

¹⁷ In der Hauptsache handelt es sich hierbei um eine Geste des Vatikans, die von der orthodoxen Kirche von Griechenland als Anerkennung der Eigenständigkeit der orthodoxen Diözesen von Mazedonien, die vom Patriarchen von Serbien abhängen, interpretiert wurde, was die Nichtteilnahme der orthodoxen Griechen und den zunehmenden Rückzug von anderen orthodoxen Repräsentanten nach sich zog.

¹⁸ Über die Sitzung und das Dokument vgl. V. Peri, Lex orandi – lex credendi: attualità di un assioma tradizionale, in: Rivista Liturgica 75 (1988) 599–636; D. Salachas, La quarta assemblea plenaria di Bari 1986–1987, in: Quaderni di O Odigos 1/1988.

¹⁹ V. Peri, a.a.O.

che gefeierten Sakramente, die schon oft anerkannt wurde²⁰, zu bekräftigen. Das Dokument schweigt jedoch dazu. Der Grund liegt darin, daß auf dem Werdegang des Dokumentes von Bari beide Kirchen danach strebten, ihre eigene liturgische Praxis der Sakramente der christlichen Initiation zu rechtfertigen. Die heute in der katholischen Kirche waltende Mentalität bewirkte, daß die Katholiken kaum Einwände gegen die orthodoxe Praxis haben. Formal entstanden jedoch bei den Orthodoxen Schwierigkeiten in bezug auf die katholische Praxis, und sie verlangten, den zweiten Teil mit dem Titel »Die Sakramente der christlichen Initiation: Ihre Beziehung zur Einheit der Kirche« abzufassen.

Das theologische Grundproblem des ganzen Dialogs in der Kommission besteht darin, in jedem Kontext eine gemeinsame Erklärung des Glaubens zu erreichen, in der beide Kirchen anerkennen, daß dieselbe apostolische Tradition sich auf legitime Weise in verschiedenen theologischen, liturgischen und kanonischen Traditionen ausdrücken kann und sich tatsächlich ausdrückt. In den theologischen Erörterungen, vor allem in der Zeit nach dem Konzil, hat die Vorstellung, die jüngste Entwicklung könne durch ihre verschiedenen theologischen und liturgischen Ausdrucksweisen dazu beitragen, das in der ursprünglichen Tradition Enthaltene zu verstehen, eine wichtige Rolle im Denken und Empfinden der katholischen Theologen bekommen. Diese Idee als solche wurde als ein methodologisches Kriterium in den Entwurf der Kommission aufgenommen. Die Orthodoxen aber sind geneigt, die jüngere Entwicklung ausschließlich im Licht des durch die ersten Kanones der Kirche Begründeten zu sehen. Daß auch die spätere Geschichte der Kirche der anfänglichen Tradition treue Wege aufzeigen kann, wird kaum in Erwägung gezogen, auch wenn in jedem Fall diese Legitimität von der ursprünglichen Überlieferung, die nicht widersprüchlich sein kann, abgedeckt werden können muß.

Im einzelnen nun bestand das eigentliche Problem in der Prüfung, ob die beiden Gemeinschaften in Lehre und Spendung der Sakramente der christlichen Initiation der ursprünglichen Tradition treu geblieben sind oder nicht. Es ist von großer Bedeutung, daß man im ersten Teil des Textes anerkennt, daß beide Kirchen in der Taufe dem Neophyten denselben Glauben durch die verschiedenen Formulierungen des Symbolums übermitteln: im Orient durch das nizäno-konstantinopolitani-sche, im Westen durch das apostolische (Nr. 20). Aber die konkreten Probleme waren folgende: der zeitliche Abstand, den die lateinische Kirche bei den drei Sakramenten der christlichen Initiation hat; und ganz besonders die neuere Praxis der Umkehrung der Reihenfolge der Initiation, indem Gläubige zur Kommunion zugelassen werden, die nicht die Firmung empfangen haben. Die theologische Fragestellung wurde dann so formuliert: »Im Fall der Sakramente der Initiation kann die Frage nicht übergangen werden, ob eine Differenz der liturgischen Praxis zwischen unseren beiden Traditionen ein Problem der lehrmäßigen Verschiedenheit aufwirft, das als ernstzunehmendes Lehrproblem betrachtet werden müßte«

²⁰ »Da wir gemeinsam das ganze Depositum fidei bezüglich der Sakramente besitzen, müssen wir zusammen und in konstruktivem Dialog die Wege unserer Einheit in Christus erkunden« (Patriarch Dimitrios I. am 30. 11. 1977 in Konstantinopel).

(Nr. 4). Die in diesen Punkten über Jahre fortgesetzten Diskussionen »haben ein gewisses Unbehagen innerhalb des Dialogs aufkommen lassen«, meint Salachas.

Nach Ansicht des Verfassers und wohl auch der Kommission wird der genannte zeitliche Abstand schließlich von der Orthodoxie akzeptiert und kein Hindernis für die Einheit sein. Im Hinblick auf die Debatten in der Kommission haben M. Maccarrone²¹ und V. Peri²² Studien angestellt, die praktisch unwiderlegbar sind. Das Thema der Vertauschung der Reihenfolge von Firmung und Eucharistie ist jedoch wahrscheinlich ein Problem von größerer Tiefe. Wissenschaftliche Arbeiten darüber haben gezeigt, daß die offiziellen Erklärungen der katholischen Kirche durch die ganze Geschichte hindurch bis zu den Texten des zweiten Vatikanischen Konzils²³ und des neuen Kodex des kanonischen Rechts²⁴ nie die besagte Umkehrung autorisiert haben. Trotzdem wird in einer zunehmenden Zahl von Kirchen des lateinischen Ritus der Mißbrauch zur Regel, wie Peri sagt²⁵.

Wir stehen vor der Situation, in der die Lehre und das offiziell gültige Urteil heute in der lateinischen Kirche sich innerhalb ihrer strengen Überlieferung halten – wie das Dokument selbst anerkennt (Nr. 51) –, während die gegenteilige Praxis sich überallhin ausbreitet: Das Sakrament der Firmung wird in Abweichung vom *ordo* der christlichen Initiation nach der Eucharistie gespendet und zugleich das Firmalter immer mehr nach oben verschoben. »In lateinischen Kirchen«, liest man im Dokument, »hat man aus pastoralen Gründen, zum Beispiel um die Firmlinge auf ihr Eintreten in die Adoleszenz vorzubereiten, nach und nach den Brauch eingeführt, einige Getaufte, denen die Firmung noch nicht gespendet worden ist, zur Erstkommunion zuzulassen«²⁶.

Das Problem der Umkehrung der Reihenfolge von Firmung und Eucharistie ist sehr ernst und – wie der Text von Bari ausführt – »erweckt begreifliche Vorbehalte und Einwände, sei es von katholischer oder von orthodoxer Seite« (Nr. 51). Der Autor ist der Ansicht, daß die Brüder der Orthodoxie in der Kommission theologisch zufriedengestellt sein müßten, wenn man ihnen formell von katholischer Seite aus sagt, diese so weit verbreitete Praxis stelle keinen Brauch, sondern – wie Peri es ausdrückt – einen den förmlichen Erklärungen der katholischen Kirche entgegenstehenden Mißbrauch dar. Kann man dies aber sagen angesichts der Ausbreitung der neuen Praxis mit Zustimmung so vieler Bischöfe und Bischofskonferenzen? Der Dialog der Kommission – dies wird man wohl anerkennen müssen – wirft

²¹ M. Maccarrone, L'unità del battesimo e della cresima nelle testimonianze della liturgia romana dal III al XVI secolo, in: *Lateranum* 51 (1985) 88–152.

²² V. Peri, I sacramenti dell'iniziazione cristiana. Usi liturgici propri delle Chiese ed unità della fede, in: *Studi Ecumenici* 3 (1985) 383–411.

²³ *Sacrosanctum concilium*, Nr. 71.

²⁴ Vgl. *Cann.* 842 §2 und 891.

²⁵ V. Peri, Una anomalia liturgica: la cresima dopo la prima comunione, in: *Rivista Liturgica* 73 (1986) 251–291, hier 291.

²⁶ Vom Autor im Anschluß an das Zweite Vatikanum und im Hinblick auf die vom Konzil geförderte Wiederherstellung der christlichen Initiation gibt es folgenden Beitrag: P. Rodríguez, El sacramento de la Confirmación y la efusión del Espíritu, in: *Misiones Extranjeras* 13 (1966) 795–801. Das Thema taucht nun erneut mit seiner ganzen Kraft im ökumenischen Umfeld auf.

ein ernstes Problem für das Leben ad intra der katholischen Kirche auf, das man nicht einfach übergehen kann und das nach dem Dokument von Bari »eine tiefgreifende theologische und pastorale Reflexion erfordert, weil die pastorale Praxis niemals die Bedeutung der ursprünglichen Tradition und ihre Bedeutung für die Lehre vergessen darf« (Nr. 51).

Wenigstens die Theologen, die die Aufgabe haben, über die ökumenische Bedeutung einer jeden pastoralen Aktion zu wachen, dürfen in diesem Punkt nicht unsensibel sein. Steht nicht vielleicht hinter dieser Praxis, die so allgemein ist, daß beinahe niemand auf den Gedanken kommt, es könnte sich nicht um eine Errungenschaft, sondern um einen Mißbrauch handeln, eine gefährliche Abschwächung der originären Bedeutung des Sakramentes, der das souveräne Handeln Gottes in seiner Kirche durch eine Art von pastoralen Okkasionalismus ersetzt, der sich durch eine psychologisierende Konzeption vom Sakrament nährt? Im Hinblick darauf wäre eine gründliche Prüfung von Hirten, Theologen und Liturgen notwendig.

IV. Valamo 1988: »Das Sakrament der Weihe in der sakramentalen Struktur der Kirche«²⁷

Am Ende der ersten Sitzung von Bari im Jahre 1987 gab die Kommission folgende Erklärung ab: »Die Kommission hat ausführlich das Dokument über 'Das Sakrament der Weihe in der sakramentalen Struktur der Kirche' diskutiert, besonders die apostolische Sukzession für die Heiligung und die Einheit des Gottesvolkes. Die Erörterung des Themas wird bei der nächsten Versammlung fortgesetzt und die Abgabe einer Erklärung angestrebt, die zu einem tieferen Verständnis des Themas in seiner Verbindung mit der Natur und Ausübung der Autorität in der Kirche beitragen kann. In der Tat berührt das Thema ein Motiv für die lehrmäßigen und kanonischen Unterschiede zwischen den beiden Kirchen«²⁸. Mons. Fortino, Delegierter des vatikanischen Consilium in der Kommission, den der Verfasser vor kurzem getroffen hat, beschreibt die Lage so: »Von der sakramentalen Konzeption der Kirche als gemeinsamer Grundlage ausgehend, die im ersten Dokument der Kommission (München 1982) bekräftigt wurde, handelt das Dokument über das Weihesakrament von den drei Stufen, ihrer Funktion im Leben der Kirche und der in den beiden Kirchen vorhandenen apostolischen Sukzession. Das Dokument von München ('Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligsten Dreifaltigkeit') hatte gesagt: 'Die episkopé der Universalkirche wurde vom Heiligen Geist den Ortsbischöfen in ihrer Gesamtheit anvertraut, die untereinander in Glaubensgemeinschaft stehen. Diese Gemeinschaft manifestiert sich der Tradition gemäß in der konziliaren Praxis'. Das in Bari studierte Do-

²⁷ Französischer Urtext in: *Irénikon* 61 (1988) 347–359; deutsche Übersetzung: *Una Sancta* 43 (1988) 343–351; *Orthodoxes Forum* 3 (1989) 241–250.

²⁸ *Quaderni di O Odigos* 2/1988, 2.

kument weist in Zusammenhang damit die Frage nach der Stellung der lokalen und ökumenischen Konzilien im Leben der Kirchen auf. Dies ist eine unverzichtbare Vorbedingung für die Frage nach der Funktion des Bischofs von Rom in der Kirche, der eine zentrale Stellung in den Lehrunterschieden zwischen katholischer und orthodoxer Kirche zukommt. Das Dokument wurde in seinen Grundzügen erörtert. Für eine abschließende Billigung muß es noch im Detail geprüft werden«²⁹. Der Metropolit Antonius von Transsilvanien gab folgenden Kommentar: »Die Wahl dieses dritten Themas folgt der Notwendigkeit, immer mehr die Themen in Angriff zu nehmen, die an die entscheidenden Fragen heranrühren, denen die Bemühungen der Kommission gelten. Dies sind die Unfehlbarkeit und der päpstliche Primat. Die Studien und die Ergebnisse über das Sakrament der Weihe sind ein Testfall für die Möglichkeit, ökumenisch akzeptable Lösungen der großen Divergenzen der beiden Schwesterkirchen zu finden«³⁰.

Dies war das für die fünfte Vollversammlung der Kommission in Valamo 1988 vorgesehene Thema. In der Tat wurde dort dieses Dokument schließlich gebilligt, das, wie es dem Verfasser scheint, bis jetzt von den Theologen wenig beachtet wurde. Es ist ein Dokument mit gutem Stil und guter Theologie, das auf den vorherigen Dokumenten aufbaut und mit ihnen in Zusammenhang steht. Zum gegenwärtig stattfindenden Dialog möchte es einen wesentlichen Beitrag leisten, auch wenn es nicht eine vollständige und systematische Theologie zur Sache zu bieten vermag, sondern eher eine Überlegung über die Aspekte des Weihesakramentes, die Struktur der Kirche und die apostolische Sukzession, wobei es Übereinstimmungen oder Abweichungen gibt. So formulierte es die internationale gemischte Kommission in ihrer offiziellen Verlautbarung³¹.

Nun zu den grundlegenden Aussagen des Dokumentes: »Unsere Kirchen bekräftigen, daß das Amt in der Kirche das Amt Christi selbst vergegenwärtigt« (Nr. 2). »Dieses kirchliche Amt besitzt sakramentale Struktur«, sagt Abschnitt 11, der in hervorragender Weise darlegt, was unter »Sakramentalität« zu verstehen sei. Beide Aussagen stehen im ersten der vier Textteile, welcher das christologische und pneumatologische Fundament dieses Amtes freilegt. Der zweite beschreibt »das Priestertum in der Heilsökonomie«: eine Synthese des priesterlichen Charakters der ganzen Kirche in seiner organischen Manifestation von allgemeinem Priestertum der Gläubigen und Amtspriestertum. »Alle Glieder der Kirche, insoweit sie Glieder des Leibes Christi sind, haben Anteil an seinem Priestertum« (Nr. 18). »Im Schoß dieses Sakraments schlechthin, das die Kirche selbst ist, findet das Priestertum, das durch die Weihe verliehen und zum Nutzen dieser Kirche gegeben wird, seinen Platz«. Auf dieser Grundlage beschreibt der dritte Teil das dreifache Amt des Bischofs, des Priesters und des Diakons und zwar besonders das des Bischofs in Verbindung mit der Ortskirche und der weltumspannenden Gemeinschaft der Kirchen. Das Dokument benützt, wie es scheint, den Ausdruck Weltkirche

²⁹ L'Osservatore Romano vom 15. 6. 1986.

³⁰ Telegraful Roman 25/1984,7.

³¹ Irénikon 61 (1988) 244.

nicht. Seine Terminologie ist: Kirche, Ortskirche, Gemeinschaft der Kirchen, universale Gemeinschaft. Für die Zukunft hat folgendes vielleicht größere theologische Bedeutung: »Die Einheit der Ortskirche ist von der universalen Gemeinschaft der Kirchen untrennbar. Es ist für eine Kirche wesentlich, mit den anderen in Gemeinschaft zu stehen. Diese Gemeinschaft wird sichtbar und verwirklicht sich in und durch das Bischofskollegium. Aufgrund seiner Weihe ist der Bischof als Amtsträger einer Kirche bestellt, die er in der universalen Gemeinschaft repräsentiert« (Nr. 26). Dieser Text, der schon das Thema des kommenden Dialogs anschnidet, muß in Verbindung mit folgendem gesehen werden: »Mit seiner Weihe empfängt der Bischof alle für die Erfüllung seiner Aufgabe notwendige Gewalt. Die kanonischen Bedingungen für die Ausübung seiner Funktion und die Installierung des Bischofs in der Ortskirche werden zu einem späteren Zeitpunkt von der Kommission erörtert« (Nr. 29).

Der vierte Teil handelt von der apostolischen Sukzession. »Durch die Weihe wird jeder Bischof Nachfolger der Apostel, gleich welcher Kirche er vorsteht und welche Vorrechte sie unter den anderen Kirchen besitzt« (Nr. 49). Dieser Teil, und mit ihm das ganze Dokument, schließt mit einer knappen Beschreibung »der unterschiedlichen Formen von Gemeinschaft unter den Bischöfen«, die in der Geschichte bezeugt sind, besonders der Pentarchie, und einer Anspielung auf das synodale Leben der Kirche sowohl in partikularen wie ökumenischen Konzilien. »Auf letzteren«, so führt Nr. 54 aus, »haben die Bischöfe der Kirche gemeinsam mit höchster Autorität über Glaubensfragen entschieden ... , um die Überlieferung unter geschichtlichen Umständen zu bestätigen, die unmittelbar den Glauben der Apostel, die Einheit und das Werk der Heiligung des ganzen Volkes Gottes bedrohten ...«. Der letzte Abschnitt bringt auf den Punkt, was alle vorausgehenden schon angedeutet haben: »In dieser Perspektive der Gemeinschaft der Ortskirchen könnte das Thema des Primats im Ganzen der Kirche und besonders der Primat des Bischofs von Rom zur Sprache gebracht werden. Dieser Punkt stellt eine ernste Meinungsverschiedenheit zwischen uns dar und soll zu späterer Zeit diskutiert werden« (Nr. 55).

In der Tat entschloß man sich in Valamo, in den beiden folgenden Jahren an der Vorbereitung des vierten Dokuments zu arbeiten, dessen näheren Rahmen man schon gutgeheißen hatte: »Die ekklesiologischen und kanonischen Konsequenzen der sakramentalen Struktur der Kirche. Konziliarität und Autorität in der Kirche«. Wie das damals approbierte Dokument bestimmt hatte, mußte hier die Frage nach dem Primat in der Kirche gestellt werden. In diesem Sinn kündigte sich die für München geplante sechste Vollversammlung als ein Ereignis an, das historische Konsequenzen haben kann.

Wenige Tage vor der Begegnung in München fand im ökumenischen Institut Sankt Nikolaus in Bari ein Symposium über den Primat des Petrus unter Beteiligung von katholischen Theologen – einige von ihnen Mitglieder der internationalen gemischten Kommission, wie J. M. Tillard und Salachas – und orthodoxen Theologen der Kirche Griechenlands statt. Es war wohl das erste Mal, daß zwischen Katholiken und Orthodoxen auf so direkte und offene Art und Weise das schwierigste

Problem des ökumenischen Dialogs angegangen wurde³². Der Verfasser hatte das Glück, selbst an dem Kolloquium teilnehmen zu können. Aus Spanien war ferner J. R. Villar anwesend, der über das Thema einzelne Artikel für die Zeitschrift »Pastoral Ecueménica« und für »Scripta Theologica« geschrieben hatte³³. Im Rahmen dieser Chronik soll nur die Härte des theologischen Zusammenstoßes hervorgehoben werden. Wie auf anderen ökumenischen Versammlungen – nach den Worten von Tillard – versuchten die Katholiken, ihre Tradition von einer Sicht her zu bedenken, die der östlichen Theologie entgegenkam, während die orthodoxen Repräsentanten im allgemeinen die klassische Ablehnung gegenüber der »abendländischen Abweichung« manifestierten³⁴. Das zeigte sich zum Beispiel daran, daß die von Karavidopoulos in seinem Vortrag über »Die Rolle von Petrus und seine Bedeutung in der Kirche des Neuen Testaments« vorgetragene Stellungnahme der bekannten, von O. Cullmann vertretenen Auffassung sehr nahe kam. Tillard stellte in seinem Referat »Die Gegenwart von Petrus im Amt des Bischofs von Rom«, eine interessante Deutung des Inhalts der Sukzession vor, die wohl die Tradition wiederaufnahm, den Papst als Vicarius Petri zu sehen. Darüber wurde schon vor 30 Jahren von G. Corti in polemischer Auseinandersetzung mit Maccarrone behandelt³⁵.

Der theologische Dialog war schneidend, der Dialog der Liebe jedoch war hervorragend: eine außerordentliche Herzlichkeit in den persönlichen Begegnungen steht nicht im Widerspruch zu einer großen – auch methodologischen – Distanz in der Art, die Themen zur Sprache zu bringen.

V. Das Problem der unierten Kirchen

Das Problem der unierten Kirchen ist eine vexata quaestio in den Beziehungen zwischen Katholiken und Orthodoxen, die immer wieder in den Diskussionen dieser zehn Jahre aufgetreten ist und nicht aufhörte, formal auf der Tagesordnung der Kommission zu stehen. Auf der ersten Sitzung in Bari 1986 tauchte das Problem

³² Bereits die Ankündigung der Themen bietet einen ersten Überblick über den Arbeitsverlauf: Die Rolle von Petrus und seine Bedeutung in der Kirche des Neuen Testaments (Karavidopoulos, Thessaloniki); Die Renovation des Amtes des römischen Bischofs: Beginn der legitimen Verschiedenheit, Kollegialität und Subsidiarität (Sullivan, Rom); Die päpstliche Unfehlbarkeit im Kontext der Unfehlbarkeit der Kirche (Joos, Rom); Die Gegenwart Petri im Amt des römischen Bischofs (Tillard, Ottawa); Das gegenwärtige kanonische Recht und seine Bedeutung für den päpstlichen Primat (Phidas, Athen); Vor- und Nachteile eines Kommunikationszentrums in der Kirche und zwischen den Kirchen (Papageorges, Rom); Schlußfolgerungen (Konstantidinis, Istanbul).

³³ J. R. Villar, La sucesión de Pedro y el Obispo de Roma. En torno al IX Coloquio Católico Ortodoxo de Bari, in: Scripta Theologica 3/1990, 785–790.

³⁴ »Ce dynamisme de réception s'opère aussi en Occident face à plusieurs valeurs des antiques Églises de la tradition orientale: référence profonde à l'Esprit, climat trinitaire de toute la vie, sens de la communion des saints. On doit toutefois constater que le mouvement ne se fait guère en sens inverse, l'Orient demeurant réfractaire à ce qu'un de ses théologiens appelait, lors de la réunion de Foi et Constitution de Satavanger, 'la déviance occidentale'«, Tillard, L'universel et le local, in: Irénikon 61 (1988) 28–40, hier 34.

³⁵ Vgl. G. Corti, Il Papa Vicario di Pietro, Brescia 1966; M. Maccarrone, Vicarius Christi. Storia di un titolo papale, Rom 1952.

auf, und die Kommission beschloß auf Bitten des orthodoxen Flügels eine Unterkommission einzurichten, um die vom Uniatismus aufgeworfenen Fragen zu untersuchen. Diese wurde angelegentlich der fünften Vollversammlung in Valamo 1988 gegründet und traf sich zum ersten Mal in Wien vom 26. bis 31. 1. 1990 unter dem Vorsitz der beiden Vizepräsidenten der internationalen gemischten Kommission³⁶.

Die Mitglieder der Unterkommission waren sich in zwei Dingen einig: a) Der Uniatismus darf nicht mehr als Vorbild für die Vereinigung der Kirchen betrachtet werden, da die Ekklesiologie, an der er sich inspiriert, nicht der gemeinsamen Tradition der beiden Kirchen vor der Spaltung entspricht: Die Einheitssuche muß sich vielmehr die Theologie beider Kirchen als Modell nehmen; b) jede Form der Gewalt ist ungeeignet, Probleme zwischen den Kirchen zu lösen, gleich welcher Art diese auch sein mögen.

In diesem Zusammenhang haben die katholischen Mitglieder der Subkommission den Orthodoxen dargelegt, daß die katholischen Kirchen des byzantinischen Ritus volle Existenzberechtigung besitzen, und daß man deswegen nicht von einigen Kirchen, die seit langer Zeit bestehen, die Vermischung oder Verschmelzung mit einer anderen Kirche fordern dürfe, auch dann nicht, wenn ihr Ursprung Anlaß zur Kritik wäre. Die orthodoxen Mitglieder trugen als Antwort die Entscheidung der panorthodoxen Konferenz von Rhodos vor, nach der die Lösung des Problems »die Abschaffung des Uniatismus und die Eingliederung der unierten Kirchenmitglieder in die römisch-katholische oder in die orthodoxe Kirche entsprechend ihrer freien Wahl«³⁷ sein müsse. Die Wichtigkeit dieser Problemstellung braucht nicht eigens betont werden. Die Zeitschrift *Irénikon* bemerkte jedoch im Anschluß an die Versammlung von Wien, daß bis jetzt keine solche Entscheidung der Konferenz von Rhodos bekannt sei: weder die zweite noch die dritte Konferenz, die die Entsendung von Beobachtern auf das Zweite Vatikanische Konzil und den Dialog mit der katholischen Kirche diskutierten, hatten sich auf den Uniatismus in ihren Entscheidungen bezogen, auch wenn er vielleicht in den Debatten angeklungen sei³⁸. Auf Rhodos sei jedoch in keiner Weise offiziell von jener in Wien vorgebrachten Wahlfreiheit zwischen lateinischer Kirche und Orthodoxie die Rede gewesen.

Das Koordinationskomitee versammelte sich wenige Tage darauf in Moskau, wohin es vom Metropoliten Kyrill von Smolensk eingeladen worden war – der Verfasser hat ein hervorragendes Referat von ihm 1989 in Basel hören können –, und beschloß, daß die Tagesordnung für die sechste Vollversammlung 1990 in München das Studium des Dokuments »Ekklesiologische und kanonische Konsequenzen aus der sakramentalen Natur der Kirche. Konziliarität und Autorität in der Kirche« beinhaltet. Das offizielle Konzept wurde vom Koordinationskomitee auf der Grundlage der drei von den drei Unterkommissionen erarbeiteten Entwürfe erstellt. Das Komitee kam ebenso überein, den in Wien erstellten Bericht über den Uniatismus an das Plenum in München weiterzuleiten.

³⁶ *Irénikon* 63 (1990) 63–67.

³⁷ Ebd., 64.

³⁸ Ebd., 65.

So nahm die in Freising abgehaltene sechste Vollversammlung einen spannungsreichen Verlauf³⁹: Dem Urteil von einigen Teilnehmern zufolge gab es Augenblicke, in denen es unmöglich erschien, den Dialog fortzusetzen, und die nur von der Liebe Christi her überwunden wurden. In einer offiziellen Erklärung, die zusammen mit der Pressemitteilung ausgehändigt wurde, spiegeln sich die Spannungen wieder. Auf der vergangenen Vollversammlung konnte niemand »die Entwicklungen, die sich in Osteuropa und das damit verbundene Aufkeimen der religiösen Freiheit voraussehen«. Zweifellos ist das für Katholiken wie für Orthodoxe Anlaß zur Danksagung. Aufgrund dieser Vorkommnisse »war die Sitzung dem Studium der Fragen gewidmet, die sich im Hinblick auf den Ursprung, die Existenz und die Entwicklung der katholischen Kirchen des byzantinischen Ritus, die auch als unierte Kirchen bezeichnet werden, gestellt haben«. So kann man erklären, weshalb das eigentliche Thema der Versammlung nicht zum Zug kam, nämlich das erwartete Dokument über »Konziliarität und Autorität«, auf das sich von Anfang an die innere Dynamik des Dialogs hinbewegte. Mehr noch, die Erklärung besagt, daß für den Augenblick jeder andere Gegenstand von der Tagesordnung der Kommission ausgeschlossen war: »Das Problem des Uniatismus ist dringend und muß den Vorrang haben vor den anderen genannten Themen«; »unser besonderes Interesse konzentriert sich auf die Untersuchung dieser Frage«. Der dafür angegebene Grund ist die in gewissen Gebieten vorherrschende Konfliktsituation zwischen den katholischen Kirchen des byzantinischen Ritus und der orthodoxen Kirche. Wie es scheint, bezieht sich das Dokument vor allem auf drei Faktoren: Zunächst die kirchliche Lage in der Ukraine, die sich mit dem frischen Wind der Freiheit, den die Perestroika gebracht hatte, zeigte⁴⁰ und die zu den bekannten Auseinandersetzungen um die Rückgewinnung der Kirchen Anlaß gegeben hat, die früher den Katholiken gehörten. In Rumänien erkannte man von neuem die in Gemeinschaft mit Rom lebende Kirche des byzantinischen Ritus an und schritt zur Weihe von neuen Bischöfen. Dieser Schritt wurde seitens der orthodoxen Kirche als exzessiv und als Proselytenmacherei beurteilt⁴¹. Schließlich rief in der Tschechoslowakei die Weihe eines Bischofs des byzantinischen Ritus unter den Orthodoxen Unruhe und Unbehagen hervor. Dazu kommt, daß die vor kurzem nach so vielen Jahren der Unterdrückung und Katakomben erlangte Freiheit den ungarischen und ukrainischen Katholiken des byzantinischen Ritus nicht gestattet hat, sich innerlich auf ein vom Zweiten Vatikanischen Konzil gefördertes ökumenisches Klima einzustellen. Ihre Haltung ist daher oft die der Behauptung gegenüber dem »Feind« und dem »Unterdrücker« – der orthodoxen Kirche – und das Unverständnis für das, was ihnen als übertriebene Toleranz von seiten der Verantwortlichen des Vatikanums erscheint.

³⁹ Vgl. Irénikon 63 (1990) 215–221; HK 7/1990,344; Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens, Service d'Information, Nr. 73 (2/1990) 54f.

⁴⁰ Vgl. Irénikon 63 (1990) 284–298. Zur Haltung des Patriarchen von Moskau einige Monate vor seiner Wahl vgl. Metropolit Alexis II., Les douloureux événements d'Ukraine occidentale, in: La Documentation Catholique, 19. 8. 1990, 748.

⁴¹ Irénikon 63 (1990) 275–283.

Was in München über den Uniatismus gesprochen wurde, hat sich in den Abschnitten sechs (historisch-theologische Perspektive) und sieben (praktische Maßnahmen) niedergeschlagen⁴².

In Nummer sechs geht es erstens um die Präzisierung des Begriffs »Uniatismus«. Dieser wird verstanden »als die Bemühung, die Einheit der Kirche zu verwirklichen, indem man von der orthodoxen Kirche einige Gemeinschaften oder einige orthodoxe Gläubige abspaltet, ohne zu bedenken, daß, der Ekklesiologie entsprechend, die orthodoxe Kirche eine Schwesterkirche ist, die selbst die Mittel der Gnade und der Rettung anbietet«. Man übernimmt dann das Ergebnis der Wiener Versammlung mit ihrer Ablehnung des Uniatismus als Weg zur Einheit, da er ihm Widerspruch mit der gesamten Tradition gesehen wird. Drittens wird festgestellt, daß dort, wo der Uniatismus als Weg beschritten wurde, er deswegen gescheitert ist, weil er, anstatt die Kirchen einander anzunähern, neue Spaltungen hervorgerufen und neue Konfliktherde entfacht hat. Diese geschichtliche Betrachtung führt zusammen mit theologischen Gründen zu der Überzeugung, daß für die Union neue Wege gesucht werden müssen.

Der Verfasser erlaubt sich dazu die Feststellung: Es liegt wohl auf der Hand, daß dieser so betont pejorative Begriff »Uniatismus« – den der Verfasser ähnlich sieht, wobei allerdings im Verlauf der Geschichte beide Seiten gleiche Schuld tragen, der aber in der Geschichte auf beiden Seiten anzusiedeln ist – dazu führt, ihn von den als »uniert« bezeichneten Kirchen abzuheben, denn es wäre unverständlich, daß die katholischen Mitglieder der Kommission eine so schwere Beleidigung einer mit der katholischen Kirche in voller Gemeinschaft stehenden Kirche hinnehmen würden. Eine Sache ist eine Methode, die mit vollem Recht abgelehnt wird und abgelehnt werden muß; eine andere sind Kirchen einer ehrwürdigen Tradition. An dieser Stelle sei auf den wichtigen Beitrag von E. Lanne OSB, Mitglied der Kommission, verwiesen. Er wurde am Ende der VI. Versammlung veröffentlicht⁴³.

Um eine Zunahme der gefährlichen Spannungen in verschiedenen »orthodoxen Ländern« (!) zu verhindern, fährt die Erklärung fort, kann das folgende hilfreich sein: Vor allem die absolute Anerkennung der Religionsfreiheit von Einzelpersonen und Gemeinschaften – mit dem daraus folgenden Respekt. Es ist bemerkenswert, daß die Erklärung sagt, daß es sich nicht nur um ein von den Verfassungen der Länder anzuerkennendes Menschenrecht handelt, sondern um etwas, was die Christen als eine Gabe des Heiligen Geistes für die Auferbauung des Leibes Christi sehen sollen. »Diese Freiheit schließt in absoluter Weise jegliche direkte und indirekte, physische und moralische Gewalt aus«. In diesem Zusammenhang werden die Hirten der Gemeinschaften verpflichtet, die brüderliche Zusammenarbeit zu suchen, um die Wunden der Vergangenheit zu heilen. Die Bedeutung der Erklärung

⁴² Die Abschlusserklärung des Treffens der ukrainisch-katholischen Bischöfe mit dem Heiligen Vater vom 25. bis 26. 6. 1990 ist von großem Interesse, vgl. den Wortlaut in: *L'Osservatore Romano* vom 28. 6. 1990. Es heißt dort unter Nr. 4: »Die Bischöfe der Ukraine haben erklärt, daß sie die Prinzipien des Ökumenismus des Zweiten Vatikanischen Konzils als Heilszeichen annehmen, und ihrem Wunsch Ausdruck verleihen, mit der orthodoxen Kirche im Geist der Brüderlichkeit und Zusammenarbeit zu leben.«

⁴³ E. Lanne, *Les Catholiques Orientaux: Liberté religieuse et oecuménisme*, in: *Irénikon* 63 (1990) 20–46.

tritt besonders hervor, wenn man bedenkt, daß vor kaum drei Jahren angelegentlich der Tausendjahrfeier der Bekehrung der Rus' der Moskauer Patriarch Pimen auf die Frage nach der Zukunft der ukrainisch-katholischen Kirche sagte, sie sei sinnlos, denn diese Kirche sei 1946 verschwunden, indem sie sich freiwillig in die orthodoxe Kirche integriert habe⁴⁴. Die Erklärung verlangt dann, daß die entsprechenden kirchlichen Autoritäten den Dialog aufnehmen, um die Probleme zu lösen, daß sie aber auch den Willen der örtlichen Gemeinschaften berücksichtigen müssen.

Der Proselytismus in der bedenklichen Form, nämlich die Gläubigen zum Übertritt von einer Kirche in die andere zu veranlassen, muß ausgeschlossen werden. Das pastorale Bemühen der beiden Kirchen muß dahingehen, sich nicht gegenseitig die Gläubigen abzuziehen, sondern die Botschaft Christi in Ländern vorzulegen, in denen sie vom offiziell verordneten Atheismus beiseite geschoben wurde. So darf der Hirte der einen Gemeinschaft nicht in die einem anderen Hirten anvertraute Gemeinschaft eingreifen, sondern nach Mitteln und Wegen suchen, die gemeinsam zum gleichen Ziel führen.

Schließlich wird bekräftigt, daß dann, wenn die kirchlichen Autoritäten zu einem beiderseitigen Übereinkommen gelangen, dieses auch zu verwirklichen ist. Dies scheint eine Anspielung auf die Diskrepanzen der ukrainischen Katholiken angesichts der Übereinkünfte der Vatikandelegation mit dem Patriarchen von Moskau im Januar letzten Jahres zu sein.

Die Erklärung endet: »Unsere Studien werden sich in der vom Wiener Treffen eröffneten Richtung fortsetzen, da dieses Hindernis überwunden werden muß, damit unser Weg auf die Einheit hin weiter beschritten werden kann«. Die Zukunft des Dialogs mit der Orthodoxie wird also durch das vertiefte Studium dieses Problems in seinen geschichtlichen und vor allem ekklesiologischen Aspekten geprägt sein. Es scheint klar zu sein, und in diesem Punkt herrschte sowohl in Wien als auch in München Einstimmigkeit, daß der Weg zur vollen Einheit von Orthodoxen und Katholiken nicht über die Errichtung von unierten Kirchen führt: Die Ekklesiologie, die die Lehre des Zweiten Vatikanums und die Praxis des Dialogs von Papst Johannes Paul II. mit den Orientalen vorantreibt, ist eine andere. Man muß sich jedoch von vornherein bewußt sein, daß das gestellte Problem nicht bloß ein lehrmäßiges oder methodisches ist, sondern daß es sich dabei um Menschen von Fleisch und Blut handelt, um christliche Gemeinschaften, die einst im Halbdunkel, jetzt unter der Sonne leben. Gemäß der Erklärung von München muß für beide Parteien der Ausgangspunkt das Recht des Einzelnen und der Gemeinschaft auf Religionsfreiheit sein, das nicht nur als ein Menschenrecht, sondern in seiner besonderen ekklesiologischen und ökumenischen Bedeutung gesehen werden muß. Nur dann gibt es Ökumenismus, wenn die Grundlage des Dialogs die Achtung vor der Glaubensüberzeugung des anderen ist. Es sei daran erinnert, wie es E. Lanne im vorhin erwähnten Artikel schon getan hat, daß die Verbindung mit dem Bischof

⁴⁴ Vgl. La Documentation Catholique, 19. 6. 1988, 637.

von Rom für die katholischen Kirchen des byzantinischen Ritus eine Glaubensangelegenheit und keine bloße Disziplinfrage ist. So etwas Grundlegendes in der Ekklesiologie wird nicht immer richtig verstanden.

In den für das ökumenische Problem, das zwischen Katholiken und Orthodoxen seit Jahrhunderten existiert, sensibilisierten Kreisen haben die jüngsten Vorkommnisse in Osteuropa verschiedene Reaktionen nach sich gezogen. Auf der einen Seite die immense Hoffnung auf Freiheit und die Möglichkeit der Evangelisierung in einigen von der religiösen Verfolgung und dem offiziellen Atheismus heimgesuchten Ländern. Auf der anderen Seite und als Konsequenz dieser Freiheit das Neuaufkommen der Katholiken des byzantinischen Ritus in eben diesen Ländern, das die alten Wunden der Vergangenheit wieder aufreißt und für orthodoxe Empfindsamkeit zwar keine Infragestellung des theologischen Dialogs mit der katholischen Kirche, aber doch eine abrupte Unterbrechung des Arbeitsprogramms provoziert, wie zu beobachten war.

Wenn es wahr ist, daß Christus selbst es ist, der die Schritte der beiden Schwesterkirchen auf die volle »unitatis redintegratio« hinlenkt, muß man in all dem ein Wehen des Heiligen Geistes sehen. Zweifellos wäre ohne diese Vorkommnisse und Zweideutigkeiten die Frage des Uniatismus in den Studien der Kommission nie so frontal gestellt worden. Diese spektakuläre Wendung in der Reihenfolge des Dialogs könnte, wegen des unerwarteten Handelns Gottes, den Weg zur Einheit kürzer machen. Unter einer für alles, was sich christlich nennt, unverzichtbaren Bedingung, ohne die es auch einen Ökumenismus gibt. An sie erinnerte der orthodoxe Theologe Wladimir Zelinsky anlässlich der Erklärungen des neuen Patriarchen von Moskau über die ukrainische Frage: »Es stimmt alles genau, aber es fehlt ein Wort, ohne das die ethische Sprache sich in Diplomatensprache verwandelt. Das Wort heißt Reue, Umkehr ... Nur mit diesem Wort würden die beiden Kirchen die sich in ihrem Wesen als Schwestern bezeichnen können, eine gemeinsame Sprache finden. Nur so wird der ermüdende Widerspruch sich auflösen, den weder Rom noch Moskau aus der Welt schaffen können«⁴⁵.

⁴⁵ Rede im russischen Seminar in Paris »Russkaja Mysl« und in »Izwestija« vom 16. 6. 1990. Vgl. Irénikon 63 (1990) 274.

Konversionen

Baram, Robert (Hrsg.), Spiritual Journeys. Twentyseven men and women share their faith experiences. Forward by Bernard Cardinal Law, St. Paul Books and Media, Boston 1987, 21988, 436

Das Wort des Lebensphilosophen und Dilthey-Erben Georg Misch dürfte – falls es überhaupt zutrifft – wohl auch für den Bereich des religiösen Lebens gelten: »Die Selbstbiographie ist die höchste und am meisten instruktive Form, in welcher uns das Verstehen des Lebens entgegentritt« (Geschichte der Autobiographie I/1, Frankfurt 1949/50, 10). Sicherlich geht es den 27 Autoren und dem Herausgeber des vorliegenden Bandes darum, mittels der Selbsterzählung einige Grundzüge des Katholischen besser verstehen zu lehren. Dabei ist gleichwohl die Gattung religiöser Autobiographie (oder wie in diesem Fall eine selektive Auswahl von Lebensbeschreibungen durch einen Herausgeber) nicht gerade leicht zu beurteilen. Die Selbstbiographie bleibt »The Dark Continent of Literature« (so der gleichnamige Aufsatz von S.A. Shapiro, in: *Comparative Literature Studies* 5, 1968, 421–454). Religiöse Autobiographie bietet ein »Zeugnis christlicher Existenz und eine aufschlußreiche, wenn auch mit Vorsicht zu benutzende Quelle für die Kenntnis katholisch-kirchlichen Lebens« (H. Jedin, *LThK* 1964, IX 618).

Solches Selbstzeugnis kann und soll sich nicht auf rein private, d.h. auf völlig einmalige und analogielose Berichte beschränken. Gerade im vorliegenden Werk finden sich viele Aussagen, die Allgemeingültigkeit beanspruchen wollen. Die Beiträge zielen – auch wenn sie Partikulares oder Persönliches erzählen – zuletzt auf eine geläuterte Gemeinsamkeit im katholischen Glauben. Es geht in den erzählten Geschichten nicht nur um eine rein privatisierende Existenz, sondern um eine Existenz, die durch die Begegnung mit Gott in der Welt des kirchlichen Glaubens anders geworden ist. Gilt bereits im Allgemeinen, daß es keine weltlose Subjektivität gibt (M. Heidegger), so gibt es erst recht nicht eine inhaltslose oder kirchenfreie Existenz des genuin katholischen Glaubens. Alle Erzähler berichten von ihrer persönlichen Geschichte, aber sie erzählen von sich stets in bezug auf die Welt außerhalb und innerhalb der Kirche sowie in bezug auf den Gott, der sie in und oft mittels dieser Welt zum katholischen Glauben geführt hat. Besonders die tradierte objektive und intersubjektive Glau-

benswelt ist für das jeweilige »Selbst« dieser Selbstbiographien mitkonstitutiv geworden. Die Autoren beschreiben ihre Konversion zum Katholizismus und die Bewährung dieses Glaubens in der Kirche von heute. Sie sind aus einer nicht-katholischen, oft sehr unchristlichen Welt zur Welt des katholisch-kirchlichen Glaubens gekommen, und sie wollen an die notwendige Unterscheidung dieser beiden Welten (bei aller Berührung) erinnern; der Glaube ist für sie keine Selbstverständlichkeit. Durch ihre Berichte soll das allgemeine Verständnis nicht nur für das Werden, sondern auch für das Wesen des katholischen Glaubens gefördert werden. Sie werben um ein Verständnis des Katholischen, das nicht nur Konvertiten gilt, sondern auch denen, die von Kindheit an im katholischen Glauben erzogen werden (»cradle Catholics«). Auch sie sollen den Glauben nicht für eine Selbstverständlichkeit halten.

Obwohl alle Beiträge von Konvertiten stammen und von den Wegen erzählen, auf denen sie zum Katholizismus gelangten, sind diese Selbstbiographien nicht genau (oder zumindest nicht nur) das, was im technischen Sinne als »Bekehrungsgeschichte« zu bezeichnen wäre; sie sind vielmehr das, was in der Fachsprache »religiöse Seelengeschichte« heißt, eben »Spiritual Journeys« (vgl. A. Sizoo: Art. Autobiographie, in: *RAC* 1, 1950, 1050–1055). Mit Recht fühlt sich Cardinal Law an Augustinus und seine Bekenntnisse erinnert (7). Die verschiedenen Selbstzeugnisse beginnen zumeist mit der Familiengeschichte und mit der Erzählung der Kindheit, Jugend und der ersten Jahre als Erwachsene. Die Autoren erzählen von den Gründen, die sie vom Katholizismus trennten oder später zu ihm hin bewegten. Sie brechen meistens auch nicht sofort mit der Konversion ab, sondern erzählen vom Auf und Ab im Glauben seitdem. Mit wenigen Ausnahmen schildern sie eine allmähliche Entwicklung, bei der die frühe Familien- und Studiengeschichte, die persönlichen und reflektiven Zwischenwege, ja selbst die »Holzwege« doch irgendwie auch einen Beitrag (zumindest indirekt) zur Konversion geleistet haben. Die Konversion geschieht dabei in der Regel nicht blitzartig, sondern im Kontext einer längeren Geschichte. Man fühlt sich an das erinnert, was J.H. Newman das Kennzeichen einer genuinen Entwicklung nannte: eine länger währende Lebendigkeit, die das Neue hervorruft ohne abrupten Umsturz oder gänzlichen

Bruch mit dem Alten. Das erhöht auch die Glaubwürdigkeit dieser Selbstbiographien.

In einem vorzüglichen Artikel über das Genus der christlichen Autobiographie (TRE IV, 1974, 772–789, mit den oben zitierten Hinweisen auf Misch, Shapiro, Jedin und Sizoo) bestimmt G. A. Benrath die Verschiedenartigkeit solcher Erzählungen als eine Funktion vier stark variabler Größen: (1) des individuellen Lebensgangs, (2) des Gottesverständnisses, (3) des Selbstverständnisses und (4) des Weltverständnisses. Auch die Eigenart des vorliegenden Sammelbandes läßt sich anhand dieser vier Faktoren etwas näher kennzeichnen:

Was den je *individuellen Lebenslauf* angeht, so kommen in diesem Werk fast ausschließlich U.S. amerikanische Autoren zum Wort (selbst Leonie Caldecott – die britische Autorin eines besonders faszinierenden Beitrags – lebte eine Zeitlang in Boston: 22 ff.). Außer ihrer Nationalität und ihrer Konversion zum katholischen Glauben scheinen die Autoren aber zunächst nur wenig Gemeinsamkeit bezüglich der jeweiligen Lebenswege zu haben. Das gilt vor allem hinsichtlich ihrer religiösen Provenienz: sie kommen teils aus agnostischen, teils aus religiösen Familien, gelegentlich aus jüdischem Milieu, häufiger aber aus den verschiedensten Arten des amerikanischen Protestantismus. Ein Drittel der Beiträge stammt von Frauen. Auch altersmäßig sind die Autoren sehr verschieden, wenngleich die entscheidende Entwicklung zum katholischen Glauben bei ihnen mehrheitlich zwischen 1965 und 1980 liegt: in der nachkonziliaren Zeit also, die auch eine Zeit geistigen Umbruchs in Amerika war. Einige der Konvertiten sind in den U.S.A. verhältnismäßig bekannt, wie z. B. James Parker (der einzige Geistliche unter den Autoren), der als erster verheirateter Priester aus der anglikanischen Kirche zum römisch-katholischen Presbyterat in den U.S.A. ordiniert wurde. Einige Autoren sind einem breiteren Publikum als Schriftsteller oder durch die anderen Massenmedien schon bekannt, während andere Erzähler über ihre unmittelbare Umwelt hinaus weniger gewirkt haben.

Die individuellen Lebenswege weisen gleichwohl zumindest der Tendenz nach gewisse Gemeinsamkeiten auf. Selbst wo (wie in der Mehrzahl) die Konvertiten aus religiös eher indifferenten Familien kommen – und natürlich erst recht dort, wo Religion ein wichtigeres Anliegen war –, wirkt die frühe Berührung mit Religion (vor allem in ihrer kultischen Dimension) meist positiv in der späteren Entwicklung nach, obwohl es irgendwann zur Auseinandersetzung mit jener erfahrenen Form von Religion kam. In mehreren Fällen konnte die Anglikanische Kirche (besonders in ihrer Geschichte vor etwa 1975) als eine Art Zwischenstation zwi-

schen dem Protestantismus und der katholischen Kirche dienen, wenngleich eine gewisse Skepsis zu spüren ist, ob die Anglikaner auch künftig diese vermittelnde Rolle (in einem zweiten Sinn die *via media*) noch werden spielen können; das Fehlen eines Magisteriums habe sich in den letzten zwanzig Jahren drastisch ausgewirkt (vgl. etwa 26, 146, 283, 360, 372, 390, 409). Fast alle Autoren des Sammelbandes absolvierten ein Universitätsstudium, und nicht wenige sind auch professionelle Akademiker geworden. Die Universitätszeit war für ihre religiöse Entwicklung meistens entscheidend, obwohl sie an der Universität einer sehr säkularen Atmosphäre begegneten und persönlich zunächst selber sehr säkular wurden. Der Übergang von der Religion ihrer Kindheit zum Katholizismus verlief fast immer über dazwischen liegende Jahre der Religionslosigkeit. Diese Zwischenzeit, die im allgemeinen durch ein säkulares Studium, die gelockerten *mores* der amerikanischen Kultur und ein sozial-politisches Engagement gekennzeichnet war, brachte in der Erfahrung ihrer eigenen Unzulänglichkeit allmählich das Bedürfnis nach etwas hervor, das von der säkularisierten Welt nicht zu erlangen war. Dabei ging die Entwicklung zum Glauben nur selten von individuellen Lehrern aus. Viel häufiger begegneten die Konvertiten im Kontext ihres Universitätsstudiums einem kulturellen und denkerischen Erbe der christlichen Geschichte, die sich überraschenderweise mehr empfahl, als aus der mündlichen Lehre zu erwarten gewesen wäre. Einen typischen Fall berichtet Dale O'Leary, die Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz zuerst durch die Lektüre von William James kennenlernte (273). Die Persönlichkeiten, die auf dem Weg zum Glauben weiterhalfen, waren vor allem Schriftsteller: aus früheren Jahrhunderten Augustinus, Thomas von Aquin, Pascal und Newman; aus jüngerer Zeit Chesterton und T. S. Eliot, Gilson und Maritain, Mauriac und Bernanos, Flannery O'Connor und Walker Percy. Der am häufigsten begegnende Name ist aber der des Anglikaners C. S. Lewis. Sheldon Vanauken veröffentlicht hier sogar Auszüge seines Briefwechsels mit Lewis (331 ff.). Es ist für den Katholizismus der U.S.A. typisch, daß die neueren Schriftsteller fast ausschließlich englisch- oder französischsprachig sind. Es sind zudem Autoren, die sich der Sonderstellung des dezidiert Christlichen in der Welt von heute bewußt sind. Sie zeichnen sich besonders durch ihre Fähigkeit zu innovativer Argumentation bei gleichzeitiger Aneignung des traditionellen Erbes in einem nachchristlichen Zeitalter aus. Öfter berichten die Konvertiten auch von dem weniger beschreibbaren, aber tiefen Eindruck sakraler Architektur – in mehreren Fällen der französischen Kathedrale. Auch wurde die

Entwicklung zum Glauben hin oft von den Gatten (oder künftigen Gatten) begleitet, obwohl diese Einflüsse eher indirekter Art zu sein scheinen.

Die hier vorliegenden autobiographischen Erzählungen sind zwar weniger doxologisch gehalten als die *Confessiones* des hl. Augustinus, und sie haben auch nicht die literarische Form eines Dialogs mit Gott. In ihrem *Gottesbild* jedoch sind sie mit dem Werk des Kirchenvaters durchaus vergleichbar. Die Autoren bringen zum Ausdruck, wie entscheidend für ihr Leben Gott und der Glaube an ihn sind. Dieser Glaube wird weder aus eigener Initiative noch ohne Vermittlung und Mitwirkung – auch nicht ohne das Mitdenken – erlangt. Bevor sie an ihn dachten, wurden sie von ihm berufen, und diese Berufung war oft (freilich nicht ausschließlich) über andere Personen und Ereignisse vermittelt. Davon zu erzählen, macht einen Teil der Selbstbiographien aus. Irgendwann aber kam der Zeitpunkt, wo sie sich alle bewußt mit der Möglichkeit des Glaubens konfrontiert sahen, und dann ging es um die Gründe für bzw. wider den Glauben. Auch von diesen Überlegungen wird ausführlich berichtet. Auf der einen Seite wird dabei die Grenze zum Rationalismus nie überschritten: die nur partielle Begründbarkeit des Glaubens und die Ergänzungsbedürftigkeit jeder rationalen Argumentation stehen allen deutlich vor Augen. Auf der anderen Seite bezeugen sie aber auch alle (mit nur einer oder allenfalls zwei Ausnahmen: 236, 229) die Bedeutung reflektierter Überlegung. Ihr Gott ist kein Gott, der sie ohne die Vermittlung durch eine längere Geschichte und einen Prozeß der Reflexion schlagartig überfällt. Dadurch unterscheiden sich diese Berichte – zu ihrem Vorteil – von einer in Amerika häufiger anzutreffenden Art der Bekehrungsgeschichte. So wenig selbstverständlich oder unvermittelt ihr Weg zum Glauben war, so wenig selbstsicher sind diese Zeugen in bezug auf den Erhalt des Glaubens. Sie berichten des öfteren vom inneren Kampf auch nach der Bekehrung, und sie bezeugen die Notwendigkeit, sich selbst nach einer gewissen Befestigung im Glauben weiterhin um die Vertiefung und eine entsprechende Praxis des Glaubens zu bemühen.

Damit ist nun schon das Wesentliche auch zum *Selbstverständnis* dieser Autobiographien gesagt. Sie beschreiben die Vorgeschichte der jeweiligen Bekehrung weder ganz weiß noch ganz schwarz: sie erzählen von Unzulänglichkeiten und Abwegen, aber auch von positiven Ansätzen und allmählicher Annäherung. Sie kennen das Ineinander von Gnade und Geschichte. Sie sehen die Notwendigkeit der vorausgehenden Gnade und die Notwendigkeit menschlicher Mitwirkung. Auch die Nachgeschichte der Konversionen wird differenziert

bewertet. Die Konvertiten geben sich nicht als schon vollkommen Erlöste aus, gerade weil sie die Bedeutung – und die Grenzen – ihrer Mitwirkung mit der Gnade erkennen. Dabei sind sie zu Selbstkritik und Selbsthumor (vgl. etwa 315 ff.) gleichermaßen bereit. Sie sind vom unvergleichlichen Wert des dezidiert katholischen Glaubens überzeugt, aber sie wissen auch um die sehr gebrechlichen Behälter dieser göttlichen Gabe. Gerade deswegen sind die meisten von ihnen heute im Rahmen der Publizistik und der Erziehung oder auch im Bereich kirchlicher und sozial-karitativer Organisationen tätig.

Gemäß ihrem *Weltverständnis* erkennen die Selbstbiographien durchaus die Licht- und Schattenseiten der vielfältigen nichtkatholischen Welten. Es dürfte eine der hoffnungsvollsten Dimensionen des Buches sein, daß die Wege Gottes auch durch diese Welten führen. Der Glaube ist keine schlichte Absage an all das, was außerhalb seiner ist. Die Gnade ist keine einseitige Ablehnung der faktischen menschlichen Natur. Auch darin sind diese Beiträge mit den *Confessiones* vergleichbar. Dennoch ist die Welt des Glaubens mit diesen anderen Welten nicht einfach identisch. Vieles an ihnen muß ergänzt, manches auch korrigiert werden. Die eigentliche Aussageabsicht des Buches läßt sich vor allem durch den Hauptadressaten des Werkes erkennen. Der Sammelband wendet sich nämlich weniger direkt an Nichtkatholiken, sondern er ist vor allem ein Appell an Katholiken – im besonderen an die »cradle Catholics« –, die Besonderheit des Katholischen wieder dezidiert zu erkennen und anzuerkennen. Diese Absicht bedeutet auch, daß die faktische Vielfalt der katholischen Welt von den Autoren nicht übersehen wird. Sie wird vielmehr nüchtern und ehrlich zur Kenntnis genommen – ohne Schönfärberei, aber auch ohne Dämonisierung. Die meisten der geschilderten Bekehrungen sind nachkonziliaren Datums, und doch sind sie alle von der Überzeugung getragen, daß es ein durchaus wichtiger Unterschied ist, ob man katholisch ist oder nicht. Man spricht von dem »all-or-nothing realm in which our conversions were to take place« (26), von »absolute commitment« (272), vom Anspruch des Christentums, der zugleich unerhört und unausweichlich sei (18). Viele Beiträge heben die besondere Rolle hervor, die das Magisterium bei der Verkündigung des genuinen Glaubens zu spielen hat (etwa 360). Das Buch ist in erster Linie ein Plädoyer dafür, daß die katholische Welt den bedeutsamen Unterschied ihres Glaubens zum sonstigen Weltverständnis deutlicher erkennt und sich zu ihm wieder mit größerer Dankbarkeit und Freude bekennt (vgl. etwa 177).

Richard Schenk, Hannover/Berkeley

Festschriften

Coreth, Anna/Fux, Ildefons (Hrsg.), *Servitium Pietatis. Festschrift für Hans Hermann Kardinal Groer zum 70. Geburtstag, Salterae, Roggendorf 1989, XVIII u. 431 S.*

Nach einem Geleitwort von Kardinal König, der über die pietas reflektiert, einem Grußwort von Erzbischof Eder und dem Vorwort der Herausgeber, die den Titel begründen – Pietas übersteigt das menschbezogene Weltgefüge zu einer theozentrischen Ausrichtung in der Fülle der Liebe – gibt P. Ildefons Fux – »Vir continens non recusans laborem« – eine Lebensskizze Kardinal Groers. Hinter den äußeren Daten, der Seelsorge an der Jugend und in der Legio Mariae, hinter den Mißerfolgen und dem beständigen Ausharren und Neuaufbauen scheint – den Eindruck hat der Rezensent – etwas vom Geheimnis des Kreuzes auf.

Wie Maria das initium des Heils ist, eröffnen den Band vier Beiträge mit marianischer Thematik. L. Scheffczyk handelt von: Maria – Leitbild der Hoffnung in der Lehre Gabriel Biels. Einleitend vergleicht Scheffczyk die Umbruchstimmung der vorreformatorischen mit der heutigen Zeit. Biel hebt die Unbefleckte Empfängnis Mariens hervor. Sie ergibt sich aus der Konvenienz für den vollkommensten Erlöser, auch ein vollkommenstes Werk hervorzubringen. Maria, vom Sohn zur mater idonea seit Ewigkeit erwählt, hat nun in der Mitwirkung an der Erlösung eine besondere Aufgabe, die sie zur Hoffnungsgestalt werden läßt. Maria dient ganz dem Heil der Menschen, ihre Aufnahme in den Himmel dient der Intensivierung ihres Dienstes. Ausführlich untersucht S. jene bedenklichen Formulierungen, wonach Christus als Anwalt der Gerechtigkeit, Maria als Anwältin der Barmherzigkeit und somit als alleinige Hoffnungsträgerin erscheint. Die Aussagen klingen unausgeglichen, doch wird der Dienstcharakter der cooperatrix, mediatrix oder reparatrix nie übersehen. Die Christozentrik bleibt bei Biel gewahrt.

Pia Maria Plechl untersucht dann »die Loreto-Liturgie des Erasmus von Rotterdam«. Abgedruckt sind der Text der Liturgie, den Erasmus für seinen Freund Thiébaud Biétry in Porrentruy entworfen hat, zwei Briefe des Erasmus an ihn und der Anfang einer Predigt zur Liturgie. Es läßt sich nicht erweisen, ob dieser marianische und kirchentreue Text von Biétry deshalb bekannt gemacht wurde, um Gerüchte über die Treue des Erasmus zum katholischen Glauben zu entkräften. – Annemarie Fenzel kommentiert in ihrem Beitrag: »Maria im Dom. Mariendarstellung und Marienverehrung im Wie-

ner Stephansdoms« Mariendarstellungen im Wiener Dom – es gibt bzw. gab ca. 140 Darstellungen – anhand von Anrufungen der Lauretanischen Litanei. Die einzelnen Schilderungen werden in eine politische, kunst- und frömmigkeitsgeschichtliche Perspektive gebracht und laden zu einer eigenen Dombegehung unter mariologischen Vorzeichen ein. Ein bei aller Gelehrsamkeit zum Nachdenken anregender Beitrag! – Weihbischof Kurt Krenn wählte das Thema: Des Menschen Gotteserkenntnis und Gotteserfahrung als theologisches Paradigma Mariens. Vf. geht von der Frage aus, ob der heutige Mensch nur in Kenntnis gesetzt wird oder noch das eigene Selbst erfährt. Damit die schlechte Endlichkeit des formlosen Erlebens überwunden wird, bedarf es der Formhaftigkeit der Selbstbestimmung. In diesem Fall erfährt der Mensch seine Unüberbietbarkeit, und zwar angesichts des Preises, den Gott für ihn in der Erlösung gezahlt hat. Maria ist in ihrem Gehorsam und in ihrer Liebe die Unüberbietbarkeit wahren Menschseins, in einzigartiger Tiefe, in der Liebe zu ihrem Sohn und zu allen, denen er seine Liebe schenkt, und in unwiederholbar weiter Mutterschaft. Krenn gelang auf diese Weise geradezu zu einem inneren Kern Marias, der als marianisches Fundamentalprinzip verstanden werden kann.

Den zweiten Abschnitt »Spiritualität« eröffnet Kardinal Ratzingers Beitrag: Der Heilige Geist und die Kirche. Der Heilige Geist bringt die durch die Sünde zerstörte Menschheit in ihre Einheit. Daher wird die Person nicht im Sinn des fernöstlichen Nirwanas aufgelöst, sondern geöffnet und vertieft. Vom Geist wird die Einmaligkeit des einzelnen ausgeprägt und zugleich in die Gemeinschaft der Kirche eingeführt, die schon am Pfingsttag universal ist (und nicht eine Föderation von Ortskirchen, sondern deren Mutter). – Bischof Egon Kapellari zeigt in seiner Meditation »Betende Hände« die Symbolkraft der betenden Hände. – Giovanna della Croce führt dann in »die mystische Erfahrung in der Lehre des hl. Johannes vom Kreuz« ein. Sie kann, wie Vf. klar herausstellt, dem Menschen helfen, zu sich zu finden und durch die Gnadenwirkungen Gottes sich neu zu erkennen. – Anna Coreth analysiert »Predigten über das göttliche Herz Jesu aus dem 18. Jahrhundert in Wien«: Sie geben einen guten Eindruck über Weise und Stil der Herz-Jesu-Verehrung der Barockzeit. – Fr. W. Riedel: Magnificat anima mea Dominum – Verkündigung und Spiritualität in der Kirchenmusik des Barock, bringt genaue Angaben über die vom Abt von Göttweig und seinen Musikern in Roggen-

dorf übernommene Liturgie (Hochamt, Vesper usw.) beim Fest Mariae Geburt, um dann zu allgemeinen Fragen der Kirchenmusik überzugehen. – Den Abschluß dieses Teils bildet der Beitrag von Edith Jarmai: »Die Lehre der hl. Magdalena Sophia Barat über die Demut«.

Der 3. Teil »geweihtes Leben« bringt zunächst aus der Feder von Urszula Borkowska einen Beitrag über »das Frömmigkeitsleben der polnischen Jagiellonen«. Der Verfasserin gelingt eine höchst eindrucksvolle Schilderung des vielfältigen und tiefen religiösen Lebens (liturg. Jahr, Sakramenteneingang, Allmosen) am polnischen Hof. – Bischof A. Nossol (aus »Opole«: warum nicht »Oppeln«?) handelt von Maximilian Kolbe: »Aus Liebe für andere leiden und sterben.« – Hildegard Brem behandelt die große Missionarin der Legio Mariae: »Edel Mary Quinn. Ein eucharistisches Leben«. Quelle apostolischer Laienarbeit und Fruchtbarkeit war die Eucharistie (tägliche Teilnahme an der Heiligen Messe, Kommunion, Anbetung). Martin Deininger (»Friedrich Wessely und das Oratorium Sanctissimae Trinitatis«) und Adelheid Liechtenstein (»Friedrich Wessely als Gründer der Legion Mariens in Österreich«) geben einen klaren und detaillierten Überblick über Wesselys Absichten und Wirken.

Im 4. Abschnitt: »Kirchengeschichte«, stellt Floridus Röhrig »Die Wallfahrt nach Klosterneuburg« dar; die religiösen und politischen Zusammenhänge und Pläne bei der Wallfahrt zum hl. Leopold werden in gelungener Weise herausgearbeitet. – Karl Hörmann behandelt am Einzelbeispiel der Pfarren Laa an der Thaya und Höflein (Mähren) die »Wallfahrt im Dienst der Glaubenserneuerung«, um den Zusammenhang zwischen Wallfahrt und religiöser Erneuerung aufzuzeigen. – E. Chr. Suttner interessanter Beitrag über »Staat aus orthodoxer Sicht« läßt nebenbei die vielen Spielarten kirchlicher Leitung aufgrund der Abhängigkeit der Kirche von weltlichen Herrschern erkennen. Die Katholiken können daraus die mit dem Papsttum ermöglichte Freiheit der Kirche nach Meinung des Rezensenten erkennen. – Ildefons Fux zeigt mit seinem Beitrag: »Erzherzogin Maria Anna und die Österreichische Kinderpolitik«, das intensive, wenn auch vergebliche Bemühen dieser geistlichen Gestalt, über ihren Bruder, Kaiser Franz II., eine Änderung der josephinischen Kirchengesetze und damit eine religiöse Erneuerung zu erreichen. – Johann Weissensteiner gibt einen detaillierten, thematisch gegliederten Überblick über »die Welt- und Ordenspriester der Erzdiözese Wien als Verfasser von Gebetbüchern im 19. Jahrhundert.« – Elisabeth Kovács schildert Zusammenhänge und Hintergründe der »Krönung und Dethronisation

Karls IV., des letzten Königs von Ungarn.« Nach dem Urteil des Rezensenten ist es in hervorragender Weise gelungen, Kardinal Groer mit einer Festschrift zu ehren, die nicht nur durch gehaltvolle Beiträge hervorsteht, sondern auch durch ihre Nähe zum Leben und Wirken des zu Ehrenden.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Ziegenaus, Anton (Hrsg.), Sendung und Dienst im bischöflichen Amt. Festschrift der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg für Bischof Josef Stimpfle zum 75. Geburtstag, EOS Verlag St. Ottilien. 1991, VI u. 398 S.

Bischof Dr. Dr. h.c. Josef Stimpfle, im Jahr 1985 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg mit der Würde eines Ehrendoktors ausgezeichnet, wurde zu seinem 75. Geburtstag am 25. März 1991 von Professoren dieser Fakultät erneut geehrt. Mit einer Festschrift wurde ihm im wissenschaftlichen Raum dankgesagt für das, was er seit 1963 »für die Diözese Augsburg« (V) in Wahrnehmung seiner Aufgaben als Bischof getan hat.

»Sendung und Dienst im bischöflichen Amt« ist in den 16 Beiträgen der Festschrift nicht das hervorsteckende Thema, aber mehr als einmal wird der Leser an Fragen und Antworten herangebracht, die auch den Bischof zumal einer großen deutschen Diözese betreffen, aber nicht einfach nur beschäftigen, sondern ihn ihrer Komplexität überhaupt erst ganz ausliefern.

Unter der Überschrift »Das Zweite Vatikanum und seine Verwirklichung« (1–70) sind zwei Beiträge zusammengestellt, die, verfaßt von Klaus Kienzler (»Kirche als 'communio' – konziliar und nachkonziliar«) und Joseph Listl (»Die Besetzung der Bischofsstühle. Bischofsernennungen und Bischofswahlen in Deutschland«), auf das Feld gegenwärtiger innerkirchlicher Spannungen führen.

Für K. Kienzler, aber nicht nur für ihn, gilt die *communio*-Ekklesiologie als »der zentrale und grundlegende Gedanke der Konzilsdokumente« (3). Nach seiner schrittweisen Wiederbewertung sei er in »Lumen Gentium« zwar in eine wichtige Phase seiner Konkretwerdung gebracht worden, aber mit dem Ende des Konzils habe »ein deutliches Zurücktretreten der *communio*-Ekklesiologie« (14) eingesetzt. »Das Verständnis der Kirche als 'communio'-Gemeinschaft müsse deutlicher realisiert werden, (...)« (28). Notwendig sei eine Neubestimmung des Verhältnisses zwischen kirchlicher Einheit und Vielheit. Daß die größten Geister

des Abendlandes, Philosophen und Theologen, Politiker und Ethiker, mit ihren besten Kräften um die umfassende Lösung dieses Grundproblems aller geschaffenen Wirklichkeit bemüht waren, sollte gegenüber allen utopischen Erwartungen immer wieder deutlich gesagt werden um der Sache willen.

Zu dem Beitrag »Die Besetzung der Bischofsstühle« (29-68) hat sich Joseph Listl insbesondere durch die Ereignisse veranlaßt gesehen, die im Zusammenhang der Wiederbesetzung des Erzbischöflichen Stuhles in Köln ausgelöst wurden. Als theologische Ausgangsbasis wählt er diejenige Bestimmung des vom Zweiten Vatikanum verabschiedeten Dekrets über die Hirtenaufgabe der Bischöfe, die in c. 377 § 5 CIC folgenden Wortlaut angenommen hat: »In Zukunft werden weltlichen Autoritäten keine Rechte und Privilegien in bezug auf Wahl, Nomination, Präsentation oder Designation von Bischöfen eingeräumt« (31). Diese Bestimmung wertet J. Listl »als klare Aussage des Konzils, in der der 'Geist des Konzils' buchstäblichen Ausdruck gefunden hat« (32). Gegenwärtig sei aber »eine doppelte Form der Besetzung vakanter Bischofsstühle« zu unterscheiden, »einmal das freie Ernennungsrecht des Papstes und an zweiter Stelle das Recht der Bischofswahl durch hierzu legitimierte Gremien mit nachfolgender päpstlicher Bestätigung des rechtmäßig gewählten Kandidaten« (30). Mehr als andere Kanonisten betont J. Listl die Notwendigkeit, die Ereignisse in Köln dem strengen Maßstab seines theologischen Ausgangspunktes zu unterwerfen. Den tiefsten Grund für seine Sicht der Dinge erblickt der Ordinarius für Kirchenrecht an der Universität Augsburg darin, daß »die Besetzung der bischöflichen Stühle mit würdigen und für ihr hohes Amt qualifizierten Persönlichkeiten« seitens »der Kirche von ihren ersten Anfängen an als eine Aufgabe von erstrangiger Bedeutung betrachtet« (29) wurde.

Im zweiten Teil der Festschrift hat der Herausgeber unter der Überschrift »Amt und Gestalt des Bischofs« (69-135) drei Beiträge zusammengestellt, hinter denen vorrangig historische Einsichten stehen. Walter Baier befaßt sich mit dem spanischen Dominikaner Petrus de Soto (1496/1500-1560), der mehrere Jahre lang der Beichtvater Karls V. war und u.a. in Dillingen sehr segensreich gewirkt hat. Woran dem Autor mit Recht gelegen ist, wird bereits im Titel des Beitrags erkennbar: *Episcopus constat a Christo in Apostolis institutos* (86, Anm. 56); dieser ist dem Werk de Sotos entnommen und zeugt wie das Werk insgesamt von einem Theologen, der über einmal gezogene Grenzen, auch in der Theologie, hinausdenken konnte. Petrus de Soto war denn auch ein weitgereister Theologe.

In dem Beitrag »Bischof und Kardinal« (Untertitel: »Zur geistlichen Gewalt in der Reichskirche des 16. Jahrhunderts«) (97-112) zieht Herbert Immenkötter im wesentlichen folgende gedankliche Linie aus: Sowohl durch den Bildungsstand der Bischöfe, deren Gelehrtheit in der Reformationszeit eine Seltenheit war (97, 98, 99, 100, 104), als auch durch die sogenannten Reichsbischöfe sind seelsorgerliche Probleme heraufbeschworen worden (101, 103-106), die zumal in der neugeschaffenen Diözese Wien eine extreme Gestalt annahmen. Unter dem Eindruck vor allem (aber nicht nur) der dortigen Verhältnisse hat sich der gelehrte Friedrich Nausea (1490-1552), Nachfolger des ebenfalls hochgebildeten Johann Fabri (1478-1541) auf dem Bischofsstuhl in Wien, an der »Diskussion um die Einschätzung von Kardinalat und Episkopat« (108) beteiligt. Vor allem zwischen den Zeilen weist H. Immenkötter auf den Umstand hin, daß Reformen in der Kirche immer nur durch »die Veränderung der politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse« (112) zum Erfolg führen.

Gewissermaßen im Gegensatz zu dieser Auffassung oder doch in einer fruchtbaren Spannung zu ihr behandelt Hanspeter Heinz als Pastoraltheologe die Thematik »Amt und Gestalt des Bischofs« im Rückgriff auf die »Regula Pastoralis Gregors des Großen«; er betitelt seinen Beitrag »Der Bischofsspiegel des Mittelalters« (113-135). Durch die Art, wie H. Heinz die Pastoralregel, die für Jahrhunderte Maßstäbe gesetzt hat, nicht so sehr im einzelnen vorstellt, sondern vielmehr auf sie und damit auf die ihm zur »Lieblingslektüre« (114) gewordene Schrift »neugierig machen« (114 und 134) will, zielt er auf die Bewußtmachung der Aufgabe, die der ganzen Kirche »mit den Bischofsspiegeln unserer Tage« (111) – gemeint sind das dritte Kapitel der Kirchenkonstitution »Lumen Gentium« und das Bischofsdekret »Christus Dominus« – gestellt sei.

Mit seinem Beitrag »Der Ternar. Glaubensregel, Tradition und Sukzession nach De praescriptione haereticorum Tertullians« (139-154) eröffnet Wilhelm M. Gessel den dritten Teil der Festschrift, der unter dem Thema »Katholische Identität und Ökumene« (137-194) steht. Was er im steten Bedachtsein auf innere Zusammenhänge zu bedenken gibt, indem er die Brücke schlägt vom Auftreten Tertullians, der sich etwa als »kirchlicher Anwalt« (140) versteht, bis zu »einer modernen, reflexiven Theologie« (153) beziehungsweise bis zur Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre »über die kirchliche Berufung des Theologen« vom 24. Mai 1990, läßt sich in der Frage bündeln: Wie kann die Position, die Tertullian in De praescriptione haereticorum einnimmt, in modernes theologisches Denken umgesetzt werden? Oder: Wie kann der Satz:

»Aus den Heiligen Schriften sind wir, vorher war nichts anderes als das, was wir sind« (150), der den Ternar »Glaubensregel, Tradition und Sukzession« (139) zusammenhält, in einem theologischen Argumentationsverfahren für die Gegenwart zum Leben erweckt werden?

Walter Brandmüller greift unter der Überschrift »Die theologischen Themen des Konzils von Ferrara-Florenz« (155-175) ein in die von den Historikern kontrovers geführte Diskussion, ob die Griechen, die am 4. Februar 1438 in den Hafen von Venedig einliefen, um an dem nach Florenz einberufenen Konzil teilzunehmen, »wirklich um der Union willen gekommen waren oder nicht« (155). Mit seiner bejahenden Antwort ist der Einwand, die Griechen seien damals politisch in einer hoffnungslosen Lage gewesen, gewiß nicht schon erledigt (155 und 173); aber wenn feststehe, daß sie die Einheit damals wirklich wollten, sei die Gewinnung dieser Einheit heute »nicht nur – vielleicht nicht einmal in erster Linie – eine Frage theologischer Argumente« (173). Daraus folgert W. Brandmüller: Ökumenisches Denken nötigt zur Anerkennung von Voraussetzungen, die zwar nicht als theologische Gegenstände formulierbar sind, aber für theologische Aussagen gewissermaßen den Resonanzboden zu liefern haben.

Theologische Aussagen erschöpfen sich gemäß katholischer Denkungsart nie in ihrer Artikulation als bloße Sätze eines Systems, dem so etwas wie eine Überlauffunktion zukommt. Darum beginnt Anton Ziegenaus seinen ebenfalls der Thematik »Katholische Identität und Ökumene« zugeordneten Beitrag »Die Mariengestalt im theologischen Kontext« (Untertitel: »Das Problem evangelisch-katholischer Divergenzen«) (177-194) mit dem Hinweis auf das »Gefüge der Theologie« und die »Bedeutung der Gottesmutter« (177) in ebendiesem Gefüge als »Zepter der Rechtgläubigkeit« (177). Ihm kommt es auf die These an, daß es sich bei der Behandlung »der Gottesmutter innerhalb des katholischen und protestantischen Glaubens (...) um eine Frage handelt, bei der mit der Mariengestalt immer auch die gesamte Struktur einer Theologie mitverhandelt wird« (178). Den Nachweis für die Richtigkeit seiner These führt A. Ziegenaus mit der umsichtig und zurückhaltend aufgezeigten Konsequenz, die am Ende seiner Verweise auf die Mariendogmen und ihren theologischen Kontext der Reformationszeit (178-187), auf die katholische Mariologie (187-192) und schließlich auf die Ökumene heute (191) als die Frage unumgänglich wird, ob sich für Maria im Rahmen der Christologie ohne den Einstieg der theologischen Reflexion beim »Verkündigungsbericht (Lk 1,26-38)« (193) überhaupt und wenigstens nur ein menschenwürdiger

Platz ergeben könne. Der Theologie ist damit einmal mehr ins Stammbuch geschrieben, daß sie in ihrem berechtigten Insistieren auf den Normen der Wissenschaftlichkeit ihre Argumente von der unbedingten Bindung an die Kirche als den Ort des von Menschen mitgetragenen und in eine verbindliche Form gebrachten Glaubens nicht absehen darf.

Die einfache Sprache und die ganz und gar durchsichtige, d.h. dem Leben von Menschen zugewandte Art des Argumentierens, die für den Beitrag »Ehe und Familie in unserer Gesellschaft« (197-218) kennzeichnend sind, führen über eine Bestandsaufnahme des Gegebenen weit hinaus. Obwohl Anton Rauscher, der Verfasser dieses Beitrags, mit Zahlen nicht spart, wenn er das Gegebene in seiner Hintergründigkeit und Bedrohlichkeit benennen will, stößt man auf den Kern seiner Ausführungen erst in dem Abschnitt mit der Überschrift »Was ist zu tun?« (215). Da das Grundwertebewußtsein, das besonders für die Ehe und die Familie von größter Bedeutung ist, in unserer Gesellschaft »einem starken Erosionsprozeß« (197) unterliegt, fordert er »die Erneuerung des Wertebewußtseins« (210), die »bei den Christen selbst« (215) beginnen und über die »Vorstellung« hinausführen müsse, »als ob die von der Kirche vertretenen Auffassungen über Ehe und Familie eine 'Normenlehre' sei, die mit den heutigen Einstellungen und Verhaltensweisen der Christen (lediglich) nicht mehr übereinstimme und deshalb auch nicht mehr 'ankomme'« (216). Der genannte Erosionsprozeß reiche in das Bewußtsein auch der Christen hinein, und zwar so sehr, daß »die Grundwerte des Lebens eines jeden Menschen, der ehelichen und der familiären Lebensgemeinschaft« (216), überhaupt nicht mehr erkannt und deshalb auch von Christen nicht mehr gelebt werden. Erst diese These macht verständlich, was A. Rauscher von den Theologen und von der kirchlichen Verkündigung verlangt: Er erblickt die Aufgabe der genannten Instanzen darin, in der auf Grundwerte verpflichteten Gesellschaft der Bundesrepublik wieder eine Bundesgenossenschaft zuwege zu bringen, die »mit der Kirche« (217) für die Respektierung der Grundwerte selbstverständlich eintritt.

Zur Frage »Nur Männer als Priester?« (219-239) äußert sich als Exeget Walter Radl. Er tut es im Wissen sowohl um die Brisanz dieses Gegenstandes als auch um die Möglichkeiten des Argumentierens, die zumal dem heutigen Exegeten zur Verfügung stehen, wenn die gestellte Frage vor dem biblischen Hintergrund beantwortet werden soll. Diesen Fall sieht W. Radl gegeben durch die Äußerung des Papstes im Apostolischen Schreiben *Mulieris Dignitatem* Nr. 26; hier wird die Nichtzulassung der Frau zum Priestertum u.a. mit dem Hin-

weis gestützt: *Christus Jesus nullam mulierum inter Duodecim adscivit* (220). So reizvoll es sein mag, die Beweisführung zu verfolgen, mit der W. Radl deutlich machen will, daß das »hier untersuchte moderne Argument von der rein männlichen Zusammensetzung des Zwölferkreises nicht stichhaltig« (239) sei, so wenig taugt dieses als Auseinandersetzung mit der Argumentation, die in *Mulieris Dignitatem* zum Tragen gebracht wird. Der Satz, den W. Radl kritisiert, ist aus dem Zusammenhang, in dem er ausdrücklich nur als Argument verstanden sein soll, herausgelöst und so behandelt, als ob er vom Papst als selbständige These gemeint wäre. Wenigstens den ersten Satz aus Abschnitt 26 hätte W. Radl mitteilen müssen, um die Verbindung mit der Sache zu wahren, die dem Papst allein wichtig ist. Das Wort: *Christus Jesus nullam mulierum inter Duodecim adscivit*, steht in dieser Gestalt ja nicht in *Mulieris Dignitatem*.

Wenn sich der mit dieser Festschrift geehrte Jubilar in den Beitrag »Säkularisierung, Heiligung?« (241-255) vertieft, der von Hans Peter Balmer mit dem Ziel verfaßt wurde, die »Problematik neuzeitlicher Rationalität« – so der Untertitel – zu durchleuchten, wird er sich vor die ihn unmittelbar tangierende Frage gestellt sehen, ob er als Verkünder des Evangeliums und als Lehrer des Glaubens, der der Bischof wesentlich ist, dem modernen Menschen überhaupt noch, und wenn dieses der Fall ist, unbefangen gegenüber treten dürfe. Er muß sich unweigerlich Rechenschaft darüber geben, ob er »in dieser Komödie des Welttheaters« (249) nicht die schlechte Rolle derer zu spielen verurteilt ist, die »aus den Aporien der wissenschaftlich-technologischen Rationalität« (248) dadurch herausfinden wollen, daß sie – entgegen aller philosophischen Einsicht und Vernunft – das Rettende weiterhin positiv, also nicht ohne Preisgabe der Freiheit, zu bestimmen versuchen. Die Lösung, die H.P. Balmer anbietet, heißt »Integration« (255). Der Christ wird zu fragen haben, ob in dem Begriff »Integration« Raum ist für die »Torheit des Kreuzes«.

Während H.P. Balmer das Verstehen menschlicher Existenz unter den Voraussetzungen der neuzeitlichen Rationalität durch die geschichtliche Bewegung gekennzeichnet sieht, in der die zwischen dem Profanen und Sakralen »scharf trennende Einstellung dem Wirklichen gegenüber« zusehends der »Integration« (255) »des Unzugänglichen« (253) und des Beherrschbaren in der »menschliche(n) Ausrichtung auf das Wirkliche« (254) weicht, lenkt Severin Müller die Aufmerksamkeit auf die Frage nach dem Maß, dessen die Ausrichtung auf das Wirkliche bedarf oder überhaupt nur habhaft werden kann. Indem er diese Frage in dem Beitrag »Das Maß technischen Tuns - Maß des

menschlichen Lebens« (253-282) als die Frage nach dem technisch überschreitbaren Maß versteht, dessen »die moderne Welt der Technik« (260-261) bedürfe, und diese Frage im Sinn Martin Heideggers zu beantworten sucht, wird ihm der folgende Gedanke möglich: Auch als Techniker versteht sich der Mensch aus ihm »vorgegebenen Verstehens- und Orientierungshorizonten« (263), die ihn »auf technische Aktionen« (263), d.h. aber auf die Manifestation und (den) Aufschein der vorgängigen Gebundenheit des Menschen an das fundamentale Eröffnungsgeschehen des 'Seins' (263) verweisen. Indem die Technik weiterschreite, bringe sie es zu Innovationen, die »auch das Ganze des humanen Selbstverständnisses« (268) betreffen und es »in Frage und Antwort, in Wahrnehmungen und Erkenntnissen, im Denken, im Traum, in Bildern, in Wunsch, Hoffnung und Glaube wie in der Intellektualität des rationalen Verstehens und Begreifens« (269) mit der Wirklichkeit in eins bringen. Man wird nicht bestreiten können, daß sich die moderne Rationalität einmal mehr in Richtung auf ihr geheimes Dogma der Selbsterlösung des Menschen zubewegt.

Im fünften Teil der Festschrift, der den Titel trägt »Glauben und Leben« (283-394), wird über die Existenzweisen des Menschen, der mit der Versuchung der Selbsterlösung sich auseinandersetzt oder möglicherweise damit fortwährend auseinandersetzen hat, Wesentliches gesagt. – Rudolf Kilian tut dieses mit der Souveränität des in seinem Fach heimisch gewordenen akademischen Lehrers. Unter dem Titel »Relecture in Psalm 110« (285-302) behandelt er den für das Verständnis biblischer Texte generell bedeutsamen »Vorgang« der »spätere(n) Rezeption eines vorgegebenen Textes, die zugleich eine Aktualisierung beinhaltet« (285) und darüber hinaus besagt, »daß die Heilige Schrift ihr an sich fremde kulturelle Elemente aufnehmen, sich selbst überholen, Überliefertes relativieren und neue Perspektiven eröffnen kann« (302). Gewiß nötigt das tiefere Eindringen in diesen Vorgang, in dem ein vorgegebener Text gewissermaßen »von selbst« wieder lebendiges Wort werden kann oder im Rahmen »einer religionsgeschichtlichen Entwicklung« neu gedeutet werden muß, zum adäquaten Erkennen der »neuen historischen Situation«; aber jeder, der zur Verkündigung des Wortes den Auftrag hat, wird erkennen, daß der Umgang des Menschen mit dem Wort Gottes (in der Gestalt des Hörens und des Verkündigens) nicht anders zum lebendigen und heilvollen Vorgang werden kann als durch jenes Tun, das in der Exegese *relecture* heißt.

Daß die Beschäftigung mit vorgegebenen Texten aus der Welt der Religion, auch der christlichen Re-

ligion, den Suchenden und Glaubenden nicht immer weiterbringt und das Ziel erreichen läßt, das ihm saltem in confuso vorschwebt, ist das Anliegen, dem sich Eugen Paul in dem Beitrag »'Geistlich werden' vor 200 Jahren« (303-325) zuwendet. Weil aber der Autor, dem von vorneherein nur an der pädagogischen Aufhellung des Weges zum geistlichen Beruf gelegen ist, hinter der von ihm gewählten Methode zurückbleibt, provozieren seine Darlegungen die Frage: Wieviel kann ein einzelner Fall an dem »beleuchten« (303), was in der katholischen Kirche »die Förderung geistlicher Berufe« (303) umschließt oder auch umschlossen hat?

Der Beitrag »Vom Sachwissen zum Heilswissen« (337-358), in dem sich Fritz Weidmann »zur Weitergabe des Glaubens im Rahmen des Religionsunterrichts« äußert, erhält sein Gepräge durch die Sorge, die gegenwärtig im Blick auf den Glauben der kommenden Generation sowohl seitens der Kirche als auch seitens der Theologie vielstimmig geäußert wird. Sein eigentliches Anliegen wird faßbar in dem Abschnitt, der die Überschrift »Sachwissen als Heilswissen« (340) trägt. Was F. Weidmann als Ziel vorschwebt (340, 342, 343, 345, 346 u.ö.), verdient als die Frage nach einer Neufassung des Bildungsverständnisses weitergedacht zu werden. Berufsorientierung erfüllt jedenfalls in einer Gesellschaft, die pluralistisch »weiterzukommen« sich entschlossen hat, nicht den Anspruch, der namens des Heilswissens an die bestehenden Bildungswege zu stellen ist.

Mit der Überschrift »Jesus lieben lernen« hat sich Joachim Piegsa für seinen Beitrag (359-394) einen Gegenstand gewählt, mit dem er sich ins Zentrum jener Auseinandersetzungen hineinbegibt, die sowohl die Moralthologie selbst als auch die Moralverkündigung der Kirche aufs schwerste belasten. Aber J. Piegsa denkt nicht einfach nur, wie ihm nachgesagt wird, in Alternativen: Statt etwa von Glaubensethik zu reden, betont er: »Die Moral erscheint als gewendete Christologie« (367); die gedankliche Linie, die er damit auszieht, bezeugt seine besondere Art, mit Tradition umzugehen. Da mit seinem Hindrängen auf das Wesentliche die Beanspruchung der Person durch das Gewissen als der »Stimme Gottes in mir« (367) nicht negiert sein kann, stellt sich für ihn die Aufgabe, die Liebe in der »Einheit von Gottes- und Nächstenliebe« (385) als den verbindlichen »Weg zu Gott« (385) aufzu-

weisen, auf dem der Mensch das ihm von Gott gesetzte »neue Maß« (378, 380) und damit auch die anderen erreicht (383). Auf dem Weg aber, den die Liebe weist, wird der Mensch nur bleiben, wenn er die Erscheinungsweisen der »eine(n) Liebe und ihre verschiedenen Gestalten« (386) als einen sich ihm auftuenden Weg erkennt, der ihn einerseits für die »größere Liebe« (378) beansprucht, andererseits aber, nämlich im Fall der Verweigerung der größeren Liebe, zum Eingeständnis sittlicher Schuld führt. Vor diesem Hintergrund gelesen, stellt der von J. Piegsa verfaßte Beitrag eine auf die Frage nach dem Heil des Menschen bedachte Auseinandersetzung mit jener geistigen Verfassung des Menschen der offenen Gesellschaft dar, die ihn keinen vernünftigen Grund mehr finden läßt, warum er eine christliche, d.h. dem Glauben an das Evangelium verpflichtete Moral bejahen und sich an sie binden sollte. Insofern legt J. Piegsa den Finger auf ein Problem, das längst auch ein drängendes Problem der Verkündigung darstellt.

Aber auch dieser Beitrag, mit dem die Festschrift sinnvollerweise zum Abschluß kommt, endet dort, wo die Aufgabe des Bischofs als des erstverantwortlichen Verkünders des Evangeliums in seiner Diözese beginnt. Anders ausgedrückt: die theologische Reflexion kann (oder muß?) sich als wissenschaftliches Unternehmen die Bewahrung an der *sacra doctrina* – jedenfalls auf weite Strecken – sparen, und der vom Hören kommende und zum Zeugnis (vor allem der Verkündigung) führende Glaube trägt zur fortwährenden Beseelung und Gestaltwerdung der *sacra doctrina* kaum noch erkennbar etwas bei. Das Verhältnis zwischen dem verkündigten und dem theologisch reflektierten Glauben kann aber sinnvollerweise nur als ein Verhältnis der wechselseitigen Beeinflussung nach Maßgabe der Gesetzmäßigkeiten seines gnadenhaften Ursprungs gedacht werden. So gesehen, ist diese Festschrift für den 75jährigen Bischof Dr. Dr. h.c. Josef Stimpfle von Augsburg nicht nur das äußere Zeichen, mit dem ihm Professoren seiner Theologischen Fakultät ihren Dank aussprechen und ihre Verehrung bekunden, sondern auch ein Hinweis darauf, wie sehr der Abstand zwischen dem, was Bischöfen aufgetragen ist, und dem, was die Katholisch-Theologischen Fakultäten als ihre Aufgabe ansehen, zum Zeichen der Zeit geworden ist.

Josef Rief, Regensburg

Dogmatik

Lutz, Jürgen, *Unio und Communio. Zum Verhältnis von Rechtfertigungslehre und Kirchenverständnis bei Martin Luther. Eine Untersuchung zu ekklesiologisch relevanten Texten der Jahre 1519–1528 (Konfessionskundliche und kontrovers-theologische Studien, Band 55), Bonifatius-Verlag, Paderborn 1990, 311 S.*

Wenn es wahr ist, daß der ökumenische Dialog zu einem Konsens in der Rechtfertigungslehre geführt hat, dann ist es erstaunlich, daß sich dieser Konsens noch nicht auf Fragen der Ekklesiologie ausgewirkt hat. Jürgen Lutz versucht in seiner Dissertation, die 1989/90 von der Theol. Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Brsg. angenommen wurde, dieser merkwürdigen Tatsache auf den Grund zu gehen, indem er das Verhältnis von Rechtfertigungslehre und Kirchenverständnis bei Martin Luther untersucht (vgl. 18f.80). Ziel seiner Arbeit ist eine legitime und authentische Lutherauslegung, welche sich möglicherweise als für das ökumenische Gespräch relevant erweist (22), und zwar dergestalt, daß über Luther »paradoxerweise eine Grundlage für die weitere, auf die Einheit zulaufende Diskussion erreicht werden« könne (21). Als Ausgangspunkt seiner Erörterungen dient Lutz Luthers Verständnis der Kirche als *communio sanctorum*, welches er mit Vajta als »theologische Grundlage der Ekklesiologie Luthers« ansieht (22f). Die leitende Grundfrage formuliert er treffend so: »Besteht zwischen dem *sanctum-esse* der *sancti* ... und der *communio* ein innerer, wesenhafter, notwendiger Zusammenhang oder kommt die *communio* von außen zum in sich abgeschlossenen *sanctum-esse* hinzu?« (23f) Da diese Frage abhängig ist von der Verhältnisbestimmung von Rechtfertigung und Heiligung, wendet sich Lutz zunächst diesem in der Lutherforschung immer wieder verhandelten Problem zu, wobei er im Gedanken der *unio* des Gerechtfertigten mit Christus einen »neuen Zugang« zur Rechtfertigungslehre erblickt (26). Deren »Grundstruktur« sieht Lutz im *Sermo de duplici iustitia* (1519) vorgebildet (28), einer »Landkarte« vergleichbar (75), weshalb er seine Untersuchung – nach einigen hermeneutischen und methodischen Vorbemerkungen (29–34) – mit einer eingehenden Analyse dieses Sermons, dessen systematischer Vorbau im Anhang (295–297) dokumentiert ist, beginnt (35–80) und im Anschluß daran Luthers Rechtfertigungslehre (82–179), seine Lehre vom allgemeinen Prie-

stertum (180–245) und sein Kirchenverständnis als »*communio sanctorum* als Volk von Priestern« (246–290) anhand von Predigten und Sermonen aus der Zeit von 1519–1528 (vgl. 26–28) darstellt. Mit zwölf Thesen faßt er am Schluß die Ergebnisse seiner Arbeit zusammen.

Im ersten Teil bestimmt Lutz den *Sermo de duplici iustitia* als »systematische Nachbereitung einer kurz zusammengefaßten Predigt« über Phil 2,5ff (37), die mit einem »systematischen Vorbau« versehen wurde, welcher die »dichteste Zusammenfassung der Rechtfertigungslehre Luthers mit all ihren Zusammenhängen und Nuancen« biete (40). Lutz analysiert im folgenden eingehend die Ausführungen Luthers zur *iustitia prima* (»*aliena et ab extra infusa*«) (44–56) und *iustitia secunda* (»*nostra et propria*«) (56–75) und entwickelt daraus schon die Hauptthesen seiner Untersuchung: »Dreh- und Angelpunkt der gesamten Rechtfertigungslehre Luthers« sei »seine These vom Einssein des Glaubenden mit Christus« (76; vgl. 43f). Diese *unio* sei wesenhaft dynamisch-eschatologisch bestimmt (45ff und *passim*), Glauben und Leben aus dem Glauben fielen praktisch ineins (52), so daß erste und zweite Gerechtigkeit eine untrennbare Einheit bildeten bzw. die zweite Gerechtigkeit als Vollzug der mit der ersten Gerechtigkeit gegebenen *unio* gedeutet werden müßte (vgl. 60f.65f.76). Dadurch erhalte die zweite Gerechtigkeit in ihren drei Aspekten (*mortificatio carnis*, *charitas erga proximum* und *humilitas ac timor erga deum*) soteriologische Bedeutung (64f.68), insbesondere auch für den Nächsten (70f), so daß sie nicht als bloßer Weltdienst zu charakterisieren sei (71–74; vgl. 217–222). Deshalb sei auch die *communio* nicht nur äußerer Rahmen für die Rechtfertigung des einzelnen vor Gott, nicht nur deren Frucht, sondern vielmehr deren Mitbedingung oder Medium (74f.76).

Im zweiten Teil begründet Lutz seine These von der Einheit von Rechtfertigung und Heiligung, beginnend mit dem Hinweis, daß das *unio*-Motiv schon aufgrund seiner Häufigkeit als zentral für die Theologie Luthers angesehen werden dürfe (84–89). Offensichtlich in der Überzeugung, damit Luthers Orientierung an der Mystik belegen zu können, setzt sich Lutz beiläufig von der gegenteiligen Ansicht L. Granes ab (84). Unter dem Leitgedanken, daß ein heilsmittlerisches Tun des Christen nur aus dem Gedanken der Teilhabe am Sein und damit am Mittlersein Christi erklärt werden könne

(90), wendet er sich zunächst dem Zusammenhang von unio und participatio zu (90–110), um anschließend das fortschreitende Heilwerden des Menschen als zweiten Aspekt der unio cum Christo, nämlich als heiligende Dynamik des im Glaubenden wohnenden und wirkenden Christus zu erhörtern (110–172). In diesem zentralen Abschnitt führt Lutz eine Fülle von Luthertexten an, die einen »gleichsam naturhaften Zusammenhang« von Glauben und Werken der Liebe nahelegen (137; vgl. 118.124), woraus zu folgern sei, daß die Werke in den Glaubens- und Rechtfertigungsprozeß integriert seien (119.137.141 und passim). Lutz übergeht dabei die Frage nach der menschlichen Freiheit (118), die einerseits von Luther geleugnet, andererseits wieder vorausgesetzt erscheint, vor allem wenn Luther die Gefahr des Gnadenerlustes beschwört (vgl. 125.141.145.168f.211, Anm. 128). Anstatt über damit verbundene Auslegungsschwierigkeiten zu reflektieren, wiederholt Lutz jedes Mal nur seine These von der Integration der Nachfolge in den Glaubensbegriff (ebd. und passim), wohingegen er Textstellen, die eine radikale Unterscheidung von Glaube und Nachfolge nahelegen, als »kontextbezogene Zuspitzung und Vereinseitigung« wohl etwas vorschnell beiseiteschiebt (231f). Überleitend zum dritten Teil stellt er die Frage, ob die Nachfolge nur für die eigene Rechtfertigung oder auch für die des anderen soteriologische Bedeutung besitzt (178f).

Die Antwort erwartet er aus Luthers Lehre vom allgemeinen Priestertum, der »Schnittstelle von Rechtfertigungslehre und Ekklesiologie« (180). Das Priestertum der Gläubigen sei – kraft der unio – als Teilhabe am mittlerischen Priestertum Christi zu verstehen (182–188). Sein Vollzug sei das Wesen der imitatio Christi (189–226), welche in der mortificatio carnis, im Bekenntnis des Glaubens, in Werken der Liebe und im Tragen der Schwachen auf das Heil des Nächsten ausgerichtet sei (194f.198.200f.203f.206.217–222), insofern dadurch der Glaube des Nächsten geweckt oder gestärkt, nicht jedoch ersetzt werden könne (vgl. 226–235). Als Werk des Christus in nobis sei das Priestertum der Gläubigen Repräsentation des exklusiven Priestertums Christi, so daß man von »einer impliziten Heilmittlerschaft des Glaubenden für den Nächsten« sprechen könnte und sollte (224f).

Die Frage, die schließlich den vierten Teil der Arbeit leitet, ist die nach dem Verhältnis von priesterlicher imitatio und kirchlicher communio. Lutz kommt zu dem Ergebnis, daß die communio »eben-

so in den Rechtfertigungsprozeß zu integrieren« sei »wie die imitatio« bzw. daß sich die Rechtfertigung »als prozeßhaftes Geschehen in der communio und durch die communio« vollziehe (260), weshalb von einem »sakramentalen Kirchenverständnis Luthers« gesprochen werden könne (265f.269.290). Die Christen seien durch den Glauben nicht nur eins mit Christus, sondern auch untereinander eins, ein Leib (269–284; vgl. 251–258), in dem jeder den anderen trägt und selbst getragen wird, was auch nach außen hin sichtbar sei und Zeugnischarakter in der Welt habe (285–289). Es gebe deshalb für Luther keine von der kirchlichen communio abgelöste Rechtfertigung des Individuums (292); die Bewertung Luthers als des Paten der konfessionellen Unterscheidung müsse revidiert werden, er könne viel eher zu einem »Paten der Einheit werden« (293).

Die klar strukturierte und konsequent durchgeführte Dissertation verdient sicherlich Beachtung in der Lutherforschung wie im ökumenischen Gespräch.

Die ekklesiologische These hängt wohl hauptsächlich von der Deutung der doppelten Gerechtigkeit ab, die m.E. zu wenig von den Schwierigkeiten erkennen läßt, die die Lutherforschung damit hat. Lutz geht kaum auf gegensätzliche Forschungsmeinungen ein; so erscheint das Buch des katholischen Lutherforschers Th. Beer (*Der fröhliche Wechsel und Streit*, Einsiedeln 1980) nicht einmal im Literaturverzeichnis. Die kontroverstheologischen Lehren Luthers über den unfreien Willen, Gesetz und Evangelium und das Verhältnis von Theologie und Philosophie kommen überhaupt nicht zur Sprache, so daß der Leser nicht erfährt, daß für Luther nicht nur die Einheit, sondern auch die Trennung von Glauben und Werken ein systematisch durchgehaltenes Anliegen ist. Das Fehlen der genannten Aspekte dürfte u.a. mit der Quellenauswahl (s.o.) zusammenhängen, möglicherweise auch mit der »von Wohlwollen geprägte(n) kritische(n), nicht emotionslose(n) Sympathie« des Verfassers gegenüber Luther; die hermeneutische Grundaufgabe, nicht nur die Quellen überzeugend zu interpretieren, sondern auch die verschiedenen, oft gegensätzlichen Auslegungen verständlich zu machen, kommt dabei indessen zu kurz.

Abschließend sei der Hinweis erlaubt, daß die häufigen, manchmal wörtlichen Wiederholungen (vgl. z.B. 175, Z. 1–6 mit ebd. Z. 18–26; 137, Anm. 274 mit 161f; 186 mit 237) die Lektüre unnötig durch den Eindruck der Langatmigkeit belasten.

Axel Schmidt, Vreden

Muschalek, Georg, *Kirche – noch heilsnotwendig? Über das Gewissen, die Empörung und das Verlangen*, Paul von Seth-Verlag, St.Johann b. Tübingen, 1989, 93 S.

Der Haupttitel des Buches zeigt den theologischen Gehalt (der heute kaum noch ernstlich bedacht wird) an, der Untertitel den psychologisch-therapeutischen Aspekt, unter dem das Anliegen erfaßt und dargestellt wird. Darin sind unter dem Kennwort der »Empörung« die aktuellen Verlautbarungen der (in manchen Fällen geradezu pathologisch anmutenden) Kritik an der Kirche und ihrer Institution aufgenommen, für die beispielhaft die Behauptung Drewermanns steht, nach der man »nur erschüttert sein« könne »über das ungeheure Ausmaß an Angst, das von der kirchlichen Lehre und Praxis nicht geheilt, sondern provoziert wird« (S. 83). Dem aufmerksamen Betrachter der Gegenwartsszene geht an der nüchtern geführten Bestandsaufnahme seitens des Autors nicht nur die Vielzahl der Vorwürfe auf (Herrschaftsgehabde der Kirche, Demokratiefeindlichkeit, Selbstgerechtigkeit, Triumphalismus, Mißachtung ihrer Vorläufigkeit), sondern auch ihre Intensität und Grundsätzlichkeit, die bis zur Forderung nach »einer völlig anderen Kirche« reichen (S. 14). Was nicht eigens erwähnt zu werden braucht, ist der Umstand, daß solche Kritik vornehmlich aus den Reihen der Kirchenglieder selbst aufbricht, die sich auf das von ihnen beanspruchte rechte Verständnis der modernen Welt berufen, das als Allheilmittel für die Schäden der Kirche betrachtet wird. Der Verfasser aber führt diesen Ausbruch auf tiefe geistesgeschichtliche Gründe zurück, zuletzt auf Elemente einer neuen, mit Zügen von Selbstlösung ausgestatteten Gnosis, zu der auch die damit stets gekoppelten Erscheinungen einer ungebundenen Liberalität und (in ihrem Gefolge) des Hedonismus gerechnet werden könnten. So kommt es zu einem »wildem Verlangen nach dem Vollkommenen, das gerade das zerstört, was es begehrt« (S. 36).

Da die Proteste sich grundsätzlich auf die Dignität des Gewissens, auf dessen Freiheit und Autonomie berufen, nimmt der Verfasser im Zentrum des kleinen Werkes die Frage nach »Kirche und Gewissen« auf, um hier in gekonnt einfacher Diktion einen heute vielfach mißdeuteten Tatbestand auch unter Hinweis auf die Fehlbarkeit und Verschränktheit des Gewissens zu erhellen. Hier hat die gewichtige Feststellung ihren Platz, daß die Kirche, so sehr sie das Gewissen und seine Freiheitsentscheidung aufruft, nicht etwa den Platz des Gewissens besetzt, wenn anders das Gewissen »die verborgenste Mitte und das Heiligtum im Menschen« bleiben soll, »wo er allein ist mit Gott (Gau-

dium et spes, 16), sondern als Anwalt der höchsten Würde der Gottbezogenheit des Gewissens sich zugleich als Hüterin des natürlichen Sittengesetzes und als Verkünderin des positiven göttlichen Gesetzes versteht, an deren Normen das Gewissen in seiner Freiheit gebunden bleibt. Der Beliebigkeit und dem Subjektivismus in der Gewissensentscheidung kann nach M. somit nicht das Wort geredet werden, zumal wenn mit der Tatsache des irrenden Gewissens und der Verpflichtung zur Gewissensbildung ernst gemacht wird.

Im Lichtkreis eines informierten »rechten Gewissens« kann auch – so ist die berechtigte Hoffnung des Verfassers in dem schrittweise und behutsam entwickelten Gedankengang zu interpretieren – das heute vielfach gewollte Mißverständnis der Kirche behoben werden. Es kann durch das Verständnis ersetzt werden, nach dem die Kirche »das Geheimnis Gottes in der Welt« (S. 59) ist und so in eine Dimension hineinragt, die weder von einer menschlichen Totalkritik noch von Reformversuchen nach Maßstäben der Soziologie oder der Betriebswissenschaft erreicht werden kann (S. 62). Damit ist auch festgestellt, daß das Verständnis der Kirche nur im übernatürlichen Glauben aufgehen kann, in dem statt der selbstgerechten »Empörung« vor allem die »Erwartung« des Vollkommenwerdens und der Vollendung aufgeht. Sie hat ihren Grund in Jesus Christus, den wir in der Kirche haben, »damit wir Gott nicht mißverstehen« (S. 65). Damit sind freilich die Unzulänglichkeiten der Kirche weder gelehnet noch gerechtfertigt. Hinter den Gedanken zum Aufweis der Dignität und Schwäche in der Kirche steht die Überzeugung, daß es die Kirche »sine macula et ruga« in dieser Welt nicht geben kann. Es geht aber auch die Erkenntnis auf, daß die Kirche in dieser Symbiose von »Göttlichkeit« und Menschlichkeit vielen ein dauerndes Ärgernis bleiben wird. Aber das Ärgerniserregende liegt häufig an den »infantilen Wünschen« (S. 69) der landläufigen Kritik, die Anstoß an der Kirche nimmt, »weil wir von der Kirche Falsches erwarten« (S. 68). So gelingt es dem Verfasser (als Psychotherapeuten), die neuerdings sogar namens der Psychoanalyse erhobenen Vorwürfe gegen die Kirche umzuwenden und seinerseits das Pathologische an ihnen anzuzeigen. Im Verein mit dem Aufweis der christologischen Dimension der Kirche treten unter diesem Doppelaspekt Argumente zutage, die eine gelungene Rechtfertigung der Kirche mitten in der modernen Welt darstellen. Sie dürfen als eine wertvolle Ergänzung und als Ansporn zur Aufnahme der dogmatischen Aufgabe des Nachweises der Heilsnotwendigkeit der Kirche angesehen werden.

Leo Scheffczyk, München

Mensen, Bernhard (Hrsg.), Die Schöpfung in den Religionen, Steyl 1990, 111 S.

Vorliegender Band bringt Beiträge einer Vortragsreihe. Clemens Thoma handelt über »Schöpfung und Schöpfung in jüdisch-christlicher Sicht«. Jüdische Gleichnisse erklärend, hebt Thoma die Gemeinsamkeiten in Hinblick auf die Güter der Schöpfung und die Ursünde hervor. Zu bedauern ist allerdings, daß in der Vortragsreihe zwar viele andere Religionen, aber nicht das Christentum behandelt wurden und hier wiederum keine systematische Darlegung der christlichen Schöpfungslehre erfolgte. – Ludwig Hagemanns Thema: »Islam und ökologische Kultur« stellt eingangs mit islamischen Gelehrten und L. Scheffczyk fest, daß die ökologische Krise einer geistigen Verirrung entspringe. Nach dem Islam hat der allmächtige Schöpfer die Menschen – wie nach der Bibel – als Statthalter berufen. Vf. stellt dann einige Aussagen islamischer Denker zur Umweltproblematik vor. Der Mensch dürfe nicht vergessen, daß er auch selber Geschöpf ist, daß auch die Erde Gott gehört und Spuren Gottes aufzeigt, die der Mensch nicht zerstören darf. Doch scheint die Charakterisierung der christlichen und islamischen Theologie als »Trittbrettfahrer« des »ökologischen Bewußtseins« widersprüchlich, denn in der Sorge um den Menschen, den Urheber der Krise, leisten beide Religionen einen – von einer selbsterherrlichen Technik nicht anerkannten – ökologischen Dienst ersten Ranges. – G. D. Sontheimers Thema lautet: »Natur« und »Kultur« in der Weltsicht des Hinduismus. Die Vielfalt der Sichtweisen läßt allerdings keine klare Definition des Hinduismus zu, obwohl sich heute bestimmte Grundelemente herausbilden. Vf. zeigt, wie sich in der ständig fluktuierenden Wech-

selbeziehung ein Austausch zwischen Dorf und Wildnis, Kultur und Natur, Innen und Außen vollzieht. Wald und Wildnis sind dabei gleichsam als erlösende Räume zu verstehen. – R. Malek befaßt sich mit dem chinesischen Weltverständnis und Weltverhalten, d. h. mit der vom Konfuzianismus und Taoismus geprägten Einstellung zur Welt. Eine holistische, universistische und animistische Vision von Welt und Mensch ließe eigentlich wegen ihrer starken Verbundenheit keine Umweltzerstörung zu, jedoch sind schon aus dem 4. Jh. Klagen über Zerstörung von Wald und Wasser bekannt. Seit dem Kommunismus habe die Zerstörung enorm zugenommen. Die Umweltprobleme sind also nicht, wie oft behauptet wird, ausschließlich Folgen des jüdisch-christlichen Weltverständnisses. Unkritisch werden Thesen von H. Küng und Julian Ching über die Frage, was der Westen von China lernen könne, übernommen, etwa: »Die Grundhaltung, die ganze Welt als eine Familie zu begreifen, in der für Erbsünde und Hölle kein Platz ist.« – Karl-Heinz Kohl stellt die religiöse Weltsicht in Ost-Flores dar: Der Mythos von Tonu Wujo, einer sich opfernden Jungfrau, aus deren Körperteilen der Reis entstanden sei. – Kurt Mael: Weltsicht im technologischen Zeitalter, zeigt im Streit um die Technik die Ambivalenz des Verhältnisses Mensch und Natur: »... hängen Geist, Kultur und Natur zusammen, weil die naturgemäße Entfaltung des menschlichen Geistes die Beherrschung der Natur voraussetzt und in sich einschließt, ferner weil Kultur... ist... die vom Menschen gepflegte... Natur. Durch den Sündenfall kam es zu einer Zerstörung der Harmonie zwischen Natur und Geist, zwischen Natur und Kultur.« Ein klärender Beitrag!

Anton Ziegenaus, Augsburg

Anschriften der Herausgeber:

Diözesanbischof Prof. Dr. Kurt Krenn, Domplatz 1, A-3101 St. Pölten
 Prof. Dr. Leo Scheffczyk, Dall' Armi-Str. 3a, 8000 München 19
 Prof. Dr. Anton Ziegenaus, Universitätsstraße 10, 8900 Augsburg

Anschriften der Autoren:

Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, 7815 Kirchzarten
 Prof. Dr. Pedro Rodríguez, Universidad de Navarra, E-31080 Pamplona
 Peter Willi, Via Aurelia 257, I-00100 Roma